

ЗОДЧІЕ И ПОДВИЖНИКИ „БОЖЬЯГО ЦАРСТВА“.

Часть I.

БЛАЖЕННЫЙ

АВГУСТИНЪ.

В. Герье.

МОСКВА.

Т—во „Печатня С. П. Яковлева“. Петровка, Салтык. п., д. Т—ва, № 9.

1910.

Посвящается

Евдокіи Ивановнѣ

Герье.

ВВЕДЕНІЕ.

Великихъ людей можно уподобить высокими горнымъ вершинамъ, издали манящимъ насъ къ себѣ своей высотой, устремленной къ небу и обширностью горизонта, съ нихъ открывающагося; подобно такимъ горнымъ вершинамъ привлекаютъ насъ къ себѣ великіе люди своею выдающеюся личностью и возможностью черезъ нихъ познать современный имъ вѣкъ, или обозрѣть съ ихъ высоты цѣлый рядъ вѣковъ въ исторіи человѣчества. Не всѣ великіе люди, конечно, одинаково удовлетворяютъ обоимъ этимъ интересамъ—одни изъ нихъ замѣчательны преимущественно своею личностью, другіе историческою ролью, выпавшей на ихъ долю. И рѣдко кто даетъ столько мотивовъ для историческаго его изученія, какъ Августинъ съ его гениальной личностью, моральной высотой, съ его руководящею ролью въ современномъ ему обществѣ и съ его вліяніемъ на длинный рядъ послѣдующихъ поколѣній.

Судьба поставила Августина на водораздѣлѣ двухъ великихъ эпохъ въ культурной жизни человѣчества—античнаго, языческаго міра и средневѣкового, христіанскаго; и онъ принималъ выдающееся участіе въ борьбѣ этихъ двухъ культуръ, этихъ двухъ міровозрѣній. За нѣсколько десятковъ лѣтъ до рожденія Августина совершился міровой переворотъ, ознаменованный легендарнымъ видѣніемъ Константина. И къ Августину, какъ къ этому первому христіанскому императору, примѣнимы слова: *In hoc signo vinces*, ибо Августинъ съ помощью креста побѣдилъ самого себя и побѣждалъ духовно міръ. Въ его собственной семьѣ и въ его воспитаніи проявился разладъ между эллинизмомъ на его закатѣ, давшимъ Августину свое образованіе и свою философію—и между захватившимъ римскій міръ христіанствомъ. Самое обращеніе Августина къ христіанству, уже въ зрѣлыхъ лѣтахъ и послѣ долгихъ

колебаній, является символическимъ актомъ творившагося вокругъ него мірового процесса.

Въ душевной борьбѣ, предшествовавшей крещенію Августина, выступаетъ великая роль платонизма въ подготовленіи христіанства. Разныя ступени въ обращеніи Августина раскрываютъ намъ побужденія, приводившія язычниковъ къ христіанству и нравственныя потребности языческаго общества, которыя находили удовлетвореніе въ христіанствѣ—идею единобожія въ противоположность къ политеизму, вѣру въ безсмертіе души, давно запавшую въ душу античнаго человѣка и признаніе моральнаго зла, какъ отпаденіе отъ божества, какъ грѣхъ, требующій искупленія.

Сдѣлавшись христіаниномъ и вступивъ въ ряды духовенства, Августинъ не могъ оставаться равнодушнымъ зрителемъ продолжавшейся вокругъ него борьбы между язычниками и христіанами. На язычество съ его идолами и развращающимъ театромъ онъ сталъ смотрѣть, какъ на препятствіе къ обращенію всего міра въ христіанство, и онъ положилъ не мало труда, знанія и краснорѣчія на обличеніе язычества и его апологетовъ. Но это была борьба духовная и въ отличіе отъ многихъ епископовъ того времени, ведшихъ свою паству съ крестомъ въ рукахъ на разрушеніе языческихъ храмовъ, Августинъ считалъ своей „главной заботой“, по его выраженію, „разбивать идола въ сердцахъ“.

Страшная катастрофа, разразившаяся надъ римской имперіей, разрушеніе ея столицы готами, побудила Августина поднять обличеніе язычества на философскую высоту. На обвиненіе христіанъ, что они виновники мірового бѣдствія, что отпаденіе отъ боговъ Рима лишило его ихъ оплота и защиты, Августинъ отвѣтилъ удручающимъ разборомъ всей исторіи римскаго и предшествовавшихъ ему государствъ. Онъ доказывалъ, что подобныя бѣдствія всегда бывали въ исторіи государствъ, что языческіе боги были немощны ихъ предотвратить, а безнравственностью языческихъ мѣровъ и культа только вредили своимъ поклонникамъ; наконецъ, что зло коренится въ самой сущности языческаго государства, основаннаго на насиліи. Языческому государству Августинъ противопоставилъ идеальнѣйшій *градъ*, градъ Божій, который живетъ по закону Божьему и который проявлялся еще до рожденія Христа съ самаго сотворенія міра въ лицѣ праведниковъ, преимущественно среди „избраннаго“ народа. — Такимъ образомъ все прошлое челоѣчества, которое предшествовавшее Августину христіанскіе хронографы изображали лишь въ механически сопоставленныхъ родословныхъ и хронологическихъ таблицахъ, было охвачено однимъ общимъ синтезомъ, въ основаніи котораго лежала идея религіозно-

нравственной эволюціи. Язычество было окончательно побѣждено во всемъ его прошломъ, во всей его совокупности, съ его культурой, религіей и государствомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ *вся* исторія человѣчества — съ эллинами, іудеями и варварами, впервые слилась въ общемъ синтезѣ, впервые была осмыслена высокой идеей! Августинъ сдѣлался творцомъ философіи исторіи, давъ ей то теократическое направленіе, которое господствовало до XVIII вѣка.

Но образъ Божьяго царства имѣлъ для Августина болѣе важное значеніе, чѣмъ средство „ориентировать“ ходъ всеобщей исторіи; въ его глазахъ онъ долженъ былъ быть высшимъ руководствомъ въ жизни для всѣхъ, его познавшихъ, для людей и народовъ, для государства и церкви. Всѣ они должны были стремиться къ тому, чтобы содѣйствовать осуществленію Божьяго царства. Эта идея была такимъ образомъ возведена въ плодотворный принципъ прогресса. Не даромъ послѣ Августина не мало реформаторовъ зывали къ осуществленію Божьяго царства на землѣ. Въ представленіи Августина главную роль къ осуществленію царства Божьяго должна была конечно играть христіанская церковь, такъ какъ она была его земной „проекціей“ (*umbra*), *частью* его, по его выраженію. Такимъ образомъ идея Божьяго царства послужила къ апопеезу церкви. Къ реальному торжеству церкви въ концѣ IV вѣка при соединилась теперь ея идеализація. Но самое Божье царство Августина было понятіемъ духовнымъ, не земнымъ, а сверхземнымъ и поэтому съ его точки зрѣнія идея Божьяго царства въ примѣненіи къ церкви могла служить только исходной точкою для нея въ исполненіи ея *небеснаго* призванія.

Понятно, что церковь должна была занять первенствующее мѣсто въ помыслахъ и дѣятельности того, кто поставилъ ей такой высокій лозунгъ. Но служенію церкви предшествовалъ въ жизни Августина подготовительный періодъ внутренняго перерожденія, которое предопредѣлило и самый способъ служенія ей и оставило глубокой слѣдъ въ ея организаціи.

Обращеніе къ христіанству было для Августина не замѣной однихъ убѣжденій другими, одной вѣры другою, но полнымъ нравственнымъ переломомъ, поворотомъ въ направленіи жизни. Отдавшись христіанству, Августинъ отрекся отъ своего призванія ритора, которое при его блестящихъ дарованіяхъ сулило ему славу и почетное положеніе; онъ отказался также отъ личнаго счастья, отъ семейной жизни, въ которой чувствовалъ страстную потребность. И въ этомъ случаѣ фактъ личной жизни Августина раскрываетъ предъ нами существенную черту современной ему эпохи — жажду личнаго усовершенствованія на почвѣ аскетиче-

скаго идеала. Душевные тревоги, которыя переживалъ Августинъ въ поискахъ истины и идеала, указываютъ намъ, какое выдающееся мѣсто занимали аскетическія возжелѣнія почти во всѣхъ философскихъ ученіяхъ и религіозныхъ культурахъ того времени. Вездѣ религіозное, умственное и нравственное усовершенствованіе обуславливалось болѣе или менѣе подъемомъ души надъ міромъ, отреченіемъ отъ мірскихъ благъ и интересовъ. Даже манихейство, эта грубая амальгама зороастровской религіи съ заимствованными у христіанства представленіями, которымъ временно увлекался Августинъ, ставило своимъ сторонникамъ аскетическія требованія. Гораздо возвышеннѣе были требованія, которыми обуславливалось „восхожденіе“ по платоновской діалектикѣ къ созерцанію „высшаго блага“. И Августинъ рѣшилъ посвятить себя этому философскому аскетизму, порвавши всѣ мірскія связи. Но крещеніе придало Августиновскимъ возжелѣніямъ аскетизма другое направленіе и идеаль „мудреца“ уступилъ мѣсто другому — идеалу христіанскаго аскета. На христіанскомъ востокѣ въ дни Августина уже сильно развилось отшельничество: появились и монашескія общежитія. На западѣ ихъ было еще мало, а въ римской Африкѣ ихъ еще вовсе не было, и Августину принадлежить одно изъ первыхъ аскетическихъ общежитій на почвѣ римской Африки.

Августинъ хотѣлъ уйти изъ міра; но его таланты были слишкомъ значительны, чтобы церковь могла обойтись безъ нихъ. И Августину пришлось пережить ту дилемму, которая съ тѣхъ поръ такъ часто представлялась выдающимся церковнымъ дѣятелямъ — выборъ между тихой монастырской обителью и возвращеніемъ въ міръ для борьбы съ нимъ въ пользу церкви. Августинъ принесъ свой душевный покой въ жертву церкви и прославилъ своей дѣятельностью скромную епископскую кафедру въ Гиппонѣ въ Нумидіи. То было время, когда церковь, лишь недавно освобожденная изъ-подъ гнета языческаго государства, покровительствуемая христіанскими императорами, заняла торжествующее положеніе въ тогдашнемъ обществѣ. На мѣстномъ представителѣ церкви, на епископѣ, лежали самыя разнообразныя, духовныя и мірскія заботы, и дошедшая до насъ часть обширной переписки Августина даетъ намъ интересный біографическій матеріалъ и служить важнымъ подспорьемъ для изображенія дѣятельности христіанскаго епископа на грани IV и V вѣковъ. Взаимныя отношенія между епископами, администрація епархіи, нравы духовенства, народныя обычаи, духовныя нужды и запросы прихожанъ, пастырское утѣшеніе и поученіе, заступничество за обиженныхъ и ходатайство предъ уго-

ловнымъ судомъ за приговоренныхъ—все это входитъ въ историческую мозаику, которую можно возстановить съ помощью переписки Августина.

Но пастырская дѣятельность Августина не ограничивалась предѣлами его епархіи. Несмотря на свое блестящее положеніе въ IV вѣкѣ церковъ страдала внутренними недугами, ересями и расколомъ. Правда, главная опасность отъ аrianства была уже предотвращена въ дни Августина и вліяніе этой ереси тогда мало чувствовалось въ римской Африкѣ. Но ему пришлось бороться съ манихействомъ и еще болѣе съ пелагианствомъ, по поводу котораго, подъ руководствомъ Августина, африканскій епископъ обнаружилъ замѣчательную самостоятельность по отношенію къ римскому епископу. Однако церковъ римской Африки страдала специальнымъ недугомъ—расколомъ *донатизма*. Поводъ къ расколу дало послѣднее преслѣдованіе христіанъ и самый этотъ поводъ можно назвать въ своемъ родѣ почтеннымъ—онъ заключался въ нравственномъ ригоризмѣ, который уже не разъ проявляла африканская церковъ. На этотъ разъ поборники ригоризма были оскорблены слабостью, обнаруженною во время преслѣдованія тѣми духовными лицами, которыя предали языческимъ властямъ священныя книги или сосуды. Но къ этому поводу присоединились столкновенія личнаго характера и расколъ обострился вслѣдствіе глубокой розни въ самомъ африканскомъ населеніи, только частью латинизованномъ. Донатизмъ въ этомъ отношеніи представляетъ собою любопытный фактъ въ общей исторіи расколовъ, указывая на важную роль, какую въ такихъ случаяхъ играютъ культурные или расовые диссонансы. Когда Августинъ сталъ епископомъ, почти въ каждомъ городѣ Африки было по два епископа: одинъ *вселенскій* (каволическій), а другой донатистскій, и взаимная вражда между паствами обоихъ сплошь и рядомъ доводила ихъ до кровавыхъ схватокъ. Это было вопіющимъ нарушеніемъ *единства* церкви. Поднявшися надъ еврейскимъ націонализмомъ и языческимъ синкретизмомъ, христіанство выступило, какъ религія *всего* человѣчества, какъ *единая* религіозная истина. Его единство выражалось и охранялось вселенскими соборами и поддерживалось единствомъ имперіи. И вдругъ, по винѣ донатизма, христіане, согласные между собою въ ученіи и въ богослуженіи, стали другъ друга проклипать, выдавая каждый свою церковъ за истинную. Для Августина такой расколъ имѣлъ тѣмъ болѣе роковое значеніе, что только при условіи единства церковъ могла, согласно его представленію, являть собою „часть Божьяго града, скитающуюся на землѣ“.

И онъ принялся со всею пылкостью своей вѣры устранять донагистскій расколъ и около тридцати лѣтъ своей жизни посвятилъ борьбу съ нимъ. Сначала онъ надѣялся склонить донагистовъ къ миру и единству своими проповѣдями и собесѣдованіями; но донагисты стали скоро уклоняться отъ послѣднихъ, опасаясь учености въ Св. Писаніи и краснорѣчія своего противника. Тогда онъ вступилъ въ литературную полемику съ ихъ защитниками, между которыми было не мало искусныхъ риторовъ. Онъ принималъ дѣятельное участіе въ мѣстныхъ соборахъ епископовъ, пытавшихся вернуть своихъ донагистскихъ соперниковъ въ лоно общей церкви. Но донагисты отвѣчали на эти попытки злымъ насиліемъ своихъ фанатическихъ массъ надъ церквами и духовенствомъ каеволиковъ.

Тогда и Августинъ присоединился къ епископамъ, потребовавшимъ у правительства энергическихъ мѣръ для подавленія своеволія и безобразія донагистовъ.

Успѣхъ этихъ мѣръ побудилъ Августина признать цѣлесообразность принудительныхъ мѣръ для устраненія раскола: государство послѣ разныхъ колебаній въ своей политикѣ рѣшилось наконецъ крутыми мѣрами противъ донагистовъ прекратить ихъ расколъ и Августина не разъ приходилось, радуясь (часто мнимому) торжеству „единенія“, взывать къ снисходительности и челоуѣчности властей, стоявшихъ на стражѣ этого „единенія“.

Такъ служилъ Августинъ *вѣрою и правдою* Божьему царству и это служеніе запечатлѣлъ своею смертью. Тогдашній бичъ римской Имперіи, нашествіе варваровъ обрушилось и на римскую Африку: Аріанскіе вандалы изъ Испаніи вторглись въ Африку и осадили Гиппонъ. Задолго до этого Августина запрашивали, должно ли каеволическое духовенство покорно претерпѣвать ужасы нашествія, не разставаясь съ паствой, или, напротивъ, укрываться въ безопасныхъ мѣстахъ, щадя себя въ интересахъ церкви. Своимъ примѣромъ Августинъ подкрѣпилъ данный имъ тогда отвѣтъ. Онъ остался въ Гиппонѣ и умеръ тамъ въ 430 году во время осады города вандалами—76 лѣтъ.

Два вѣка спустя мусульманское нашествіе уничтожило христіанство въ Африкѣ; навсегда замолкли враждебные клики донагистовъ и каеволиковъ, Гиппонъ исчезъ съ лица земли со своими церквами и гробницей Августина, но духъ его продолжалъ жить за предѣлами его родины и его вѣка. Никто изъ западныхъ „отцовъ“ церкви не имѣлъ такого вліянія на средневѣковую церковь и культуру и благодаря этому Августинъ является такъ сказать во второй разъ свѣтиломъ на небосклонѣ исторіи.

Въ своей личной жизни и въ своихъ твореніяхъ Августинъ былъ одинаково восторженнымъ проповѣдникомъ и поборникомъ тѣхъ двухъ началъ, на которыхъ зиждился наступавшій періодъ исторіи—принципа аскетизма и вѣры въ церковь, какъ высшую руководительницу человѣчества. Такимъ образомъ Августинъ сталъ однимъ изъ главныхъ строителей *средневѣкового міровоззрѣнія*, около тысячелѣтія слагавшагося и господствовавшаго надъ культурной частью человѣчества. Понятно, какое почтеніе должны были поэтому питать къ Августину другіе радѣтели и представители этого міровоззрѣнія. Понятно также, какое значеніе имѣеть вслѣдствіе этого Августинъ для всѣхъ изслѣдователей этой эпохи въ мировой исторіи; тѣмъ болѣе, что самый смыслъ этой эпохи лучше всего раскрывается для наблюдателя, когда онъ проникнетъ до высокихъ и чистыхъ источниковъ этого міровоззрѣнія, бьющихъ горячимъ ключомъ у Августина. Тогда въ совершенно иномъ свѣтѣ представляются намъ и вѣка, которые казались потомкамъ „темными“ и варварскими. И не безъ основанія они казались таковыми; ихъ можно назвать „темными“ не только потому, что въ нихъ померкло античное просвѣщеніе, но и потому, что въ нихъ тускнѣли высокіе идеалы, которыми вдохновлялся Августинъ. Аскетизмъ становился въ монашествѣ ремесломъ, а церковь слишкомъ часто забывала о своемъ идеальномъ призваніи.

Въ самую жизнь церкви проникло глубокое противорѣчіе. Аскетизмъ сильно содѣйствовалъ возвышенію и силѣ церкви, и церковь всѣми мѣрами благопріятствовала ему; она покровительствовала монашеству и внесла аскетическій принципъ въ организацію самого духовенства. Церковь благословляла и проповѣдовала мірянамъ отрѣшеніе отъ міра, а сама подъ этимъ знаменемъ шла послѣдовательно и рѣшительно къ власти надъ міромъ и обладанію имъ. Она становилась мірскимъ учрежденіемъ и, пользуясь ослабленіемъ государства, стремилась къ подчиненію его себѣ и сама становилась мировымъ государствомъ.

Это существенное самопротиворѣчіе, грозившее исказить идею церкви, не укрылось отъ лучшихъ людей того времени и вызывало съ ихъ стороны громкій протестъ и энергическія попытки воскресить аскетическій идеалъ и возвратить къ нему церковь. Эти попытки внесли движеніе въ застои, къ которому была склонна церковь и придаютъ исторіи среднихъ вѣковъ высокій духовный интересъ. Это противорѣчіе останаливало на себѣ вниманіе и новыхъ историковъ, и ихъ критика исторіи папства съ этой точки зрѣнія, какъ напрімѣръ, у Лорана, весьма оживила этотъ пред-

метъ. Но при этомъ не нужно забывать, что въ исходной точкѣ средневѣкового міровоззрѣнія, какъ оно представлялось Августину, не было этого противорѣчія. Послѣднее явилось только вслѣдствіе того, что церковь подъ вліяніемъ міра и историческихъ условій не могла удержаться на той высотѣ идеала, который жилъ въ душѣ Августина. Эта же самая причина парализовала въ значительной степени и благотворное вліяніе, которое могъ бы имѣть Августинъ на средневѣковую культуру. Уровень этой культуры былъ такъ не высокъ и мірскіе интересы такъ сильно преобладали въ церкви, что идеаль Августина тускнѣлъ въ этой изменчивой атмосферѣ и настоящій Августинъ былъ не всегда понятенъ тѣмъ, кто ссылался на его авторитетъ.

Это не всегда достаточно принимаютъ во вниманіе писатели, говорящіе объ исторической роли Августина и приписывающіе ему средневѣковыя представленія, основанныя на неполномъ его пониманіи. Уже аскетическій идеаль Августина не по плечу среднимъ вѣкамъ. Въ эту эпоху Августина считали простымъ поборникомъ монастырскаго идеала, ему приписывали составленіе монашескаго устава и называли одинъ изъ нищенствующихъ орденовъ по его имени—августинскимъ.

Въ X вѣкѣ Хродегангъ, епископъ Мецскій, основаль первый каноникатъ, т. е. общину соборныхъ священниковъ на монастырскомъ началѣ. Эта община имѣла въ послѣдствіи много подражателей, но позднѣйшіе каноникаты, помимо безбрачія—не рѣдко мнимаго, весьма мало соотвѣтствовали августиновскому идеалу. Въ XI вѣкѣ западная церковь сдѣлала дальнѣйшій, рѣшительный шагъ на пути аскетизма, признавъ обязательнымъ безбрачіе для всего духовенства; но болѣе тонкое, духовное пониманіе аскетизма Августина, осталось чуждо даже ревнителямъ его въ средніе вѣка.

Наиболѣе подверглось непониманію самое оригинальное, завѣтное представленіе Августина—Божье царство. Въ мысляхъ Августина оно именно должно было поднять церковь выше всѣхъ матеріальныхъ интересовъ, а въ средніе вѣка его обратили въ источникъ безграничныхъ притязаній на мірскія блага для церкви и въ орудіе поработенія государства ея власти. Материализація всего духовнаго, составляющая характерную черту средневѣковья, коснулась и идеи Божьяго царства. Она была лишена своего универсальнаго, мистическаго значенія и была непосредственно отождествлена съ видимою церковью. Примѣняя идею Божьяго царства къ конкретной церкви, ея ревнители совершенно забыли, что церковь была въ глазахъ Августина лишь скиталицей на землѣ, что она заключала въ себѣ вмѣстѣ съ пшеницей и плевела,

праведниковъ и злыхъ (malі), что она лишь собирала членовъ Божьяго царства и была далека отъ того, чтобы представлять изъ себя общину святыхъ (communio sanctorum). Поборники средне-вѣковой теократіи забыли о томъ, что уподобленіе церкви Божіему царству у Августина относилось къ единой, вселенской церкви, управляемой соборами, а не къ мѣстной, римской. Разстояніе между идеями Августина и представленіемъ о немъ въ средніе вѣка такъ-же велико, какъ различіе между церковью временъ Феодосія Великаго и церковью Иннокентія IV и Бонифація VIII.

Такимъ образомъ изученіе Августина почти одинаково необходимо для вѣрнаго пониманія какъ эпохи торжества христіанства надъ язычествомъ, такъ и торжества римской іерархіи надъ государствомъ.

Но не только историческая роль Августина, не только зрѣлище обширнаго кругозора, которое представляетъ его біографія, дѣлаютъ его драгоценнымъ для потомства. Августинъ безсмертная личность, онъ живетъ въ своихъ твореніяхъ и всякій можетъ въ этихъ твореніяхъ познать его великую душу. Онъ поэтому всегда привлекалъ къ себѣ тѣхъ, кто, подобно Петраркѣ, считалъ достойнѣйшимъ въ мірѣ зрѣлищемъ созерцаніе человѣческой души. Не даромъ эта мысль пришла этому первенцу итальянскаго гуманизма, когда онъ, взошедши на вершину Монъ-Ванту, чтобы насладиться оттуда чуднымъ видомъ, раскрылъ принесенную имъ съ собою книгу Августина. Онъ забылъ про развернувшуюся у его ногъ красоту природы, увлеченный созерцаніемъ красоты великой человѣческой души, вылившейся въ безсмертномъ твореніи Августина, въ его „Исповѣди“.

Содержаніе „Исповѣди“—это исторія души Августина, исторія ея подъема отъ дѣтскаго, чисто конкретнаго представленія о богѣ къ философскому созерцанію абсолютнаго у платониковъ и далѣе къ религіозному созерцанію христіанскаго бога; но вмѣстѣ съ развитіемъ этого богопознанія растетъ, преобразуется и окрыляется душа самого Августина. Предъ нами типическій процессъ, совершавшійся тысячи разъ въ душахъ другихъ людей и характеризующій природу человѣка, но никогда этотъ процессъ не совершался въ такой чистотѣ и глубинѣ, съ такимъ напряженіемъ, съ такою тяжелой борьбою и съ такимъ страстнымъ *восхищеніемъ*—и никогда самый сосудъ, вмѣщавшій въ себѣ идею божества, не былъ прозрачнѣе и цѣннѣе.

Августинъ жилъ въ эпоху, когда религіозный вопросъ поглощалъ все вниманіе какъ человѣческой личности, такъ и общества и самого государства. Августинъ будетъ жить и въ потомствѣ какъ одинъ изъ величайшихъ представителей религіознаго творчества. Хотя онъ не создалъ *новой* религіи, но его нужно причислить къ тѣмъ „религіознымъ“ творцамъ (Religionsstifter), которыхъ Буркгардтъ *) называетъ „великими людьми въ высшемъ смыслѣ этого слова, потому что въ нихъ жило то сверхчувственное начало, которое сохраняетъ способность въ теченіи тысячелѣтій покорять не только ихъ народъ, но и много другихъ народовъ, т.-е. объединять ихъ религіозно-нравственной связью. Въ нихъ бессознательно существующее приходитъ къ сознанію и скрытая воля становится закономъ“.

По глубинѣ его религіознаго сознанія и по силѣ его религіознаго восторга Августина слѣдуетъ поставить наряду съ высшими образцами религіознаго творчества въ Вѣтхомъ завѣтѣ.

Слѣдя за эволюціей души Августина, наблюдатель постигаетъ и великую проблему происхожденія религіи въ душѣ человѣка. Исслѣдователи быта дикарей не разъ приходили къ заключенію, что религія коренится въ чувствѣ *страха*, который внушаетъ первобытному человѣку окружающій его міръ, непонятный ему и полный опасностей для него. Конечно страхъ гналъ и не однихъ дикарей къ алтарю боговъ, но не онъ былъ источникомъ идеи божества и вѣры въ него. Исторія души Августина наглядно показываетъ, что источникъ религіозной идеи нужно искать въ самосознаніи человѣка, которое заставляло его искать въ мірѣ божества. По мѣрѣ созрѣванія своего самосознанія человѣкъ постигаетъ идею міроваго начала, или закона, и испытываетъ потребность выяснить и опредѣлить свое отношеніе къ нему. И чѣмъ возвышеннѣе и просвѣтленнѣе, говоря языкомъ Лейбница—человѣческая монада, тѣмъ возвышеннѣе и ея представленіе о божествѣ и объ ея отношеніи къ нему.

Но не какъ религіозный только мыслитель стоитъ Августинъ передъ потомствомъ. Онъ дорогъ не только тѣмъ, кто у этого пылающаго очага религіознаго восторга, согрѣвалъ свою вѣру.

Другой еще основной фактъ человѣческой природы типически проявляется въ душевной эволюціи Августина. Въ связи съ религіознымъ просвѣтленіемъ Августина въ его душѣ совершается *моральный* подъемъ. По мѣрѣ совершенствованія его богопознанія происходитъ въ душѣ Августина пробужденіе *совѣсти*. Пара-

*) Burckhardt. Weltgeschichtliche Betrachtungen p. 231.

тельно съ своимъ восхожденіемъ отъ полу-матеріалистическаго представленія о Богѣ Августинъ совершаетъ другое великое восхожденіе отъ страстей, коренившихся въ его пылкомъ темпераментѣ и отъ мірскихъ интересовъ къ служенію этическому идеалу. Исторія души Августина научаетъ насъ тому, что самосознаніе, становясь источникомъ религіи, порождаетъ въ человѣкѣ и совѣсть, т.-е. потребность подвергать свои дѣйствія и помыслы провѣркѣ съ точки зрѣнія нравственнаго закона. Тѣсная связь между самосознаніемъ и совѣстью засвидѣтельствована самимъ языкомъ человѣка. Ихъ близость выражена въ словѣ *conscientia* и производныхъ отъ него терминовъ въ романскихъ языкахъ и въ родствѣ словъ *co—gnatio* и *co—gnatus* (вѣдать), какъ въ нѣмецкомъ *Be—wusst—sein* и *Ge—wissen*. Но ни у кого не проявилась такъ пластично органическая, взаимная связь между самосознаніемъ, богопознаніемъ и совѣстью, какъ у Августина.

Вся жизнь Августина была высокимъ подвигомъ совершенствованія личности—путемъ самосознанія, религіознаго подъема и нравственнаго очищенія. Благодаря „Исповѣди“ Августина этотъ душевный процессъ продолжаетъ совершаться на глазахъ смѣняющихся поколѣній людскихъ. Поэтому изученіе жизни Августина становится *восхожденіемъ* на высоту вѣчно свѣтлаго идеализма, манящаго изъ глубины далекихъ, темныхъ вѣковъ.

Выпуская эту книгу, я исполняю свое давнишнее желаніе посвятить Августину отдѣльный трудъ; я познакомился съ нимъ много лѣтъ тому назадъ, когда писалъ свой «Очеркъ развитія исторической науки» и тогда думалъ избрать Августина предметомъ для докторской диссертации, но обязательныя занятія по чтенію новыхъ для меня университетскихъ курсовъ не дозволили мнѣ отдаться такой обширной темѣ. Я вернулся къ Августину въ началѣ 90-хъ годовъ по поводу публичнаго курса (взаимно закрытыхъ В. Ж. Курсовъ) о средневѣковомъ міровоззрѣніи (Вѣст. Евр. 1891 и 92.) и затѣмъ снова по поводу порученія юридическаго факультета Московскаго университета составить отзывъ о диссертации Кн. Е. Н. Трубецкаго. (Вѣст. Евр. кн. 8. 1898: Григорій VII и Августинъ). Съ тѣхъ поръ я сталъ изучать монографически отдѣльныя стороны дѣятельности Августина и по мѣрѣ того, какъ подвигалась работа, печаталъ ее съ 1901 г. по 1907 г. въ Вѣстникѣ Европы, не будучи увѣренъ, удастся ли мнѣ ее окончить.

Объемъ книги могъ бы быть значительно уменьшенъ, если бы я сократилъ приводимые изъ Августина тексты. Но другіе біографы впадали въ противоположную крайность. Они слишкомъ мало знакомили читателей съ самимъ Августиномъ. На меня же его *ipsissima verba* производили всегда такое чарующее впечатлѣніе—правда въ оригиналѣ, что мнѣ было трудно отъ нихъ отрываться и я желалъ дать возможность тѣмъ, кто не можетъ читать Августина въ оригиналѣ, познакомиться съ нимъ ближе, хотя бы въ отрывкахъ и переводѣ.

I.

Юность и обращеніе Августина.

Основнымъ фактомъ жизни Августина является его обращеніе въ христіанство. Этотъ фактъ придалъ цѣну его жизни и обусловилъ собой все дальнѣйшее развитіе его душевныхъ силъ и его блестящаго генія. Поэтому съ обращенія Августина мы и начнемъ нашъ очеркъ его жизни и его дѣятельности. Но исторія обращенія Бл. Августина выходитъ далеко за предѣлы биографическаго или церковно-историческаго интереса. Это—одинъ изъ важнѣйшихъ фактовъ въ исторіи человѣческой души, въ особенности аѳлинской «рсуше», такъ давно искавшей разгадку земной жизни въ ея загробномъ продолженіи. Обращеніе Августина завершаетъ собою этотъ долгій религіозно-философскій процессъ и образуетъ раздѣлъ между античной культурой и христіанской, соединяя въ себѣ обѣ и принося старую въ жертву новой.

Въ той части римской Аѳрики, въ которой до Рима господствовали пунійская раса и культура, родился—на склонѣ римскаго величія, въ 354 г., Аврелій Августинъ, величайшій изъ уроженцевъ Аѳрики. Его можно также назвать величайшимъ сыномъ своего вѣка по тому значенію, которое имѣетъ для потомства его личность и оставленное имъ наслѣдіе.

Съ дѣтствомъ Августина совпало, послѣ реакціи Юліана, окончательное торжество христіанства,—но язычество еще не было побѣждено; оно еще до конца вѣка господствовало въ школахъ. Въ самой семьѣ Августина проявился этотъ антагонизмъ между язычествомъ и христіанствомъ. Его отецъ, по имени Патрицій, небогатый землевладѣлецъ въ городкѣ Тагастъ въ Нумидіи—нынѣ Сукъ-Арасъ—былъ язычникъ; его мать, Моника (Monnica), была благочестивая христіанка, но лишь подъ конецъ жизни мужа ей удалось убѣдить его принять крещеніе.

Почти всё́мъ, что намъ извѣстно о жизни Августина, мы обязаны ему самому. Въ вѣкъ оскуднѣнія историографіи Августинъ изобразилъ въ формѣ *исповѣди* (Confessiones) исторію своей жизни до принятія имъ крещенія въ Миланѣ, въ 387. Это оригинальное, неподражаемое твореніе не можетъ устарѣть. Это—памятникъ высокаго религиознаго лиризма, непрерывная молитва—на подобіе псалмовъ. Среди этихъ молитвъ, въ неразрывной связи съ ними, разсѣяны автобиографическія данныя. Исторіку Августина нельзя отрывать біографическій матеріалъ отъ его религіозной основы безъ ущерба для пониманія самаго жизнеописанія и личности Августина, ибо тотъ фактъ, что разсказъ о его жизни облеченъ въ форму исповѣди, господствуетъ надъ всѣми другими ея фактами. Августинъ не имѣлъ въ виду дать читателямъ историческое повѣствованіе. Онъ совершалъ въ своей «Исповѣди» великій религіозный актъ, ради котораго и рѣшился подвергнуть обзору и оцѣнкѣ свою прошлую жизнь. Самый подборъ фактовъ,—ибо далеко не о всѣхъ событіяхъ своей прошлой жизни повѣствуетъ намъ Августинъ,—обусловливался цѣлью, которую онъ имѣлъ въ виду. Его разсказъ обращенъ къ Богу, котораго онъ такъ долго искалъ и наконецъ нашелъ. Зачѣмъ же однако было излагать всевѣдущему Богу исторію своей жизни? Самъ Августинъ нерѣдко, разсказавъ о какомъ-нибудь фактѣ, оговаривается словами: «вѣдь тебѣ, Господь, это извѣстно». Но онъ и не излагаетъ событій своей жизни, а свои прегрѣшенія и заблужденія, вызвавшія эти событія или проявившіяся въ нихъ; онъ излагаетъ ихъ не для того, чтобъ *оправдаться*¹⁾, а чтобъ покаяться въ нихъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ «Исповѣдь», преслѣдуетъ еще другую цѣль—прославленіе Бога и возблагодареніе Его. Августинъ славить Бога за величіе Его твореній, за снисхожденіе и благодѣянія, ему оказанныя, за то, что Господь, несмотря на всё его заблужденія, былъ для него благимъ Провидѣніемъ, осѣнилъ благодатью и привелъ къ познанію истины. Такъ вся жизнь Августина, насколько она разсказана въ «Исповѣди», является повѣстью о его отпаде-

1) Въ этомъ заключается коренное различіе между „Исповѣдью“ Августина и исповѣдью Руссо, которую такъ часто и *всуче* съ нею сопоставляютъ, не понимая различія. Руссо не только оправдывается въ своихъ „порокахъ“, но *рисуется* ими, съ любовью и сентиментальностью изображая ихъ. Августина читатель могъ бы обвинять въ противномъ, т. е. въ преувеличеніи грѣховнаго характера нѣкоторыхъ его дѣйствій или помысловъ; но надо помнить, что это—исповѣдь учителя церкви, который болѣе, чѣмъ кто-либо содѣйствовалъ пробужденію въ христіанахъ сознанія грѣховности.

ни отъ Бога, блужданій въ грѣхѣхъ и спасеніи. Поэтому повѣсть о жизни Августина и оканчивается на его крещеніи, которое должно было смыть всѣ совершенные до того грѣхи.

Разсказъ Августина о его жизни есть такимъ образомъ религиозный актъ—покаяніе предъ Богомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ—покаяніе на народѣ. Прерывая свое повѣствованіе (II, 5), Августинъ восклицаетъ: «Но кому же я это рассказываю? не Тебѣ, Господь мой, но предъ ликомъ Твоимъ я рассказываю это моему роду—человѣческому роду, какъ бы ни было незначительно число тѣхъ, кому попадется въ руки это писаніе! И зачѣмъ? для того, чтобы я и каждый изъ читателей памятовали слова: «Изъ глубины бездны, Господь, взываю я къ Тебѣ»!

Это самообличеніе Августина представится намъ въ надлежащемъ свѣтѣ, если мы его сопоставимъ съ древне-христіанскимъ обычаемъ публичнаго и гласнаго покаянія. Нравственный уровень древнихъ христіанскихъ общинъ былъ очень высокъ: онѣ не терпѣли въ своей средѣ людей, явно нарушавшихъ божественный законъ, и лишали ихъ общенія съ собою, т. е. общаго причастія (communio). Снова войти въ общину можно было только послѣ публичнаго покаянія, которое, въ случаѣ одного изъ трехъ тяжкихъ преступленій—прелюбодѣянія, убійства и идолопоклонства—продолжалось всю жизнь; лишь на смертномъ одрѣ эти грѣшники удостоивались причастія.

Приносившіе покаяніе были у всѣхъ на виду; имъ отводилось особое мѣсто внѣ церкви или внутри ея; а въ послѣднемъ случаѣ имъ вмѣнялось въ обязанность покидать церковь въ извѣстный моментъ богослуженія. Съ теченіемъ времени на востокѣ стали различать четыре разряда кающихся, и лишь послѣднему было дозволено присутствовать при причащеніи прихожанъ, не принимая въ немъ участія. Епископамъ предоставлялось опредѣлять число лѣтъ, которое каждый изъ кающихся долженъ былъ провести въ томъ или другомъ разрядѣ.

Публичное покаяніе было въ то время не только карою для лицъ; ее заслужившихъ, но и проявленіемъ общаго благочестія. Древне-христіанскія общины, окруженныя язычниками, представляли собой тѣсно сплоченную семью, которая принимала сердечное участіе въ своихъ падшихъ членахъ. Стоявшіе передъ входомъ въ церковь кающіеся умоляли входившихъ въ нее молиться за нихъ, и собравшіеся прихожане общей молитвой поддерживали усердіе кающихся. Такимъ образомъ, публичное покаяніе становилось для обѣихъ сторонъ источникомъ религиознаго подъема. Поэтому нерѣдко и такія лица, которыя по канониче-

скимъ правиламъ не обязаны были подвергнуться публичному покаянiю, добровольно ему подвергались. Такое добровольное покаянiе поощрялось авторитетными въ церкви лицами. Такъ кареагенскiй епископъ Киприанъ хвалилъ и ставилъ въ примѣръ другимъ тѣхъ, кто принималъ на себя публичное покаянiе изъ-за грѣховъ, совершенныхъ только въ помыслахъ. Нѣкоторые случаи добровольнаго покаянiя, произведшiе особенно глубокое впечатлѣнiе на присутствовавшихъ, сохранились въ памяти послѣдующихъ поколѣнiй. Такъ епископъ Нектарiй, увлекавшiйся ученiемъ одной изъ христіанскихъ сектъ, бросился въ одеждѣ кающагося грѣшника къ ногамъ римскаго епископа Зефирина и своимъ раскаянiемъ растрогалъ до слезъ стоявшiй кругомъ народъ.

Другой случай относится ко времени Августина. Римская аристократка Фабиюла, потомокъ древнѣйшаго рода Фабiевъ, развелась съ мужемъ изъ-за прелюбодѣянiя съ его стороны и еще при жизни его вышла замужъ за другого. Такой бракъ не считался грѣхомъ въ восточной части имперiи, отчасти и въ западной. Самъ Августинъ недоумѣвалъ, признавать ли его запрещеннымъ по св. Писанiю. Но Фабиюла пришла къ убѣжденiю, что она совершила грѣхъ, и однажды Римъ съ изумленiемъ увидалъ ее въ пасху передъ Латеранскимъ соборомъ въ числѣ кающихся. По описанiю хорошо знакомаго съ ней Иеронима, самъ епископъ и весь народъ плакали отъ умиленiя при видѣ блѣднаго лица, окоченѣвшихъ рукъ грѣшницы, глубоко наклонившей покрытую прахомъ и пепломъ шею. Иеронимъ прибавляетъ, что Фабиюла изумила римлянъ не столько добровольнымъ покаянiемъ, какъ самымъ способомъ его.

Было, однако, два разряда лицъ, для которыхъ обрядъ публичнаго и гласнаго покаянiя могъ имѣть болѣе тяжкія послѣдствiя, чѣмъ для другихъ — духовенство и замужнія женщины. Такъ какъ духовныя лица за такіе проступки, которые влекли за собою публичное покаянiе, лишались сана, то публичное покаянiе представлялось для нихъ двойною карою и какъ бы противорѣчило принципу *non bis in idem* (не два раза за одно и то же). Кромѣ того, частое примѣненiе этой кары могло подрывать уваженiе къ духовенству; поэтому римская церковь, всегда особенно внимательная къ интересамъ іерархіи, перестала подвергать духовныхъ публичному покаянiю, ссылаясь на апостольскую традицію. Другія апостольскія церкви держались въ этомъ отношенiи иной традиціи. Во всякомъ случаѣ, можно считать неоспоримымъ, что епископы, пресвитеры и діаконы, по крайней

мѣрѣ съ IV или V вѣка, въ нѣкоторыхъ церквахъ уже не понуждались къ публичному покаянію ¹⁾).

Что касается до избавленія замужнихъ женщинъ отъ публичнаго покаянія въ случаѣ нарушенія ими брака, то дошедшее до насъ объ этомъ извѣстіе прямо указываетъ и мотивы такого избавленія.

«Наши отцы, правда, воспретили выводить на народъ запятнавшихъ себя прелюбодѣянїемъ женъ, — которыя или сами покаялись въ этомъ изъ благочестія, или инымъ способомъ были въ этомъ уличены, — для того, чтобы не подвергать ихъ смертной опасности; но они повелѣли лишать ихъ причастія, пока не пройдетъ срокъ ихъ покаянія».

Здѣсь покаяніе сохраняетъ публичный характеръ, но оно лишается главнаго своего признака — оглашенія грѣха, вызвавшаго покаяніе.

Указанныя исключенія являются признакомъ измѣнившихся нравовъ; а это было слѣдствїемъ измѣненія самого состава христіанскаго общества, въ которое вошло послѣ торжества церкви множество полуязычниковъ и равнодушныхъ. То, что раньше способствовало подъему нравовъ, теперь становилось поводомъ къ соблазну. При такихъ условїяхъ оглашеніе своего грѣха на публичномъ покаяніи женою одного изъ діаконовъ константинопольской церкви послужило поводомъ для патріарха Нектарія, современника Августина, отмѣнить совсѣмъ въ своей метрополи публичное покаяніе.

Другія церкви не послѣдовали его примѣру. Августинъ говорить о публичномъ покаяніи, какъ о существующемъ вездѣ обычаѣ. Онъ и самъ къ нему призываетъ: «Если грѣхъ заключалъ въ себѣ не только тяжкое преступленіе, но и послужилъ соблазномъ для другихъ, то пусть согрѣшившій не отказывается — если по мнѣнію епископа это будетъ на пользу церкви — принести покаяніе предъ лицомъ многихъ, или даже всей общины, и изъ чувства стыда не прибавляетъ къ смертоносной ранѣ еще и высокомѣріе».

Что же побудило Августина, жизнь котораго не представляла соблазна подвергнуть себя покаянію предъ всѣмъ родомъ человѣческимъ? Почему человѣкъ не кается въ своихъ грѣхахъ? — спрашивалъ еще Сенека, и отвѣтилъ: «потому, что онъ еще погруженъ въ немъ. О своемъ снѣ можетъ разсказывать только тотъ, кто проснулся; покаяніе есть первый признакъ выздоровленія».

¹⁾ Frank, Die Bussdisciplin, p. 472.

Исповѣдь Августина была также какъ бы слѣдствіемъ пробужденія отъ долгаго тяжелаго сна и признакомъ полнаго выздоровленія, т.-е. всецѣлаго обращенія къ христіанскому Богу. И чѣмъ глубже былъ совершившійся въ немъ внутренній переломъ, чѣмъ полнѣе его отреченіе отъ прежнихъ убѣжденій, стремленій, надеждъ и образа жизни, чѣмъ дальше разстояніе между прежними заблужденіями и новою вѣрой, тѣмъ пламеннѣе было его желаніе дать отчетъ себѣ и другимъ о томъ, что онъ пережилъ.

Но не одна потребность въ покаяніи—«эта великая тайна», по глубокому замѣчанію Оригена,—побудила Августина написать свою «Исповѣдь». Публичное покаяніе въ грѣхахъ называлось у древнихъ христіанъ греческимъ словомъ—*exomologesis*; это слово встрѣчается у 70-ти толковниковъ въ смыслѣ благодаренія и восхваленія Бога. Въ Новомъ Завѣтѣ оно имѣетъ два значенія—исповѣди грѣховъ и восхваленія Господа—соотвѣтственно двойному смыслу еврейскаго слова *iodo*. Римляне, не имѣя слова съ соотвѣтствующимъ двойнымъ смысломъ, пользовались греческимъ словомъ и Тертуллианъ примѣняетъ его къ обозначенію публичнаго покаянія. У Августина это выраженіе встрѣчается лишь одинъ разъ. Его мѣсто занимаетъ слово *confessio*. Но двойкій смыслъ этого слова и тѣсная связь двухъ понятій, въ немъ заключающихся, присущи Августину. *Confessio*, говоритъ онъ, двойная—исповѣдь грѣховъ и восхваленіе ¹⁾. Когда намъ горько въ тревогахъ нашихъ, мы исповѣдуемъ грѣхи наши; когда намъ хорошо, мы, восхищенные справедливостью Его, исповѣдуемъ хвалу Господа. А въ самой *Исповѣди* (к. XI. I) своей онъ говоритъ: Любовь нашу мы раскрываемъ Тебѣ; исповѣдуя нашу немощь (*miserias*) и милость (*miseri cordias*) Твою надъ нами».

Не случайно мы находимъ вышеприведенное опредѣленіе исповѣди у Августина въ его толкованіяхъ на псалмы. Самая «Исповѣдь» его представляетъ подобіе псалма и усыпана вставками изъ псалмовъ. Какъ въ псалмахъ, черезъ нее проходитъ постоянно антитеза между величіемъ Божиимъ и сознаніемъ человѣческаго ничтожества; какъ въ псалмахъ, въ «Исповѣди» чередуется восторженное восхваленіе Господа съ плачемъ сокрушеннаго сердца, призывающаго Его на помощь. Исповѣдь Августина есть торжественный «*Te Deum laudamus*», и необыкновенно величественно звучитъ латинская рѣчь автора въ этихъ частяхъ «Исповѣди», не поддаваясь переводу,—нѣчто среднее между поэзіей и прозою.

Словами псалмопѣвца начинаетъ Августинъ свою «Исповѣдь»:

¹⁾ *Confessio gemina est: aut peccati aut laudis.* Enar. in. Ps. 29.

«Magnus es, Domine, et valde laudabilis; magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus.—Великъ Ты, Господь, и весьма достохваленъ, велика Твоя мощь и мудрость Твоя необъятна», продолжая затѣмъ: «и желаетъ восхвалять Тебя человѣкъ, малая частица Твоего творенія, человѣкъ, носящій въ тѣлѣ смерть свою и печать грѣха своего, и доказательство того, что Ты гордымъ противишься—и все-таки человѣкъ, малая частица Твоего творенія, желаетъ восхвалять Тебя; Ты самъ внушаешь ему наслажденіе въ Твоей хвалѣ, ибо Ты сотворилъ насъ для того, чтобы мы шли къ Тебѣ, и наше сердце пребываетъ въ тревогѣ, пока не найдетъ покоя въ Тебѣ». Но безъ помощи Божіей человѣкъ не можетъ найти этого покоя. «Кто мнѣ дастъ—восклицаетъ Августинъ—успокоиться въ Тебѣ? Кто сдѣлаетъ, чтобы Ты сошелъ въ сердце мое и наполнилъ его упоеніемъ, чтобы я позабылъ мое зло и объялъ Тебя, мое единственное благо? Что ты для меня? Сжался надо мною и дай мнѣ возможность выразить это словами! Что я для Тебя, чтобы Ты повелѣлъ мнѣ любить Тебя, и гнѣваешься на меня, и грозилъ мнѣ ужасными бѣдствіями, если я не буду любить Тебя? А развѣ не любить Тебя уже не малое бѣдствіе? Скажи же мнѣ по милости Твоей, Господь Богъ мой, что Ты для меня? Скажи душѣ моей: Я спасеніе твое. Скажи такъ, чтобы я слышала. Вотъ я стою предъ Тобою, Господь мой, и прислушиваюсь къ Тебѣ. Отверзни уши мои и скажи душѣ моей: Я спасеніе твое».

Какъ въ понятіи «эксомологезы» сливаются восхваленіе Бога и покаяніе передъ Нимъ, такъ въ «Исповѣди» Августина одно переходитъ въ другое. Почти каждая изъ книгъ, на которыя распадается эта «Исповѣдь», начинается снова такой «эксомологезой»:—«Я хочу вспомнить мое прежнее нечестіе и плотскую порчу души моей не потому, чтобы оно было мнѣ дорого, но для того, чтобы я полюбилъ Тебя, Господь мой. Изъ любви къ Твоей любви я это дѣлаю, перебирая нечестивые мои пути въ горечи воспоминаній моихъ, чтобы Ты сталъ мнѣ сладокъ, Ты услажденіе необманчивое, услажденіе блаженное и прочное; собирая воедино разсѣянные и растерзанные части души моей, когда я, отвернувшись отъ Тебя, погибалъ въ пестротѣ мірской».

А начиная пятую книгу, Августинъ молить словами псалмопѣвца: «Прими жертву моей исповѣди изъ устъ моихъ, которая Ты сотворилъ и заставилъ говорить для прославленія имени Твоего; исцѣли кости мои для того, чтобы и онѣ молвили: Господь, кто подобенъ Тебѣ? Тотъ, кто исповѣдуется предъ Тобою.

не поучаетъ Тебя тому, что въ немъ происходило, ибо и скрытное сердце не можетъ укрыться отъ взора Твоего и жесткость человѣка не въ силахъ оттолкнуть руку Твою; но Ты, если хочешь, смягчаешь ее, сжалившись надъ нею...

«Пусть восхваляетъ Тебя душа моя, чтобы любить Тебя, и пусть исповѣдуетъ Тебѣ милости Твои, чтобы восхвалять Тебя».

Въ эту «Исповѣдь» вложенъ Августиномъ рассказъ о его жизни... Форма исповѣди вполнѣ гарантируетъ вѣрность изложенныхъ въ ней фактовъ и искренность повѣствователя. Но рассказъ его, однако, не простой дневникъ, въ который событія вносятся по мѣрѣ того, какъ они переживаются, и въ томъ освѣщеніи, которое они имѣли въ свое время. Событія изложены Августиномъ послѣ его *пробужденія* и въ томъ освѣщеніи, въ которомъ они ему представлялись вслѣдствіе происшедшаго въ немъ перелома. Поэтому и въ автобіографіи Августина нужно отмѣтить неизмѣнную черту всякихъ повѣствованій объ *обращеніи* грѣшниковъ — тенденцію усилить контрастъ между прошлымъ, проведеннымъ въ мірской суетѣ, и *новой жизнью*. Но если въ житіяхъ святыхъ это обыкновенно вытекало изъ желанія агиографа окружить святого болѣе яркимъ сіяніемъ, — у Августина это вытекало изъ самаго существа *исповѣди* (эксомологезы), имѣвшей цѣлью прославить Господа, милующаго грѣшника, и выразить глубину раскаянія. Поэтому и самообвиненіе Августина нужно сводить на надлежащую мѣру, просвѣчивающую черезъ самый рассказъ.

Но еще большее значеніе имѣетъ для критической оцѣнки «Исповѣди» другое обстоятельство. Переломъ въ убѣжденіяхъ Августина, приведшій его къ крещенію, произошелъ въ 386 году, — «Исповѣдь» же была написана имъ въ 400 году, когда онъ уже былъ епископомъ. Эти четырнадцать лѣтъ прошли не безслѣдно для убѣжденій Августина. О совершившейся въ немъ эволюціи мы можемъ судить по его сочиненіямъ и письмамъ, написаннымъ въ этотъ промежутокъ. Они-то указываютъ, что въ «Исповѣдь» проникли возрѣнія, которыя Августинъ себѣ усвоилъ уже *послѣ* своего крещенія.

Рѣшающее значеніе въ духовной жизни Августина, а затѣмъ въ его богословіи приобрѣли сложившіяся въ немъ возрѣнія на происхожденіе грѣха изъ *злой воли* человѣка и въ соотвѣтствіи съ этимъ на спасеніе отъ грѣха путемъ одной *благодати*. Но эти возрѣнія назрѣвали у него постепенно. Самъ онъ относитъ въ своемъ сочиненіи о *предназначеніи* рѣшительный моментъ къ началу своего епископата (395), и вѣрность этого заявленія под-

тверждается тѣмъ, что въ его первомъ сочиненіи послѣ принятія епископскаго сана, обращенномъ къ его миланскому другу Симплиціану въ 396 или 397 г., уже проявилось его новое ученіе¹⁾. Этотъ преобладающій въ жизни Августина фактъ и можно считать главнымъ побужденіемъ для обнародованія его «Исповѣди». Подъ вліяніемъ его новыхъ убѣжденій ему стала ясна его собственная жизнь, стало попятно его обращеніе и явилась неудержимая потребность, для вящаго прославленія Господа, обнаружить всю глубину своего грѣха и на собственномъ опытѣ доказать предъ всѣмъ человѣчествомъ истину постигнутой имъ догмы.

Новая фаза въ развитіи Августина всего сильнѣе отразилась на роли, которую онъ отвелъ въ своемъ обращеніи—философіи. Благодѣтельное ея вліяніе въ его жизни померкло для него при яркомъ свѣтѣ божественной благодати, засіявшей для него многіе годы спустя послѣ его крещенія.

Въ самой «Исповѣди» и въ сочиненіяхъ, написанныхъ послѣ крещенія, сохранились, однако, слѣды того сильного вліянія, которое философія на самомъ дѣлѣ имѣла на него.

Это вліяніе мы замѣчаемъ уже съ первыхъ словъ «Исповѣди». Основнымъ положеніемъ Платоновской философіи было признаніе бессмертія души и отсюда выводъ, что душа человѣка существовала уже до его рожденія на землѣ. Этимъ объясняли Платонъ способность души человѣка постигать божественныя истины—душа *вспоминала* о нихъ. Въ періодъ своего увлеченія платонизмомъ Августинъ исполнѣ раздѣлялъ это ученіе²⁾, и въ началѣ «Исповѣди» мы находимъ слѣды его.

Какое болѣе торжественное начало можно было дать этой исповѣди? «Ты, Господь, вѣченъ и нѣтъ ничего въ Тебѣ смертнаго; Ты *былъ* до начала вѣковъ и до всего, о чемъ можно сказать, что оно *когда-то* было; Ты господинъ всего, что Ты создалъ; въ Тебѣ неизмѣнныя причины всѣхъ вещей, подлежащихъ измѣненію; въ Тебѣ вѣчный разумъ (Платоновскія идеи) всего того, что неразумно и преходяще! Скажи же мнѣ, молящему Тебя,

¹⁾ См. объ этомъ замѣчательную статью Лооса въ III изд. „Богословской Энциклопедіи“ Герцога, заключающую въ себѣ выясненіе этого важнаго вопроса. Сочиненіе de div. quaest.—относится къ 396—7. Его время опредѣляется тѣмъ, что въ препроводительномъ письмѣ къ Симплиціану Августинъ еще не упоминаетъ о смерти ихъ общаго друга, архіепископа Амвросія, умершаго въ 397 году.

²⁾ См. Soliloq, II, 20, 25 и 20, 34. De Quant. An. Въ своихъ *отреченіяхъ* Августинъ осуждаетъ эти мѣста.

Господь, полный милости, скажи мнѣ (*misericos misero*), предшествовало ли моему минувшему младенчеству иное бытіе, или мое существованіе началось въ утробѣ моей матери? *былъ* ли я гдѣ-нибудь раньше и *былъ* ли кѣмъ-нибудь? ибо у меня нѣтъ никого, кто могъ бы мнѣ это сказать».

Каясь словами псалмопѣвца въ своей грѣховности, Августинъ продолжаетъ: «И все же позволю мнѣ обратиться къ Твоему милосердію, дозволю мнѣ говорить, ибо не съ человѣкомъ я говорю, который будетъ смѣяться надо мною; вѣдь я только то хочу спросить, Господь, откуда я сюда пришелъ, въ эту жизнь полную смерти, или лучше сказать—въ эту живую смерть?»

Эти слова свидѣлствуютъ о прошломъ вліяніи философіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ и о томъ, что это вліяніе миновало и уступило мѣсто христіанскимъ воззрѣніямъ. Бывшій неоплатоникъ, вѣрившій въ существованіе души до рожденія, въ «Исповѣди» рѣшается только на робкій вопросъ: «былъ ли я гдѣ-нибудь раньше и былъ ли я кѣмъ-нибудь?»

Но онъ знаетъ, что съ минуты вступленія въ жизнь онъ былъ всегда предметомъ благодѣяній своего Творца. Первой утѣхой его было молоко матери. «Но ни мать моя, ни кормилица моя не сами наполняли груди свои,—Ты черезъ нихъ давалъ мнѣ дѣтскую пищу».

Такъ начинается первый христіанскій эпосъ, повѣствованіе о земномъ странствованіи и заблужденіяхъ грѣшной души и о ея спасеніи.

II.

Описывая свое младенчество по рассказамъ взрослыхъ и по своимъ наблюденіямъ надъ другими, Августинъ слѣдитъ за постепеннымъ проявленіемъ жизни въ грудномъ ребенкѣ. Появляется въ младенцѣ улыбка, сначала во снѣ, потомъ наяву, появляется еще немощное стремленіе дать выраженіе своимъ желаніямъ, посредствомъ плача, крика и нетерпѣливыхъ движеній, чтобы взрослые исполняли эти желанія. Августинъ рассказываетъ, какъ онъ самъ наблюдалъ зависть въ грудномъ ребенкѣ, который, не умѣя еще говорить, смотрѣлъ, блѣдный и со злобою во взорѣ, на другого ребенка, бравшаго грудь его матери. Это зрѣлище приводитъ его къ восклицанію: «Кто напомнитъ мнѣ грѣхи моего младенчества, ибо никто не свободенъ отъ грѣха предъ Тобою, даже ребенокъ, прожившій хоть одинъ день на землѣ: только дѣтскіе члены по слабости безгрѣшны, но не сердце дѣтей».

«Горе грѣхамъ человѣка. Ты слышишь это Господь и жалѣешь о немъ, ибо Ты создалъ человѣка, но грѣха въ немъ не сотворилъ!»

Въ этихъ словахъ—все ядро ученія Августина о грѣхѣ и благодати: это категорическое сужденіе о грѣховности новорожденнаго ребенка въ «Исповѣди» уже предвѣщаетъ неизбѣжную долгодѣльную борьбу Августина противъ пелагианства.

Но вскорѣ наступилъ и для Августина возрастъ, когда онъ могъ уже въ самомъ себѣ наблюдать проявленіе порока. Онъ кается, что очень часто обманывалъ дядьку, учителей и родителей изъ любви къ забавамъ: тайкомъ бралъ, что ему нравилось, со стола родителей или изъ кладовой—изъ жадности или чтобы на это купить у другихъ дѣтей ихъ игрушки, которыя вѣдь и имъ доставляли удовольствіе. А играя съ ними, какъ часто онъ обманомъ присвоивалъ себѣ побѣду, самъ побѣждаемый тщеславной жаждой отличиться! Самъ же онъ терпѣть не могъ и жестоко осуждалъ, если уличалъ кого-нибудь изъ говарищей въ томъ, что самъ продѣлывалъ съ другими; если же его самого въ этомъ уличали и осуждали, онъ бывалъ болѣе склоненъ впадать въ ярость, чѣмъ уступать.

Это ли, спрашиваетъ Августинъ, дѣтская невинность?—и затѣмъ указываетъ, что тѣ самыя продѣлки, на которыя пускаются дѣти изъ-за орѣховъ и игрушекъ, съ обманомъ родителей и учителей, въ послѣдствіи производятся изъ-за золота, помѣстій и рабовъ, съ обманомъ властей и правительства.

Скоро наступилъ и школьный возрастъ. Августинъ признается, что онъ неохотно учился. Онъ *не понималъ* пользы ученія и, несмотря на это, подвергался частымъ наказаніямъ. «Такъ уже это было заведено предками, проложившими стезю бѣдствій, по которой насъ, бѣдныхъ сыновъ Адама, понуждали итти съ великимъ трудомъ и горемъ». Особенно казалось обиднымъ маленькому Августину то, что взрослые, и даже сами его родители, желавшіе ему добра, смѣялись надъ нимъ, когда его въ школѣ наказывали.

Съ горечью Августинъ отмѣчаетъ, какъ строго его наказывали за предпочтеніе ученію игры въ мячъ.—Но развѣ не такія же игры то, что взрослые называютъ своими «дѣлами»? и развѣ въ ихъ состязаніяхъ у проигравшихъ желчь не разливается сильнѣе, чѣмъ она проявлялась у него во время его игры въ мячъ?

Осуждая неразумную жестокость въ воспитаніи, Августинъ видитъ, однако, новый грѣхъ съ своей стороны въ непослушаніи

родителямъ и учителямъ, и признаеть, что безъ принужденія онъ не сталъ бы учиться. Но онъ не одобряеть вмѣстѣ съ тѣмъ и побужденій, изъ которыхъ исходило это принужденіе, ибо сводить ихъ къ желанію обезпечить дѣтямъ въ будущемъ довольство, которое на самомъ дѣлѣ есть оскудѣніе, и—славу, которая на самомъ дѣлѣ есть позоръ. Благодѣтелемъ своимъ Августинъ считаетъ лишь Господа, который направилъ на пользу заблужденіе тѣхъ, кто понуждалъ его къ ученію, а его заблужденіями, отвращавшими его отъ ученія, воспользовался для того, чтобы покарать его за ранніе грѣхи.

Охота къ ученію сама пришла Августину, когда онъ научился грамотѣ и его стали заставлятъ читать и учить наизусть главную учебную книгу того времени—Энеиду Виргилія—и когда онъ могъ оплакивать Дидону, «покончившую жизнь кровавымъ булатомъ». Но и пробудившаяся въ мальчикѣ охота къ ученію въ глазахъ Августина является новымъ грѣхомъ, ибо для него жалокъ тотъ, кто оплакиваетъ смерть Дидоны, умершей изъ-за любви къ Энею, и не горюеть о самомъ себѣ. Осуждая тогдашній способъ преподаванія, Августинъ предусматриваетъ, что противъ него поднимутъ крики тѣ, кто этимъ торгуетъ, и обезоруживаетъ ихъ вопросомъ: правда ли, что Эней на самомъ дѣлѣ былъ въ Кареагенѣ? на что менѣе ученые отвѣтятъ, что это имъ неизвѣстно, болѣе же ученые—сознаются, что это—небылица.

«Грѣшилъ я—добавляетъ Августинъ—тѣмъ, что предпочиталъ эти пустяки болѣе полезнымъ познаніямъ, или, лучше сказать, тѣ любилъ, а эти ненавидѣлъ: ибо одинъ и одинъ—два, два и два—четыре—было для меня ненавистнымъ припѣвомъ; зато деревянный конь, полный вооруженныхъ мужей, пожаръ Трои и самая тѣнь Креузы пріятно ласкали мое суетное воображеніе».

Августинъ самъ удивляется, почему ему было такъ ненавистно преподаваніе греческаго языка, хотя оно касалось тѣхъ же предметовъ. «И Гомеръ вѣдь искусно сочиняеть такіа басни и доставляетъ суетное удовольствіе, но онъ для меня въ дѣтствѣ былъ горекъ». Августинъ объясняетъ это тѣмъ, что трудность изученія этого языка портила всю прелесть греческихъ поэтическихъ сказаній, и опять-таки потому, что его принуждали угрозами и наказаніями твердить неизвѣстныя ему слова. Плохіе школьные успѣхи въ греческомъ языкѣ имѣли немалое вліяніе на его образованіе. Они задержали его знакомство съ греческой патристикой и философіей, съ которой онъ познакомился позднѣе окольнымъ путемъ чрезъ переводы. Но еще болѣе, чѣмъ нецѣле-

сообразные приемы тогдашняго преподаванія, возмущало Августина его вредное вліяніе на нравственность возрастающаго поколѣнія. «О, горе тебѣ, потокъ людскаго обычая! кто устоитъ противъ тебя? когда же ты изсякнешь? долго ли еще ты будешь ввергать сыновъ Евы въ великую и страшную пучину?»—воскликаетъ Августинъ по поводу того, что его заставляли читать о «Юпитерѣ громовержцѣ и прелюбодѣѣ». Конечно, Юпитеръ ни къ тому, ни къ другому не способенъ, но все это сочинено для того, чтобъ сослаться на его авторитетъ при подражаніи ему. Но кто изъ учителей въ ихъ ученомъ нарядѣ прислушивается къ трезвому голосу такого же, какъ они, рожденнаго отъ плоти челоувѣка, сказавшаго: «сочинилъ это Гомеръ и людское перенесъ на бога; я бы предпочелъ, чтобы онъ божественное перенесъ на челоувѣка». Августинъ добавляетъ къ этимъ знаменательнымъ словамъ Цицерона: «вѣрнѣе было бы сказать, что Гомеръ это сочинилъ, приписывая преступнымъ людямъ божественныя свойства, для того, чтобы преступленія не считались преступленіемъ, и чтобы всякій, ихъ совершившій, могъ думать, что онъ подражаетъ не негодяямъ, а небеснымъ богамъ».

Въ подтвержденіе своей мысли Августинъ приводитъ извѣстную сцену изъ комедіи Теренція, въ которой юноша, подъ впечатлѣніемъ картины, изображавшей Данаю подъ золотымъ дождемъ, заявляетъ о своей готовности подражать Юпитеру. Августинъ прибавляетъ, что онъ осуждаетъ не слова поэта—эти «драгоценныя сосуды, но вино заблужденія, которое намъ подносилось въ нихъ опьянѣвшими учителями, и если мы не желали пить его, то подвергались побоямъ, не имѣя возможности взывать къ болѣе трезвому суду».

Школьныя невзгоды содѣйствовали развитію въ Августинѣ религіознаго чувства. «Я встрѣчалъ людей,—говоритъ онъ въ своей «Исповѣди»,—знавшихъ Тебя, Господь, и научился у нихъ, по мѣрѣ моего пониманія, что Ты великое существо, которое можетъ незримо для насъ слышать насъ и оказывать намъ помощь. Мальчикомъ я началъ молиться Тебѣ, помощь и приближеніе мое (пс. 17, 3), и взывалъ къ Тебѣ лепечущимъ языкомъ, прося Тебя съ немалымъ трепетомъ, чтобы мнѣ, мальчику, не досталось побоевъ въ школѣ». Имя Христа, по выраженію Августина, онъ всосалъ съ молокомъ матери; онъ слышалъ и о гнѣбной жизни, и однажды, ребенкомъ, сильно страдая отъ болѣй въ желудкѣ и близкій къ смерти, онъ умолялъ мать, чтобъ она его окрестила. Но припадокъ скоро прошелъ, и крещеніе было отложено. Августинъ сожалѣетъ объ этомъ въ своей «Исповѣди», и

полагаетъ, что душа его была тогда бы лучше обезпечена отъ грѣха: онъ не одобряетъ людей, говорящихъ, какъ ему и теперь часто приходится слышать: «Оставьте его, пусть дѣлаетъ, что хочетъ, вѣдь онъ еще не крещенъ»—«Вѣдь не говорятъ же,— прибавляетъ онъ:—оставьте его, пусть наноситъ себѣ новую рану, вѣдь онъ еще не выздоровѣлъ». Но его мать—объясняетъ онъ—предвидѣла, какія волны искушенія нахлынутъ на него въ юношескомъ возрастѣ, и она желала приберечь это средство исцѣленія для болѣе зрѣлаго возраста.

Опасенія матери скоро оправдались. Школа въ Тагастѣ была начальной школой; слѣдующую ступень обученія представляла школа риторики. Ради нея пришлось отправить маленькаго Августина въ сосѣдній городъ Мадауру. Можетъ быть, подъ вліяніемъ этой школы язычество долго держалось въ Мадаурѣ, и много лѣтъ спустя жители этого города обратились къ бывшему ученику ихъ школы, въ то время уже вліятельному епископу, за содѣйствіемъ въ какомъ-то дѣлѣ,—чѣмъ воспользовался Августинъ для призыва горожанъ въ христіанство, въ то же время величая ихъ своими «отцами». Риторика, это главное искусство увядавшей античной цивилизаціи, преподавалась, конечно, въ Мадаурѣ по старымъ приемамъ и образцамъ. Между прочимъ, на конкурсѣ была дана задача, «немало встревожившая» Августина, преисполнивъ его честолюбія и вмѣстѣ съ тѣмъ страха потерпѣть позоръ и побои. Надо было произнести рѣчь, изразжавшую гнѣвъ и сѣтованія Юноны по поводу того, что другіе боги допустили Энея высадиться въ Италію. Рѣчь должна была передатъ въ прозѣ слова, которыя Виргилій вложилъ въ уста Юнонѣ, но которыхъ, прибавляетъ Августинъ, она никогда не произносила. Та рѣчь должна была быть признана лучшей, въ которой сильнѣе всего было бы выражено чувство гнѣва и горя, и въ соответствующихъ словахъ. Краснорѣчивѣйшій изъ отцовъ церкви, конечно, отличился въ этомъ состязаніи. Но этотъ успѣхъ его теперь не радовалъ. Онъ кается въ своей «Исповѣди», что всеу потратилъ на такіе пустяки посланныя ему Богомъ способности. Почему именно ему было суждено—обращается онъ къ Господу—вызвать больше похвалъ, чѣмъ многіе изъ его сверстниковъ и товарищей? «Зачѣмъ это было мнѣ нужно? Развѣ все это не дымъ и туманъ? Развѣ не было ничего другого для упражненія моего ума и рѣчи?»

Скоро, на шестнадцатомъ году, вернулся Августинъ изъ Мадауры. Отецъ, цѣня его способности, желалъ, чтобы онъ продолжалъ занятія, и хотѣлъ его послать въ Каррагенъ, хотя со-

держаніе тамъ сына превосходило его скудныя средства. Всѣ хвалили за это его отца, говоря, что многіе гораздо болѣе богатые люди не приносили такихъ жертвъ для своихъ дѣтей. Но родной сынъ Патриція иначе судилъ объ этомъ, упрекая отца въ честолюбіи и въ равнодушіи къ его религиозному развитію, лишь бы онъ сталъ краснорѣчивъ и ученъ. Однако сборы сына при скудныхъ средствахъ затянулись, и Августинъ около года провелъ дома безъ всякаго дѣла. Тутъ къ нему и подступили искушенія. Пылкій темпераментъ, вліяніе товарищей и обычное въ этихъ случаяхъ хвастовство толкнули его на путь увлеченій. Отецъ не удерживалъ его; онъ, напротивъ, радовался признакамъ ранней возмужалости сына и мечталъ о его женитьбѣ и о внукахъ. Совѣймъ иначе отнеслась къ этому мать; она много и откровенно говорила съ сыномъ; особенно просила она его никогда не нарушать святости брака. «Это самъ Господь говорилъ со мною черезъ ея уста; но я не зналъ этого, и все это считалъ бабьими толками». Онъ выражаетъ сожалѣніе, что его тогда не женили, направивъ его страсти на законный путь. Но это помѣшало бы отправленію его въ высшую школу, и потому въ этомъ отношеніи родители были вполне согласны,—отецъ потому, что «вовсе не думалъ о Богѣ», мать же, наоборотъ, надѣялась, что ученость не только не послужитъ къ ущербу благочестія, но посодѣйствуетъ его приближенію къ Богу.

Къ этому времени бездѣлья относится случай, рассказанный Августиномъ, важный не самъ по себѣ, но по тѣмъ разсужденіямъ, на которыя онъ его вызвалъ. Невдалекѣ отъ отцовскаго виноградника стояло грушевое дерево, покрытое обильными плодами, но не заманчивыми ни видомъ, ни вкусомъ. И тѣмъ не менѣе, однажды компанія молодежи, въ которой участвовалъ Августинъ, поздно засидѣвшись за своими забавами, отправилась въ ненастную ночь къ этому дереву; они сбили съ него и унесли съ собою громадное количество грушъ, которыя они не стали ѣсть, а кинули свиньямъ.

Принося въ этомъ покаяніе, Августинъ восклицаетъ: «Предъ Тобою, Боже, сердце мое,—пусть оно скажетъ, чего оно тамъ некало; пусть оно Тебѣ скажетъ, что я все поступилъ дурно и что причины моего злодѣянія не было иной, какъ любовь къ злу (*malitia*). Гадка была она, но я любилъ ее; мнѣ нравилась гибель моя, мнѣ нравилась грѣховность моя, и не то, чего ради я грѣшилъ, а самый грѣхъ мой мнѣ былъ любъ».

Этотъ случай наводитъ Августина на глубокой вопросъ о происхожденіи зла и грѣха въ человѣкѣ.

Перебравъ всевозможные предметы, которые могутъ привлекать человѣка, онъ замѣчаетъ, что когда доискиваешься причины какого-нибудь преступленія, то считаешь вѣроятнымъ только такое объясненіе, которое предполагаетъ желаніе приобрести какой-либо изъ такихъ предметовъ, или страхъ лишиться его. Даже про того человѣка, котораго называли выше всякой мѣры злымъ и жестокимъ, сказано, что онъ проявлялъ эти качества ради того, чтобы «рука не отвыкала и духъ не ослабѣвалъ». Значитъ, даже самъ Катилина былъ злодѣемъ изъ любви не къ злодѣйствамъ, а къ тому, ради чего онъ ихъ совершалъ.

«Такъ что же—спрашиваетъ Августинъ—было для меня привлекательнаго въ этомъ воровствѣ? Ибо если я и отвѣдалъ отъ этихъ грушъ, то вкусными ихъ сдѣлало для меня лишь самое воровство».

Очевидно, этотъ случай потому такъ занималъ Августина, что онъ для него представлялъ аналогію съ исконнымъ фактомъ грѣховной исторіи человѣчества и могъ служить ему объясненіемъ грѣхопаденія. Анализируя описанный имъ фактъ, Августинъ сводитъ его на высокомѣріе, на стремленіе равняться съ Господомъ («уподобиться Богу», какъ говорилъ змій Евѣ). «Такъ что же для меня было привлекательнаго въ этомъ воровствѣ?—еще разъ восклицаетъ Августинъ.—Въ чемъ я пожелалъ поравняться съ своимъ Господомъ, хотя бы и грѣховно и превратно? О, великій порокъ, извращеніе жизни и глубина смерти! Захотѣлось того, что было запрещено, захотѣлось лишь изъ-за-того, что оно было воспрещено!»

Но Августинъ указываетъ помимо этического еще на другой мотивъ—психологическій. Онъ признается, что одинъ никогда бы этого не сдѣлалъ, его увлекало товарищество. Если бы его привлекалъ вкусъ плодовъ, онъ бы и одинъ пошелъ за ними. Очевидно, удовольствіе заключалось въ «товариществѣ сообща грѣшившихъ» (*consortium simul peccantium*). Это, такъ сказать, первый проблескъ изученія коллективной психологіи, психологіи толпы. Углубляясь въ психическое вліяніе сообщества, Августинъ указываетъ на то, что человѣкъ въ одиночествѣ рѣдко смѣется и въ заключеніе восклицаетъ: «О, враждебная въ своемъ вліяніи дружба, непрослѣдимое искушеніе духа, возникающая изъ забавы и шутки страсть нанести вредъ, жажда чужого ущерба безъ всякой для себя выгоды и безъ всякой вражды, лишь потому, что сказано: *пойдемте, сдѣлаемте!* стыдись не быть безстыднымъ!»

«Кто разрѣшитъ мнѣ—заключаетъ Августинъ—эту сложную загадку? Она не красива, и я не хочу вникать въ нее. Я уда-

лился отъ Тебя, мой Боже, въ моей юности и слишкомъ долго блуждалъ вдали отъ Тебя».

Наконецъ, Августинъ попалъ въ Каррагенъ. Со свойственнымъ ему пыломъ кинулся онъ въ новую для него жизнь большого города. Августинъ начинаетъ исторію своего пребыванія въ Каррагенѣ, нравы котораго съ такимъ ужасомъ описалъ современнѣйшій ему марсельскій пресвитеръ Сальвианъ, словами: «Я прибылъ въ Каррагенъ, и со всѣхъ сторонъ меня обступилъ омутъ преступной любви; я еще не любилъ, но любилъ любовь; я искалъ, что полюбить, любя любовь; любить и быть любимымъ было для меня слаще при обладаніи предметомъ любви, и тогда покрытая гноемъ душа моя бросилась въ міръ плоти, жаждущая сопркосновенія съ чувственной матеріей; но если бы въ явленіяхъ плоти не было души, они не могли бы быть предметомъ любви».

Мы видимъ, какъ строго Августинъ относился къ шалостямъ своего дѣтства; онъ имѣлъ цѣлью выставить на видъ прирожденную человѣку склонность къ грѣху. Понятно, что онъ въ своей «Исповѣди» еще безпощаднѣе каралъ себя за увлеченія своей юности, тѣмъ болѣе, что ему труднѣе всего было побороть въ себѣ чувственность, и въ ней онъ видѣлъ главное зло въ человѣкѣ. Поэтому не удивительно, что страстныя самообличенія Августина подали многимъ поводъ преувеличивать мѣру его юношескихъ страстей. Даже Момсенъ, характеризуя Августина, говоритъ, что во всей древности нѣтъ ничего подобнаго «познаваемому нами изъ «Исповѣди» образу человѣка, упоеннаго сначала дикимъ разгуломъ жизни (wildem Lebenstaumel), а затѣмъ восплавленнымъ въ немъ религіознымъ энтузіазмомъ». Но «Исповѣдь», думается намъ, не столько отражаетъ въ себѣ африканскую оргію жизни, сколько поражаетъ совершенно невѣдомымъ классической древности аскетическимъ идеализмомъ. Во всякомъ случаѣ, блужданія Августина были очень непродолжительны.

Его любовь скоро остановилась на женщинѣ, которой онъ сохранялъ преданность до перелома въ его жизни, и такъ какъ у него уже лѣтомъ 372 году родился сынъ, то это показываетъ, какъ кратковременна была у него пора блуждающихъ страстей, которыя онъ такъ гнѣвно бичуетъ. Конечно, съ точки зрѣнія, которую Августинъ усвоилъ себѣ послѣ своего обращенія, и эта связь имъ осуждалась; но римское законодательство признавало за моногаміей, въ которую вступилъ Августинъ, юридическій характеръ, обезпечивая до нѣкоторой степени наслѣдственные права за дѣтьми отъ такой связи, не предоставляя, впрочемъ, женѣ званія и граж-

данскихъ правъ мужа и допуская легкое и произвольное расторженіе связи.

Другимъ искушеніемъ въ Кареагенѣ были для Августина театральныя зрѣлища. Ничто такъ не было противно въ языческую эпоху христіанамъ, какъ театры и цирки, полныя языческихъ образовъ и воспоминаній о мученикахъ. Ничто потомъ не вызывало такого негодованія со стороны христіанскихъ моралистовъ, какъ эти очаги земныхъ страстей и школы разврата. Можно себѣ, однако, представить, какое сильное впечатлѣніе производили античныя драмы, разыгранныя хорошими актерами, на юношу Августина, такъ недавно еще проливавшаго слезы надъ судьбою Дидоны.

Но въ своей «Исповѣди» онъ съ неодобреніемъ анализируетъ чувства, влекущія людей смотрѣть драмы, которыя никто бы изъ нихъ не хотѣлъ самъ пережить. Ему кажется страннымъ, что люди извлекаютъ изъ театральныхъ зрѣлищъ скорбь, и что самая скорбь доставляетъ имъ удовольствіе! Развѣ это не жалкое безуміе? Если имъ самимъ приходится испытывать такія страданія, они называютъ это бѣдствіемъ (*miseria*); если же страдаютъ страданіями другихъ, то это называютъ состраданіемъ (*misericordia*); но какое же можетъ быть состраданіе въ вымышленныхъ случаяхъ? вѣдь зритель приглашается не для того, чтобъ оказать кому-либо помощь, но чтобъ вынести страданіе, и онъ тѣмъ благосклоннѣе къ актеру, чѣмъ сильнѣе тотъ заставилъ его страдать! Если же эти былыя или вымышленныя бѣдствія такъ представлены на сценѣ, что зритель не испытываетъ страданія, онъ скучаетъ и уходитъ съ укоромъ, а если страдаетъ, то внимательно слушаетъ и доволенъ!

Итакъ, слезы и страданіе въ театрѣ доставляютъ удовольствіе. Но, можетъ быть, удовольствіе доставляетъ въ этомъ случаѣ не страданіе, а состраданіе? Августинъ оговаривается, что онъ осуждаетъ не состраданіе, а вредныя для души мотивы его. Онъ самъ и теперь не лишень состраданія; но тогда ему въ театрѣ доставляло удовольствіе, когда любящія достигали своей цѣли хотя бы съ помощью преступленій, и онъ огорчался, если они лишались другъ друга; въ обоихъ же случаяхъ театральное зрѣлище ему доставляло удовольствіе. Теперь же онъ жалѣетъ того, кто можетъ находить удовольствіе въ зрѣлищѣ преступленія, хотя бы и вымышленнаго, и онъ считаетъ истиннымъ лишь такое состраданіе, которое предпочитаетъ, чтобы не было и поводовъ къ страданію.

Искушеніемъ признавалъ Августинъ въ своей «Исповѣди» и занятія свои въ области риторики, въ виду злоупотребленія ею въ

процессахъ форума, внушившихъ ему навсегда недовѣріе къ адвокатскому краснорѣчію. Но, изучая риторику, онъ самъ скоро занялъ видное мѣсто «въ школѣ риторовъ» и «кичился высокоуміемъ».

Среди всѣхъ этихъ искушеній скоро проснулся прирожденный Августину идеализмъ. Поводомъ къ этому послужила не дошедшая до насъ книга Цицерона — «Гортензій», которой онъ приписываетъ происшедшую въ немъ перемѣну. Онъ отмѣчаетъ, что онъ эту книгу купилъ на деньги, присланныя ему матерью. Ему было тогда 19 лѣтъ, отецъ его уже два года предъ тѣмъ умеръ, но онъ получилъ возможность остаться въ Карфагенѣ, благодаря поддержкѣ Романіана, богатаго гражданина Тагасты.

Книга Цицерона, «языкомъ котораго почти всѣ восхищаются болѣе, чѣмъ его образомъ мысли», — должна была послужить Августину стилистическимъ образцомъ, но «не языкъ», а содержаніе книги имъ овладѣло.

«Гортензій» заключалъ въ себѣ, по словамъ Августина, наставленіе въ философіи; почти всѣ философскія системы были въ этой книгѣ указаны и разобраны; Августинъ, однако, находилъ наслажденіе не въ изображеніи той или другой философской школы, а только въ томъ, что это наставленіе возбуждало въ немъ и зажигало любовь къ самой мудрости и желаніе любить ее, ея искать и достигнуть, ее крѣпко обнять и удержать».

Описывая впечатлѣніе, которое на него произвелъ «Гортензій» Цицерона, Августинъ говоритъ: «Эта книга преобразила мое сердце и обратила къ Тебѣ самому, Господи, молитвы мои, и измѣнила мои помыслы и желанія; опостыла для меня вдругъ всякая суетная надежда, и я жаждалъ съ невѣроятною страстью бессмертной мудрости, и сталъ я подниматься, чтобы вернуться къ Тебѣ».

«Какъ я пылалъ, Боже мой, какъ я пылалъ желаніемъ подняться надъ всѣмъ земнымъ къ Тебѣ!» — говоритъ онъ далѣе и восклицаетъ словами Іова: — «ибо у Тебя мудрость»; философія же значить лишь любовь къ мудрости. Эти слова вѣрно выражаютъ позднѣйшій взглядъ Августина, но до этого сознанія ему было еще далеко. Между нимъ и тѣмъ Богомъ, къ которому обращались въ «Исповѣди» его молитвы, стало — и долго стояло — манихейство.

Что же такое манихейство и чѣмъ оно привлекло къ себѣ Августина? — Не входя здѣсь подробно въ разсмотрѣніе перваго вопроса, мы должны, однако, на немъ остановиться для выясненія втораго вопроса. Самъ Августинъ относится въ своей «Исповѣди» уже вполне отрицательно къ манихейству и выставляетъ на видъ лишь слабыя и нелѣпыя стороны этого ученія, а это

можетъ вызвать недоумѣніе, чѣмъ же такое ученіе могло прельстить Августина?

Манихейство, какъ своей космологіей, такъ и своей этикой, коренилось въ религіи Зороастра. И оно также объясняло происхожденіе міра изъ борьбы двухъ началъ, свѣта и тьмы, и призывало человѣка къ служенію первому изъ нихъ. Но оно пошло далѣе и изъ своего этического дуализма вывело аскетизмъ, дошедшій, какъ въ буддизмѣ, до осужденія самой жизни. Находясь въ сферѣ дѣйствія христіанства, манихейство заимствовало изъ него представленія о Богѣ, о Христѣ и о св. Духѣ, но отвело Христу какое-то фантастическое, служебное мѣсто въ міровой борьбѣ добра со зломъ, и отождествило Параклета съ основателемъ секты—Манесомъ.

Сохранивъ вмѣстѣ съ тѣмъ древнія представленія парсизма о благотворномъ значеніи небесныхъ свѣтилъ, манихейство представляло странную смѣсь материалистическихъ и этическихъ представлений. Происхожденіе жизни во всѣхъ органическихъ существахъ—отъ растенія до человѣка—объяснялось тѣмъ, что частица свѣта была захвачена царствомъ тьмы. Жизнь, такимъ образомъ, представлялась плѣненіемъ свѣтлаго начала, а смерть—его освобожденіемъ. Отсюда—цѣлый рядъ этическихъ требованій, въ особенности воздержанія, для того, чтобы не быть виновникомъ новаго плѣненія свѣтлой частицы въ оковахъ міра. Въ то же время манихейяне сохранили отъ временъ Зендавесты суевѣрное уваженіе къ жизни, доходившее до того, что они считали грѣхомъ не только убивать животныхъ для пищи, но даже воспрещали «совершеннымъ» снимать плоды или рвать овощи.

Когда Августинъ сошелся въ Кареагенѣ съ манихейянами, онъ былъ очень молодъ. Его литературно-риторическое образованіе лишало его возможности критически относиться къ ихъ космологическимъ бреднямъ. Его подкупала самоувѣренность, съ которой они постоянно толковали объ «истинѣ», при чемъ ихъ организація давала имъ возможность обнадеживать непосвященнаго, что онъ постепенно познаетъ истину; манихейяне различали въ своей средѣ «послушниковъ» (*auditores*) и «избранныхъ», или вполнѣ посвященныхъ, признавая обязанностью первыхъ служить вторымъ. У Августина оказались и инныя точки соприкосновенія съ манихейянами. Послѣдніе отвергали Ветхій Завѣтъ, находя заключавшіяся въ немъ повѣствованія о жизни патріарховъ, въ особенности о ихъ многоженствѣ, недостойными божественнаго памятника; Августина же отталкивало отъ Ветхаго Завѣта классическое образованіе и увлеченіе риторикой. Чрезвычайно затруд-

няло тогда Августина понятие о Богѣ; онъ никакъ не могъ подняться къ представленію о Немъ, какъ о существѣ, стоящемъ внѣ матеріальнаго міра и сотворившемъ его; при такихъ условіяхъ онъ относился сочувственно къ пантеистическимъ представленіямъ манихейнъ. Но всего сильнѣе привлекалъ къ манихейнамъ Августина начавшій въ немъ развиваться этической идеализмъ. Борясь со страстностью своей природы, онъ сталъ чувствовать раздвоеніе въ себѣ, желаніе подняться надъ чувственнымъ міромъ: ученіе же манихейнъ, что дѣль индивидуальной жизни есть усовершенствованіе, стремленіе къ истинѣ, которое достигается путемъ освобожденія души отъ оковъ плоти, вдохновляло его на подвигъ; съ другой же стороны ихъ ученіе о двойственности въ натурѣ чловѣка, о борьбѣ въ немъ двухъ противоположныхъ началъ зла и добра утѣшало Августина. Онъ находилъ успокоеніе въ мысли, что не онъ самъ есть источникъ зла, а чуждая ему, враждебная сила его плоти.

Деять лѣтъ находился Августинъ—по его признанію—подъ вліяніемъ манихейнъ—съ 19-го по 28-ой годъ; насколько онъ проникся ихъ убѣжденіями, мы не знаемъ, но что сближеніе съ ними было очень тѣсное, объ этомъ мы можемъ судить по нѣсколькимъ даннымъ. У Августина былъ товарищъ дѣтства и школы, съ которымъ онъ послѣ близко подружился; ихъ тѣсно соединяла общность стремленій. Этого друга—Августинъ его не называетъ—онъ совратилъ въ манихейство. Другъ этотъ сильно заболѣлъ горячкой. Когда онъ лежалъ въ забытіи, близкій къ смерти, надъ нимъ совершили обрядъ крещенія. Августинъ не придавалъ этому значенія, полагая, что убѣжденія, которыя онъ въ него вселилъ, превозмогутъ въ его душѣ вліяніе обряда, которому онъ подвергся въ безсознательномъ состояніи. Больной, однако, пришелъ въ себя и, казалось, выздоровѣлъ; при первой возможности Августинъ, не отходяшій отъ его постели, сталъ подшучивать надъ его крещеніемъ, въ надеждѣ, что и тотъ присоединится къ шуткамъ. Но тотъ пришелъ отъ него въ ужасъ, какъ отъ врага, и сталъ съ неожиданною рѣшительностью требовать отъ Августина, чтобъ онъ прекратилъ этотъ разговоръ, если хочетъ быть его другомъ. Августинъ смутился и замолчалъ, отложивъ свою попытку повліять на него до полнаго возстановленія силъ. Но больной скончался отъ новаго приступа горячки во время отсутствія Августина.

И помимо этого Августинъ въ своемъ кружкѣ не разъ отстаивалъ манихейство: однажды, во время споровъ объ этомъ предметѣ, его другъ Небридій выставилъ доводъ противъ манихей-

скаго дуализма, тогда уже произведшій сильное впечатлѣніе на Августина и другихъ слушателей:—Если начало тьмы въ состояніи нанести въ борьбѣ ущербъ началу свѣта, то послѣднее не можетъ считаться божественнымъ; если же оно божественно, то ни оно само, ни его эманация не могли быть побѣждены, плѣнены, осквернены силами тьмы, чтобъ нуждаться въ освобожденіи и спасеніи. Впослѣдствіи Августинъ призналъ эту аргументацію достаточною для освобожденія души отъ гнета манихейства.

Насколько Августинъ поддался манихейству и удалился отъ христіанства, можно судить по его разрыву изъ-за этого съ матерью. Когда онъ возвратился въ Тагасту, она не позволила ему жить у нея и раздѣлять съ нею трапезу изъ-за «богохульственныхъ заблужденій» его. Но ее утѣшило и примирило съ сыномъ сновидѣніе, которое она имѣла. Печальная и убитая горемъ, она стояла у деревяннаго столба и увидѣла подходившаго къ ней юношу въ сіяніи, весело улыбавагося ей. Онъ спросилъ ее о причинѣ ея скорби и ежедневныхъ слезъ и, узнавъ, что она оплакиваетъ потерю сына, велѣлъ ей успокоиться и внимательно осмотрѣться—и тогда она увидитъ, что сынъ ея стоитъ тамъ, гдѣ и она, что на самомъ дѣлѣ она и увидѣла. Когда мать рассказала Августину про это сновидѣніе, онъ пытался истолковать сонъ въ томъ смыслѣ, что и она будетъ раздѣлять его убѣжденіе; но мать не замедлила возразить: «Нѣтъ, мнѣ не было сказано, гдѣ онъ—тамъ и ты,—а гдѣ ты, тамъ и онъ».

Не вполне однако успокоившись, мать обратилась ко всѣмъ, кого она считала способнымъ переубѣдить сына. Такъ она обратилась и къ одному епископу, начитанному въ св. Писаніи, съ просьбою вступить въ пренія съ сыномъ и опровергнуть его заблужденія. Епископъ отказывался, находя, что ея сынъ слишкомъ увлеченъ новизной ереси и въ своей самоувѣренности неподатливъ на совѣты, смущая съ своей стороны, по ея же словамъ, многихъ неопытныхъ коварными вопросами. «Оставь его,—прибавилъ онъ,—только моли о немъ Господа; посредствомъ чтенія онъ самъ убѣдится въ ихъ заблужденіяхъ и ихъ нечестіи». И въ утѣшеніе онъ рассказалъ ей, что его самого мать въ дѣтствѣ отдала манихеямъ, и онъ не только перечиталъ всѣ ихъ книги, но и переписывалъ ихъ для нихъ, и однако безъ всякаго вліянія со стороны убѣдился, какъ надо остерегаться этой секты и удалился отъ нея. Когда же мать Августина не переставала упрашивать и обильными слезами старалась убѣдить его, чтобы онъ повидался съ ея сыномъ и вступилъ съ нимъ въ пренія, епископъ почти съ сердцемъ сказалъ ей: «Ступай себѣ; по истинѣ,

сынъ, внушающій такія слезы, не можетъ погибнуть». И мать потомъ часто вспоминала объ этихъ словахъ, которыя она приняла, какъ голосъ съ неба.

Окончивъ курсъ риторики въ карагенской высшей школѣ, Августинъ вернулся въ свой родной городъ и сдѣлался тамъ учителемъ риторики, предмета, который, какъ мы видѣли, въ Тагастѣ не преподавался. Онъ жилъ въ это время въ домѣ Романіана и сблизился тамъ съ родственникомъ Романіана, молодымъ Алипиемъ, съ которымъ его потомъ всю жизнь связывала тѣсная дружба. Но «дороже всего дорогого въ жизни» былъ для него тогда тотъ молодой человекъ, котораго онъ совратилъ въ манихейство. Съ его смертью жизнь въ Тагастѣ стала для Августина невыносима. Прекрасный памятникъ поставилъ Августинъ своему безыменному другу, описывая свое горе и размышляя о понесенной утратѣ: «Какимъ горемъ омрачилось сердце мое! вездѣ кругомъ себя я видѣлъ только смерть; родина стала для меня мученіемъ, а отцовскій домъ невыносимымъ; все, въ чемъ онъ принималъ участіе вмѣстѣ со мною, стало для меня источникомъ невыразимаго горя. Вездѣ искали его глаза мои, а онъ не являлся и я возненавидѣлъ все кругомъ меня, такъ какъ его тамъ не было и мнѣ никто не могъ сказать—вотъ онъ идетъ,—какъ прежде во время его отсутствія. Я сталъ для самого себя загадкой, и когда я спрашивалъ душу свою, почему она такъ печальна и такъ смущаетъ меня, я не получалъ отвѣта. И когда я ей говорилъ: надѣйся на Господа, она не слушала меня, и была права, ибо истиннѣе и лучше быть дорогой ей человекъ, котораго она утратила, чѣмъ тотъ призракъ, на котораго ей совѣтовали уповать. Однѣ слезы были мнѣ сладки, и только онѣ остались мнѣ послѣ друга, утѣхи души моей».

Мучителенъ былъ для Августина, кромѣ самаго горя, и тотъ разладъ, который оно вызвало въ немъ. Ему опротивѣла жизнь, даже дневной свѣтъ сталъ для него невыносимъ,—и въ то же время онъ чувствовалъ, что эта ненавистная жизнь ему дороже, чѣмъ другъ, котораго онъ потерялъ; онъ не зналъ, согласился ли бы онъ отдать за друга свою жизнь, какъ по преданію—если оно вѣрно—Орестъ и Пиладъ хотѣли умереть другъ за друга; но въ немъ пробудилось какое-то чувство, которое этому воспротивлялось, и такъ же тяжело, какъ отвращеніе къ жизни, его угнеталъ страхъ смерти. Ему казалось, что чѣмъ сильнѣе онъ любилъ друга, тѣмъ болѣе онъ ненавидѣлъ смерть, унесшую его, какъ самаго жестокаго врага. Онъ удивлялся, что другіе люди живутъ, когда тотъ, котораго онъ любилъ вѣчною любовью, умеръ.

и онъ еще болѣе удивлялся тому, что онъ самъ живетъ послѣ смерти того, кто былъ его другимъ «Я». «Мнѣ была ужасна жизнь,—говоритъ Августинъ,—потому что я не хотѣлъ на половину жить, и я потому, можетъ быть, боялся умереть, чтобы не умеръ со мною всецѣло тотъ, кого я такъ сильно любилъ». Мучило Августина и то, что онъ не находилъ успокоенія въ религіи. Онъ зналъ, что найдетъ тамъ облегченіе и исцѣленіе, но онъ не хотѣлъ искать его тамъ и не могъ (*non volebam et non valebam*), тѣмъ болѣе, что—такъ обращается онъ въ своей «Исповѣди» къ Богу—«Ты не былъ для меня нѣчто опредѣленное и прочное. Не Ты это былъ, когда я размышлялъ о Тебѣ, а суетный призракъ, и мое заблужденіе было моимъ Божествомъ». И когда онъ пытался вознести свою душу къ Божеству, чтобы найти въ Немъ успокоеніе, она витала въ пустомъ пространствѣ и снова подавляла его своимъ горемъ. Августинъ оставался самъ съ собою въ своемъ несчастіи, не въ силахъ такъ жить и не въ силахъ найти выходъ. «Ибо куда бы сердце мое ушло отъ сердца моего? куда бы я могъ самъ отъ себя бѣжать? вѣдь повсюду я бы послѣдовалъ за собою! И все-таки я бѣжалъ съ родины. Глаза мои не такъ бы стали искать его тамъ, гдѣ не привыкли его видѣть, и изъ Тагасты я удалился въ Карагонтъ».

Прошли годы. Манихейянинъ сталъ христіаниномъ, и въ своей «Исповѣди» Августинъ разрѣшаетъ мучившую его такъ долго загадку: почему эта скорбь такъ легко овладѣла имъ и проникла въ самую глубь его души?—«Потому—говоритъ онъ, что я излилъ душу мою на песокъ пустыни и полюбилъ смертнаго, какъ будто онъ безсмертенъ»... «Я бѣдствовалъ и бѣдствуетъ всякій, кто связанъ любовью съ преходящими явленіями, сердце его разрывается, утрачивая ихъ, и онъ чувствуетъ свою бѣдственность, которою онъ страдалъ еще до утраты ихъ».

Теперь Августинъ обрѣлъ ту твердую опору, въ которой душа его находила успокоеніе: «Блаженъ—говоритъ онъ—тотъ, кто любитъ Тебя и друга *въ Тебѣ*, а недруга ради Тебя; ибо только тотъ не теряетъ никого изъ дорогихъ, для кого они все дороги въ Того, Кого нельзя утратить».

И начавъ съ проявленія глубокаго человѣческаго горя, Августинъ въ своей экзистенціальной поднимается до прославленія *Того*, у Кого человѣкъ находитъ успокоеніе и исцѣленіе: «Куда бы ни обратилась душа человѣка, вездѣ она обрѣтаетъ горе, кромѣ Тебя, хотя бы она нашла прекрасное *вне* Тебя». И потому, душа моя, истомленная призраками, *тамъ* уготовь себѣ обитель—и ты ничего не утратишь; *тамъ* снова процвѣтетъ родина твоя и исцѣ-

лятся все недуги твои». Въ заключеніе, Августинъ пытается вознести духъ человѣка на такую высоту, съ которой горе и несовершенство ему должны представиться не только неизбѣжнымъ зломъ, но необходимымъ условіемъ міровой гармоніи. Чѣмъ быстрее возникаютъ къ жизни явленія міра, тѣмъ сильнѣе они спѣшатъ къ небытію—таковъ ихъ удѣлъ. Они—части міра, которыя не могутъ существовать одновременно, но, чередуясь и слѣдуя другъ за другомъ, какъ слова въ рѣчи,—они образуютъ жизнь вселенной. И если бы человѣкъ въ своей плоти былъ способенъ обнять цѣлое и не былъ бы, по справедливой карѣ, обреченъ въ мірѣ на ограниченную роль, онъ захотѣлъ бы, чтобы все настоящее скорѣе миновало для того, чтобы лучше любоваться красотой цѣлага. И потому Августинъ заканчиваетъ поученіемъ: «Если тебѣ нравятся явленія плоти, то восхваляй за нихъ Господа и любовь свою обрати на Создателя для того, чтобы не навлечь на себя гнѣва тѣмъ, что тебѣ нравится; если ты полюбилъ души, то люби ихъ въ Богѣ, ибо онѣ измѣнчивы и только въ Немъ могутъ найти опору. Все благое, что вы любите,—отъ Него; но насколько оно съ Нимъ—оно сладко, а безъ Него и то, что отъ Него, по справедливости станетъ горькимъ. Нѣтъ покоя, гдѣ вы его ищете; блаженную жизнь вы ищете въ области смерти; нѣтъ ея тамъ, ибо какъ могла бы быть блаженная жизнь тамъ, гдѣ вовсе нѣтъ жизни?»

Вспоминая о горѣ, испытанномъ при разлукѣ навѣки съ другомъ, Августинъ приписываетъ свой переѣздъ въ Каррагенъ нежеланію оставаться тамъ, гдѣ его постигла эта утрата. Въ сочиненіи, написанномъ въ 386 г., Августинъ приводитъ другой мотивъ для своего перемѣщенія въ Каррагенъ—желаніе болѣе виднаго поприща (*illustrioris*) для своей дѣятельности.

III.

Вернувшись въ Каррагенъ, Августинъ втянулся въ свою обычную обстановку и обычныя занятія. Подготовившись въ Тагастѣ,—онъ выступилъ теперь въ Каррагенѣ, этомъ центрѣ африканскаго краснорѣчія, учителемъ «искусства краснорѣчія». «Я торговалъ—выражается онъ въ своей «Исповѣди»—побѣдоносной болтовней, самъ побѣжденный страстями».—Онъ былъ слишкомъ строгъ къ себѣ: ибо онъ и въ этомъ періодѣ свѣтскаго краснорѣчія ставилъ истину выше успѣха или цѣнилъ искусство риторики лишь какъ средство обезпечить за правдой торжество надъ неправдой или облегчать судьбу людей подлежащихъ карѣ. «Я желалъ имѣть добрыхъ учениковъ и безъ обмана научалъ ихъ

вводить въ обманъ другихъ не для того, чтобы они губили невинныхъ, но при случаѣ спасали отъ гибели виновныхъ».

Тѣмъ не менѣе, онъ взиралъ потомъ на свою жизнь въ Карсагенѣ, какъ на двойное заблужденіе: «Я поддавался соблазну и самъ вводилъ въ соблазнъ, былъ обманываемъ и самъ обманывалъ—открыто въ наукахъ, которыя называются благородными (liberales), тайно—подъ покровомъ ложной религіи; высококѣрный въ наукѣ, суевѣрный въ религіи, тщеславный во всемъ; вездѣ добиваясь суетной популярности; жаждущій рукоплесканій въ поэтическихъ состязаніяхъ и вѣнковъ въ театрѣ, увлекаемая вздорными зрѣлищами цирка и разнузданностью страстей; надѣясь очиститься отъ страстей посредствомъ услугъ такъ называемымъ «избраннымъ» и «святымъ», принося имъ пищу для того, чтобы они, «вкусивъ отъ нея, давали свободу заключеннымъ въ нихъ ангеламъ и богамъ»—для моего спасенія! Вотъ что я продѣлывалъ съ моими друзьями, мною и вмѣстѣ со мною обманутыми. Пусть смѣются надо мною высококѣрные люди, которые еще не поражены и не сокрушены Тобою. Господи, разрѣши мнѣ лишь исповѣдывать предъ Тобою позоръ мой *во славу Твою* (Пс. 105, 47) и дозвожь мнѣ, умоляю Тебя, прослѣдить теперь въ памяти моей все прошлое плутаніе заблужденій моихъ и принести Тебѣ жертву». Слова Августина о «состязаніяхъ въ поэзіи» нужно понимать буквально. Оскуднѣніе поэтической литературы въ IV, вѣкѣ отразилось лишь на качествѣ, а не на количествѣ произведеній; поэзія входила въ составъ «благородныхъ искусствъ», обязательныхъ для образованнаго человѣка, и отличалась отъ краснорѣчія лишь знаніемъ метрики и умѣньемъ пользоваться отцвѣтшей мнѳологіей. Немудрено, что и Августинъ выступалъ участникомъ въ состязаніи на премію за лучшее стихотвореніе, предназначенное для публичнаго произнесенія въ театрѣ. Съ этимъ связанъ эпизодъ, интересный для культурной исторіи того времени и указывающій на силу язычества въ Карсагенѣ еще въ семидесятыхъ годахъ IV вѣка. Одинъ изъ «гаруспексовъ» т.-е. гадалей по внутренностямъ животныхъ, прислалъ спросить его, сколько онъ ему заплатитъ за побѣду въ состязаніи? Августинъ, относившійся съ отвращеніемъ къ жертвоприношеніямъ животныхъ, отвѣтилъ, что «если бы даже вѣнокъ побѣдителя былъ изъ вѣчнаго золота, то онъ не позволилъ бы убить хотя бы *муху* изъ-за своей побѣды». Въ этомъ безусловномъ уваженіи ко всякой жизни нельзя не видѣть вліянія манихейскаго ученія; это уваженіе къ жизни укоренилось въ Августинѣ такъ глубоко, что онъ потомъ всегда ратовалъ противъ смертной казни не только

преступниковъ, но и еретиковъ, виновныхъ въ уголовныхъ преступленіяхъ.

Приводя свой отвѣтъ гаруспексу, Августинъ мотивируетъ его тѣмъ, что тотъ собирался своими жертвоприношеніями обезпечить ему содѣйствіе демоновъ, и обвиняетъ себя въ то же время за то, что принесъ демонамъ въ жертву самого себя. Это самообвиненіе было вызвано тѣмъ, что онъ въ это время вѣрилъ въ астрологию и сильно занимался ею. Не честолюбіе и не праздное любопытство, какъ другихъ, привлекали Августина къ астрологіи, которую онъ потомъ презиралъ какъ суевѣріе и богохульство, но то самое, что увлекло его въ манихейство,—потребность найти оправданіе во внѣшней независимой отъ него силѣ, въ судьбѣ,—противъ укоровъ совѣсти, которые вызывались начавшимся въ немъ разладомъ между его наклонностями и страстями— и пробудившимся въ немъ идеальнымъ стремленіемъ подняться надо всёмъ этимъ въ область вѣчной мудрости и истины! Августинъ одержалъ побѣду и безъ содѣйствія гаруспекса, и былъ увѣнчанъ самымъ проконсуломъ. Это былъ тогда опытный и уважаемый врачъ. Августинъ сблизился съ нимъ и со вниманіемъ слушалъ его рѣчи, интересныя и серьезныя, безъ фразъ, и полныя живыхъ мыслей. Этотъ старецъ предостерегъ его отъ астрологіи. Узнавъ, что Августинъ посвящаетъ много времени изученію астрологическихъ книгъ, проконсулъ далъ ему совѣтъ бросить ихъ и посвящать время и трудъ болѣе полезнымъ занятіямъ. Онъ разсказалъ ему, что и онъ въ юности изучалъ астрологию и хотѣлъ сдѣлать изъ нея постоянную свою профессію, но потомъ предался медицинѣ, убѣдившись въ суетности астрологіи и не желая, какъ частный человѣкъ, извлекать средства къ жизни изъ обмана другихъ. «Ты же—говорилъ онъ Августину—избралъ риторикѣ средствомъ къ жизни, астрологіей же занимаешься лишь по охотѣ; тѣмъ болѣе ты долженъ мнѣ повѣрить, что это обманъ». Когда же Августинъ его спросилъ, почему такъ часто сбываются предсказанія астрологовъ, проконсулъ сталъ объяснять это чутьемъ судьбы, широко распространеннымъ въ мірѣ. «Какъ часто бываетъ,—говорилъ онъ въ поясненіе,—что вопрошающій, открывъ наугадъ страницу поэта, находитъ въ ней стихъ, замѣчательно соотвѣтствующій обстоятельствамъ дѣла; такъ неудивительно, если душа человѣка, не согнавая, что въ ней происходитъ, высказываетъ не по расчету, а подъ вліяніемъ какого-то высшаго чутья, то, что вполне подходитъ къ обстоятельствамъ и дѣйствіямъ вопрошающаго».

Интересъ къ астрологіи привелъ Августина къ занятіямъ ма-

тематикой и астрономіей, входившими въ число «благородныхъ искусствъ»,—а отсюда онъ перешелъ къ эстетикѣ. Къ этой области относится первое обнаруженное имъ сочиненіе—«О красотѣ и гармоніи», написанное имъ 26-ти или 27-ми лѣтъ въ двухъ или трехъ книгахъ. «Тебѣ оно извѣстно, Господи,—воскликаетъ наивно Августинъ въ своей «Исповѣди»;—я его забылъ, ибо его у меня нѣтъ и оно, неизвѣстно какъ, пропало».

Сочиненіе это было вызвано вопросами, которые ставилъ Августинъ въ своемъ дружескомъ кружкѣ: Что влечетъ насъ къ явленіямъ міра, какъ не красота? что же такое красота? Августинъ сводилъ красоту къ цѣльности, а гармонію—къ соответствію частей между собою или части цѣлому. Таковую же математическую подкладку, какъ эстетикѣ, давалъ онъ и этикѣ, сводя добродѣтель на единство, а порокъ на двойственность, т.-е. разладъ. Впослѣдствіи эти опредѣленія его не удовлетворяли. Онъ упрекалъ себя за то, что его духъ былъ направленъ лишь къ тѣлесному: что для него имѣли значеніе лишь *линіи, краски и величины*, и что это ему мѣшало постигнуть свойство духа.

Августинъ посвятилъ свое сочиненіе Герію, жившему въ Римѣ ритору, прославившемуся тѣмъ, что будучи сирійцемъ по происхожденію, а по образованію грекомъ, онъ въ совершенствѣ овладѣлъ латинскимъ краснорѣчіемъ и былъ очень свѣдущъ во всемъ, что касалось философіи. Августину были извѣстны только нѣкоторыя «слова» его, которыя ему очень нравились. Почему же онъ посвятилъ ему свое сочиненіе? Поставивъ этотъ вопросъ, Августинъ отвѣчаетъ, что онъ ему понравился потому, что другіе люди его чрезвычайно хвалили, и слѣдовательно онъ его полюбилъ больше за расположеніе къ нему тѣхъ, кто его расхваливалъ, чѣмъ за то, что вызывало эту похвалу. Ибо если бы эти самые люди вмѣсто хвалы порицали его, онъ не воспылалъ бы такимъ расположеніемъ къ нему, хотя бы лицо осталось то же самое и заслуги его были бы тѣ же. «Такъ—воскликаетъ Августинъ—любить я тогда людей, руководясь людскимъ мнѣніемъ».

«Герія—продолжаетъ Августинъ—я такъ любилъ, что очень желалъ походить на него, и такъ хвалилъ, какъ желалъ бы, чтобы меня хвалили. Того же самага, однако,—прибавляетъ онъ—нельзя было бы сказать о какомъ-нибудь актерѣ, хотя бы я къ нему относился съ такой же похвалой и расположеніемъ. Ибо я предпочелъ бы остаться совершенно неизвѣстнымъ, чѣмъ приобрести такую славу, и даже сдѣлаться ненавистнымъ, чѣмъ заслужить такое расположеніе, какъ любимый актеръ. Какъ объяс-

нить такую неравномѣрность оцѣнки въ одной и той же душѣ? Отчего происходитъ, что я въ другомъ цѣню то, что мнѣ самому противно и ненавистно? Глубокая тайна—человѣкъ!»

Съ полнѣйшимъ разочарованіемъ относился потомъ въ «Исповѣди» Августинъ къ своей попыткѣ снискать одобреніе и поддержку со стороны своего знаменитаго современника: «Я считалъ чѣмъ-то важнымъ, если мое *разсужденіе* и мои занятія станутъ извѣстны этому мужу. Если бы онъ ихъ одобрилъ, они бы еще пуще процвѣли; если же бы онъ ихъ не одобрилъ, моему суетному сердцу, не имѣвшему опоры въ Тебѣ, была бы нанесена глубокая рана. И все-таки я часто и охотно размышлялъ о красотѣ и гармоніи, о чемъ ему писалъ съ удовольствіемъ. Такъ я блуждалъ въ своемъ высокомѣрії и еще не понималъ, что вся суть—въ Твоемъ искусствѣ, Всемогущей, ибо Ты одинъ творишь чудесное».

Съ такимъ же разочарованіемъ взиралъ Августинъ потомъ на всѣ свои успѣхи въ этомъ періодѣ; и мы знаемъ о нихъ только благодаря разочарованію, съ которымъ онъ о нихъ упоминаетъ. Такъ, мы узнаемъ, что онъ на двадцатомъ году жизни принялся одинъ читать и понялъ сочиненіе Аристотеля «о десяти категоріяхъ», объ изученіи котораго его учитель, кареагенскій риторъ, и «другіе, считавшіеся учеными, говорили съ надменною важностью»... Товарищи Августина, читавшіе эту книгу съ лучшими профессорами при помощи не только устныхъ комментаріевъ, но и рисунковъ, съ трудомъ ее понимали и не могли ничего ему сообщить, до чего онъ самъ не дошелъ.

«Но къ чему мнѣ это послужило?»—воскликаетъ Августинъ въ «Исповѣди»; онъ признаетъ это даже препятствіемъ для своего богопознанія, ибо, полагая, что все сущее подходитъ подъ общія категоріи, онъ подводилъ подъ нихъ и понятіе о Богѣ, хотя Онъ *Единъ и Неизмѣненъ*.

«Къ чему послужило мнѣ—спрашиваетъ далѣе Августинъ,—что я прочелъ и усвоилъ себѣ всю доступную мнѣ литературу благородныхъ искусствъ, будучи негоднымъ рабомъ дурныхъ страстей? Какіе я сдѣлалъ успѣхи въ краснорѣчій и диалектикѣ, въ геометріи, музыкѣ (теоретической) и ариметикѣ, извѣстно Тебѣ, Господь мой, ибо и быстрота соображенія, и острота разума—Твои дары!»

Основнымъ его заблужденіемъ, изъ котораго онъ выводитъ тщетность всѣхъ своихъ усилій и успѣховъ, все еще было манихейское представленіе о Богѣ, котораго Августинъ принималъ за свѣтлое и безпредѣльное тѣло—такъ сказать, разлитый въ безпредѣльномъ мірѣ свѣтлый эфиръ, а себя—за частицу его.

Но приближался уже для Августина моментъ освобожденія. У него давно уже появились сомнѣнія относительно манихейскихъ доктринъ. Особенно наводили его на сомнѣнія ихъ фантастическія представленія о роли небесныхъ свѣтилъ въ спасеніи человѣка. Августинъ былъ хорошо знакомъ съ вычисленіями астрономовъ, высчитывавшихъ впередъ «сроки и размѣры» солнечныхъ и лунныхъ затменій. Въ области астрономіи господствовали законъ и мѣра; равноденствіе и повороты солнца на зиму и на лѣто совершались съ неизмѣнной точностью, и въ этой области не было мѣста для манихейскихъ миеовъ. Манихеяне же сообщали ему о своихъ миеахъ, не имѣя ни малѣйшаго понятія о законахъ, открытыхъ астрономами. Когда Августинъ обращался съ своими недоумѣніями къ манихейскимъ старцамъ, они отвѣчали уклончиво и обнадеживали его, что всѣ его недоумѣнія разрѣшитъ имѣющей прибыть въ Кареагенъ ихъ ученый епископъ Фаустъ. Долго ожидалъ Августинъ пріѣзда Фауста; наконецъ, какъ онъ самъ отмѣтилъ, на 29-мъ году его жизни пріѣхалъ въ Кареагенъ «тотъ, кто столь многихъ уловилъ въ сѣти своего краснорѣчія».

И Августину онъ понравился, но его интересовалъ не столько драгоценный сосудъ, который ему подносили, сколько его содержаніе. А Августину пришлось услышать лишь давно знакомыя ему вещи, которыми онъ былъ пресыщенъ; онъ сталъ для него не лучше оттого, что были лучше сказаны, не истиннѣе оттого, что были краснорѣчиво изложены, и самъ ораторъ не сталъ мудрѣе оттого, что имѣлъ внушительный видъ и благородно выражался. Августинъ убѣдился, что лица, указывавшія ему на Фауста, плохо понимали дѣло и считали его мудрымъ только потому, что наслаждались его рѣчью. Августинъ желалъ, но долго не имѣлъ случая вступить съ Фаустомъ въ бесѣду и высказать ему свои недоумѣнія, но скоро убѣдился, что Фаустъ былъ не свѣдущъ въ наукахъ, за исключеніемъ грамматики, да и ту зналъ не лучше другихъ. Начитанность его ограничивалась нѣсколькими рѣчами Цицерона, очень немногими произведеніями Сенеки и поэтовъ, и нѣкоторыми изъ манихейскихъ сочиненій, получше и по-латыни написанныхъ.

Самъ же Фаустъ оказался честнымъ и искреннимъ человѣкомъ, который не старался вводить Августина въ заблужденіе и открыто признался, что не въ состояніи удовлетворить его любознательности. Кончилось тѣмъ, что Августинъ сталъ самъ его посвящать въ кругъ тѣхъ свѣдѣній, которыя онъ преподавалъ на кафедрѣ риторики, и читать съ нимъ тѣ сочиненія, о ко-

торыхъ тотъ слышался, или которыя самъ Августинъ считалъ для него подходящими.

Такъ Августинъ потерялъ всякую надежду добиться истины въ манихействѣ, но не хотѣлъ порвать съ нимъ, пока не найдетъ чего-либо лучшаго.

Съ этимъ переломомъ въ настроеніи Августина совпала и большая переменѣна въ его жизни. Друзья совѣтовали ему переселиться въ столицу имперіи, увѣряя, что его талантъ доставить ему тамъ больше выгодъ и почета. Августинъ признавался, что онъ былъ равнодушенъ къ этимъ соображеніямъ, но что главнымъ и «почти единственнымъ» побужденіемъ для него было безмѣрное и позорное своеволие» карагенскихъ студентовъ; «на- сильно врываются они въ аудиторію тѣхъ преподавателей, на курсы которыхъ не были записаны, и какъ бѣшеные нарушаютъ установленный въ интересахъ слушателей порядокъ. Съ поразительной дикостью совершаютъ они разныя беззаконія, которыя подлежали бы наказанію, если бы не терпѣлись обычаемъ».

Въ Римѣ же, какъ увѣряли Августина знатоки дѣла, школьная дисциплина несравненно лучше поддерживалась, учащіеся были скромнѣе и вовсе не допускались въ аудиторіи безъ разрѣшенія читающаго тамъ профессора. «Чего я самъ не дѣлалъ, будучи студентомъ,—прибавляетъ Августинъ,—я не хотѣлъ терпѣть отъ другихъ».

Переѣздъ въ Римъ встрѣтилъ, однако, неожиданное препятствіе—нежеланіе матери Августина отпустить сына. До послѣдней минуты она его удерживала, и даже, когда онъ отправился въ гавань, она сопровождала его съ намѣреніемъ или вернуть его, или отправиться съ нимъ. Августинъ былъ принужденъ прибѣгнуть къ обману. Онъ съ большимъ трудомъ упросилъ мать провести ночь въ часовнѣ блаженнаго Кипріяна, близъ того мѣста, гдѣ стоялъ корабль, и тайкомъ уѣхалъ, оставивъ мать въ слезахъ и молитвахъ о томъ, чтобы Господь не допустилъ его отъѣзда. Упреки, которые себѣ дѣлалъ въ «Исповѣди» по этому поводу Августинъ, умѣрялись тѣмъ, что во всѣхъ обстоятельствахъ этого дѣла онъ видѣлъ благое дѣйствіе Провидѣнія. Оно направило ко благу дикую ярость тѣхъ, кто нарушалъ его покой, суетные помыслы друзей и его собственное стремленіе къ мнимому счастью; оно не услышало слезныхъ молитвъ его матери для того, чтобы исполнить ея самое задушевное желаніе—привести его къ христіанству.

Августинъ нашелъ пріютъ въ домѣ одного изъ манихеевъ, которыхъ въ Римѣ было «множество». Но прежде всего ему при-

шлося принести дань нездоровому климату этого города. Онъ захворалъ тяжелой болѣзною и долго находился на краю могилы; тѣмъ не менѣе, онъ не подумалъ въ эти тяжелыя минуты, какъ въ дѣтствѣ, о крещеніи. Онъ былъ дальше отъ христіанства, чѣмъ тогда. Мы узнаемъ по этому поводу, что онъ не вѣрилъ въ спасеніе на крестѣ, такъ какъ, по-манихейски, считалъ Христа эманацией свѣтлаго начала и не допускалъ воплощенія.

Выздоровѣвши, Августинъ сталъ собирать учениковъ въ домѣ, гдѣ жилъ, и черезъ нихъ началъ приобрѣтать извѣстность. Но въ Римѣ оказалось другое неудобство со стороны учениковъ для вольнопрактикующаго учителя. Случается, говорили Августину, что молодые люди, чтобы не заплатить гонорара профессору, вдругъ, сговорившись, переходятъ къ другому, не сдержавъ уговора и, изъ жадности къ деньгамъ, пренебрегаютъ справедливостію.

Въ виду этого, Августинъ, узнавъ, что изъ Милана обратились къ римскому префекту Симмаху съ просьбою прискаты для города преподавателя риторики и отправить его туда на казенный счетъ, сталъ добиваться черезъ своихъ знакомыхъ манихеевъ этого мѣста. По прочтеніи пробной лекціи, Августинъ былъ одобренъ Симмахомъ и переселился въ Миланъ.

Пребываніе въ Миланѣ имѣло рѣшающее вліяніе на дальнѣйшее развитіе Августина. Въ Карфагенѣ онъ въ теченіе девяти лѣтъ держался манихейства, и его міровоззрѣніе не измѣнялось—здѣсь, въ Миланѣ, онъ пережилъ въ теченіе трехъ лѣтъ, послѣ глубокой душевной тревоги, полнѣйшій кризисъ. Этому содѣйствовали—помимо того, что перемѣна жительства порвала его личныя сношенія съ манихейцами—вліяніе философіи и встрѣча съ однимъ изъ самыхъ выдающихся представителей христіанства—миланскимъ архіепископомъ Амвросіемъ.

Разочаровавшись въ манихействѣ, Августинъ поддался вліянію философской секты академиковъ, т.-е. скептиковъ. Онъ объясняетъ это тѣмъ, что когда онъ отчаялся найти дальнѣйшее удовлетвореніе въ манихейскомъ ученіи, то сталъ относиться равнодушно даже къ тѣмъ сторонамъ его, которыми думалъ довольствоваться, если не найдетъ ничего лучшаго. И тутъ онъ пришелъ къ убѣжденію, что самыми умными изъ философовъ были академики, утверждавшіе, что надо во всемъ сомнѣваться, такъ какъ человѣку не дано постигнуть истину. Въ другомъ сочиненіи, написанномъ много раньше «Исповѣди», онъ говоритъ: «Когда я освободился отъ манихеевъ, особенно послѣ переѣзда черезъ море, долго управляли моею ладьею, боровшейся среди моря со всѣми вѣтрами, академики».

Но еще сильнѣе, чѣмъ общій скептицизмъ, порвалъ связь между манихействомъ и Августиномъ христіанскій архіепископъ. Къ этому Амвросію явился Августинъ, «не сознавая—говоритъ онъ въ своей «Исповѣди»,—что я былъ приведенъ къ нему Тобою, Господи, для того, чтобъ онъ меня сознательно привелъ къ Тебѣ». Интересный моментъ въ исторіи представляетъ собою эта встрѣча двухъ главныхъ учителей ранней католической церкви—могущественнаго архіепископа и полуязыческаго ритора, которые такъ мало понимали другъ друга. Какъ мѣтко изображаетъ Августинъ, съ своей тогдашней мірской точки зрѣнія, впечатлѣніе, произведенное на него Амвросіемъ! Самъ стремясь къ счастью, онъ считалъ Амвросія «счастливымъ человѣкомъ за почетъ, оказываемый ему высшими властями»; «лишь безбрачіе его казалось мнѣ слишкомъ тяжелымъ удѣломъ».

Съ своей стороны, и Амвросій не оцѣнилъ молодого ритора, но принялъ его «съ отеческою благосклонностью». За это расположеніе «полюбилъ» его Августинъ, но не «какъ учителя истины». Августинъ усердно посѣщалъ проповѣди Амвросія, но, какъ риторъ, желая провѣрить молву о его краснорѣчьи. Какъ знатокъ дѣла, онъ сопоставлялъ христіанскаго епископа съ манихейскимъ епископомъ Фаустомъ, котораго онъ призналъ пустоцвѣтомъ, и пришелъ къ выводу, что въ краснорѣчьи Амвросія было больше «учености» (*eruditior*), но краснорѣчіе Фауста было привлекательнѣе и занятнѣе. Содержаніемъ же проповѣдей Амвросія Августинъ вначалѣ не интересовался и относился къ нимъ равнодушно. Но *постепенно* его стало занимать и содержаніе проповѣдей. Его радостно поразилъ принципъ, усердно проводимый Амвросіемъ въ его проповѣдяхъ: что буква *убиваетъ, а духъ* животворитъ. Примѣненіе этого принципа къ текстамъ св. Писанія освѣтило послѣднее новымъ свѣтомъ для Августина. Это тотъ самый методъ *аллегорическаго* толкованія, которымъ пѣкогда стоики пытались внести философскій и этическій смыслъ въ языческую мифологію. Методъ этотъ былъ уже Филономъ примѣненъ къ Ветхому Завѣту, а затѣмъ—на христіанской почвѣ—Оригеномъ. Съ помощью этого метода, многіе рассказы, дававшіе манихеянамъ желанный поводъ подрывать авторитетъ Ветхаго Завѣта,—напр., многоженство патріарховъ, рассказъ о томъ, какъ патріарху Іакову удалось обманомъ присвоить себѣ право первородства и т. п.,—получали символическій или пророческій смыслъ. Въ особенности важно было для Августина, что этимъ методомъ устранялось главное препятствіе, которое находилъ Августинъ на пути богопознанія въ рассказѣ о сотвореніи человѣка. Какъ

часто смущали его манихеяне, и потомъ смущаль онъ самъ христіанъ утверженіемъ, что если человѣкъ сотворенъ по образу и подобию Божьему, то надо представлять себѣ и Бога въ человѣческомъ образѣ.

Августинъ, признававшій каѳолическую вѣру совершенно беззащитною противъ возраженій манихеянь, убѣдился, что ее можно смѣло защищать; но то, что она въ состояніи выставить ученыхъ защитниковъ, ему тогда казалось еще недостаточнымъ для того, чтобы послѣдовать за ней. Каѳолическая церковь представлялась ему хотя и не побѣжденной, но далеко еще не побѣдительницей.

Сколько разъ Августинъ, послѣ того какъ передъ нимъ раскрылась эта новая перспектива, желалъ имѣть случай побесѣдовать съ Амвросіемъ, посвятить его въ свои недоумѣнія и получить отвѣтъ на свои вопросы. Но самая общедоступность архіепископа препятствовала этому. Онъ былъ почти цѣлый день окруженъ толпой посѣтителей, обращававшихся къ нему со своими дѣлами. Въ этихъ случаяхъ можно было рассчитывать лишь на краткій отвѣтъ съ его стороны. Немногіе часы отдыха Амвросій проводилъ за чтеніемъ св. Писанія. И тутъ всякій могъ къ нему войти безъ доклада. Сколько разъ Августинъ надѣялся застать его ничѣмъ незанятымъ, но такой случай не представлялся. Когда же Амвросій сидѣлъ, наклонившись надъ св. Писаніемъ, то молча, то читая тихимъ голосомъ, который у него легко уставалъ, Августинъ, хотя и долго у него просиживалъ, не рѣшался нарушить его чтенія или размышленія. Пріѣздъ матери, прибывшей въ Миланъ со вторымъ своимъ сыномъ, Навигіемъ, могъ бы, казалось, содѣйствовать сближенію между Амвросіемъ и Августиномъ. Какъ усердная христіанка, она посѣщала всѣ проповѣди архіепископа, и какъ озабоченная мать обратилась къ нему, какъ нѣкогда къ африканскому епископу, съ мольбой спасти сына. Августинъ ей сообщилъ, что онъ пересталъ быть манихеяниномъ, но и не сталъ каѳолическимъ христіаниномъ, и очень удивился, что она при этомъ не обнаружила большой радости. Но отъ Амвросія она узнала, что ея сынъ находится въ состояніи того внутренняго броженія, «которое врачи называютъ кризисомъ», и такъ какъ она уповала, что кризисъ окончится выздоровленіемъ, то она «полюбила архіепископа, какъ ангела Божьяго».

Тѣмъ болѣе удивительно, что мы ничего не узнаемъ о попыткахъ Амвросія содѣйствовать благополучному разрѣшенію наступившаго кризиса.

Августинъ «почиталъ» вполнѣдствіи «Амвросія какъ отца,

потому что черезъ его уста главнымъ образомъ Господь избавилъ его отъ заблужденій». Несмотря на это, мы не имѣемъ никакихъ свѣдѣній о сближеніи между ними. Даже крещеніе Августина, воспріемникомъ котораго былъ Амвросій, не содѣйствовало этому. Нѣтъ ни одного сочиненія Августина, посвященнаго Амвросію, ни одного письма къ нему, хотя отъ начала ихъ знакомства до смерти Амвросія прошло тринадцать лѣтъ.

Не сближаясь съ Амвросіемъ, Августинъ однако все болѣе порывалъ съ манихействомъ. Еще въ Римѣ онъ жилъ у манихеевъ, посѣщалъ ихъ «святыхъ» и пользовался ихъ протекціей; въ Миланѣ же сталъ удаляться отъ нихъ.

Отдѣлившись окончательно отъ манихеевъ, Августинъ начинаетъ относиться къ нимъ очень сурово. Онъ называетъ ихъ не иначе, какъ «обманутыми обманщиками», «обманутыми и обманчивыми святошами». Онъ видитъ въ нихъ людей безумно высокоумныхъ, слишкомъ одержимыхъ матеріальными представленіями и краснобаевъ. Имена Христа и Параклета не сходили у нихъ съ языка, но были только на языкѣ. Они все твердили: «истина, истина», но вмѣсто божественной истины подносили ему лишь солнце и луну, и не могли утолить его жажды истины. Яства, которыя видишь во снѣ, похожи на тѣ, которыя бываютъ наяву, но не питаютъ спящихъ. Подобны этому были призрачныя представленія манихеевъ, не имѣвшія въ себѣ никакой реальности. «Полетъ Медеи» и подобныя басни, восклицаетъ Августинъ, еще предпочтительнѣе «пяти стихій, соответствующихъ пяти пещерамъ мрака» и другимъ небылицамъ манихеевъ.

Вопросы, которыми манихейске смущали вѣрующихъ, ему кажутся теперь ребяческими. На направленный противъ авторитета Ветхаго Завета вопросъ, можно ли считать праведными людей, которые жили въ многоженствѣ, убивали людей и приносили въ жертву животныхъ,—Августинъ отвѣчаетъ замѣчательнымъ разсужденіемъ, заключавшимъ въ себѣ цѣлую философію исторіи. Онъ указываетъ своимъ бывшимъ единомышленникамъ на истинную справедливость, которая судитъ не по человѣческому обычаю, а руководясь вѣчнымъ закономъ всемогущаго Бога, согласно которому, людскіе нравы слагаются сообразно странамъ и временамъ; лишь невѣжественные люди судятъ и мѣрятъ на свою мѣрку нравы всего человѣческаго рода. «Если въ одномъ мѣстѣ дозволяютъ и даже приказываютъ дѣлать то, что въ другомъ воспрещаютъ и караютъ,—то развѣ отсюда слѣдуетъ, что справедливость различна и измѣнчива? Не она измѣнчива, а времена, которыми она управляетъ, не однообразно протекаютъ, ибо они—*времена!*»!..

Въ связи съ нападками манихеевъ на Ветхій Заѣтъ находились возраженія ихъ и противъ Новаго. Они утверждали, что книги Новаго Заѣта искажены людьми, желавшими удержатъ еврейскій законъ въ христіанской вѣрѣ. Манихеевне высказывали эти обвиненія лишь между собою, не рѣшаясь выступать съ ними публично, но, какъ упрекалъ ихъ Августинъ, никому даже изъ посвященныхъ не предъявляли подлиннаго, т.-е. безъ вставки, экземпляра Новаго Заѣта.

Съ особеннымъ негодованіемъ обрушивается Августинъ на извращеніе манихеевнами этики. Исходя изъ представленія о двухъ субстанціяхъ, свѣта и мрака, они признавали въ человѣкѣ двѣ воли, добрую и злую, состоявшія въ борьбѣ между собою. Августинъ приводитъ это утверженіе къ абсурду въ слѣдующемъ разсужденіи. Когда человѣкъ колеблется, итти ли ему въ манихейское собраніе или въ театръ, они восклицаютъ: вотъ проявленіе двухъ субстанцій, одна влечетъ сюда, другая туда; ибо, какъ иначе объяснить колебаніе, вызванное противорѣчіемъ двухъ волей? «Я—замѣчаетъ на это Августинъ—назвалъ бы и ту и другую волю злою», и спрашиваетъ, что бы сказали манихеевне, если бы кто-либо колебался, итти ли ему въ христіанскую церковь, или въ театръ. Имъ пришлось бы или признаться, что рѣшеніе пойти въ христіанскую церковь—проявленіе доброй воли, или же допустить, что въ одномъ и томъ же человѣкѣ могутъ бороться между собою *два злыя* воли.

Подобнымъ образомъ Августинъ беспощадно обличаетъ противорѣчія и «неясности», въ которыя впадали манихеевне въ примѣненіи принципа состраданія ко всему живому. Онъ прежде вѣрилъ имъ, что когда срываетъ фигу съ дерева, то и фига, и самое дерево испускаютъ въ видѣ молочнаго сока *слѣзы*, подобныя слезамъ матери и дочери при насильственной разлукѣ. Если такую фигу принести манихейскому святому, то это будетъ богоугодное дѣло, такъ какъ, съѣдая ее, тотъ святой въ своихъ молитвахъ выпуститъ на свободу частицы божественной субстанціи, заключавшейся въ плодѣ; если же дать фигу голодающему человѣку не изъ манихеевъ, то это будетъ достойное казни преступленіе. «И я, несчастный, также полагалъ, что слѣдуетъ относиться съ большимъ состраданіемъ къ плодамъ, тѣмъ къ людямъ, ради которыхъ они произрастаютъ».

Когда послѣ своего обращенія Августинъ вспоминалъ о манихеевахъ, онъ «проникался жгучей болью и негодованіемъ противъ нихъ, а въ то же время и состраданіемъ», выражая желаніе, чтобы они могли, незамѣтно для него, слышать слова псалмовъ, приносимыхъ имъ въ молитвѣ.

IV.

Разрывъ съ манихействомъ оставилъ, однако, въ душѣ Августина мучившую его пустоту. Онъ «отчаявался найти въ церкви истину», а равнодушіе скептицизма не могло удовлетворить его горячаго стремленія къ истинѣ. Это характерно выразилось въ томъ, что онъ самому скептицизму академиковъ сталъ приписывать положительное содержаніе. Онъ полагалъ, что ихъ сомнѣніе—лишь покровъ, за которымъ скрывается истинный платонизмъ отъ лицъ еще не подготовленныхъ воспринять его, но прозрачный для прозрѣвающихъ¹⁾. Онъ держался этого взгляда и въ «Исповѣди», и еще десять лѣтъ позднѣе, какъ видно изъ одного письма его, и только къ концу своей жизни возвратился къ первоначальному мнѣнію о скептическомъ направленіи академиковъ.

Въ этотъ критическій періодъ своей жизни Августинъ нашелъ спасеніе въ платонизмѣ. Философія Платона и исходившихъ отъ него неоплатониковъ не только внушила Августину твердую увѣренность въ возможности дойти до истины и сильное одушевленіе посвятить ей всю жизнь свою, но указала ему также и самый путь къ ней. Однако, насколько Августинъ былъ обязанъ платонизму, объ этомъ нельзя судить по «Исповѣди». Здѣсь, гдѣ онъ каляся предъ Богомъ, спасшимъ его въ своемъ милосердіи отъ всѣхъ его заблужденій, было не мѣсто прославлять заслуги языческой философіи. Поэтому Августинъ въ «Исповѣди», упоминая о тѣхъ религіозныхъ истинахъ, которыя онъ нашелъ у платониковъ, подчеркиваетъ тутъ же то, чего онъ у нихъ не нашелъ и что дала ему лишь церковь. Лишь одни отрывочныя выраженія въ «Исповѣди», какъ бы невольныя воспоминанія о прежнемъ настроеніи, служатъ намеками на значеніе Платоновской философіи въ «обращеніи» Августина. Но мы располагаемъ цѣлымъ рядомъ философскихъ сочиненій Августина, написанныхъ до его крещенія, которыя внушены ему платонизмомъ и свидѣтельствуютъ о томъ, какъ глубоко онъ въ него погрузился. Насколько Августинъ былъ непосредственно знакомъ съ діалогами Платона, можно судить только по догадкамъ; но что Августинъ широко черпалъ изъ *Плотина* и многимъ ему былъ обязанъ, это явствуетъ изъ сочиненій Августина и его собственныхъ признаній. Посредникомъ между Августиномъ и Платиномъ былъ рим-

¹⁾ С. Akad. II. 10, 24. III. 17, 18—См. Wörter, Die Geistesentwicklung d. h. Augustinus. Paderborn, 1892, p. 76.

скій риторъ Викторинъ—переводчикъ Плотина.—высокоученый старецъ, большой знатокъ всѣхъ благородныхъ наукъ, прочитавшій и разобравшій множество философскихъ сочиненій, учитель многихъ знатныхъ сенаторовъ, по заслугамъ удостоившійся за свою замѣчательную профессорскую дѣятельность постановки его статуи на римскомъ форумѣ,—«что граждане міра сего считаютъ величайшимъ почетомъ!» Викторинъ былъ до старости поклонникомъ и защитникомъ языческихъ боговъ, столь популярныхъ среди римской аристократіи того времени,—но затѣмъ принялъ христіанство и сталъ предшественникомъ Августина въ примѣненіи философскихъ комбинацій Плотина къ христіанскому богословію и даже въ полемикѣ съ манихеями. Августинъ въ Миланѣ близко сошелся съ старцемъ Симплиціаномъ, который въ свою бытность въ Римѣ отлично зналъ Викторина, и отъ Симплиціана Августинъ, повидимому, и узналъ о Викторинѣ и его сочиненіяхъ¹⁾.

Вліяніе платонизма на Августина было двоякое: непосредственно платонизмъ повліялъ на его философскія, а косвенно на его религіозныя убѣжденія, послуживъ переходною ступенью къ христіанству. Въ первомъ случаѣ главную роль играло ученіе Платона, во второмъ—Плотина и другихъ неоплатониковъ. Платонизмъ сдѣлалъ Августина способнымъ къ отвлеченному мышленію, которое, по его признанію, ему долго не давалось. Онъ долго не могъ представлять себѣ «сущее» иначе, какъ матеріально: т.е.—ограниченнымъ въ пространствѣ и осязаемымъ. Платонизмъ ввелъ его въ міръ «идей» и вѣчной мудрости, постигаемой разумомъ. Но вліяніе платонизма было настолько же *этическое*, насколько и теоретическое. Если «Гортензій» Цицерона воспламенилъ девятнадцатилѣтняго юношу любовью къ изученію *философіи*,—что значитъ *любовь мудрости*,—то платонизмъ доставилъ ему *блаженство созерцать самую мудрость*.

Но достиженіе этой цѣли платонизмъ обусловливалъ исключительнымъ *служеніемъ* мудрости, съ отрѣшеніемъ отъ всего, что могло быть для этого препятствіемъ. Этотъ духовный переворотъ, совершенный платонизмомъ въ Августинѣ, привелъ его къ христіанству. Исторію этой знаменательной и типической для той эпохи эволюціи Августинъ самъ рассказалъ въ своей «Исповѣди». Но, какъ мы указали, рассказалъ тогда, когда его душа уже

¹⁾ О Викторинѣ и его вліяніи на Августина см. у Гарнака (Lehrq. d. Dogmeng. III², 23), который придаетъ этому вліянію большое значеніе. Тамъ и указанія на монографіи объ этомъ предметѣ.

не испытывала священнаго трепета прежнихъ дней при созерцаніи Платоновской мудрости, и *откровеніе* разума замолкло предъ высшимъ авторитетомъ божественнаго откровенія въ священномъ Писаніи.

Прослѣдимъ теперь ходъ этой эволюціи, какъ Августинъ се себя представлялъ подъ вліяніемъ своего позднѣйшаго настроенія. Основнымъ фактомъ духовной эволюціи Августина было его новое представленіе о Богѣ. Мы знаемъ отъ него самого, что понятіе о Богѣ было ему съ малолѣтства внушено, и онъ часто обращался къ Нему съ своими дѣтскими желаніями и страхами. Но онъ не соединялъ съ этимъ никакого опредѣленнаго представленія: впоследствии онъ считалъ неразумнымъ представлять себя Бога въ человѣческомъ образѣ, но онъ могъ себя представлять Его только въ видѣ физическаго тѣла, — «въ чемъ и заключалась — замѣчаетъ онъ, — великая и почти единственная причина моихъ неизбѣжныхъ заблужденій», т. е. его манихейства. Согласно съ этимъ, онъ приноситъ покаяніе въ томъ, что искалъ Бога не разумѣніемъ духа, а ощущеніемъ плоти.

«Ты же, Господь, былъ во мнѣ, въ самой глубинѣ души моей и надо мною, выше всего, что я могъ постигнуть». Въ другомъ мѣстѣ Августинъ говоритъ, что съ тѣхъ поръ, какъ онъ нѣсколько умудрился, онъ всею душою признавалъ Бога вѣчнымъ и неподлежащимъ ни измѣненію, ни ущербу, ставя Его выше всего подверженнаго времени и порчѣ, — но тѣмъ не менѣе не могъ себя представить Его иначе, какъ ограниченнымъ въ *пространствѣ* или разлитымъ въ міръ (*infusum mundo*), или внѣ міра — въ безпредѣльномъ пространствѣ, — ибо то, что не занимаетъ пространства, ему казалось несуществующимъ. Августинъ описываетъ, какъ онъ лишь постепенно поднимался отъ физическихъ тѣлъ къ живущей въ нихъ душѣ, и отъ разума — къ вѣчному свѣту, и какъ онъ узрѣлъ наконецъ то, что явилось ему въ минуту трепетнаго прозрѣнія. И тогда онъ былъ въ состояніи воскликнуть: «Развѣ истина ничто, потому только, что она не обрѣтается ни въ предѣльныхъ, ни въ безпредѣльныхъ пространствахъ?»

Августинъ постигъ Бога, Котораго такъ долго искалъ. «И я вошелъ въ себя, имѣя вождемъ Тебя, и увидѣлъ окомъ души моей выше этого ока, выше моего разума неизмѣнный свѣтъ, не тотъ обыкновенный свѣтъ, зримый всякою плотью, и не свѣтъ этому подобный, но на много болѣе яркій и громаднѣйшій, какъ будто онъ наполняетъ всю вселенную, — нѣтъ, иной, совсѣмъ иной свѣтъ, не имѣющій съ тѣмъ ничею общаго. И онъ сіялъ

высоко надо мною, выше, чѣмъ небо надъ землею, потому что онъ самъ меня сотворилъ. Кому вѣдома истина, тому вѣдомъ этотъ свѣтъ: а кому онъ вѣдомъ, тому вѣдома вѣчность».

Здѣсь несомнѣнно вліяніе платонизма, ибо это «сосредоточеніе въ себѣ»—въ противоположность разбрасыванію въ мірѣ—ставилось въ платонизмѣ условіемъ для познанія выси божественной истины. Въ другой главѣ Августинъ прямо упоминаетъ о помощи, оказанной ему въ этомъ случаѣ платониками, но какъ будто только для того, чтобы умалить ихъ значеніе: «Познакомившись съ книгами платониковъ, я сталъ, по ихъ наставленію, искать *безтѣлесную* истину, узрѣлъ ее и, отвергнутый ею, почувалъ то, что мнѣ, вслѣдствіе омраченія души моей, не дозволено было созерцать;—я увѣрился въ Твоемъ бытіи и въ Твоей безпредѣльности, не охваченной никакимъ ни предѣльнымъ, ни безпредѣльнымъ пространствомъ; увѣрился въ томъ, что Ты еси истина и всегда остаешься самимъ собою; все же остальное исходить отъ Тебя, уже потому, что существуетъ. Во всемъ этомъ я былъ увѣренъ, но былъ слишкомъ слабъ, чтобы насладиться Тобою. Обо всемъ этомъ я толковалъ какъ свѣдущій, но если бы я не нашелъ въ Христѣ, спасителѣ нашемъ, путь къ Тебѣ, я оказался бы не свѣдущимъ, а подлежащимъ гибели (*non peritus, sed periturus*). Ибо я уже возымѣлъ желаніе прослыть мудрымъ и возгордился моимъ знаніемъ». Въ этихъ послѣднихъ словахъ—«желалъ казаться мудрымъ»—слышится позднѣйшее отреченіе богослова отъ *людской* мудрости.

Мы находимъ по этому поводу у Августина интересныя размышленія о томъ, почему Провидѣніе послало ему книги платониковъ прежде, чѣмъ онъ сталъ изучать Св. Писаніе. Августинъ предполагаетъ, что это случилось для того, чтобы въ его памяти запечатлѣлось, *какъ* повліяли на него эти книги, и чтобы онъ потомъ, испѣлившись благодаря божественнымъ книгамъ, былъ въ состояніи понять различіе между высокоуміемъ философа и исповѣдью вѣрующаго—понять различіе между видящими, *куда* слѣдуетъ итти, но не знающими, какимъ путемъ итти,—и самимъ путемъ, ведущимъ къ благу отечеству, которое слѣдуетъ не только созерцать, но въ немъ и обитать. Если же бы онъ сначала былъ наставленъ священными книгами, а послѣ того познакомился съ философскими, то послѣднія, можетъ быть, подорвали бы въ немъ основу благочестія, или, если бы онъ сохранилъ спасительное настроеніе, внушили бы ему мысль, что его можно было бы достигнуть, ихъ однихъ изучая.

Не менѣе ясно выступаетъ значеніе платонизма въ освобо-

жденіи Августина отъ гнета другой манихейской *субстанции*—силы мрака, или зла. Отъ этой субстанции, которая то въ видѣ грубой «землистой» массы наполняла вселенную, то въ видѣ болѣе тонкой матеріи проникала эту массу, происходило, по ученію манихейнъ, все *зло*. Августинъ объясняетъ, почему это ученіе такъ долго сохраняло свою власть надъ нимъ: «Мнѣ казалось, что не я грѣшу, но что-то другое во мнѣ, и мою гордость удовлетворяло сознаніе, что я внѣ всякой вины; и когда я совершалъ что-либо дурное, мнѣ нравилось, что мнѣ не нужно каяться въ этомъ предъ Тобою, чтобы Ты *исцѣлилъ душу мою, согрѣшившую* противъ Тебя, но что я могу обвинять въ этомъ—я не знаю—что-то такое, что не я, но при мнѣ пребываетъ». Даже когда въ Августинѣ взяло верхъ представленіе о Богѣ Творцѣ, онъ не могъ разстаться съ манихейскимъ представленіемъ о злѣ. Ему казалось, что лучше и благочестивѣе вѣрить, что Господь не сотворилъ ничего дурного, но что его власть ограничена субстанціей зла, существующаго независимо отъ Него, чѣмъ допускать, что зло ведетъ свое начало отъ Бога.

Такимъ образомъ, Августинъ самъ раздѣлялъ тогда заблужденіе, въ которомъ укорялъ *злыхъ* манихейнъ, предпочитавшихъ признать, что зло наноситъ ущербъ божественной сущности, чтобы только не допустить, что она сама творитъ зло. Все болѣе и болѣе углублялся Августинъ въ проблему зла, все чаще и чаще ставилъ себѣ вопросъ, почему онъ грѣшитъ? И все явственнѣе становилось для него сознаніе собственной воли. Онъ сознавалъ то, что у него есть воля, такъ же ясно, какъ то, что онъ существуетъ. Онъ увѣрился въ томъ, что когда онъ чего-нибудь хотѣлъ или не хотѣлъ, то это была *его* воля, а не чья-либо другая,—и онъ все болѣе и болѣе убѣждался, что онъ самъ виновникъ своего грѣха. Но, съ другой стороны, въ немъ возникали вопросы: откуда у него злая воля? Если отъ дьявола,—откуда же самъ дьяволъ; а если дьяволъ сдѣлался злымъ ангеломъ, вслѣдствіе превратной воли, изъ добраго ангела, то откуда же у него эта превратная воля?—Эти вопросы его угнетали и мучили.

Изъ этого мучительнаго состоянія его вывелъ неоплатонизмъ. Эта школа не признавала въ мірѣ зла. Самый міръ она считала эманацией чистаго, абсолютнаго бытія, происшедшей вслѣдствіе ограниченія этого чистаго бытія. Чѣмъ дальше протекала эта эманация, тѣмъ болѣе она удалялась отъ полнаго бытія и становилась *не-бытіемъ*. Этотъ дефектъ, т.-е. отсутствіе бытія, и называется зломъ. Зло поэтому не есть субстанція, т.-е. нѣчто въ самомъ себѣ существующее; оно не имѣетъ въ себѣ дѣйстви-



тельнаго, положительнаго бытія. Августинъ усвоилъ себѣ это ученіе, и мучившее его зло исчезло какъ призракъ. «И я взи-рала на міръ подѣ Тобою,—говоритъ онъ въ своей «Исповѣди»,—и увидѣлъ, что ему нельзя приписать ни полнаго бытія, ни небытія; ему присуще бытіе, насколько онъ происходитъ отъ Тебя, и небытіе, потому что онъ не то, что Ты». И потому Августинъ говоритъ далѣе: «Для Тебя не существуетъ зла; и не только для Тебя, но и для всего Твоего творенія, ибо нѣтъ ничего, что могло бы вторгнуться въ Твой міръ и нарушить порядокъ, Тобою въ немъ установленный».

Вотъ другой принципъ, усвоенный Августиномъ у неоплатониковъ и подробно развитой имъ въ сочиненіи о (мировомъ) *порядкѣ* (De ordine). Этотъ порядокъ основанъ на взаимной гармоніи вещей. «Потому что нѣкоторые предметы въ міръ не гармонируютъ съ другими, ихъ считаютъ зломъ; но эти самые предметы гармонируютъ съ другими и являются благомъ, и они благи сами по себѣ». И исходя изъ этой мысли, Августинъ восхваляетъ Создателя міра и приводитъ текстъ псалма (148), перечисляющаго всякую тварь вредную и безвредную, прославляющую Господа».

Но неоплатонизмъ не только снялъ съ души Августина тяжелый гнетъ представленія, что зло, какъ и порокъ, есть субстанція, т.-е. искони, само по себѣ и вѣчно *сущее*,—эта философія ему непосредственно *открыла* христіанство и примирила его съ нимъ. Правда, Августинъ говоритъ въ одномъ мѣстѣ своей «Исповѣди» (VII, 11), что вѣра въ Бога, въ его провидѣніе, въ Христа и въ Св. Писаніе, удостовѣренное авторитетомъ церкви, всегда «нерушимо сохранялась въ его сердцѣ», даже въ то время, когда онъ мучился надъ проблемой зла и «не видѣлъ выхода». Но мы знаемъ, сколько тяжелыхъ недоумѣній вызывали въ немъ всѣ эти вопросы, и напомнимъ его признаніе: «Я тогда еще не испыталъ истины церковнаго ученія». Даже проявлявшееся въ его дѣтскихъ молитвахъ представленіе о Богѣ не могло удержаться подѣ вліяніемъ манихейства, и его развившійся разумъ требовалъ себѣ доступа въ область вѣры. Это требованіе было тѣмъ болѣе неизбежно, что само христіанское ученіе въ начальныхъ словахъ четвертаго Евангелія вызывало на это. Здѣсь-то неоплатонизмъ и пришелъ на помощь Августину. Самъ онъ намъ объ этомъ говоритъ въ своей «Исповѣди». Правда, его сообщеніе относится ко времени, когда онъ уже отказался отъ этой философіи и отъ всякаго раціонализма въ вопросахъ вѣры, и когда онъ считалъ своимъ долгомъ, какъ христіанскій епископъ, пре-

достерегать вѣрующихъ отъ философскаго высокомерія. Онъ благодарить Господа за то, что, желая ему показать, что Господь *противится гордымъ*, Онъ доставилъ ему чрезъ посредство чело-вѣка, исполненнаго великой надменностью, нѣсколько сочине-ній платониковъ, переведенныхъ съ греческаго языка на латин-скій, гдѣ онъ прочелъ, хотя не въ тѣхъ же словахъ, но то же самое, обставленное многими и разнообразными доводами: «Въ началѣ было Слово и Слово было у Бога и Богъ былъ Слово». Онъ однако не нашелъ тамъ, что «Слово стало плотью и обитало съ нами». И Августинъ заканчиваетъ свое перечисленіе того, что онъ нашелъ у платониковъ и чего не нашелъ, словами апо-стола: «Но они, познавши Бога, не прославили Его, какъ Бога, и не возблагодарили, но осуетились въ умствованіяхъ своихъ и омрачалось несмысленное ихъ сердце. Называя себя мудрыми, они обезумѣли».

Что Августинъ долго самъ принадлежалъ къ тѣмъ, кого потомъ осуждалъ, видно изъ его собственныхъ признаній... Именно воплощеніе Логоса было для него непонятно. Сначала его затрудняли манихейскія представленія. Даже «о нашемъ Спаси-телѣ,—говоритъ онъ,—Твоемъ едиnorodномъ Сынѣ, я полагалъ, что онъ изъ свѣтлѣйшей матеріи былъ выдѣленъ для нашего спасенія». Августинъ боялся признать воплощеніе, чтобы не быть вынужденнымъ допустить оскверненіе Христа плотью. «Пусть вѣ-рующіе въ духѣ—воскликаетъ онъ—теперь милосердно и добро-душно надо мною посмѣются, когда прочтутъ эти мои заблужде-нія¹⁾; но таковымъ я тогда былъ».

Затѣмъ онъ впалъ въ противоположное представленіе: онъ допускалъ «чудесное рожденіе Христа отъ дѣвы», но въ то же время считалъ его челоувѣкомъ замѣчательной мудрости, съ кото-рымъ никто не можетъ сравниться, въ особенности потому, что онъ показалъ примѣръ пренебреженія мірскими благами ради приобрѣтенія безсмертія и «по божественному о насъ промыслу заслужилъ великій авторитетъ учителя». «Но великое таинство, заключающееся въ словахъ «Слово стало плотью», я и не подозрѣ-валъ».

Постигнуть это таинство Августину помогло отождествленіе евангельскаго Логоса со всемірнымъ Разумомъ, которому неопла-тоники отвели въ своемъ міровоззрѣніи видное мѣсто²⁾. И въ

1) Confusiones; это чтеніе предпочтительнѣе чтенію Confessiones.

2) Это признаютъ даже католическіе писатели, не склонные преувеличивать значеніе языческой философіи въ жизни Августина: „Auf ihren wahren Werth geprüft haben die betreffenden Aenssungen Augustins in den Konfessionen keinen

другомъ еще отношеніи неоплатонизмъ содѣйствовалъ сближенію Августина съ христіанскимъ богословіемъ: онъ предрасположилъ его, какъ и до него Викторина, — вліяніе котораго, вѣроятно, и въ этомъ отразилось, — къ изученію твореній апостола Павла¹⁾, глашатаемъ котораго сталъ Августинъ. Въ «Исповѣди» Августинъ объ этомъ не упоминаетъ, но не даромъ, — съ своей позднѣйшей точки зрѣнія, — говоритъ, что, неудовлетворенный неоплатониками, взялся за изученіе божественныхъ книгъ и «въ особенности сочиненій апостола Павла».

Наконецъ, въ платонизмѣ же нашелъ Августинъ и заимствовалъ изъ него философскіе доводы въ пользу основнаго условія христіанской вѣры — безсмертія души. Доказавъ вѣчность разума, Августинъ выводитъ отсюда безсмертіе души, въ которой живетъ разумъ²⁾.

Но философія могла только очистить Августина путь къ вѣрѣ, но не могла ему дать ее. Когда предъ нимъ исчезли манихейскіе призраки и его снова стали манить къ себѣ религіозные образы его дѣтства, онъ не нашелъ въ себѣ силы *отречься* въ нихъ. «Онъ желалъ быть также увѣреннымъ въ томъ, что для него было незримо, какъ онъ былъ увѣренъ въ томъ, что семь и три—десять». Онъ сознавалъ, «что могъ бы найти исцѣленіе въ вѣрѣ», но его больная душа, по его словамъ, боялась отдаться вѣрѣ, чтобы не увѣровать въ заблужденія; подобно тому, прибавляетъ онъ, какъ человекъ, пострадавшій отъ плохого врача, отказывается лѣчиться и у хорошаго.

Мы видѣли изъ «Исповѣди» Августина, какъ онъ самъ себя убѣждалъ въ необходимости вѣры, — онъ приписывалъ это потомъ внушенію свыше. Онъ размышлялъ о томъ, какъ многому онъ вѣритъ, чего онъ не видалъ, или при чемъ не присутствовалъ — касательно исторіи народовъ, описанія мѣстностей и городовъ; какъ многому онъ вѣритъ изъ того, что слышалъ отъ друзей, врачей и другихъ лицъ, и что безъ такой вѣры нельзя жить. Онъ

andern Sinn, als dass er in der neuplatonischen Lehre vom Nus durch eine gewisse Aehnlichkeit mit der christlichen Logoslehre letztere ja erblicken glaubte und dass diese Analogie seine Annäherung an das Christenthum veranlasste. *Wörter*, Die Geistesentw. bes h. Augustinus, etc., p. 49.

1) О паулинизмѣ Викторина см. ст. Gore о Викторинѣ въ *Diction. of Chr. Biogr.* IV. Harnack, *Lehrb. d. Dogmengesch.* III 32.

2) Aug. De Immort. 11. Nihil enim quod semper est, patitur sibi subtrahi aliquando in quo semper est. Булье въ своемъ сочиненіи объ Эвнейдахъ Плотина говорить: Le traité que ce Père (Augustin) a composé sur l'immortalité de l'âme est tiré presque entièrement de notre auteur.

разсудилъ, что поэтому слѣдуетъ вѣрить священнымъ книгамъ, авторитетъ которыхъ Господь такъ прочно утвердилъ у всѣхъ почти народовъ. И когда его спрашивали, «откуда ему извѣстно, что эти книги внушены единымъ, истиннымъ и правдивѣйшимъ духомъ Божиимъ человѣческому роду», онъ утверждалъ, что именно въ этомъ онъ былъ особенно увѣренъ, ибо «никакой задоръ разнообразнѣйшихъ и противорѣчивыхъ между собою философскихъ школъ» не могъ отнять у него вѣры въ Бога,—хотя онъ не зналъ Его сущности,—и въ Его управленіе міромъ. Эта вѣра, замѣчаетъ Августинъ, бывала въ немъ то сильнѣе, то слабѣе. Но такъ какъ онъ «оказался слишкомъ слабъ, чтобы найти истину яснымъ разумѣніемъ, и поэтому нуждался въ авторитетѣ Св. Писанія», то онъ и началъ вѣрить, что ни въ какомъ случаѣ Господь не предоставилъ бы этому Писанію такого чрезвычайнаго авторитета на всей землѣ, если бы не было Его воли, чтобы въ Него вѣрили при помощи этого Писанія и чрезъ его посредство Его искали». Вѣра въ Св. Писаніе приблизила Августина и къ Христу. Правда, онъ признается, что и въ это время его представленія о Немъ еще не установились и выходили изъ предѣловъ церковнаго ученія, но душа его не отставала отъ вѣры въ Христа и постепенно все болѣе и болѣе ею проникалась.

Такимъ образомъ, въ это время въ душѣ Августина удивительнымъ образомъ уживались и сплетались обѣ потребности—разумѣнія и вѣры. Въ виду этого онъ долго держался мысли о согласіи разума и вѣры. Въ сочиненіи противъ академиковъ онъ говоритъ: «Никто не сомнѣвается, что двойная сила влечетъ насъ къ знанію¹⁾, авторитетъ и разумъ. Что касается меня, то я намѣренъ нигдѣ не отступать отъ авторитета Христа, ибо я не знаю болѣе высокаго. Но къ этой истинѣ мы должны стремиться съ помощью тончайшаго разума, ибо я уже сознаю, что нетерпѣливо желаю познать истину, не съ помощью только вѣры, но также и разумѣніемъ, и я увѣренъ, что я пока (interim) найду у платониковъ то, что не противорѣчитъ нашимъ таинствамъ». А въ сочиненіи «О порядкѣ» Августинъ призываетъ тѣхъ, кто не въ состояніи видѣть порядка и гармоніи, установленныхъ въ мірѣ Провидѣніемъ, обратиться къ философіи, которая и приведетъ ихъ къ этому сознанію. Кто же неспособенъ къ ея изученію, или слишкомъ лѣнивъ для этого, или кого отъ нея отвлекаютъ другія дѣла—тотъ пусть опирается на вѣру.

¹⁾ С. Acad. III, 20, 43: „Gemino pondere nos impelli ad discondum, auctoritatis et rationis“, te.

Съ этой точки зрѣнія онъ восклицаетъ еще въ своемъ сочиненіи «О Божіемъ царствѣ»: «Почему бы намъ не вѣрить Божеству въ тѣхъ вопросахъ, которые мы не въ состояніи разслѣдовать человѣческимъ умомъ!»

Не менѣе важна, чѣмъ это прохожденіе отъ разумѣнія къ вѣрѣ, была для Августина другая въ немъ перемѣна, совершавшаяся также подъ вліяніемъ платонизма. Замѣчательнѣйшимъ свойствомъ ученія Платона была неразрывная въ немъ связь познанія съ этическимъ усовершенствованіемъ. Последнее было какъ необходимымъ условіемъ, такъ и неизбѣжнымъ послѣдствіемъ перваго. Августинъ вполне усвоилъ себѣ эту точку зрѣнія, и этимъ объясняется его восторженное отношеніе къ «Гортензію», изъ котораго онъ впервые почерпнулъ этической идеализмъ. Мы находимъ этотъ идеализмъ ясно выраженнымъ въ философскихъ сочиненіяхъ Августина, написанныхъ передъ его крещеніемъ. Разумъ опредѣляется имъ, какъ дѣятельность души, во время которой она сама по себѣ, безъ посредства тѣла (т.-е. чувственныхъ ощущеній), узрѣваетъ истину. Поэтому тотъ, кто хочетъ мыслить и познавать, сосредоточивается въ самомъ себѣ. Оттого «удиненіе», т.-е. отдаленіе отъ міра, является предварительнымъ условіемъ познанія сущности вещей. Оттого, сказано у него въ другомъ мѣстѣ, только нравственно чистый духъ достигаетъ познанія. Эту взаимную связь успѣховъ въ познаніи и въ нравственномъ житіи Августинъ возводитъ въ «божественный законъ, вѣчный и нерушимый, и начертанный въ душѣ мудрыхъ: пусть они знаютъ, что они должны быть тѣмъ лучше и возвышеннѣе въ жизни, чѣмъ совершеннѣе они разумомъ постигаютъ и тщательнѣе въ жизни хранятъ божественный порядокъ. Такимъ образомъ, этотъ порядокъ возлагаетъ на тѣхъ, кто желаетъ его познать, обязанность слѣдовать ему въ двухъ направленіяхъ, — какъ въ жизни, такъ и въ наукѣ».

Высказанныя здѣсь требованія были для Августина не отвлеченнымъ постулатомъ ума, а глубоко запали въ его душу и вызвали въ ней разладъ и тяжелую внутреннюю борьбу. Предаться уединенію, вести жизнь лучшую и болѣе возвышенную, значило для него порвать не только со всѣмъ, что ему было до сихъ поръ дорого, но и отказаться отъ всего, что его манило и что ему предстояло впереди. Онъ только-что прочно устроился, занялъ положеніе, соответствующее его таланту, и имѣлъ основаніе рассчитывать, что найдетъ на этомъ пути почетъ и благосостояніе, соразмѣрные съ его заслугами. Но что было еще тяжелѣе для Августина—ему предстоялъ переломъ въ его интимной жизни,

разрывъ съ семейной обстановкой, обратившейся для него въ привычку. Такъ для него началось мучительное состояніе, долго продолжавшееся и все возрастающее. Онъ самъ изобразилъ его въ исповѣди «своихъ заблужденій», и эти страницы захватываютъ читателя не только участіемъ къ пережитымъ страданіямъ, но и высокимъ интересомъ къ этому типическому явленію въ исторіи этического идеализма.

«Я жаждалъ почета, благосостоянія и брака»,—кается Августинъ. Прежде всего потеряла крушеніе иллюзія почета и славы. Весьма драматично приурочиваетъ Августинъ этотъ переломъ къ опредѣленному моменту своей жизни, когда онъ готовился, по своей должности, къ произнесенію панегирика императору, собираясь въ немъ «лгать ради шумныхъ похвалъ со стороны тѣхъ, кто зналъ, что я лгу». Въ ту минуту, когда его сердце «было полно этой заботы и лихорадочно билось подъ напоромъ влетворныхъ мыслей», онъ замѣтилъ въ одной изъ улицъ Милана нищаго, уже бывшаго, какъ ему казалось, навеселѣ, съ довольнымъ лицомъ и съ шутками на языкѣ. При видѣ его Августинъ обратился со вздохомъ къ сопровождававшимъ его друзьямъ, указывая имъ, что, при всѣхъ усиліяхъ и тревогахъ, онъ не достигъ и, можетъ быть, никогда не достигнетъ того, что досталось нищему съ помощью нѣсколькихъ выпрошенныхъ грошей—радости, т. е. мірскаго счастья. Правда, если бы кто-нибудь его спросилъ, желалъ ли бы онъ быть на мѣстѣ этого нищаго, онъ бы отказался отъ этого,—но на превратномъ основаніи. Ибо онъ не имѣлъ бы права дорожить своимъ образованіемъ, такъ какъ оно не доставляло ему радости, и онъ пользовался имъ не для лученія людей, а для того, чтобы имѣть среди нихъ успѣхъ.

«И пусть не говорятъ мнѣ,—продолжалъ Августинъ,—что тутъ разница въ самой радости»; что нищій находитъ радость въ опьяненіи, а онъ, Августинъ,—въ славѣ. Если радость нищаго суетна, то и слава, вкружившая ему голову, превратна; притомъ нищій въ одну ночь проспигъ свое опьяненіе—онъ же, Августинъ, и засыпаетъ, и просыпается съ своимъ опьяненіемъ, и долго еще будетъ засыпать и просыпаться съ нимъ. И по другой еще причинѣ Августину казалось, что нищій счастливѣе его,—а именно потому, что добылъ себѣ вино добрыми пожеланіями, онъ же путемъ лжи искалъ удовлетворенія своему тщеславію.

Наступленіе тридцатилѣтняго возраста особенно встревожило Августина; онъ вспоминалъ, какъ много уже прошло времени съ тѣхъ поръ, какъ онъ «19-ти лѣтъ, съ такимъ жаромъ принялся за изученіе мудрости, намѣреваясь, по достиженіи ея, отбросить

всѣ суетныя надежды и обманчивый вихрь тщеславныхъ страстей; а онъ все еще вязнетъ въ грязи жадныхъ желаній насладиться настоящимъ, которое быстро минуетъ и разсѣваетъ духъ, и все еще повторяетъ: завтра мнѣ откроется истина!»

Но какую же мудрость разумѣлъ Августинъ, — философскую или христіанскую? При тогдашнемъ своемъ настроеніи онъ ихъ не противопоставлялъ одну другой, — оба пути вели къ той же цѣли. Это видно изъ продолженія вышеприведеннаго мѣста.

«Я хочу ступать по пути, на который меня, ребенкомъ, поставили родители, пока не найду ясной истины. Но гдѣ ея искать? и когда ея искать? У Амвросія нѣтъ времени; и гдѣ мнѣ искать рукописей Св. Писанія? гдѣ и когда добывать ихъ? у кого взять ихъ? Жалуясь на недостатокъ времени для спасенія души и въ тоже время ободряя себя, Августинъ восклицаетъ: «Утренніе часы, правда, посвящены ученикамъ, но что я дѣлаю въ остальные? Почему не воспользоваться ими?» Тутъ ему представляются новыя затрудненія: «Когда же мнѣ, однако, — спрашиваетъ онъ, — посѣщать могущественныхъ друзей, въ поддержкѣ которыхъ я нуждаюсь? когда я буду готовиться къ лекціямъ, оплачиваемымъ учениками? когда я буду предаваться отдыху, чтобы возстановлять силы духа послѣ напряженія?» И снова беретъ въ его душѣ верхъ рѣшимость порвать со всѣмъ, что ему препятствовало искать истину. «Пусть пропадаетъ все это; я отброшу отъ себя все пустое и суетное и посвящу себя только изысканію истины; жизнь печальна, и неизвѣстно, когда настанетъ смертный часъ; онъ можетъ нечаянно наступить; — зачѣмъ же медлить отрѣшеніемъ себя отъ всякой мірской надежды, чтобы совершенно предаться исканію Бога и благой жизни?» Но мірскія надежды въ немъ еще не заглохли. «Не спѣши, — говоритъ онъ себѣ: — есть прелесть и въ этой жизни и немало въ ней сладости; не легко отъ нея оторваться, и постыдно послѣ этого къ ней вернуться. Какъ немного нужно, чтобы получить почетное мѣсто на государственной службѣ, и чего можно желать лучшаго? У меня много вліятельныхъ друзей; не говоря о другихъ, я могу добиться должности *президента*¹⁾, могу взять жену съ нѣкоторымъ приданымъ для облегченія расходовъ по хозяйству; таковъ былъ бы предѣлъ моихъ стремленій. Вѣдь было немало великихъ и достойныхъ подражанія людей, которые и послѣ женитьбы предавались изученію мудрости». Въ этихъ признаніяхъ Августина идетъ рѣчь одновременно и о стремленіи къ христіанской истинѣ чрезъ изу-

1) Praeses. — Званіе въ эпоху Августина второразрядныхъ правителей провинцій въ отличіе отъ перворазрядныхъ — проконсуловъ и консуларовъ.

ченіе Св. Писанія, и о достиженіи философской мудрости. Послѣдняя цѣль еще яснѣе выступаетъ въ другомъ мѣстѣ «Исповѣди». Августинъ сообщаетъ, что его другъ Алипій противился его намѣренію жениться, все доказывая, что въ этомъ случаѣ имъ нельзя будетъ совмѣстно вести на досугѣ жизнь, всецѣло посвященную любви къ мудрости, какъ они уже давно желаютъ. Здѣсь подъ мудростью, очевидно, разумѣлась не вѣра въ Христа, которая не препятствовала брачной жизни, а жизнь мудреца въ смыслѣ неоплатониковъ.

Мысль удалиться отъ мірскихъ дѣлъ и заботъ, чтобы посвятить свой досугъ исканію истины, такъ укоренилась въ кружкѣ Августина, что породила цѣлый проектъ особаго общежитія для обезпеченія этого досуга. Друзья—ихъ было около десяти—предполагали сложиться и образовать одно общее имущество такъ, чтобы никто изъ членовъ не имѣлъ ничего для себя лично, но все принадлежало бы одинаково всѣмъ. Между ними было нѣсколько богатыхъ людей, и въ особенности Романіанъ изъ Тагасты, пріѣхавшій ко двору по важнымъ личнымъ дѣламъ, горячо настаивалъ на осуществленіи этого плана; его голосъ имѣлъ въ этомъ дѣлѣ большой вѣсъ, такъ какъ его богатство значительно превышало состояніе другихъ. Предполагалось изъ среды общины избирать на годъ двухъ старшинъ, которые должны были о всемъ заботиться, обезпечивая другимъ полное душевное спокойствіе. Но планъ этотъ разбился о соображеніе, согласятся ли на него жены,—ибо нѣкоторые изъ друзей были женаты, а другіе собирались жениться,—и все пошло по старому, по «широкимъ и протоптаннымъ путямъ мірской жизни».

Къ числу членовъ кружка, собиравшихся тогда жениться, принадлежалъ и самъ Августинъ. Особенно настаивала на этомъ его мать, которая ничего такъ не желала, какъ крещенія сына по заключеніи имъ законнаго брака. По своему обычаю и по желанію сына она просила въ своихъ молитвахъ, чтобы Господь послалъ ей знаменіе по отношенію женитбы сына, но видѣла лишь какіе-то призраки, которые не сочла за откровеніе. Тѣмъ не менѣе, по ея настоянію, Августинъ посватался и получилъ согласіе родителей; невѣста была, однако, еще слишкомъ молода для брака, но такъ какъ она ему нравилась, то онъ согласился ждать два года.

Въ такомъ положеніи дѣла сохраненіе прежней связи являлось препятствіемъ браку, и Августина заставили отпустить свою сожительницу. Она возвратилась въ Африку, оставивъ Августину своего сына и давши обѣтъ не принадлежать другому мужу,—

что характеризуетъ ее и ея связь съ Августиномъ. Онъ же не былъ въ силахъ послѣдовать ея примѣру, и, такъ какъ срокъ, назначенный для брака, казался ему слишкомъ отдаленнымъ, взялъ къ себѣ въ домъ другую женщину;—однако «рана, нанесенная ему разлукою съ прежнею сожительницей, не зажила». Это обстоятельство сдѣлалось для Августина источникомъ новыхъ душевныхъ тревогъ. Расчеты «на почести и выгоды» уже не привлекали его такъ сильно, какъ прежде, но онъ чувствовалъ себя безсильнымъ бороться противъ страсти къ женщинѣ¹⁾. Правда, алостоль не воспрепятствовалъ женитьбѣ, но онъ сознавалъ, что брачная жизнь заставитъ его предаваться и другимъ заботамъ, отъ которыхъ онъ хотѣлъ освободиться. И онъ снова переживалъ тѣ мученія, которыя испытывалъ, стараясь подняться до истиннаго представленія о Богѣ: «Какими страданіями сопровождались эти роды моего сердца! какіе это были стоны, выражавшіе нѣмыя укоры души моей! Ты, Господи, одинъ зналъ, какъ я мучился, и никто изъ людей,—ибо какъ мало обо всемъ повѣдалъ языкъ мой самымъ близкимъ изъ моихъ друзей!»

Августинъ тѣмъ сильнѣе себя упрекалъ, что теперь уже не страдалъ недостаткомъ богопознанія, который можетъ «служить оправданіемъ для людской суеты; онъ нашелъ Творца и принялъ Его слово; онъ обрѣлъ жемчужину, которую ему слѣдовало купить, продавъ все свое имѣніе,—и колебался».

Измученный внутренней борьбой и не имѣя силы на что-нибудь рѣшиться, Августинъ отправился къ старцу Симплиціану, который былъ воспріемникомъ Амвросія и котораго архіепископъ любилъ какъ отца. Когда Августинъ сообщилъ ему, что прочелъ нѣсколько сочиненій неоплатониковъ, переведенныхъ Викториномъ, старецъ поздравилъ его съ тѣмъ, что ему не попали въ руки сочиненія другихъ философовъ, полныхъ лжи и обмана. При этомъ онъ посоветовалъ ему принять въ образецъ самого Викторина, который, стрѣлко лѣтъ защищаявши язычество, не устыдился принять на себя иго Христа. На вопросъ Августина, какъ это случилось, Симплиціанъ рассказалъ ему, что Викторинъ сталъ читать Св. Писаніе и усердно изучать христіанскую литературу. Однажды, когда они были одни, онъ сказалъ Симплиціану: «Знаешь ли, что я уже христіанинъ!» Тотъ отвѣтилъ: «Не повѣрю и не признаю тебя христіаниномъ, пока не увижу тебя въ церкви». На это Викторинъ усмѣхнулся и спросилъ: «Развѣ стѣны дѣлають христіанина?»—И часто онъ повторялъ,

¹⁾ Adhuc tenaciter alligabar ex femina. VIII, 2.

что онъ христіанинъ, а на возраженія Симплиціана отшучивался, ибо онъ боялся оскорбить надменныхъ идолопоклонниковъ среди своихъ друзей. Когда же онъ укрѣпился въ вѣрѣ, то устыдился своего тщеславія и, убоявшись, что Христосъ отречется отъ него предъ своими ангелами, однажды сказалъ Симплиціану: «Пойдемъ въ церковь, я хочу принять христіанство».— Не помня себя отъ радости, тотъ немедленно пошелъ съ нимъ. Получивъ первыя наставленія, онъ тамъ записался въ число чающихъ крещенія.

Когда же насталь часъ произнести—по римскому обычаю—символь вѣры съ возвышеннаго мѣста, предъ лицомъ всего народа, пресвитеры предложили ему произнести символъ вѣры негласно, какъ то дозволяется лицамъ, которыя боятся смутиться. Но Викторинъ отказался отъ этого. Если ему не было страшно преподавать риторику, въ которой нѣтъ спасенія, предъ толпою безумцевъ, то какъ онъ могъ бояться произнести слово Господне предъ Его кроткой паствой?!—И когда онъ взошелъ на возвышеніе, всѣ вострепунулись и называли другъ другу его имя—ибо кто его не зналъ?—и изъ устъ всѣхъ радостно пронеслось, раздаваясь по всей церкви, сдержаннымъ шопотомъ имя Викторина. Но тотчасъ всѣ смолкли, желая услышать его голосъ. Онъ же съ твердостью произнесъ слова истинной вѣры, и всѣ съ восклицаніями и ликованіемъ устремились заключить его въ свои объятія—и сердца.

Когда Августинъ въ своей «Исповѣди» изображалъ сцену обращенія Викторина, передъ его воображеніемъ, конечно, носилось воспоминаніе о другой подобной картинѣ, когда въ миланскомъ соборѣ молодой риторъ,—не столь славный, какъ Викторинъ, но болѣе интересный для публики, такъ какъ передъ нимъ еще была цѣлая будущность,—отрекался ради Христа отъ міра и своихъ блестящихъ надеждъ.

Подъ впечатлѣніемъ разказа Симплиціана, Августинъ воспылалъ желаніемъ послѣдовать примѣру Викторина. Впечатлѣніе, произведенное на него обращеніемъ Викторина, още усилилось, когда онъ узналъ, что Викторинъ, повинаясь закону императора Юліана, воспретившаго христіанамъ преподаваніе риторики и литературы, желалъ лучше разстаться со своей школой «многословія», чѣмъ со словомъ Божіимъ. Августинъ признавалъ его за это не только мужественнымъ, но и счастливымъ, ибо онъ нашель случай всецѣло посвятить себя службѣ Господней. Но самъ онъ съ грустью чувствовалъ себя скованнымъ,—не чужою рукой и не желѣзомъ, а своею желѣзною волею. Врагъ

овладѣль его волей, сковалъ изъ нея цѣпь и связалъ его ею. Ибо дурная воля порождаетъ страсть, а потворство страсти образуетъ привычку, и если не бороться съ привычкой, она превращается въ законъ необходимости. «Такъ изъ звеньевъ, смыкающихся между собою, сложилась цѣпь моего тяжелаго рабства». — Онъ уже чувствовалъ въ себѣ новую волю, но она была еще не въ силахъ побороть старую, укоренившуюся. «Такъ двѣ воли боролись во мнѣ, одна старая, другая новая, одна плотская, другая духовная, и своимъ раздоромъ терзали мою душу». Особенно мучительно было для Августина то, что онъ уже не имѣлъ отговорки, которою онъ прежде оправдывалъ свою перѣшительность презрѣть міръ и служить Богу, а именно, что онъ еще не увѣренъ въ истинѣ; истина для него теперь была внѣ сомнѣнія, но онъ былъ слишкомъ привязанъ къ земному. Августинъ изобразилъ свое тогдашнее состояніе духа въ прекрасномъ сравненіи съ положеніемъ человѣка, который не можетъ проснуться. «Тяготѣло надъ мною бремя міра, подобно сладкому сну; помыслы мои были обращены къ Тебѣ подобно усиліямъ человѣка, желающаго проснуться, но бессильно утопающаго въ глубинѣ сна. Нѣтъ такого человѣка, который желалъ бы всегда спать, и по здравому сужденію всѣхъ людей бдѣніе лучше сна; однако часто человѣкъ медлитъ освободиться отъ сна, чувствуя тяжелое оцѣпенѣніе въ своихъ членахъ, и тѣмъ болѣе наслаждается сномъ, чувствуя, что часъ пробужденія наступаетъ. Такъ и я былъ увѣренъ, что лучше предаться Твоей любви, чѣмъ моимъ страстямъ, но, хотя и убѣжденный въ Твоей истинѣ, я могъ только возражать медленно и спросонья: *сейчасъ, вотъ сейчасъ, подожди немного*; а это сейчасъ и сейчасъ не имѣли предѣла (*modo et modo non habebat modum*), — и *подожди немного* длилось безъ конца».

V.

Но вотъ неожиданно настала и для Августина часъ пробужденія, когда «Господь его избавилъ отъ оковъ плотскихъ вожделѣній и ига мірскихъ заботъ». — Однажды, онъ не помнитъ, по какому дѣлу, его посѣтилъ Понтиціанъ, его землякъ, занимавшій видное мѣсто при дворѣ императора. Во время бесѣды тотъ замѣтилъ на стоявшемъ передъ ними столѣ, за которымъ занимался Августинъ, книгу, взялъ ее, раскрылъ и, увидя Посланія апостола Павла, изумился, ибо полагалъ, что книга относилась къ профессіи, тяготившей Августина. Понтиціанъ съ улыбкой взглянулъ на него и поздравилъ съ тѣмъ, что нашелъ

передъ нимъ эту—и только *эту книгу*. Понтиціанъ былъ вѣрующимъ христіаниномъ и часто проводилъ въ церкви долгіе часы въ молитвѣ. Когда Августинъ ему сказалъ, что изученіе Св. Писанія составляетъ его главный интересъ, Понтиціанъ сталъ ему рассказывать о египетскомъ монахѣ Антоніи, имя котораго уже славилось среди христіанъ, Августину же было еще совершенно неизвѣстно. Узнавъ объ этомъ, Понтиціанъ удивился невѣдѣнію Августина и сталъ подробно рассказывать объ Антоніи, чтобы познакомить съ такимъ замѣчательнымъ человѣкомъ людей, его не знавшихъ. Съ своей стороны, изумился и Августинъ, услыша, какія чудеса, несомнѣнно удостовѣренныя, такъ недавно, почти на его памяти, совершились въ истинной каеволической церкви. Удивленіе было общее: Августинъ и присутствовавшій при разсказѣ Алипій удивились совершаемымъ монахами подвигамъ, а Понтиціанъ—тому, что они оба объ этомъ не слышали.

Августинъ узналъ тогда за разъ какъ о существованіи монашества, такъ и о его быстромъ развитіи; о томъ, какъ «пустыни обильно населялись отшельниками, о многочисленности возникшихъ тамъ же монастырей и о святой жизни, которую въ нихъ вели». Онъ узналъ также, что подъ стѣнами самаго Милана находился монастырь, полный благочестивой братіей подъ руководствомъ Амвросія, о чемъ ему не приходилось слышать.

Понтиціанъ завершилъ свой разсказъ описаніемъ событія, котораго онъ самъ былъ очевидцемъ. Однажды въ Трирѣ онъ выпелъ съ тремя сослуживцами въ садъ подъ стѣнами города, пока императоръ присутствовалъ на зрѣлищѣ въ циркѣ. Гуляя, они разбились, и двое изъ нихъ набрали на хижину, въ которой поселилось нѣсколько рабовъ Божіихъ, и тамъ нашли рукопись, заключающую въ себѣ житіе Антонія. Одинъ изъ нихъ началъ читать его, и во время чтенія такъ проникся изумленіемъ и восторгомъ, что замыслилъ предаться такому же образу жизни, оставивъ службу императору, чтобы служить Господу. Обратившись къ своему другу, онъ сказалъ ему: «Скажи пожалуйста, чего мы достигнемъ всѣми нашими трудами? чего мы ждемъ? изъ-за чего служимъ? развѣ мы можемъ надѣяться дослужиться далѣе званія «друзей¹⁾» императора? А развѣ это званіе прочно и не исполнено опасностей? Сколько же опасностей приходится пережить, чтобы попасть въ еще болѣе опасное положеніе! И когда еще мы доживемъ до него! Другомъ же Господа, если захочу, я сейчасъ могу сдѣлаться». И онъ сталъ

¹⁾ Официальное обозначеніе лицъ состоявшихъ такъ сказано въ *свиткахъ* Императора.

снова читать житіе, и въ немъ совершилась перемѣна: духъ его скинулъ съ себя оковы міра, и онъ сказалъ другу своему: «Я уже отказался отъ всѣхъ надеждъ нашихъ и рѣшилъ служить Богу съ этого же часа и въ этомъ же мѣстѣ. Если тебѣ не хочется послѣдовать моему примѣру, по крайней мѣрѣ не противодѣйствуй мнѣ». Товарищъ отвѣтилъ, что онъ останется съ нимъ и раздѣлитъ его служеніе и его надежды. Между тѣмъ Понтиціанъ и его товарищъ разыскали ихъ и стали уговаривать послѣдовать за ними, такъ какъ день былъ на исходѣ. Но тѣ объявили имъ о своемъ намѣреніи. Понтиціанъ съ товарищемъ поздравили ихъ и поручили себя ихъ молитвамъ, но, скорбя о себѣ, вернулись ко двору и къ своимъ земнымъ заботамъ; тѣ же устремили свое сердце къ небу. Оба были женихами, — невѣсты же ихъ, услышавъ о случившемся, также посвятили свою дѣвственную жизнь Господу.

Во время разсказа Понтиціана Августинъ, по его признанію, увидѣлъ предъ собою свой собственный образъ, искаженный и покрытый язвами, и пришелъ въ ужасъ отъ себя. Онъ сравнивалъ себя съ почтенными подвижниками, о которыхъ онъ слышалъ, предоставившими себя Господу на излѣченіе, и возненавидѣлъ себя. Снова возстали передъ его воображеніемъ года, въ теченіе которыхъ, по прочтеніи «Гортензія», онъ стремился къ мудрости, но все откладывалъ вполнѣ предаться ея изслѣдованію, совершенно забывши о земномъ счастіи. Ибо, замѣчаетъ онъ по этому поводу: «не только обрѣтеніе мудрости, но самое изученіе ея должно быть предпочтено всѣмъ сокровищамъ и царствамъ міра и самому обильному удовлетворенію земными наслажденіями. Онъ уже въ самомъ началѣ своей юности молилъ Господа, чтобы Онъ ему ниспослалъ цѣломудріе и воздержаніе, «но не сейчасъ», — такъ какъ онъ боялся немедленнаго исполненія своей просьбы, желая не столько искорененія своихъ страстей, сколько ихъ удовлетворенія. Прежде, — такъ продолжалъ упрекать себя Августинъ, — онъ объяснялъ свою косность въ отреченіи отъ мірскихъ благъ тѣмъ, что еще не нашелъ ничего вѣрнаго. Теперь же голосъ совѣсти ему говорилъ, что онъ обрѣлъ вѣрное, и онъ все-таки блуждалъ, тогда какъ другіе, которые не томили себя многолѣтнимъ исканіемъ истины, сразу поднялись къ ней свободнымъ полетомъ.

Когда ушелъ Понтиціанъ, Августинъ обратился къ своей душѣ. «Чего онъ ей не наговорилъ! какими горькими упреками онъ ее не истязалъ, понуждая ее слѣдовать за нимъ по пути къ Богу. Но она упорствовала и не поддавалась; всѣ ея доводы

были исчерпаны и опровергнуты, но она пребывала въ нѣмомъ трепетѣ. Она какъ смерти боялась быть оторванной отъ потока привычекъ, которыя, однако, влекли ее къ смерти.

Совершенно разстроенный, Августинъ обратился къ находившемуся при немъ Алипію со словами: «Что же это такое?—ты слышалъ! Люди простые овладѣваютъ небомъ, а мы со всей наукой, но лишены сердца,—мы вынемъ въ плоти и крови; или намъ стыдно послѣдовать за ними, потому что они насъ предупредили и намъ стыдно итти за ними?»—Алипій молча и съ изумленіемъ смотрѣлъ на него; еще болѣе, чѣмъ слова Августина, его поражало волненіе, выражавшееся въ его глазахъ и чертахъ, въ блѣдности лица и въ голосѣ его друга. При домѣ былъ небольшой садъ; Августинъ бросился туда, ища уединенія. Алипій послѣдовалъ за нимъ, боясь оставить его одного. Августинъ былъ внѣ себя отъ негодованія, что былъ не въ силахъ итти туда, куда его влекло все его существо; онъ зналъ, что туда ведетъ лишь одинъ путь,—нужно было *захотѣть* пойти, но захотѣть сильно и всецѣло. Въ этомъ болѣзненномъ и мучительномъ состояніи, стараясь вырваться изъ собственныхъ оковъ, Августинъ почувствовалъ помощь свыше. «Ты, Господи, побуждалъ меня въ сокровенности души моей и въ Твоемъ строгомъ милосердіи двойнымъ бичемъ страха и стыда» не останавливаться на пути и порвать послѣднія слабыя оковы. Онъ говорилъ себѣ: «надо сейчасъ сдѣлать послѣдній шагъ»,—и все-таки не дѣлалъ его. Онъ, правда, не возвращался назадъ, но, стоя близко у цѣли, все собирался съ силами; онъ дѣлалъ новую попытку и, все приближаясь, едва не достигъ цѣли; колеблясь «умереть для смерти и жить для жизни», онъ однако все же не приступалъ къ цѣли, и чѣмъ болѣе приближалась минута его преображенія, тѣмъ болѣе она внушала ему ужаса. Суетные образы и всякія тѣтеты, ему дорогіе, по старой привычкѣ останавливали его и шептали ему: «Неужели ты насъ покидаешь? неужели мы навѣки съ тобою расстаемся? неужели тебѣ съ этихъ поръ будетъ запрещено то и другое?» И чего-то они ему ни говорили! чего ему ни внушали! Онъ просилъ Господа въ Его милосердіи отворотить отъ души его этотъ позоръ. Онъ слушалъ эти голоса наполовину, они уже не преграждали ему пути, но шептались за спиной его, прельщая его оглянуться; однако они задерживали шаги его, онъ медлилъ оторваться отъ нихъ; сильная привычка подсказывала ему: «думаешь ли ты, что проживешь безъ нихъ?»—но этотъ голосъ былъ уже едва слышенъ. А съ другой стороны, жуда онъ былъ обращенъ лицомъ, но куда еще колебался итти, предъ

нимъ явился въ чистомъ величїи образъ цѣломудрія, ласный и радостный, окруженный сонмомъ отроковъ, дѣвъ всякаго возраста и почтенныхъ вдовъ. Онъ улыбался ему и манилъ его къ себѣ, какъ бы говоря: «Развѣ ты не въ силахъ быть, какъ они? и развѣ они были сильны сами собою? Господь Богъ далъ имъ силы. Устремись къ Нему, не страшись, Онъ не дастъ тебѣ пасть и испѣлать тебя!»

Продолжительное напряженіе обезсилило Августина и разрѣшилось обильными слезами. Желая уединиться, Августинъ ушелъ отъ Алипія въ конецъ сада и, распростершись подъ смоковницей, далъ полную свободу слезамъ и вздохамъ, взывая къ Богу словами псалма: «Долго ли еще, Господи, долго ли еще будешь гнѣваться? Не памятью моихъ старыхъ прегрѣшеній!»—Онъ чувствовалъ, что они его еще не отпускають, и жалостно взывалъ: «Когда же будетъ конецъ? когда же? завтра?—но почему не сегодня, почему не сейчасъ наступитъ конецъ позора моего?»—Вдругъ Августинъ услыхалъ изъ-за ограды сосѣдняго дома дѣтскій голосъ, напѣвавшій слова: «Возьми и прочти». Онъ встрепенулся, слезы его утихли; онъ сталъ припоминать, не слышалъ ли когда-нибудь прежде такого припѣва при дѣтской игрѣ, но не могъ вспомнить. Тогда его осѣнила мысль, что это—знаменіе свыше. Онъ вспомнилъ, какъ Антоній, вошедши въ церковь, когда читался стихъ изъ Евангелія: «Пойди и продай имѣніе твое и роздай нищимъ, и приходи и слѣдуй за Мною»,—принялъ это за знаменіе, къ нему обращенное. Августинъ поспѣшилъ къ мѣсту, гдѣ сидѣлъ съ Алипіемъ и гдѣ оставилъ книгу Посланій ап. Павла, и, раскрывъ ее, увидѣлъ слова: «Будемъ вести себя благочинно, не предаваясь ни пированіямъ, ни пьянству, ни сладострастію и распутству, ни ссорамъ и зависти. Облекитесь въ Господа нашего Иисуса Христа и попеченіе о плоти не превращайте въ похоти».—Онъ не могъ читать дальше; это было и ненужно; ибо едва онъ прочелъ эти слова, какъ сердце его прониклось свѣтлымъ успокоеніемъ и исчезъ весь мракъ сомнѣнія. Закрывъ книгу, Августинъ спокойно объяснилъ Алипію, что съ нимъ было. Тотъ пожелалъ прочесть текстъ и увидѣлъ, что далѣе слѣдуютъ слова: «Немощнаго въ вѣрѣ принимайте».—Онъ примѣнилъ ихъ къ себѣ и объявилъ, что послѣдуетъ примѣру Августина. Они тотчасъ пошли къ его матери и все ей рассказали. Она была въ восхищеніи и торжествовала. «Она благословляла Тебя, Господи, ибо Твое могущество простирается далѣе, чѣмъ мы молимъ и разумѣемъ, и Ты сдѣлалъ для нея больше, чѣмъ она вымаливала для меня слезными вздохами.

Ты обратилъ меня къ себѣ такъ, что я уже не думалъ болѣе о женитьбѣ, ни о какой-либо иной суетной надеждѣ, укрѣпившись въ вѣрѣ, какъ ты это ей открылъ за много лѣтъ передъ тѣмъ. И Ты обратилъ ея горе въ радость большую, чѣмъ она мечтала, ибо радость, ей ниспосланная, была для нея дороже и чище, чѣмъ та, которую ей сулила надежда на внучать отъ моей плоти».

Три недѣли спустя послѣ этого, по наступленіи вакаціи, совпадавшей со временемъ сбора винограда, Августинъ отказался отъ своей профессуры риторики и уѣхалъ на дачу въ окрестностяхъ Милана, которую ему предоставилъ одинъ изъ его товарищей по преподаванію, Верекундъ. Въ началѣ зимы 387 г. Августинъ вернулся въ Миланъ и—по тогдашнему обычаю—на Пасхѣ принялъ крещеніе.

Такъ совершилось *обращеніе* Августина, какъ онъ самъ его называлъ. Такъ, по крайней мѣрѣ, оно представлялось ему, когда онъ, 14 лѣтъ спустя, описывалъ его, по своимъ воспоминаніямъ, въ своей «Исповѣди». Современная критика¹⁾ нарушила цѣльность и драматичность картины, написанной Августиномъ, и, противопоставивъ ей другія заявленія Августина и факты его жизни, поставила на очередь интересную историческую проблему. Разрѣшая ее, нужно имѣть въ виду, что переломъ въ жизни Августина, послѣдовавшій за его обращеніемъ, состоялъ изъ трехъ моментовъ, не связанныхъ безусловно между собою—крещенія, оставленія кафедры риторики съ отреченіемъ отъ свѣтской карьеры и—цѣломудрія. Принятіе христіанства не лишало его права занимать попрежнему эту профессуру или добиваться почетнаго мѣста въ администраціи,—не препятствовало также его женитьбѣ. Съ другой стороны, отреченіе отъ свѣтской жизни и отъ женитьбы могло явиться у него помимо намѣренія принять крещеніе. Какими же мотивами обусловливались всѣ эти рѣшенія, какъ они соединялись воедино и чѣмъ были подготовлены совершившіяся въ жизни Августина переломъ?

Августинъ говоритъ, что «примѣръ рабовъ Божіихъ» вызвалъ въ немъ рѣшеніе бросить «торговлю суесловіемъ» и не предоставлять за деньги юношамъ черпать изъ его устъ нелѣпую ложь и оружіе для бѣшеныхъ состязаній на форумѣ. Но въ слѣдующей главѣ своей «Исповѣди» онъ сообщаетъ, что уже лѣтомъ его легкія не выдерживали чрезмѣрнаго напряженія. Миланскій климатъ съ его холодными вѣтрами съ снѣжныхъ горъ былъ слишкомъ суровъ для уроженца Африки. Его дыханіе было затруднено, появилась

¹⁾ Гарнакъ въ своей брошюрѣ объ „Исповѣди“ Августина и особенно Лоосъ въ статьѣ о немъ въ „Theol. Encycl.“.

боль въ груди и голосъ его утратилъ звучность и силу. Все это смутило его, потому что дѣлало для него «почти неизбѣжнымъ» сложеніе съ себя преподавательскаго бремени или, по крайней мѣрѣ, перерывъ его для лѣченія, если таковое было возможно. Но когда въ немъ назрѣло рѣшеніе посвятить свой досугъ Господу, онъ порадовался своему недугу, который предоставлялъ ему «не вымышленный предлогъ» для успокоенія тѣхъ, кто ради сыновей своихъ не желали его отпустить на свободу. Онъ дотянулъ свою преподавательскую дѣятельность до конца учебнаго времени для того, чтобы внезапное оставленіе кафедры не представлялось какимъ-то хвостовствомъ, не вызвало бы похвалъ, а съ другой стороны суетныхъ толковъ и пересудовъ, неприятныхъ въ дѣлѣ, которое было для него святымъ. Изъ этого видно, что главною причиною оставленія кафедры Августину представляется въ его воспоминаніяхъ не болѣзнь, а «примѣръ рабовъ Божіихъ», хотя болѣзнь была настолько серьезна, что еще осенью въ Кассициакѣ она лишила его возможности писать. Въ его воспоминаніяхъ же на первый планъ выступаетъ религіозное побужденіе и болѣзнь представляется лишь желаннымъ и невымышленнымъ оправданіемъ. Подъ вліяніемъ своего позднѣйшаго религіознаго настроенія Августинъ ничего не говоритъ и о философски-этическихъ побужденіяхъ, которыя очевидно играли немалую роль при его отказѣ отъ преподаванія риторики. Дѣятельность профессора риторики, который долженъ былъ научать искусству изъ кривды дѣлать правду, стала для него совершенно несомвѣстимою съ стремленіемъ къ чистой истинѣ въ смыслѣ Платоновской философіи. Можно думать, что Августинъ, проникшись ею, исполнился такимъ же пренебреженіемъ къ риторикѣ, какое платоники въ свое время питали къ софистамъ. Правда, въ своемъ сочиненіи «De Ordine», въ которомъ Августинъ разсматриваетъ смыслъ и разумную цѣль отдѣльныхъ научныхъ дисциплинъ, онъ указываетъ на то, что риторика научаетъ тому, какъ вліять на людей, особенно на тѣхъ, которые охотнѣе слѣдуютъ собственному усмотрѣнію или привычкѣ, чѣмъ узнанной ими чистой истинѣ,—но и изъ этихъ словъ видно, насколько онъ ставилъ изслѣдованіе чистой истины или философіи выше риторики.

Еще труднѣе, чѣмъ отказъ отъ профессуры, которая ему сулила почетъ и славу, было для Августина отреченіе отъ той страсти, въ которой онъ потомъ въ особенности усматривалъ проявленіе грѣховной природы человѣка. Но и въ этомъ вопросѣ не слѣдуетъ преувеличивать впечатлѣніе, произведенное рассказомъ Понтиціана. Въ то время, о которомъ теперь идетъ рѣчь,

цѣломудріе вытекало для Августина не изъ монашескаго аскетизма, а изъ философскаго идеализма. Въ діалогѣ о «блаженной жизни», написанномъ вскорѣ по оставленіи Милана, богопознаіе обусловливается цѣломудріемъ, а въ своихъ «Монологахъ или бесѣдѣ съ разумомъ», написанныхъ передъ крещеніемъ, Августинъ объясняетъ свою побѣду надъ плотскою страстью—вліяніемъ «Горгензіа».

Что касается важнѣйшаго вопроса, отношенія Августина къ христіанству въ моментъ отказа отъ каедры и удаленія въ Кассиніакъ, то мы должны для его рѣшенія прежде всего воспользоваться нашими свѣдѣніями объ образѣ жизни Августина въ этой виллѣ. Августинъ поселился въ деревнѣ съ матерью, тринадцатилѣтнимъ сыномъ, братомъ Навигіемъ и нѣсколькими молодыми людьми, въ числѣ которыхъ были Алипій, Небридій, также близкій Августину ученикъ Лиценцій, сынъ Романіана,—поэтъ и поклонникъ философіи,—и нѣкоторые другіе. Мойка вела хозяйство; Августинъ взялъ на себя управленіе имѣніемъ и распоряжался работами. Все остальное время онъ проводилъ съ молодыми людьми, руководя ихъ занятіями. Утро обыкновенно посвящалось грамматикѣ и литературѣ; въ одно утро была, напримѣръ, прочитана цѣлая книга Виргилія, который былъ весь прочитанъ и комментированъ. Но наиболѣе серьезную сторону занятій составляли бесѣды о философскихъ предметахъ. Въ хорошую погоду Августинъ уводилъ свое молодое общество въ садъ, гдѣ они бесѣдовали о философіи подъ высокимъ деревомъ, на подобіе бесѣдъ Сократа подъ платаномъ. Въ ненастное время они располагались въ термахъ, такъ какъ тамъ было просторно, свѣтло и тепло отъ нагрѣтыхъ водяныхъ трубъ. Этимъ бесѣдамъ Августинъ придавалъ такое значеніе, что пригласилъ стенографа, который записывалъ слова каждаго. Это не исключало живости и бойкости преній, которыя нерѣдко заканчивались веселымъ смѣхомъ. Августинъ обыкновенно самъ резюмировалъ пренія и дѣлалъ изъ нихъ выводы. Эта жизнь была до извѣстной степени осуществленіемъ того плана общежитія, о которомъ такъ недавно еще мечталъ кружокъ Августина.

Религіозный интересъ въ этихъ занятіяхъ былъ на заднемъ планѣ. Правда, Августинъ обратился къ Амвросію за совѣтомъ, чѣмъ ему заняться въ виду его предполагаемаго крещенія, и Амвросій посовѣтовалъ изучать пророка Исаію, такъ какъ въ его пророчествахъ находятся наиболѣе важныя указанія на пришествіе Христа;—но изученіе Исаіи оказалось не по силамъ Августину, и онъ его скоро оставилъ. Но часть ночи, когда

онъ оставался наединѣ, Августинъ проводилъ въ молитвѣ. Наибольшій матеріалъ для сужденія о настроеніи Августина за это время представляютъ составленные имъ въ Кассиціакѣ діалоги. Эти діалоги являются не только по формѣ подражаніемъ діалогамъ Цицерона и Платона, но и по содержанію они касаются тѣхъ же проблемъ, которыя трактовались Цицерономъ и платониками. Подобно Цицерону и Платону, Августинъ разсматриваетъ вопросъ о томъ, въ чемъ заключается *«блаженная жизнь»*. Цицеронъ и Плотинъ писали о фатумѣ, — Плотинъ помимо того — *«О Провидѣніи»*; этому же вопросу посвященъ діалогъ Августина *«De Ordine»*. Какъ Цицеронъ и Плотинъ, Августинъ разсматриваетъ въ трехъ произведеніяхъ вопросъ о *«безсмертіи души»*¹⁾.

Первый, возникшій въ Кассиціакѣ, діалогъ въ трехъ книгахъ посвященъ полемикѣ съ «академиками» за ихъ сомнѣніе въ возможности познать истину. Какъ первый философскій этюдъ Августина, онъ дышитъ восхищеніемъ челоуѣка, вырвавшагося на волю отъ надобѣвшей ему ремесленной работы и получившаго возможность посвятить свой досугъ высшимъ и самымъ дорогимъ для него вопросамъ. «Мнѣ не представляется иного счастья, — говоритъ Августинъ, — какъ то, которое даетъ досугъ заниматься философіей, — не представляется иной блаженной жизни, кромѣ жизни въ философіи». Онъ съ восторгомъ благодаритъ Романіана за то, что онъ своимъ настояніемъ и содѣйствіемъ далъ ему возможность наслаждаться досугомъ, взлетѣть надъ оковами ненужныхъ желаній, — «за то, что, сложивъ съ себя всякое бремя мертвыхъ заботъ, я дышу, я пришелъ въ себя, образумился, ищу съ величайшимъ напряженіемъ истину, что я уже началъ ее находить, что я питаю увѣренность въ конечномъ ея достиженіи».

Діалогъ противъ академиковъ является еще какъ бы продолженіемъ преподавательской дѣятельности Августина. Въ первой книгѣ этого діалога Августинъ упражняетъ свою молодежь въ діалектикѣ. Онъ заводитъ споръ между Лиценціемъ и Тригеціемъ, заключается ли блаженная жизнь въ одномъ стремленіи къ истинѣ и изслѣдованіи ея, или же она требуетъ и самаго обладанія истиной.

Однако Августинъ не думалъ ограничиваться одною дидактической цѣлью. Хотя онъ въ это время еще полагалъ, что академики лишь для вида проповѣдовали скептицизмъ, онъ борется всею силою своей діалектики противъ мнѣнія, что челоуѣку не суждено достигнуть несомнѣнной истины. Онъ слишкомъ долго

1) Wörter, Die Geistesentw. Aug., p. 72.

самъ страдалъ отъ своихъ сомнѣній и колебаній, и теперь съ ликованьемъ привѣтствуетъ открывшуюся предъ нимъ перспективу вѣрной истины. Онъ старается разсѣять опасенія своихъ слушателей, «что они въ философіи не познаютъ истины», или ни въ какомъ случаѣ не познаютъ ея на подобіе математической истины, напр., что числа 1, 2, 3, 4 въ итогѣ даютъ 10. Убѣжденіе въ возможности достигнуть въ философіи абсолютной истины у него покоится одновременно на неоплатонизмѣ и на Св. Писаніи. «Повѣрьте мнѣ,—продолжаетъ онъ,—или, вѣрнѣе, Тому, Кто сказалъ: *ищите и обрѣтете*; не слѣдуетъ отчаяваться въ возможности познанія, и она окажется явственнѣе (*manifestiorem futuram*), чѣмъ свойства упомянутыхъ чиселъ».

Августинъ переживалъ въ это время одинъ изъ счастливейшихъ моментовъ своей жизни. Разладъ, который его такъ долго мучилъ, между религіей его дѣтства и запросами его разума, разладъ, который побудилъ его броситься въ манихейство и искать выхода въ скептицизмѣ,—миновалъ. Онъ вѣрилъ въ согласіе разума и откровенія. Онъ былъ обязанъ этимъ платонизму, «который не стоитъ въ противорѣчьи съ христіанствомъ», и онъ отъ всего сердца прославлялъ за это философію. Его идеализмъ находилъ въ это время одинаковое удовлетвореніе какъ въ философіи, такъ и въ религіи. Ихъ этическій идеалъ для него въ это время совпадалъ — оторваться отъ міра, отъ земныхъ страстей и заботъ и жить исключительно для познанія высшей истины, которая тождественна съ Богомъ.

Еще яснѣе проявляется это настроеніе въ слѣдующей бесѣдѣ—«О блаженной жизни»,—которая происходила еще до окончанія первой. Поводомъ къ ней послужилъ день рожденія Августина, желавшаго ознаменовать этотъ день философскимъ пиромъ (*symposion*) своихъ родственниковъ и друзей. Послѣ легкаго завтрака, онъ повелъ ихъ—въ ихъ числѣ была и Моника—въ виду холодной погоды (15 ноября) въ термы, гдѣ и поставилъ столъ занимавшій античныхъ философовъ вопросъ, кого слѣдуетъ считать блаженнымъ. По счету Варрона, на этотъ вопросъ было дано 288 отвѣтовъ. Принимавшіе участіе въ бесѣдѣ скоро сошлись на томъ, что для блаженства надо обладать такимъ благомъ, которое вѣчно и не можетъ быть отнято судьбою. А такимъ благомъ—вывелъ отсюда Августинъ—можетъ быть только Богъ.

Но отсюда возникъ новый вопросъ: кто же обладаетъ этимъ благомъ? Лиценцій поспѣшилъ отвѣтить—тотъ, кто ведетъ хорошую жизнь; Тригедій—тотъ, кто исполняетъ волю Божию. А сынъ Августина, Адеодатъ, которому было тогда 14 лѣтъ, сказалъ:—

тотъ, кто чистъ духомъ,—что одобрили его бабушка Моника и дядя Навигій. Когда потребовали отъ него болѣе подробнаго объясненія, онъ сказалъ, что чистъ духомъ тотъ, кто не только цѣломудренъ, но и вообще не запятнанъ грѣхомъ. Августинъ же доказалъ, что всѣ три мнѣнія сводятся къ одному.

Продолженіе диспута привело къ полному отождествленію философіи и религіи въ ихъ результатахъ. Философскимъ путемъ— по слѣдамъ Цицерона, руководившагося Платономъ, было доказано, что блаженство обуславливается мудростью Божіей, а эта мудрость Божія, по опредѣленію Августина, есть Сынъ Божій. Мудрость заключается въ истинѣ, а Сынъ Божій сказалъ о себѣ: «Я есмь истина». Августинъ заключилъ бесѣду заявленіемъ, что блаженная жизнь состоитъ въ благочестивомъ и ясномъ сознаніи Того, кто вводитъ насъ въ истину, въ чемъ заключается истина и какимъ образомъ совершается единеніе души съ источникомъ истины.

Моника, съ трудомъ слѣдившая за философской аргументаціей сына, въ этихъ словахъ его признала знакомые ей христіанскіе мотивы и съ радостью произнесла конечныя слова Амвросіевскаго гимна: «*Grove precantes Trinitas*». «Въ ней несомнѣнно заключается блаженная жизнь, намъ скоро предстоящая, какъ мы можемъ быть увѣрены, въ твердой вѣрѣ, въ радостной надеждѣ и горячей любви».

Написанные въ это время Августиномъ діалоги,—несмотря на кажущуюся случайность ихъ возникновенія и отсутствія между ними связи,—находятся всѣ въ тѣсной, можно сказать органической связи съ совершившимся въ немъ переворотомъ, но еще не окончившимся. Они всѣ разрѣшаютъ важнѣйшіе, столь долго мучившіе его вопросы, побуждавшіе его вездѣ искать истины и мѣшавшіе ему примкнуть къ христіанству. Порвавши съ міромъ, Августинъ какъ бы подводилъ итоги достигнутымъ имъ результатамъ и давалъ отчетъ себѣ и окружающимъ въ своемъ міровоззрѣніи.

Третій изъ этихъ діалоговъ озаглавленъ—«*De Ordine*». Поводомъ къ нему послужило обстоятельство, которое насъ живо переноситъ въ реальную обстановку, окружавшую Августина. Однажды во время безсонной ночи онъ обратилъ вниманіе на то, что протекавшій за термами ручей, сильно журчавшій въ ночной тишинѣ, иногда какъ будто замолкалъ и потомъ снова начиналъ шумѣть. Соединяя съ наклонностью къ отвлеченному мышленію большую наблюдательность, Августинъ обратился къ спавшимъ съ нимъ въ той же комнатѣ Лиценцію и Тригецію и

просиль ихъ объяснить это странное явленіе. Лиценцій предположилъ, что падавшіе въ воду сухіе листья съ деревьевъ на берегу ручья запружали его теченіе до тѣхъ поръ, пока папоръ собравшейся воды не прорывалъ образовавшейся отъ груды листьевъ плотины и не расчищалъ на время свободный протокъ. Въ то же время Лиценцій выразилъ удивленіе, что такое незначительное явленіе поразило Августина. Оправдываясь, Августинъ заявилъ, что удивленіе человѣка вызывается всякимъ необычнымъ явленіемъ, совершающимся вопреки извѣстному порядку вещей,—на что Лиценцій замѣтилъ:—вопреки *намъ* извѣстному порядку—ибо внѣ порядка вещей, какъ онъ думаетъ, ничего не совершается. Этимъ была дана тема къ бесѣдѣ о вопросѣ, который давно занималъ Августина и о которомъ онъ уже въ Миланѣ диспутировалъ съ однимъ изъ друзей,—вопросѣ о томъ, что ничто не совершается безъ причины и что все въ мірѣ подчинено опредѣленному порядку.

Августинъ былъ обязанъ этой истиной неоплатонизму: въ этой истинѣ онъ нашелъ избавленіе отъ мучившей его проблемы *зла* въ мірѣ—примиреніе между фактическимъ существованіемъ зла и идеей всемогущаго Бога или Провидѣнія.

Сообразно съ этимъ вся аргументація діалога зиждется на положеніяхъ древней философіи. Августинъ руководится теоріей познанія Платона, ученіемъ о Провидѣніи Плотина и его психологіей. И въ этомъ діалогѣ особенно ясно выступаетъ усвоенная Августиномъ изъ платонизма связь между философскимъ познаніемъ и этическимъ идеализмомъ. Познать міровой порядокъ и гармонію можетъ только тотъ, кто познаетъ самого себя, а для этого войдетъ въ себя, замкнувшись отъ внѣшняго міра и присущаго ему множества явленій; тотъ, кто излѣчитъ раны, полученныя въ сутологѣ мірскихъ мнѣній, въ одиночествѣ или путемъ научныхъ дисциплинъ.

Но при всемъ влияніи языческой философіи мы можемъ отмѣтить въ этомъ діалогѣ христіанскія представленія. Такъ, напр., Августинъ расходится съ Платиномъ въ пониманіи Провидѣнія. Плотинъ допускалъ Провидѣніе только въ общемъ смыслѣ въ управленіи міромъ, Августинъ вѣрилъ въ дѣйствіе Провидѣнія въ индивидуальной жизни. Но съ другой стороны Августинъ и тамъ, гдѣ онъ вносилъ въ философію христіанскія представленія, истолковывалъ послѣднія въ философскомъ смыслѣ.

Вводя, напр., въ философію религиозное представленіе о грѣхѣ, Августинъ хочетъ объяснить его философскимъ путемъ. Въ діалогѣ онъ упоминаетъ о Христѣ, но говоритъ объ этомъ Христѣ, что

онъ появился на землѣ въ силу мірового порядка, и выводитъ отсюда, что и Богъ подчиненъ міровому порядку.

Такое же сочетаніе философскаго съ религіознымъ встречаемъ мы и въ вопросѣ объ отношеніи разума къ откровенію. Августинъ признаетъ за послѣднимъ приоритетъ по времени, такъ какъ «интеллектъ»—въ Платоновскомъ смыслѣ—достигается подъ руководствомъ божественнаго авторитета, но по существу Августинъ отдастъ преимущество разуму. За этими діалогами послѣдовали *Soliloquia*—бесѣды съ самимъ собою—въ видѣ—разговора Августина съ разумомъ. Предметъ этихъ бесѣдъ—богопознаніе и познаніе души. И въ этихъ бесѣдахъ Августинъ стоитъ на философской почвѣ. Разумъ, напр., обращается къ нему съ вопросомъ: удовольствовался ли бы онъ такимъ богопознаніемъ, какимъ обладали Платонъ и Плотинъ при условіи, чтобы оно было истиннымъ? На это Августинъ отвѣчаетъ, что изъ того, что оно истинное, еще не слѣдуетъ, чтобы эти философы сами сознавали это.

Для нашей цѣли, кромѣ того, важно отмѣтить, что не только діалектика Августина передъ его крещеніемъ, но и его этика—философская. Предъ нимъ носится не монашескій идеаль, столь поразившій его въ разсказѣ Понтиціана, а идеаль античнаго мудреца. Онъ ссылается не на Антонія, а на Цицерона, заявляя, что съ тѣхъ поръ, какъ онъ прочелъ «Гортензія», онъ отказался отъ богатства, почета и брака и побѣдилъ въ себѣ похоть; ничего изъ этого онъ уже не ищетъ и не желаетъ, а, напротивъ, думаетъ объ этомъ лишь съ ужасомъ и презрѣніемъ. Августину пришлось на слѣдующій день покаяться и признаться, что ему еще не удалось окончательно побѣдить свою плоть. На этомъ только и настаиваетъ разумъ, требуя отъ него безусловнаго бѣгства отъ всего земного и матеріальнаго; лишь душа, этически очищенная отъ всякой страсти и желанія, способна освободиться изъ заключенія плоти и подняться въ свѣтлую высь мудрости. «Въ тотъ самый моментъ, когда земное утратить для тебя всякую привлекательность, ты узришь то, чего такъ страстно желаешь». Продолженіе *бесѣдъ съ самимъ собою* посвящено познанію души. Это же самое составляетъ предметъ двухъ послѣднихъ сочиненій Августина, которыхъ намъ здѣсь приходится коснуться.

Разсужденіе «О безсмертіи души» было написано Августиномъ уже по возвращеніи въ Миланъ, какъ дополненіе неоконченныхъ *бесѣдъ съ самимъ собою*, а діалогъ о нематеріальности души (*de quantitate animae*)—даже годъ спустя послѣ крещенія.

Ничто такъ не поражаетъ, какъ чтеніе разсужденій Авгу-

стина о безсмертіи души подь непосредственнымъ впечатлѣніемъ «Исповѣди» Августина. Въ «Исповѣди» Августина проявляется приподнятое религиозное настроеніе человѣка, восхваляющаго на каждой страницѣ Господа за то, что Онъ въ своемъ милосердіи привелъ его черезъ всѣ заблужденія къ вѣрѣ;—въ поименованныхъ же сочиненіяхъ предъ нами напряженіе мысли діалектическимъ путемъ, съ помощью языческихъ философовъ доказать, что душа не причастна матеріи и безсмертна. И это—наканунѣ крещенія! Какъ велика должна была быть въ то время потребность Августина опереться на разумъ, если онъ передъ крещеніемъ и еще послѣ него исчерпывалъ всѣ аргументы платонизма въ пользу основного христіанскаго вѣрованія! Особенно заслуживаетъ вниманія то, что, усвоивая себѣ эти аргументы, Августинъ приводитъ и такіе, которые не приняты церковью, напр. ученіе о существованіи души до рожденія человѣка.

Такимъ образомъ, анализъ вышеупомянутыхъ произведеній Августина, написанныхъ по выѣздѣ изъ Милана, приводитъ насъ къ заключеніямъ, не гармонирующимъ съ столь драматически описаннымъ въ «Исповѣди» кризисомъ, вызваннымъ разсказомъ Понтиціана о подвигахъ монаховъ и разрѣшившимся текстомъ апостола Павла. Мы видимъ, во-первыхъ, что Августинъ продолжаетъ всею душою жить въ области философіи, что онъ продолжаетъ *ex ней* искать истину. «Самую истину ты не узришь,—сказано у него,—если не войдешь цѣликомъ въ философію». Мы находимъ, во-вторыхъ, въ его философскихъ произведеніяхъ признаніе, что и его этический идеализмъ тогда исходилъ изъ философіи. «Нѣкоторыя (философскія) книги возбудили во мнѣ невѣроятное одушевленіе (*incendium*). Не имѣли тогда для меня значенія никакой почетъ, никакая людская ныха, никакая жажда пустой славы, никакія прелести и приманки брэнной жизни. Я тотчасъ весь въ себя вошелъ».

И наконецъ, что особенно важно, мы убѣждаемся, что самый переломъ въ его жизни былъ подготовленъ платонизмомъ. «Познакомившись съ немногими сочиненіями Плотина и сопоставивъ съ ними, насколько я могъ, авторитетъ тѣхъ, кто сообщилъ намъ божественныя тайны, я такъ воспламенился, что захотѣлъ сокрушить всѣ якоря, но меня удержало уваженіе къ нѣкоторымъ людямъ».

Какъ же объяснить дисгармонію между духомъ философскихъ діалоговъ и религиознымъ христіанскимъ настроеніемъ, которымъ дышитъ «Исповѣдь»?—Буассье въ своей исторіи «Паденія язычества» противопоставляетъ кающагося грѣшника «Исповѣди» фи-

лософу діалоговъ и спрашиваетъ, гдѣ же настоящій Августинъ? Онъ отвѣчаетъ, что оба совмѣщались въ душѣ Августина, но что въ діалогахъ онъ показываетъ намъ только философа. Августинъ предназначалъ свои діалоги для образованной публики, воспитанной на классической литературѣ, и *немного приноровилъ* ихъ для нея, такъ какъ зналъ, что эта публика не очень расположена къ христіанству; онъ хотѣлъ задобрить своихъ друзей, слушателей и поклонниковъ, недовольныхъ его оставленіемъ кафедры: онъ хотѣлъ показать имъ, что христіанство—не въ противорѣчій съ античной мудростью; онъ хотѣлъ въ особенности представить имъ свое обращеніе въ понятномъ для нихъ освѣщеніи ¹⁾.

Это объясненіе грѣшитъ тѣмъ, что въ немъ обойденъ существенный вопросъ, представляетъ ли намъ рассказъ «Исповѣди» *настоящаго* Августина, т.-е. того, какимъ онъ былъ въ 386—387 году? Затѣмъ нельзя согласиться съ тѣмъ, что Августинъ въ діалогахъ заискивалъ у какой-либо публики. Не для того онъ оставилъ кафедру риторики, съ которой онъ, по его выраженію, сѣялъ ложь между слушателями, чтобы продолжать риторствовать и вводить въ обманъ своихъ читателей. На каждой страницѣ діалоговъ чувствуется, что авторъ ихъ глубоко проникнутъ важностью и святостью обсуждаемыхъ имъ вопросовъ.

Какъ будто недовольный своимъ объясненіемъ, Буассье приписываетъ Августину еще другую цѣль. Онъ хочетъ примирить античнаго человѣка и *новаго*: «Странная смѣсь занятій и настроеній въ Кассидіакѣ обуславливается не душевной смутой человѣка, который преслѣдуетъ противоположныя стремленія,—это проявленіе опредѣленной системы (*un système arrêté*). Увѣровавши безъ доказательствъ, онъ хочетъ теперь убѣдиться—путемъ разума. Поэтому онъ рекомендуетъ философію. Онъ намѣренъ самъ заниматься ею. Правда, Августинъ не долго оставался вѣренъ этому намѣренію. Но все же (*qu'importe*)—его усилія были не напрасны».—И это разсужденіе слишкомъ искусственно и виситъ на воздухѣ. Несомнѣнно, что занятія Августина греческой философіей представляютъ собою важный фактъ въ исторіи христіанской культуры; но дѣло здѣсь не въ этомъ, и философскія занятія Августина нисколько намъ не объясняютъ противорѣчія между философомъ діалоговъ и кающимся грѣшникомъ «Исповѣди», который, между прочимъ, кается и въ томъ, что онъ занимался философіей. Невѣрно и то, будто бы Августинъ, увѣ-

¹⁾ Boissier. La Conversion de St. Augustin. „Revue d. Deux Mondes“ 1888, I, 65, 59.

ровавши безъ доказательствъ, хочеть убѣдиться путемъ разума. Занятія Августина философіей предшествовали его пребыванію въ Кассиціакѣ и его обращенію. Онъ теперь совмѣщаетъ въ себѣ вѣру въ разумъ и въ откровеніе, въ Христа и въ Платона, но онъ далекъ отъ мысли примирять античный міръ съ христіанскимъ, и въ его діалогахъ нѣтъ слѣдовъ подобнаго систематическаго плана.

Съ Буассье несогласенъ другой изслѣдователь разсматриваемаго періода въ жизни Августина—Вёртеръ въ своемъ изложеніи *духовнаго развитія* Августина. Но его возраженія противъ Буассье мелочны и потому не выясняютъ дѣла. На замѣчаніе Буассье, что Августинъ приводитъ въ діалогахъ Св. Писаніе лишь одинъ или два раза, Вёртеръ указываетъ въ нихъ пять ссылокъ на тексты. Буассье выразилъ удивленіе, что Августинъ въ діалогахъ не упоминаетъ о Христѣ,—Вёртеръ указываетъ въ опроверженіе этого нѣкоторыя мѣста. Не въ этомъ дѣло, а въ томъ, что Буассье невѣрно поставилъ вопросъ: который же *настоящій* Августинъ—кающійся грѣшникъ «Исповѣди» или философъ *діалоговъ*? Прежде чѣмъ ставить его, надо было разсмотрѣть, не разнится ли тотъ Августинъ, который изображенъ въ «Исповѣди», отъ настоящаго Августина, во время его обращенія, т.-е. надо было къ Исповѣди, какъ къ литературному памятнику, примѣнить принятую въ этихъ случаяхъ критику:

За годъ до напечатанія статьи Буассье вышли въ свѣтъ особой книгой замѣчательныя изслѣдованія Рейтера объ Августинѣ¹⁾. Рейтеръ начинаетъ свою книгу съ полновѣснаго замѣчанія: невѣроятно, чтобы Августинъ подвергъ психологическому анализу свое обращеніе непосредственно послѣ того, какъ оно совершилось. Скорѣе еще можно было бы ожидать со стороны Августина немедленнаго признанія силы *благодати* въ религиозныхъ обращеніяхъ. Но и объ этомъ намъ ничего неизвѣстно. Было бы ошибочно ссылаться въ этомъ отношеніи на «Исповѣдь», ибо она заключаетъ въ себѣ—не самонаблюденія его, современныя изложеннымъ событіямъ, а сложившіяся у него гораздо позднѣе представленія о нихъ. Августинъ дѣйствительно чувствовалъ потребность выяснитъ себѣ въ то время разные вопросы, но написанныя имъ въ то время сочиненія вовсе не касались ученія о грѣхѣ и объ отношеніи свободной воли человѣка къ благодати. Даже «Весѣды съ самимъ собою» этого не касаются. Правда, въ предшествующей имъ молитвѣ мы встрѣчаемъ слова, которыя какъ будто пред-

1) Augustinische Studien. 1887.

восхищаютъ его позднѣйшую догму о предназначеніи, но было бы, по выраженію Рейтера, крупной ошибкой—изъ подобныхъ словъ молитвы выводить цѣлую теорію.

Эти позднѣйшія убѣжденія Августина сложились, какъ мы объ этомъ упоминали, уже во время епископства Августина, и подъ ихъ влияніемъ была написана «Исповѣдь».

Противъ этого капитальной важности факта и основанныхъ на немъ выводовъ полемизируетъ Вѣртеръ. Соглашаясь съ Рейтеромъ, что было бы ошибкой выводить изъ словъ молитвы научную систему, онъ утверждаетъ тутъ же, вопреки логикѣ, что это не мѣшаетъ видѣть въ приведенномъ мѣстѣ основу (Grundanschauung) развитаго впоследствии Августиномъ ученія о благодати¹⁾.

Вѣртеръ имѣетъ въ виду своей полемикой отстоять традиционную и, какъ онъ ее называетъ, идеальную точку зрѣнія на обращеніе Августина противъ богословской школы (Гарнакъ), отрицающей супранатурализмъ, и для которой жизнь христіанина—лишь продуктъ естественнаго развитія. Почему же, восклицаетъ онъ, изъ-за этого нужно признавать ошибочнымъ мнѣніе Августина, что его обращеніе совершилось благодаря милосердной благодати Божіей? «Если Августинъ обратился къ христіанской вѣрѣ не внезапно, какъ апостоль Павелъ, а постепенно, то это не служить доказательствомъ того, что его обращеніе дѣло не благодати, а лишь результатъ философскихъ занятій». Но вопросъ совсѣмъ не въ этомъ, а въ томъ, когда именно сложилось у Августина убѣжденіе, что его обращеніе было дѣломъ непосредственной благодати Божіей, и какое влияніе возымѣло это убѣжденіе на изображенную имъ исторію его обращенія?

Какъ часто бываетъ съ неокатолическими писателями, которые хотятъ сочетать богословскія тенденціи съ научнымъ методомъ изслѣдованія, Вѣртеръ поплатился за это внутреннимъ противорѣчіемъ. Отстаивая въ введеніи къ своей книгѣ богословскую точку зрѣнія, онъ въ самомъ анализѣ діалоговъ Августина приводитъ множество данныхъ, совершенно несомѣстимыхъ съ убѣжденіемъ, которое онъ приписываетъ Августину.

Вѣртеръ самъ признается, что научное мышленіе Августина въ діалогахъ не вполне еще было проникнуто христіанскимъ духомъ, что христіанское представленіе о Богѣ еще не овладѣло

¹⁾ Вѣртеръ приводитъ еще изъ написаннаго годъ спустя послѣ крещенія сочиненія—*De quant. animæ*—мѣсто: *Nos ipsum cum agitur, Deum per nos agere intelligamus. Neque quidquam nobis proprium vindicemus inanis gloriæ cupiditate deserti* (р. 143). Сюда приложима нѣмецкая поговорка: прилетъ одной ласточки не означаетъ наступленія весны.

его мышлениемъ, что въ его аргументацію проникають доводы, несомнѣвимыя съ христіанской вѣрой, и т. д.

Да и самъ Августинъ заявлялъ неоднократно и категорически, что высказанныя имъ въ діалогахъ мнѣнія не всегда гармонируютъ съ христіанскими убѣжденіями. Даже въ своей «Исповѣди» Августинъ кается, что его литературная дѣятельность въ Кассициакѣ (т. е. послѣ обращенія) еще «отзывалась высокоуміемъ философской школы». Но особенно часто осуждаетъ Августинъ свои тогдашнія философскія ухищренія въ своихъ *отреченіяхъ* (*Retractationes*), написанныхъ имъ на склонѣ лѣтъ при пересмотрѣ своихъ сочиненій. Онъ говоритъ здѣсь о своей литературной дѣятельности передъ крещеніемъ, что хотя онъ уже тогда покончилъ съ земными надеждами, однако еще слишкомъ подчинялся духу свѣтской литературы.

Онъ осуждаетъ себя тамъ за то, что превозносилъ Платона, платониковъ и академиковъ съ такою похвалою, съ какою не слѣдовало относиться къ нечестивымъ людямъ, въ особенности потому, что приходится защищать христіанское ученіе противъ великихъ заблужденій ихъ.

По поводу употребленнаго имъ въ діалогѣ «Противъ академиковъ» Платоновскаго термина: «*mundus intelligibilis*» Августинъ заявляетъ, что не привелъ бы его, если бы былъ тогда «достаточно свѣдущъ въ церковной литературѣ».

По поводу діалога «О порядкѣ» Августинъ заявляетъ: «Не правится мнѣ, что я придавалъ слишкомъ много значенія занятіямъ науками, которыя многимъ святымъ людямъ были мало извѣстны; а съ другой стороны, многіе, кому онѣ извѣстны—не обладаютъ святостью». Онъ признаетъ, что ошибался, сказавъ, что высшее благо человѣка—въ духѣ (*in mente*). Вѣрнѣе было сказать—въ Богѣ. О своемъ сочиненіи «О безсмертіи души» Августинъ говоритъ, что не знаетъ, какъ оно противъ его желанія проникло въ публику и числится въ его твореніяхъ. Вслѣдствіе запутанной и сжатой аргументаціи, его изложеніе было такъ темно, что утомляло при чтеніи самого автора и было ему едва понятно. Вѣртеръ справедливо замѣчаетъ по этому поводу, что это можно объяснить лишь тѣмъ, что Августинъ съ тѣхъ поръ совершенно измѣнилъ свою точку зрѣнія.

Итакъ, очевидно, что интересы и воззрѣнія Августина въ Кассициакѣ совсѣмъ не соответствуютъ тому, чего слѣдовало ожидать на основаніи «Исповѣди». Значитъ ли это, что авторъ «Исповѣди» былъ неискренень?—Это совершенно исключается характеромъ «Исповѣди»; или что рассказъ о Понтиціанѣ разу-

крашенъ?—это недопустимо въ виду того, что сцена, описанная въ «Исповѣди», происходила на глазахъ у Алипія, продолжавшаго быть въ близкихъ отношеніяхъ съ Августиномъ! Выходъ изъ затрудненія совершенно другой. Противорѣчіе между «Исповѣдью» и «Диалогами» даетъ намъ ключъ къ одному изъ важнѣйшихъ моментовъ въ духовной эволюціи Августина. Диалоги даютъ намъ твердую почву для того, чтобы судить объ Августинѣ во время его обращенія, понять, какое громадное вліяніе имѣла философія на это обращеніе и въ чемъ заключалось это обращеніе; а «Исповѣдь», написанная четырнадцать лѣтъ спустя, показываетъ, какаѣ коренная перемѣна произошла въ теченіе этого времени въ Августинѣ, какое, такъ сказать, новое *обращеніе*. Въ девятнадцать лѣтъ въ Августинѣ пробудился философскій идеализмъ. Послѣ долгихъ исканій, онъ нашелъ въ неоплатонизмѣ разрѣшеніе своихъ недоумѣній и удовлетвореніе своему идеализму. Неоплатонизмъ сдѣлалъ для него доступнымъ и понятнымъ христіанство. Неоплатонизмъ же побудилъ его порвать съ земными страстями и расчетами, чтобы сдѣлаться достойнымъ узрѣть высшую истину и красоту. Но у него еще не хватало рѣшимости отречься отъ всего, чѣмъ онъ прежде дорожилъ. Болѣзнь помогла ему порвать связь съ каеэдрой; примѣръ Викторина и Антонія дали ему силу для послѣдняго подвига. Но онъ удалился въ Кассиціакъ не для монашескаго житія. Его кружокъ тамъ болѣе напоминаетъ общину философовъ, о которой онъ прежде мечталъ съ своими друзьями, чѣмъ египетскій скитъ. Христіанскія вожделѣнія не забыты; чтеніе псалмовъ производитъ сильное религиозное впечатлѣніе; но пророкъ Исаія откладывается въ сторону: ветхозавѣтный міръ, который овладѣлъ Августиномъ, когда онъ находился подъ вліяніемъ идеи царства Божія,—былъ ему тогда еще чуждъ. Онъ уже былъ христіаниномъ,—онъ готовился принять крещеніе. Но онъ углублялся въ христіанство какъ философъ. Христосъ былъ ему ближе какъ концепція ума, чѣмъ какъ реальная сила въ жизни человѣка и человѣчества.—Онъ былъ для него больше *Логосомъ*, чѣмъ *Спасителемъ*; таинство спасенія грѣшника было для него догмой, но еще не было для него *пережитымъ*, испытаннымъ на себѣ моментомъ. Его этика болѣе одушевлялась идеаломъ античнаго мудреца, чѣмъ идеаломъ христіанскаго аскета.

Августину предстояла еще новая, послѣдняя эволюція — въ предѣлахъ самого христіанства. Для своего философскаго идеала онъ принесъ въ жертву почести, богатство, семейную жизнь;—ему оставалось принести послѣднюю жертву—принести въ жертву самую философію на алтарь Христа.—И Августинъ принесъ эту

жертву, — уже послѣ своего крещенія. Этотъ фактъ, или, вѣрнѣе, душевный процессъ, лежитъ за предѣлами его «Исповѣди». Онъ принесъ эту жертву, когда испыталъ на себѣ, что человѣкъ получаетъ вѣру — спасается, — не напряженіями своего ума *узрѣть* высшую мудрость и красоту, а ниспедшей на него благодатью Божіей. Когда Августинъ достигъ этого убѣжденія, онъ приступилъ къ своей «Исповѣди» и рассказалъ свое обращеніе; тогда только оно показалось ему достойнымъ быть рассказаннымъ. Оно представилось ему въ новомъ свѣтѣ; онъ вездѣ увидѣлъ руку заботившагося о немъ Провидѣнія; — многое, что ему казалось прежде важнымъ, утрачивало отъ этого свое значеніе; иное приобрѣтало для него особенную важность — рассказъ Понтиціана сталъ для него критическимъ моментомъ; платонизмъ сошелъ на степень временнаго увлеченія или даже заблужденія.

VI.

Мы заглянули въ будущее; но намъ остается еще досказать эпилогъ «Исповѣди». При окончаніи вакацій, Августинъ извѣстилъ «миланцевъ», чтобы они прискакали для своихъ учениковъ другого «продавца суесловія», — ибо онъ рѣшился служить одному Богу; при томъ, «затрудненность дыханія и боль въ груди» дѣлали его неспособнымъ къ этому занятію. Въ то же время онъ написалъ и Амвросію о своихъ прежнихъ заблужденіяхъ и о своемъ намѣреніи креститься. А когда настало время занести свое имя въ списокъ желавшихъ креститься, Августинъ со всѣмъ своимъ кружкомъ вернулся въ Миланъ. Вмѣстѣ съ нимъ пожелалъ принять крещеніе и Алипій, который долго не хотѣлъ «вводить имя Христа Спасителя въ ихъ занятія», ибо ему болѣе нравился «запахъ гимназіи, чѣмъ цѣлебный воздухъ церкви». Августинъ окрестилъ съ собою и своего пятнадцатилѣтняго сына Адеодата, который, «умомъ превосходилъ многихъ достойныхъ и ученыхъ мужей».

О самомъ крещеніи Августинъ сообщаетъ только, что съ нимъ отлетѣла отъ него всякая забота о прошлой жизни, и что онъ много плакалъ при сладкихъ звукахъ церковныхъ гимновъ. Это было, какъ мы узнаемъ отъ него, недавнее нововведеніе Амвросія. За годъ предъ тѣмъ этотъ архіепископъ подвергался преслѣдованію со стороны вдовствующей императрицы Юстины, увлеченной въ арианство. Миланскій народъ тогда, опасаясь за жизнь Амвросія, день и ночь проводилъ въ храмѣ въ молитвѣ; къ числу усердно молившихся принадлежала и мать Августина, тогда какъ онъ самъ «въ своемъ холодѣ еще не былъ охваченъ пыломъ Господнимъ». Въ то именно время было введено, «по

обычаю восточныхъ странъ», пѣніе народомъ псалмовъ и гимновъ въ церкви. чтобы поддержать его бодрость.

Послѣ крещенія къ Августину примкнулъ Эводій, его землякъ изъ Тагасты. Онъ состоялъ на императорской службѣ и уже крестился раньше Августина. Теперь и онъ оставилъ эту службу, чтобы служить Богу, и они, вмѣстѣ обсудивъ вопросъ, какое для этого избрать мѣсто, рѣшились возвратиться въ Африку.

Съ этою цѣлью они направились въ Римъ, гдѣ Августинъ прожилъ до осени 387 года. Наконецъ онъ переѣхалъ въ Остію, чтобы тамъ сѣсть на корабль. Въ ожиданіи отъѣзда захворала и скончалась его мать. Со смертью матери прошлое Августина отлетѣло еще дальше отъ него. Чѣмъ она для него была, объ этомъ свидѣлствуютъ исполненныя чувства страницы, которыя онъ посвятилъ въ своей «Исповѣди» ея жизни, ея послѣднимъ минутамъ и своему горю о ней.

Съ благодарностью онъ вспоминаетъ о томъ, что онъ былъ ей обязанъ «двойнымъ рожденіемъ»—«плотью для земного свѣта и сердцемъ для вѣчнаго». Онъ описываетъ ея дѣтство, ея воспитаніе въ христіанскомъ благочестіи и смиреніи старой нянею ея отца; онъ упоминаетъ, что старушка няня не позволяла ей пить среди дня, изъ опасенія, чтобы потомъ, выросши, она не стала по привычкѣ пить вмѣсто воды вино, подобно другимъ. Она, однако, еще въ дѣтствѣ приобрѣла эту привычку, когда ее стали посылать въ подвалъ за виномъ и она начала его пробовать; но она сама сразу себя отучила отъ этого при первомъ обидномъ для нея укорѣ разсердившейся на нее прислуги. Онъ изображаетъ ея жизнь въ домѣ мужа съ подозрительной, подстрекаемой навѣтами служанокъ свекровью, которую она своею кротостью обезоруживала и примиряла съ собою. Такое же смиреніе она обнаруживала по отношенію къ мужу, кротко перенося его невѣрность и его необузданность. Онъ былъ очень вспыльчивъ, но послѣ вспышекъ очень добръ. Поэтому она не спорила съ нимъ, но послѣ вспышки кротко объясняла мотивы своего поступка. Когда знакомыя женщины, показывая ей на лицѣ и тѣлѣ слѣды побоевъ своихъ мужей, выражали удивленіе, какъ она можетъ жить съ мужемъ, который завѣдомо хуже всѣхъ,—даже не жалуясь на него,—она объясняла имъ тайну своего супружества и совѣтовала держаться ея обычая,—и многія ее потомъ благодарили за совѣтъ.

По смерти мужа, она была образцомъ цѣломудренной, трезвой вдовы, часто подавала милостыню, ни одного дня не пропускала «приношенія у алтаря», два раза въ день, утромъ и вечеромъ посѣщала церковь, не ради пустыхъ разговоровъ и бабьей бол-

товни, а ради молитвы, послушная и услужливая слугамъ Божиимъ». Восхваляя трезвость матери, Августинъ даетъ намъ понять, что это было въ Африкѣ среди мужчинъ и женщинъ очень рѣдкое свойство. Тщательно соблюдала она обычаи своего времени и въ дни поминокъ выносила въ своей корзинѣ пищу и, отвѣдавъ отъ нея, раздавала всѣмъ;—для вина же, весьма одобреннаго, по ея вкусу, водою, брала съ собою лишь одинъ стаканчикъ. И даже въ случаѣ нѣсколькихъ одновременныхъ поминокъ она давала изъ своего стаканчика пить лишь глотками, ибо дѣлала это ради благочестія, а не ради удовольствія. Когда же она въ Миланѣ узнала, что Амвросій совсѣмъ запретилъ такого рода поминки, чтобъ не подавать повода къ попойкамъ и не подражать язычникамъ, она смиренно повиновалась распоряженію и замѣнила поминки раздачею припасовъ бѣднымъ.

Всѣмъ она внушала уваженіе, и Амвросій высоко ее цѣнилъ; встрѣчаясь съ сыномъ, спрашивалъ о ней, хвалилъ ее и признавалъ его счастливымъ, что у него такая мать. Сынъ ея былъ высокаго понятія о ея умѣ и приглашалъ ее принимать участіе въ ихъ философскихъ бесѣдахъ. Когда она выразила удивленіе, что въ діалогахъ, которые ими читались, никогда не участвовали женщины, Августинъ ей сказалъ, что въ числѣ философовъ бывали и женщины, и что ему больше всего нравится ея философія.

Незадолго до ея болѣзни въ Остіи, Августинъ стоялъ съ матерью у окна, выходившаго въ садъ при домѣ, въ которомъ они жили, въ ожиданіи отъѣзда. Они были одни и сладко бесѣдовали. Перебирая одно за другимъ всѣ явленія и блага міра, ихъ мысли поднимались все выше, и въ религіозномъ экстазѣ они испытали минуту такого блаженства, что спрашивали другъ друга,—что, если бы эта минута продолжалась вѣчно,—не было ли бы это тѣмъ, что разумѣютъ подъ словами: *войти въ радость господина твоего?* Во время этой бесѣды земной міръ показался имъ песчанымъ жалкимъ, и тогда мать, обратившись къ сыну, сказала: «Меня уже ничто не радуетъ въ этой жизни, и я не знаю, что мнѣ тутъ дѣлать и зачѣмъ я здѣсь, покончивъ съ мірскими надеждами. Изъ-за одного только я желала жить—я хотѣла видѣть тебя христіаниномъ, прежде чѣмъ умереть. Господь даровалъ мнѣ это счастье сторицею: я вижу тебя слугою его, вполне прерѣвншимъ земное счастье. Что же мнѣ тутъ больше дѣлать?»

Пять дней спустя, она заболѣла горячкою и лежала въ безпамятствѣ; пришедши въ себя и увидѣвъ около себя обоихъ сыновей, она сказала имъ: «Вы меня здѣсь похороните». Августинъ промолчалъ, но братъ его выразилъ надежду, что она скончается не на чужбинѣ, а на родной землѣ. Съ укоризной

она взглянула на него, а потомъ на Августина, какъ бы желая сказать: «зачѣмъ онъ это говорить?»—А потомъ прибавила: «Похороните это тѣло, гдѣ бы ни случилось; не заботьтесь о немъ; объ одномъ прошу, чтобы вспоминали обо мнѣ у алтаря Господня, гдѣ бы вы ни были».

Августину было извѣстно, въ какой степени его мать прежде лелѣяла надежду, что ей будетъ суждено покоиться рядомъ съ мужемъ въ могилѣ, которую она себѣ приготовила. Такъ какъ она жила въ такомъ съ нимъ согласіи, то ей хотѣлось, чтобы люди видѣли, что послѣ столькихъ странствованій за моремъ та же земля ихъ покрываетъ обоихъ. Въ измѣнившемся ея настроеніи Августинъ увидѣлъ новое проявленіе силы ея души, отрѣшившейся отъ послѣдней любимой мечты на землѣ. Онъ потомъ узналъ, что она въ Остии говорила другому лицу по поводу своей смерти: «Мы вездѣ близки къ Богу; и мнѣ нечего бояться, что Онъ не узнаетъ меня въ концѣ вѣка, когда воскресить меня».

Разлука съ матерью повергла Августина въ глубокое горе; ему, правда, могла бы служить нѣкоторымъ утѣшеніемъ пѣнная благодарность, съ которой она ему говорила, что никогда не слышала отъ него жестокаго или обиднаго слова,—но самая эта пѣнность заставляла его сильнѣе чувствовать эту утрату.

И онъ далъ полную волю своему чувству на страницахъ «Исповѣди» для того, чтобы, какъ онъ говоритъ въ концѣ книги, лучше исполнить ея послѣднее желаніе, и чтобы къ его одинокимъ молитвамъ присоединились молитвы многихъ, которые прочтутъ его «Исповѣдь».

Но Августину было суждено при переломѣ жизни разстаться не только съ тѣмъ, что отживало свой вѣкъ, но и съ тѣмъ, что могло жить полной жизнью, ему на радость. Вскорѣ по переѣздѣ въ Африку, онъ потерялъ и своего сына Адеодата. Августинъ продолжалъ тамъ заниматься его воспитаніемъ. Онъ издалъ потомъ сочиненіе «De Magistro»—нѣчто въ родѣ учебной энциклопедіи, составленной на основаніи его бесѣдъ съ сыномъ. Замѣчательныя способности юноши пугали и вмѣстѣ съ тѣмъ восхищали его. «Кто, кромѣ Тебя, Господи,—воскликаетъ онъ,—можетъ творить такія чудеса?» Но онъ ограничивается въ «Исповѣди» краткимъ сообщеніемъ о его смерти. «Рано отозвалъ Ты его отъ земной жизни, и я теперь спокойно о немъ вспоминаю, не опасаясь за него ни его отрочества, ни его юности».

Прошлое все болѣе отходило отъ Августина, его связи съ землею порывались—и предъ нимъ открывался новый путь.

Августинъ и Аскетизмъ.

Рѣшеніе Августина принять крещеніе было, какъ мы видѣли, результатомъ продолжительнаго внутренняго развитія. Но актъ крещенія еще не былъ завершеніемъ этической эволюціи, пережитой Августиномъ. Побѣдивъ въ себѣ страсти, которыя сбуревали его юность, любовь къ женщинѣ и страсть къ краснорѣчію, которое давало славу и почести, Августинъ посвятилъ свою жизнь служенію высшему человѣческому идеалу.

Этотъ идеаль ему былъ указанъ платонизмомъ. Онъ заключался въ томъ, чтобы путемъ отреченія отъ земныхъ благъ подняться къ созерцанію высшаго или абсолютнаго блага, тождественнаго съ истиной и красотой. Но та же философія раскрыла Августину идею единого Бога и «Логоса» и этимъ привела его къ христіанству.

Вслѣдствіе такой тѣсной, взаимной связи религіознаго и этическаго развитія Августина, крещеніе было для него не только актомъ *свѣры*, но и проявленіемъ этическаго переворота въ немъ совершившагося. Еще до крещенія онъ отказался отъ брака, оставилъ каеэдру и уединился съ нѣсколькими учениками въ сельской тишинѣ, предаваясь философскимъ и религіознымъ размышленіямъ. Но, порвавъ всякія связи съ ученымъ и офиціальнымъ міромъ въ Миланѣ, Августинъ не имѣлъ основанія пользоваться гостепримствомъ человѣка, предоставившаго ему временно для житья свою усадьбу въ Кассициакѣ. У него было свое собственное имѣніице на родинѣ въ Тагастѣ, куда тянуло его старушку мать и брата, и онъ рѣшился туда переселиться.

Здѣсь въ Тагастѣ Августинъ прожилъ слишкомъ три года до своего переселенія въ городъ Гиппонъ въ Нумидіи въ 391 году. Это трехлѣтнее пребываніе Августина въ Тагастѣ заслуживаетъ гораздо большаго вниманія со стороны его біографовъ и историковъ культуры, чѣмъ они ему посвящали. Въ этомъ періодѣ продолжалась та эволюція, характернымъ поворотомъ которой

было принятіе имъ крещенія, и въ Тагасть окончательно ыяснилась ему цѣль его жизни. Періодъ этотъ важенъ для насъ потому, что показываетъ намъ, какъ глубоко Августинъ былъ проникнутъ платонизмомъ. Мы видимъ, въ какой степени—вопреки тому выводу, который мы могли бы сдѣлать изъ Исповѣди—Августинъ и послѣ крещенія жилъ въ идеяхъ платонизма—и въ то же время мы можемъ наблюдать, какъ центръ Августиновскаго міровоззрѣнія все болѣе и болѣе передвигается отъ философіи къ религіи, отъ платонизма къ христіанству. Надъ идеей восхожденія къ совершенству по «діалектической лѣстницѣ» Платона торжествуетъ догма о спасеніи во Христѣ и о благодати, а пренебреженіе къ земнымъ благамъ платоника уступаетъ мѣсто христіанскому *аскетизму*.

Разсмотримъ теперь—насколько это намъ позволяютъ источники—какъ видоизмѣнялись воззрѣнія Августина во время его пребыванія въ Тагасть. Въ своей «Исповѣди» онъ уже не касается этого періода его жизни; но мы располагаемъ сочиненіями, написанными имъ въ это время, и къ этому же времени относится начало его переписки.

Французскій философъ Нуррисонъ, изображая отношенія Августина къ философіи въ эпоху его жизни отъ оставленія имъ каедръ риторики въ Миланѣ, до принятія имъ священства въ Гиппонѣ, различаетъ два періода до и послѣ крещенія. Характеризуя эти періоды, Нуррисонъ утверждаетъ, что въ первое время Августинъ отдавалъ преимущество разуму, желая согласить религію съ философіей; позднѣе же ставилъ на первое мѣсто Св. Писаніе, желая согласить философію съ религіей. Авторъ прекраснаго изслѣдованія, специально посвященнаго этому періоду въ жизни Августина, Навиль¹⁾, возражаетъ противъ этого мнѣнія, и рассматриваетъ философскую систему, выработанную Августиномъ за это время, «какъ единую систему религіозной христіанской философіи».

Разногласіе это заслуживаетъ вниманія, потому что содѣйствуетъ правильному освѣщенію вопроса. Каждое изъ указанныхъ мнѣній заключаетъ свою долю правды. Навиль правъ, возражая противъ рѣзкаго установленія двухъ противоположныхъ направленій—философскаго и богословскаго—въ жизни Августина во время его *Lehr- и Wanderjahre* въ Миланѣ и Тагасть. Навиль съ полнымъ основаніемъ отрицаетъ, будто сочиненіе Августина «Объ истинной религіи», которое относятъ къ 390 г., т.-е. къ концу

1) A. Naville. St. Augustin. Genève, 1872, p. 69.

этого періода, носить характеръ чисто богословскій. Напротивъ, и въ этомъ сочиненіи Августинъ совмѣщаетъ въ себѣ философа и христіанина и вѣритъ въ возможность примиренія ученія Платона съ учещемъ церкви. Онъ и здѣсь выражаетъ увѣренность, что многіе древніе платоники, если бы жили во времена христіанскія, едѣлались бы христіанами, «измѣнивъ лишь нѣкоторыя выраженія и мнѣнія въ своемъ ученіи». Въ томъ же сочиненіи Августинъ исключаетъ изъ числа своихъ читателей тѣхъ, кто не посвященъ въ философію, а въ священныхъ вещахъ «не философствуетъ»¹⁾. Поэтому Навиль могъ поставить себѣ задачу—возстановить на основаніи всѣхъ сочиненій, написанныхъ Августиномъ за этотъ періодъ, его общую систему религіозной философіи и обсудить, насколько Августину удалось гармонически сочетать (amalgamer) ея различныя составныя части.

Но, съ другой стороны, было бы ошибочно отрицать въ этомъ періодѣ *эволюцію* въ возрѣніяхъ Августина, которая черезъ философію Платона и платониковъ окончательно привела его къ христіанству. А въ этой эволюціи нельзя не признать того, что крещеніе Августина на пасхѣ 387 г. отмѣчаетъ извѣстный переломъ или кризисъ въ самой эволюціи. Самъ Навиль даетъ намъ основаніе для такого сужденія. Онъ дѣлаетъ чрезвычайно важное наблюденіе, что о грѣхопадении у Августина заходитъ рѣчь лишь въ сочиненіяхъ, написанныхъ послѣ его крещенія. Мы можемъ изъ этого заключить, что самое рѣшеніе Августина принять крещеніе назрѣло у него подъ вліяніемъ усвоеннаго имъ ученія о грѣхопадении. Христіане того времени часто откладывали крещеніе до конца жизни, такъ какъ надѣялись, что оно смоетъ съ нихъ всѣ грѣхи. А идея грѣхопаденія должна была чрезвычайно усилить сознаніе грѣховности у Августина, прибавляя къ личнымъ грѣхамъ тяжесть родового (первороднаго) грѣха и могла этимъ вызвать у него потребность немедленнаго крещенія.

Во всякомъ случаѣ, принятіе крещенія было важнымъ симптомомъ совершавшейся внутри Августина философско-религіозной эволюціи. Онъ окончательно порвалъ съ язычествомъ, но онъ продолжалъ руководиться языческой философіей. Это была эпоха одновременной вѣры въ религію и въ философію, вѣры во взаимодѣйствіе откровенія и разума, стремленія итти къ нравственному совершенствованію обоими путями, философскимъ и христіан-

¹⁾ Repudiatis omnibus qui neque in sacris philosophantur nec in philosophia consecrantur. De Vera Rel. § 12.

скимъ, погруженіемъ мысли въ идею абсолютнаго и вознесеніемъ сердца въ молитвѣ къ Богу. Такимъ образомъ, въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ Августинъ одновременно совмѣщалъ въ себѣ два культурныхъ типа, созданныхъ идеализмомъ, столь различныхъ между собою и въ то же время сходныхъ—типъ языческаго мудреца, который пренебрегаетъ низшими благами, ища «блаженной жизни» въ созерцаніи интеллектуальныхъ благъ,—и христіанина, ищущаго смерти въ жизни, чтобы удостоится вѣчнаго блаженства во Христѣ.

Но идеаль античнаго мудреца постепенно уступаетъ мѣсто идеалу послѣдователя Христа, установленному въ Евангеліи. Отраженіемъ этой перемѣны въ настроеніи служитъ переписка Августина съ друзьями, начавшаяся еще въ Кассиціакѣ. Первое письмо дышитъ восторгомъ отъ обрѣтенной Августиномъ философіи. Августинъ пишетъ Гермогеніану, поздравившему его съ побѣдою надъ академиками, что его радуетъ не столько эта побѣда, какъ то, что онъ разорвалъ ненавистныя узы, препятствовавшія ему питаться соками философіи, и что онъ поборолъ отчаяніе въ возможности познать истину, эту пищу духа.

Въ чемъ заключается эта истина, мы узнаемъ изъ слѣдующаго письма къ Зиновію: «Мы согласились, кажется, насчетъ того, что все ощущаемое тѣлесными чувствами не можетъ ни на одно мгновеніе оставаться въ томъ же состояніи, но течетъ и исчезаетъ, т.-е., выражаясь по-латыни, не существуетъ (*non esse*). Вотъ эту-то пагубную любовь, достойную кары, истинная и божественная философія научаетъ обуздывать и заглушать, для того, чтобы духъ, пока онъ живетъ въ этомъ тѣлѣ, весь возносился и пламенѣлъ любовью къ тому, что всегда пребываетъ въ томъ же состояніи и привлекаетъ не мнимой красотой».

Въ числѣ друзей Августина былъ и Небридій, которому посвящена большая часть писемъ первыхъ лѣтъ. Этотъ Небридій былъ также родомъ изъ Африки и отправился въ Миланъ, чтобы подъ руководствомъ Августина предаться изученію мудрости, но затѣмъ взялъ на себя преподаваніе грамматики (языческой литературы) въ помощь Верекунду, который былъ также друженъ съ Августиномъ и предоставилъ въ его распоряженіе свою виллу Кассиціакъ для уединеннаго житія. Небридій своими критическими замѣчаніями содѣйствовалъ отвлеченію Августина отъ манихейства, но съ другой стороны—не поддавался христіанскому ученію о воплощеніи, понимая его не реально, а только идеально. Однако, потомъ онъ сталъ христіаниномъ и, возвратившись одновременно съ Августиномъ на свою родину, обратилъ въ христіанство и всю

свою семью. Тамъ, въ своемъ помѣстьѣ близъ Кареагена, онъ жилъ «въ воздержаніи» до своей смерти, которая скоро наступила. Этому Небридію Августинъ писалъ изъ Кассиціака о томъ, что чувственный міръ есть лишь отраженіе другого міра, постигаемаго разумомъ, и о томъ, что нельзя найти «блаженной жизни» въ удовольствіяхъ, доставляемыхъ чувственнымъ міромъ. «Это вполне извѣдано мною,—прибавляетъ онъ,—въ моемъ здѣшнемъ досугѣ», т.-е. уединеніи, посвященномъ философскому размышленію. Онъ пишетъ, что счастливъ расположеніемъ къ нему Небридія и желаетъ умноженія этого счастья. Благъ же фортуны «истинные мудрецы, которыхъ однихъ можно назвать счастливыми, воспрещаютъ какъ бояться, такъ и желать». Другое письмо служить отвѣтомъ на вопросъ Небридія, насколько Августинъ въ своемъ философскомъ досугѣ успѣлъ познать различіе между чувственной и интеллигибельной природою. Августинъ отвѣчаетъ, что успѣхъ есть, но онъ незамѣтенъ, какъ и въ смѣнѣ возрастовъ чловека. Различіе между отрокомъ и юношей велико, но кто изъ отроковъ, если бы ихъ ежедневно объ этомъ спрашивали, могъ бы сказать, что въ такой-то моментъ онъ сталъ юношей.

Переписка продолжалась въ Африкѣ, но характеръ ея постепенно измѣняется. Успѣхъ, о которомъ говоритъ Августинъ въ вышеприведенномъ письмѣ, становится все замѣтнѣе. Въ чемъ же онъ заключается?—Счастливое настроеніе первыхъ дней по оставленіи каедръ, основанное на примиреніи философіи и религіи, на возможности стремиться къ абсолютной истинѣ путемъ Платоновскаго идеализма и изученія Св. Писанія,—постепенно исчезаетъ и уступаетъ мѣсто раздвоенію. Языческая литература и поэзія въ самыхъ благородныхъ своихъ представителяхъ, языческая ученость въ лицѣ авторитетнаго Варрона—утрачиваютъ свое значеніе для Августина, а за ними меркнетъ и слава платониковъ. Безвозвратно миновало для Августина то время, когда онъ въ Кассиціакѣ утро посвящалъ съ учениками толкованію Virгилія, а послѣ обѣда углублялся въ изученіе сочиненій апостола Павла. Для этой переменны настроенія мы не можемъ привести непосредственнаго свидѣтельства изъ времени пребыванія въ Тагастѣ, но совершившаяся переменна ярко обнаруживается въ письмѣ, написанномъ нѣсколько лѣтъ спустя.

Однимъ изъ самыхъ близкихъ къ Августину учениковъ и друзей былъ молодой Лиценцій, сынъ Романіана, Августинова друга и бывшаго благодѣтеля, доставившаго ему средства, по смерти его отца, докончить свое образованіе въ Кареагенѣ. Лиценцій былъ усерднымъ ученикомъ Августина. Онъ былъ христіани-

номъ, но поэзія и искусство языческаго міра не утратили для него своей прелести.

Въ 395 году Лиценцій посылаетъ Августину изъ Рима свое стихотвореніе, въ которомъ старая струя классической поэзіи съ ея мифологическими образами и воспоминанія о нечестивомъ угощеніи боговъ Тіастомъ, о царствѣ Пелопидовъ и о додонскомъ оракулѣ смѣшиваются съ христіанскими представленіями «о мирской заразѣ».

Лиценцій напоминаетъ Августину радостные дни, проведенные ими въ горахъ Италіи, на свободномъ досугѣ, въ созерцаніи чистыхъ благъ. Поэтъ готовъ и теперь покинуть градъ Ромулидовъ, и веселый домъ, и тщету свѣтской жизни, чтобы броситься учителю на грудь, но его удерживаетъ мысль, «устремленная къ браку».

Онъ умоляетъ своего ученаго друга вѣрить въ искренность его горя. Безъ него Лиценцій блуждаетъ по бурнымъ волнамъ жизни и не знаетъ пристани, гдѣ бы онъ могъ укрыться. «Вспоминая твои чудныя рѣчи, дорогой учитель, я убѣждаюсь, что тебѣ слѣдуетъ вѣрить, когда ты говоришь объ обманчивости всѣхъ земныхъ дѣлъ,—это лишь сѣти, разставленные для нашей души. Но увы, какъ мнѣ быть? Какъ раскрою я тебѣ мое сердце?»

Лиценцій вспоминаетъ о благодѣяніяхъ, оказанныхъ ему Августининомъ. Ихъ связываетъ дружба; завязана эта связь любовью къ благородству. Эта дружба засіяла во всей красѣ послѣ побѣды надъ врагомъ. «Наши души встрѣтились не для того, чтобы накоплять богатства, непрочныя, какъ хрупкое стекло, чтобы собирать золото, не поддающееся погонѣ за нимъ человѣка. Мы не изъ тѣхъ, которыхъ счастье сближаетъ, а горе разлучаетъ».

Несмотря, однако, на свои аскетическія вождѣнія, Лиценцій обращается за помощью къ Августину не для того, чтобы побѣдить врага въ лицѣ мірскихъ соблазновъ; онъ жалуется, что не можетъ постигнуть глубокихъ мыслей Варрона, и проситъ ему, въ этомъ помочь. Августинъ уже двадцать лѣтъ расточаетъ сокровища своего разума—и все постигнуть. Поэтому Лиценцій ищетъ утѣшенія въ книгахъ мудрости, которыхъ ждетъ отъ учителя и изъ которыхъ «истина польется рѣкою болѣе широкой, чѣмъ самъ Эриданъ» (По). Особенно проситъ онъ прислать ему сочиненіе Августина о музыкѣ, для того, чтобы нечистое дуновение міра не проникало въ его сельское убѣжище.

Это посланіе въ стихахъ молодого образованнаго христіанина изъ аристократіи весьма характерно для римскаго обще-

ства наканунѣ паденія Рима—тѣмъ болѣе, что Лиценціи принадлежалъ къ интимному кружку знаменитаго учителя церкви. Но самъ Августинъ уже давно вышелъ изъ разлада между тогдашней культурной средой и аскетическимъ воззрѣніемъ—разлада, въ которомъ обрѣтался еще его пылкій и нѣсколько тщеславный ученикъ.

Августинъ не сейчасъ ему отвѣтилъ, не имѣя случая переслать ему письмо. Переписка въ то время была весьма затруднительна. Августинъ пишетъ, что нѣсколько писемъ Лиценція до него не дошли, и что онъ усердно хлопоталъ по какому-то его дѣлу, и если это будетъ нужно, готовъ еще хлопотать, и затѣмъ продолжаетъ: «Въ этихъ моихъ словахъ къ тебѣ еще звучатъ цѣпи здѣшней жизни; теперь выслушай краткое выраженіе моей тревоги о надеждахъ непреходящихъ и о томъ, какой путь къ Господу тебѣ открыть».

«Дорогой Лиценцій, такъ какъ ты все еще опасаясь оковъ мудрости и отречаешься отъ нихъ, то я боюсь, что ты еще сильно и опасно занятъ суетными дѣлами. Мудрость, правда, сначала налагаетъ оковы и отягощаетъ людей подготовительными къ ней трудами, но затѣмъ снимаетъ свои оковы и предоставляетъ освобожденнымъ услаждаться ею. Тѣхъ, кого она сначала наставляла мірскими узами, она потомъ притягиваетъ въ свои вѣчныя объятія, и нельзя придумать ничего лучше, ни крѣпче этихъ узъ. Я признаюсь, что эти первыя узы сначала нѣсколько тяжелы; но позднѣйшія нельзя назвать жесткими, потому что онѣ пріятны, и нельзя назвать мягкими, потому что онѣ крѣпчайшія. Цѣпи же *сего міра* дѣйствительно суровы, сладость ихъ мнимая; горе, ими доставляемое, вѣрное, а удовольствіе—невѣрно; трудъ—тяжкій, покой—непрочный, жизнь—полная бѣдствій, надежда на счастье—тщетная. Подъ эти цѣпи ты подставляешь и шею, и руки, и ноги, когда жаждешь почестей сего міра и стремишься туда, куда не слѣдуетъ итти даже по принужденію».

Обращаясь къ самолюбію поэта, Августинъ продолжаетъ: «Если бы твой стихъ былъ неправильный и не подчинялся законамъ просодіи, если бы онъ оскорблялъ слухъ читателей, ты, конечно, устыдился бы и не успокоился, пока бы не исправилъ, сгладилъ и подровнялъ его, изучая и примѣняя правила метрики съ величайшимъ усердіемъ. А если ты самъ не въ порядкѣ, если ты не соблюдаешь законовъ твоего Господа и ведешь жизнь, не соответствующую ни желаніямъ твоихъ друзей, ни собственному твоему образованію, ты признаешь возможнымъ пренебречь этимъ и остаться равнодушнымъ! Ты какъ будто считаешь болѣе из-

винительнымъ оскорблять Бога распущенными нравами, чѣмъ оскорблять авторитетъ грамматики неправильными стихами!»

Ссылаясь на стихи, въ которыхъ Лиценціи восклицаетъ, что если бы могли возобновиться счастливые дни, проведенные ими вмѣстѣ въ горахъ сѣверной Италіи, то никакая непогода не помѣшала бы ему слѣдовать за нимъ—«только прикажи»,—Августинъ говоритъ: «На самомъ дѣлѣ, горе мнѣ, если бы я не приказывалъ, не понуждалъ, не настаивалъ, не просилъ и не умолялъ тебя. Но если твои уши глухи для моего голоса, то пусть они внемлютъ твоимъ устамъ, твоимъ собственнымъ стихамъ; услышь самого себя, жесточайшій человѣкъ, глухой изъ глухихъ! Къ чему мнѣ твои «золотыя уста»—при желѣзномъ сердцѣ? Не стихами я отвѣчу на стихи, и не хватитъ у меня жалобныхъ словъ, чтобы оплакивать твои стихи, когда я вижу, какую душу, какой талантъ мнѣ не удастся заманить и принести въ жертву нашему Господу. Ты ждешь, чтобъ я приказалъ тебѣ быть добрымъ, быть спокойнымъ душою, быть блаженнымъ; какъ будто для меня можетъ быть день счастливѣе того, когда мнѣ можно будетъ наслаждаться твоимъ талантомъ въ Господѣ; развѣ ты не знаешь, какъ я этого желаю, и развѣ ты этого не выражаешь въ собственныхъ стихахъ? Такъ вотъ мой приказъ—отдай мнѣ себя, отдай себя Господу, который всѣмъ намъ Господинъ, кто и тебѣ далъ твой талантъ!»

Убѣждая Лиценцію забыть прежніе интересы и начать новый образъ жизни, Августинъ приглашаетъ его, согласно словамъ Евангелія и Христа, взять на себя иго Христова и найти въ немъ душевный покой. Онъ совѣтуетъ ему отправиться въ Кампанью, къ Паулину, и убѣдиться, какимъ земнымъ величіемъ тотъ пренебрегъ ради ига Христова. «Чего ты волнуешься, чего ты колеблешься, зачѣмъ твое воображеніе поддается самымъ тлетворнымъ удовольствіямъ? Они обманчивы, они исчезаютъ, они влекутъ къ смерти».

Письмо Августина къ Лиценцію, хотя и написанное позднѣе, можетъ служить свидѣтельствомъ того, какъ «иго Христова», которое взялъ на себя Августинъ при своемъ крещеніи, стало для него не только несомвѣстнымъ съ мірскими удовольствіями и интересами, но и съ тѣми занятіями изыскаемой литературой и поэзіей, которыми онъ самъ прежде увлекался. Августинъ все болѣе и болѣе усваивалъ себѣ настроеніе, которому далъ выраженіе евангелистъ въ словахъ: «Все, что въ мірѣ—похоть плоти, похоть очей и гордость житейская—не есть отъ Отца, но отъ міра сего». Приводя ихъ, Августинъ за-

являетъ, что часто у тѣхъ, кто этому предпочитаетъ духовное, невидимое и вѣчное благо, вкрадывается однако расположеніе къ земнымъ наслажденіямъ. «О, если бы всѣ, кто сумѣли бы это признать и оплакивать, удостоились побѣдить угрожающую имъ опасность или избѣгнуть ея!»

А по мѣрѣ того, какъ Августиномъ овладѣвало аскетическое воззрѣніе на міръ, подъ нимъ подламывалась «діалектическая лѣстница», по которой онъ считалъ возможнымъ, вмѣстѣ съ платониками, подняться къ Богу. Если Августинъ, въ Кассиціакѣ и въ началѣ своего пребыванія въ Тагаствѣ, считалъ возможнымъ совмѣстить въ себѣ «мудреца» и христіанина, то къ концу этого пребыванія беретъ верхъ послѣдній. Разладъ между философомъ и христіаниномъ изображенъ Августиномъ позднѣе въ письмѣ къ викарію Африки, Македонію, который называлъ его мудрецомъ. Въ своемъ отвѣтѣ Августинъ находитъ нужнымъ показать Македонію, въ чемъ заключается мудрость, не та, которую онъ ему приписываетъ, а каковою она *должна* быть. Этой мудрости Августинъ не находитъ у мудрыхъ міра сего. Философы много о ней разсуждали, но не обрѣли ея. Полагая, что мудрость обезпечиваетъ человѣку блаженную жизнь, они впали въ нелѣпнѣйшее заблужденіе. Съ одной стороны, они были принуждены утверждать, что мудрецъ можетъ быть счастливъ въ самыхъ ужасныхъ мученіяхъ—въ раскаленномъ мѣдномъ быкѣ тирана Фалариса,—съ другой стороны, они были принуждены сознаться, что иногда мудрецу надлежитъ избавляться отъ такой *блаженной* жизни; ибо они учатъ, что въ крайнихъ бѣдствіяхъ слѣдуетъ кончать жизнь самоубійствомъ. Опровергая это ученіе философовъ, Августинъ беретъ исходной точкой разсужденіе Цицерона въ пятой книгѣ «Тускуланъ». Заявивъ, что мудрецъ и ослѣпнуть можетъ еще быть счастливъ, благодаря тому, что онъ услышитъ, или оглохнуть,—благодаря тому, что увидитъ, Цицеронъ спрашиваетъ: а если онъ и ослѣпнетъ, и оглохнетъ, и къ тому еще присоединятся продолжительныя физическія страданія, то какъ ему быть?—и въ этомъ случаѣ предоставляетъ несчастному мудрецу спастись посредствомъ самоубійства въ пристань «печувствительности». Августинъ возражаетъ на это, что основная ошибка философовъ, заставившая ихъ впасть въ такое противорѣчіе, обуславливается тѣмъ, что въ нихъ нѣтъ благочестія, т. е. что имъ невѣдомо поклоненіе истинному Богу. Они заблуждались именно потому, что сами себѣ желали смастерить блаженную жизнь, вмѣсто того, чтобы вымолить ее,—такъ какъ даровать ее можетъ лишь Богъ. Только тотъ можетъ сдѣлать че-

ловѣка блаженнымъ, кто сотворилъ его. Ибо Тотъ, Кто надѣляетъ такими великими благами и добрыхъ и злыхъ изъ своихъ твореній для того, чтобы они могли существовать, быть людьми, обладать полнотою силъ, могучими органами тѣла и богатыми плодами земли, самъ даетъ Себя благимъ, чтобы они могли быть блаженными. Тѣ же, кто въ бѣдствіяхъ этой жизни, съ своимъ браннымъ тѣломъ, подъ тяжестью грѣшной плоти, хотятъ быть сами виновниками и устроителями своей блаженной жизни, стремясь къ этому собственными силами и мня, что уже обрѣли ее, не черпая изъ источника всякой добродѣтели,—тѣ не въ состояніи познать Бога, отвергающаго ихъ гордыню.

Слѣдовательно, такъ можно формулировать заключеніе Августина: «Въ здѣшнемъ вѣкѣ мудрость заключается въ истинномъ поклоненіи истинному Богу; будущій же вѣкъ принесетъ вѣрные и полные плоды ея. Здѣсь—неизмѣнное благочестіе, тамъ—вѣчное счастье. Такова единственная истинная мудрость: если я обладаю частицей ея, то почерпнулъ ее у Бога, а не въ самомъ себѣ.—*A Deo sumpsit, non a me praesumpsit*».

Письмо Августина къ Македонію написано гораздо позднѣе; но проявляющійся въ этомъ письмѣ полный разладъ между философомъ и христианиномъ совершился въ Августинѣ во время его пребыванія въ Тагастѣ. При скудности переписки Августина, сохранившейся отъ этого времени, мы не можемъ сказать, въ какой моментъ Августинъ отвернулся отъ той философіи, которая ему помогла сдѣлаться изъ манихейнина христианиномъ, но изъ его послѣдняго письма къ Небридію мы видимъ, что переломъ въ его возрѣніяхъ уже произошелъ.

Въ недошедшемъ до насъ письмѣ Августинъ жаловался Небридію, что его «досугъ» постоянно нарушаютъ жители Тагасты, обращаясь къ нему со всевозможными дѣлами. Небридій встревожился; почему друзья и ученики Августина не охраняютъ его столь желаннаго для всѣхъ размышленія? Что дѣлаютъ Романіанъ или Лициніанъ и прочіе? Отчего они не объясняютъ своимъ согражданамъ, чему посвященъ досугъ Августина? Небридій зоветъ его къ себѣ; онъ сумѣетъ доставить ему полный досугъ. Онъ будетъ взывать и разглашать, что любовь его обращена къ Богу, что Ему онъ хочетъ служить и къ Нему вознестись.

Небридій желалъ и для самого себя раздѣлять досугъ и размышленія Августина. Онъ упрекалъ его въ недостаточномъ желаніи все уладить для совмѣстной ихъ жизни. Августинъ оправдывается, указываетъ на разстояніе, на неудобные способы передвиженія, на то, что мать Небридія не пожелаетъ съ нимъ разстаться,

особенно теперь, когда онъ больной. Что же касается до Августина, то онъ не можетъ совершенно оставить своихъ; а переѣзжать постоянно изъ Тагасты въ Карфагенъ и обратно—это не значилъ бы жить вмѣстѣ и жить, «какъ бы хотѣлось».

Затѣмъ Августинъ продолжаетъ: «Думать всю жизнь о путешествіяхъ, которыя невозможны безъ неудобствъ и хлопотъ,—не дѣло человѣка, размышляющаго о томъ послѣднемъ страствованіи, которое называется смертью. Онъ замѣчаетъ далѣе, что Господь, правда, даруетъ инымъ людямъ, которыхъ Онъ ставитъ правителями церкви, способность не только страстно желать смерти, но въ то же время и брать на себя безъ отягощенія труды, связанные съ заботою о церкви. Но такихъ людей немного. Что же касается остальныхъ, то ни тѣ, кого любовь къ земному почету побуждаетъ стремиться къ управленію церковью, ни частные люди, увлеченные дѣловою жизнью, не обладаютъ способностью среди тревоженій жизни и шумныхъ сборищъ сближаться съ мыслью о смерти, чего онъ для себя такъ желаетъ. Во всякомъ случаѣ онъ долженъ себя признать настолько неспособнымъ и безсильнымъ человѣкомъ, что если ему не будетъ предоставлена полная свобода отъ мірскихъ заботъ, то онъ не будетъ въ состояніи испытывать и любить это истинное благо. «Повѣрь мнѣ, нужно полное удаленіе отъ смуты суетныхъ дѣлъ, чтобы стать безмятежнымъ—не въ силу равнодушія или опрометчивости, не вслѣдствіе тщеславія или легкоувѣрнаго суевѣрія».

Многое, очевидно, измѣнилось въ душѣ Августина въ годы, отдѣлявшіе его отъ его пребыванія въ миланской виллѣ, когда онъ, ища соединенія съ Христомъ, наслаждался красотою Платоновскаго идеальнаго міра и не тяготился хозяйственными хлопотами по имѣнію! Теперь онъ считалъ всякую заботу о мірской суетѣ помѣхою для безмятежности духа, жизнь представлялась ему, какъ и многимъ христіанамъ того времени, лишь преградой, отдѣлявшей его отъ Христа, и его манило не погруженіе разума въ созерцаніе абсолютнаго бытія, а такое отреченіе отъ земного бытія, которое можно было назвать смертью при жизни. Античный мудрецъ въ жизни превращался въ христіанскаго отшельника, умершаго для жизни.

Что именно понятіе «смерти въ жизни» выражало тогда для многихъ высшее проявленіе аскетическаго благочестія, послѣднюю ступень христіанскаго совершенства, мы видимъ изъ одного письма извѣстнаго Паулина къ Августину. Ровесникъ Августина, Паулинъ Ноланскій, принадлежалъ къ знатному сенаторскому роду,

владѣвшему большими помѣстьями въ Галліи, Испаніи и Италіи. Благодаря своимъ связямъ, онъ еще въ очень молодыхъ лѣтахъ занялъ консульство. Онъ былъ поэтось, ученикомъ знаменитаго Авзонія, и занялъ, какъ писатель, видное мѣсто въ поэтической литературѣ ранняго христіанства. Но и его коснулась аскетическая волна вѣка. Въ девятидесятыхъ годахъ IV-го в., потерявъ сына ребенка, онъ отказался отъ міра, роздалъ значительную часть своего состоянія на благотворительныя дѣла и поселился съ своей женой близъ гроба св. Феликса Ноланскаго въ устроенномъ имъ страннопріимномъ домѣ. Онъ былъ въ перепискѣ съ Августиномъ и въ одномъ изъ своихъ писемъ прославляетъ «евангельскую смерть», какъ осуществленіе совѣта, даннаго Христомъ, ищущимъ совершенства. Хотя письмо относится къ послѣдующему времени, мы приводимъ его здѣсь для характеристики того настроенія, къ которому пришелъ и Августинъ подъ конецъ своего пребыванія въ Тагастѣ.

Августинъ обратился къ Паулину съ вопросомъ, какъ онъ представляетъ себѣ состояніе человѣка послѣ его воскресенія къ вѣчной жизни. Отвѣчая на этотъ вопросъ, Паулинъ проситъ Августина быть его учителемъ и духовнымъ врачомъ въ *здѣшней* жизни, научить его исполнять волю Божію, итти по слѣдамъ Христа и умереть той евангельской смертью, которою мы добровольно предупреждаемъ разложеніе плоти—разставаясь не путемъ естественной смерти, а по собственному рѣшенію съ жизнью мірской, которая полна искушеній, или, какъ онъ однажды выразился, «лишь одно сплошное искушеніе». Эта «евангельская смерть», какъ ее изображаетъ Паулинъ, въ такой же степени уничтожаетъ и стираетъ для насъ этотъ міръ, какъ физическая смерть; достигается же это любовью къ Христу, обратившись къ которому, мы отвращаемся отъ міра и, живя въ Немъ, умираемъ для этого міра. Мы не должны считать жизнью зрѣлище этого міра, «такъ какъ наша жизнь—въ смерти Христа, и мы не удостоимся славы его воскресенія, если не станемъ подражать его смерти на крестѣ умерщвленіемъ нашей плоти и чувствъ нашего тѣла». Желая слѣдовать примѣру своего учителя, Паулинъ признаетъ, что Августинъ уже достигъ этой смерти, ибо умеръ для этого міра, чтобы жить въ Богѣ, и что въ немъ живетъ Христось, «ибо сердце твое равнодушно къ земному и уста твои не восхваляютъ людскихъ дѣлъ; но словомъ Христовымъ избилуетъ грудь твоя и духъ правды исходитъ съ языка твоего, прославляя царство Божіе».

Въ отвѣтѣ своемъ Августинъ соглашается съ Паулиномъ:

«Ты совершенно правъ, говоря, что надобно сначала умереть евангельскою смертию и предупредить ею разложение нашей плоти, покидая земную жизнь, не физической смертию, а добровольнымъ уходомъ изъ нея, съ полнымъ сознаниемъ».

Итакъ, вотъ о какой смерти говорилъ Августинъ въ своемъ письмѣ къ Небридію изъ Тагасты, вотъ къ какому идеалу привело его уединенное размышленіе съ близкими людьми въ скромномъ отцовскомъ наслѣдіи.

Характерной чертой жизни Августина—а онъ является въ этомъ отношеніи типомъ для своего времени—служить тѣсная взаимная связь между ростомъ его христіанскихъ убѣжденій, и развитіемъ въ немъ склонности къ аскетическому принципу и міровоззрѣнію.

Къ этому аскетическому міровоззрѣнію Августинъ былъ подготовленъ всѣмъ своимъ предшествующимъ развитіемъ. Глубоко ошибаются въ своемъ невѣдѣніи тѣ, кто выводятъ христіанскій аскетизмъ изъ матеріалистическихъ, такъ называемыхъ экономическихъ причинъ, тягости податей, давленія государства, отчаянія трудящагося населенія, рабства и т. п. Не въ матеріализмѣ, эпохи, а въ ея идеализмѣ нужно искать корни аскетическаго міровоззрѣнія! Не тѣ проповѣдовали отреченіе отъ собственности, которымъ нечего было терять, а тѣ, кто видѣли въ своей собственности помѣху духовнаго совершенства. Всѣ этические ученія того времени, поскольку они были основаны на идеализмѣ, проповѣдовали отреченіе отъ міра и борьбу съ нимъ. Аскетическое настроеніе, глубоко охватившее древній міръ на склонѣ его жизни, черпало свою силу преимущественно изъ трехъ источниковъ: изъ дуалистическаго міровоззрѣнія древняго Востока, въ Зороастровой религіи, изъ идеализма греческой философіи и изъ евангельскаго призыва человѣка къ новой жизни, въ Божьемъ царствѣ. Въ дни Августина, эти три вліянія проявлялись въ ученіи манихействъ, въ неоплатонизмѣ и въ христіанскомъ отшельничествѣ. Августинъ пережилъ въ самомъ себѣ всѣ эти три культурныя явленія, какъ *stadii* или моменты собственнаго внутренняго развитія, и каждая изъ нихъ оставляла послѣ себя слѣдъ не только въ его сочиненіяхъ, но и на общемъ его міровоззрѣніи.

Девять лѣтъ, какъ мы видѣли, Августинъ находился подъ обаяніемъ манихейства, ища въ немъ истины для разума и отвѣта на запросы своего сердца. Манихейство привлекало Августина, еще не привыкшаго тогда къ философскому отвлеченію, несложностью и удобопонятностью своего міровоззрѣнія, представлявшаго міръ результатомъ борьбы двухъ противоположныхъ на-

чалъ, реальныхъ, а въ то же время и моральныхъ—свѣта и мрака, отождествлявшихся съ добромъ и зломъ. Въ свое время, Августинъ долго находилъ въ ученіи манихейнъ нравственное удовлетвореніе; ихъ дуализмъ соотвѣтствовалъ нравственному раздвоенію, которое онъ ощущалъ въ себѣ, страстно предаваясь жизненнымъ удовольствіямъ и въ то же время стремясь къ чему-то высшему. Этотъ дуализмъ, удовлетворяя его разумъ, успокаивалъ и его совѣсть. Онъ такъ просто разрѣшалъ вопросъ, откуда зло въ мірѣ, и, признавая за страстями стихійный характеръ, дѣлалъ человѣка спокойнымъ зрителемъ происходившей въ немъ самой борьбы, — снимая съ него всякую личную отвѣтственность.

Какъ зло имѣло въ представленіяхъ манихейнъ стихійный характеръ, такъ и избавленіе отъ зла, возвращеніе души къ началу свѣта и добра представлялось въ ихъ ученіи какимъ-то физическимъ процессомъ. Спасеніе у манихейнъ касалось не человѣка только, какъ въ христіанствѣ, а всей природы. Оно совершалось, въ произрастаніи растенія, которое во время своего цвѣтенія освобождало отъ матеріи частицы свѣтлаго начала. Когда серпъ луны стоялъ надъ землей съ обращенными къ ней рогами, онъ представлялъ собою сосудъ, который вбиралъ въ себя подлежащія освобожденію изъ земного плѣна частицы свѣтлой матеріи; а когда этотъ серпъ повертывался къ небу, онъ испускалъ въ свѣтлыя небесныя выси отрѣшившіяся отъ міра частицы. Подобнымъ образомъ, когда душа, просвѣщенная истиннымъ ученіемъ, отрѣшалась отъ низшихъ земныхъ благъ въ любви къ высшимъ благамъ, частицы свѣтлаго начала вырывались изъ плѣна и возвращались на свою небесную родину.

Манихейяне внесли свои космогоническія фантазіи и свой дуализмъ въ самое представленіе о Спасителѣ, различая «страждущаго Иисуса» (*Iesus patibilis*) — и Христа Логоса. Подъ понятіемъ страждущаго Иисуса они разумѣли не страданія Христа, какъ человѣка, или Бого-человѣка, но, возводя этотъ индивидуальный фактъ въ символъ—страданія всей природы, вслѣдствіе стремленія заключенныхъ въ ней частицъ свѣтлаго начала вырваться изъ плѣна, въ которомъ ихъ держала жизнь *сего міра*.

Такимъ образомъ, отрѣшеніе отъ сего міра было провозглашено руководящимъ началомъ жизни и въ манихействѣ, и это настроеніе вызвало у нихъ цѣлый морально-обрядовый кодексъ, обязательный для избранныхъ, т. е. для манихейнъ *перваго* разряда.

Вся эта смѣсь реалистическихъ воззрѣній съ мнимо-научными претензіями и идеалистическими вожделѣніями поражала воображеніе Августина, но не настолько ослѣпляла его, чтобы скрыть отъ него недостатки доктрины и слабости ея учителей.

Знакомство съ астрономіей раскрыло передъ нимъ противорѣчіе между научными данными и фантастической космогоніей манихейнъ, и онъ сталъ допытываться у ихъ вождей разъясненія этихъ противорѣчій; знакомство съ ихъ главнымъ пророкомъ Фаустомъ, въ которомъ Августинъ нашелъ блестящаго ритора, не невѣжду, нанесло ударъ въ его глазахъ авторитету самой манихейской доктрины. Въ то же время, личныя наблюденія надъ жизнью *избранныхъ* и дошедшіе до него слухи о совершаемыхъ нѣкоторыми изъ нихъ втайнѣ безчинствахъ, подорвали вѣру Августина въ достоинство манихейской морали и искренность ея адептовъ. Но все еще міровоззрѣніе манихейнъ сохраняло свою власть надъ его умомъ, благодаря ихъ реалистическимъ представленіямъ; изъ этихъ путей манихейства вывело Августина его знакомство съ философскимъ идеализмомъ.

Августинъ нашелъ его у Платона и у александрійскихъ неоплатониковъ. Въ сочиненіяхъ Платона Августинъ познакомился съ инымъ дуализмомъ, болѣе подходившимъ къ его созрѣвшему уму, — съ противоположеніемъ чувственного, осязаемаго пятью чувствами міра—тому міру, который постигается однимъ разумомъ. Міръ платоновскихъ идей, совершенныхъ первообразовъ всего существующаго, очаровалъ Августина и помогъ ему оторваться отъ матеріализма манихейнъ и подняться до понятія о субстанціи, т.-е. духовной сущности вещей. Такъ у него явилась почва, давшая ему возможность перейти отъ космическаго дуализма къ монизму, признать въ переходящемъ множествѣ и многообразіи *единое*. Понятіе о единомъ міровомъ принципѣ сдѣлалось съ тѣхъ поръ руководящимъ началомъ для Августина и содѣйствовало уразумѣнію имъ христіанства въ совершенно новомъ для него, возвышенномъ смыслѣ. Богъ, котораго онъ зналъ съ дѣтства, но въ дѣтскомъ разумѣніи, сталъ для него абсолютнымъ совершенствомъ, *сверх-*міровымъ началомъ, непричастнымъ матеріи—творческой мощью, отъ которой исходитъ все существующее. Въ платонизмъ Августинъ нашелъ, по его собственному указанію, понятіе о Логосѣ, которое объяснило ему воплощеніе и снова дало ему Христа. Вмѣстѣ съ тѣмъ измѣнился подъ вліяніемъ неоплатонизма взглядъ Августина на міръ и разрѣшилась для него проблема о сущности зла.

Зло для него уже не есть нѣчто положительное, какъ у манихейнъ, нѣчто однородное, равносильное добру, а, какъ учили неоплатоники, нѣчто отрицательное, происходящее отъ *неполнаго* бытія въ противоположность бытію абсолютному; вслѣдствіе этого зло есть нѣчто относительное, въ зависимости отъ того, насколько оно удалено отъ полнаго бытія, т.-е. насколько неполно его бытіе. А сообразно съ этимъ измѣнялась для Августина и задача жизни. Она не могла заключаться въ фантастическихъ затѣяхъ манихейнъ содѣйствовать освобожденію частицъ свѣтлага начала, затерянныхъ въ мірѣ, а должна была имѣть цѣлью *познать* абсолютное совершенство, тождественное съ абсолютной истиной и абсолютнымъ блаженствомъ. Это и составляло возвращеніе къ Богу—*reditus ad Deum*, посредствомъ указанной Платономъ *диалектической лѣстницы*¹⁾. На высшей ступени этой лѣстницы человѣкъ получаетъ возможность созерцанія—контемпляціи—безуловной истины, красоты и блага. Такимъ образомъ, и здѣсь *восхожденіе* къ Богу включало въ себѣ отрѣшеніе отъ міра, отреченіе отъ низшихъ благъ жизни во имя высшихъ, идеальныхъ благъ. И Августинъ, подобно многимъ другимъ философамъ, пошелъ по этому пути, указанному ему разумомъ. «Веди меня,—обращается онъ въ своихъ «Бесѣдахъ наединѣ съ разумомъ»,—веди куда хочешь, черезъ что хочешь, какъ хочешь. Прикажи исполнить что хочешь тяжелаго, что хочешь труднаго, лишь бы это было въ моей власти, лишь бы черезъ это я несомнѣнно достигъ того, чего желаю». И разумъ далъ ему отвѣтъ: «Одно я могу тебѣ предписать, другого ничего не знаю: нужно совершенно избѣгать чувственнаго міра; нужно усердно стараться, пока ты живешь въ этомъ тѣлѣ, чтобы его липкость не препятствовала полету твоихъ крыльевъ, которыя ты долженъ сохранить цѣлыми и невредимыми, чтобы полетѣть къ тому свѣту изъ этого мрака... И когда ты станешь такимъ, что ничто земное тебѣ не будетъ доставлять удовольствія, тогда, повѣрь мнѣ, въ то же мгновеніе ты узришь то, чего желаешь».

Съ этой точки зрѣнія аскетическіе подвиги манихейнъ утрачивали всякое значеніе въ глазахъ Августина. Манихейне подводили эти подвиги подъ три заповѣди: воздержаніе *устъ*,—т.-е. воздержаніе отъ всякаго богохульства и отъ мяса и вина; воздержаніе *рукъ*,—т.-е. воспрещеніе убивать животныхъ и выры-

¹⁾ Для поясненія этого представленія укажемъ на прекрасное мѣсто въ замѣчательномъ сочиненіи Rohde: *Psyche*, II, 283, гдѣ изображается путь, которымъ диалектика ведетъ человѣка изъ низменностей *явленій* къ бытію.

вать растений. Въ этой второй заповѣди слышится отголосокъ Зороастровой религіи, которая высоко цѣнила растительную и животную жизнь, какъ проявленіе свѣтлаго начала. Но въ полномъ противорѣчій съ этимъ началомъ, какъ отголосокъ мірового пессимизма, напоминающаго буддизмъ, является третья заповѣдь: воздержаніе чрева налагало на «избранныхъ» обязанность избѣгать всего, что могло дать начало новой жизни, ибо это означало содѣйствовать новому плѣненію частицъ свѣтлаго начала въ мірѣ матеріи, т.-е. новому страданію.

Критикуя эту мораль, Августинъ особенно подчеркиваетъ то, что она, питая надменность подвижника, ведетъ къ формализму и лицемѣрію. У кого, — спрашиваетъ Августинъ, — больше воздержанія: у того ли, кто дозволяетъ себѣ насыщаться только однажды въ сутки, удовлетворяясь кускомъ сала съ капустой для утоленія голода, и глоткомъ вина для подкрѣпленія силъ, — или же у того, кто, брезгая мясомъ и виномъ, съ утра позволяетъ себѣ поглощать привозные плоды, приправленные перцемъ и приготовленные въ видѣ разнообразныхъ блюдъ, и кто повторяетъ это пищество при наступленіи ночи, кто запиваетъ эту трапезу ягоднымъ виномъ, еще болѣе сладкимъ, чѣмъ виноградное, и пьетъ его не только для утоленія жажды, но и ради удовольствія?

Отрѣшеніе отъ міра, которому научила Августина философія, совершенно другого рода, чисто духовнаго свойства: оно заключается въ предпочтеніи явленіямъ чувственнаго міра реальныхъ сущностей идеальнаго міра, познаваемаго разумомъ. Поэтому его воздержаніе даже тамъ, гдѣ оно формально совпадаетъ съ манихейскимъ, вытекаетъ изъ другого мотива и становится по существу другого качества. Теперь онъ отказывается отъ брака не по фантастическимъ соображеніямъ манихейцъ, а потому, что испыталъ, что ничто такъ не сокрушаетъ духовнаго подъема мужчины, какъ прелесть женщины. Поэтому онъ ради свободы духа своего ставитъ себѣ зарокъ не желать, не искать и не брать жены. А на вопросъ разума, побѣдилъ ли онъ свою страсть, — Августинъ отвѣчаетъ, что онъ не только не желаетъ прежнихъ удовольствій, но вспоминаетъ о нихъ лишь съ ужасомъ и презрѣніемъ. И это благо ежедневно въ немъ возрастаетъ; ибо по мѣрѣ того, какъ растетъ въ немъ надежда узрѣть ту идеальную красоту, къ которой онъ пламенѣетъ, къ ней направляется вся сила его любви и страсти.

А на вопросъ, доставляетъ ли ему удовольствіе пища? — Августинъ отвѣчаетъ: «Та пища, отъ которой я рѣшился отказаться, нисколько меня не прельщаетъ; но я признаюсь: то, отъ чего

я не отрелся, доставляетъ мнѣ удовольствіе, однако, такъ, что я могъ бы лишиться его безъ всякаго огорченія, и это лишеніе не стало бы нисколько помѣхою моимъ размышленіямъ».

За это Августинъ прославляетъ философію, которая обезпечила ему мирное и блаженное пристанище, гдѣ онъ отдыхаетъ послѣ долгаго изгнанія. Поэтому онъ пишетъ о ней своему другу Романіану, котораго онъ самъ когда-то вовлекъ въ манихейство: «Въ моемъ досугѣ (въ Кассиціакѣ), философія, которой я такъ сильно желалъ, питаетъ меня и согрѣваетъ; она меня совершенно избавила отъ той ереси, въ которую я тебя вмѣстѣ съ собою повергъ. Она меня учитъ, и правильно учитъ—не почитать ничего и пренебрегать всѣмъ, что представляется смертнымъ глазамъ, что ощущается какимъ-либо чувствомъ брэннаго тѣла. Она обѣщаетъ мнѣ доказать съ очевидностью истиннаго и сокровеннаго Бога и уже теперь удостоиваетъ меня созерцать его отъ времени до времени, какъ бы чрезъ прозрачное облако»¹⁾.

Августинъ, однако, не удовлетворился блаженнымъ состояніемъ, которое ему доставила философія. Она была только переходной стадіей въ его развитіи. Философія избавила его отъ манихейства, она помогла ему понять философскіе элементы, вошедшіе въ христіанство, и этимъ самымъ привела его къ христіанству. Самостоятельное религіозное начало все болѣе и болѣе овладѣвало душою Августина. Онъ уже не удовлетворялся отвлеченнымъ представленіемъ объ абсолютномъ, совершенномъ бытіи; онъ испытывалъ въ своей душѣ личное воздѣйствіе *Единаго*, какъ творческой силы; въ школѣ Амвросія Миланскаго онъ усвоилъ себѣ аллегорическій методъ истолкованія текста Св. Писанія, что сразу устранило всѣ недоумѣнія, вызванныя въ немъ Ветхимъ Завѣтомъ,—и тогда онъ позналъ дѣйствіе личнаго Бога въ судьбахъ избраннаго народа и въ исторіи человѣчества. Онъ сталъ все болѣе и болѣе углубляться въ Св. Писаніе, и тотъ же Ветхій Завѣтъ, понятый и истолкованный аллегорическимъ методомъ, какъ рядъ предсказаній и пророчествъ о Христѣ, превратилъ для него Платоновскаго Логоса въ Спасителя всѣхъ вѣрующихъ въ него.

Но главная перемѣна произошла въ Августинѣ вслѣдствіе *иного* пониманія зла, подъ вліяніемъ новаго представленія о Богѣ. Предъ нимъ не выдерживало критики стихійное представленіе о злѣ у манихейнъ, но оказывалось несостоятельнымъ и представленіе неоплатониковъ, что зло есть только неполнота

¹⁾ С. Acad. I, § 3, съ поправкой, сдѣланной Августиномъ въ *Retract.* I, § 2.

бытія, слѣдствіе отдаленія отъ полноты бытія или абсолютнаго бытія. Такое объясненіе пригодно для вещественнаго міра: онъ есть не что иное, какъ отраженіе высшаго, разумнаго міра и потому поневолѣ страдаетъ несовершенствомъ; но для разумной души человѣка отдаленіе отъ Бога есть *удаленіе* отъ него какъ добровольный, волевой актъ. Такимъ образомъ, то, что для неоплатоника есть неполнота бытія (*defectus*), становится для христіанина *грѣхомъ*—*rescatum*. Грѣхъ, какъ поясняетъ Августинъ, въ такой степени волевое зло (*voluntarium malum*), что не было бы вовсе грѣха, если бы онъ не былъ волевымъ; и это до такой степени очевидно, что съ этимъ согласны и ученые, которыхъ на свѣтѣ немного, и толпа неученыхъ. Поэтому слѣдуетъ или отрицать существованіе грѣха, или признать, что онъ совершается добровольно. Ибо если мы поступаемъ дурно не по *нашей* волѣ, тогда не должно никого упрекать, никого увѣщевать; а въ этомъ случаѣ, неизбѣжно падеть весь христіанскій законъ и всякая религіозная сдержка.

Такъ понятіе о грѣхѣ становится въ центрѣ религіознаго сознанія Августина. Насколько сильно оно охватило его душевную жизнь—свидѣтельствуетъ его исповѣдь, въ которой вся его прошлая жизнь, съ ея заблужденіями ума и страстями сердца, представляется ему грѣхомъ. Поэтому самое обращеніе Августина въ христіанство совпадаетъ съ его сознаніемъ совершеннаго имъ грѣха,—можно сказать,—заключается въ этомъ сознаніи. Понятіе о грѣхѣ Августинъ, конечно, почерпнулъ изъ Св. Писанія, въ особенности изъ сочиненій апостола Павла, который сталъ съ этого времени его руководителемъ; но дѣло въ томъ, что это понятіе стало *фактомъ* его собственной психической жизни, что онъ испыталъ его истину на самомъ себѣ, пережилъ ее самъ. Тогда онъ вполнѣ постигъ великое значеніе, которое имѣло это понятіе въ религіозной и культурной жизни человѣчества, и съ своей стороны установилъ его неизблемой твердыней на пути, по которому пошли грядущія поколѣнія христіанскаго общества. Подъ вліяніемъ понятія грѣха должно было измѣниться и окончательно сложиться его воззрѣніе на отношенія человѣка къ міру, на вопросъ объ отрѣшеніи отъ этого міра. Манихейское воздержаніе окончательно утратило всякую цѣну въ его глазахъ; оно представлялось ему даже неморальнымъ, ибо довольствовалось только обрядомъ, воздержаніемъ человѣка отъ физическаго дѣйствія, не касаясь состоянія и жизни души.

Августинъ пошелъ дальше: онъ пришелъ къ убѣжденію, что

зло ведетъ свое начало не отъ міра, созданнаго благимъ Творцомъ, а отъ самого человѣка, отъ его отношеній къ явленіямъ міра и предпочтенія этихъ явленій любви къ Богу. Противъ манихейской морали направлено утвержденіе Августина, что три главныхъ порока,—похоть, гордость и любопытство—представляютъ собою стремленіе къ тремъ благамъ—гармоніи, мощи и знанію, но это стремленіе извращается и становится порокомъ, когда отдаляетъ человѣка отъ Бога. Манихейская мораль поощряетъ эти пороки, возбуждая гордыню и мнимую любознательность; она воспрещаетъ не похоть, напротивъ—поощряетъ ее, и осуждаетъ лишь нѣкоторыя ея проявленія. Но подъ вліяніемъ понятія грѣха измѣнился взглядъ Августина не только на манихейское, но и на философское отрѣшеніе отъ міра. Последнее основывалось на убѣжденіи, что мудрецу слѣдуетъ высшее благо, представляемое погруженіемъ мысли въ «интеллигибильный», т. е. познаваемый разумомъ міръ, предпочитать благамъ тѣлеснаго міра. Цѣпляться за эти низшія блага недостойно мудреца. Но съ такой точки зрѣнія предпочтеніе низшихъ благъ высшимъ представляетъ лишь интеллектуальный или эстетическій недостатокъ (defectus). Тотъ, чей разумъ недостаточно силенъ, чтобы подняться къ истинѣ или узрѣть высшую красоту, остается въ толпѣ непросвѣщенныхъ (indoctorum), теряетъ право на званіе мудреца, но не подлежитъ карѣ. Христіанинъ же, который поддается влеченіямъ плоти и, не боясь грѣха, не вступаетъ съ ними въ борьбу, представляетъ собою моральное несовершенство.

Однако эти двѣ точки зрѣнія на совершенство, философская и христіанская, долгое время уживались въ Августинѣ—въ періодъ его жизни отъ оставленія катедры риторики въ Миланѣ въ 386 г., почти до конца его пребыванія въ Тагастѣ. Августинъ въ то время стремился къ совершенствованію одновременно двумя параллельными путями. Изучая божественное откровеніе въ Св. Писаніи, Августинъ старался въ то же время подняться къ познанію Бога—указанной Платономъ діалектической лѣстницей. Въ Кассидіакѣ онъ раздѣлялъ свое время между изученіемъ апостола Павла и толкованіемъ *Virgilii*. Еще послѣ своего крещенія онъ предпринялъ цѣлый рядъ сочиненій по тѣмъ наукамъ, которыя составляли семь ступеней діалектической лѣстницы—грамматики, риторики, геометріи, философіи, музыки и т. д. Признавая два пути къ истинѣ—путь божественнаго откровенія и путь разума, Августинъ не противопоставляетъ ихъ, а пытается сочетать ихъ, объявляя цѣль, куда ведутъ оба пути, тождественною: это—богопознаніе и познаніе именно *того же* Бога. Проявленіе откровенія

въ исторіи человѣчества по Августину «предшествуетъ разуму, по существу же предшествуетъ разумъ (re autem ratio prior est). Согласно съ этимъ Августинъ заключаетъ слѣдующимъ образомъ свое полемическое сочиненіе противъ академикомъ, т.-е. скептической школы платониковъ, утверждающихъ, что истина недоступна человѣку: никто не сомнѣвается, что насъ влечетъ къ познанію двойная сила авторитета и познания, и я положилъ себѣ ни въ чемъ не отступать отъ авторитета Христа; ибо нигдѣ я не могу найти болѣе сильнаго авторитета; но для этого нужно однако пользоваться и всѣми тонкостями разума; ибо я страстно желаю познать истину не только вѣрою, но и разумнѣемъ, и я пока увѣренъ, что найду у платониковъ то, что не противорѣчитъ нашей святинѣ».

Но этотъ приоритетъ разума сталъ исчезать для Августина по мѣрѣ того, какъ для него выдвигался впередъ этический вопросъ и видоизмѣнялось его представленіе о происхожденіи зла. Пока онъ стоялъ на точкѣ зрѣнія неоплатониковъ и зло для него заключалось въ «несовершенствѣ», въ отдаленіи отъ абсолютнаго блага, для борьбы со зломъ было достаточно «возвращеніе къ Богу» путемъ диалектической лѣстницы съ помощью разума. Но когда онъ пришелъ къ убѣжденію, что зло заключается въ волевомъ удаленіи отъ Бога, въ неисполненіи божественнаго закона, *въ зрѣніи*, возвращеніе къ Богу стало для него возможнымъ лишь съ помощью Спасителя. Это настроеніе, вполне назрѣвши, выразилось въ подвигѣ, который имѣлъ своимъ послѣдствіемъ новый переломъ въ его жизни.

Разрывъ Августина съ языческимъ міромъ совершился подъ сильнымъ впечатлѣніемъ, которое на него произвелъ разговоръ о жизни св. Антонія и египетскихъ отшельниковъ. Подъ этимъ впечатлѣніемъ онъ покидаетъ свою катедру и удаляется въ загородное общежитіе съ друзьями, чтобы изучать философію и Св. Писаніе. Принявъ крещеніе, онъ возвращается на родину и устраиваетъ въ отцовской усадьбѣ новое общежитіе. Здѣсь философскіе интересы его все болѣе и болѣе уступаютъ мѣсто религиознымъ; окружающіе его ученики и друзья, Алипій, Эводій проникнуты тѣмъ же настроеніемъ—все это будущіе епископы. Мудрецъ-философъ, искавшій высшаго блага, становится отшельникомъ въ мірѣ, ищущимъ спасенія и желающимъ духовной смерти при жизни, чтобы обрѣсти вѣчную жизнь. Но обстановка мѣшаетъ осуществленію этого идеала; сосѣди и сограждане не даютъ покоя Августину, приходя за совѣтами и втягивая его въ свои земные интересы и заботы. И все сильнѣе и сильнѣе овладѣваетъ

Августиномъ завѣтъ Христа, ему давно извѣстный, дорогой совѣтъ, данный юношѣ на вопросъ: «Чего недостаетъ ему, чтобы имѣть жизнь вѣчную»: «Если хочешь быть совершеннымъ, поди, продай имѣніе твое и раздай нищимъ... и приходи и слѣдуй за мною».

И Августинъ исполняетъ завѣтъ, который и послѣ него побудилъ тысячи людей на подвижничество и отшельничество: онъ продаетъ принадлежащую ему часть отцовскаго наслѣдія и отдаетъ вырученныя деньги церкви въ Тагастѣ на бѣдныхъ, а самъ нищимъ отправляется на апостольское призваніе въ Гиппонѣ. Ученикъ и біографъ Августина, Поссидій, объясняетъ намъ выборъ этого города. Тамъ, въ Гиппонѣ, проживалъ вліятельный чело-вѣкъ, императорскій комиссаръ, который, прослышавъ про ученость Августина, звалъ его къ себѣ, обѣщая самъ «пренебречь всѣми страстями и приманками сего міра», если услышитъ изъ его устъ слово Божіе. «И желая освободить духъ свой отъ опасностей сего міра и вѣчной смерти», Августинъ пошелъ на зовъ.

Относя отреченіе Августина отъ отцовскаго наслѣдія къ концу его пребыванія въ Тагастѣ, мы отступили отъ традиціи и потому должны оправдать это мнѣніе. Традиціонная исторіографія утверждаетъ, что Августинъ продалъ отцовскую усадьбу тотчасъ по возвращеніи въ Тагасту. Такъ, объемистое жизне-описаніе Августина, составленное на латинскомъ языкѣ бенедиктинскими монахами, сообщаетъ, что, по возвращеніи въ Тагасту, Августинъ продалъ свое имѣніе и затѣмъ, устроивъ въ бывшей своей усадьбѣ общежитіе, съ нѣкоторыми друзьями и учениками, провелъ тамъ три года, освободившись отъ всякихъ мірскихъ заботъ въ жизни, посвященной Богу, по обычаю египетскихъ и другихъ монаховъ. Но если мы освѣдомимся, откуда почерпнуто это извѣстіе, то убѣдимся, что оно основано на показаніи «древнихъ рукописей» перваго біографа Августина, его ученика, епископа Поссидія. Между тѣмъ, мы видимъ изъ новаго изданія этой біографіи, что относящееся сюда мѣсто въ рукописяхъ читается весьма различно. Не входя въ подробный разборъ разночтеній, мы удовольствуемся указаніемъ, что въ новомъ изданіи біографіи Поссидія слово *отрѣшившись* (*alienatis*) относится не къ отцовскому наслѣдію Августина, а къ «земнымъ заботамъ», и слѣдовательно нѣтъ рѣчи о продажѣ имущества. Но при извѣстной склонности всѣхъ житій относить начало подвижничества какъ можно раньше, для большей славы подвижника, становится понятнымъ, почему въ нѣкоторыхъ рукописяхъ слова «отъ мірскихъ заботъ» были опущены, и слово *отрѣшеніе* было отнесено къ «дому и землямъ» Августина. Итакъ, источ-

ники не заставляють насъ относить продажу Августиномъ отцовскаго наслѣдія и начало монашеской жизни къ самому возвращенію его въ Тагасту. Но еще важнѣе, что, допуская предположеніе о немедленномъ отчужденіи Августиномъ его родового помѣстья, мы создаемъ себѣ ненужныя затрудненія; ибо неоспоримо, что Августинъ прожилъ въ Тагастѣ три года въ отцовскомъ имѣніи. Если же онъ его продалъ и вырученныя деньги роздалъ бѣднымъ, то надо объяснить, почему онъ остался жить въ своемъ бывшемъ домѣ и *чѣмъ* онъ жилъ. Желаніе объяснить это вызвало у критическихъ историковъ Августина цѣлый рядъ предположеній, которыя или ничего не объясняютъ, или несогласны съ показаніями самого Августина. Такъ, Берингеръ рассказываетъ, что Августинъ продалъ отцовское наслѣдіе и отдалъ деньги бѣднымъ. «Впрочемъ, онъ оставилъ за собою, *какъ кажется*, право пребыванія въ имѣніи и пользованія имъ»¹⁾.

Но если бы это было такъ, то Августинъ не исполнилъ бы завѣта Христова, а лишь обошелъ бы его, что совсѣмъ несогласно съ его нравственнымъ характеромъ; ибо продажа на такихъ условіяхъ была бы фиктивной.

Рейтеръ поступилъ болѣе критически, но вмѣстѣ съ тѣмъ впалъ въ великую критику, представляя, — въ противорѣчій съ самимъ Августиномъ — дѣло такъ, какъ будто «Августинъ не безусловно, не буквально послѣдовалъ словамъ Евангелія». По мнѣнію Рейтера, Августинъ продалъ не все свое имѣніе, но оставилъ за собою садъ и домъ въ Тагастѣ; точно такъ же онъ отдалъ не всѣ вырученныя деньги бѣднымъ, но часть передалъ церкви своего родного города, другую же часть оставилъ за собою; иначе, замѣчаетъ Рейтеръ, было бы непонятно сообщаемое его біографомъ и другими извѣстіе о его общезитіи съ друзьями послѣ выхода изъ «міра». Слова Августина, что онъ *«ни съ чѣмъ»* пришелъ изъ Тагасты въ Гиппонъ» и что онъ, «продавши свою небольшую собственность, роздалъ деньги бѣднымъ», Рейтеръ считаетъ *гиперболой*.

Мы удивляемся такому мнѣнію въ виду яснаго и, можно сказать, торжественнаго заявленія самого Августина. Въ знаменитомъ посланіи къ Гиларію, написанномъ противъ ученія Пеллагія и прочитанномъ на іерусалимскомъ и другихъ соборахъ, Августинъ, говоря объ аскетическомъ «совершенствѣ», замѣчаетъ: «Я, пишущій эти строки, пламенно любилъ совершенство, о ко-

¹⁾ Böhlinger, Die Kirche Christi, I B., 3 Abth., стр. 149.

торомъ Господь говорилъ богатому юношѣ, и не собственными силами, а съ помощью его благодати такъ и поступилъ. И то, что я не былъ богатъ, не помѣшаетъ тому, что оно мнѣ причтется, ибо и сами апостолы, которые раньше такъ поступали, богатыми не были. Ибо *весь міръ* оставляетъ тотъ, кто покидаетъ то, что у него есть, и то, чего *желаетъ* получить. Насколько я преуспѣлъ на этомъ пути къ совершенству, извѣстно мнѣ болѣе, чѣмъ кому-либо другому, Господу же болѣе, чѣмъ мнѣ самому».

Болѣе подробно рассказываетъ объ этомъ Августинъ въ письмѣ къ Альбинѣ по дѣлу ея сына, Пиніана. Это былъ очень богатый молодой человекъ, пріѣхавшій въ Гиппонъ посѣтить Августина. Пиніанъ и его мать Альбина были извѣстны своими щедрыми пожертвованіями въ пользу церквей. Узнавъ о его прибытіи, народъ потребовалъ отъ него, чтобы онъ принялъ священство въ Гиппонѣ, и не отставалъ отъ него, пока онъ не поклялся, что не уѣдетъ изъ Гиппона, а если вздумаетъ сдѣлаться клерикомъ, то только въ Гиппонѣ. Пиніанъ и его мать были очень недовольны этимъ насиліемъ надъ нимъ, и въ своемъ письмѣ къ Альбинѣ Августинъ старается оправдать своихъ согражданъ тѣмъ, что они поступили такъ не изъ любостыжанія. Ибо какая польза была бы народу отъ принятія священства Пиніаномъ? Какъ въ Тагастѣ народу ничего не досталось отъ пожертвованія, которое Альбина и Пиніанъ сдѣлали церкви этого города, такъ было бы и въ Гиппонѣ съ пожертвованіемъ въ пользу гиппонской или другихъ церквей. Народъ руководился не денежнымъ интересомъ. Онъ излюбилъ Пиніана не за его богатство, а за его презрѣніе къ богатству. И по этому случаю Августинъ ссылается на собственный примѣръ. Жители Гиппона излюбовали его самого, прослышавъ, какъ онъ презрѣлъ отцовское имѣніе (*paucis agellulis*), и посвятилъ себя свободному служенію Богу; и они точно такъ же воспользовались прибытіемъ его въ ихъ городъ, чтобы заставить его принять у нихъ священство.

«Но насколько же больше, — восклицаетъ Августинъ, — гиппонцы должны были полюбить Пиніана, побѣдившаго въ себѣ привязанность къ такимъ несмѣтнымъ, огромнымъ богатствамъ, къ такимъ надеждамъ, такимъ соблазнамъ, которые ему представлялъ *этотъ міръ*! Вѣдь, если держаться мнѣнія многихъ, которые судятъ о другихъ по самимъ себѣ, онъ, Августинъ, ставъ клерикомъ, не отрекся отъ богатства; ибо его отцовское наслѣдіе составляетъ едва двадцатую часть имѣній церкви, которыми онъ теперь можетъ распоряжаться, какъ полный господинъ. Пиніанъ же, если бы сталъ не только клерикомъ, но и

епископомъ любой африканской церкви, былъ бы бѣднякомъ въ сравненіи съ прежними своими богатствами.

Затѣмъ Августинъ еще разъ коснулся этого вопроса въ проповѣди, которую онъ говорилъ въ Гиппонѣ народу, будучи уже старикомъ. Поводомъ къ ней были дошедшіе до него слухи, что народъ завидуетъ богатствамъ гиппонской церкви. Въ виду этого Августинъ подробно объясняетъ свое отношеніе къ церковнымъ имуществамъ. Въ этой-то проповѣди онъ рассказываетъ, какъ онъ пришелъ въ Гиппонъ юношей для того, чтобы устроить тамъ общежитіе съ своими «братьями». «Я не принесъ съ собой,—таковы были его слова,—когда пришелъ къ этой церкви, ничего, кромѣ платья, которое тогда было на мнѣ».

Эти слова были сказаны Августиномъ публично въ церкви, гдѣ могли быть очевидцы его прибытія въ Гиппонъ. Въ виду такихъ категорическихъ заявленій со стороны Августина, мы не имѣемъ никакого основанія для догадокъ, что онъ не исполнилъ или только наполовину исполнилъ евангельскій завѣтъ, которому онъ придаетъ такое значеніе.

А если это такъ, то гораздо естественнѣе предположить, что исполненіе этого завѣта было заключительнымъ актомъ его трехлѣтняго пребыванія въ Тагастѣ, а не первоначальнымъ. Въ этомъ случаѣ намъ вовсе не нужно прибѣгать къ неправдоподобнымъ догадкамъ, что онъ обошелъ евангельскій текстъ, пересталъ быть собственникомъ, но остался «узѣфруктуаріемъ», или льготнымъ арендаторомъ своего прежняго имѣнія. Все объясняется просто. Живя въ Тагастѣ, въ своемъ родовомъ имѣньицѣ, Августинъ могъ уже раньше питать желаніе отказаться отъ своей собственности. Но чѣмъ жила бы тогда его маленькая община? И вотъ онъ получаетъ отъ одного изъ друзей, богатаго человѣка въ Гиппонѣ, приглашеніе прибыть туда и общаніе «пренебречь всѣми страстями и приманками земного міра». Тогда Августинъ приводитъ въ исполненіе свою мысль, разстается съ своею собственностью и является «нищимъ въ Гиппонъ».

Наконецъ въ пользу высказаннаго нами мы можемъ сослаться и на свидѣтельство самого Августина, доказывающее, что онъ считалъ вполне совмѣстимымъ съ обладаніемъ собственности и съ заботой о ней свое тогдашнее стремленіе къ высшему духовному совершенству. Вотъ что онъ писалъ въ самомъ концѣ своего пребыванія въ Тагастѣ своему другу, богатому Романьяну: «Благочестивое и полное милосердія обладаніе земными благами, если оно сопровождается миромъ и душевнымъ спокойствіемъ, можетъ сдѣлать насъ достойными вѣчныхъ благъ, если, владѣя нашимъ

имуществомъ, мы не въ зависимости отъ него; если, умножая его, мы не отягощаемъ нашу душу».

II.

Однако предположеніе Августина—жить вдали отъ міра и отрѣшившись отъ собственности, ради котораго онъ покинулъ свою усадьбу и родной городъ, какъ видно изъ вышеприведеннаго письма его, не осуществилось. Епископъ Гиппона, Валерій, грекъ по происхожденію и уже пожилой человѣкъ, тяготился своей главной обязанностью говорить проповѣди народу. Приѣздъ Августина подалъ ему мысль привлечь на службу церкви бывшаго профессора краснорѣчія, благочестіе и ученость котораго была уже извѣстна въ Африкѣ. Узнавъ объ этомъ желаніи своего епископа и, увидѣвъ Августина въ церкви, народъ сталъ, по тогдашнему обычаю, кланяться ему и просить его принять священство. Можно повѣрить Августину, что эта просьба была для него неожиданна и взволновала его до слезъ. Отказаться ли ему отъ того, чего онъ достигъ съ такимъ трудомъ и внутренней борьбой—отъ безмятежнаго состоянія духа, всецѣло направленнаго къ созерцанію высшаго блага съ совершеннымъ забвеніемъ всего земнаго? Онъ сознавалъ всю невозможность соединять съ мірскими заботами помышленіе о вѣчномъ благѣ и всегдашнюю готовность принять смерть и еще такъ недавно заявлялъ, что не принадлежитъ къ тѣмъ немногимъ избранникамъ, которымъ Господь даетъ способность завѣдовать интересами церкви и въ то же время въ самой жизни обрѣсти смерть. Однако онъ поддался всеобщимъ настояніямъ и далъ свое согласіе принять священство. Но возвращаясь, такъ сказать, въ міръ, чтобы *ex miris* служить Богу, онъ принялъ рѣшеніе и тамъ жить внѣ міра, съ душою свободной отъ связей съ міромъ. Образецъ такой жизни онъ видѣлъ передъ собою въ житѣ апостоловъ въ Иерусалимѣ, когда они еще не разсѣялись по міру, чтобы проповѣдовать Евангеліе.

Узнавъ о намѣреніяхъ Августина, епископъ Валерій представилъ въ его распоряженіе садъ, въ которомъ и возникъ «монастырь».

«И сталъ я собирать, — говоритъ Августинъ, — братьевъ добраго помысла (*propositi*), равныхъ мнѣ, т.-е. ничего не имѣвшихъ и, подобно мнѣ, отказавшихся отъ того, что имѣли, съ тѣмъ, чтобы намъ жить сообща и чтобы общимъ нашимъ владѣніемъ было обширнѣйшее и богатѣйшее достояніе — самъ Господь».

Объ этомъ монастырѣ и о житьѣ въ немъ Августина у насъ нѣтъ свѣдѣній. Мы знаемъ только, что примѣру Августина послѣдоваль его ученикъ Алипій, сдѣлавшійся епископомъ въ Тагастѣ. Въ письмѣ къ Алипію отъ 394 года Паулинъ изъ Нолы проситъ его передать его поклонъ братьямъ въ монастыряхъ Каррагена, Гиппона и Тагасты. Но пребываніе Августина въ его «монастырѣ», болѣе походившемъ на ту *братскую* общину, которую онъ образовалъ еще въ Тагастѣ, чѣмъ на настоящіе монастыри, продолжалось недолго. Въ 395 г. умеръ епископъ Валерій, и Августинъ, уже раньше этого, при жизни Валерія, провозглашенный соепископомъ съ разрѣшенія каррагенскаго митрополита, занялъ мѣсто Валерія. Сдѣлавшись епископомъ, Августинъ признавалъ неудобнымъ для себя оставаться въ монастырѣ, такъ какъ онъ, какъ епископъ, былъ обязанъ не только принимать у себя всѣхъ приходившихъ къ нему, не исключая и женщинъ, но и оказывать гостепримство прѣзжавшимъ и проѣзжавшимъ черезъ Гиппонъ. Вслѣдствіе этого Августинъ переѣхалъ въ епископскій домъ, но онъ и тамъ захотѣлъ жить по образцу апостоловъ, и это желаніе стало причиной весьма знаменательнаго историческаго факта. Августинъ устроилъ въ епископскомъ домѣ въ Гиппонѣ общежитіе для духовенства своего города, и сила его авторитета была такъ велика, что многочисленное духовенство этого города вошло въ составъ этой общины. Эта Августиновская община для духовенства сдѣлалась прототипомъ для возникшихъ въ X-мъ вѣкѣ каноникатовъ, т.-е. общежитій священства при соборныхъ церквахъ. Но еще важнѣе этотъ фактъ по заключающейся въ немъ идеѣ. Это первый проблескъ принципа отвлеченія католическаго духовенства отъ міра и подчиненія его аскетическому, монашескому идеалу, принципа, имѣвшаго такое громадное примѣненіе въ средніе вѣка и сдѣлавшагося подспорьемъ теоретическаго идеала и торжества папства. Устраивая свое скромное общежитіе для духовенства въ Гиппонѣ, Августинъ, конечно, не предусматривалъ всѣхъ заключенныхъ въ этомъ зародышѣ эволюцій. Это было съ его стороны вождельніе этической реформы, а не преобразование церковной власти и организаціи.

Объ этомъ монастырскомъ общежитіи для церковно-служителей мы имѣемъ болѣе подробныя свѣдѣнія, благодаря тому, что Августинъ изображаетъ его намъ въ одной изъ своихъ проповѣдей. Въ этомъ общежитіи были духовныя лица всѣхъ степеней: кромѣ самого епископа—въ немъ участвовали пресвитеры, діаконы, поддіаконы. Основнымъ закономъ ихъ жизни было задержание кому-либо изъ членовъ общежитія «имѣть что-нибудь

въ личную собственность»; все, что они приносили съ собою или получали, должно было сдѣлаться достояніемъ общины. Но это было легче формулировать, чѣмъ осуществить и поддерживать. На практикѣ приходилось дѣлать уступки, претерпѣвать отступленія. Бывали случаи, что поступавшій еще не былъ выдѣленъ изъ семьи, или владѣлъ отцовской землей совмѣстно съ братьями, или у него была жива мать, положеніе и волю которой надо было принять во вниманіе. Въ проповѣди, гдѣ Августинъ даетъ отчетъ народу о своемъ общежитіи и оправдываетъ членовъ его противъ неблагоприятныхъ слуховъ и нареканій, онъ подробно выясняетъ причины, побудившія его не настаивать до поры до времени на буквальномъ исполненіи общаго правила.

Но бывали случаи болѣе затруднительные и болѣе способные повредить доброй славѣ общины. Въ ней былъ, напр., пресвитеръ Януарій, которому при поступленіи было разрѣшено удержать извѣстную сумму денегъ, такъ какъ, по его словамъ, она принадлежала его малолѣтней дочери, воспитывавшейся въ женскомъ монастырѣ. Но передъ смертью Януарій распорядился деньгами, какъ своею собственностью, и отказалъ ее церкви, хотя у него оставался сынъ. Августинъ не допустилъ принятія этого имущества церковью и приказалъ сохранять его для дѣтей до ихъ совершеннолѣтія.

Изъ этого вышелъ процессъ между сестрой и братомъ: сестра говорила, что деньги—ея, такъ какъ всѣмъ извѣстно, что отецъ это говорилъ при жизни; братъ утверждалъ, что отецъ не сталъ бы лгать въ минуту смерти,—слѣдовательно, деньги принадлежали отцу и, вслѣдствіе того, что церковь отъ нихъ отказалась, должны по закону перейти къ нему. О разрѣшеніи этого процесса мы не имѣемъ свѣдѣній.

Многіе не одобряли поступка Августина и жаловались, что поэтому никто и не жертвуетъ гишпонской церкви, никто не дѣлаетъ ее по завѣщанію наслѣдницей, что епископъ по добротѣ своей—«этимъ меня хотятъ уязвить», замѣчаетъ Августинъ,—все отдаетъ, ничего не принимаетъ. Августинъ на это отвѣчаетъ, что онъ поступилъ такъ, во-первыхъ, потому, что осуждалъ завѣщаніе Януарія, во-вторыхъ, потому, что у него такъ положено. «Я охотно принимаю хорошія, святыя пожертвованія. Но если кто въ гнѣвѣ на своего сына при смерти лишаетъ его наслѣдства, то если бы онъ остался живъ, развѣ я не сталъ бы его мирить съ сыномъ? Какъ же я могу добиваться наслѣдства этого сына? Пусть поступаютъ такъ: если у кого одинъ сынъ, то пусть онъ Христа признаетъ въ своемъ завѣщаніи вторымъ сы-

номъ сонаслѣдникомъ; если у кого десять сыновей, пусть признаетъ Христа одиннадцатымъ».

Случай съ Януаріемъ долженъ былъ навести на мысль, что и другіе члены общины, можетъ быть, обходятъ правило и обладаютъ частною собственностью. «Никому это не дозволено,—воскликаетъ Августинъ,—если кто обладаетъ, то дѣлаетъ незаконное. Но я добраго мнѣнія о своихъ братьяхъ и, довѣряя имъ, всегда воздерживался отъ справокъ, ибо даже спрашивать ихъ я считалъ выраженіемъ недовѣрія къ нимъ. Я зналъ и знаю, что всѣмъ живущимъ со мною извѣстно наше рѣшеніе, извѣстенъ законъ нашей жизни».

Но отсюда возникали другія затрудненія и другіе вопросы: обязательенъ ли такой законъ для всѣхъ церковнослужителей Гиппона, и если кто изъ нихъ вступилъ въ общеніе, то обязанъ ли навсегда сохранять добровольно возложенный на себя законъ?

Сначала Августинъ безусловно держался утвердительнаго рѣшенія этихъ вопросовъ. Онъ объявилъ, что никого не посвящать въ церковнослужители, кто не захочетъ жить съ нимъ въ его общеніи, а если кто затѣмъ откажется отъ своего рѣшенія, то лишитъ его духовнаго званія—клериката. Но случай съ Януаріемъ, повидимому, побудилъ его отказаться отъ этого способа дѣйствія и объявить публично въ церкви, что если кто-либо изъ его церковнослужителей желаетъ имѣть частную собственность, не довольствуясь Господомъ и церковью, то онъ не лишитъ его духовнаго званія, но пусть онъ живетъ гдѣ хочетъ. Онъ же не желаетъ имѣть при себѣ лицемѣровъ. Конечно, очень дурное дѣло отказаться отъ обѣта, отпасть отъ святой общины: но еще хуже лицемѣрить. Не лишитъ же онъ его духовнаго званія потому, что тотъ нашелъ бы немало покровителей, которые стали бы и передъ нимъ, и передъ другими епископами ходатайствовать за него; они говорили бы въ его защиту: что же онъ дурного сдѣлалъ? онъ не могъ вынести такой жизни. Конечно, такой человѣкъ уже потерялъ половину своего достоинства; взявъ на себя два обѣщанія—святость жизни и клерикатъ, и отказавшись отъ первой, онъ наполовину палъ. Но Господь ему судья. Утративъ клерикатъ, онъ совсѣмъ бы палъ, или, оставшись клерикомъ, сталъ бы лицемѣромъ. Но, щадя тѣхъ клериковъ, которымъ было непосильно жить безъ собственности, Августинъ счелъ себя въ правѣ отнестись строже къ тѣмъ, кто захотѣлъ бы, оставаясь членомъ общины, не соблюдать ея закона. Такимъ онъ грозитъ беспощаднымъ лише-

ніемъ духовнаго званія; такимъ онъ не дозволить дѣлать завѣщанія, но вычеркнетъ ихъ изъ списка клериковъ. Пусть они взымаютъ противъ него къ тысячѣ соборовъ, пусть поѣдутъ за море жаловаться на него, куда хотять; «Богъ мнѣ поможетъ: тамъ, гдѣ я буду епископомъ, имъ не придется быть клериками».

Такова одна сторона общежитія Августина: отсутствіе частной собственности, обращеніе ея въ общую. Другая сторона касалась распредѣленія этой собственности или доходовъ съ нея между ея членами. Въ этомъ вопросѣ Августинъ руководился принципомъ, установленнымъ апостольскимъ житіемъ: каждому давалось по потребностямъ его. Какъ это осуществлялось на практикѣ, объ этомъ мы не имѣемъ свѣдѣній. Нужно думать, что опредѣленіе размѣра потребностей каждаго было предоставлено епископу.

Съ такой точки зрѣнія Августинъ относился и къ приношеніямъ прихожанъ. Онъ проситъ ихъ дѣлать подарки не отдѣльнымъ лицамъ, а общинѣ. Изъ такихъ общихъ приношеній каждому будетъ дано, что ему нужно. Онъ и самъ не хочетъ быть исключеніемъ, и проситъ не посылать ему, на примѣръ, дорогой рясы¹⁾. Если бы она и была къ лицу епископу, то не будетъ къ лицу Августину, человѣку бѣдному и бѣднаго происхожденія. Если хотять прислать ему рясу, то пусть пришлютъ такую, какую онъ могъ бы дать брату, если бы тотъ нуждался въ ней, такую, какую бы могъ носить пресвитеръ, диаконъ или поддиаконъ: «ибо если я что-либо принимаю, то принимаю какъ общее приношеніе». Если ему пришлютъ рясу болѣе дорогую, то онъ ее продастъ и деньги отдастъ бѣднымъ. Если хотять, чтобы онъ самъ ее носилъ, то пусть пришлютъ такую, которую онъ могъ бы надѣть, не краснѣя за свое званіе, за свою сѣдину. Въ концѣ онъ прибавляетъ, что если въ общинѣ будутъ больные или выздоравливающіе, которымъ нужно подкрѣпленіе пищею до общаго обѣда, то онъ не запрещаетъ посылать таковымъ, что угодно, обѣдъ же и ужинъ вѣѣ очереди никому не будетъ предоставленъ.

Такимъ образомъ знаменитый учитель краснорѣчія, восторженный ученикъ Платона, вступилъ въ ряды христіанскаго монашества. Это было великимъ знаменіемъ времени, оставившимъ глубокой слѣдъ въ монашеской традиціи и въ памяти объ Августинѣ. Цѣлый рядъ монашескихъ орденовъ и религиозныхъ конгрегацій признавали Блаженнаго или «Божественнаго» Августина своимъ патрономъ, или даже учредителемъ; ему стали приписывать составленіе перваго на Западѣ монашескаго «правила» и

¹⁾ Вуггшум—подъ этимъ слѣдуетъ разумѣть верхнюю шерстяную или шелковую рясу, надѣвавшуюся въ непогоду.

построеніе многихъ монастырей. Традиція о великомъ значеніи Августина въ развитіи монашества глубоко захватила *католическую* церковную литературу и до сихъ поръ вліяетъ даже на сочиненія, не относящіяся къ этой категоріи. Но если кто съ высоты средневѣкового аскетизма обратится непосредственно къ самому Августину, то вынесетъ изъ его сочиненій впечатлѣніе, несогласное съ традиціоннымъ представленіемъ. Поэтому пересмотръ вопроса о роли Августина въ исторіи западно-европейскаго монашества заслуживаетъ вниманія не только біографовъ этого великаго дѣятеля, но и историковъ средневѣкового аскетическаго міровоззрѣнія.

Изучая роль Августина въ исторіи аскетизма, мы прежде всего наталкиваемся на вопросъ: когда проникла на его родину наиболѣе типическая форма аскетизма—монашество? Современная литература даетъ намъ на этотъ вопросъ сбивчивые отвѣты. Это можно сказать даже объ извѣстномъ очеркѣ Гарнака: «Монашество, его идеалы и исторія». Авторъ указываетъ на то, что монашество проникло съ Востока на Западъ «сравнительно поздно и медленно». Тогда какъ оно на Востокѣ было широко распространено уже около половины IV вѣка (время рожденія Августина.—354), на Западѣ оно укоренилось лишь къ концу этого вѣка. Ревнителями монашества на Западѣ были церковные учителя, посѣтившіе Сирію и Египетъ, какъ, напр., Иеронимъ; монастыри на Западѣ, особенно въ южной Галліи, возникали подъ восточнымъ вліяніемъ. Проникая на Западъ, монашество встрѣтило, однако тамъ съ самаго начала сильное сопротивленіе. Сочиненія Сульпиція Севера (около 400 года) указываютъ намъ, съ какими трудностями пришлось бороться монашеству въ Галліи и Испаніи. Но сопротивленіе довольно быстро стихло, «и еще ранѣе того, какъ великій Августинъ вступился за новый образъ жизни, монашество приобрѣло себѣ (на Западѣ) право гражданства».

Эти слова могутъ подать поводъ къ недоразумѣнію. Изъ нихъ можно вывести, что монашество приобрѣло себѣ право гражданства до Августина и на самой его родинѣ—въ сѣверной Африкѣ. Между тѣмъ, мы положительно знаемъ изъ его исповѣди, какъ его поразилъ, во время его пребыванія въ Миланѣ, разсказъ о жизни св. Антонія, этого знаменитаго представителя египетскаго отшельничества, и какое сильное впечатлѣніе произвело на него извѣстіе, что два императорскихъ сановника рѣшились оставить блестящій дворъ римскаго императора и сдѣлаться отшельниками въ дремучихъ лѣсахъ въ окрестностяхъ Трира. Не

обходимый отсюда выводъ, что Августинъ, до выѣзда изъ Африки, не зналъ монашества, потому что его тамъ еще не было, — подтверждается косвенно и другими фактами. Ни литература, ни многочисленныя надписи, открытыя въ послѣднее время, не упоминаютъ о монастыряхъ, относящихся ко времени до обращенія Августина. Въ одномъ изъ діалоговъ выпешпоименованнаго Сульпиція Севера мы находимъ описаніе путешествія въ концѣ IV вѣка на Востокъ для ознакомленія съ египетскимъ монашествомъ. Путникъ посѣтилъ Кареагенъ и описываетъ тамошнія святыни, не упоминая о какихъ-либо монастыряхъ. Задержанный затѣмъ, у береговъ Африки противными вѣтрами, онъ выпелъ на берегъ и напелъ церковь, и близъ нея хижину, въ которой обиталъ священникъ; около церкви поселилось нѣсколько человѣкъ, «проживавшихъ въ отреченіи и бѣдности». Это поселеніе еще мало похоже на монастырь, и, вѣроятно, поэтому Рейтеръ, такъ хорошо знакомый съ вѣкомъ Августина, утверждаетъ, что въ путевыхъ запискахъ Сульпиція Севера не упоминается о монастыряхъ въ сѣверной Африкѣ. Что на самомъ дѣлѣ первые монастыри появились въ столицѣ римской Африки, въ Кареагенѣ, лишь въ концѣ IV вѣка, подтверждается свидѣтельствомъ самого Августина. Объясняя поводъ, побудившій его написать сочиненіе о ручномъ трудѣ монаховъ, которое бенедиктинцы-издатели относятъ, приблизительно, къ 400 году, Августинъ говоритъ въ немъ, что вопросъ, слѣдуетъ ли монахамъ работать или нѣтъ, возникъ, когда въ Кареагенѣ начали строиться монастыри, и тамошній епископъ, Аврелій, обратился къ нему за разрѣшеніемъ этого вопроса. Уже изъ этого можно заключить, что монастырская жизнь и дисциплина были даже въ самомъ концѣ IV вѣка въ сѣверной Африкѣ чѣмъ-то еще новымъ и неопредѣленнымъ.

Такимъ образомъ, мы должны придти къ заключенію, что въ сѣверной Африкѣ еще не было монашества до того времени, когда за него «вступился» Августинъ.

Такого же мнѣнія держится и Ферреръ, авторъ весьма дѣльнаго сочиненія о «Религіозномъ состояніи римской Африки въ V вѣкѣ». Онъ считаетъ даже возможнымъ указать самый годъ возникновенія монашества въ римской Африкѣ, а именно 398-й, хотя доказательство, на которое онъ опирается, недостаточно убѣдительно. Въ послѣдніе годы IV вѣка римская Африка переживала одинъ изъ тѣхъ кризисовъ, которые нерѣдко нарушали мирное теченіе жизни въ этой провинціи. Главнокомандующій римскими войсками въ Африкѣ, Гильдонъ, изъ мѣстныхъ князей,

воспользовался сверженіемъ съ престола молодого императора Валентиніана II, въ 392 г., чтобы порвать связь съ Римомъ. Лишь шесть лѣтъ спустя, тогдашнее римское правительство нашло возможнымъ возстановить свою власть надъ Африкой. Усмирение Гильдона было поручено его брату Масцезелю, который съ небольшимъ войскомъ переплылъ изъ Италіи въ Африку. Такъ какъ Гильдонъ покровительствовалъ еретической сектѣ донатистовъ, то война приняла религіозный характеръ. При войскѣ Масцезеля находились два монаха изъ монастыря на островѣ Капраріа¹⁾, которые должны были постомъ и молитвою обезпечить побѣду правослаиваго войска. Поэтому въ побѣдѣ (близь Тагасты) пятидесячнаго римскаго войска надъ шестидесятьютысячною толпою африканскихъ кочевниковъ современники видѣли чудо, какъ намъ повѣствуетъ, раздѣляя этотъ взглядъ, ученикъ Августина, историкъ Орозій. На этомъ Ферреръ и основываетъ свое предположеніе, что монашество въ сѣверной Африкѣ возникло съ 398 года. Появленія капрарійскихъ монаховъ, — говоритъ онъ, — было достаточно, чтобы побудить многихъ изъ африканскихъ христіанъ усвоить себѣ образъ жизни людей, которымъ столь явно покровительствовало небо. Они же не покидали болѣе Африки, и весьма вѣроятно, что они посвятили всѣ свои силы основанію монастырей. И тогда «Африка въ первый разъ узрѣла отшельниковъ». Въ доказательство того Ферреръ ссылается на описанный Сульпиціемъ Северомъ поселокъ отшельниковъ. Что побѣда римскаго правительства надъ Гильдономъ обезпечила торжество «каволическаго» христіанства надъ африканскимъ, т.-е. донатизмомъ, это не подлежитъ сомнѣнію; но несомнѣнно также и то, что не капрарійские монахи насадили монашество въ Африкѣ. Косвеннымъ доказательствомъ этого можетъ служить письмо Августина къ аббату капрарійскаго монастыря, написанное въ 398 году. Въ немъ нѣтъ ни слова о впечатлѣніи, произведенномъ монахами на африканское населеніе, и объ ихъ миссіонерской дѣятельности. Напротивъ, мы изъ этого письма усматриваемъ, что одинъ изъ этихъ монаховъ вскорѣ по пріѣздѣ умеръ, — слѣдовательно, и не могъ имѣть того вліянія, которое ему приписываетъ Ферреръ.

Утверждая, что монашество возникло въ сѣверной Африкѣ лишь «на глазахъ» у Августина, мы должны считаться съ гипотезой, высказанной недавно амстердамскимъ профессоромъ богословія Вельтеромъ (Voelter) въ интересномъ изслѣдованіи о возникновеніи монашества. Критически разбирая многочисленныя гипо-

1) Нынѣ Капрая, между Корсикой и Италіей.

тезы объ этомъ предметѣ, Вѣльтеръ увеличилъ ихъ число новою. Возводя начало монашества къ концу III-го вѣка, т.-е. къ эпохѣ Діоклетіана, онъ видитъ въ монашествѣ крестьянское движеніе и объясняетъ бѣгство тогдашнихъ крестьянъ изъ міра тяжестью налоговъ и суровостью взысканій, которыя были слѣдствіемъ административныхъ и финансовыхъ преобразованій этого императора. Такимъ образомъ, для Вѣльтера исторія первоначальнаго монашества въ значительной степени есть глава изъ исторіи соціального вопроса: «оно возникло въ моментъ, когда соціальная пужда слилась съ аскетическимъ настроеніемъ времени».

Эта гипотеза построена на предположеніи, что такъ называемые *циркумцелліоны* въ Нумидіи представляютъ собою монаховъ. Имя циркумцелліоновъ неразрывно связано съ донатистскою распрей, т.-е. расколомъ въ африканской церкви, вызваннымъ протестами нумидійскихъ епископовъ противъ избранія въ 312 году на карфагенскій митрополичій престолъ діакона Цециліана. Въ продолженіе всего IV в. циркумцелліоны являются яростными поборниками донатизма; ихъ толпами при нападеніи на православныя церкви нерѣдко предводительствуютъ донатистскіе клерики, и циркумцелліоны исчезаютъ изъ исторіи вмѣстѣ съ донатизмомъ.

Изъ свѣдѣній о циркумцелліонахъ у Августина и у писавшаго раньше его епископа Оптата можно составить себѣ о нихъ слѣдующее представленіе. Ихъ названіе объясняется *бродячимъ* образомъ ихъ жизни—они бродили *вокругъ* хуторовъ и хижинъ сельчанъ. Бродили они толпами и среди нихъ бывало немало женщинъ. Сами же они называли себя *святými* и *бойцами* (*agonistici*) противъ діавола или зла, отъ него происходящаго. Подъ понятіе этого исходящаго отъ діавола зла они подводили, повидимому, не только язычество и затѣмъ государственную церковь, т.-е. покровительствуемыхъ императорами епископовъ,—но и тогдашній государственный и общественный порядокъ. Протестъ ихъ противъ послѣдняго выражался въ томъ, что они бродили толпами—съ криками: «Богу слава!», вооруженные дубинами, которыя они называли «израелями», какъ бы избранными орудіями гнѣва Божьяго. Во время ихъ господства, т.-е. до истребленія значительной ихъ части императорскимъ графомъ Тауринномъ, никто не былъ безопасенъ въ своемъ помѣстьѣ, никакой кредиторъ не смѣлъ требовать уплаты долговъ; даже проѣзжавшихъ по дорогамъ толпа ссаживала съ колесницъ и заставляла «по-холопски» бѣжать пѣшкомъ.

Въ религиозномъ отношеніи *бойцы* особенно отличались фанатическимъ культomъ мученичества: онъ выражался, съ одной стороны, въ высокомъ почитаніи могилъ мучениковъ, около которыхъ они совершали свои тризны, принимавшія характеръ оргій; съ другой—въ жаждѣ собственнаго мученичества, проявлявшейся въ томъ, что они нападали на язычниковъ во время приношенія ими жертвы, чтобы сподобиться мученической смерти, но они и сами бросались со скаль, ища смерти, нападали по дорогамъ на вооруженныхъ людей, а то умоляли даже мирныхъ путниковъ покончить съ ними.

Въ этой массѣ любопытныхъ чертъ, въ которыхъ ярко выступаетъ мѣстный національный характеръ движенія (вѣдь и самый донатизмъ является протестомъ туземнаго элемента противъ римскаго—въ церкви и государствѣ) совершенно исчезаетъ существенная черта монашества—отрѣшеніе отъ міра.

Тѣмъ не менѣе, Вѣльтеръ, стараясь доказать, что движеніе циркумцелліоновъ возникло раньше донатизма,—чего никакъ нельзя вывести изъ источниковъ,—утверждаетъ, что оно—одновременно съ древнѣйшимъ египетскимъ монашествомъ, и что его изображеніе вполне согласно съ монашескимъ бытомъ Египта до организациіи монастырей, ведущей свое начало отъ Пахомія. Дальнѣйшее обсужденіе этого вопроса потребовало бы слишкомъ большого отступленія. Для насъ здѣсь важно установить, что если бы даже признать, что циркумцелліоны древнѣе донатистовъ и причислить ихъ къ монахамъ, то это все-таки еще не значило бы, что Августинъ уже засталъ монашество на своей родинѣ. Ибо если бы циркумцелліоны представляли собою монаховъ и появились въ Африкѣ еще до донатистской распри, то мы встрѣчали бы ихъ не только на сторонѣ донатистовъ, но и въ православномъ христіанствѣ сѣверной Африки. Между тѣмъ, этого не только нѣтъ, но между циркумцелліонами и монахами во время Августина существуетъ полнѣйшій антагонизмъ. Циркумцелліоны и донатисты ненавидятъ монаховъ, считаютъ ихъ чѣмъ-то совершенно новымъ и чуждымъ, глумятся надъ названіемъ «монахъ» и спрашиваютъ, что оно значить? Августинъ принужденъ въ одномъ изъ своихъ толкованій на псалмы разъяснить это слово своимъ прихожанамъ и съ своей стороны подвергнуть критикѣ названіе и образъ жизни циркумцелліоновъ. Слѣдовательно, секта циркумцелліоновъ въ глазахъ Августина не была монашествомъ; можно, напротивъ, утверждать, что существованіе циркумцелліоновъ служило въ свое время препятствіемъ къ появленію монашества въ Африкѣ, а теперь можетъ служить

объясненіемъ сравнительно поздняго его появленія въ этой провинціи.

Въ связи съ этимъ, и въ подтвержденіе здѣсь сказаннаго, приведемъ еще одно интересное свидѣтельство. Петиліанъ, блестящій диалектикъ-адвокатъ, а потомъ донагистскій епископъ, въ своей полемикѣ съ Августиномъ, «порицая проклятыми устами монастыри и монаховъ», упрекнулъ его въ томъ, что онъ и ввелъ *этотъ образъ жизни*. Что же на это возразилъ Августинъ?—«Какой это образъ жизни, онъ, Петиліанъ, не знаетъ; или, вѣрнѣе, притворяется, будто не знаетъ того, что весьма извѣстно во всемъ мірѣ».—Что это значить? Прежде всего это подтверждаетъ, что монастыри и монашество были въ сѣверной Африкѣ во время Августина новымъ учрежденіемъ. Иначе Августинъ не ограничился бы такимъ общимъ возраженіемъ, что монашество извѣстно во всемъ мірѣ, а призналъ бы его давно существующимъ въ Африкѣ и указалъ бы въ подтвержденіе этого на древнѣйшіе монастыри.

Такимъ образомъ, какъ изъ обвиненія Петиліана, такъ и изъ косвеннаго отвѣта Августина мы можемъ вывести заключеніе, что монашество въ сѣверной Африкѣ еще не было извѣстно до возвращенія на родину Августина. Но Августинъ совѣмъ не отвѣтилъ на главный упрекъ Петиліана, а именно, что африканское монашество ведетъ отъ него свое начало. Какую же дѣйствительно роль игралъ въ этомъ отношеніи Августинъ?

Для того, чтобы правильно разрѣшить этотъ вопросъ, нужно помнить существенный фактъ, что монашество—лишь одно изъ проявленій аскетическаго настроенія, и въ христіанствѣ не первоначальное его проявленіе. Задолго до возникновенія монастырей среди христіанъ бывали люди, обрекавшіе себя на аскетическое житіе, не покидая общества. Позднѣе стали появляться подвижники, которыхъ не удовлетворяло отреченіе отъ земныхъ благъ, отъ семьи и собственности, но которымъ самое общество съ его земными интересами опостыло; имъ было въ немъ тѣсно, они *бѣжали* изъ него и становились отшельниками. Еще позднѣе эти одинокіе отшельники начинаютъ собираться въ общежитія и возникаютъ монастыри. На родинѣ христіанскаго монашества, въ Египтѣ, мы можемъ ясно прослѣдить этотъ процессъ развитія. Великія личности св. Антонія и Пахомія знаменуютъ собой второй и третій фазисы этого развитія—отшельничество и монашество. И въ Африкѣ задолго до монашества появилось аскетическое подвижничество—особенно среди женщинъ: «святыя дѣвственницы» (*sanctimoniales*) высоко чтились въ африканскомъ об-

пещствѣ еще въ то время, когда христіанство было гонимой религіей: къ нимъ примыкали благочестивыя вдовы, дававшія обѣтъ не выходить вторично замужъ и не снимать вдовьей одежды,—и, наконецъ, замужнія женщины, дававшія обѣтъ воздержанія. Но объ африканскомъ отшельничествѣ мы ничего не слышимъ. Можетъ быть, развитію отшельничества здѣсь мѣшали причины топографическія. Египетскія пустыни были вполнѣ безопасны, африканскія—были во власти языческихъ кочевниковъ. Поэтому, можетъ быть, и монастыри возникли въ Африкѣ не среди отшельниковъ, въ пустыняхъ, а непосредственно въ городахъ.

Мы знаемъ изъ Исповѣди Августина, какъ поздно онъ узналъ объ Антоніи Египетскомъ и о существованіи монашества. Какое сильное впечатлѣніе на него произвело это знакомство, объ этомъ свидѣлствуютъ страницы, написанныя Августиномъ вскорѣ послѣ того, какъ его поразило и глубоко тронуло разсказъ о подвижничествѣ св. Антонія и безчисленныхъ обитателей египетской пустыни.

Въ 388 году, въ Римѣ, на возвратномъ пути изъ Милана въ Африку, Августинъ, встрѣтившись съ своими прежними единомышленниками, манихейцами, принялся отстаивать вновь обрѣтенную имъ истину противъ ея враговъ и противопоставилъ въ двухъ книгахъ «обычай каеолической церкви»—«обычаямъ манихейцамъ». Прославляя церковь и указывая на плоды ея ученія, Августинъ взываетъ къ ней съ слѣдующимъ краснорѣчивымъ обращеніемъ: «Поэтому по заслугамъ у тебя такъ много гостеприимныхъ и услужливыхъ, такъ много милосердныхъ, такъ много ученыхъ, такъ много цѣломудренныхъ сыновъ! такъ много пламенѣющихъ любовью къ Богу, что ихъ улаживаетъ даже пустыня съ жизнью полнѣйшаго воздержанія и съ изумительнымъ презрѣніемъ къ сему міру!» Въ этой любопытной градаціи христіанскаго совершенства, какъ видно, отшельники-пустынники занимаютъ высшую ступень.

Затѣмъ, обращаясь къ манихейцамъ, онъ требуетъ, чтобы они вняли этимъ его словамъ и не дерзали безстыдно похваляться передъ несвѣдущими людьми своими подвигами воздержанія. «То, что я говорю,—восклицаетъ Августинъ,—вамъ хорошо вѣдомо, но вы притворяетесь, будто этого не знаете. Ибо кому же неизвестно, что среди христіанъ великое множество людей высокаго воздержанія, и что это число съ каждымъ днемъ все болѣе и болѣе возрастаетъ въ мірѣ,—въ особенности на Востокѣ и въ Египтѣ,—все это не могло укрыться отъ васъ!»

«Ничего не скажу я о тѣхъ, — продолжаетъ Августинъ, —

кто, отдѣлившись совершенно отъ всякаго общенія съ людьми и довольствуясь однимъ хлѣбомъ, который доставляется имъ черезъ извѣстные промежутки, и водою, проживаютъ въ пустыннѣйшихъ мѣстахъ, наслаждаясь бесѣдою съ Господомъ, съ Которымъ они слились¹⁾ чистыми помыслами, блаженные созерцаемъ Его красоты, которая можетъ быть постигнута только разумомъ святыхъ. Я ничего о нихъ не скажу: ибо нѣкоторые о нихъ такого мнѣнія, что они отделились отъ человѣческихъ дѣлъ болѣе, чѣмъ бы слѣдовало; но эти порицатели не разумѣютъ, какую пользу намъ доставляетъ высокій подъемъ духа этихъ отшельниковъ въ нашихъ молитвахъ, а ихъ житье—какъ образецъ для нашей жизни, хотя мы и лишены возможности видѣть ихъ лично. Но споръ объ этомъ я считаю и долгимъ, и излишнимъ. Ибо если кто самъ не видитъ, какъ слѣдуетъ восхвалять и цѣнить столь высокую святость, то какъ могутъ его научить тому мои слова?»

Эта похвала отшельничества безусловна, и намъ непонятно, почему Рейтеръ видитъ въ этомъ мѣстѣ осужденіе «крайнихъ аскетовъ» со стороны Августина: «они намъ невидимы, — замѣчаетъ Рейтеръ, — и потому не могутъ служить намъ образцами въ жизни»... Августинъ, наоборотъ, осуждаетъ тѣхъ, — и совершенно въ этомъ правъ, — кто думаетъ, что люди, которыхъ мы физически (*quorum corpora*) не можемъ видѣть, не въ состояніи служить намъ образцомъ въ жизни.

Мысль Августина совершенно ясна изъ послѣдующаго: «Но если это превышаетъ наши силы, то кто откажется почитать и прославить *тѣхъ*, которые, пренебрегая примаанками сего міра и, покинувъ ихъ, собираются для общей цѣломудренной и святой жизни и вмѣстѣ проводятъ вѣкъ въ молитвахъ, чтенія и преніяхъ, не воздымаясь горделиво, не препираясь стропиво, не блѣднѣя отъ зависти; но скромно, почтительно и миролюбиво ведутъ жизнь во всемъ согласную и устремленную къ Богу. Никто изъ нихъ не имѣетъ чего-либо собственнаго, никто никому не въ тягость. Трудомъ рукъ своихъ они добываютъ то, что служить для пропитанія ихъ тѣла и не можетъ отвлечь ихъ мысли отъ Господа. Работу свою они передаютъ тѣмъ, кого называютъ деканами, потому что они поставлены надъ десятью изъ нихъ для того, чтобы никого изъ нихъ не коснулась забота о пищѣ или объ одеждѣ, или о чемъ-либо иномъ, необходимомъ въ ежедневной жизни или въ болѣзни». Эти деканы отдають во всемъ

¹⁾ *Inhaeserunt. Inhaerendum Deo*—техническій терминъ у Августина для обозначенія высшей степени „контемплациі“—какъ бы лицезрѣнія въ помыслахъ Господа.

отчетъ тому, кого называютъ *отцомъ*. Сходятся они всё изъ своихъ помѣщеній по вечерамъ, еще натошакъ, чтобы выслушать своего отца, и собираются около этихъ отцовъ не менѣ какъ до трехъ тысячъ людей, а иногда подъ однимъ отцомъ бываетъ и гораздо больше. Выслушиваютъ они отца въ глубокомъ молчаніи, съ напряженнымъ вниманіемъ, выражая свое настроеніе, смотря по содержанію рѣчи говорящаго, вздохами или плачемъ, или же скромною, безшумною радостью.

«Затѣмъ они приступаютъ къ подкрѣпленію тѣла, насколько это нужно для здоровья и спасенія. Поэтому они не только воздерживаются отъ мяса и вина ради укрощенія страстей, но и отъ такой пищи, которая тѣмъ сильнѣе возбуждаетъ аппетитъ, чѣмъ чище она нѣкоторымъ представляется; смѣшно и позорно защищать подъ такимъ предлогомъ постыдное желаніе отборныхъ яствъ, хотя бы и не мясныхъ».

Это восторженное изображеніе быта египетскихъ общежитій, составленное по наслышкѣ, свидѣтельствуетъ о полномъ сочувствіи къ нимъ Августина. Тѣмъ не менѣ, египетское общежитіе не было или не оставалось идеаломъ самого Августина. Онъ, правда, признается въ своей «исповѣди», что «замышлялъ бѣжать въ уединеніе». Но это уединеніе онъ понималъ совершенно иначе, чѣмъ старцы Оиваиды. Это была натура слишкомъ общительная, слишкомъ *активная*, чтобы замкнуться въ себѣ; для него, особенно тогда, было слишкомъ много вопросовъ философскихъ и религіозныхъ, требовавшихъ обсужденія и разрѣшенія въ бесѣдахъ съ близкими людьми. Поэтому не уединеніе манило его, а *общезитіе* съ единомышленниками вдали отъ суеты мірской. И онъ устроилъ себѣ такое общежитіе. Какъ онъ говорить въ одной изъ своихъ проповѣдей—онъ «отдѣлился отъ тѣхъ, кто любятъ міръ», онъ покинулъ всё мірскія надежды. Но общежитіе въ родной Тагастѣ не представляло полнаго разрыва съ міромъ. Тутъ были его родственники; по мнѣнію нѣкоторыхъ историковъ, тутъ жила съ нимъ въ общежитіи и его сестра, вдова¹⁾; тутъ были его сограждане, обращавшіеся къ нему съ своими дѣлами; отцовская усадьба, въ которой онъ жилъ, также связывала его съ ними и съ мѣстными интересами.

Наконецъ Августину удалось въ Гиппонѣ осуществить общину по образу жизни апостоловъ, у которыхъ, какъ выражается Поссидій, «все было общее и каждому давалось по его потребностямъ». Но сбивчивость тогдашней терминологіи затемнила дѣло для грядущихъ вѣковъ.

¹⁾ Bougaud. Hist. de Sainte Monique, p. 87.

Недавно заимствованное у грековъ слово «монастырь» употреблялось въ то время весьма различно. Монастыремъ названо у Сульпиція Севера одинокое поселеніе отшельниковъ на берегу моря около пресвитера небольшой церкви; монастырями назывались общины монаховъ, на островѣ Капраніи или въ Адруметѣ съ организаціей, похожей на позднѣйшіе монастыри; монастыремъ была названа и община, собранная Августинѣмъ около него. При этой сбивчивости терминологіи, разсказъ ближайшаго біографа Августина, Поссидія, еще болѣе ввелъ въ заблужденіе изслѣдователей. По свидѣтельству самого Августина, онъ учредилъ *два* монашествующія общины—ту, которую онъ устроилъ «для братьевъ», по прибытіи въ Гиппонъ, въ саду подаренномъ ему епископомъ, и общину *церковнослужителей* въ епископскомъ домѣ. Поссидій не различаетъ этихъ двухъ учрежденій, а разсказываетъ, что Августинъ, сдѣлавшись пресвитеромъ, тотчасъ устроилъ при церкви монастырь, гдѣ жилъ со слугами Божиими по чину и правилу св. апостоловъ, и затѣмъ далѣе сообщаетъ, что люди, служившіе Богу подъ началомъ св. Августина въ «монастырѣ», стали посвящаться въ клирики; а когда этотъ монастырь, благодаря «тому замѣчательному мужу, сталъ расти и славиться», изъ него «стали брать епископовъ и клириковъ», съ помощью которыхъ «было начато и достигнуто единеніе церкви», т.-е. африканской. «Ибо,—продолжаетъ Поссидій,—около десяти святыхъ и почтенныхъ мужей, цѣломудренныхъ и ученѣйшихъ, которыхъ я самъ знаю, Августинъ далъ оттуда различнымъ церквамъ». Поссидій прибавляетъ къ этому, что эти лица, и съ своей стороны руководясь такимъ же священнымъ рвеніемъ, сами устроивали монастыри. Въ концѣ же своей біографіи Поссидій, прославляя Августина, говоритъ, что онъ оставилъ церкви «духовенство многочисленное, (*sufficientissimum*) и мужскіе, и женскіе монастыри, полные людей, въ цѣломудріи жившихъ съ своими настоятелями». Эти послѣднія слова, можно думать, заключаютъ въ себѣ не столько фактическія свѣдѣнія, сколько похвалу, обычную въ житіи. Но несомнѣнно, что Поссидій зналъ учрежденный Августинѣмъ «монастырь» лишь въ его позднѣйшей формѣ—въ видѣ общины церковнослужителей. Сохранился ли при этомъ и тотъ первоначальный монастырь, въ которомъ Августинъ проживалъ до епископства, мы не знаемъ. Едва ли! Иначе Поссидій не умолчалъ бы о немъ и никакихъ другихъ свѣдѣній мы о немъ не имѣемъ. Отсюда слѣдуетъ сдѣлать выводъ, что устроенная Августинѣмъ-епископомъ «община», послужившая образцомъ для нѣсколькихъ подобныхъ общинъ,

была не монастыремъ въ общепринятомъ смыслѣ слова, а общежитіемъ церковнослужителей на аскетическомъ началѣ, какъ это правильно призналъ и Ферреръ¹⁾. А потому нужно видоизмѣнить въ этомъ смыслѣ традиціонное утвержденіе, что Августинъ содѣйствовалъ возникновенію въ Африкѣ «монастырей».

На самомъ дѣлѣ, идеаломъ Августина было не египетское отшельничество, которое онъ такъ восхвалялъ въ защитѣ противъ манихействъ, когда былъ еще новичкомъ въ церкви, и не современное ему монашество, какъ онъ его зналъ въ обширныхъ монастыряхъ Карфагена и Адрумета,—а апостольское общежитіе, какъ оно описано въ Дѣяніяхъ Апостоловъ,—и вотъ это-то житіе онъ старается привить своимъ примѣромъ африканскому духовенству. Не о томъ заботился онъ, чтобы увлечь большія массы людей изъ міра, собирая ихъ въ монастыряхъ, а болѣе о томъ, чтобы вдохнуть въ духовенство духъ аскетизма и подвижничества, поднять его надъ міромъ и сдѣлать его способнымъ руководить мірянами на пути къ «царству Божію».

Сказанное здѣсь легко подтвердить. За всю сорокалѣтнюю дѣятельность Августина намъ не извѣстны факты, свидѣтельствующіе объ его стараніяхъ увеличивать число монастырей, привлекать благотворителей къ ихъ учрежденію или обогащенію,—что, при его громадномъ авторитетѣ и большихъ связяхъ, было бы не такъ трудно. Объ этомъ же, такъ сказать, пассивномъ отношеніи къ монастырямъ косвенно свидѣлствуетъ и обширная переписка Августина. Въ этомъ памятникѣ, ярко освѣщающемъ *все* стороны многообразной дѣятельности Августина, можно указать только три письма, имѣющихъ отношеніе къ монашеству, и все они вызваны случайнымъ обстоятельствомъ. Кромѣ письма отъ 398 г. къ иноземному игумену на Капраріи, мы находимъ среди писемъ Августина лишь написанное двадцать пять лѣтъ спустя письмо его къ аббату въ Адруметѣ, вызванное движеніемъ въ этомъ монастырѣ въ пользу пелагианства, и посланіе, обращенное не задолго до смерти къ монахинямъ монастыря, игуменьей котораго была его покойная сестра—по поводу возникшихъ тамъ волненій. Но всего важнѣе въ данномъ вопросѣ положительный интересъ, обнаруженный Августиномъ, къ попыткѣ собрать приходское духовенство въ монастырское общежитіе и подчинить его дисциплинѣ аскетической организаціи. Эта попытка въ высшей степени характерна для личности Августина и является важнымъ симптомомъ дальнѣйшей эволюціи католицизма. Мотивы этой по-

¹⁾ Ferrère. La situation religieuse de l'Afrique Romaine, стр. 40.

пытки со стороны Августина могли быть очень различны. Немалую в этомъ случаѣ роль играло личное положеніе Августина. Сдѣлавшись клерикомъ, сначала пресвитеромъ, вслѣдъ затѣмъ епископомъ, онъ не могъ скрыться въ толпѣ монаховъ, чтобы умереть «евангельской смертью», какъ онъ раньше мечталъ; онъ принужденъ былъ остаться въ мірѣ, чтобы блюсти интересы церкви; но потребность аскетизма побудила его и въ духовномъ санѣ сохранить обстановку апостольскаго общежитія. Повліяло, конечно, и положеніе Африки, страдавшей отъ глубокаго религіознаго раздора, требовавшаго для своего исцѣленія сильнаго нравственнаго подъема православнаго духовенства. Можетъ быть, не осталась безъ вліянія и идея «избранниковъ», съ которой такъ освоился Августинъ еще въ манихействѣ и которая потомъ такъ ярко проявилась въ его догматѣ о предопредѣленіи. Но главное объясненіе взгляда Августина на монашество пужно, по видимому, искать въ его отношеніи къ церкви. Идея монашества была подчинена Августиномъ идеѣ церкви, въ которой онъ видѣлъ проявленіе царства Божьяго на землѣ. Былъ моментъ, когда Августинъ превозносилъ монашество, какъ полное осуществленіе идеи отрѣшенія отъ міра.—то было въ пылу полемики съ манихействомъ, когда онъ ему противопоставлялъ христіанскую церковь. Тогда онъ выставлялъ монашество какъ украшеніе церкви, тогда онъ готовъ былъ защищать монаховъ противъ упрека, что они не служатъ интересамъ церкви. Но взглядъ его измѣнился при знакомствѣ съ дѣйствительнымъ положеніемъ церкви—въ крайней мѣрѣ въ Африкѣ, въ борьбѣ съ язычествомъ и донатистами. Его страстное желаніе найти успокоеніе души отъ всѣхъ вопросовъ и дѣлъ, вносившихъ въ нее смуту, стало тогда уступать сознанію христіанскаго долга—припести этотъ покой души въ жертву потребностямъ церкви, искать вмѣсто индивидуальнаго спасенія—спасенія другихъ. Уже въ 398 году онъ писалъ аббату и монахамъ монастыря, на пустынномъ островѣ Капраріи: «Не предпочитайте вашъ покой нуждамъ церкви, ибо если никто изъ лучшихъ людей не захочетъ ей служить, то исчезнетъ и самая возможность для нея породить ихъ»... «Если мать ваша, церковь, пожелаетъ вашей помощи, то не отвергайте ея въ лѣнливой нѣгѣ, но окажите ее безъ назойливаго усердія». Желая избѣгнуть двухъ крайностей—полнаго равнодушія монаха къ тому, что творится за стѣнами монастыря,—и мірскаго служенія церкви, Августинъ нашелъ выходъ въ призваніи духовенства къ апостольскому житію. Отрѣшившіеся отъ семьи и собственности клерики, собран-

ные въ братскую общину, осуществляли для него идеаль отреченія отъ міра, въ то же время осуществляя другой идеаль—служенія царству Божію.

Итакъ, апостольское общеніе, а не монастырь, соответствуетъ аскетическому воззрѣнію Августина; и о томъ, что это воззрѣніе не вмѣщалось въ монашескомъ типѣ, свидѣтельствуютъ не только его личное отношеніе къ монастырскому вопросу, но и всѣ его теоретическія разсужденія, всѣ его размышленія и совѣты—однимъ словомъ, всѣ сочиненія, касающіяся этого вопроса.

III.

Бѣгство изъ міра заключаетъ въ себѣ главнымъ образомъ двѣ жертвы, приносимыя человѣкомъ усвоенному имъ идеалу—отреченіе отъ собственности и отъ семьи, или вообще «воздержаніе» (continentia—у Августина). Остановимся сначала на первой жертвѣ—отреченія отъ собственности.

Вопросъ о собственности успѣлъ въ эпоху Августина весьма осложниться подъ вліяніемъ различныхъ вѣяній въ исторіи христіанскаго общества. Среди первыхъ христіанъ въ Іерусалимѣ этотъ вопросъ не возбуждалъ никакихъ недоумѣній. Всѣ ихъ стремленія и упованія были направлены на то царство небесное, о пришествіи котораго они ежедневно молились и откуда они ожидали ежечасно возвращенія своего *Учителя*. Они были бѣдны и не тяготились этой бѣдностью, а тѣ изъ нихъ, кто были побогаче, памятовали неоднократно осужденіе маммоны въ устахъ Учителя и его завѣтъ юношѣ, желавшему войти въ царство небесное, продать свое имущество и раздать его бѣднымъ.

Раздатъ имущества бѣднымъ способствовала также высокая оцѣнка милостыни, какъ средства очищенія отъ грѣха, основанная на словахъ Евангелія отъ Луки (11, 41): «Подавайте лучше милостыню изъ того, что у васъ есть, тогда все у васъ будетъ чисто». При такихъ условіяхъ среди первой христіанской общины сложились строй жизни, которую ея бытописатель (Дѣян. Ап. II, 44 и IV, 34) изобразилъ словами: «всѣ же вѣрующіе были всѣ вмѣстѣ и вмѣли все общее». «Не было между ними никого нуждающагося, ибо всѣ, которые владѣли землями или домами, продавая ихъ, приносили цѣну проданнаго и полагали къ ногамъ апостоловъ и каждому давалось въ чемъ кто имѣлъ нужду».

Эти слова иногда истолковывались въ томъ смыслѣ, будто іерусалимскіе христіане завели у себя общеніе имуществъ или коммунизмъ. Впервые, повидимому, такое толкованіе встрѣчатъ

ся у Василия Кесарійскаго въ IV вѣкѣ—однако оно не можетъ служить основаніемъ для современнаго изслѣдователя поддерживать такой взглядъ. Мы не отрицаемъ, что автору Апостольскихъ Дѣяній общеніе имущества могло представляться общественнымъ идеаломъ¹⁾, но важно выяснитъ историческій фактъ, что ни въ іерусалимской, ни въ другихъ христіанскихъ общинахъ времяъ апостоловъ не было коммунизма. Въ самыхъ «Дѣяніяхъ» упоминаются факты, идущіе въ разрѣзъ съ представленіемъ о коммунизмѣ и заставляющіе понимать вышеприведенныя мѣста въ этическомъ, а не въ экономическомъ смыслѣ²⁾. Любопытно, что еще въ III-мъ вѣкѣ африканскій риторъ и апологетъ христіанства, Тертуллианъ, выражаетъ еще рѣзче, чѣмъ авторъ Дѣяній Апостоловъ, что у христіанъ все было общее, кромѣ женъ, и однако мы отлично знаемъ, что у африканскихъ христіанъ того времени не было и намека на какое-либо экономическое общеніе имущества.

Руководящую первыми христіанами мысль выразилъ апостоль Павелъ (I Кор. 7, 29—31): «Я вамъ сказываю, братья, время уже коротко, такъ что имѣющіе женъ должны быть какъ не имѣющіе и пользующіеся міромъ симъ, какъ не пользующіеся, ибо проходитъ образъ міра сего». Это настроеніе долго держалось и вліяло на отношеніе христіанъ къ собственности. Трогательно, можно сказать, выразилось это отношеніе еще въ памятникѣ середины II вѣка, въ такъ называемомъ: «Ученіи Господа черезъ 12 апостоловъ»³⁾: «Дай всякому, кто у тебя проситъ, и не требуй назадъ. Ибо Отецъ хочетъ, чтобы мы всѣмъ давали отъ нашего собственнаго добра... Не отворачивайся отъ нуждающагося, все дѣли съ твоимъ братомъ и не говори, что это твоя собственность. Ибо если безсмертное у васъ общее, то тѣмъ паче переходящее».

Кромѣ милостыни, т.-е. непосредственнаго надѣленія неимущихъ, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, въ древне-христіанскомъ обществѣ былъ еще другой способъ дѣлиться съ братьями своимъ добромъ—это братскія или любовныя трапезы—*агапы*. Обычай собираться на братскія трапезы, составлявшіяся изъ добровольныхъ приношеній, продолжался очень долго. Мы имѣемъ между прочимъ свѣдѣнія о такихъ трапезахъ въ карфагенской церкви, относящіяся къ III-му вѣку. Тертуллианъ описываетъ эти «скромныя

¹⁾ Такъ думаетъ Вейнель проф. богосл. въ Іенѣ: Die Stellung d. Urchristentums z. Stat. 1908 p. 28.

²⁾ См. Nathsius: Die Mitarbeit d. Kirche etc. 2 изд. 1897 § 35 и Sommerlad. Das Wirtschaftsprogramm d. Kirche. 1903.

³⁾ Оно было открыто никомидійскимъ митрополитомъ Бриенніемъ и издано въ 1883 г.

ужины» (coenulae), на которые собираются въ постные дни богатые и бѣдные. Трапеза начинается и кончается молитвой. Послѣ трапезы, когда вносятся лампы, и по омовеніи рукъ присутствующіе слушаютъ чтеніе изъ священныхъ книгъ или поютъ гимны. Полвѣка позднѣе епископъ карагенскій и мученикъ Кипріанъ упоминаетъ о ежемѣсячныхъ благочестивыхъ приношеніяхъ (deposita pietatis) по мѣрѣ силъ и средствъ, на содержаніе духовенства и помощь бѣднымъ. Эти приношенія епископу, преемнику апостоловъ, служатъ хорошимъ комментариемъ вышеприведенному мѣсту изъ Дѣяній Апостоловъ. Но Кипріанъ уже жалуется на богатыхъ, и особенно на женщинъ этого класса, что онѣ недостаточны щедры.

Коммунистическіе идеалы возникли не на древне-христіанской почвѣ, а проникли туда изъ языческаго міра по мѣрѣ сближенія христіанъ съ классической литературой. Тамъ они появлялись частью подъ влияніемъ міва о золотомъ вѣкѣ, разрабатываемаго поэтами, частью подъ влияніемъ ученія Платона и кинической философіи. Въ смежной области между христіанствомъ и философскими возделѣніями на почвѣ гностицизма выступилъ горячій приверженецъ коммунизма, молодой Елифаній, который намъ извѣстенъ благодаря Клименту Александрійскому. Христіанъ спасала отъ коммунистическихъ мечтаній ихъ твердая вѣра въ Бога, Творца вселенной и Создателя всего въ мірѣ существующаго, слѣдовательно и богатства. Но оно дано людямъ для употребленія согласно съ божескимъ закономъ, и собственникъ является съ этой точки зрѣнія лишь распорядителемъ своего достоянія. Въ этомъ смыслѣ Климентъ Александрійскій называетъ собственность «материаломъ и орудіемъ (organon) для добраго употребленія со стороны тѣхъ, кто умѣетъ съ нимъ обходиться». Но такъ какъ не всѣ умѣли цѣлесообразно и согласно съ христіанскимъ духомъ распоряжаться своимъ имуществомъ, то въ проповѣдяхъ и въ церковной литературѣ стали раздаваться нареканія на такихъ богачей, и сложилось воззрѣніе, что злоупотребленіе имуществомъ должно вести къ утратѣ его и что въ сущности оно принадлежит не тому, кто является его распорядителемъ, а тѣмъ, для кого оно предназначено, т.-е. нуждающимся. Въ древнія времена, когда христіане жили «братьями» среди враждебныхъ имъ язычниковъ, поводовъ къ обличенію богатыхъ было меньше, но съ торжествомъ христіанства въ IV вѣкѣ и возрастаніемъ числа христіанъ стала исчезать съ именемъ *братьевъ* и братская связь между христіанами. Сообразно съ этимъ и языкъ проповѣдниковъ и учителей церкви становится все безпощаднѣе по отношенію къ злоупотребленію богатствомъ.

Къ тому же надо здѣсь принимать во вниманіе и характеръ церковнаго краснорѣчія, воспитаннаго въ риторскихъ школахъ. Наибольше выдавались въ этомъ направленіи Василій Кесарійскій, основатель монашества въ Малой Азіи, и Іоаннъ Златоустъ (347—407). Въ бытность свою пресвитеромъ въ богатой Антиохіи, а затѣмъ патріархомъ Константинополя, Іоаннъ видѣлъ вокругъ себя излишества роскоши и крайнюю нужду и напрягалъ всѣ силы своего увлекательнаго краснорѣчія для побужденія богатыхъ придти на помощь бѣднымъ. Какъ другіе христіанскіе учителя, онъ исходилъ изъ мысли, что богатство даръ Божій. «Господь не сотворилъ ничего дурного, но все имъ сотворенное очень хорошо. Поэтому и богатство хорошо, но лишь тогда, когда оно не порабощаетъ своего обладателя, а служитъ ему средствомъ для спасенія бѣднаго отъ нужды». Какъ и другіе учителя церкви, Златоустъ приходилъ отсюда къ выводу, что собственность представляетъ собою условное состояніе и любилъ выражать эту мысль въ парадоксальныхъ формулахъ. «Не тебѣ принадлежитъ то, что твое, а твоимъ сослужителямъ. Будемъ же пользоваться имуществомъ, какъ будто оно нѣчто чужое, для того, чтобы оно стало нашимъ. Какимъ же образомъ? А такъ, что не будемъ тратить его на излишества, а станемъ дѣлиться имъ съ бѣдными». Или: «не говори, что я трачу *свое* и излишествую на счетъ *своего*. Не изъ твоего, а изъ чужого! Станетъ же *твоимъ* чужое, если ты его употребишь на другихъ; если же неумѣренно употребишь на себя, станетъ чужимъ твое собственное добро¹⁾».

Отъ Златоуста перейдемъ къ его современнику Августину, бывшему моложе его лишь на 7 лѣтъ. Замѣчательный моментъ представляетъ это одновременное существованіе двухъ величайшихъ христіанскихъ ораторовъ, греческаго и латинскаго, другъ о другѣ не вѣдавшихъ и столь различныхъ по положенію и судьбѣ. Въ своей скромной епархіи Августину не приходилось, какъ Златоусту, пламенными рѣчами громить богатыхъ и вопросъ о богатствѣ и собственности представлялся ему болѣе сложнымъ. При анализѣ богословскихъ и этическихъ утвержденій Августина слѣдуетъ весьма часто принимать во вниманіе потребности «момента» и полемики, необходимость отстаивать истину противъ нападеній на нее или ея искаженій, а такъ какъ эти искаженія или нападенія часто шли съ противоположныхъ сторонъ, то и Августину иногда приходилось защищать то, что онъ считалъ исти-

¹⁾ Ссылаясь на такія и подобныя риторическія выраженія христіанскаго принципа, Зоммерлядъ возводитъ Златоуста въ передовые поборники (Vorkämpfer) фантастической теоріи: „Коммунистической организаціи потребленія“.

ной,—съ различныхъ точекъ зрѣнiй. Поэтому вѣрное представле-
нiе о его воззрѣнiи на извѣстный вопросъ можно получить только
при всестороннемъ взвѣшиванiи, повидимому, противорѣчивыхъ
отзывовъ съ его стороны.

Такъ было и съ вопросомъ о собственности у Августина. Мы
знаемъ, что Августинъ еще до крещенiя жилъ въ общезитiи съ
своими друзьями, что послѣ крещенiя онъ успѣшилъ исполнить
завѣтъ Христа и ради слѣдованiя за Нимъ продалъ имущество
свое и роздалъ деньги бѣднымъ. Ставъ священникомъ, Августинъ
устроилъ общезитiе на подобiе апостольскаго для церковнослу-
жителей Гиппона. Поэтому ему конечно были не чужды идеалисти-
ческiя воззрѣнiя учителей церкви на собственность. И онъ также
сравнивалъ обладателя собственностью съ распорядителемъ ею, ко-
торому поручено сдѣлать изъ нея хорошее употребленiе. Поэтому
и онъ писалъ: «Все, что намъ принадлежитъ въ собственность, не
наше, а достоянiе бѣдныхъ, въ интересѣ которыхъ мы, такъ ска-
зать, имъ управляемъ. Такъ не станемъ же присвоивать себѣ ихъ
достоянiе предосудительной неправдой»—ибо, такъ поясняетъ Ав-
густинъ въ другомъ мѣстѣ, все, чѣмъ дурно обладаютъ, есть чу-
жое достоянiе. Оттого въ глазахъ Августина, какъ и Златоуста,
всякiя излишнiя траты—траты изъ чужого. «Изъ того, что
Господь тебѣ далъ, бери что тебѣ нужно; прочее, что излишне,
необходимо другимъ. Излишества богатыхъ—нужны бѣднымъ.
Чужимъ добромъ ты владѣешь, когда лишнимъ владѣешь!»

Но все это лишь внушенiя богатымъ не привязываться къ
маммонѣ, не злоупотреблять ею и удѣлять изъ нея бѣднымъ, а
не осужденiе богатства и собственности. «Богатство, говоритъ Авгу-
стинъ въ одной изъ своихъ проповѣдей, по своей природѣ и само
по себѣ благо, хотя не высшее и не большее». И для подтвержде-
нiя этой мысли Августинъ прибѣгаетъ не только къ религiозной
точкѣ зрѣнiя, но и къ политической. «Не говори, поучаетъ Авгу-
стинъ въ своемъ толкованiи на Евангелiе отъ Иоанна: не говори,
что мнѣ до царя! развѣ тебѣ нѣтъ дѣла до твоей собственности?
Ибо на законѣ царей основано обладанiе собственностью. Ты ска-
залъ, что тебѣ до царя? Тогда не называй *своимъ* твое владѣнiе,
ибо ты отрелся отъ человѣческихъ правъ, въ силу которыхъ обла-
даютъ владѣнiями».

Поэтому, если пастырская дѣятельность побуждаетъ Авгу-
стина обличать приверженцевъ маммонѣ, то полемика съ ерети-
ками, осуждающими собственность, приводитъ его къ заступни-
честву за богатство. Такъ полемика съ манихеями побудила его
выступить защитникомъ частной собственности и высказаться про-

тивъ безусловнаго осужденія золота и серебра, какъ видовъ богатства, — осужденія, которое мы часто встрѣчаемъ также у янъ-ческихъ моралистовъ. Манихеяне въ своей враждѣ къ Вѣтхому За-вѣту любили противопоставлять его текстамъ слова Новаго Завѣта. Такъ они и въ настоящемъ случаѣ, по выраженію Августина, оклеветали пророка Аггея, будто онъ ложно приписалъ Богу слова: «*Мое серебро и Мое золото*», — въ противность словамъ Спасителя, назвавшаго обладаніе маммоною неправеднымъ. Августинъ объясняетъ, что золото и серебро названы Божьими, чтобы человѣкъ, оказывая милостыню, не гордился и зналъ, что онъ даетъ не изъ своего, а изъ того, что ему дано Богомъ. Золото и серебро посылаются Богомъ и добрымъ и злымъ; еслибы золото доставалось только дурнымъ людямъ, то правильно могло бы считаться зломъ; если же доставалось бы только добрымъ, то правильно почиталось бы великимъ добромъ. Съ другой стороны, если бы золото не доставалось только злымъ, то бѣдность считалась бы великой карою, а если бы его были лишены только добрые, то бѣдность казалась бы великимъ благомъ. Поэтому-то Создатель и Правитель міра и распредѣлилъ между людьми золото и серебро такимъ способомъ, чтобы оно представляло собою благо, но не высшее, и даже не великое благо.

Если же Христосъ въ Евангеліи назвалъ богатство неправеднымъ, то потому, что существуютъ другія богатства, которыми могутъ обладать только праведные. Богатство названо неправеднымъ не потому, что золото и серебро неправедны, но потому, что неправедно называть богатствомъ то, что не устраняетъ бѣдности, ибо чѣмъ болѣе кто имѣетъ сокровищъ и ихъ любить, тѣмъ болѣе онъ жаждетъ ихъ «въ своей бѣдности». «И потому — заключаетъ свою проповѣдь Августинъ, — вы видите, братья, какое заблужденіе, какое безуміе переносить на самые предметы, которыми люди дурно пользуются, вину людей».

Идти еще далѣе въ борьбѣ противъ аскетическаго отверженія богатства побудила Августина пелагианская ересь. На синодѣ въ Діосполисѣ, Пелагію было поставлено въ упрекъ слѣдующее положеніе: богатые, если и примутъ крещеніе, но не отрекутся отъ всей своей собственности, не могутъ войти въ царство небесное, и если они станутъ творить добро, то оно имъ не причтется.

Отвергая и съ своей стороны такое ученіе, Августинъ указываетъ, въ его опроверженіе, на то, что и патриархи Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ были, какъ извѣстно, богаты. На это пелагианцы возражали, что патриархи не получили приказанія раздать свое

имущество, такъ какъ тогда еще не наступило время откровения Новаго Завѣта въ словахъ Христа пришедшему къ нему юношѣ въ Евангеліи отъ Матѳея (гл. 19).

Такимъ образомъ, Августинъ былъ вынужденъ коснуться того знаменательнаго евангельскаго текста, который былъ душою средневѣкового аскетизма и изъ котораго сотни и сотни подвижниковъ черпали высокое вдохновеніе.

Уже у Климента Александрійскаго мы встрѣчаемъ попытку смягчить силу этого текста аллегорическимъ истолкованіемъ его. Рѣчь, по мнѣнію Климента, идетъ не о томъ, чтобы *продать* имущество за деньги, т. е. одно богатство замѣнить другимъ богатствомъ, но о томъ, чтобы освободить душу отъ земнаго богатства и ввести въ нее другое, нетлѣнное богатство, дающее вѣчную жизнь. Полное же отреченіе отъ собственности Климентъ не считалъ желательнымъ дѣломъ, ибо «какое же общеніе возможно среди людей, если никто ничего не будетъ имѣть?»

Гораздо рѣшительнѣе подрывалъ Августинъ своимъ толкованіемъ мнѣніе, что отрѣшеніе отъ собственности является условіемъ слѣдованія за Христомъ. Это толкованіе со стороны одного изъ главныхъ творцовъ аскетизма представляетъ собою замѣчательную самостоятельность мысли и рѣдко идеальное пониманіе Евангелія среди общаго аскетическаго порыва.

Чтобы читателю было яснѣе толкованіе Августина, напомнимъ вкратцѣ бесѣду Христа съ пришедшимъ къ нему юношей, спросившимъ, что ему сдѣлать добраго, чтобы имѣть жизнь вѣчную. Онъ получилъ въ отвѣтъ: «Если хочешь войти въ жизнь вѣчную, соблюди заповѣди». По перечисленіи заповѣдей, юноша заявилъ, что онъ ихъ соблюдаетъ отъ юности, чего же еще недостаетъ ему?—На это Иисусъ ему сказалъ: «Если хочешь быть совершеннымъ, поди, продай имѣніе твое и раздай нищимъ; и будешь имѣть сокровище на небесахъ; и приходи, и слѣдуй за Мною».

Августинъ обращаетъ вниманіе на то, что Христосъ не отвѣтилъ на вопросъ юноши, что для достиженія вѣчной жизни нужно раздать все, что имѣешь. Лишь на второй вопросъ, что же еще дѣлать, кромѣ соблюденія заповѣдей,—Христосъ сказалъ: «Если хочешь быть совершеннымъ, то поди и продай свое имущество», и какъ бы въ утѣшеніе юноши, огорченнаго необходимостью всего лишиться, добавилъ:—«и соберешь этимъ сокровище на небесахъ». А послѣ всего добавилъ: «прииди и слѣдуй за Мною»—въ томъ смыслѣ, чтобы никто не подумалъ, что задача

имущества ему зачтется въ заслугу, если онъ не послѣдуетъ за Христомъ.

Такимъ образомъ Августинъ не только выводилъ изъ текста, что можно получить вѣчную жизнь безъ раздачи всего имущества, но очевидно отвергалъ и общепринятое толкованіе, что слѣдованіе за Христомъ и заключается въ раздачѣ всего имущества, или, по крайней мѣрѣ, обусловливается имъ. Признавая отрѣшеніе отъ имущества болѣе совершеннымъ состояніемъ, Августинъ, однако, отдѣлялъ отъ него слѣдованіе за Христомъ, считая возможнымъ такое слѣдованіе независимо отъ раздачи или нераздачи имущества; заслугу же самой раздачи Августинъ обусловливалъ дѣйствительнымъ духовнымъ слѣдованіемъ за Христомъ.

Въ пользу такого своего толкованія Августинъ ссылается на апостола Павла, который не сталъ бы утверждать противное Христу. Апостоль же поручаетъ Тимоѳею увѣщевать богатыхъ, чтобы они не думали высоко о себѣ и уповали не на богатство невѣрное, но на Бога живого, чтобы они благодѣтельствовали, богатѣли добрыми дѣлами, были щедры и общительны, собирая себѣ сокровище для будущаго, чтобы достигнуть вѣчной жизни.

Апостоль нигдѣ не говоритъ, что надо увѣщевать богатыхъ продать и раздать свое имущество; напротивъ, даетъ имъ такое наставленіе, которое имъ было бы невозможно исполнить, если бы у нихъ не было дома и какого-нибудь имущества.

Августинъ пользуется даже, съ нѣкоторою натяжкой, словами самого Христа въ упомянутомъ выше текстѣ Евангелія, чтобы ослабить обязательность завѣта—«поди и продай»: «и всякій, кто оставитъ дома или братьевъ, или сестеръ, или отца, или мать, или жену или дѣтей, или земли ради имени Моего, получить во сто кратъ и наследуетъ жизнь вѣчную». «Оставить»—замѣчаетъ Августинъ—не то же, что «продать». Въ числѣ того, что надлежитъ *оставить* ради Христа, упоминается и жена, но продать жену не дозволяется никакими человѣческими законами и даже оставить ее запрещается Христовымъ закономъ, за исключеніемъ предусмотрѣннаго случая.

Такъ, подготовивъ читателя, Августинъ подходит къ тексту, который долженъ былъ имѣть особый вѣсъ въ глазахъ его противниковъ: «легче пройдетъ верблюдъ черезъ игольное ушко, чѣмъ богатый—въ царство небесное».

Пелагианцы утверждали, что это сказано съ тою цѣлью, чтобы богатые распродалаи согласно Евангелію свое имущество и совершали то, что казалось труднымъ; не для того это сказано,

чтобы богатые, оставаясь среди своего богатства, соблюдали увѣщаніе апостола, но чтобы продажею всего своего достоянія они превзошли завѣтъ апостола.

Августинъ возражаетъ пелагианцамъ, что они не замѣчаютъ, что этотъ текстъ направленъ противъ ихъ ученія о спасеніи. Въ этомъ текстѣ не сказано «что то, что людямъ кажется невозможнымъ, то имъ станетъ «легкимъ, если они этого захотятъ, но «что людямъ невозможно, то Богу легко», т.-е. что человѣкъ можетъ сдѣлаться праведникомъ не въ силу своей воли, а по благодати Божіей. Поэтому пусть богатые знаютъ, что если они, — пребывая ли въ своемъ богатствѣ и пользуясь имъ, чтобы дѣлать добро, или же раздавъ его бѣднымъ, — войдутъ въ царство небесное, то это совершится въ силу Божіей благодати, а не по собственнымъ ихъ заслугамъ.

Августинъ приходитъ къ заключенію, что отрѣшеніе отъ міра не тождественно съ отреченіемъ отъ имущества и раздачею его. «Всякій, — говоритъ онъ, — кто отрекается отъ міра, отрѣкается, конечно, и отъ своего богатства, если оно у него есть, или такимъ способомъ, что, не любя его, онъ все имущество раздастъ и освободится отъ излишняго бремени въ мірѣ; или же такъ, что, любя Христа выше всего, переноситъ свое упованіе на него съ своихъ богатствъ и такъ ими пользуется, какъ говоритъ апостоль, всегда готовый оставить какъ семью свою, такъ и богатство свое, если можетъ сохранить ихъ не иначе, какъ оставивъ Христа.

Упомянувъ о томъ, что на свѣтѣ много такихъ, которые видятъ въ христіанствѣ средство приумноженія своихъ богатствъ, Августинъ заявляетъ, что не таковы богачи-христіане, которые хотя и удерживаютъ свои богатства, но не одержимы ими и не предпочитаютъ ихъ Христу; они искреннимъ сердцемъ отрѣклись отъ міра, вислолько не уповавъ на нихъ.

А затѣмъ, обращаясь къ своимъ противникамъ, преувеличившимъ значеніе раздачи имущества, Августинъ заявляетъ: «Пусть же они перестанутъ перечить Писанію и пусть въ своихъ увѣщаніяхъ они такъ стремятся къ высшему благу, чтобы не наносить ущерба меньшему. Пусть они идутъ путемъ совершенства, продавъ все свое имущество и милосердно раздавъ его. Но если они по истинѣ Христовы бѣдные и собираютъ не на себя, а на Христа, затѣмъ они караютъ другихъ прежде, чѣмъ займутъ мѣста судей?

Августинъ счелъ себя даже въ правѣ намекнуть на то, что такой ригоризмъ относительно богатыхъ не всегда безкорыстенъ:

«Я полагаю, что нѣкоторые изъ тѣхъ, кто такъ безстыдно и неразумно болтаютъ, содержатся на счетъ богатыхъ и благочестивыхъ христіанъ».

Читатель могъ замѣтить, что Августинъ, отстаивая обладаніе собственностью противъ аскетическаго ригоризма, ставилъ на одну доску богатыхъ, отрехшихся отъ собственности, съ тѣми, которые ее удержали за собою, одинаково требуя отъ послѣднихъ лишь *духовнаго* отреченія отъ мірскихъ благъ и земныхъ интересовъ. Августинъ могъ быть такъ снисходителенъ потому, что не на словахъ предпочиталъ путь совершенства, указанный Христомъ, но своею жизнью доказалъ, что слѣдуетъ по этому пути.

Отстаивая мысль, что христіанину дозволено сохранить свое богатство, Августинъ, однако, въ то же время нерѣдко указываетъ на моральную опасность, заключающуюся въ богатствѣ, — хотя онъ касается этого вопроса и не такъ часто, какъ это можно было бы ожидать съ точки зрѣнія аскетизма. Въ толкованіи на 132-ой псаломъ онъ говоритъ: «Конечно, много грѣховъ нужно, повидимому, отнести на счетъ богатства. Ибо чѣмъ больше богатые хлопочуть и заняты управленіемъ своего достоянія, чѣмъ обширнѣе имущество, которымъ они владѣютъ, тѣмъ труднѣе имъ воздерживаться отъ грѣха». Многие, говорится въ другомъ, рядомъ стоящемъ толкованіи, ищутъ *своего*, *свое* любятъ, радуются своей власти, жаждутъ своей частной выгоды. Августинъ даже готовъ, вопреки своему собственному совѣту, перенести вину съ человѣка на предметъ, обвинять не отношеніе людей къ собственности, а самую частную собственность, — «ибо изъ-за того, чѣмъ мы отдѣльно владѣемъ, происходятъ среди людей споры, вражда, раздоры, война, смуты, междоусобія, соблазны, грѣхи, неправда, убійства. Развѣ мы споримъ изъ-за того, что всѣмъ принадлежитъ сообща? Общимъ воздухомъ мы всѣ одинаково дышимъ, общее всѣмъ солнце одинаково видимъ. Блаженны поэтому тѣ, кто ищутъ наслажденія не въ своемъ частномъ благѣ, а въ общемъ».

«Такъ поступали апостолы съ своей частной собственностью; они сдѣлали ее общею. Развѣ они черезъ это утратили то, что у нихъ было? пока каждый имѣлъ *свое*, онъ обладалъ только тѣмъ, что ему принадлежало; когда же оно стало общимъ достояніемъ, онъ получилъ и то, что принадлежало другимъ».

Но Августинъ гораздо рѣже призываетъ своихъ слушателей слѣдовать примѣру апостоловъ, чѣмъ можно было думать, и у него вовсе нѣтъ тѣхъ патетическихъ нареканій противъ собственности, которыя мы встрѣчаемъ у другихъ отцовъ церкви. И въ настоящемъ случаѣ онъ заключаетъ свою проповѣдь сло-

вами: «такъ будемъ же воздерживаться, братья, отъ обладанія частною собственностью»—но сейчасъ прибавляетъ: «или отъ любви къ ней, если не можемъ отречься отъ собственности».

Въ этой оговоркѣ усматриваютъ доказательство того, что въ глазахъ Августина тотъ, кто фактически отрекается отъ своей собственности, выше того, кто отрекается только отъ привязанности къ ней¹⁾. Съ этимъ нельзя не согласиться ибо такое мнѣніе соответствовало господствовавшему въ эпоху Августина настроенію. Но важно здѣсь не столько то, что онъ раздѣлялъ общій, основанный на Евангеліи взглядъ, что отреченіе отъ собственности есть признакъ христіанскаго совершенства, сколько то, что онъ при этомъ настаивалъ на необходимости побороть *главное* зло, т.-е. *любо-стяжаніе*²⁾.

Мы потому и не согласны съ мнѣніемъ, что Августинъ колебался между двумя воззрѣніями, его волновавшими, и что онъ «скрывалъ отъ себя непоследовательность, въ которую впадалъ въ своихъ попыткахъ примирить оба воззрѣнія, что ему, конечно, не могло удалиться». Мы думаемъ, что Августинъ въ вопросѣ о собственности, какъ и въ вопросѣ о бракѣ,—о чемъ рѣчь будетъ дальше—хорошо понималъ идеаль евангельскаго совершенства и сочувствовалъ ему, но что онъ считалъ себя обязаннымъ говорить не только какъ пророкъ, призывавшій людей къ новому идеальному царству, а также какъ пастырь уже сложившейся христіанской паствы.

Поэтому не одну только противоположность между обладаніемъ собственностью и отреченіемъ отъ нея, не одну только проблему аскетизма видитъ Августинъ въ вопросѣ о богатствѣ; его вниманіе привлекаетъ къ себѣ въ этомъ вопросѣ другой контрастъ—между богатствомъ и бѣдностью,—проблема социальная. Богатство и бѣдность представляютъ собою въ его глазахъ коррелятъ, т.-е. одно понятіе вызываетъ другое. Поэтому богатство оправдывается или осуждается съ точки зрѣнія его отношенія къ бѣдности. Этимъ коррелятомъ обуславливается смыслъ богатства; его назначеніе—*служить* бѣдности. Соціальное и моральное величіе богатства въ томъ, что оно является условіемъ милосердія.

«Всѣхъ бѣдныхъ, сколько вы ихъ видите,—говорилъ Августинъ,—Христосъ могъ накормить: Онъ же и Илію кормилъ чрезъ ворона; однако Онъ и у Иліи отнял ворона для того, чтобы его могла кормить вдова. И сдѣлалъ Онъ это не ради

1) Reuter Aug. Studien. 415.

2) См. также: Avaritia est, velle esse divitem non jam esse divitem, Sermo 85, 9.

Или, а ради вдовы. Итакъ, когда Господь создаетъ бѣдныхъ, Онъ испытываетъ этимъ богатыхъ. Кто сотворилъ гѣхъ и другихъ?—Господь! Богатаго—чтобы помочь бѣдному, бѣднаго—чтобы испытать богатаго».

Подъ вліяніемъ многочисленныхъ текстовъ Св. Писанія и собственнаго теократическаго міровоззрѣнія, милостыня представляется Августину *возвращеніемъ*. Она есть возвращеніе потому, что богатый можетъ подавать только то, что самъ получилъ отъ Бога. «Если бы ты давалъ отъ своего, то это было бы щедростью; а такъ какъ ты даешь изъ того, что ты получилъ, какъ Божій даръ, то это—лишь возвращеніе (*redditio est*)». Подаяніе подходитъ подъ понятіе возвращенія еще и потому, что подъ видомъ бѣднаго милостыня подается Христу и будетъ вознаграждена сторицею.

«Вотъ что говорить тебѣ Господь твой: хочешь ли ты дать немного и получить за это больше? Вотъ Я передъ тобою; дай и получай! Въ день воздаянія Я тебѣ отдамъ. И что отдамъ? Ты малую толику далъ, а получай больше; ты далъ земное—получай небесное; ты далъ временное добро—получай вѣчное; ты далъ *Мое*—получай Меня Самого».

Исходя изъ этой мысли, Августинъ убѣждаетъ богатыхъ давать милостыню вмѣсто того, чтобы зарывать сокровища свои. Люди не даютъ милостыни потому, что не хотятъ разставаться со своимъ богатствомъ и хотятъ имѣть его передъ глазами. Но вѣдь они закапываютъ и зарываютъ его, и развѣ они его въ этомъ случаѣ видятъ? Зарывшій свое сокровище самъ не видитъ его; онъ желаетъ, чтобы оно было скрыто; онъ боится, чтобы оно не стало явнымъ. Онъ, значить, хочетъ лишь *считать* себя богатымъ, а не *быть* богатымъ на самомъ дѣлѣ. Но, зарывши свое имущество въ землю, ты боишься, чтобы твой рабъ не узналъ, гдѣ твое богатство, не взялъ его и не бѣжалъ съ нимъ! Ты скажешь, что у тебя вѣрный рабъ, который знаетъ, гдѣ оно, но не измѣнитъ тебѣ и не возьметъ его! Но рабъ можетъ потерять твое добро. Сравни же съ нимъ Господа твоего, который не можетъ ни потерять твоего достоянія, ни допустить его гибели»...

Въ какой степени у Августина оправданіе богатства обуславливалось удовлетвореніемъ физическихъ и нравственныхъ потребностей бѣдняка—показываетъ проповѣдь 24-я, въ которой богатство осуждается въ утѣшеніе бѣдному и въ то же время защищается, чтобы воздержатъ бѣднаго отъ гордыни.

«Богатство, — говорит проповѣдникъ бѣднякамъ, — которое вы считаете обильнымъ источникомъ наслажденій, еще болѣе обильно опасностями. Былъ онъ бѣденъ и спать спокойно; легче подступалъ къ нему сонъ на жесткой землѣ, чѣмъ на высеребренномъ ложѣ. Познайте заботы богатаго и сравните ихъ со спокойствіемъ бѣдняка... Онъ богатъ, значить онъ гордъ. Ибо въ богатствѣ, т.-е. въ томъ, что такъ называется, пуще всего надо опасаться недуга гордыни».

Но тутъ же проповѣдникъ призываетъ бѣднаго не гордиться на счетъ богатаго. «Развѣ ты не видишь, что богатый призрѣлъ бѣднаго? Если ты будешь смотрѣть надменно на тѣхъ, у кого есть деньги, и отрицать, что они могутъ войти въ царство небесное, то какъ можетъ въ нихъ оказаться смиреніе, котораго нѣтъ у тебя? Самъ бойся, чтобы послѣ твоей смерти не сказала тебѣ Авраамъ: —уйди отъ меня».

Августинъ беретъ и непосредственно подъ свою защиту богача противъ нареканій бѣдняка. «Ты говоришь, что такой-то богатъ! — Да, онъ богатъ, но онъ не стремится къ богатству; онъ богатъ, но по наслѣдству отъ родителей или вслѣдствіе дареній и завѣщаній. Положимъ, что онъ сталъ богатъ также и вслѣдствіе неправдъ; но онъ не хочетъ ничего прибавлять къ нимъ; онъ самъ поставилъ предѣлъ своей алчности и въ сердцѣ своемъ ратуетъ за благочестіе. Но ты продолжаешь обвинять и возражать, что этотъ богачъ разбогатѣлъ благодаря неправдѣ. А что, если онъ приобрѣлъ друзей богатствомъ неправеднымъ? (Лука, 16, 9). Господь зналъ, что говорилъ. У тебя ничего нѣтъ, но ты хочешь стать богатымъ и самъ впадаешь въ искушеніе».

Августинъ воспользовался толкованіемъ на 103-й псаломъ, чтобы провести эту мысль и обратить поэтическій образъ кедровъ ливанскихъ и гнѣздящихся на нихъ птицъ въ символъ сближенія и взаимныхъ отношеній между бѣдными и богатыми въ общемъ ихъ стремленіи къ аскетическому идеалу, — поощрить богатыхъ къ щедрому содѣйствію возникающему монашеству и ободрить бѣдныхъ къ слѣдованію за Христомъ. — «Кто такое кедры ливанскіе? Это — благородные міра сего, высокие происхожденіемъ, средствами и почетомъ. А кто эти птицы, которыя гнѣздятся на кедрахъ ливанскихъ? Это — рабы Божіи, услышавшіе слова евангельскія: «оставь все», или «продай все и раздай бѣднымъ». Словъ. эти были услышаны не только великими, но и малыми; захотѣли также и малые жить духомъ, — не быть при женахъ, не терзаться заботами о сыновьяхъ, не связывать себя очагомъ, но уйти въ общую жизнь. Но что оставили эти малыя птицы? —

Вѣдь онѣ были малыми міра сего; много ли онѣ въ немъ оставили? Иной изъ нихъ послѣ обращенія оставилъ лишь хижину немущаго отца своего, едва имѣя только одну постель и одинъ сундучокъ. Тѣмъ не менѣе онъ обратился къ Христу и вознесся духомъ. Онъ прекрасно поступилъ; не станемъ обижать его, не будемъ говорить: «ты ничего не оставилъ». Пусть не гордится тотъ, кто много оставилъ. Когда Петръ послѣдовалъ за Господомъ, онъ былъ рыбакомъ, что могъ онъ оставить?—Однако Господь не сказалъ ему: ты забылъ о своей бѣдности, что могъ ты оставить, чтобы получить весь міръ въ воздаяніе?—Такъ и тотъ бѣдный, братья мои, много оставилъ, ибо онъ оставилъ не только то, *что* имѣлъ, но и то, что желалъ имѣть. Ибо кто же изъ бѣдныхъ не исполненъ надеждами міра сего; кто изъ нихъ не желаетъ ежедневно увеличить то, что имѣеть? Это любостыжаніе пресѣчено; онъ не зналъ предѣла желаніямъ; теперь онъ поставилъ имъ предѣлъ—это ли не значитъ оставить весь міръ?—Такъ поступаютъ многіе; они кажутся малыми, потому что не возвысились въ почестяхъ міра; они и гнѣздятся, какъ малыя птицы въ кедрахъ ливанскихъ. А кедры ливанскіе, благородные, богатые и почетные міра сего, услышавъ со страхомъ слова: «блаженъ, кто помыслить о бѣдномъ и нищемъ», приносятъ имѣніе свое, усадьбы свои и все излишнее богатство, отъ котораго они отказываются, и предоставляютъ все это рабамъ Божиимъ: даютъ земли, сады, строятъ церкви, монастыри, собираютъ птицъ небесныхъ, чтобы онѣ гнѣздились въ кедрахъ ливанскихъ. Они дѣлаютъ это, и охотно дѣлаютъ, они знаютъ, что дѣлаютъ и зачѣмъ дѣлаютъ. Но, братья мои, птицы небесныя, если онѣ живутъ духомъ, не должны, хотя бы и гнѣздились въ кедрахъ ливанскихъ, возвеличивать ихъ и считать ихъ выше себя за то, что ими восполняются ихъ недостатки, ибо онѣ птицы небесныя, а тѣ—кедры ливанскіе».

Интересъ, который представляютъ сочиненія Августина, вызывается не только воззрѣніями, въ нихъ высказанными, но и самой формой, въ которую они облечены. Благодаря высокому краснорѣчію автора, тонкимъ оттѣнкамъ мысли и нѣжнымъ переживаниямъ чувства, самыя воззрѣнія получаютъ новый смыслъ и яркое освѣщеніе. Въ примѣръ можно привести одну изъ послѣднихъ проповѣдей Августина, посвященную тому же вопросу о богатствѣ и бѣдности. «Слушайте, богатые, имѣющіе золото и серебро и все же пламенѣющіе любостыжаніемъ; когда на васъ глядятъ бѣдные, они ропшутъ, вздыхаютъ, восхваляютъ васъ и завидуютъ вамъ, желаютъ сравняться съ вами и скорбятъ о своемъ

неравенствѣ съ вами. И среди восхваленій богатыхъ они часто говорятъ: только *они* живутъ, только *они* существуютъ. Отъ такихъ словъ, которыми люди мелкіе льстятъ богачамъ, не впадайте въ гордость, но лучше послушайте апостола, цѣлителя вашего недуга, а не льстеца: жизнь ваша—сонъ, и богатства ваши утекаютъ, какъ во снѣ.

«Иногда и нищій, лежа на землѣ и дрожа отъ холода, охваченный сномъ, видитъ во снѣ сокровища: онъ радуется, ликуетъ и гордится, и негодуетъ при видѣ своего отца въ лохмотьяхъ. Но вѣдь это сонъ, что ты видишь, бѣдняга; ты спишь и ликуешь во снѣ. Все же, пока онъ не проснется, онъ богатъ; послѣ же сна своего онъ обрѣтетъ то, что причинитъ ему горе. И богатый, умирая, будетъ подобенъ тому бѣдняку, который спалъ и видѣлъ во снѣ сокровища; такъ и тотъ человѣкъ безыменный и имени недостойный (Луки, 16, 19) одѣвался въ порфиру и виссонъ, каждый день пиршествовалъ, презирая лежавшаго передъ его дверью бѣдняка, а затѣмъ померъ и былъ погребенъ и, очнувшись отъ смерти, обрѣлъ себя въ мукахъ. И онъ также спалъ сномъ своимъ и, проснувшись, ничего не нашелъ, ибо ничего не приобрѣлъ богатствомъ своимъ».—Это уподобленіе богатой жизни сновидѣнію, этотъ поэтической призывъ къ благодѣянію, ярко оттѣняется мрачнымъ фономъ тогдашней грозной дѣйствительности и крушеніемъ богатствъ, накопленныхъ древнимъ міромъ: «Ради жизни желаютъ богатства, а не жизни ради богатства; сколько людей торговались съ врагами своими, чтобы только выручить одну голую жизнь. Все, что у нихъ было, они отдавали, только бы не утратить жизни. Ты все отдалъ варварамъ, что имѣлъ, братъ мой?—Все, говоритъ онъ, отдалъ, голый остался, во хоть и нищій, все же буду живъ.—Какъ же это случилось?—Мнѣ грозила гибель, потому я имъ все и отдалъ.—А знаешь ли, почему это случилось? Хочешь, я скажу тебѣ?—потому, что передъ тѣмъ, какъ притти варварамъ, ты не помогалъ бѣднымъ, чтобы черезъ нихъ твоя милостыня дошла до Христа. Для Христа ты малаго пожалѣлъ, а варвару отдалъ все, что имѣлъ. Если за такую высокую цѣну ты выкупишь среннюю жизнь, то сколько въ сравненіи съ этимъ стоитъ жизнь вѣчная! Ты, отдающій все свое врагу, чтобы жить нищимъ, дай хоть сколько-нибудь Христу, чтобы жить блаженнымъ. Чтобы прожить немного дней, ты дѣлаешь то, чего требуетъ врагъ, а то, чего требуетъ Христосъ, ты отвергаешь; ты выкупаешь немного дней, полныхъ заботъ и искушеній и сохраняешь небольшую усадьбу. Но вотъ врагъ твой, плѣвившій тебя, говоритъ тебѣ: «все, что

имѣешь, отдай мнѣ», и чтобы сохранить жизнь, ты все отдаешь. Но сегодня ты откупился, а завтра помрешь; отъ этого врага откупился, а отъ руки другого погибнешь. Вотъ какъ много претерпѣваютъ люди отъ варваровъ ради земной жизни, а тяжело имъ лишить себя чего-нибудь ради жизни вѣчной. Да научать насъ, братья, эти времена грозныя. Научись, богатый человѣкъ, искать истинныхъ богатствъ. Тамъ ты будешь истинно богатъ, гдѣ ни въ чемъ не будешь нуждаться».

IV.

Призывъ къ отреченію отъ собственности касался лишь одной стороны евангельскаго совершенства; другимъ условіемъ для достиженія его было воздержаніе отъ брака и оставленіе семьи. А этотъ вопросъ гораздо глубже затрогивалъ какъ личную жизнь Августина, такъ и общественное сознаніе.

Августинъ не зналъ въ семьѣ богатства, никогда его не искалъ и не цѣнилъ тѣхъ благъ, которыя оно могло доставить; ему было легче, чѣмъ юношѣ въ Евангеліи, исполнить совѣтъ Христа относительно имущества. Но Августину долго пришлось бороться съ своей страстной натурою, и одержанная имъ въ этомъ отношеніи побѣда надъ собою находится въ тѣсной связи съ тѣмъ переворотомъ въ его убѣжденіяхъ, который сдѣлалъ его христіаниномъ. Къ личному значенію, которое имѣлъ этотъ вопросъ для Августина, присоединялась и трудность выпавшей на него задачи примирить аскетическое воззрѣніе въ Евангеліи съ противоположнымъ воззрѣніемъ на бракъ въ Ветхомъ Завѣтѣ.

Съ другой стороны, вопросъ о воздержаніи имѣлъ и для общества гораздо болѣе важное значеніе, тѣмъ вопросъ о богатствѣ. Послѣдній касался сравнительно немногихъ—первый же почти всѣхъ, и притомъ не только тѣхъ, которые избѣгали брака, но и жившихъ въ бракѣ. При послѣдовательномъ проведеніи аскетическаго принципа самый институтъ брака подвергался вопросу. Отреченіе богатыхъ отъ своей собственности и размноженіе монастырскихъ общинъ произвели бы, конечно, социальный переворотъ, но не уничтожили бы самой собственности и не подвергли бы въ такой степени вопросу существованіе самого христіанскаго общества и государства, какъ прекращеніе или даже сильное ослабленіе семейной жизни.

Понятно поэтому, что въ сочиненіяхъ Августина вопросъ о воздержаніи и бракѣ занимаетъ гораздо болѣе мѣста, чѣмъ отреченіе отъ собственности; онъ касается его не только въ письмахъ и проповѣдяхъ, но и въ особыхъ трактатахъ на протяженіи

ни долгаго времени—отъ сочиненія о «дѣвственности» и «о благѣ брака», относящихся къ 401 году, и до трактата—«de Nuptiis et de Concupiscentia», написаннаго около 419 года.

Какова же точка зрѣнія Августина на разрѣшеніе этого важнаго вопроса?—Какъ и можно было ожидать отъ него, послѣ того, какъ онъ пережилъ въ себѣ долгую борьбу между природнымъ влеченіемъ и принципомъ, который ему внушили еще манихеяне, Августинъ выступилъ рѣшительнымъ и страстнымъ апостоломъ *отреченія* и въ этомъ вопросѣ. Онъ придаетъ гораздо большее значеніе воздержанію, чѣмъ отказу отъ собственности. Говоря о цѣломудріи, онъ провозглашаетъ принципъ, что оно есть первоисточникъ праведности: *Inde enim incipit justitia* (En. 83, 4). Но въ сущности въ его отношеніи къ собственности и къ браку не мало аналогіи; и въ этомъ случаѣ Августинъ является не монахомъ, а пастыремъ. Какъ въ вопросѣ о собственности, такъ и по отношенію къ браку, Августинъ ставитъ выше всего духовный идеализмъ, предъ которымъ блѣднѣютъ противоположности между отреченіемъ и обладаніемъ; въ обоихъ случаяхъ онъ отстаиваетъ реальную сторону жизни и защищаетъ какъ богатство, такъ и бракъ, въ виду соціальнаго и этическаго блага, которое они могутъ дать; въ обоихъ случаяхъ Августинъ не довольствуется формальнымъ отреченіемъ; какъ тамъ, такъ и здѣсь онъ особенно озабоченъ тѣмъ, чтобы предостеречь подвижниковъ отъ гордыни подвигомъ.

Августинъ рано принялся прославлять и проповѣдовать воздержаніе. Его разсужденіе подъ этимъ заглавіемъ написано, вѣроятно, въ 395 году, когда онъ былъ еще пресвитеромъ или только-что сталъ епископомъ. Оно имѣетъ характеръ проповѣди, такъ какъ является развитіемъ положеннаго въ его основаніе священнаго текста (Пс. 140, 3—4), но поставлено въ ряду отдѣльныхъ сочиненій Августина, вѣроятно, вслѣдствіе его обширности и длинной полемики его автора съ манихеянами. Характеръ проповѣди, однако, сильно повліялъ не только на форму сочиненія «De continentia», но и на самую постановку вопроса. Исходя изъ словъ псалма, въ которомъ говорится о воздержаніи устъ и помысловъ, Августинъ выводитъ вопросъ изъ аскетическихъ рамокъ и переноситъ его на болѣе широкую этическую почву.

Согласно съ этимъ, Августинъ видитъ центр тяжести вопроса не въ формальномъ соблюденіи воздержанія: «развѣ,—спрашиваетъ онъ,—вслѣдствіе того, что убійцѣ не удалось совершить свое злодѣяніе, можно признать его сердце чистымъ отъ заду-

маннаго преступленія? точно такъ же и тотъ, кто встрѣтилъ цѣломудренное сопротивленіе, все же долженъ въ сердцѣ считаться прелюбодѣемъ. А съ другой стороны, тотъ, кому присуще это высшее (*superior*) воздержаніе, не нарушить и того, что въ собственномъ смыслѣ слова подъ этимъ подразумѣвается; ибо ничто въ этомъ отношеніи не можетъ случиться, если этому не предшествовали дурные помыслы, отъ которыхъ происходитъ внутри человѣка то, что проявляется снаружи¹⁾.

Это-то высшее душевное воздержаніе Августинъ признаетъ, согласно съ своимъ текстомъ, даромъ Божиимъ, результатомъ благодати.

Нельзя не отмѣтить, что такую высокою оцѣнкою духовной стороны дѣла въ этомъ вопросѣ понижается значеніе монашескаго подвига, такъ какъ то *высшее* воздержаніе можетъ существовать и помимо монашества.

Къ тому же приводитъ и занимающая всю остальную часть проповѣди полемика съ манихеями, которые видѣли въ воздержаніи средство борьбы добраго начала съ дурнымъ, смѣшанныхъ въ природѣ человѣка и находящихся въ постоянной борьбѣ. Августинъ возражаетъ, что плоть противится духу не какъ противоположная, враждебная ему сила, а потому что она испорчена грѣхомъ. Если законъ плоти нашей въ противорѣчьи съ закономъ духа нашего (*repugnat legi mentis*), то это не означаетъ смѣшенія двухъ противоположныхъ натуръ въ человѣкѣ, но разединеніе одного и того же естества, происшедшее вслѣдствіе грѣха.

Поэтому Августинъ порицаетъ и самое воздержаніе манихейнъ, и разные случаи ложнаго примѣненія его, въ которыхъ воздержаніе внушается собственно невоздержаніемъ, какъ напр., въ томъ случаѣ, если воздержаніе жены обусловливается обѣщаніемъ, даннымъ любовнику. Важно, что къ этимъ ложнымъ толкованіямъ Августинъ причисляетъ и *несправедливое*, какъ онъ выражается, воздержаніе, когда въ бракѣ одна сторона самовольно руководится этимъ принципомъ. Но для характеристики взглядовъ Августина на аскетизмъ еще важнѣе заявленіе, которое онъ дѣлаетъ по поводу своей полемики съ манихеями. Она внушаетъ ему, какъ онъ говоритъ, желаніемъ установить истинное представленіе о воздержаніи, для того, чтобы ради плодотворнаго и похвальнаго подвига (*labor*) воздержанія не вздумали «враждебно терзать низшую часть нашего «я» вмѣсто того,

1) *Qua intus instituitur quod foris agitur.*

чтобы спасительно ее исправлять». Какое въ этихъ словахъ сдержанное, но безусловное осужденіе столь роскошно развившихся въ послѣдствіи ухищреній монашескаго аскетизма!

Съ этимъ сочиненіемъ Августина о воздержаніи слѣдуетъ сопоставить проповѣдь его (№ 354) на эту тему, вызванную, какъ видно изъ словъ Августина, особенно большимъ стеченіемъ лицъ, посвятившихъ себя воздержанію. Тѣмъ болѣе замѣчательно то, что и въ ней проповѣдникъ болѣе занятъ предостереженіемъ противъ гордыни, вызываемой подвигомъ, чѣмъ прославленіемъ самого подвижничества. Августинъ и здѣсь называетъ воздержаніе даромъ Божиимъ и напоминаетъ, какъ часто эта добродѣтель подвергается заподозриванію. «Если ты цѣломудренный слуга Божій, міръ подозрѣваетъ тебя и осуждаетъ и охотно предается злословію противъ тебя; ибо чѣмъ хуже подозрѣніе, тѣмъ пріятнѣе оно для зложелательной души; если же ты взялъ на себя воздержаніе ради людской похвалы, ты заслужилъ порицанія людей».

Августинъ напоминаетъ подвижникамъ, что въ Христовомъ тѣлѣ они не одни. Такъ и въ тѣлѣ человѣка не одни только благородные органы, но и ноги, безъ которыхъ верхняя часть тѣла влачила бы по землѣ. Брачная жизнь тоже похвальна. «Намъ извѣстны многіе члены Христова тѣла, ведущіе брачную жизнь; если они вѣрующіе, если они вѣрятъ въ будущую жизнь или ожидаютъ ея, если они знаютъ, почему носятъ на себѣ знаменіе Христа—они члены его тѣла. Мы знаемъ, обращается Августинъ къ аскетамъ среди слушавшихъ его прихожанъ, какъ они васъ чтутъ, знаемъ, что они васъ считаютъ лучше себя. Но насколько они васъ чтутъ, настолько и вы должны взаимно оказывать имъ честь. Если въ васъ есть святость, бойтесь ее потерять. Какимъ образомъ?—черезъ гордость. Гибнетъ святость цѣломудреннаго, если онъ становится прелюбодѣемъ; но гибнетъ она также, если онъ возгордится. И я смѣю сказать, что ведущіе брачную жизнь, если они смиренны, лучше гордыхъ подвижниковъ цѣломудрія».

Чтобы усилить свое предостереженіе, Августинъ входить въ обсужденіе свойствъ и послѣдствій гордости. Этотъ порокъ не бываетъ одинъ: гордый не можетъ не быть завистливъ. Зависть—дочь гордости, но эта мать не бываетъ бездѣтна; и гдѣ только она заведется, тамъ непременно порождаетъ зависть; ибо источникъ зависти ничто иное, какъ страсть превзойти другихъ, а страсть превзойти другихъ и называется гордостью.

Чтобы предохранить своихъ слушательницъ,—можно думать,

что именно къ нимъ относилась главнымъ образомъ проповѣдь,— Августинъ просить ихъ подумать о томъ, что въ эпоху преслѣдованій удостоилась мученическаго вѣнца не только дѣвственница Агнеса, но и жена Криспина. «Если вы объ этомъ вспомните, вы не будете велики въ вашихъ глазахъ; больше думайте о томъ, чего вамъ недостаетъ, чѣмъ о томъ, что у васъ есть».

Гордость является Августину какъ бы обычнымъ свойствомъ воздержныхъ. До такой степени, говоритъ онъ, «воздержные бываютъ горделивы, что они неблагодарны даже по отношенію къ родителямъ и превозносятъ себя на счетъ ихъ. На какомъ основаніи?—А на томъ, что у тѣхъ были дѣти, они же пренебрегли бракомъ! Но если сынъ не женившійся лучше своего отца, а дочь, не искавшая замужества, лучше своей матери, то, если они горды, они нисколько не лучше ихъ; если же они лучше, то, безъ сомнѣнія, они будутъ и смиренны».

Августинъ до такой степени опасается гордыни «воздержныхъ», что считаетъ даже полезнымъ паденіе горделивыхъ ради того, чтобы они испытали униженіе именно въ томъ, чѣмъ гордились. Возвращаясь къ вопросу о преимуществѣ дѣвственницы передъ матерью, Августинъ говоритъ: «Низшее мѣсто займетъ въ царствѣ небесномъ мать, потому что была замужемъ, чѣмъ дочь, оставшаяся дѣвственницей; но обѣ будутъ имѣть тамъ свое мѣсто: на небѣ мерцаютъ свѣтлыя звѣзды и тусклыя звѣзды, но всѣ онѣ—небесныя звѣзды; если же мать твоя будетъ смиренна, а ты горделива, то она займетъ тамъ какое-нибудь мѣсто, ты же своего вовсе не найдешь».

Болѣе подробно выяснилъ Августинъ свой взглядъ на воздержаніе и бракъ въ двухъ сочиненіяхъ, написанныхъ одно за другимъ, около 401 года, для разрѣшенія проблемы съ двухъ противоположныхъ сторонъ. Первое изъ нихъ носитъ характерное заглавіе: «О благѣ брака» (*De bono conjugali*). Поводомъ къ нему послужила «ересь» римскаго діакона Ювиніана, признавашаго за брачною жизнью одинаковое достоинство съ дѣвственностью. Эта ересь, по словамъ Августина, имѣла въ Римѣ такой успѣхъ, что, по слухамъ, толкнула даже нѣкоторыхъ монахинь, въ цѣломудріи которыхъ никто не сомнѣвался, въ брачную жизнь. Главнымъ доводомъ Ювиніана, сбившимъ ихъ съ пути, служилъ его вопросъ: неужели же вы лучше Сары, лучше Сусанны или Анны, которыя не были дѣвственницами? Ювиніанъ перечислялъ и многихъ другихъ достойныхъ женщинъ, съ которыми дѣвственницы не дерзали даже равнять себя въ мысляхъ, никакъ же

не смѣя превозносить себя надъ ними. Такимъ же способомъ Ювиніанъ подрывалъ и безбрачіе достойныхъ мужей, противопоставляя имъ женатыхъ патриарховъ. «Съ этимъ чудовищемъ,— по выраженію Августина,—св. мѣстная церковь благочестиво боролась самымъ рѣшительнымъ образомъ. Однако, слѣды его лжеученія сохранялись въ разныхъ толкахъ и разглагольствованіяхъ, противъ которыхъ никто не рѣшался выступить явно. Но такъ какъ отравѣ распространилась, хоть и тайнѣ, то надлежало воспротивиться ей, пользуясь даромъ, даннымъ Господомъ; тѣмъ болѣе, что Ювиніанъ хвастался тѣмъ, что возражать ему можно лишь осужденіемъ брака».

Въ этихъ словахъ обрисовывается и задача Августина, и трудность ея исполненія, достойная искуснаго діалектика и знатока Св. Писанія. Ему надлежало опровергнуть ложное превознесеніе брака, не впадая въ осужденіе брака, а одобряя его.

Августинъ предпосылаетъ своему трактату превосходную похвалу брака, выясняя прежде всего его социальное значеніе. «Человѣкъ есть частица человѣческаго рода; человѣческой природѣ присуще социальное стремленіе, представляющее великое и естественное благо. Господь соблагволилъ сотворить всѣхъ людей въ одномъ человѣкѣ для того, чтобы они были связаны въ своемъ общеніи не только сходствомъ природы, но и кровнымъ родствомъ. Первое же и естественное людское общеніе представляетъ собою связь мужа и жены; Господь сотворилъ ихъ не отдѣльно другъ отъ друга, соединивъ, затѣмъ, какъ чужеродныхъ, по жену создалъ изъ бедра мужа; бедромъ они соединены, чтобы рядомъ идти въ жизни и одинаково видѣть, куда имъ идти»...

Съ этой социальной точки зрѣнія Августинъ высоко цѣнитъ бракъ. Уже непосредственное назначеніе брака—обеспечить продолженіе рода человѣческаго—имѣетъ социальное значеніе, но еще яснѣе выступаетъ оно, по мнѣнію Августина, въ той мѣрѣ, когда та первоначальная цѣль уже достигнута, а общеніе душъ и взаимное служеніе продолжаются. Съ другой стороны, Августинъ проводитъ мысль, что бракъ есть благо по своимъ нравственнымъ результатамъ: бракъ узаконяетъ и оправдываетъ порочныя наклонности человѣческой природы и, внося въ людскія отношенія понятія и принципы *вѣрности*, является источникомъ нравственности. Все же, что въ бракахъ бываетъ дурного, совершается вслѣдствіе пороковъ людей, а не по винѣ учрежденія. Наконецъ, бракъ представляетъ собою благо потому, что онъ есть таинство. Въ силу этого, нечестиво женѣ, отвержен-

ной мужемъ, выходить замужъ за другого при жизни мужа. Замѣчательно, что Августинъ говоритъ объ этомъ новомъ доказательствѣ благодѣтели брака лишь въ концѣ своего трактата и, перечисляя доказательства благодѣтели брака, ставитъ таинство на третьемъ мѣстѣ: потомство, вѣрность и таинство. Это объясняется у него тѣмъ, что первыя два блага присущи браку у всѣхъ народовъ и имѣютъ отношеніе ко всѣмъ людямъ; святымъ же таинствомъ бракъ становится только въ Божьемъ народѣ.

На основаніи такихъ соображеній Августинъ приходитъ къ важному заключенію, что бракъ не только относительное, но и положительное благо. Бракъ не только лучше воздержанія, не только меньшее изъ двухъ золъ; но онъ благо, какъ и самое воздержаніе есть благо: это два блага, изъ которыхъ одно лучше другого. Подобно тому, какъ трапеца благочестивыхъ выше поста нечестивыхъ, такъ и бракъ вѣрующихъ предпочтительнѣе дѣвственности невѣрующихъ; и какъ въ первомъ случаѣ предпочтеніе отдается не трапезѣ передъ постомъ, а благочестію передъ нечестіемъ, такъ и во второмъ случаѣ не бракъ предпочитается дѣвственности, а вѣра невѣрію.

Однако, Августинъ своими оговорками ослабляетъ категорическое заявленіе о благодѣтели брака. Онъ различаетъ два рода благъ, посылаемыхъ Богомъ: такія, которыя желательны сами по себѣ, какъ мудрость, здоровье, дружественное общеніе съ другими, и такія, которыя необходимы ради чего-либо другого—ученіе, пища, сонъ и бракъ; ученіе необходимо ради мудрости, пища, питье и сонъ нужны для здоровья;—такъ нуженъ и бракъ, ибо имъ обусловлено продолженіе человѣческаго рода, а этимъ обезпечивается иногда большое благо—дружественное общеніе между людьми.

Эта классификація благъ оказывается въ дальнѣйшей аргументаціи весьма знаменательной для оцѣнки брака. Августинъ утверждаетъ, что кто пользуется благами, имѣющими лишь служебное значеніе, не для той цѣли, для которой они должны служить средствами, тотъ грѣшитъ. Поэтому тотъ, кто не нуждается въ цѣли, лучше поступить, если не станетъ пользоваться и средствомъ, къ ней ведущимъ. Отсюда слѣдуетъ, что, какъ говоритъ апостоль, доброе дѣло замужество и материнство, но еще лучше не жениться и не выходить замужъ, ибо человѣчeskій родъ нынѣ въ такомъ положеніи, что для своего продолженія не требуетъ отъ всѣхъ брака, такъ какъ всегда найдутся люди, которые объ этомъ достаточно позаботятся. «А что, возразятъ мнѣ, если бы всѣ люди захотѣли воздержаться отъ брака?—О, если бы захо-

тѣли!—воскликаетъ Августинъ:—тогда гораздо скорѣе свершилось бы Божье царство и ускорило бы наступленіе конца вѣка!»

Установивъ съ указанной оговоркой благость брака, Августинъ обращается ко второй своей задачѣ—привести этотъ взглядъ въ согласіе съ ветхозавѣтными воззрѣніями на бракъ, отразить ложныя представленія о бракѣ, основанныя на невѣрномъ истолкованіи этой части Св. Писанія, и устранить разногласіе въ воззрѣніяхъ на бракъ между ветхимъ и новымъ исчислениями божественнаго откровенія.

Ветхій Завѣтъ проникнуть безусловно высокой оцѣнкой брака: размноженіе признается обязанностью человѣческаго рода; многочисленное потомство выставляется наградой за благочестіе; бракъ настолько поощряется, что многоженство не только допускается, но въ знаменитомъ примѣрѣ ставится какъ бы въ образецъ. Съ двухъ противоположныхъ точекъ зрѣнія пжеголкователи пользовались Ветхимъ Завѣтомъ, чтобы распространить невѣрныя представленія о бракѣ. Манихеяне «клеветали» на патріарховъ и въ ихъ многоженствѣ усматривали поводъ къ обвиненію ихъ въ невоздержаніи. Объясняя жизнь тѣмъ, что частички свѣта и добра захватывались чувственной матеріей, они послѣдовательно признавали всякое новое зарожденіе жизни зломъ. Отсюда ихъ принципиальное осужденіе брака и на этомъ основаніи и самого Ветхаго Завѣта. Возражая имъ, Августинъ выставляетъ три тезиса въ защиту многоженства патріарховъ: оно, по его словамъ, не было грѣхомъ, потому что вызывалось не похотью, а желаніемъ имѣть потомство, оно не было противно тогдашнему обычаю, и не было нарушеніемъ закона, потому что не воспрещалось никакимъ божественнымъ завѣтомъ.

Но, съ другой стороны, надо было возразить и Иовиніану для того, чтобы его ссылки на авторитетъ Ветхаго Завѣта не смущали дѣвственницъ и не принимались ими какъ поощреніе къ брачной жизни.

Августинъ разрѣшаетъ свою задачу чрезвычайно искусно и высказываетъ по этому поводу принципъ, который на самомъ дѣлѣ долженъ быть принятъ въ соображеніе при обсужденіи нравственныхъ вопросовъ—принципъ *историческій*, побуждающій различать эпохи. Самое примѣненіе этого принципа къ данному вопросу обуславливается у Августина, конечно, Св. Писаніемъ. «Въ первыя времена рода человѣческаго,—говоритъ онъ,—святые мужи должны были прибѣгать къ браку не ради себя, а потому, что онъ былъ нуженъ для размноженія божьяго народа,

среди котораго долженъ былъ, какъ было предсказано, родиться Спаситель всѣхъ народовъ. Поэтому древнимъ отцамъ разрѣшалось, въ случаѣ бездѣтства, съ согласія жены братъ баложницу съ тѣмъ, чтобы ея дѣти считались дѣтьми обѣихъ матерей, одной по плоти, другой по праву. Законно ли было бы это и теперь, — замѣчаетъ Августинъ, — я не рѣшился бы утверждать. Въ тѣ времена разрѣшалось даже тѣмъ, кто уже имѣлъ въ бракѣ дѣтей, братъ вторую жену для умноженія потомства, что въ настоящее время отнюдь не дозволено. Поэтому могли имѣть въ то время нѣсколькихъ женъ, безъ грѣха, даже такіе люди, которые легко бы воздержались вовсе отъ брака, если бы благочестіе того времени не требовало отъ нихъ другого. Въ наше же время духовная семья можетъ быть преумножена изъ всѣхъ народовъ и въ такомъ изобиліи, что даже тѣхъ, кто желалъ бы вступить въ бракъ не изъ похоти, а только ради потомства, слѣдуетъ уговѣщевать, чтобы они предпочитали лучшую долю — воздержаніе; пусть женятся только тѣ, согласно словамъ апостола, кто не способенъ избрать лучшую долю».

Но Августинъ не ограничился однимъ историческимъ аргументомъ для оправданія многоженства древнихъ отцовъ; онъ прибѣгаетъ для этого и къ другому способу истолкованія Св. Писанія — аллегорическому, который впоследствии такъ распространился, что совершенно заглушилъ простое историческое истолкованіе Ветхаго Завѣта. Многоженство принимаетъ въ глазахъ Августина символическое значеніе: оно знаменуетъ собою «будущія» церкви, возникшія у всѣхъ народовъ и подчиненныя единому супругу, Христу». Съ этимъ толкованіемъ Августинъ сопоставляетъ предписаніе апостола ставить епископомъ лишь мужа одной жены; это предписаніе обозначаетъ грядущее единеніе всѣхъ народовъ въ Христѣ, *unitatem* — въ смыслѣ церкви, которое завершится, когда все тайное обнаружится. «Но и при ветхозавѣтномъ многоженствѣ не разрѣшалось женѣ имѣть двухъ мужей, или при живомъ мужѣ вступать въ бракъ съ другимъ; это и тогда не дозволялось, — восклицаетъ Августинъ, — и теперь не дозволяется, и никогда не будетъ дозволяться. Наши святые отцы никогда не допускали ради преумноженія потомства того, что приписывается римскому Катону, который при жизни уступилъ свою жену, чтобы обогатить сыновьями и другую семью. Въ нашихъ бракахъ святость таинства преобладаетъ надъ желаніемъ плодородія — *plus valet sanctitas sacramenti quam fecunditas uteri*»...

Въ виду этого многоженство не только не должно быть по-

ставлено въ укоръ древнимъ отцамъ, но Августинъ считаетъ нужнымъ предостеречь современниковъ, чтобы они не превозносились надъ ними. Браки св. отцовъ имѣли провиденціальное значеніе: они исполняли историческую миссію, поэтому Августинъ не допускаетъ, чтобы съ ними могли равняться тѣ, кто теперь вступаетъ въ бракъ, хотя бы и правильно, т.-е. только ради потомства; но возникаетъ вопросъ, могутъ ли быть поставлены наравнѣ съ ними тѣ, кто теперь воздерживается отъ брака? Для разрѣшенія этого вопроса Августинъ указываетъ, что воздержаніе, какъ и всѣ другія добродѣтели, можетъ проявляться и на дѣлѣ (in opere), но можетъ, не проявляясь, быть въ натурѣ человѣка, ибо оно *est* доблестъ не тѣла, а духа. Такъ, доблестъ мученичества проявляется въ перенесеніи мученій, но сколько было людей, которымъ не представился случай проявить эту доблестъ. Исходя отсюда, Августинъ утверждаетъ, что воздержаніе было присуще духу древнихъ отцовъ, теперь же должно проявляться и на дѣлѣ. На этомъ основаніи онъ предлагаетъ дѣвственницамъ, которыхъ Ювиніанъ смущаетъ вопросомъ, развѣ ты лучше Сары, отвѣчать: «я лучше тѣхъ женщинъ, которыя не живутъ въ воздержаніи, но къ Сарѣ я этого не отношу; обладая доблестью воздержанія, она поступала согласно съ тѣмъ, чего требовало отъ нея время, я же свободна отъ этого и могу проявить на дѣлѣ то, что та хранила въ душѣ».

На этомъ основаніи Августинъ счелъ себя въ правѣ сдѣлать изъ своего историческаго поясненія ветхозавѣтнаго взгляда на бракъ слѣдующій выводъ: разсмотрѣніе особенностей времени даетъ такое ясное указаніе относительно того, какъ слѣдуетъ праведному поступать и какъ не поступать, что въ наше время всякій поступить лучше, если, будучи способенъ къ воздержанію, вмѣсто многихъ женъ не возьметъ ни одной.

Несмотря, однако, на это предпочтеніе безбрачія браку, Августинъ продолжаетъ считать бракъ благомъ, которое можно отстаивать противъ всякихъ нареканій разумными доводами (*sana ratione*). Въ связи съ этимъ Августинъ не желаетъ, чтобы ему приписывали мнѣніе, будто бракъ исключаетъ цѣломудріе и святость¹⁾. Но для этого бракъ долженъ оставаться въ предѣлахъ своего предназначенія. Мы касаемся здѣсь вопроса, весьма важнаго для исторіи аскетизма и нравовъ христіанскаго общества въ эпоху Августина. Бракомъ благимъ, святымъ, не требующимъ того прощенія, о которомъ говоритъ апостоль Павелъ, въ ма-

¹⁾ Non sic accipiendum est ut putemus non esse sanctam corpore christianam conjugem castam. De Bono conjugali, § 18.

защъ Августина является лишь такой, который имѣетъ исключительную цѣлью продолженіе семьи. Это требованіе заключало въ себѣ коренную реформу брачныхъ отношеній; оно вносило въ самый бракъ принципъ аскетизма, пытаясь примирить начало мірское и аскетическое въ высокомъ религіозномъ идеализмѣ. Объяснить своимъ современникамъ эту точку зрѣнія, внушить имъ рѣшимость усвоить ее себѣ—такова задача, которую Августинъ неутомимо преслѣдуетъ въ проповѣдяхъ, въ поученіяхъ и въ частной перепискѣ, не избѣгая подробностей, чуждыхъ обычаямъ современной церковной каеедры и печати, но, очевидно, не казавшихся странными въ то время и тому населенію, для котораго писалъ Августинъ. Какой успѣхъ имѣла эта проповѣдь? Августинъ самъ говоритъ намъ о затрудненіяхъ, которыя она встрѣчала, о томъ, насколько люди его времени были болѣе склонны усвоить себѣ безусловный аскетизмъ, не вступая вовсе въ бракъ или давая въ немъ обѣтъ воздержанія, чѣмъ слѣдовать его идеалу брака: мы находимъ у него характерисе для общества того времени свидѣтельство, что «числа обреченныхъ себя на воздержаніе нельзя перечесть. Но кто изъ жившихъ или живущихъ въ бракѣ,—спрашиваетъ Августинъ,—не признался въ интимной бесѣдѣ, что злоупотреблялъ бракомъ?»

Въ этомъ сочиненіи о «благѣ брака» благость его обставлена такими оговорками, вызванными, какъ мы видѣли, полемикой противъ излишняго превознесенія брака, что мы считаемъ нужнымъ указать еще одно мѣсто изъ Августина, въ которомъ похвала и высокая оцѣнка брака съ его стороны высказаны болѣе категорично. Это мѣсто тѣмъ болѣе замѣчательно, что на него опирался тотъ августинскій монахъ, который нанесъ самый тяжелый ударъ средневѣковому аскетизму. Оно находится въ сочиненіи Августина «О Книгѣ Бытія», которое было начато одновременно съ разсмотрѣннымъ нами разсужденіемъ, но писалось долѣе,—до 415 года—и находится въ одной изъ послѣднихъ книгъ этого сочиненія. Здѣсь Августинъ, признавая бракъ *честнымъ*, называетъ его *обязанностью* и *лѣкарствомъ*¹⁾—«обязан-

1) Вспоминая объ этихъ словахъ въ одной изъ своихъ „застольныхъ бесѣдъ“, Лютеръ сказалъ (въ собраніи Матезія № 428—въ изд. Крокера): „Многое можно привести противъ брака и доводы трудно оспоримые: заботы, съ нимъ связанныя, свойства женскаго пола, издержки, опасности и т. д. Но все эти доводы опровергаются слѣдующими двумя, которые все выдерживаютъ; ихъ нельзя опровергнуть, они же все опровергаютъ: officium et remedium. Ибо до грѣхопаденія введенъ бракъ для того, чтобы міръ наполнился людьми; послѣ же грѣхопаденія онъ является лѣкарствомъ. Такъ сказалъ Августинъ. Этого никто не въ состояніи опровергнуть. Къ этому слѣдуетъ принять во вниманіе еще и плоды брака, т.-е. потомство“.

ностью для здоровыхъ»—разумѣя подѣ этимъ людей до грѣхопаденія—и «лѣкарствомъ для больныхъ», т.-е. послѣ грѣхопаденія.

Ибо,—продолжаетъ Августинъ,—изъ-за того, что воздержаніе есть зло, бракъ, которымъ соединяются воздержанные, не перестаетъ быть благомъ; изъ-за того зла бракъ не становится грѣшнымъ, а напротивъ, изъ-за его блага то зло становится прощительнымъ; ибо то, что въ бракѣ благо и чѣмъ онъ становится благомъ, никогда не можетъ быть грѣхомъ. Благо же его тройкое: вѣрность, потомство и таинство. Таковъ законъ брака, посредствомъ котораго облагораживается плодородіе природы и исправляется порокъ воздержанія.

Съ этой точки зрѣнія самая дѣвственность представляется у Августина не столько какъ благо само по себѣ, сколько какъ средство борьбы съ порокомъ. «Почему,—спрашиваетъ онъ,—благочестивая дѣвственность имѣетъ передъ Богомъ такую великую заслугу и такой высокой почетъ—какъ не потому, чтобы въ наше время похоть не искала надменно оправданія для себя въ томъ, что уже перестало быть необходимостью, т.-е. въ потомствѣ— въ виду того, что число святыхъ или христіанъ можетъ быть въ избыткѣ пополнено изъ всѣхъ языковъ».

Обратимся теперь къ тому сочиненію, которое Августинъ посвятилъ разсмотрѣнію другой стороны великой этической проблемы своего времени. Трактатъ о «Святой дѣвственности» Августинъ начинаетъ словами: «Недавно я издалъ книгу о благѣ брака, въ которой увѣщевалъ дѣвъ Христовыхъ, чтобы онѣ изъ-за преимуществъ высшаго призванія, имѣ дарованнаго Божественнымъ Промысломъ, не презирали въ сравненіи съ собою стцовъ и матерей народа Божьяго—на томъ основаніи, что по божественному праву воздержаніе предпочтительнѣе браку и благочестивая дѣвственность—свадьбѣ. Ибо,—поясняетъ Августинъ цѣль своего сочиненія,—слѣдуетъ не только проповѣдовать дѣвственность, чтобы ее чтили, но и предостерегать соблюдающихъ ее, чтобы онѣ не превозносили себя».

Согласно съ этимъ заявленіемъ, самый трактатъ о дѣвственности является не столько прославленіемъ ея, сколько увѣщаніемъ въ указанномъ смыслѣ.

Въ самомъ началѣ авторъ взываетъ къ самому высокому авторитету для того, чтобы дѣвственности не придавалось со стороны ея поклонницъ чрезмѣрнаго значенія: церковь, подобно дѣвѣ Маріи, въ то же время и мать, и дѣвственница. Марія тѣлесно родила Христа, главу церкви, церковь духовно порожд-

даетъ члены его тѣла; въ обоихъ случаяхъ дѣвственность не помѣтала плодородію; въ обоихъ случаяхъ плодородіе не нарушило дѣвственности. Такимъ образомъ, выше идеала дѣвственницъ является другой, въ которомъ соединяются и материнство, и дѣвственность. Но этотъ идеалъ недостижимъ для человѣка, и Августинъ утѣшаетъ поэтому «Божьихъ дѣвъ» въ томъ, что, сохранивъ дѣвственность, онѣ не могутъ быть матерями по плоти. Никакое плодородіе не должно равнять себя съ дѣвственностью. «Я говорю это,—поясняетъ Августинъ,—для того, чтобы матери не дерзали выставлать въ образецъ дѣву Марію и говорить дѣвственницамъ: дѣва Марія можетъ похвалиться и материнствомъ, и дѣвственностью; мы же, такъ какъ не можемъ удостоиться того и другого блага, подѣлились съ вами такъ, что вы остались дѣвами, а мы стали матерями (христіанъ)». Августинъ признаетъ это разсужденіе несостоятельнымъ главнымъ образомъ потому, что рождаются матерями не христіане, а люди, которые лишь потомъ, благодаря церкви, становятся членами тѣла Христова.

Но, ставя дѣвственность выше брака, Августинъ счѣтитъ придать самой дѣвственности духовное значеніе, истолковать ее въ духовномъ смыслѣ. «Дѣвственность пользуется почетомъ не сама по себѣ, а за то, что посвящаетъ себя Господу, и хотя соблюдается тѣлесно (*servetur*), она сохраняется (*servatur*) духовно съ помощью религіи и благочестія; черезъ это и самая дѣвственность изъ тѣлесной становится духовной. И какъ не слѣдуетъ считать поворнымъ (*impudicum*) какое-либо тѣлесное дѣйствіе, если не овладѣли духомъ дурные помыслы, такъ никто не въ состояніи сохранить дѣвственность тѣла, если его духу не присуще цѣломудріе. Только на такую дѣвственность Августинъ согласенъ распространять преимущество дѣвственнаго состоянія передъ бракомъ съ его высокимъ назначеніемъ увеличивать число служителей Христа.

Установивъ понятіе о настоящей дѣвственности, Августинъ защищаетъ ее противъ нѣкоторыхъ ея апологетовъ, опровергая разлчные, какъ онъ говоритъ, нелѣпыя толки ихъ: напр., восхваленіе брака на томъ основаніи, что отъ него рождаются дѣвственницы; эту заслугу, возражаетъ онъ, слѣдуетъ приписывать не браку, а природѣ, установившей, что всякая женщина родится дѣвой—но ни одна изъ нихъ не родится святой дѣвственницей (*sacra virgo*).

Возражаетъ Августинъ и тѣмъ, кто утверждаетъ, что воздержаніе имѣетъ значеніе только для здѣшней жизни, но не является необходимостью для царства небеснаго: «дѣвствен-

ность, — восклицаетъ онъ, — обусловленная благочестивымъ воздержаніемъ, есть ангельскій удѣлъ и въ порочной плоти идейный образъ вѣчной непорочности. Передъ этимъ пусть замолкнетъ всякое плодородіе плоти, всякое пѣломудріе въ бракѣ; первое — не въ нашей волѣ, второе не имѣетъ продолженія въ вѣчности.

Не все, однако, такъ думали, и тѣ, кто отрицали, что прожившимъ свой вѣкъ въ дѣвственности будутъ предоставлены въ загробной жизни какія-либо преимущества передъ семейными — ссылались на слова апостола Павла: «Относительно дѣвства, — писалъ апостоль Коринтеянамъ, — я не имѣю повелѣнія Господня, а даю совѣтъ. По настоящей нуждѣ, за лучшее признаю, что хорошо человѣку оставаться такъ». Слова по «настоящей нуждѣ» они истолковывали въ томъ смыслѣ, что только по нуждѣ настоящаго времени, т.-е. по нуждѣ временной безбрачіе предпочтительно.

Истолкованіе этого мѣста имѣло въ дни зарожденія аскетизма большое значеніе. Отъ него зависѣла степень оцѣнки безбрачія и признаніе за монашествомъ не только особой святости на землѣ, но и особаго преимущества въ царствѣ небесномъ. Можно, поэтому, сказать, что въ истолкованіи приведенныхъ словъ апостола отражались два различныхъ возрѣнія и что торжество одного изъ нихъ обуславливало собою судьбу средневѣковаго аскетизма.

Въ виду этого, истолкованіе указаннаго мѣста Августиномъ представляетъ для насъ здѣсь особенный интересъ; а кромѣ того, оно можетъ служить намъ и образчикомъ его экзегетики.

Экзегетика Августина въ данномъ случаѣ ничѣмъ не отличается отъ общепринятой въ его время, недостатокъ которой заключался въ томъ, что смыслъ каждаго текста истолковывался на основаніи латинскаго перевода, отдѣльно, безъ всякой связи съ предыдущимъ и послѣдующимъ. Изъ дальнѣйшихъ словъ посланія очевидно, что апостоль исходилъ изъ мысли о скоромъ пришествіи Христа — «время уже коротко», говорилъ онъ; поэтому онъ совѣтовалъ каждому оставаться такъ, какъ онъ былъ, жепатому — не разводиться, холостому — не жениться; слова: «по настоящей нуждѣ» не имѣли, поэтому, никакого отношенія къ вопросу о загробномъ преимуществѣ дѣвственнаго состоянія.

Но Августинъ не пользуется этимъ соображеніемъ, какъ орудіемъ противъ своихъ противниковъ, а пытается лишь вывести изъ словъ апостола благоприятное для аскетизма заключеніе. Эда «нужда» заставляетъ живущихъ въ бракѣ думать о земномъ, мужа — о томъ, какъ угодить женѣ, жену — какъ угодить

мужу; а потому хотя брак и не препятствуетъ войти въ царство Божіе, но больше получить въ царствѣ небесномъ тотъ, кто больше думалъ въ жизни о томъ, какъ угодить Богу. Августинъ признаетъ, что въ вѣчной жизни будутъ пользоваться особою славою тѣ, кто, не довольствуясь освобожденіемъ отъ грѣха, пожелали посвятить своему Спасителю то, непосвященіе чего не можетъ имъ служить укоромъ, посвященіе же чего достойно особой похвалы.

Не ограничиваясь этимъ толкованіемъ, Августинъ старается съ помощью цѣлаго ряда другихъ текстовъ, какъ того же апостола, такъ и пророка Исаи, подкрѣпить свое утвержденіе, что значеніе земного иночества простирается также и на вѣчную жизнь. Такимъ образомъ, дѣвственность и воздержаніе признаются Августиномъ особеннымъ, святымъ состояніемъ, которое сохраняетъ свое преимущество и въ царствѣ небесномъ. Но несмотря на это, Августинъ тутъ же обнаруживаетъ заботу о томъ, чтобы въ превознесеніи дѣвственности надъ бракомъ не была превзойдена мѣра. Превознесеніе дѣвственности не должно вести къ осужденію брака, и Августинъ поэтому увѣщаетъ послѣдователей и послѣдовательницъ вѣчнаго воздержанія и святой дѣвственности, чтобы они, предпочитая свое состояніе браку, не считали его зломъ. Исходя отсюда, Августинъ ополчается противъ двухъ противоположныхъ заблужденій—приравнивать бракъ дѣвственности и осуждать его; оба эти заблужденія уклоняются отъ истины, находящейся посерединѣ и опирающейся какъ на разумъ, такъ и на авторитетъ Св. Писанія, которое учитъ, что бракъ не грѣхъ, но уступаетъ по достоинству не только дѣвственности, но и воздержанію въ вдовьемъ состояніи. Всѣми способами Августинъ не только предостерегаетъ отъ осужденія брака, но заявляетъ, что слава и заслуга дѣвственности даже выиграютъ оттого, если люди не станутъ избѣгать брака, какъ чего-то дурного; поэтому, говоритъ Августинъ, тѣ, кто посредствомъ осужденія брака побуждаютъ святыхъ дѣвственницъ пребывать въ ихъ состояніи, не увѣщаютъ ихъ къ этому, а отворачиваютъ отъ него.

Уже въ этомъ наставленіи не осуждать брака и живущихъ въ бракѣ обнаруживается желаніе Августина предостеречь дѣвственницъ отъ самовосхваленія. На самомъ дѣлѣ призванію ихъ къ смиренію и посвящена вся дальнѣйшая и большая часть трактата. Всѣми способами старается здѣсь Августинъ внушить «святымъ дѣвамъ» смиреніе, то ссылками на Св. Писаніе, то примѣрами, то увѣщаніями. Въ особенности предостерегаетъ онъ

ихъ противъ прославленія дѣвственности на счетъ мученичества; это увѣщаніе снова становится поводомъ къ совѣту дѣвственницамъ не превозносить себя на счетъ замужнихъ женщинъ: можетъ-быть среди нихъ не мало такихъ, которыя были бы въ состояніи бороться съ врагомъ, не жалѣя ни крови своей, ни тѣла, отдаваемого на истязаніе, тогда какъ среди тѣхъ, кто съ дѣтства соблюдалъ цѣломудріе ради царства небеснаго, можетъ-быть не всѣ были бы въ состояніи перенести мученія изъ-за цѣломудрія. Ибо—одно не уступать искушенію и лести, другое—устоять для сохраненія своего обѣта даже противъ побоевъ и мученій. «Способности и силы души отъ насъ скрыты; онѣ открываются въ искушеніи и становятся явными по испытанію».

Августинъ удѣлилъ въ своемъ разсужденіи о святой дѣвственности такъ много мѣста смиренію, что въ концѣ самъ оговаривается: «однако это не называется писать о дѣвственности, но о смиреніи», а затѣмъ оправдывается словами, что онъ брался прославлять не всякую дѣвственность, а только «Божію», и чѣмъ выше онъ такую цѣнитъ, тѣмъ болѣе опасается, чтобы она не была уничтожена гордостью.

Впослѣдствіи Августину пришлось еще разъ вернуться къ вопросу о бракѣ и на этотъ разъ также по поводу полемики, — а именно съ пелагианцами. Разногласіе между Августиномъ и Пелагіемъ касалось не аскетизма—Пелагій былъ самъ аскетъ и признавалъ согласно Писанію для «совершенства» необходимымъ исполненіе не только предписаній божественнаго закона, но и «совѣтовъ евангельскихъ». Поэтому и для него борьба съ плотью и дѣвственность были идеаломъ. Но онъ рѣзко расходился съ Августиномъ въ возрѣніи на плоть. Онъ оспаривалъ ученіе Августина, что вслѣдствіе неповиновенія Господу перваго человѣка въ раю люди утратили власть надъ своею плотью, и вложенный въ природу человѣка инстинктъ превратился въ грѣховную страсть, не повинующуюся волѣ и духу человѣка, съ которой онъ и долженъ бороться. Это измѣненіе плоти и вытекающая отсюда порча природы человѣка переходила изъ поколѣнія въ поколѣніе, составляя прирожденные человѣку зло, или грѣхъ (*male originarium*). Не признавая этого первороднаго грѣха, Пелагій съ точки зрѣнія Августина оправдывалъ плоть и плотскіе инстинкты человѣка;—пелагианцы же отвѣчали на это обвиненіемъ, что Августинъ, осуждая плоть, осуждаетъ и бракъ¹⁾.

Противъ этого заблужденія и написалъ Августинъ въ 419 г.

1) Cum vituperatur libido carnalis damnari nuptias opinantur.

евсе сочиненіе—«De Nuptiis et Concupiscentia», въ которомъ, касаясь и другихъ пунктовъ полемики съ пелагианцами, онъ старается доказать совмѣстимость ученія о прирожденномъ грѣхѣ съ признаніемъ благодати брака. Сочиненіе это очень важно для понятія идей Августина, въ особенности его ученія о природѣ чловѣка до грѣхопаденія, лишившаго, по его мнѣнію, чловѣка власти надъ его тѣломъ. Не касаясь этой стороны дѣла, мы отмѣтимъ адѣсь ту особенность этого сочиненія, что въ немъ, гдѣ воздержаніе мотивируется не только моральнымъ, но и физиологическимъ извращеніемъ чловѣка, Августинъ снова является защитникомъ брака.

Можно ли приведенные отзывы Августина о воздержаніи и бракѣ привести къ единству? Не мудрено, конечно, что такое объединеніе взглядовъ Августина по данному вопросу можетъ показаться несуществующимъ въ виду разнообразія этихъ отзывовъ, написанныхъ при различныхъ условіяхъ и большею частью подъ вліяніемъ полемики. Такъ думаетъ и Рейтеръ въ своемъ замѣчательномъ изслѣдованіи, носящемъ скромное названіе «Augustinische Studien». Нельзя не пожалѣть, что строго ученая форма книги и методъ, котораго держится авторъ, помѣшали широкому ея распространенію. Рейтеръ сопоставляетъ въ рѣзкихъ анти-тетахъ различныя сужденія, высказанныя Августиномъ въ разное время, и затѣмъ формулируетъ свое заключеніе съ цѣлымъ рядомъ оговорокъ и даже оговорокъ къ оговоркамъ, такъ что читатель оставляетъ книгу Рейтера, утомленный противорѣчіями и недомнѣніями. И однако для всякаго, кто хочетъ познать Августина во всемъ богатомъ разнообразіи его возрѣній и во всемъ блескѣ его диалектическаго таланта, нѣтъ лучшаго руководства, какъ книга Рейтера.

Этотъ глубокой знатокъ Августина отрицаетъ, чтобы можно было привести къ одному знаменателю его возрѣнія на аскетизмъ. Рейтеръ находитъ, что въ указанныхъ выше сочиненіяхъ существуютъ не только формальныя противорѣчія, вытекающія изъ различія цѣли, которой каждое посвящено, и изъ обстоятельствъ, среди которыхъ каждое изъ нихъ написано—но что въ каждомъ изъ нихъ встрѣчаются непримиримыя противорѣчія. Августинъ, по мнѣнію Рейтера, хочетъ держаться середины между двумя крайностями, но это ему не удается, потому что существуетъ антагонизмъ между основнымъ взглядомъ Августина на аскетическое подвижничество и обаятельностью, которую оно для него сохранило¹⁾. Мы не присоединяемся къ этому отзыву и полагаемъ,

¹⁾ Weil ein Antagonismus besteht zwischen einem die ganze Methode der Ausübung der Consilia evangelica in Frage stellenden Grundgedanken und der

что во всѣхъ изгибахъ мысли Августина проявляется одно направление—и что отсюда вытекаетъ и основной взглядъ его на аскетизмъ. Въ глазахъ Августина подвижничество, не исключая и мученичества, есть «доблесть не тѣла, а духа». Слѣдовательно, тѣлесные подвиги, буквальное исполненіе евангельскихъ совѣтовъ, получаютъ свою цѣну только, если вытекаютъ изъ духовнаго подвижничества. Въ этомъ этическомъ идеализмѣ, внесенномъ въ аскетизмъ, и нужно искать характерную черту міровоззрѣнія Августина и его роли въ исторіи аскетизма. Эта черта должна служить мѣркою при оцѣнкѣ средневѣковаго аскетизма и его отличій отъ Августиновскаго. Изъ этого этического идеализма вытекало и другое условіе, безъ котораго подвигъ терялъ свою цѣну: онъ не долженъ былъ представляться подвигомъ тому, кто его совершалъ, и потому не долженъ былъ служить источникомъ самопревознесенія.

Этотъ этическій идеализмъ проявился у Августина не только по отношенію къ аскетическому подвижничеству, но и къ мірской жизни, и вызвалъ съ его стороны ту попытку къ реформѣ брака, которая недостаточно отмѣчена въ исторіи, потому что не нашла себѣ достаточной поддержки въ нравахъ и стремленіяхъ послѣдующихъ эпохъ, и потому, что при развившемся впоследствии выдѣленіи монашества въ особое состояніе міряне были поставлены внѣ аскетическаго теченія. Августинъ не признавалъ полной противоположности мірскаго и монашескаго состоянія, и поэтому не исключалъ мірянъ изъ своего аскетическаго идеализма. Поэтому, отстаивая бракъ какъ учрежденіе, освященное божесимъ закономъ, Августинъ въ то же время строго ограничивалъ брачныя отношенія цѣлью, для которой онъ былъ установленъ—обезпеченіемъ потомства; помимо же этого и бракъ долженъ былъ подчиняться аскетическому идеалу.

V.

Выяснивъ воззрѣнія Августина на аскетизмъ, съ ихъ теоретической стороны, мы обратимся къ практической сторонѣ дѣла и разсмотримъ, какъ относился Августинъ къ проведенію въ жизнь своихъ воззрѣній; причемъ сначала коснемся монашескаго быта, а затѣмъ проявленія аскетизма въ жизни мірянъ. Для установленія взглядовъ Августина на монашескій бытъ въ особенности важнѣе его трактатъ о «ручномъ трудѣ въ монастыряхъ». Этотъ трактатъ,

Macht, welche die letztere über Augustin behält. Es bleiben also—meines Erachtens höchst charakteristische Antinomien in der Lehre von den *Consiliis überhaupt*. Augustin. Studien, p. 426.

написанный около 400 года, представляет собою любопытный документъ культурной исторіи. По мѣрѣ того, какъ волна монашества поднималась и росла, стала измѣняться и составъ его. Не одни доживавшіе свой вѣкъ старцы стали идти въ монахи, но и молодые, крѣпкіе люди, и новые монахи искали убѣжища не въ пустыняхъ и пещерахъ, а за стѣнами монастырей, возникавшихъ въ богатыхъ, полныхъ соблазна городахъ, какъ Кареагенъ и Адруметь. Многіе монахи думали не столько о спасеніи души своей, сколько о спасеніи отъ невзгодъ и недочетовъ жизни, и искали въ монастырѣ средствъ къ ея обезпеченію. Въ монастырь стали приходять не только люди, желавшіе спокойно предаваться молитвѣ и созерцанію вѣчнаго блага, но и другіе, уходившіе отъ тяжелаго жизненнаго труда, чтобы кормиться на счетъ общины и добротныхъ приношеній. Къ нравственно-религіозному интересу примѣшался интересъ экономическій. Возникъ вопросъ, слѣдуетъ ли монахамъ работать?—Но работать и работать для своего пропитанія, не значило ли это оставаться по прежнему подъ гнетомъ и бременемъ мірскихъ заботъ? Постоянно трудиться для поддержанія жизни, значило ли это отречься отъ жизни? Прямого отвѣта на этотъ вопросъ нельзя было найти въ Св. Писаніи, которое не знаетъ монашества. Но изъ Писанія можно было приводить разные тексты и истолковывать ихъ въ пользу того или другого рѣшенія вопроса.

При такихъ условіяхъ епископъ кареагенскій, митрополитъ Африки, обратился къ Августину за помощью, и молодой епископъ съ поразительной ясностью овладѣлъ вопросомъ и рѣшилъ его. Вопросъ былъ еще новый; послѣдствія того или другого рѣшенія его еще не успѣли на практикѣ обрисоваться, но съ удивительной проницательностью Августинъ прозрѣлъ будущее и возможные отклоненія отъ истиннаго монашескаго идеала. Читая главы, въ которыхъ Августинъ ѣдко обличаетъ извращеніе этого идеала, можно думать, что имѣешь передъ собою сатиру на монашество, написанную въ эпоху гуманизма.

Торжественно начинается свою рѣчь Августинъ. Въ порученіи, которое ему далъ почтенный пастырь Аврелій, онъ видитъ приказаніе, данное ему самимъ Иисусомъ Христомъ, и въ силу этого приступаетъ къ обличенію тѣхъ братьевъ, которые не хотятъ повиноваться слову апостола Павла: «кто не хочетъ трудиться, тотъ и не ѣшь» (II Фес. 3, 10). Правда, противники труда въ монастыряхъ возражаютъ, что апостоль не разумѣлъ работъ земледѣльца или ремесленника, а лишь трудъ духовный. Они прибудятъ слова Господа, который имъ повелѣлъ не заботиться

о пицѣ и объ одеждѣ (Мат. VI 25 и д.), и утверждаютъ, что апостоль не могъ впасть въ противорѣчіе съ Господомъ. Исполняя слова самого апостола—«я насадилъ, Аполлосъ поливалъ, но возрастилъ Богъ (1 Кор. III 10)—говорили они—мы несемъ духовный трудъ; мы читаемъ съ братьями, приходящими къ намъ усталыми отъ волнений жизни и отдыхающими съ нами въ молитвахъ, псалмахъ и гимнахъ».

Августинъ возражаетъ, что слова Христа о пицѣ и одеждѣ нужно понимать въ духовномъ смыслѣ, такъ какъ Христосъ здѣсь говорилъ въ уподобленіяхъ и притчахъ, какъ видно изъ дальнѣйшаго текста; апостоль же, напротивъ, говорилъ, согласно съ апостольскимъ обычаемъ, не въ переносномъ смыслѣ, а въ буквальномъ. Его слова: «кто не хочетъ работать, пусть не ѣстъ», еще можно было бы истолковать въ духовномъ смыслѣ, если бы они стояли отдѣльно; но что ихъ нужно понимать буквально, это ясно изъ многихъ другихъ мѣстъ апостольскихъ посланій; поэтому напрасно противники труда стараются навести на себя и на другихъ мракъ; они не только не исполняютъ добрыхъ увѣщаній апостола, но и не хотятъ понимать ихъ, не страпась словъ Писанія: «не хочеть онъ вразумиться, чтобы дѣлать добро» (Псал. 35, 4).

Въ подробномъ изложеніи объясняетъ Августинъ строгое изреченіе апостола въ связи съ другими его словами; въ особенности же настаиваетъ онъ на личномъ примѣрѣ, который давалъ апостоль, снискивая себѣ пропитаніе ручнымъ трудомъ и не желая «жить алтаремъ» или «Евангеліемъ», хотя это разрѣшено было Христомъ не только апостоламъ, но и другимъ.

Описавъ образъ жизни апостола Павла, который работалъ въ разные часы дня и ночи, чтобы работа ему не мѣшала проповѣдовать Евангеліе,—Августинъ противопоставляетъ ему тѣхъ, кто спрашиваетъ: въ какіе же часы работать?—какъ будто они всегда заняты. Развѣ же они, исходя изъ Іерусалима, обошли всѣ земли вплоть до Иллирій, распространяя Евангеліе? или же страны варварскихъ народовъ, наполняя ихъ миромъ евангельскимъ? Что же дѣлаютъ тѣ, кто не хочеть работать? тѣмъ они заняты? Молитвами, говорятъ они, псалмами, чтеніемъ и словомъ Божиимъ! Святая это жизнь, конечно, и похвальная, но если нельзя отстучить отъ нея, то не слѣдуетъ тратить зрѣмя и на приготовленіе пици, и на то, чтобы подать или принять ее; если же необходимость и слабость тѣла заставляетъ рабовъ Божіихъ тратить на это нѣкоторое время, то почему бы не посвящать также извѣстное время исполненію совѣта апостола?

Скорѣе вѣдь будетъ услышана одна молитва послушнаго, чѣмъ десять тысячъ молитвъ непокорнаго. Распѣвать священные гимны легко и во время работы, улаждая трудъ божественнымъ припѣвомъ¹⁾. Развѣ мы не знаемъ, какимъ суетнымъ и часто позорнымъ пѣсенкамъ изъ театральныхъ пьесъ рабочіе посвящаютъ голоса или сердца свои, когда поютъ, не складая рукъ отъ работы? Что же мѣшаетъ рабамъ Божиимъ при работѣ рукъ своихъ «воспѣвать Господа»?

При дальнѣйшемъ изложеніи Августинъ мотивируетъ необходимость ручного труда въ монастыряхъ составомъ ихъ обитателей.

Указавъ на то, что служителямъ алтаря и Евангелія разрѣшено, по примѣру нѣкоторыхъ апостоловъ, не предзаваться ручному труду, Августинъ заявляетъ, что монахи напрасно присваиваютъ себѣ такое разрѣшеніе. Если бы между ними были такіе, которые въ мірѣ имѣли чѣмъ жить и, обратившись къ Богу, рѣддали свое имущество бѣднымъ, то можно было бы повѣрить ихъ слабости и терпѣть ее. Ибо таковыя люди обыкновенно получаютъ воспитаніе, которое многіе напрасно называютъ прекраснымъ, на самомъ же дѣлѣ изнѣженное—и потому они не въ состояніи выносить ручного труда»...

«Но теперь званіе рабовъ Божіихъ принимаютъ на себя большею частью люди изъ рабскаго сословія или вольноотпущенники, ради этого отпущенные на волю своими господами, а также люди изъ крестьянскаго сословія и изъ ремесленнаго промысла съ воспитаніемъ, которое чѣмъ суровѣе, тѣмъ лучше для нихъ.

«Не принимать такихъ было бы большимъ грѣхомъ. Ибо многіе изъ ихъ числа оказываются великими подвижниками, достойными подражанія. А такъ какъ Богъ избралъ «немудрыхъ міра, чтобы посрамить мудрыхъ, и уничтоженное и ничего не значащее, чтобы упразднить значащее» (I Кор. 1, 27), то въ силу этого мудраго и святаго промысла принимаются и такіе, относительно которыхъ неизвѣстно, пришли ли они съ намѣреніемъ служить Господу, или для того, чтобы избавиться отъ бѣдной и трудовой жизни, быть сытыми и одѣтыми, и сверхъ того пользоваться почетомъ отъ тѣхъ, отъ кого привыкли претерпѣвать презрѣніе и притѣсненіе. Таковыя никакъ не могутъ отговариваться отъ работы немощью тѣла, такъ какъ уличаются въ противномъ—обычаемъ всей своей прошлой жизни.

«Эти люди замышляютъ исказить завѣтъ апостола ложнымъ

1) Kelema—пѣснь гребцовъ для возбужденія къ работѣ.

истолкованіемъ Евангелія; они, на самомъ дѣлѣ, становятся «птицами небесными», но лишь тѣмъ, что возносятся горѣ вознесеніемъ себя; они не только отказываются подражать святымъ старцамъ, спокойно работающимъ, и монастырямъ, живущимъ согласно апостольскому чину, но даже поносятъ лучшихъ людей, всхваляя лѣньность подѣ предлогомъ сохранения евангельскаго завѣта»...

Дѣло идетъ объ истолкованіи извѣстнаго текста: «взгляните на птицъ небесныхъ, онѣ не сѣютъ, не жнутъ» и т. д. (Матѣ. VI, 26). «По истинѣ удивительна,—воскликаетъ Августинъ,—затѣя лѣнтяевъ, желающихъ съ помощью Евангелія противодѣйствовать апостолу въ его стремленіи устранить противодѣйствіе Евангелію. Но если бы мы заставили ихъ жить согласно со словами Евангелія, такъ, какъ они ихъ понимаютъ, то они перестали бы насъ убѣждать, что эти слова не надо такъ понимать». И Августинъ приглашаетъ своихъ противниковъ читать дальше въ Евангеліи,—тамъ сказано про птицъ небесныхъ, что онѣ «не собираютъ въ житницы». Почему же эти монахи, не работая подобно птицамъ, хотя бы имѣть полныя житницы? Почему они то, что собираютъ съ труда другихъ, прячутъ и сохраняютъ для ежедневныхъ надобностей? Почему они мелютъ зерна и варятъ пиццу? Вѣдь птицы этого не дѣлаютъ! Почему они убѣждаютъ другихъ служить имъ и готовить и приносить имъ пиццу?—«Пусть они намъ покажутъ, кто прислуживаетъ птицамъ небеснымъ». Августинъ иронически предлагаетъ противникамъ словъ апостола подняться на болѣе высокую степень благочестія и каждодневно, выходя въ поле, собирать себѣ пиццу и, насытившись, возвращаться домой. Однако, прибавляетъ онъ, хорошо было бы, если бы Господь изъ-за полевыхъ сторожей снабдилъ рабовъ Божіихъ крыльями для того, чтобы ихъ не сгоняли съ чужого поля, какъ скворцовъ, и не хватали, какъ воровъ. Но если бы даже всѣ землевладѣльцы согласились свободно пускать рабовъ Божіихъ на свои поля, какъ это было въ обычаѣ у евреевъ, лишь бы они, насыщаясь сколько угодно, ничего не уносили съ собою,—то что бы они стали дѣлать въ тѣ времена года, когда на поляхъ нельзя найти ничего съѣдобнаго? А если бы кто-нибудь изъ нихъ вздумалъ унести что-нибудь домой, чтобы изготовить себѣ пиццу,—онъ поступилъ бы противъ Евангелія—по ихъ толкованію—ибо такъ не поступаютъ птицы.

Августинъ готовъ идти еще дальше и согласенъ допустить, что возможно круглый годъ питаться съ полей, ничего не собирая въ житницу. Но и это не помогло бы тѣмъ изъ монаховъ, ко-

торше, удаляясь отъ людей, запираются на многіе дни, чтобы прилежать молитвѣ, забирая съ собою пищу, хотя бы самую простую. Августинъ такой обычай не только не осуждаетъ, но по достоинству восхваляетъ. Однако и они грѣшатъ противъ Евангелія, если его толковать въ вышеупомянутомъ смыслѣ, ибо тамъ сказано: «не заботьтесь о завтрашнемъ днѣ».

Итакъ, приходится или согласиться съ апостоломъ и работать, или не дѣлать никакихъ запасовъ. Но какая же польза, слышнть Августинъ возраженіе, рабу Божію отъ того, что онъ покинулъ въ мѣрѣ всѣ свои прежнія дѣла, если ему и здѣсь еще надлежитъ работать подобно ремесленнику? Вопреки приведеннымъ его противниками текстамъ, Августинъ выражаетъ надежду, что онъ съ Божьею помощью укажетъ эту пользу. Если рѣчь идетъ о богатомъ, покинувшемъ мѣръ, то польза ему отъ ручной работы та, что онъ исцѣлится отъ прежней гордыни, когда, освободившись отъ всѣхъ излишествъ, которыми увлекалась его душа, онъ не побрезгаетъ снискать себѣ смиренной работою самое необходимое для поддержанія жизни. Если же рѣчь идетъ о бѣдномъ, то пусть онъ не думаетъ, что онъ дѣлаетъ то же самое, что дѣлалъ прежде, если, не ища собственной выгоды, а ради Христа онъ будетъ трудиться для общины, въ которой никто не имѣетъ чего-либо собственного, но гдѣ все находится въ общемъ владѣніи. И Августинъ ставитъ монастырскимъ общинамъ въ образецъ знаменитую языческую общину, древніе вожди которой высоке прославлялись ея писателями за то, что они предпочитали общую выгоду всего народа (*respublica*) своему личному интересу; при чемъ ссылается на примѣръ побѣдителя Африки (Сципіона), которому не изъ-чего было бы дать приданое дочери, если бы онъ не получилъ его по постановленію сената.

Поэтому всякій, кто, будучи здоровымъ, станеть трудиться руками и этимъ отниметь предлогъ у лѣниваго простолюдина, — совершить болѣе высокій подвигъ милосердія, чѣмъ если бы онъ роздалъ все свое состояніе бѣднымъ. Если же онъ не захочетъ работать, кто же посмѣетъ его къ тому принудить? Августинъ совѣтуетъ въ такомъ случаѣ найти ему какое-либо другое дѣло, не требующее физической работы, для того, чтобы и такіе монахи ѣли не даромъ хлѣбъ свой, который сталъ теперь общимъ. При этомъ Августинъ настаиваетъ, чтобы не принималось во вниманіе, въ какомъ мѣстѣ или какому монастырю кто-либо отдалъ свое состояніе на пользу бѣднымъ, ибо весь христіанскій мѣръ — единая община.

Обращаясь затѣмъ съ поученіемъ къ тѣмъ, кто до монастыря

проводилъ жизнь въ физическомъ трудѣ—а таковыя, замѣчаетъ онъ, въ большемъ числѣ идутъ въ монастыри, такъ какъ ихъ вообще много больше среди людей,—Августинъ заявляетъ кратко и внушительно, что если они не хотятъ работать, то пусть и не ѣдятъ. Ибо не для того богатые съ благочестивымъ смиреніемъ ѣдутъ въ Христово воинство, чтобы бѣдные возносились гордынею. И ни въ какомъ случаѣ не должно быть допущено, чтобы тамъ, гдѣ вельможи становятся рабочими,—рабочіе становились тунеядцами; и чтобы тамъ, куда приходятъ, покинувъ земныя наслажденія (*delicis*), властители земли,—плодились бѣлоручки-мужики (*delicati rustici*).

Этотъ тонъ станетъ понятнымъ, если принять во вниманіе, что и въ сѣверной Африкѣ стали съ самаго возникновенія монастырской жизни обнаруживаться серьезные недостатки въ монашескомъ быту. Монастыри не только страдали отъ наплыва людей, искавшихъ тамъ дарового хлѣба, но появлялись и бродячіе монахи, нравы которыхъ Августинъ изобличаетъ въ поражающемъ своею реальностью изображеніи. Онъ умоляетъ монаховъ разстроить козни діавола, который повсюду разсѣялъ подъ видомъ монаховъ лицемѣровъ, бродящихъ по провинціямъ, нигде никѣмъ не посылаемыхъ, нигдѣ не останавливающихся. Одни продаютъ мощи мучениковъ, если только это мученики; другіе превозносятъ свою бахрому¹⁾ и амулеты; третьи измышляютъ, что въ такой-то сторонѣ проживаютъ у нихъ родственники, къ которымъ они направляются; и всѣ просятъ, всѣ требуютъ на бѣдность, которой они кормятся, или на поощреніе мнимой святости; во всѣ они, постоянно уличаемые въ дурныхъ поступкахъ, позорятъ подъ общимъ именемъ монаховъ это прекрасное, святое призваніе, которому Августинъ желаетъ, чтобы оно процвѣтало, какъ въ другихъ странахъ, такъ и по всей Африкѣ. Поэтому онъ взываетъ къ настоящимъ монахамъ, чтобы она своимъ добрымъ дѣломъ затмили дурныя дѣла мнимыхъ и отняли у нихъ возможность празднаго житія, которое вредитъ ихъ собственному имени. Онъ проситъ монаховъ доказать міру, что они ипуть не легкаго прокормленія на досугѣ, а царства небеснаго по узкой и трудной стезѣ своего призванія.

Онъ возлагаетъ на нихъ не тяжелое бремя; но дабы они не подумали, что онъ возлагаетъ на нихъ ношу, которую самъ

¹⁾ У Августина—*fimbrias*, т.-е. бахрома; судя по значенію этого слова въ средневѣковой латыни, подъ этимъ нужно разумѣть бахрому или кисти отъ покрововъ, которыми покрывались мощи святыхъ, или даже самыя покровы, которые, очевидно, продавались, какъ и амулеты, съ лечебною цѣлью.

не хочет вести, — Августинъ объясняетъ, что обычай церкви, которой онъ служить, не позволяетъ ему исполнять ту работу, на которую онъ ихъ приглашаетъ. Но онъ призываетъ Христа во свидѣтели, что много охотнѣе предпочелъ бы монашеское житіе епископскому званію, и ежедневно, въ извѣстные часы, какъ это положено въ хорошо устроенныхъ монастыряхъ, исполнять бы ручную работу, имѣя остальные часы свободными для чтенія и молитвы или для занятія Божественнымъ Писаніемъ¹⁾, чѣмъ входить въ шумные и запутанные споры о мірскихъ дѣлахъ, то разбирая ихъ какъ судья, то вмѣшиваясь въ нихъ, чтобы претовратить тяжбы.

Въ заключеніе, Августину пришлось коснуться еще одной черты монашескаго быта, противъ которой онъ считалъ нужнымъ протестовать и въ которой также характерно отразилось различіе между греко-восточной культурой и римской, а именно противъ того, что многіе изъ карагенскихъ монаховъ носили длинные волосы и бороды²⁾. Августинъ признавалъ, что между ними есть лица, которыхъ онъ почитаетъ и любитъ. Его гнѣвъ обращенъ не противъ нихъ, а противъ тѣхъ, кто старался оправдать этотъ обычай Св. Писаніемъ. Къ нимъ Августинъ относится съ величайшей ироніей за то, что они такъ явно преступаютъ завѣтъ апостола, отпуская волосы; для того ли это нужно, чтобы Срадобреямъ не было работы, или же они хотятъ подражать птицамъ небеснымъ и боятся утратить свои перья?

Они повсюду разносятъ съ своими космами свое лицемѣріе въ надеждѣ, что, кто ихъ увидитъ, приметъ ихъ за древнихъ пророковъ, о которыхъ мы читаемъ въ Св. Писаніи, за Самуила и иныхъ, которые не стригли волосъ. Августинъ боится сказать больше, чтобы не оскорбить монаховъ, которыхъ онъ уважаетъ, но увѣщаетъ этихъ «святыхъ мужей», чтобы они не поддавались глупымъ доводамъ суетныхъ людей и не подражали испорченности тѣхъ, на кого они такъ мало похожи.

Затѣмъ съ помощью обстоятельнаго разбора относящихся къ вопросу текстовъ, какъ всегда отличающагося ученостью, исторической перспективой, различающей духъ Ветхаго и Новаго Завѣта, и мастерской диалектикой, Августинъ старается отстоять свое положеніе.

Наконецъ, Августинъ требуетъ, чтобы тѣ, которые не хо-

¹⁾ Divinis Literis въ смыслѣ Theologia; это послѣднее выраженіе Августинъ примѣняетъ къ языческой мифологіи.

²⁾ Это также служить доказательствомъ того, что въ Карагенѣ монашество возникло подъ непосредственнымъ вліяніемъ восточнаго монашества.

тять поступать правильно, по крайней мѣрѣ перестали учить превратно: добрыхъ же монаховъ онъ умоляетъ отказаться отъ своего обычая, чтобы не вносить смуты въ церковь, такъ какъ одни изъ уваженія къ нимъ принуждены толковать превратно ясныя слова апостола, другіе же предпочитаютъ здоровое пониманіе Св. Писанія человѣческой лести, а потому между болѣе твердыми и слабыми братьями возникаютъ самыя горестныя и опасныя раздоры.

Другой важный документъ, отражающій на себѣ взглядъ Августина на практическое осуществленіе монашескаго идеала, представляетъ собою посланіе Августина къ монахинямъ неизвѣстнаго намъ по имени и мѣстонахожденію монастыря. Письмо это имѣетъ еще значеніе потому, что подало поводъ предположить существованіе *правила* (regula), составленнаго Августиномъ для монастырей. Но такъ называемое *правило* Августина—ничто иное, какъ извлеченіе изъ наставленія, заключавашагося въ упомянутомъ письмѣ. Если бы Августинъ составилъ такое правило до своего посланія, то онъ въ послѣднемъ не сталъ бы выписывать его, а просто сослался бы на него. Думать же, что *послѣ* посланія онъ самъ извлекъ изъ него *правило*—нѣтъ повода, тѣмъ болѣе, что посланіе имѣло частный характеръ и было написано уже подъ самый копецъ его жизни. Посланіе предназначалось для монахинь монастыря, въ которомъ нѣкогда настоятельница была овдсвѣвная сестра Августина; отсюда можно думать, что Августинъ былъ не чуждъ самому учрежденію этого монастыря, который, очевидно, и находился въ его епархіи. Послѣ смерти сестры Августина, монастыремъ управляла около 20-ти лѣтъ другая настоятельница, противъ которой возникли неудовольствія со стороны монахинь, вызванныя раздоромъ между игуменьею и новымъ настоятелемъ (praepositus), державшимъ сторону монахинь. Послѣднія обратились къ Августину съ просьбою къ нимъ пріѣхать. Отказываясь отъ этого, Августинъ отвѣчаетъ имъ, что его пріѣздъ не порадовалъ бы и не умиротворилъ ихъ, а скорѣе увеличилъ бы раздоръ между ними.

«Если строгость склонна карать грѣхи, которые она раскрываетъ, то любовь не желаетъ открывать того, что заслуживаетъ кары. И какъ я могъ бы пренебречь вашими беспорядками и оставить ихъ безнаказанными, если бы и въ моемъ присутствіи они между вами были такъ же велики, какъ и въ мое отсутствіе! Можетъ быть, даже смута ваша (seditio) въ моемъ присутствіи стала бы еще больше, такъ какъ мнѣ надлежало бы отказать вамъ въ томъ, о чемъ вы просили, и что, противорѣча здравому

порядку, послужило бы опаснѣйшимъ примѣромъ и принесло бы вамъ самимъ вредъ».

Примѣняя къ себѣ слова апостола Павла въ посланіи къ коринтянамъ, Августинъ пишетъ: «Щадя васъ, я не пріѣхалъ къ вамъ; но я щадилъ и себя, чтобы не испытывать горе за горемъ». Онъ предпочелъ вмѣсто того, чтобы явиться къ нимъ, молиться, чтобы Господь не обратилъ въ печаль радость и утѣшеніе, какія онъ находилъ среди соблазновъ, которыми изобилуетъ міръ, при мысли о многочисленности и о святомъ, цѣломудренномъ образѣ жизни ихъ въ общинѣ и о благодати, ниспосланной имъ Богомъ, въ силу которой онѣ не только пренебрегли земнымъ бракомъ, но пожелали жить сообща, составляя одну согласную общину и имѣя какъ бы единую душу и единое сердце во Господѣ».

Августинъ умоляетъ монахинь образумиться и яе власть снова въ «спору, соревнованіе, вражду, раздоры, сплетни, клевету и смуту». Онъ проситъ ихъ подумать, какъ было бы ему тяжело, если бы теперь, когда онъ можетъ радоваться установленію единства съ донатистами, ему пришлось бы оплакивать внутренніе раздоры въ монастырѣ. Онъ напоминаетъ имъ, что онѣ должны считать свою начальницу матерью, ибо всѣ онѣ уже застали ее въ монастырѣ, или начальницей, или помощницей прежней начальницы, его сестры: подъ ея руководствомъ онѣ поучались, посвящались и умножались въ числѣ. А теперь онѣ бунтуютъ, чтобы смѣнили начальницу, тогда какъ онѣ должны были бы горевать, если бы она захотѣла ее смѣнить. Новаго въ ихъ жизни ничего не произошло, кромѣ назначенія новаго настоятеля; если же онѣ изъ-за него хотятъ новшество и бунтуютъ противъ своей матери, то не лучше ли бы было для нихъ просить, чтобы его смѣнили? Правда, онъ знаетъ, какъ онѣ его любятъ и почитаютъ во Христѣ, но почему бы имъ не любить ее? «Начало управленія новаго настоятеля такъ бурно, что онъ предпочитаетъ самъ васъ оставить, чѣмъ подать поводъ къ нареканіямъ на себя по тому случаю, что вы не стали бы добиваться новой начальницы; если бы не получили его въ настоятели».

За этимъ «внушеніемъ» слѣдовало въ посланіи обстоятельное наставленіе монахинямъ, какъ жить въ монастырѣ. Изъ этой части посланія было затѣмъ—нужно думать по смерти Августина—извлечено и формулировано въ видѣ отдѣльныхъ параграфовъ *правило*, которое такъ долго считалось монашескимъ уставомъ, составленнымъ Августиномъ. Что Августинъ имѣлъ

въ виду не общее правило, а наставленіе, ясно изъ всего содержанія и тона его посланія; въ особенности же явствуется изъ первыхъ словъ наставленія, что оно было вызвано конкретнымъ фактомъ и именно его имѣло въ виду: «Вотъ «положенія» (*constitutae*), которыя мы предписываемъ, чтобы вы ихъ соблюдали въ монастырѣ». Хотя употребленное здѣсь Августиномъ выраженіе по смыслу близко подходитъ къ слову *regula*, но онъ не даромъ его обобщилъ; то, что онъ посылаетъ монахинямъ, не правило или уставъ, имъ раньше составленный, который, конечно, былъ бы имъ извѣстенъ.

Важно обратить вниманіе на исходное положеніе Августина; въ немъ ясно обнаруживается его взглядъ на монастырскую жизнь и его оцѣнка монашескаго быта: «Первое, ради чего вы собраны воедино, это—чтобы вы единодушно жили въ домѣ и чтобы у васъ было единое сердце и единый духъ въ Богѣ. И пусть никто не имѣетъ ничего собственнаго, а все будетъ между вами общее». Въ этомъ духовномъ, единодушномъ общеніи (*societas unanimes habitandi*), сопряженномъ съ имущественнымъ общеніемъ, заключается, очевидно, въ глазахъ Августина преимушество монастырскаго быта передъ мірскимъ.

Тогда многія отрекались отъ брака, предпочитая ему цѣломудренную жизнь, и такихъ святыхъ дѣвственницъ (*sanctimoniales*) было много въ Африкѣ еще до появленія монастырей. При поступленіи въ монастырь къ этому подвигу прибавлялся другой, который и заключался въ согласномъ житьѣ. Подобнымъ образомъ и прежде многіе раздавали свое имущество бѣднымъ, но поступая въ монастырь къ этому добавляли новый подвигъ, отреченіе отъ собственности въ пользу общины; это былъ уже не единичный, совершенный въ пылу религіознаго энтузіазма подвигъ, а, такъ сказать, хроническій, постоянный подвигъ. Отдавшій свое имущество монастырю поступалъ вмѣстѣ съ тѣмъ съ своею личностью въ услуженіе общины. Эта тяжелая связь съ общиной—*dura societas*—съ ея отреченіемъ въ пользу общины—составляла въ глазахъ Августина особый, высшій подвигъ, отличный отъ отдѣльныхъ подвиговъ, входившихъ въ монашество—отреченіе отъ брака и собственности, отреченіе отъ міра вообще. Монашество должно было быть постояннымъ, ежедневнымъ отреченіемъ отъ міра.

Какъ идеально понималъ Августинъ монашество и какія высочія требованія онъ ему ставилъ, видно изъ дальнѣйшаго: «Пусть все будетъ между вами общее и пусть начальница распредѣляетъ между вами пищу и одежду и не поровну, а сколько каждой нужно».

Августинъ мотивируетъ это и въ данномъ случаѣ текстомъ изъ «Дѣяній апостольскихъ». Но, конечно, не буквальное соблюдение текста имѣло для него рѣшающее значеніе. Въ этомъ неравномъ пользованіи общаго собственностью заключалось высшее отреченіе и самопожертвованіе, ибо многіе изъ членовъ общества должны были, независимо отъ принесенныхъ ими и приносимыхъ жертвъ, добровольно допускать, чтобы другіе пользовались плодами ихъ стреченія преимущественно передъ ними и притомъ предоставлять другимъ произвольно опредѣлять степень нужды отдѣльныхъ членовъ общины.

Необходимость неравнаго пользованія общимъ имуществомъ Августинъ мотивируетъ, какъ и въ другихъ случаяхъ, кромѣ примѣра апостоловъ, еще и справедливостью — неравенствомъ силъ и здоровья. Но это неравенство въ пользованіи не могло не вызывать сѣтованій. Потому Августинъ посвящаетъ этому вопросу особенное вниманіе. «Пусть тѣ, у кого что-нибудь было въ мірѣ передъ тѣмъ, какъ онѣ вошли въ монастырь, охотно предоставляютъ свое имущество въ общее достояніе; а тѣ, у которыхъ ничего не было, пусть не домогаются въ монастырѣ того, чего онѣ не могли имѣть внѣ его стѣнъ; немощнымъ, однако, нужно предоставлять то, въ чемъ онѣ нуждаются, хотя бы по бѣдности своей онѣ до поступленія въ монастырь не были въ состояніи снискать себѣ и самаго необходимаго; но пусть онѣ не считаютъ за счастье то, что получаютъ такую пищу и одежду, какой внѣ монастыря не могли имѣть.

«И пусть онѣ не возносятся отъ того, что теперь находятся въ обществѣ съ тѣми, къ кому внѣ монастыря онѣ и подойти не смѣли, но пусть вознесутъ сердце свое, не ища земныхъ благъ — иначе монастыри стануть полезными только богатымъ, а не бѣднымъ, если богатыхъ въ нихъ будутъ унижать, а бѣдныхъ портить гордыней. Но, съ другой стороны, пусть и тѣ, которыя въ міру какъ будто что-то представляли, не гнушаются сестеръ своихъ, вошедшихъ въ святое общеніе изъ бѣднаго состоянія; пусть онѣ не столько гордятся почетомъ богатыхъ родственниковъ, сколько обществомъ бѣдныхъ сестеръ. Пусть не хвастаются, если что-нибудь изъ своего имущества пожертвовали въ общее достояніе — гордость ставить западно даже добрымъ дѣламъ, чтобы загубить ихъ, и что за польза раздать бѣднымъ имущество и сдѣлаться бѣднымъ, если душа въ презрѣніи міра стала горделивѣе, чѣмъ была въ обладаніи имъ?»

Таковыми же принципами руководился Августинъ, устанавливая правила относительно пищи и поста. Постъ и воздержаніе

отъ пищи устанавливались для умерщвленія плоти настолько, насколько дозволяло здоровье. Тому, кто не былъ въ состояніи воздерживаться отъ пищи, она предоставлялась по желанію, но не дозволялось принимать ее внѣ часа, назначеннаго для обѣда, развѣ лишь во время болѣзни. Если немощнымъ во вниманіе къ ихъ прежнему образу жизни будетъ предоставляться иная лучшая пища, то это не должно казаться несправедливымъ тѣмъ, кто изъ иного образа жизни вынесъ больше силы. «Пусть послѣднія не считаютъ болѣе счастливыми тѣхъ, кто получаетъ то, чего имъ не даютъ; а напротивъ, поздравляютъ себя съ тѣмъ, что превосходятъ ихъ силами. И если тѣмъ, кто изъ болѣе изнѣженнаго быта поступилъ въ монастырь, будетъ отпускаться въ пищу, на одежду и постель лишнее противъ другихъ, болѣе крѣпкихъ и потому болѣе счастливыхъ, то пусть послѣднія, которыя этого не будутъ получать, поразмыслять, какъ велико различіе между ихъ прежней жизнью въ мірѣ и теперешней!» И Августинъ по этому поводу высказывается въ тѣхъ самыхъ выраженіяхъ, которыя онъ употребилъ двадцать пять лѣтъ предъ тѣмъ по отношенію къ кареагенскимъ монахамъ, — не слѣдуетъ допускать, чтобы въ монастырѣ, въ которомъ богатыя должны, насколько то возможно, сдѣлаться труженицами, бѣдныя изнѣживались».

Тотъ же принципъ братскаго общенія проводится Августинъ и по отношенію къ одеждѣ. «Какъ вы питаетесь изъ одной кладовой, такъ вы должны одѣваться изъ одного склада». Всѣ монахины поэтому должны были отдавать свои платья на храненіе въ общій складъ и получать ихъ оттуда сообразно съ временемъ года. «И если возможно, — пишетъ Августинъ, — то не отъ васъ должно зависѣть, получить ли каждая то самое платье, которое она сняла, или иное, которое носила другая. Если же между вами изъ-за этого возникнутъ неудовольствія и споры, и нѣкоторыя будутъ жаловаться, что онѣ получили платье хуже, чѣмъ прежде, и будутъ считать для себя обиднымъ быть одѣтой такъ, какъ была одѣта другая сестра, — тогда вы изъ этого усмотрите, насколько вы еще несовершенны во внутреннемъ развитіи сердца, споря изъ-за наружнаго покрова». — Августинъ, впрочемъ, допускаетъ, чтобы «ради немощи ихъ» каждая могла получить то, что она сняла съ себя, но настаиваетъ, чтобы никто изъ нихъ не работалъ на себя, чего бы эта работа ни касалась: одежды, постели, пояса или головнаго покрова; всѣ работы монахинь должны производиться на общую пользу съ большимъ рвеніемъ и одушевленіемъ, чѣмъ если бы онѣ работали на себя.

Послание Августина касается кроме того разных частных монашеского быта. Оно указывает, какъ пользоваться молельней (oratorium) и библиотекой, устанавливаетъ сроки для пользованія баней. Особенное вниманіе обращено на внѣшнее и внутреннее благочиніе. Волосы не должны выступать изъ-подъ покрывала ни по неряшливости, ни изъ щегольства. Выходить дозволялось монахинямъ не иначе, какъ втроемъ. Въ поступи, въ позахъ и движеніяхъ не должно быть ничего несомвѣстнаго съ ихъ святымъ саномъ. Взоры ихъ не должны ни на комъ останавливаться. Особенно строго воспрещалась смѣлость взглядовъ. Всѣмъ вмѣнялось въ обязанность слѣдить другъ за другомъ въ этомъ отношеніи, предостерегать провинившуюся, и если это съ ней повторялось, обращать на это вниманіе другихъ и доводить до свѣдѣнія начальницы. Изъ дальнѣйшаго видно, что призваніе монашеское тогда еще не считалось безповоротнымъ. Если бы послѣ увѣщанія со стороны начальницы виновная не исправилась, а отрицала свою вину и была бы уличена свидѣтельницами, то должна понести по усмотрѣнію начальницы или пресвитера исправительную кару. Если же она откажется подвергнуться ей и не уйдетъ добровольно, то должна быть изгнана изъ общины. Но это должно быть произведено не жестоко, а милосердно, для того, чтобы зараза не погубила многихъ.

То, что здѣсь постановлено относительно виновныхъ въ нескромности взглядовъ, должно было, по словамъ Августина, быть примѣнено и ко всѣмъ другимъ проступкамъ и прегрѣшеніямъ «съ любовью къ человѣку и съ ненавистью къ пороку».

Если же, сказано далѣе, зло дошло бы до того, что виновная стала бы получать отъ кого-нибудь письма и подарки, но сама бы въ этомъ призналась, то ее слѣдуетъ пощадить и молиться за нее; если же она будетъ уличена, то должна подвергнуться болѣе строгому наказанію по усмотрѣнію начальницы, или пресвитера, или самого епископа.

Августинъ въ заключеніе требуетъ, чтобы монахини повиновались начальницѣ, какъ матери, «чтобы не оскорбить въ ея лицѣ Господа; но еще болѣе пресвитеру, который несетъ духовную заботу о всѣхъ васъ»; изъ этого, какъ и изъ слѣдующаго затѣмъ замѣчанія, что начальница должна относиться за указаніями къ пресвитеру въ случаяхъ, превышающихъ ея «мѣру и силы», видно, что главнымъ авторитетомъ въ женскомъ монастырѣ былъ священникъ, что, однако, какъ мы видимъ, не помѣшало епископу принять въ данномъ случаѣ сторону начальницы.

Посланіе должно было прочитываться въ монастырѣ еженедѣльно, для того, чтобы оно служило монахинямъ зеркаломъ и препятствовало имъ забывать что-нибудь изъ ихъ обязанностей.

Въ перепискѣ Августина есть письмо, которое вѣроятно находится въ связи съ выше рассмотрѣннымъ. Оно адресовано святой матери Фелицитатѣ и брату Рустику съ сестрами, при нихъ находящимися. Письмо не заключаетъ въ себѣ никакихъ указаний по существу дѣла, а есть лишь призывъ къ взаимной любви и единомыслию, но оно замѣчательно по той бережности и деликатности, съ которой Августинъ высказываетъ свое неодобреніе лицамъ, которымъ онъ пишетъ.—«Многое сказано кратко для того, чтобы вызвать большее раздумье». Августинъ указываетъ на то, что испытаніе, посылаемое Богомъ, есть благодѣаніе; что раздоры никогда не слѣдуетъ любить, но иногда они возникаютъ изъ любви или обнаруживаютъ любовь. Онъ замѣчаетъ, что рѣдко встрѣчаются люди, которые готовы снести укоръ, но развѣ изъ-за этого слѣдуетъ воздерживаться отъ порицаній? вѣдь часто случается, что подвергавшійся порицанію огорчается и возражаетъ, но затѣмъ, поразмысливъ наединѣ съ собою въ присутствіи Бога, уступаетъ не людямъ, а изъ страха разгнѣвать Бога.

Августинъ заключаетъ письмо увѣщаніемъ больше думать объ установленіи согласія, чѣмъ о пререканіяхъ. «Сдѣлайте, чтобы среди васъ не возникло злобы, или же, чтобы возникшая тотчасъ разрѣшалась миромъ».

«Посланіе къ монахинямъ» и сочиненіе «О ручномъ трудѣ монаховъ» даютъ намъ ясное представленіе о взглядахъ Августина на внутренніе распорядки въ современныхъ ему монастыряхъ. Но, конечно, наибольшаго вниманія заслуживаетъ тотъ историческій документъ, въ которомъ Августинъ изложилъ свою общую точку зрѣнія на призваніе монашества въ мірѣ и на его отношеніе къ церкви. Это уже упомянутое выше посланіе Августина къ Евдокію, аббату монастыря на островѣ Капраріи. Письмо это относится къ началу церковнаго служенія Августина и характерно для него тѣмъ, что отражаетъ на себѣ внутреннюю борьбу, которую онъ пережилъ, рѣшившись принять пресвитерство, т.е. отказаться отъ уединенной созерцательной жизни и снова вернуться въ мірѣ, чтобы служить интересамъ церкви. Когда это письмо было написано, Августинъ уже примирился съ своей долей, что ему и дало возможность обобщить разрѣшенную имъ лично проблему и установить свой взглядъ на отношеніе

монашества къ церкви, созерцательной жизни—къ практической дѣятельности въ пользу церкви, спасенія души—къ спасенію паствы. Поводъ къ письму намъ неизвѣстенъ, и потому мы не можемъ сказать, что побудило Августина вложить въ него наставленіе, въ которомъ слышится какъ бы укоръ монахамъ, которые вздумали бы изъ-за личнаго покоя и спасенія отнестись равнодушно къ нуждамъ церкви. Начиная съ противопоставленія монашеской жизни и пастырской дѣятельности, Августинъ объединяетъ ихъ въ высшемъ единствѣ, т.-е. въ имени Христа: «когда мы помышляемъ о вашемъ покоѣ, который вы нашли въ Христѣ, тогда и мы, хотя обрѣтаемся въ разнообразныхъ и суровыхъ трудахъ, находимъ отдохновеніе въ вашей любви. Ибо мы представляемъ собою одно тѣло подъ одною главою, такъ что вы въ нашемъ лицѣ трудитесь (negotiosi), а мы въ вашемъ лицѣ пользуемся досугомъ (otiosi). Поэтому мы умоляемъ ваше милосердіе, чтобы вы поминали насъ въ молитвахъ вашихъ, которыя, какъ мы полагаемъ, разумѣе и чище нашихъ,—такъ какъ насъ часто обезсиливаетъ и отвлекаетъ суета мірскихъ дѣлъ, хотя и не нашихъ личныхъ, но другихъ людей, понуждающихъ насъ идти заодно съ ними и налагающихъ на насъ такое бремя, что мы едва дышимъ».

«Васъ же, братья, мы увѣщаемъ, чтобы вы соблюдали обѣтъ вашъ и сохраняли его до конца; такъ однаго, что если мать-церковь пожелаетъ вашей помощи,—вы не откажете въ ней изъ-за лѣнивой нѣги, но окажете ее безъ назойливаго усердія съ любвеобильнымъ сердцемъ, исполняя волю Божию. Не предпочитайте вашъ покой нуждамъ церкви; ибо если бы никто изъ лучшихъ людей не помогаль ей приобрѣтать новыхъ сыновъ, то и вы сами не возродились бы въ ней къ духовной жизни».

Помимо этихъ посланій Августина къ монашествующимъ, сохранилось еще два письма его къ аббату Валентину и къ монахамъ въ Адруметѣ; но эти письма касаются не монашескаго быта, а раздора, возникшаго въ монастырѣ изъ-за целаганской ереси и отношенія къ ней Августина. Два монаха изъ этого монастыря явились къ Августину, что и подало ему поводъ, отпуская ихъ на родину, снабдить ихъ наставленіемъ. Сохранился также отвѣтъ аббата, который оправдываетъ свой образъ дѣйствія въ этомъ дѣлѣ. Отвѣтъ интересенъ тѣмъ, что показываетъ, какимъ авторитетомъ пользовался тогда Августинъ и съ какимъ необыкновеннымъ почтеніемъ относились къ нему духовныя лица другихъ епархій. Притомъ приводимый отрывокъ можетъ служить образчикомъ запутанной и высокопарной рѣчи современ-

никовъ Августина, столь непохожей на его собственную. «Почтенное посланіе и книгу твоего святѣйшества мы получили съ содроганіемъ сердца, подобно блаженному Ильѣ, когда онъ, стоя у входа въ пещеру, закрылъ лицо передъ славой проходившаго мимо Господа: такъ и мы закрыли глаза свои, потому что устыдились сужденія нашего; виновно въ томъ невѣжество братьевъ нашихъ, коимъ мы не разрушили поѣздки, изъ-за которой мы удостоились вниманія вашего блаженства. Бываетъ время, когда нужно говорить, но и такое, когда нужно молчать; мы предпочли послѣднее для того, чтобы не казаться сомнѣвающимися среди сомнѣвающихся относительно словъ мудрости твоей, которая подобна мудрости ангела Божьяго и намъ хорошо извѣстна по милости Божіей. Ибо книга святѣйшества твоего доставила намъ такое великое удовольствіе, что мы подобно апостоламъ,—увидѣвшимъ за своей трапезой Господа своего по воскресеніи и не дерзнувшимъ спросить его, ибо они знали, что это Іисусъ—также не хотѣли и не посмѣли спросить, твоего ли святѣйшества это произведеніе, ибо объ этомъ свидѣтельствовало прекрасное разъясненіе въ немъ благодати и пламенное краснорѣчіе, господинъ нашъ, святой отецъ (пара)».

VI.

Таковымъ представляется намъ Августинъ, какъ строгій блюститель аскетизма среди монашествующихъ того времени; но въ своей перепискѣ онъ является также апостоломъ аскетическаго идеала среди мірянъ; эта сторона его дѣятельности проливаетъ новый свѣтъ на него. Призывая людей покинуть міръ, или же, оставаясь въ мірѣ, отдѣлиться отъ него сердцемъ и душою, Августинъ всегда настаиваетъ на уваженіи къ правамъ семьи, родства и даже государства. И это тѣмъ замѣчательнѣе, чѣмъ краснорѣчивѣе и убѣдительнѣе его пламенная проповѣдь о ничтожествѣ міра. Въ этомъ духѣ онъ пишетъ нѣкоему Ларгу, можетъ-быть тому самому, кто незадолго передъ этимъ былъ проконсуломъ Африки. Ларгъ самъ обратился къ Августину съ просьбой написать ему. Августинъ въ отвѣтъ своемъ выражаетъ надежду, что Ларгъ не станетъ бы просить объ этомъ, если бы не дорожилъ тѣмъ, о чемъ Августинъ можетъ ему писать, а именно, чтобы онъ презрѣлъ тщету міра,—если, не познавъ ея, онъ еще жаждетъ ея; ибо обманчива сладость міра, трудъ въ немъ безплоденъ, страхъ вѣченъ, а возвышеніе опасно. Начинаетъ человѣкъ жизнь свою безъ предусмотрѣнія, а кончаетъ ее раскаяніемъ. Суетно все, къ чему мы стремимся въ этой бѣдственной брѣнности,—стремимся болѣе страстно, чѣмъ благоразумно.

Этой суетной жизни Августинъ противопоставляетъ жизнь благочестивыхъ: иными живутъ они надеждами, иные плоды даетъ ихъ трудъ, иную награду получаютъ они за свои мученія; ибо въ этомъ мірѣ невозможно жить безъ страха, невозможно не горевать, невозможно не трудиться и не претерпѣвать невзгодъ, но важно здѣсь то, изъ-за чего это происходитъ, съ какою надеждой и съ какою цѣлью каждый все это переносить. «Смотрю я,—говоритъ Августинъ,—на любителей этого міра и недоумѣваю, когда же настанетъ удобный моментъ, чтобы ихъ образумить? ибо если они пользуются мнимымъ счастьемъ, то надменно отвергаютъ спасительныя увѣщанія, какъ бабьи розсказы; если же они въ бѣдѣ, то болѣе помышляютъ о томъ, какъ бы избавиться отъ нея, чѣмъ о своемъ исцѣленіи и объ избавленіи навсегда отъ всякихъ невзгодъ. Иногда, впрочемъ, нѣкоторые прислушиваются сердцемъ къ истинѣ и внемлютъ ей; рѣже это бываетъ въ счастіѣ, чаще въ бѣдѣ, но таковыхъ мало, какъ то было предсказано. Я желаю, чтобы и ты былъ въ ихъ числѣ, дорогой сынъ, потому что истинно тебя люблю. Это увѣщаніе пусть послужитъ моимъ отвѣтомъ, потому что хотя я и не желаю, чтобы ты снова претерпѣлъ то, что тебя постигло, но еще болѣе жалѣю о томъ, что ты претерпѣлъ это безо всякаго измѣненія твоей жизни къ лучшему».

Подобнымъ образомъ Августинъ наставляетъ нѣкоего Целера пренебрегать мірскою жизнью. «Я не забылъ своего обѣщанія и твоего желанія, но такъ какъ я долженъ былъ выѣхать для обзрѣнія церквей, находящихся на моемъ попеченіи, и потому былъ лишенъ возможности немедленно исполнить свой долгъ, то я поручилъ любезному сыну, пресвитеру Оптагу, прочесть съ тобою то, что я обѣщалъ, въ часы, которые ты признаешь наиболѣе удобными»...

Какъ выраженіе своей любви къ Целеру и своей готовности ему служить, Августинъ высказываетъ надежду, что Целерь сдѣлаетъ такіе успѣхи въ вѣрѣ христіанской и въ достойныхъ ея нравахъ, что будетъ страстно желать, или по крайней мѣрѣ спокойно и безъ отчаянія ожидать послѣдняго, неизбѣжнаго для смертныхъ дня этого «дыма или мірскаго тумана, который называется человѣческой жизнью». «Ибо, насколько ты увѣренъ въ томъ, что ты живешь, настолько тебѣ слѣдуетъ увѣриться въ спасительномъ ученіи, что жизнь, проводимая въ мірскихъ удовольствіяхъ, по сравненію съ вѣчной жизнью, обѣщанной намъ Христомъ и во Христѣ, должна считаться не жизнью, а смертью».

А вотъ письмо, написанное юношѣ вполне презрѣвшему міръ, но затѣмъ подвергнувшемуся искушеніямъ родственнаго чувства. Августинъ увѣщаетъ его быть твердымъ и не уступать мольбамъ семьи. Напомнивъ Лету текстъ (Лука: XIV, 26), въ которомъ говорится, что кто не возненавидитъ отца своего и мать и жену, и дѣтей, и братьевъ и не отрѣшится отъ всего, что имѣеть, тотъ не можетъ быть ученикомъ Христа,—Августинъ пишетъ: «Въ отрѣшеніи отъ всего, что имѣешь, заключается и ненависть ко всей роднѣ своей и къ самому себѣ. Ибо подѣ *своими* слѣдуетъ подразумѣвать все, что обыкновенно связываетъ насъ и мѣшаетъ пріобрѣтать, вмѣсто собственныхъ мірскихъ и временныхъ благъ, вѣчныя *общія* блага. Если тебѣ какая-либо женщина—мать, то мнѣ она не мать; значить, твое отношеніе къ ней временное и мимолетное; оно минуетъ, какъ миновало то, что она тебя носила въ утробѣ, родила и вскормила грудью. Если же она станетъ тебѣ сестрою во Христѣ, то этимъ она и мнѣ будетъ сестрою, и всѣмъ, у кого одно общее небесное наслѣдіе и одинъ отецъ; такія отношенія вѣчны и не подвержены никакому измѣненію отъ времени.

«Ты легко можешь въ этомъ убѣдиться на твоей матери. Ибо почему она тебя увлекаетъ въ сѣть, задерживая тебя на твоёмъ пути и отвлекая отъ него, какъ не потому, что она твоя *собственная* мать? Ибо если бы она была общою сестрою всѣхъ, кому Господь—отецъ, а церковь—мать, она тебя не задерживала бы, какъ не задерживала бы меня и другихъ нашихъ братьевъ, любящихъ ее не частною любовью, какъ ты въ семьѣ твоей, а общей любовью въ домѣ Божіемъ».

«Мать-церковь—мать и твоей матери. Она васъ зачала отъ Христа, въ крови мучениковъ родила, молокомъ вѣры вскормила. Эта мать, объявшая весь земной шаръ, подвергается теперь такой напасти со стороны различныхъ и многочисленныхъ заблужденій, что ея собственные выкидыши дерзаютъ поднять противъ нея оружіе, и ей нужна помощь истинныхъ сыновъ, въ числѣ коихъ и ты... Берегись, чтобы тебя не сбили съ пути!—не все ли равно, будетъ ли тебѣ это грозить отъ жены или отъ матери: во всякой женщинѣ надо бояться Евы». Въ этихъ словахъ звучитъ голосъ пророка, негодующаго на попытку удержать въ мірѣ слугителя Божьяго. Но Августинъ не былъ фанатикомъ аскетизма. Конецъ письма показываетъ, какъ заботливо онъ относился къ земнымъ нуждамъ семьи, которой приходилось нести тяжелую жертву для торжества Евангелія.

«Если твое семейное состояніе, дѣлами котораго тебѣ зани-

маться не слѣдуетъ и неприлично, заключаетъ въ себѣ и деньги, то онѣ, конечно, должны быть предоставлены твоей матери и домашнимъ. Ибо, если ты рѣшилъ, чтобы быть *совершеннымъ*, раздать свое имущество бѣднымъ, то прежде всего ты долженъ принять во вниманіе нужду своихъ. Если ты уѣхалъ отъ насъ для того, чтобы, приведши въ порядокъ дѣла, освободиться отъ нихъ и принять на себя иго мудрости, то какое значеніе могутъ имѣть для тебя, или какъ могутъ тебя отъ насъ оторвать ручки слезъ дорогой матери, или бѣгство раба, или смерть служанки, или слабое здоровье брата?—Если въ тебѣ истинная любовь, ты сумѣешь предпочесть важное неважному и проникнуться жалостью къ бѣднымъ, чтобы они слышали проповѣдь Евангелія и чтобы обильная жатва Господня за недостаткомъ работниковъ не осталась неснятою, на добычу птицамъ».

Въ приведенныхъ случаяхъ Августинъ призывалъ къ отреченію отъ міра холостыхъ; въ письмѣ къ Арментарію и его женѣ, Паулинѣ, онъ призываетъ на подвигъ воздержанія супруговъ, представлявшихъ собою примѣръ нерѣдкій въ то время.

Отъ одного общаго знакомаго Августинъ узналъ, что названная чета задумала посвятить себя Богу и, опасаясь, чтобы, «искуситель, издревле завидующій всякому доброму помыслу», не навелъ ихъ на дурныя мысли, онъ обращается къ нимъ съ увѣщаніемъ: «Если бы ты даже не принесъ обѣта,—пишетъ Августинъ Арментарію,—то что я могъ бы совѣтовать иного, и что могъ бы человѣкъ сдѣлать лучшаго, какъ возвратитъ себя тому, кто далъ ему жизнь?»—Совѣтъ этотъ былъ тѣмъ внушительнѣе, что онъ былъ данъ на грозномъ фонѣ тогдашнихъ событій, представлявшихъ крушеніе здѣшняго міра. Письмо Августина было написано подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ извѣстія о взятіи и разрушеніи Рима варварами. И потому онъ спрашиваетъ: «Неужели можно еще любить міръ, омраченный такимъ общимъ разгромомъ, что онъ утратилъ всякую мнимую привлекательность и находить, что менѣе достойны восхваленія и прославленія тѣ, кто не захотѣлъ пользоваться міромъ даже во время его процвѣтанія, сколько подлежать укору и осужденію тѣ, которымъ доставляетъ удовольствіе погибать съ погибающими».—«Если люди,—продолжаетъ Августинъ,—переносятъ столько трудовъ и опасностей ради этой скоротечной жизни не для того, чтобы избавиться навсегда отъ смерти, а лишь немного ее отдалить; то тѣмъ большее бремя имъ надлежитъ брать на себя ради той вѣчной жизни, въ которой не придется остерегаться смерти, трусамъ—ея бояться, а мудрымъ ее съ твердостью переносить. Такъ пусть же

вѣчная жизнь причтеть и тебя къ числу своихъ ревнителей. Вѣдь ты видишь, какихъ горячихъ любителей имѣетъ *эта* жизнь, хотя и жалкая, и бѣдная, и какъ она ихъ къ себѣ привлекаетъ! Какъ часто они, смущенные опасностью потерять ее, сокращаютъ ее именно тѣмъ, что боятся ея прекращенія, и, спасаясь отъ смерти, ускоряютъ ее подобно челобѣцу, который бросается въ быстрый потокъ, убѣгая отъ разбойниковъ или отъ дикаго звѣря».

Накопляя примѣры неразумнаго отношенія къ жизни, Августинъ указываетъ на мореплавателей, которые во время бури бросаютъ въ море свои жизненные припасы; чтобы *жить*, лишаютъ себя того, безъ чего нельзя жить. Онъ осуждаетъ большихъ, которые, чтобы не надолго продлить жизнь, обращаются къ врачамъ и обрекаютъ себя на мучительныя операціи, а часто, не достигая цѣли, только сокращаютъ свою жизнь, умирая среди ужасныхъ мученій.

Эта излишняя любовь къ жизни потому представляется Августину великимъ и ужаснымъ зломъ, что многіе этимъ оскорбляютъ Бога, который есть источникъ жизни; ибо изъ страха смерти они отгоняютъ отъ себя мысль о вѣчной жизни; такимъ образомъ, ради этой жизни, хотя она и скоротечна, и жалка, они часто теряютъ жизнь вѣчную и блаженную.

И развѣ,—спрашиваетъ Августинъ,—вѣчная жизнь требуетъ отъ своихъ ревнителей непосильной жертвы? она требуетъ лишь того, чтобы ею дорожили не менѣе, чѣмъ любители здѣшней жизни любятъ послѣднюю. Для примѣра Августинъ ссылается на образъ дѣйствія римлянъ, когда ихъ городъ, столица знаменитой имперіи, подвергся нападенію варваровъ; сколько любителей мірской жизни отдали тогда все, что они накопили для украшенія жизни и наслажденія ею, отдали даже то, что необходимо для ея поддержанія, лишь для того, чтобы купить себѣ возможность продлить жизнь, хотя бы въ несчастіи и нуждѣ.

Ревнители же вѣчной жизни не вынуждены, подобно этому, отказать отъ того, что украшаетъ любимую ими жизнь; они смотрятъ на здѣшнюю жизнь, какъ на служанку и помощницу для достиженія той вѣчной жизни, и потому не хотятъ ее связывать узами суетныхъ наслажденій и отягощать бременемъ вредныхъ заботъ. Кто дорожить здоровьемъ, долженъ желать пользоваться имъ тамъ, гдѣ за него нечего бояться; кто любитъ жизнь, долженъ приобрести ее тамъ, гдѣ ей не грозитъ смерть.

«Отдайте же,—обращается Августинъ къ Арментарію и Паулинѣ,—то, что вы общали, т. е. самихъ себя, и отдайте Тому, отъ Кого получили. То, что вы отдадите, не уменьшится

отъ этого, но сохранится за вами и еще увеличится; ибо заимодавецъ вашъ благъ и богатъ; Онъ не богатѣетъ отъ своихъ должниковъ, а обогащаетъ тѣхъ, кто возвращаетъ Ему долгъ. Что Ему не возвратится, то пропадетъ, а что будетъ возвращено—причтется должнику».

Въ концѣ своего письма, чтобы похвалить Арментарія за принятое имъ рѣшеніе, Августинъ касается важнаго для исторіи средневѣкового міровоззрѣнія вопроса о преимуществѣ аскетическихъ подвижниковъ передъ другими христіанами, и относящіяся сюда слова его составляютъ одно изъ самыхъ сильныхъ его заявленій въ пользу аскетизма. Августинъ прямо противопоставляетъ другъ другу два рода христіанъ, «любящихъ здѣшній міръ и презирающихъ его, хотя и тѣ, и другіе называются вѣрующими. И тѣ, и другіе омыты въ одной священной купели, и тѣ, и другіе исполнены и освящены одними и тѣми же таинствами; и тѣ, и другіе слышали и проповѣдовали одно и то же Евангеліе; однако, они не одинаково будутъ участниками въ царствѣ Божіемъ и сонаслѣдниками вѣчной жизни,—она же и блаженная».

Августинъ прибавляетъ, что онъ могъ бы даже, насколько это позволяютъ его слабыя силы, установить различіе степеней и заслугъ между находящимися одесную и принадлежащими къ царству Божію, и указать, насколько уступаетъ брачная жизнь отцовъ и матерей, хотя бы и религиозныхъ и благочестивыхъ—той жизни, которую Арментарій и его супруга посвятили Богу—если бы обътъ еще не былъ произнесенъ, и еще нужно было бы ихъ увѣщевать къ этому. «Но нынѣ,—обращается Августинъ къ Арментарію,—обътъ тобою данъ, и онъ тебя связываетъ, иначе ты поступить уже не можешь. Пока ты не давалъ объта, ты былъ свободенъ занимать болѣе низкую ступень, хотя и незавидна была эта свобода».

Августинъ допускаетъ лишь одинъ случай, когда онъ не только не сталъ бы его уговаривать сохранить обътъ, но даже запретилъ бы ему это,—если бы его жена была противъ этого. Ибо такіе объты должны быть принимаемы лишь съ общаго согласія. Но онъ слышалъ, что его жена боится лишь одного, чтобы онъ ей не помѣшалъ сохранить обътъ. «Поэтому, воздайте Господу то, что вы оба обѣщали. Если воздержаніе есть добродѣтель, а это такъ и есть, то какъ же допустить, чтобы слабый полъ обнаружилъ въ этомъ случаѣ больше мужества, чѣмъ мужчина, именемъ котораго названа самая добродѣтель (*virtus* и *vir*)? Такъ не отступай же, какъ мужъ, отъ того, что жена готова взять на себя».

И въ другихъ случаяхъ Августинъ въ своей перепискѣ подчеркиваетъ преимущество жизни въ воздержаніи. Такъ, упоминая въ одномъ изъ писемъ о «благочестивой вдовѣ» (*sancti propositi*) Галлѣ и объ ея дочери, дѣвственницѣ Симплиціанѣ, Августинъ не упускаетъ случая прибавить, что эта дочь «по возрасту подчинена матери, по святости же надъ ней вознесена» (*praelata*). Однако, при всей своей идеализаціи аскетизма, о которой свидѣлствуютъ приведенныя письма, Августинъ не одобрялъ, какъ въ своихъ сочиненіяхъ, такъ и въ письмахъ, такихъ проявленій аскетизма, которыя подрывали основы семьи, общественнаго строя и государства. Доказательствомъ этого можетъ послужить его письмо къ Экиціи. Эта замужняя женщина и мать рѣшилась на подвигъ, который Августинъ такъ восхвалялъ въ своемъ письмѣ къ Арментарію и Паулинѣ. Мужъ неохотно на это согласился, уступая просьбамъ жены. Но, не довольствуясь этимъ, Экиція пожелала исполнить и другой подвигъ «евангельскаго совершенства», и однажды передала «какимъ-то двумъ прохожимъ монахамъ, «яко бѣднымъ», все, что у нея было—деньги, драгоценности, платье—почти все свое имущество. Это такъ разсердило мужа Экиціи, что онъ отказался не только отъ своего обѣщанія по отношенію къ ней, но и отъ соблюденія вѣрности въ бракѣ. Въ своемъ смущеніи и гнѣвѣ Экиція обратилась къ Августину съ письмомъ, не дошедшимъ до насъ. Августинъ въ своемъ отвѣтѣ Экиціи выражаетъ ей свою глубокую скорбь о томъ, что по ея винѣ ея мужъ съ высоты подвига впалъ въ тяжелый грѣхъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ Августинъ порицаетъ Экицію за то, что она взяла на себя подвигъ воздержанія вопреки желанію мужа и несогласно «съ здравымъ ученіемъ», которое онъ ей и излагаетъ, основываясь на словахъ апостола. Разъ поставивъ на своемъ и добившись такого же обѣщанія со стороны мужа, она должна была тѣмъ болѣе принимать во вниманіе желанія мужа и относиться къ нему съ покорностью во всемъ остальномъ.

Поэтому она виновата въ томъ, что мужъ «въ гнѣвѣ на нее не пожалѣлъ и самого себя», т. е. что, возненавидѣвъ съ нею и этихъ монаховъ, онъ увидѣлъ въ нихъ не служителей Божіихъ, а грабителей чужого дома и ея соблазнителей, и потому сбросилъ съ себя взятое на себя обязательство.

Если онъ не былъ склоненъ къ широкой милостынѣ, то она и этому могла бы его научить, но ей не слѣдовало ошеломлять его такою опрометчивой растратой и этимъ подвергать хуль служителей Божіихъ.

Августинъ, впрочемъ, самъ не увѣренъ, заслуживаютъ ли этого названія люди, которые въ отсутствіе мужа и безъ его вѣдома приняли отъ неизвѣстной имъ женщины такое огромное подаваніе. «Но,—замѣчаетъ Августинъ,—если даже не смотрѣть на этихъ монаховъ глазами человѣка, ослѣпленнаго гнѣвомъ, и быть хорошаго о нихъ мнѣнія, то развѣ добро, которое ты сдѣлала своей щедрой милостыней, данной бѣднымъ, можетъ идти въ сравненіе со зломъ, которое ты сотворила, совративши твоего мужа съ добраго пути? Развѣ временная помощь, оказанная прохожимъ, могла быть тебѣ дороже, чѣмъ спасеніе твоего мужа? Августинъ оговаривается, что, конечно, не слѣдуетъ останавливаться передъ добрымъ дѣломъ изъ страха кого-нибудь разгнѣвать, но нужно различать въ этомъ отношеніи наши обязанности относительно чужихъ и родныхъ, относительно христіанъ и невѣрныхъ: различны обязанности родителей относительно дѣтей, или наоборотъ, въ особенности же между супругами. Жена не должна говорить:—я дѣлаю съ моимъ добромъ, что хочу; и потому Августинъ въ данномъ случаѣ становится на сторону мужа... «Что же удивительнаго, что отецъ, не вѣдая, что будетъ съ сыномъ, когда онъ подростетъ, не захотѣлъ потерпѣть, чтобы мать лишила общаго ихъ сына всякой поддержки въ жизни: вѣдь, неизвѣстно, избереетъ ли онъ званіе монашеское или священнослуженіе, или возьметъ на себя узы брачной жизни. Хотя конечно слѣдуетъ, воспитывая дѣтей *святыхъ* родителей, призывать ихъ къ лучшей долѣ, но каждому данъ свой даръ отъ Господа».

Внимательный ко всему, Августинъ коснулся образа дѣйствія Экиціи и въ менѣе важномъ вопросѣ. Увлеченная аскетическимъ рвеніемъ, она открыто желала выразить свое отрѣшеніе отъ міра, и стала носить вдовью одежду при живомъ мужѣ. Это послужило къ новому между ними раздору: при тогдашнемъ суевѣріи мужъ Экиціи могъ видѣть въ этомъ дурное для себя предзнаменованіе. Августинъ внушаетъ Экиціи, что ея неповиновеніе мужу было грѣшно, такъ какъ относительно одежды не существуетъ никакого божественнаго предписанія: апостоль порицаетъ въ одеждѣ лишь проявленіе тщеславія и соблазна. Если бы мужъ и не согласился на ея желаніе носить черное платье, то развѣ это уничтожило бы ея обѣтъ? Что можетъ быть нелѣпѣе для женщины, какъ обнаруживать высокомеріе изъ-за одежды смиренія?

Августинъ совѣтуетъ Экиціи написать мужу, испросить у него прощенія и обѣщать, если онъ вернется къ своему обѣту,

быть ему во всемъ послушной, раскаявшись не въ томъ, что она отдала свое имущество бѣднымъ, а въ томъ, что не захотѣла имѣть его совѣтникомъ и участникомъ въ этомъ добромъ дѣлѣ.

Въ другомъ отношеніи интересно письмо Августина къ знаменитой Пробѣ. Отвѣчая этой знатной и богатой дамѣ на ея вопросы, какъ ей молиться, подробнымъ наставленіемъ, и напомнивъ ей, какъ трудно богатому войти въ царство небесное, Августинъ поучаетъ ее, что лучшее средство для того, чтобы хорошо молиться—это чувствовать себя одинокой и покинутой въ мірѣ. Чтобы внушить знатной дамѣ, у которой три сына занимали высшія государственныя должности, и которая была окружена толпою друзей и слугъ, это чувство одиночества, Августинъ настаиваетъ на своемъ требованіи: ибо «хотя ты и богата и знатна, и мать такой великой семьи и окружена такимъ числомъ людей, тебѣ подчиненныхъ и постоянно съ тобою пребывающихъ,—молись какъ одинокая, ибо непрочно все мірское, хотя бы оно и оставалось при насъ до конца нашего вѣка». И какое могутъ доставить утѣшеніе богатства, высокія почести и все прочее, что считаютъ счастьемъ смертныя, незнакомыя съ истиннымъ благомъ, если лучше не нуждаться въ нихъ, чѣмъ отличаться изобиліемъ ихъ. Отъ такого добра люди не становятся добрыми, но, ставши добрыми отъ чего-нибудь другого, они, хорошо пользуясь этимъ, достигаютъ того, что оно становится добромъ».

Конечно, въ здѣшней жизни добрые люди могутъ служить немалымъ утѣшеніемъ. Ибо если кого гнететъ бѣдность, если омрачаетъ горе, если беспокоитъ тѣлесная боль, если стогорчаетъ изгнаніе или какое-либо другое бѣдствіе,—они будутъ тутъ, эти добрые люди, которые умѣютъ ликовать съ ликующими и плакать съ плачущими. Съ другой стороны, если бы пришлось жить въ изобиліи, не потерпѣвъ никакого ущерба въ семьѣ, пользоваться полнымъ здоровьемъ, пребывать спокойно въ отечествѣ и въ то же время быть окруженнымъ дурными людьми, на которыхъ нельзя положиться, со стороны которыхъ надо опасаться злобы, коварства и обмана—развѣ все это не было бы горько и тяжело? Такимъ образомъ, въ какихъ бы обстоятельствахъ человѣкъ ни жилъ, ничто не можетъ быть ему любо безъ любимаго человѣка (*nihil homini amicum sine homine amico*). Однако, сколько же можно найти такихъ людей, на сердце и нравъ которыхъ можно въ здѣшней жизни положиться? ибо никто не можетъ быть извѣстенъ другому такъ же хорошо, какъ самому себѣ, и никто не знаетъ самого себя настолько, чтобы быть увѣреннымъ въ своемъ образѣ дѣйствія на слѣдующій день»;

«Поэтому-то, блуждая во мракѣ здѣшной жизни, душа христіанина должна чувствовать себя одинокой для того, чтобы не переставать молиться»...

Затѣмъ Августинъ переходитъ къ главному вопросу Пробы, о чемъ же слѣдуетъ молиться?

«Отвѣтъ,—пишетъ Августинъ,—можетъ быть кратокъ: молись о блаженной жизни. Этого желаютъ всѣ люди; ибо и тѣ, кто ведетъ превратный образъ жизни, не стали бы такъ жить, если бы не видѣли счастья въ этомъ образѣ жизни. Но Проба вѣроятно спроситъ, что же такое блаженная жизнь? На этотъ вопросъ потратили свой умъ и время многіе философы, но не могли его правильно разрѣшить, потому что не отдали чести Тому, Кто есть источникъ блаженной жизни. Прежде всего нужно рассмотреть, вѣрно ли мнѣніе, что счастливъ тотъ, кто живетъ согласно съ своею волею». Августинъ опровергаетъ это ходячее среди людей мнѣніе словами самаго краснорѣчиваго изъ нихъ, Цицерона, приведя эти слова изъ недошедшаго до насъ его сочиненія—«Гортензія».—«Но нужно ли намъ спрашивать объ этомъ философовъ и изучать ихъ системы? Краткій и ясный отвѣтъ находится въ Св. Писаніи», и Августинъ ссылается по этому поводу на слова апостола Павла въ его посланіи къ Тимооею (I. 1, 5.).

Но направляя такимъ образомъ молитву на религиозно-этическую цѣль, Августинъ касается и земныхъ благъ въ такихъ выраженіяхъ, которыя характерны для его воззрѣнія на нихъ.

«Тотъ счастливъ, у кого есть все, чего онъ желаетъ, но кто желаетъ только того, чего желать достойно?

«Если такъ, то посмотримъ же, что людямъ достойно (non indecenter) желать. Одинъ желаетъ жениться, другой оvdовѣвши, желаетъ жить въ воздержаніи, третій желаетъ этого даже въ бракѣ. Хотя одно лучше другого, но все это мы должны признать достойнымъ молитвы; сюда же относится и желаніе имѣть дѣтей, а если они есть, то желаніе имѣ жизни и здоровья; это относится также и къ вдовамъ; отказавшись отъ новаго брака, онѣ тѣмъ не менѣе желаютъ сохраненія жизни дѣтей, которыя у нихъ есть. Такихъ заботъ, конечно, не знаютъ дѣвственницы. Но и у нихъ есть дорогіе имѣ люди и онѣ имѣютъ полное право молиться за ихъ здоровье на землѣ.

«Но можно ли сверхъ этого здоровья молиться о почестяхъ и власти для нихъ? Конечно можно, если это послужитъ къ добру тѣмъ, которые будутъ отъ нихъ въ зависимости. Можно молиться для себя и для своихъ близкихъ обо всемъ, что нужно для подержанія жизни».

Къ благамъ, о которыхъ можно молиться, Августинъ причисляетъ и дружбу, замѣчая, что ее не слѣдуетъ понимать въ слишкомъ тѣсныхъ предѣлахъ; подъ этимъ слѣдуетъ разумѣть всѣхъ, кто достоинъ любви и привязанности, хотя эти чувства могутъ быть сильнѣе къ однимъ, чѣмъ къ другимъ. Они распространяются даже на недруговъ, такъ какъ и о нихъ намъ предписано молиться. «Такимъ образомъ,—заключаетъ Августинъ,—нѣтъ никого въ родѣ человѣческомъ, кого мы не обязаны любить, если не въ силу взаимной привязанности, то въ силу священной насъ общей природы».

Если Августинъ признаетъ возможнымъ для христіанина молиться не только о благахъ семейной жизни, но, при извѣстныхъ условіяхъ, о почестяхъ и власти для близкихъ, то онъ дѣлаетъ еще большую уступку условіямъ и потребностямъ здѣшней жизни въ письмѣ къ извѣстному Бонифацію, проконсулу Африки, имѣвшему такое роковое вліяніе на ея судьбу. Здѣсь Августинъ признаетъ совмѣстимою съ христіанствомъ и божественной волею военную службу и защиту христіанскаго государства. «Отнюдь не думай,—пишетъ ему Августинъ,—что не можетъ быть угоденъ Богу тотъ, кто состоитъ на военной службѣ... Конечно, болѣе высокое мѣсто занимаютъ передъ Богомъ тѣ, кто, оставивъ всякаго рода мірскія дѣла, служатъ Господу воздержаніемъ и цѣломудріемъ. Они, молясь за васъ, ратуютъ противъ невидимыхъ враговъ; вы же, сражаясь за нихъ, защищаете ихъ отъ видимыхъ враговъ, варваровъ. О, если бы во всѣхъ была единая вѣра, тогда было бы меньше смуты, и діавола легче было бы побѣждать. Но такъ какъ въ семь мірѣ граждане царства небснаго неизбежно подвергаются искушеніямъ среди заблуждающихся и нечестивыхъ для того, чтобы упражняться въ благочестіи и уподобляться золоту въ печи, то мы не должны до времени желать жить съ одними святыми и праведными, чтобы сподобиться этому въ свое время».

Такимъ образомъ, письма Августина и другія его сочиненія, относящіяся къ исторіи аскетизма, даютъ намъ возможность черпать у самаго источника того могущественнаго движенія, которое глубоко охватило христіанское общество въ IV и V в. и потомъ стало господствующимъ въ духовной жизни среднихъ вѣковъ. Изученіе этого движенія въ эпоху Августина представляетъ исторію двойной интересъ. Онъ убѣждается въ томъ, какъ неизбежно вытекаетъ аскетическое настроеніе изъ тогдашняго христіанскаго идеализма и изъ его противоположности воззрѣніямъ и нравамъ полуязыческаго общества, съ которымъ продолжало

бороться христіанство послѣ того, какъ избавилось отъ гнета языческаго государства.

Съ другой стороны, историкъ имѣетъ возможность наблюдать въ IV и V в. аскетизмъ въ его идеальной формѣ—всѣмъ доступной и ко всѣмъ обращенной—прежде, чѣмъ аскетизмъ замкнулся въ рамки монашескихъ учрежденій, стоявшихъ особнякомъ въ обществѣ и поступившихъ на службу другого, высшаго учрежденія—церкви.

III.

Августинъ, какъ епископъ.

Мы познакомились съ стремленіемъ Августина къ аскетическому идеалу и съ его взглядомъ на монашеское отреченіе отъ міра, но мы видѣли также, что Августину не удалось всецѣло посвятить себя своему идеалу и что ему пришлось принять на себя санъ пресвитера и затѣмъ епископа. Отшельникъ и епископъ—таковы руководящія типы средневѣковой культуры и міровоззрѣнія,—типы, часто соединявшіеся въ одномъ лицѣ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, до противоположности различные. Сколько разъ средневѣковой монахъ стоялъ въ глубокомъ раздумьи, когда ему приходилось выбирать между своею кельей и епископскимъ престоломъ! И Августинъ, этотъ великій вождь средневѣкового общества, также пережилъ душевный разладъ, вызванный такой дилеммой, и, послѣ тяжелой внутренней борьбы, рѣшился, какъ многіе послѣ него, объединить въ себѣ оба типа.

Не однѣ только мольбы старца Валерія и настойчивые крики его пылкихъ земляковъ побудили Августина принять посвященіе и вступить въ ряды служителей церкви; она сама, эта церковь, «тѣло Христово и осуществленіе Его слова», давно овладѣла его мыслью. Монашескій идеалъ, какъ бѣгство изъ міра, восторжествовавшій надъ Платоновскою идеей возвышенія надъ міромъ для созерцанія вѣчной красоты и истины, — былъ, правда, для Августина тѣмъ откровеніемъ, которое его окончательно привело ко Христу; но вмѣстѣ съ тѣмъ церковь въ ея реальномъ бытіи, въ ея всемірномъ проявленіи, въ ея торжествѣ надъ языческимъ государствомъ и „ложью демоновъ“, стала для Августина залогомъ незыблемости благой вѣсти о Христѣ. Поэтому, лично для себя предпочитая удѣлъ монаха, онъ держался убѣжденія, высказаннаго имъ монахамъ Капраніи, что монахи остаются сынами церкви и должны спѣшить на служеніе ей при первомъ призывѣ матери.

Служеніе церкви поставило Августина новыя цѣли и дало всей его жизни новое направленіе и новое содержаніе. Для озна-

комленія съ этимъ почти сорокалѣтнимъ служеніемъ церкви Августина, — сначала въ санѣ пресвитера, затѣмъ епископа, — историкъ обладаетъ, къ счастью, обильнымъ и цѣннымъ матеріаломъ, — письмами самого Августина. Правда, какъ всякая переписка, притомъ не вполне дошедшая до потомства, это — матеріалъ случайный, но тѣмъ не менѣе драгоцѣнный; онъ не только возсоздаетъ передъ нами личность самого Августина, но даетъ возможность изобразить его какъ епископа и судить о роли и значеніи христіанскихъ епископовъ въ знаменательную для христіанства эпоху IV—V вѣковъ.

Четвертый вѣкъ былъ эпохой торжества христіанства и вмѣстѣ съ тѣмъ временемъ полного расцвѣта епископской власти. Ученыя изслѣдованія послѣднихъ лѣтъ пролили новый свѣтъ на организацію древнехристіанскихъ общинъ и исторію развитія въ нихъ іерархіи и епископской власти и сдѣлали изъ этихъ вопросовъ одну изъ интереснѣйшихъ темъ современной исторіографіи¹⁾.

Не вдаваясь въ эту заманчивую область, мы, ради освѣщенія епископской дѣятельности Августина, отмѣтимъ лишь нѣкоторыя черты этой древнѣйшей организаціи, повліявшія на положеніе и роль епископовъ въ IV вѣкѣ и усложнявшія ихъ дѣятельность.

Отличительной чертой христіанскаго епископа въ IV вѣкѣ является его *двойная* роль — священника и іерарха: онъ одновременно является главою *прихода* и управителемъ *епархіи*. Его приходъ разросся въ епархію, и онъ, вслѣдствіе этого, несетъ двойныя обязанности — приходскія и епархіальныя: онъ остается попрежнему пастыремъ своихъ прихожанъ и въ то же время становится пастыремъ многочисленнаго духовенства, раздѣляющаго съ нимъ заботу о его паствѣ.

Господствовавшій въ большинствѣ римскихъ провинцій муниципальный строй весьма содѣйствовалъ распространенію христіанства и вмѣстѣ съ тѣмъ сильно повліялъ на самую организацію христіанскихъ общинъ. Особенность этого муниципального строя заключалась, какъ извѣстно, въ томъ, что муниципій (городъ), составляя болѣе или менѣе самостоятельную земскую единицу, включалъ въ себѣ и окрестную область, — такъ сказать, уѣздъ. Древніе христіане, скромно называя себя „чужаками“ и „приживальцами“ (*paroikountes*) среди чуждаго имъ языческаго населенія, обозначали этимъ послѣднимъ словомъ и свои общины, отчего и вошло въ обычай еще нынѣ употребляющееся на Западѣ названіе

¹⁾ См. Hatch. «Die Gesellschaftsverfassung d. christl. Kirchen im Alterthum» — пер. Гарнака съ его прим. 1883, и Harnack — «Die Mission u. Ausbreitung d. Christenthums» etc. Лп. 1902, гдѣ указана и относящаяся сюда литература.

для «прихода». Присущая первоначальному христіанству потребность братскаго общенія и религіознаго единенія была такъ велика, что приходская связь сохранялась даже въ тѣхъ случаяхъ, когда, вслѣдствіе увеличенія числа «прихожанъ», оказывалось для нихъ невозможнымъ собираться въ одномъ и томъ же зданіи: принципъ единства сохранялся въ такой цѣлости, что онъ не былъ нарушенъ ни появившимися въ восточныхъ провинціяхъ сельскими приходами съ особыми епископами (хорепископами), впрочемъ рано исчезнувшими, ни возникавшими въ большихъ городахъ на ряду съ первоначальнымъ храмомъ другими зданіями для проповѣди и богослуженія. Возникавшія такимъ образомъ новыя церкви, поэтому, долго еще бывали лишены значенія особыхъ приходо-въ; въ Римѣ, напр., возникшія въ семи участкахъ города базилики находились еще и въ позднѣйшую эпоху въ завѣдываніи *діаконовъ*, т. е. неполноправныхъ церковнослужителей, въ сущности—служителей епископа. Такимъ образомъ, епископы даже въ менѣе значительныхъ городахъ, какъ, напр., въ Гиппонѣ, городѣ Августина, оставаясь главою прихода, являлись главою болѣе или менѣе многочисленнаго штата пресвитеровъ, діакон-овъ, поддіакон-овъ и чтецовъ.

Помимо этой естественной эволюціи древнехристіанскихъ общинъ, много другихъ причинъ содѣйствовало постоянному возвышенію епископской власти. Эти причины частью коренились въ условіяхъ приходской жизни, частью—внѣ ея. По мѣрѣ того, какъ въ древнѣйшихъ общинахъ исчезала свобода проповѣди, и появленіе сектъ и ересей вызывало потребность общаго руководства, усиливался и авторитетъ епископа, какъ представителя церковной традиціи. Преслѣдованія язычниковъ прежде всего обрушивались на епископовъ, и съ возрастающей опасностью ихъ положенія возрастало и почтеніе къ нимъ. А чѣмъ выше становился епископъ въ своей общинѣ, тѣмъ болѣе приобрѣталъ онъ значенія и для всей совокупности христіанскихъ общинъ. Разбросанныя по всему пространству имперіи, христіанскія общины, составляя каждая особую самостоятельную церковь (*ecclesia*), побуждались искать между собою общенія не только во имя своего основателя и какъ члены общаго тѣла, но и реальными житейскими потребностями. Между ними происходилъ живой обмѣнъ посланій и сношеній, вызываемыхъ то участіемъ къ страданіямъ, то желаніемъ предостеречь отъ лжеученій, то необходимостью сговориться относительно общихъ мѣръ и постановленій. Начались съѣзды представителей отдѣльныхъ общинъ—синоды или соборы. Выдающую роль въ этихъ сношеніяхъ и съѣздахъ приходилось ко-

нечно, играть епископамъ и, являясь на этихъ съѣздахъ представителями своихъ общинъ, а затѣмъ—въ своихъ общинахъ—представителями высокаго авторитета самихъ съѣздовъ, епископы окончательно упрочили свое главенство въ христіанскомъ мірѣ. Поэтому понятно, что еще въ эпоху гоненій христіанъ власть епископовъ получила характеръ *монархическій*. Еще болѣе выиграли епископы отъ того переворота, который превратилъ гонимую церковь въ господствующую въ имперіи корпорацію.

Со времени Гиббона происходили неоднократно попытки опредѣлить процентное отношеніе христіанскаго населенія къ языческому въ моментъ, когда императоръ Константинъ склонился на сторону христіанъ¹⁾. Разнорѣчивость опредѣленій доказываетъ трудность рѣшенія вопроса. Но на какомъ изъ рѣшеній ни остановиться, несомнѣнно, что съ Константина число христіанъ значительно возросло. Сравнительно же еще быстрѣе и значительнѣе стала возрастать съ этого времени численность христіанскаго духовенства. Немалую роль играли въ этомъ отношеніи привилегіи, дарованныя духовенству щедрою рукою христіанскихъ императоровъ,—избавленіе отъ тяжелой муниципальной службы и сопряженныхъ съ нею расходовъ,—привилегіи настолько обширныя, что самимъ императорамъ пришлось потомъ ихъ ограничивать въ интересахъ государства. И то, и другое — и ростъ христіанскаго населенія, и образованіе многочисленнаго класса церковнослужителей разныхъ степеней, возвысившагося надъ уровнемъ мірянъ,—осложнили заботы и возвысили авторитетъ епископовъ. Но еще болѣе, чѣмъ это возвышеніе *мѣстнаго* авторитета, возвысила епископовъ новая, выпавшая на ихъ долю, всемірная роль.

То идеальное единство, которое представляла собою христіанская церковь въ эпоху гоненій и провинціальныхъ соборовъ, получило свое реальное осуществленіе въ вселенскомъ соборѣ, созванномъ первымъ христіанскимъ императоромъ. Рядомъ съ апостольскимъ преданіемъ сталъ теперь авторитетъ церкви, выраженный въ постановленіяхъ вселенскаго собора и обезпеченный покровительствомъ императора. Епископы, участники вселенскихъ соборовъ, стали органомъ господствовавшаго надъ церковнымъ и политическимъ міромъ авторитета.

Итакъ, торжество христіанства и покровительство императоровъ возвысили роль епископовъ, какъ законодателей и администраторовъ. Тѣ же причины расширили ихъ дѣятельность и въ области экономической жизни ихъ паствы.

¹⁾ Последняя попытка принадлежитъ Гарнаку; см. вышеуказ. сочиненіе, стр. 537.

Недаромъ христіане называли другъ друга въ теченіе полудора вѣка не иначе какъ *братьями*. Недаромъ ихъ взаимная любовь была подмѣчена и отмѣчена язычниками, столь мало къ нимъ расположенными. Братская помощь, или взаимопомощь, такъ сильно проявлялась въ жизни древнехристіанскихъ общинъ, что ученый и талантливый изслѣдователь этой жизни, Гачъ ¹⁾, видитъ въ приношеніяхъ членовъ общины «ключъ» къ объясненію знаменательнаго факта, почему старшинѣ общины было присвоено съ теченіемъ времени званіе «епископа».

Ему — старшинѣ — приносили свои дары для ихъ освященія желавшіе принять участіе въ общей, братской трапезѣ, евхаристіи. Еще важнѣе по своимъ послѣдствіямъ было то, что согласно съ этимъ установился обычай, который потомъ былъ возведенъ въ каноническое правило — приносить епископу и тѣ дары, которые предназначались для содержанія церковнослужителей и *бѣдныхъ*. По отношенію къ послѣднимъ древнехристіанскія общины обнаруживали замѣчательное усердіе. Помощниками епископа при распредѣленіи прошеній между нуждающимися были діаконы, которые относили ихъ на домъ къ тѣмъ, кто, по болѣзни, не могъ самъ являться за своей долей. Особеннымъ покровительствомъ пользовались вдовы и сироты. Но милосердіе древнихъ христіанскихъ общинъ далеко выходило за предѣлы современной намъ благотворительности. Особенно широкое примѣненіе получало оно во время гоненій. Здѣсь приходилось поддерживать заключенныхъ въ темницѣ братьевъ или сосланныхъ въ рудники. Въ пограничныхъ провинціяхъ, какъ, напр., въ Африкѣ, христіане выкупали изъ плѣна и рабства захваченныхъ кочевниками христіанъ; богатыя общины помогали бѣднымъ, и въ тяжелыя минуты епископы обращались къ своимъ общинамъ за сборомъ особыхъ пожертвованій.

При такихъ условіяхъ, распоряженіе церковными средствами, а кое-гдѣ и имуществами, было еще въ эпоху гоненій нелегкою обязанностью. Но она была легка сравнительно съ тѣмъ, чѣмъ она стала вслѣдствіе торжества христіанства. Признаніе христіанства государственной религіей вызвало своего рода экономической переворотъ въ имперіи. Церкви стали быстро богатѣть, какъ отъ щедротъ самихъ императоровъ, такъ и благодаря императорскимъ законамъ. Христіанскимъ церквамъ была предоставлена значительная часть имуществъ упраздненныхъ языческихъ храмовъ и имуществъ, оставшихся отъ еретическихъ церквей. Но глав-

¹⁾ См. Hatch, I. c., 32.

нымъ источникомъ обогащенія церкви стала *отмѣна* въ ея пользу закона, воспрещавшаго «легаты», т. е. пожертвованія по завѣщанію въ пользу учреждений и обществъ (коллегій). Отмѣнивъ этотъ законъ своихъ предшественниковъ, Константинъ широко раскрылъ дверь частной благотворительности на церковныя нужды; едва ли послѣ этого бывали завѣщанія, въ которыхъ завѣщатель не отказывалъ чего-либо въ пользу церкви велѣдствіе своего благочестія или подъ вліяніемъ своихъ духовныхъ совѣтниковъ. Богатство церкви возрастало такъ быстро, что уже при сыновьяхъ Константина, около времени рожденія Августина, она владѣла одною десятою частью поземельныхъ имуществъ въ имперіи.

Пока имущество церковей было незначительно, а доходы многихъ изъ нихъ составлялись изъ приношеній, преимущественно *натурою*, плохо сохранявшихся, завѣдываніе имуществомъ мало возбуждало недоразумѣній, и діаконъ принимали въ немъ по-прежнему большое участіе. Но возрастаніе этого имущества и сильное увеличеніе числа лицъ, имъ пользовавшихся, повели за собою сосредоточеніе управленія имуществами въ рукахъ епископовъ. Тотъ самый антиохійскій соборъ 341 г., который усилилъ дисциплинарную власть епископовъ, предоставилъ послѣднимъ безусловную власть распоряжаться всѣмъ достояніемъ церкви ¹⁾, а соборъ въ Ганграхъ угрожалъ анаемой всякому, кто подастъ приношеніе или раздастъ что-нибудь изъ церковныхъ доходовъ помимо епископа или его замѣстителя.

Не всѣ епископы были довольны такимъ оборотомъ дѣла, и Іоаннъ Златоустъ, современникъ Августина, имѣвшій въ этомъ дѣлѣ немало непріятностей, прямо выразилъ желаніе, чтобы епископъ былъ освобожденъ отъ завѣдыванія церковными имуществами и они попрежнему были бы переданы тѣмъ, кто «много лучше управлялъ ими въ интересахъ церкви». Сами отцы антиохійскаго собора допускали возможность злоупотребленій со стороны епископовъ и постановили, что тѣ епископы, которые будутъ плохо распоряжаться церковными доходами, должны быть привлекаемы къ отчетности на провинціальныхъ соборахъ. Злоупотребленія, или, по крайней мѣрѣ, нареканія въ этомъ дѣлѣ, были тѣмъ возможнѣе, что епископы пользовались и для самихъ себя церковными доходами. Въ древнѣйшихъ христіанскихъ общинахъ церковнослужители часто жили на свои средства, или содержали себя своимъ трудомъ, но нравы и условія жизни въ этомъ отношеніи давно измѣнились, и по мѣрѣ возрастанія числа

¹⁾ Planck. Gesch. d. christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, 384. Hatch, I. c.

лицъ заинтересованныхъ, явилась потребность установленія какихъ-либо правилъ при распредѣленіи церковныхъ имуществъ. Такъ установился обычай — начало его неизвѣстно, — въ силу котораго церковные доходы распредѣлялись на три равныя части; изъ нихъ одна шла въ пользу епископа, другая — въ пользу духовенства, третья предназначалась на нужды храма и бѣдныхъ.

Этотъ обычай былъ въ V в. возведенъ на Западѣ въ каноническій законъ. Только римская церковь держалась иного обычая; тамъ еще во времена республики принимались — изъ политическихъ соображеній — мѣры въ пользу городского пролетариата; во время имперіи эта мѣра получила благотворительный характеръ; тамъ и въ христіанскую эпоху число нищихъ всегда было особенно велико, и потому тамъ церковные доходы распредѣлялись на четыре части, изъ которыхъ одна специально предназначалась для распредѣленія между бѣдными.

Соединивъ такимъ образомъ въ своихъ рукахъ съ законодательной властью въ церкви распоряженіе ея кошелькомъ, христіанскіе епископы въ IV в. имѣли полное основаніе въ обращеніи другъ къ другу величать себя *господами* (*despotes*). Къ завершенію монархическаго характера епископской власти къ ней присоединилась еще судебная власть, и не только надъ клиромъ, но и надъ мірянами, и не только въ церковныхъ дѣлахъ, но и во многихъ дѣлахъ гражданскихъ. И тутъ римскіе императоры, въ языческую эпоху строго настаивавшіе на подчиненіи религиозныхъ учрежденій государственной власти, стали добровольно уступать епископамъ значительную часть свѣтской юрисдикціи.

Начало церковной юрисдикціи — или *форума* церкви — относится, впрочемъ, еще къ эпохѣ полнаго антагонизма между христіанскимъ обществомъ и языческимъ государствомъ и было естественнымъ послѣдствіемъ этого антагонизма. Испытывая на себѣ вражду государственныхъ органовъ, христіанскіе клерики не могли быть расположены обращаться въ своихъ спорахъ и тяжбахъ къ языческимъ судьямъ и предпочитали подчиняться рѣшенію своего духовнаго начальства. Это такъ глубоко укоренилось, что даже послѣ торжества христіанства соборы — въ 397 г. соборъ въ Гиппонѣ, первый соборъ, на которомъ участвовалъ Августинъ, — а позднѣе халкедонскій соборъ, — грозили лишеніемъ духовнаго сана всякому клерику, который дерзнетъ обратиться въ тяжбѣ съ другимъ клерикомъ къ свѣтскому суду; а императоръ Марціанъ, утвердивъ канонъ халкедонскаго собора, призналъ законность изъятія гражданскихъ тяжбъ между клериками изъ вѣдѣнія свѣтскихъ судовъ.

Въ то же время церковное судоговореніе стало захватывать *инымъ путемъ* не только тяжбы между клериками, но и тяжбу между христіанами вообще,—а именно передачею по добровольному соглашенію дѣла на судъ епископа. И эта юрисдикція естественно вытекала изъ обычая древнихъ христіанъ уклоняться отъ судоговоренія языческихъ судовъ—для нихъ небезопаснаго. Христіанскіе императоры не воспрепятствовали перенесенію этого обычая въ христіанскую эпоху, и уже Константинъ придалъ обязательную силу состоявшимся судебнымъ рѣшеніямъ епископскаго суда, предписавъ государственнымъ органамъ приводить въ исполненіе рѣшенія этого суда. Въ эпоху же Августина императорскіе законы формально воспретили всякую апелляцію на рѣшеніе этихъ «добровольныхъ» судовъ. Менѣе согласнымъ съ призваніемъ духовенства, чѣмъ мировое посредничество по гражданскимъ дѣламъ, казалось бы судоговореніе по дѣламъ уголовнымъ, связанное съ наложеніемъ наказаній, но и эта дѣятельность вошла въ кругъ обязанностей епископовъ. Конечно, она сначала касалась только провинностей клериковъ и лишь настолько, насколько эти провинности представляли собою нарушеніе церковной дисциплины и церковныхъ канонѳвъ. Но лежащій въ основаніи этого судоговоренія *религіозный* мотивъ легко подлежалъ распространенію и на мірянъ, а въ этомъ заключалась возможность захвата всей области нарушеній уголовного закона, ибо во всякомъ преступленіи можно было усмотрѣть нарушеніе также и божественнаго закона. Церковный судья, правда, боролся противъ нарушенія какъ церковныхъ канонѳвъ, такъ и государственныхъ законовъ *духовными* средствами, требуя во искупленіе вины *покаянія*, и если онъ налагалъ кары, то кары церковныя, какъ это выразилъ римскій епископъ Григорій II въ письмѣ къ императору Льву, принципиально противопологая «повѣщенію, обезглавленію и ссылкѣ» свѣтскаго судьи — «постъ, бдѣніе и молитву», налагаемые церковью.

Но именно это существенное различіе давало возможность духовной юрисдикціи пойти гораздо дальше свѣтской въ преслѣдованіи преступленій. Если свѣтская юрисдикція считала себя подсудными только *явныя* преступленія, удостовѣренныя свидѣтелемъ или заявленныя доносчикомъ, то церковный судья привлекалъ къ своему форуму и оставшіяся въ тайнѣ преступленія. Сначала привлекались только такіе проступки, которые были добровольно заявлены на духу; но потомъ при судахъ епископовъ организовался цѣлый сыскъ и принимались для этой цѣли *доносы*. Число дѣлъ, подпадавшихъ такимъ способомъ церковному покаянію, стало возрастать неимоверно.

Римское правительство не могло помѣшать этому совладѣтельству церкви въ области судебной, ибо церковь присвоивала себѣ въ этой области лишь дѣло *совѣсти*, подсудное „*внутреннему*“ форуму. Но правительство и не хотѣло препятствовать вторженію религіознаго и моральнаго интереса въ область гражданскаго и уголовнаго права. Оно само передвигало въ пользу своего соперника межевые знаки, и отводило церкви въ полное владѣніе, подъ наименованіемъ „церковныхъ дѣлъ“, такія области, которыя при язычествѣ стояли внѣ всякой связи съ религіей. Сюда прежде всего относится обширная область брачныхъ дѣлъ, тѣмъ болѣе обширная, что къ этому понятію примѣнялось широкое толкованіе и сюда были отнесены не только имущественныя тяжбы между супругами и нарушеніе ими брачныхъ обязанностей, но и подсудность всякаго рода внѣбрачныхъ отношеній.

Еще рѣзче обнаруживается уступчивость правительства въ дѣлахъ, касавшихся завѣщаній, также предоставленныхъ церкви. Первоначальное побужденіе къ этой уступкѣ было совершенно согласно не только съ интересами церкви, но и съ духомъ римскаго законодательства. Еще древнѣйшее римское законодательство, обставлявшее въ интересахъ семьи и рода совершеніе завѣщанія строгими формальностями, предоставляло въ этомъ отношеніи гражданамъ льготы въ особыхъ случаяхъ—въ военномъ строѣ передъ сраженіемъ, т. е. передъ лицомъ смерти. Въ христіанскомъ обществѣ смерть получила другое, болѣе высокое значеніе, чѣмъ она имѣла въ язычествѣ. Это было не разставаніе только съ жизнью, но переходъ къ новой, вѣчной жизни, зависѣвшей отъ прежней земной жизни.

Смерть была поэтому послѣднимъ моментомъ, когда можно было исправить неправду земной жизни покаяніемъ и возвращеніемъ хотя бы части того, что было неправдою присвоено. Какъ же было поэтому не предоставить и въ этомъ случаѣ умирающему льготу составить или измѣнить завѣщаніе безъ нотаріальныхъ формальностей? И кто же могъ быть, въ такую тяжелую минуту, нерѣдко внезапно наступавшую, ближайшимъ и лучшимъ совѣтникомъ, какъ не напутствовавшій умирающаго духовникъ? Но не одни только религіозныя и идеалистическія соображенія побуждали духовенство приобрѣтать вліяніе на составленіе и утвержденіе завѣщаній, а правительство—допускать такое вліяніе. Чѣмъ болѣе укоренялся обычай назначать по завѣщанію часть имущества на „благочестивыя дѣла“ (*pie causaе*), тѣмъ болѣе церковь и духовенство становились заинтересованными въ завѣщаніяхъ. Полное торжество притязаній духовенства въ этомъ дѣлѣ относится къ бо-

лѣе поздней эпохѣ, — въ перепискѣ Августина не упоминается о завѣщаніяхъ мірянъ, но споры, возникавшіе по поводу завѣщаній клериковъ, уже тревожили этого епископа. Въ слѣдующемъ же вѣкѣ императоръ Юстиніанъ формально возлагаетъ на епископовъ заботу объ исполненіи завѣщаній, заключавшихъ въ себѣ даренія (*легаты*) на благочестивыя дѣла; а политика церкви еще характернѣе проявляется въ относящемся къ этому же времени постановленію ліонскаго собора, что всякое завѣщаніе, хотя бы формально неправильное, считалось законнымъ, если въ немъ что-нибудь оставлено въ пользу церкви.

Еще раньше императорское правительство допустило содѣйствіе церкви въ другомъ дѣлѣ, относившемся къ области нотаріальнаго порядка. Если оно предоставило священнику у постели умирающаго утверждать завѣщаніе, то почему было не предоставить ему совершать съ упрощенными формами обрядъ отпущенія на волю раба, тѣмъ болѣе, что такія отпущенія были весьма часто слѣдствіемъ воздѣйствія самого священника на больного при совершеніи завѣщанія?

Затѣмъ, императорское правительство, проникаясь духомъ христіанской церкви, открыло ей доступъ въ область строгаго и неумолимаго государственнаго судоговоренія. И въ этомъ отношеніи то, что происходитъ въ христіанскую эпоху, находится, въ связи съ традиціями древняго Рима. Подобно тому, какъ языческимъ храмамъ было предоставлено право давать убѣжище (*asylum*) у алтаря боговъ—это право присвоивается христіанскимъ церквамъ. И этимъ правомъ пользовались не только бѣглые рабы и преступники, укрывавшіеся отъ руки правосудія, но, какъ мы увидимъ изъ переписки Августина, и должники, желавшіе избѣгнуть ареста по требованію кредиторовъ. Еще важнѣе было предоставленное духовенству право заступничества (*intercessio*) передъ администраціей и судомъ за виновныхъ. Какъ самый терминъ, такъ и выражающаяся въ немъ идея, также переносятъ насъ въ древнѣйшій Римъ,—но то, что тамъ было мѣстнымъ и, такъ сказать, случайнымъ явленіемъ, теперь обобщается и возводится на степень принципа. Церковь вступаетъ за *всѣхъ* виновныхъ не для того только, чтобы смягчить ихъ участь, избавить отъ мучительныхъ наказаній, продлить ихъ жизнь, но для того, чтобы дать имъ возможность исправиться, принести покаяніе и спастись для вѣчной жизни. Трудно указать другой фактъ, въ которомъ такъ ярко обнаруживается какъ точка соприкосновенія, такъ и глубокое различіе античнаго-языческаго, и христіанскаго міровоззрѣнія со всѣмъ его идеализмомъ. Но именно этотъ идеализмъ нелегко поддавался

заключенію въ юридическія формулы. Какія онъ вызывалъ затрудненія, мы усмотримъ изъ относящагося сюда письма Августина, одного изъ интереснѣйшихъ памятниковъ той эпохи.

Таковы почетныя, сложныя и отвѣтственныя обязанности христіанскаго епископа IV и V вѣковъ. Правда, епископъ былъ не одинъ. Въ дѣлѣ судоговоренія ему было даже поставлено въ обязанность руководиться мнѣніемъ коллегіи пресвитеровъ. Какъ въ управленіи имуществами онъ могъ назначить себѣ въ помощники изъ числа духовенства *иконома*, такъ онъ могъ возложить свои судебныя обязанности на официала, взятаго изъ пресвитеровъ или діаконовъ, — но дѣятельность этихъ лицъ часто вызывала жалобы и потому нисколько не снимала отвѣтственности и заботъ съ хорошаго епископа.

II.

Указанныя выше обязанности епископовъ составляютъ рамки, въ которыя эпоха ставила жизнь и дѣятельность этихъ преемниковъ апостоловъ. Драгоценную историческую картину въ этихъ рамкахъ и представляетъ намъ именно переписка бл. Августина. Правда, эта картина наполняетъ не всю рамку. Въ ней довольно скуденъ чисто фактическій матеріалъ. Мы не обладаемъ епископскимъ архивомъ Августина, съ его протоколами судебныхъ дѣлъ, со смѣтами и отчетами по управленію имущества; но она даетъ намъ больше: она сохранила намъ духъ, которымъ было проникнуто исполненіе Августиномъ его сложныхъ обязанностей, такъ часто и тягостно его отвлекавшихъ отъ того, что онъ считалъ своимъ настоящимъ призваніемъ въ этой жизни. Она даетъ намъ данныя для воссозданія того идеальнаго типа для пастыря церкви, который носился передъ Августиномъ въ эпоху, когда онъ созидалъ свой „Божій Градъ“. Она даетъ намъ возможность прослѣдить жизнь этого пастыря церкви отъ той поры, когда онъ съ жаромъ принялся за свои новыя и необычныя обязанности, до того времени, когда онъ былъ принужденъ, вслѣдствіе „старости и зябкости“, отказаться отъ поѣздки для дорогаго ему дѣла—освященія новой церкви въ его епархіи.

Пользуясь данными, заключающимися въ перепискѣ Августина для его характеристики какъ епископа, мы распредѣлимъ ихъ на двѣ части: сначала изобразимъ его какъ руководителя клира, какъ церковнаго администратора и судью надъ духовенствомъ, а затѣмъ, какъ пастыря церкви въ его разнообразныхъ отношеніяхъ къ мірянамъ, какъ наставника въ заблужденіяхъ, утѣшителя въ скорбяхъ и заступника въ нуждѣ и бѣдѣ.

Уступивъ настоянїю епископа Валерїя и требованїямъ гражданъ Гиппона, Августинъ содрогнулся передъ сознанїемъ тяжелой отвѣтственности, которую налагало на него церковное служенїе. Его особенно пугало то, что онъ былъ избранъ въ пресвитеры съ тѣмъ, чтобы быть помощникомъ, такъ сказать *викаріемъ* епископа. Тогдашняя церковь не знала викаріевъ при епископахъ, но для Валерїя было сдѣлано исключенїе, такъ какъ онъ былъ старъ и, какъ грекъ, не могъ проповѣдывать въ Гиппонѣ; обязанность же говорить проповѣди лежала тогда на епископахъ. Поэтому Августинъ умолялъ Валерїя освободить его на время отъ его обязанностей. Онъ просилъ епископа принять въ соображенїе, что „въ этой жизни, въ особенности въ ихъ вѣкъ, въ глазахъ людей нѣтъ ничего легче, счастливѣе и заманчивѣе званїя епископа, пресвитера и діакона, если касаться этого дѣла поверхностно и льстиво; но нѣтъ передъ Богомъ ничего болѣе удручающаго и тяжелаго, ничего, что вызывало бы больше укоровъ. А съ другой стороны, нѣтъ въ этой жизни, и именно въ наше время, ничего труднѣе, хлопотливѣе и опаснѣе званїя епископа, пресвитера и діакона; передъ Богомъ же нѣтъ ничего блаженнѣе ихъ, если они ведутъ борьбу тѣмъ способомъ, какимъ приказалъ вести ее нашъ царь. Но какой это способъ—этого я не позналъ ни въ дѣтствѣ, ни въ юности, а въ то время, когда я сталъ это познавать, надо мною по грѣхамъ моимъ учинено насилїе, и я поставленъ на второе мѣсто у руля, не научившись даже держать весла“.

Августинъ предполагаетъ, что Господь наказалъ его за то, что онъ осуждалъ другихъ кормчихъ, не зная по опыту трудностей ихъ положенїя. Только теперь онъ начинаетъ чувствовать опрометчивость своихъ укоровъ, хотя священство ему всегда казалось полнымъ опасностей. Вотъ почему онъ плакалъ во время своего посвященїя; братья пытались его утѣшить, но, не зная причинъ его горя, они своими рѣчами не могли его устранить. Однако, опытъ на дѣлѣ превзошелъ всѣ его опасенїя; хотя онъ и не заблуждался относительно ожидавшихъ его бурь, но онъ не признавалъ недостаточности своихъ силъ и умѣнья для борьбы съ ними. Господь смѣялся надъ его усилїями и показалъ ему, какъ мало онъ пригоденъ для своего дѣла.

Но если Господь призвалъ его по своей милости, а не для его гибели, то ему слѣдуетъ, пишетъ Августинъ, предоставить возможность чтенїемъ Св. Писанїя приготовиться къ своему опасному дѣлу. «Мое посвященїе послѣдовало, когда задумалъ я заручиться досугомъ для изученїя Св. Писанїя—и по истинѣ сказать, я тогда еще не зналъ всего, чего мнѣ недостаетъ для дѣла, которое теперь тяготѣетъ надо мною и меня сокрушаетъ».

Упрашивая епископа Валерія предоставить ему этот досугъ, Августинъ предупреждаетъ его возраженіе: «Можетъ быть, твое святѣйшество мнѣ скажетъ: я хотѣлъ бы знать, въ чемъ недостаточны твои познанія? — На это я дерзнулъ бы отвѣтить: мнѣ извѣстно то, что нужно для нашего спасенія. Но я не знаю, какъ вести другихъ къ спасенію, ища не того, что мнѣ лично полезно, но чтò полезно для спасенія *многихъ*».

Досугъ, который Августинъ себѣ выговорилъ, былъ послѣднимъ въ его жизни. Какъ часто жаловался онъ послѣ этого на недосугъ! Какъ часто ему приходилось оправдываться въ томъ, что онъ не успѣлъ отвѣтить на полученныя имъ письма. Такъ, онъ сообщаетъ нѣкому Анастасію, что, пользуясь поѣздкой къ нему двухъ братьевъ, онъ посылаетъ съ ними письмо, такъ какъ знаетъ, что Анастасій былъ бы огорченъ, если бы при этомъ случаѣ не получилъ письма; «тѣмъ болѣе, что я у тебя въ долгу, ибо я не помню, чтобы отвѣтилъ на твое письмо,—столькими заботами я удрученъ и отвлеченъ».

Августинъ выражаетъ при этомъ желаніе знать, пользуется ли онъ, Анастасій, покоемъ, насколько это возможно на землѣ,— «ибо если случается, что среди нашихъ тревоженій мы узнаемъ, что нѣкоторые изъ нашихъ братьевъ пребываютъ въ покоѣ, то это намъ доставляетъ большое удовольствіе, какъ будто мы и сами живемъ покойнѣе. Однако, такъ какъ непріятности въ сей бременной жизни все увеличиваются, то онѣ побуждаютъ насъ желать вѣчнаго покоя». Подъ бременемъ лежавшихъ на немъ обязанностей Августинъ не только жалуется на недостатокъ времени для переписки, но нерѣдко тяготится получаемыми письмами. Его современники добивались отъ него писемъ то ради вложеннаго въ нихъ содержанія, то изъ-за краснорѣчивой формы ихъ, но нерѣдко и изъ тщеславія. Къ такимъ навязчивымъ друзьямъ принадлежалъ епископъ Северъ, съ которымъ Августинъ былъ знакомъ съ молодости. Однажды Августинъ только что отвѣтилъ на полученное отъ Севера письмо, и, не успѣвъ еще его отправить,—получилъ другое, переполненное напыщенныхъ похвалъ и увѣреній въ дружбѣ. Августинъ былъ видимо недоволенъ содержаніемъ письма и необходимою отвѣчать на него. Ссылаясь въ своемъ отвѣтѣ на текстъ апостола, Августинъ признаетъ себя *должникомъ* Севера и на всѣ лады проводитъ эту тему, что придаетъ его письму рѣдкую у него искусственность. Но среди этой риторики ясно проглядываетъ укоризна: «Какъ мнѣ достойно отвѣтить на твою любезность, какъ удовлетворить твоей страсти ко мнѣ? Письмо твое не сказало намъ ничего новаго въ этомъ отношеніи, но тѣмъ не менѣе требуетъ новаго отвѣта...

«Самая любовь налагаетъ на насъ долгъ помогать, въ братской любви, насколько мы можемъ, тому, кто желаетъ, чтобы ему какъ слѣдуетъ помогли. Но ты, братъ мой, знаешь, сколько дѣлъ у меня на рукахъ и какъ рѣдки—вслѣдствіе разнообразія заботъ, налагаемыхъ на меня моимъ служеніемъ, тѣ мгновенія досуга, которыми я располагаю; если же я буду посвящать ихъ постороннимъ дѣламъ, то поступлю, какъ мнѣ кажется, въ ущербъ своимъ обязанностямъ.

«Ты хочешь, чтобы я тебѣ написалъ пространное письмо, и я признаюсь, что на мнѣ лежитъ такой долгъ; меня обязываетъ къ этому твое столь задушевное, столь искреннее, столь чистое желаніе. Но такъ какъ ты любишь справедливость, то я прошу тебя, во имя ея, выслушать, не сердясь, то, что я скажу. Ты понимаешь, что мнѣ слѣдуетъ исполнить прежде то, къ чему я обязанъ по отношенію къ другимъ и къ тебѣ, чѣмъ то, что я долженъ сдѣлать для тебя одного. А времени у меня не хватаетъ на все, если даже его недостаетъ для того, чему должно быть дано предпочтеніе. Поэтому всѣ мои дорогіе и близкіе друзья, въ числѣ которыхъ ты одинъ изъ первыхъ, поступать согласно съ своими обязанностями, если не только не будутъ заставлятъ меня писать о постороннихъ предметахъ, но и другимъ, насколько можно, помѣшаютъ въ этомъ, со святою кротостью пользуясь своимъ авторитетомъ. Я не хотѣлъ бы казаться жесткимъ, отказывая просьбамъ отдѣльныхъ лицъ изъ желанія предпочесть то, что я обязанъ сдѣлать для всѣхъ. Если, какъ я надѣюсь и какъ ты обѣщалъ, ты посѣтишь меня, ты узнаешь, какими литературными трудами я занятъ и въ какой степени занятъ, и тогда усерднѣе исполнишь то, о чемъ я прошу, т.-е. отвратишь другихъ, насколько можешь, отъ того, чтобы они понуждали меня писать о чемъ-нибудь постороннемъ».

Труды, о которыхъ здѣсь упоминаетъ Августинъ, имѣли высокое догматическое значеніе для церкви, были въ глазахъ современниковъ драгоценны для спасенія души. Но если Августинъ могъ ссылаться на эти труды для ограниченія своей частной переписки, то это средство было непримѣнимо къ огромной дѣловой перепискѣ, которую ему пришлось вести. И эта переписка не только отнимала много времени, но рѣзко отрывала его отъ настроенія, въ которомъ онъ жилъ. Оторвавшись въ аксетическомъ порывѣ отъ мірскихъ интересовъ, весь погруженный въ созерцаніе идеальнаго Божьяго царства, Августинъ долженъ былъ входить въ мелочныя тяжбы и вдаваться въ юридическую казуистику. Къ разряду такихъ дѣлъ относится тяжба между епи-

скопомъ его родной Тагасты и общиной Тiаве изъ-за наслѣдства пресвитера Гонората. Оно должно было тѣмъ болѣе смущать Августина, что одинъ изъ истцовъ былъ Алипій, епископъ Тагасты, ученикъ и другъ Августина, съ которымъ онъ такъ долго пребывалъ на высотахъ Платоновскаго идеализма, а потомъ въ глубинѣ аскетическаго міровоззрѣнія. Самое дѣло представляетъ большой интересъ, характеризуя, какъ нравы того времени, такъ и осторожный примирительный способъ дѣйствія Августина, всегда заботившагося о томъ, чтобы нравственный авторитетъ церкви и духовенства не потерпѣлъ какого-либо ущерба. Гоноратъ былъ монахомъ въ Тагастѣ, а затѣмъ былъ посвященъ пресвитеромъ въ городкѣ Тiаве, гдѣ и умеръ. По тогдашнему обычаю, который Августинъ признавалъ правильнымъ, имущество умершаго пресвитера считалось собственностью того прихода, въ которомъ онъ получилъ посвященіе; въ виду этого, общины часто старались убѣждать или даже принуждать богатыхъ людей принимать въ нихъ священство. Въ силу обычая община Тiаве и заявила, по смерти Гонората, притязаніе на его наслѣдство; но монастырь Тагасты и стоявшій во главѣ его епископъ Алипій присвоивали себѣ наслѣдство Гонората, какъ бывшаго монаха. Община Тiаве находилась въ епархіи Августина, и поэтому Алипій обратился къ нему за разрѣшеніемъ спора.

При личномъ краткомъ свиданіи Алипій предложилъ, судя по письму къ нему Августина, оставивъ наслѣдство за монастыремъ, вознаградить общину Тiаве за счетъ самого Августина, т.-е. гиппонской церкви въ половинномъ размѣрѣ наслѣдства. Августинъ, желая содѣйствовать полюбовному соглашенію особенно въ виду того, что тiавская община только-что присоединилась изъ донатизма къ православію, выразилъ готовность взять на себя это обязательство. Но затѣмъ, обдумавъ дѣло и подъ вліяніемъ другого епископа, Самсуція, рѣшительно осудившаго эту сдѣлку, Августинъ измѣнилъ свой взглядъ. Онъ находилъ, что такая сдѣлка подастъ поводъ думать, что епископы руководились въ этомъ дѣлѣ лишь денежнымъ интересомъ; прихожане Тiаве подумаютъ, что съ ними поступили нечестно и несправедливо, отдавъ имъ только половину того, что цѣликомъ должно было быть достояніемъ бѣдныхъ. Уже лучше ихъ лишить всего наслѣдства,—тогда, по крайней мѣрѣ, скажутъ, что епископы руководились не денежными соображеніями, а принципомъ справедливости. Нельзя изъ-за дѣла спорнаго допустить такой великій соблазнъ, подавая поводъ цѣлой общинѣ обвинять епископовъ, стоящихъ такъ высоко въ общемъ уваженіи, въ позорной жадности.

Августинъ указываетъ при этомъ на вѣрное средство избѣгать подобныхъ недоразумѣній: такъ какъ не всё, вступая въ монастырь, достаточно искренни, чтобы тотчасъ отречься отъ собственности, то не слѣдуетъ принимать въ монастырь никого, кто не вполне порвалъ связь съ земными интересами. Мы видимъ, какъ самая жизнь вела къ прекращенію первоначальнаго, не связаннаго строгими правилами монашества, въ корпорацію, подчиненную общему уставу.

Но такъ какъ, въ данномъ случаѣ, мѣры предосторожности не были своевременно приняты, то слѣдуетъ держаться гражданскаго закона, т. е. признавать монаха собственникомъ имущества, не переданнаго въ монастырь. Августинъ уговариваетъ поэтому Алипія отступить отъ своего права и указываетъ ему на примѣръ Христа, который, снисходя къ человѣческой слабости, послалъ Петра уплатить налогъ, хотя и зналъ *другого рода право*, въ силу котораго онъ не подлежалъ такому налогу.

Касаясь предложенія, сдѣланнаго Алипіемъ Августину, вознаграждать въ такомъ случаѣ тагастинскихъ монаховъ въ половинѣ цѣны имущества Говората, епископъ Гиппона не отказывается отъ этого, если Алипій «считаетъ это несомнѣнно справедливымъ», но съ условіемъ исполнить это обязательство лишь тогда, когда гиппонскій монастырь ¹⁾ получить такое пожертвованіе, что это можно будетъ сдѣлать безъ стѣсненія для гиппонскихъ братьевъ.

6
Тяжбы между епископами касались не только спорныхъ имуществъ, но и личнаго состава духовенства, принадлежавшаго къ той или другой епархіи. Сначала свобода перехода церковнослужителей изъ одной епархіи въ другую ничѣмъ не была стѣснена, такъ что бывали случаи, что одно и то же лицо числилось въ составѣ духовенства двухъ разныхъ епархій. Но такъ какъ эта свобода давала возможность уклоняться отъ дисциплинарной власти епископовъ и поощряла наклонность къ бродяжничеству, то, согласно съ общимъ духомъ *закрѣпощенія* людей къ мѣсту и занятію въ тогдашней римской имперіи, — и церковнослужители были приписаны каждый къ своей епархіи и имъ было воспрещено отлучаться отсюда безъ разрѣшенія епископа, а «отпускныя грамоты» епископовъ, имѣвшія прежде значеніе рекомендательныхъ писемъ, сдѣлались обязательными. Но этимъ, конечно, не могло быть уничтожено желаніе отдѣльныхъ лицъ переходить въ другую епархію безъ разрѣшенія епископа, особенно если имъ тамъ предлагалось повышение, а отсюда нерѣдко

¹⁾ Августинъ организовалъ, какъ мы видѣли, гиппонское духовенство въ монашеское общежитіе.

возникали пререканія между епископами. Переписка Августина знакомить насъ съ двумя случаями, сюда относящимися, но различнаго характера: въ одномъ изъ своихъ писемъ Августинъ сѣтуетъ на привлеченіе въ другую епархію одного изъ его клириковъ, въ другомъ—оправдывается, что не можетъ отпустить въ другую епархію своего клирика. Первое изъ этихъ писемъ касается нѣкоего Тимооея, который былъ нѣсколько разъ «чтецомъ» въ разныхъ церквахъ гиппонской епархіи, а затѣмъ былъ посвященъ въ иподіаконы епископомъ Северомъ «вопреки намѣренію и волѣ» Августина. Дѣло усложнилось тѣмъ, что Тимооей передъ посвященіемъ далъ клятву, что никогда не оставитъ епископа Севера, пріѣзжавшаго въ мѣстечко Субсану, гдѣ и совершилъ посвященіе. Въ этомъ дѣлѣ было замѣшано нѣсколько духовныхъ лицъ изъ епархіи Августина, сдѣлавшаго имъ строгій выговоръ, послѣ котораго они выразили свое раскаяніе. Дѣлу было придано такое значеніе, что вызвало сѣздъ въ Субсану сосѣднихъ епископовъ; кромѣ Августина, Алипія изъ Тагасты и Самсуція изъ Турриса, Северъ также пріѣзжалъ въ Субсану, но уѣхалъ оттуда, не дождавшись своихъ собратій, которые написали ему коллективное письмо, до насъ дошедшее. Кромѣ него, у насъ есть письмо Августина, лично обращенное къ его другу Северу, написанное въ примирительномъ, но твердомъ тонѣ: «Если я скажу то, что сказать побуждаетъ меня самое дѣло, то это будетъ въ ущербъ любви; если же я этого не скажу, то куда дѣнется свобода, на которую имѣетъ право дружба?» Имѣя въ виду предлогъ, выставленный Северомъ, что Тимооей еще не былъ «чтецомъ», и потому не связанъ съ гиппонской епархіей, Августинъ взываетъ къ совѣсти Севера и спрашиваетъ, можно ли, по справедливости, не признавать чтецомъ человѣка, который уже началъ читать въ подвѣдомственной Августину церкви—и читалъ не разъ, а два и три раза, и въ Субсанѣ, и въ Туррисѣ, и въ Цизанѣ, и въ Вербалѣ? Августинъ выражаетъ увѣренность, что Северъ хорошо пойметъ, какой произойдетъ подрывъ дисциплинѣ церковнаго чина, если всякому клирику другой церкви будетъ дозволено давать клятву, кому онъ захочетъ, что отъ него не уйдетъ, и этимъ добыть себѣ разрѣшеніе остаться при этомъ лицѣ, чтобы не стать клятвopреступникомъ. Августинъ соглашался отпустить Тимооея къ Северу, чтобы избѣгнуть нарушенія его клятвы, но требовалъ, чтобы Северъ самъ удалилъ Тимооея и тѣмъ снялъ бы съ него обѣтъ.

Этотъ случай, вѣроятно, и послужилъ поводомъ къ тому, что въ слѣдующемъ (402) году на соборѣ въ нумидійскомъ городѣ

Милве было постановлено, что тотъ, кто хотя бы одинъ разъ читаль въ церкви, не долженъ быть удерживаемъ другою церковью. Три года спустя, Августину пришлось опять удерживать у себя клирика, которымъ онъ очень дорожилъ и котораго звалъ къ себѣ его дядя Новата, епископъ Сетифа, въ отдаленной Мавританіи. Уговаривая Новата не настаивать на отозваніи діакона Луцилла, Августинъ писалъ, что узы родства, соединяющія Новата съ его племянникомъ, не крѣпче, чѣмъ узы дружбы, связывающія его, Августина, съ Северомъ, а между тѣмъ они видятся весьма рѣдко, занятые интересами церкви.

Августинъ предусматриваетъ возраженіе Новата, что онъ вызываетъ своего племянника для служенія церкви, и на это отвѣчаетъ, что если бы Луциллъ могъ въ Сетифѣ оказывать церкви такія же услуги, какъ въ Гиппонѣ, то его, Августина слѣдовало бы обвинить не только въ жестокости, но и въ несправедливости. Дѣло, однако, въ томъ, что проповѣдь Евангелія въ Гиппонѣ сильно страдаетъ отъ отсутствія въ этой епархіи служителей церкви, знающихъ пунійскій языкъ, тогда какъ въ епархіи Новата знаніе этого языка обычно: «такъ думаешь ли ты,—спрашиваетъ Августинъ,—что я буду содѣйствовать спасенію народа Вожьяго, если пошлю туда этого знатока пунійскаго языка и удалю его отсюда, гдѣ я пламенно желаю его присутствія?»

Гораздо болѣе тревожили Августина дѣла, касавшіеся личныхъ качествъ и поведенія клириковъ, подававшихъ поводъ къ жалобамъ и смущавшихъ паству, какъ можно усмотрѣть изъ письма Августина къ Фелициіи. Августинъ извѣщаетъ ее, чтобы она не слишкомъ смущалась соблазнами въ духовенствѣ, которые были «предсказаны». «Одни изъ пастырей для того занимаютъ свои каеэды, чтобы заботиться о паствѣ Христовой; другіе же на нихъ возсѣдаютъ, чтобы наслаждаться свѣтскими почестями и выгодами. Эти два рода пастырей, вымирая и вновь нарождаясь, будутъ по необходимости существовать въ каеэлической церкви до конца вѣка и Господняго суда. Такое же различіе между добрыми и злыми существуетъ и въ самой паствѣ, пока не придетъ главный Пастырь, который ихъ и отдѣлитъ другъ отъ друга. Намъ онъ предписалъ единеніе, за собой же оставилъ распредѣленіе; ибо распредѣлять подобаешь тому, кто не можетъ впасть въ заблужденіе. А теперь пока добрыя овцы, слѣдуя святому примѣру добрыхъ пастырей, не должны однако возлагать свои надежды на нихъ, а на Господа, искупившаго ихъ своею кровью. Если же они случайно обрѣтутъ плохихъ пастырей, проповѣдую-

щихъ Его ученіе, а совершающихъ свои плохія дѣла, тогда добрыя овцы пусть творятъ то, что тѣ говорятъ, и не творятъ того, что тѣ творятъ, и пусть изъ-за сыновъ неправды онѣ не покидаютъ общаго пастбища».

Поэтому Августинъ увѣщаетъ Фелицію любить тѣхъ слугъ, чрезъ посредство которыхъ она была *побуждена войти* (отъ М. 22, 9), но возлагать надежду на Того, Кто приготовилъ трапезу. При всей терпимости къ плохимъ пастырямъ, которой Августинъ требовалъ отъ прихожанъ, онъ, однако, съ своей стороны, не уклонялся отъ строгихъ мѣръ противъ нихъ, если они были ему подчинены. Это испыталъ на себѣ пресвитеръ Абонданцій, «не слѣдовавшій по пути слугъ Господнихъ». Августину стало извѣстно, что онъ не возвратилъ денегъ крестьянину, отъ котораго принялъ ихъ на сохраненіе, а затѣмъ, какъ онъ самъ признался, пробывши въ мѣстечкѣ Гипписѣ сочельникъ, «день, который тамъ, какъ и повсемѣстно, считается постнымъ днемъ», у мѣстнаго пресвитера, и простившись съ нимъ, чтобы вернуться домой, остановился тамъ же, въ домѣ женщины дурнаго поведенія, гдѣ обѣдалъ и ужиналъ. За пребываніе въ ея домѣ уже былъ удаленъ отъ должности одинъ изъ гиппонскихъ пресвитеровъ, и Абонданцію это было извѣстно. Августинъ на судѣ призналъ Абонданція недостойнымъ завѣдывать приходомъ, въ особенности въ области, «подверженной бѣшеннымъ нападкамъ окрестныхъ еретиковъ». Такъ какъ Абонданцій имѣлъ право въ теченіе одного года обжаловать этотъ приговоръ, то Августинъ сообщилъ объ этомъ *примасу* (старшему епископу) Нумидіи. Августинъ пишетъ, что если духовные судьи иначе взглянуть на это дѣло, на томъ основаніи, что (по постановленію карфагенскаго собора 318 года) нужно шесть епископовъ для суда надъ пресвитеромъ, то пусть довѣритъ ему приходъ, кто хочетъ, — «я же, признаюсь, такимъ лицамъ предоставитъ приходъ опасаясь».

Съ другой стороны, Августинъ не былъ склоненъ давать въ обиду своихъ пресвитеровъ, по обвиненіямъ, на нихъ вводимымъ. Такъ, онъ пишетъ Панкарію, человѣку, очевидно, вліятельному, который жаловался на пресвитера Секундина: «Такъ какъ до твоего пріѣзда жители Германиціи были вполне довольны пресвитеромъ Секундиномъ, то я не понимаю, какъ это случилось, что они, по твоимъ словамъ, готовы его обвинять въ какихъ-то преступленіяхъ. Я, конечно, не могу оставить безъ вниманія жалобъ на пресвитера, но только въ томъ случаѣ, если жалобы исходятъ отъ каеоликовъ; ибо принимать жалобы на каеолическаго пресвитера отъ еретиковъ я не могу и не долженъ. Поэтому по-

заботься сначала о томъ, чтобы не было еретиковъ тамъ, гдѣ до твоего прїѣзда ихъ не было вовсе; тогда я разберу дѣло пресвитера, какъ слѣдуетъ его разобрать». Августинъ проситъ Панкарія, —такъ какъ его благополучіе и мнѣніе ему дороги и сами жители Германиціи подлежатъ его заботамъ,—чтобы Панкарій определенно предъявилъ, чего онъ добился въ свою пользу отъ «досто-славныхъ» императоровъ, а также и чего онъ достигъ въ компетентномъ судѣ,—для того, чтобы всѣмъ было очевидно, что онъ ничего неправильно не замышляетъ и чтобы тяжба о землѣ, которую онъ затѣялъ, не стала снова источникомъ тревогъ и разоренія для бѣдняковъ. Въ то же время Августинъ настаивалъ, чтобы домъ пресвитера Секундина не подвергался ни разоренію, ни разграбленію; относительно же самой его церкви Августину сообщено, что какіе-то люди хотятъ ее снести,—но онъ полагаетъ, что Панкарій ни въ какомъ случаѣ не долженъ этого потерпѣть.

Случалось, что къ Августину обращались съ просьбой о заступничествѣ пресвитеры другихъ епархій. Такъ поступилъ, напр., пресвитеръ карагенской епархіи Квинціанъ, который за чтеніе въ церкви не каноническихъ книгъ былъ лишенъ епископомъ Аврелиемъ права пріобщаться. Августинъ отвѣчаетъ ему, что онъ ничего не имѣетъ противъ его прїѣзда въ Гиппонъ, но не можетъ допустить его къ причастію, пока Аврелій не сниметъ съ него ослы. Онъ убѣждаетъ его съ терпѣніемъ подчиниться церковной дисциплинѣ и оправдываетъ Аврелія тѣмъ, что лишь бремя дѣлъ, а не какое-либо нерасположеніе къ нему заставило карагенскаго епископа замедлить рѣшеніемъ его дѣла. «Если бы тебѣ были извѣстны неотложныя дѣла Аврелія такъ, какъ извѣстны твои собственные, ты не удивился и не огорчился бы этой отяжкой». Августинъ проситъ Квинціана повѣрить, что у него много дѣла, и замѣчаетъ, что есть епископы старшіе по возрасту, болѣе авторитетные и болѣе близкіе къ нему по сосѣдству, къ которымъ Квинціану и слѣдовало бы обратиться. Августинъ однако уже раньше сообщилъ Аврелію о тревогахъ и жалобахъ Квинціана и переслалъ ему въ доказательство невинности послѣдняго копію съ его письма. Самого Квинціана Августинъ убѣждаетъ не давать повода къ соблазну въ церкви посредствомъ чтенія не каноническихъ книгъ, ибо еретики и особенно манихейне, скрывающіеся въ тѣхъ мѣстахъ, пользуются этими книгами, чтобы смущать умы невѣдущихъ.

Но Квинціанъ, обращаясь къ Августину за ходатайствомъ, въ то же время заявилъ и притязаніе, чтобы Августинъ не прини-

малъ въ свой монастырь нѣкоего Приваціана, такъ какъ онъ состоялъ чтецомъ въ карагенской епархіи. При этомъ Квинціанъ ссылался на постановленія соборовъ. Августинъ замѣтилъ съ ироніей, что въ тѣхъ же соборныхъ постановленіяхъ указано, какія книги считать каноническими, и посовѣтовалъ Квинціану вновь прочесть эти постановленія и хорошо ихъ запомнить. Онъ убѣдится, что воспрещеніе соборовъ относится къ пришлымъ клерикамъ, а не въ мірянамъ. Приваціана же Августинъ не считаетъ клерикомъ, такъ какъ онъ лишь однажды читалъ *не каноническую* книгу. «Ибо если книга не каноническая, то кто бы ее ни прочиталъ въ церкви, не можетъ считаться церковнымъ чтецомъ». Августинъ впрочемъ еще и не принялъ въ свой монастырь этого молодого человѣка, а представилъ все это дѣло на усмотрѣніе епископа Аврелія.

Наиболѣе смутило и огорчило Августина интересное для исторіи нравовъ и культуры дѣло пресвитера Бонифація. Августинъ говоритъ о немъ въ одномъ частномъ письмѣ и въ посланіи къ духовенству и прихожанамъ Гиппона. Дѣло возникло вслѣдствіе ссоры между монахомъ Августиновскаго монастыря, по имени Спесь, и однимъ изъ пресвитеровъ Гиппона, Бонифаціемъ, которые взаимно обвиняли другъ друга въ очень позорномъ поведеніи. Въ первомъ письмѣ Августинъ проситъ Феликса и Гиларина противопоставить клеветѣ людской, пустымъ сплетнямъ и подозрѣніямъ христіанское размышленіе о томъ, что Св. Писаніе предсказало соблазны. Что въ нихъ удивительнаго, если люди являются хулителями слугъ Божіихъ и, не будучи въ состояніи совратить ихъ, стараются запятнать ихъ доброе имя? Августинъ пишетъ, что пресвитеръ Бонифацій ни въ чемъ не былъ уличенъ, и что онъ никогда не вѣрилъ и не вѣритъ тому, что говорится о немъ. Какимъ же образомъ могъ бы онъ лишиться его сана пресвитера? Что онъ самъ такое, чтобы дерзнуть предупредить судъ Божій? Какъ епископъ, онъ не долженъ допускать опрометчиваго подозрѣнія; какъ человѣкъ, онъ не въ состояніи судить о томъ, что таится въ человѣческомъ сердцѣ. Въ свѣтскихъ тяжбахъ, въ случаѣ апелляціи къ высшему суду, дѣло оставляется въ томъ же положеніи изъ опасенія оскорбить высшій судъ, еще не произнесшій своего приговора. Насколько нужнѣе соблюдать это по отношенію къ Божьему суду, столь превышающему всякую свѣтскую власть.

Августинъ, говоря въ этомъ случаѣ о Божьемъ судѣ, разумѣлъ не страшный судъ, а Божій судъ въ самомъ реальномъ смыслѣ этого слова. Въ посланіи къ своей паствѣ, въ которомъ

проявляется со всею своею симпатичностью совѣстливая и гуманная натура Августина, онъ объясняетъ, какимъ образомъ онъ пришелъ къ такому выходу. Дѣло это его долго мучило и, не находя способа уличить одного изъ двухъ, хотя онъ больше до-вѣрялъ пресвитеру, онъ сначала предполагалъ обоихъ предоста-вить Господу, пока не обнаружится что-нибудь противъ того, кого онъ подозрѣвалъ, и явится возможность изгнать его изъ общежитія.

Но монахъ Спесъ сталъ сильно добиваться духовнаго сана посредствомъ посвященія самимъ Августиномъ или въ иной епар-хii по рекомендаціи послѣдняго. Августинъ же никакъ не рѣ-шался ни рукоположить челоувѣка, котораго онъ подозрѣвалъ въ такомъ тяжкомъ дѣлѣ, ни провести его въ духовный санъ чрезъ другого епископа. Тогда тотъ сталъ шумѣть и жаловаться, что если его не хотятъ возвысить въ духовный санъ, то и Бонифацію нельзя дозволить въ немъ оставаться. Видя же, что Бонифаціи не желаетъ служить соблазномъ для слабыхъ и склонныхъ къ подозрѣнію и предпочитаетъ пожертвовать своимъ почетнымъ са-номъ, чѣмъ оставаться въ невозможности доказать чистоту своей совѣсти людямъ, сомнѣвающимся въ немъ, — Августинъ остано-вился на рѣшеніи, которое онъ называетъ *среднимъ*. А именно, онъ заставилъ обоихъ принять на себя обязательство отправиться въ святое мѣсто, гдѣ чудотворная сила Господа легче могла по-вплѣять на совѣсть виновнаго и побудить его къ признанію подъ-вліяніемъ опасенія небесной кары. Такимъ мѣстомъ Августинъ избралъ гробницу св. Феликса въ Нолѣ отчасти потому, что тамъ проживалъ въ это время его другъ, Паулинъ, и онъ надѣялся, что онъ оттуда легче и вѣрнѣе будетъ извѣщенъ о томъ, какое въ этомъ дѣлѣ послѣдуетъ божественное откровеніе. Августинъ ссылается поэтому поводу на собственный опытъ. Ему извѣстно, что у гробницъ миланскихъ святыхъ воръ, пришедшій туда, чтобы клятвопреступленіемъ совершить обманъ, былъ принужденъ при-знаться въ воровствѣ и возратить украденное. Предвидя возра-женіе: «развѣ Африка не полна мощами святыхъ» — Августинъ восклицаетъ: «мы однако ничего о подобномъ здѣсь не слышали!» — и приводитъ въ объясненіе слова апостола (I Кор. XII, 30): не всѣмъ святымъ предоставленъ даръ испѣленія, не всѣ они способны проникать въ душу (*dijudicatio spirituum*).

Августинъ, какъ онъ самъ признается, принималъ всѣ мѣры предосторожности для того, чтобы дѣло Бонифація не получило огласки, онъ не хотѣлъ довести до свѣдѣнія своихъ прихожанъ «о своемъ тяжкомъ сердечномъ горѣ». Но Господь не хотѣлъ этого

скрыть отъ нихъ для того, какъ говорилъ имъ Августинъ, чтобы они вмѣстѣ съ нимъ усердствовали въ молитвѣ и просили Господа открыть имъ истину. Оправдываясь предъ прихожанами въ томъ, что онъ не вычеркнулъ имя Бонифація изъ списка пресвитеровъ, Августинъ выражаетъ готовность это сдѣлать для того, чтобы пребываніе Бонифація въ числѣ пресвитеровъ не подавало повода ищущимъ Господа не присоединяться къ церкви, но прибавляетъ, что вина падеть не на него, а на тѣхъ, ради которыхъ это будетъ сдѣлано. Августинъ пользуется случаемъ, чтобы защитить Бонифація и выставить на видъ его благородство. Бонифаціей отказывался брать отпускную грамоту, которая обезпечила бы ему на чужбинѣ почетъ, подобающій его сану,—для того, чтобы не пользоваться преимуществомъ передъ своимъ обвинителемъ.

Обращаясь къ тому, какъ слѣдуетъ прихожанамъ отнестись къ этому дѣлу, Августинъ призываетъ ихъ скорбѣть о немъ, но скорбѣть такъ, чтобы скорбь ихъ побуждала молить Бога поскорѣе раскрыть невинность ихъ пресвитера, въ которую Августинъ склоненъ вѣрить. Августинъ предостерегаетъ прихожанъ слѣдовать примѣру тѣхъ, которые, если согрѣшить епископъ, или клерикъ, или монахъ, или инокиня, кричатъ, что всё они таковы, но что нельзя всѣхъ обличить. Если какая-нибудь изъ замужнихъ женщинъ окажется невѣрною, они не выгоняютъ изъ дома женъ своихъ, не клеветаютъ на матерей своихъ. Но если кого-нибудь изъ носящихъ священныи санъ ложно обвинять въ преступленіи или уличать, тогда они бѣснуются и разносятъ молву, что всё они таковы.

Приводя соотвѣтствующіе тексты Св. Писанія, Августинъ убѣждаетъ своихъ прихожанъ избѣгать трехъ опасностей, связанныхъ съ этимъ дѣломъ: не слѣдовать дурнымъ примѣрамъ, не поддаваться злымъ языкамъ, не возводить ложныхъ подозрѣній на служителей Божіихъ. Августинъ особенно предостерегаетъ ихъ отъ гордыни. Онъ усматриваетъ ее въ томъ, что многіе этимъ дѣломъ болѣе возмущены, чѣмъ паденіемъ двухъ діаконъ, перешедшихъ къ нимъ отъ донатистовъ; тогда они глумились надъ церковной дисциплиной Прокулеяна (епископа донатистовъ въ Гиппонѣ) и хвастались, что съ ихъ клериками ничего подобнаго не могло бы случиться. Августинъ осуждаетъ это и увѣщаетъ не упрекать еретиковъ въ чемъ-либо иномъ, кромѣ того, что они не каеодики. Онъ умиленно проситъ свою паству не огорчать, не прибавлять новыхъ ранъ къ тѣмъ, которыя ему нанесены; ради нихъ онъ ежечасно въ тревогѣ, «извнѣ испытываетъ нападеніе, внутри—страхи», ведетъ борьбу въ городѣ, ведетъ ее въ пустынѣ,

подвергается опасности со стороны язычниковъ, опасности со стороны ложныхъ братьевъ. «Я знаю, что вы сами страдаете, но развѣ вы страдаете больше моего?»

Оправдываясь далѣе, онъ просить прихожанъ молиться за него, чтобы, «проповѣдуя другимъ, самому не оказаться недостойнымъ»... «Какъ бы ни былъ бдителенъ надзоръ въ моемъ домѣ, я человѣкъ и живу съ людьми, и не дерзаю полагать, чтобы домъ мой былъ лучше Ноева ковчега, гдѣ въ числѣ восьми человѣкъ оказался одинъ неправедный».

Августинъ очевидно былъ убѣжденъ въ правотѣ Бонифація и въ ложности доноса монаха. Поэтому онъ закончилъ свое посланіе словами, знаменательными для всей дальнѣйшей исторіи зарождавшагося тогда монашества. «Въ простотѣ признаюсь вамъ передъ Господомъ Богомъ нашимъ,—свидѣтелемъ души моей съ тѣхъ поръ, какъ я служу Ему,—въ томъ, что насколько трудно, какъ я испыталъ, найти людей лучше, чѣмъ тѣ, кто преуспѣваетъ въ монастыряхъ, настолько я не знаю людей хуже павшихъ монаховъ. Поэтому,—заключаетъ Августинъ,—«если намъ доставляютъ огорченіе *отбросы*, насъ должна утѣшать красота отличныхъ плодовъ».

Не только клирики и монахи, но иногда и высшіе представители духовенства, епископы, вызывали сѣтованія Августина, то уклоненіемъ отъ христіанскаго идеала, то неразумнымъ рвеніемъ. Письмо Августина къ епископу Павлу Катакскому представляетъ собою образчикъ строгаго наставленія товарищу-епископу за слишкомъ свѣтскій образъ жизни. Въ письмѣ этомъ Августинъ оправдывается въ упрекѣ со стороны Павла въ «безопасности». Августинъ заявляетъ, что если бы Павелъ жалѣлъ самого себя такъ же, какъ онъ, Августинъ, его жалѣетъ, то слава его поведенія давно бы радовала церковь. Августинъ увѣряетъ Павла, что онъ считаетъ его не только братомъ¹⁾, но продолжаетъ считать товарищемъ, ибо невозможно, чтобы онъ не признавалъ товарищемъ епископа католической церкви, каковъ бы онъ ни былъ, пока онъ не осужденъ церковью. Если же онъ прервалъ «общеніе» съ нимъ, то только потому, что не можетъ ему льстить. Такъ какъ онъ считаетъ его своимъ духовнымъ сыномъ, то онъ тѣмъ болѣе признаетъ своимъ долгомъ высказать ему справедливыя упреки христіанской любви. «Я не настолько радуюсь тому, что ты съ Божьей помощью собралъ многихъ въ лоно католической

¹⁾ Прозвище *брата*, служившее прежде для взаимнаго обозначенія всѣхъ христіанъ, употреблялось въ дни Августина во взаимномъ обращеніи духовныхъ лицъ.

церкви, чтобы не скорбѣть о томъ, что ты еще большее число разогналъ твоимъ образомъ жизни. Ты нанесъ своей церкви такую рану, что если Господь не избавитъ тебя отъ всѣхъ заботъ и интересовъ свѣтскихъ и не возвратитъ тебя къ истинному епископскому житію, то рана останется неизлѣчимою. А такъ какъ ты все болѣе и болѣе впутываешься въ мірскіе интересы и даже въ такіе, отъ которыхъ ты отрекся, — что не дозволяется даже гражданскими законами, — и такъ какъ ты, какъ говорятъ, ведешь такой образъ жизни, что скудные средства твоей церкви для него недостаточны, то зачѣмъ ты ищешь общенія со мною, если не терпишь наставленій моихъ?» Напрасно, по словамъ Августина, катакскій епископъ увѣряетъ, что всѣ нареканія на него идуть отъ его давнишнихъ враговъ; но если бы это и было такъ, то все-таки нравы епископа не должны подавать повода хулить церковь. «Я знаю, — заканчиваетъ Августинъ, — что ты обладаешь умомъ; но и малый умъ хорошъ, если онъ руководится небеснымъ, а острый умъ ни къ чему, если онъ не поднимается надъ земнымъ. Епископское званіе не должно быть средствомъ доставлять себѣ мнимыя радости жизни».

Гораздо ближе касалось Августина и сильнѣе должно было его огорчить громкое дѣло епископа Антонія Фуссалскаго. Мѣстечко Фуссала находилось на крайнѣй гиппонской епархіи, верстахъ въ семидесяти отъ главнаго города. Въ населеніи этой мѣстности донатизмъ настолько преобладалъ, что въ самой Фуссалѣ не было ни одного православнаго. Священники, которыхъ послалъ туда Августинъ, подвергались побоямъ, ограбленію и увѣчьямъ — нѣкоторые были ослѣплены и убиты. Постепенно однако число православныхъ стало возрастать, а число донатистовъ сильно уменьшаться, да и эти были большею частью бѣглецы изъ другихъ областей. Но такъ какъ Августинъ по отдаленности считалъ затруднительнымъ для себя бдительный надзоръ за обращенными, въ которомъ они нуждались, то онъ рѣшился поставить въ Фуссалѣ особаго епископа, — для этого былъ нуженъ человекъ, знавшій пунійскій языкъ. Наконецъ подходящее лицо было намѣчено; въ Фуссалу прибылъ примасъ, Нумиди, чтобы совершить рукоположеніе, и все было готово для этого, какъ вдругъ предложенный кандидатъ отказался. Августинъ былъ въ большомъ затрудненіи; онъ не хотѣлъ еще разъ тревожить пожилого примаса изъ-за того же дѣла, и потому предложилъ въ епископы молодого пресвитера, при немъ находившагося, котораго онъ съ дѣтства воспитывалъ въ своемъ монастырѣ. И Антоній сталъ епископомъ.

Но Антоній не оправдалъ надеждъ Августина: на него стали поступать жалобы; его обвиняли въ преступленіи противъ цѣломудрія, въ лихоимствѣ и насиліяхъ, жаловались на его невыносимое властолюбіе. Первое обвиненіе осталось недоказаннымъ, и Августинъ, жалѣя Антонія, не призналъ жалобъ противъ него достаточными для смѣщенія его. Августинъ и дѣйствовавшій заодно съ нимъ епископъ, однако, заставили Антонія возвратить все, что онъ неправильно себѣ присвоилъ, и, оставивъ его въ санѣ епископа, отняли у него власть надъ епархіей для того, чтобы предотвратить новыя столкновенія съ населеніемъ.

Но придуманная ими мѣра никого не удовлетворила. Правда, Антоній, отлученный отъ причастія, внесъ залогомъ всю сумму, подлежащую возврату, и былъ послѣ этого допущенъ къ причащенію. Но онъ хотѣлъ возвратить себѣ и власть. Онъ утверждалъ, что его надо было или лишить сана или же оставить ему и власть епископа. Ему удалось склонить на свою сторону примааса Нумидіи и черезъ его посредство перенести дѣло въ Римъ. Разсчитывая на благоприятное для себя разрѣшеніе его дѣла папою, Антоній сталъ грозить своимъ прихожанамъ судебнымъ преслѣдованіемъ, вмѣшательствомъ властей и военной силой для возстановленія его во власти. Напуганные этимъ жители съ своей стороны жаловались папѣ на Августина за то, что онъ поставилъ имъ такого молодого и непригоднаго епископа. Августинъ самъ былъ принужденъ обратиться по этому дѣлу съ письмомъ къ папѣ. Письмо это имѣетъ большой интересъ для выясненія отношеній Августина къ папству. Но эту сторону дѣла приходится пока оставить въ сторонѣ. Въ своемъ письмѣ Августинъ сообщаетъ папѣ Целестину всѣ свои тревоги и опасенія—онъ проситъ папу сжалиться и не допустить, чтобы жители Фуссалы терпѣли зло, а епископъ Антоній творилъ его—для того, чтобы тѣ, не получая помощи со стороны католическихъ епископовъ и отъ апостольскаго престола противъ католическаго епископа, не возненавидѣли католичество, и чтобы Антоній, желая удержать ихъ противъ ихъ воли подъ своей властью, не совершилъ преступленія, удаливъ ихъ отъ Христа.

Августинъ былъ такъ огорченъ и встревоженъ опасностью возвращенія жителей Фуссалы въ донатизмъ, что выражалъ намѣреніе отказаться отъ епископскаго сана, если вслѣдствіе его неосторожности и черезъ поставленнаго имъ епископа потерпитъ церковь Божія.

Одно изъ самыхъ интересныхъ для исторіи церкви писемъ Августина—его письмо къ молодому епископу Ауксилію. Здѣсь,

уже убѣленный сѣдинами и наученный жизненнымъ опытомъ, отецъ церкви высказываетъ свой взглядъ на страшное орудіе, съ помощью котораго средневѣковая церковь, смѣшивая божественное съ земнымъ, добивалась деспотической власти не только надъ совѣстью, но и надъ житейскими интересами людей. — а именно на преданіе анаемѣ виновнаго и наложеніе интердикта на прикосновенныхъ къ нему людей. Ничто, по нашему мнѣнію, не доказываетъ такъ ясно, какъ высоко стоялъ Августинъ среди современнаго ему духовенства по своему почерпнутому въ философскомъ идеализмѣ образованію и по своей великодушной, гуманной натурѣ, какъ то письмо, которое должно было бы служить руководящимъ маякомъ въ наступавшей для церкви эпохѣ. Письмо обращаетъ на себя вниманіе и тѣмъ мастерствомъ, съ какимъ знаменитый епископъ наставлялъ своего слишкомъ горячаго собрата.

Письмо Августина было вызвано просьбою о заступничествѣ, съ которой къ нему обратился нѣкій Классиціанъ, отлученный епископомъ Ауксиліемъ отъ церкви со всѣмъ своимъ домомъ. Дѣло, по изложенію Классиціана, заключалось въ слѣдующемъ: какіе-то люди, которыхъ Классиціанъ обвинялъ въ клятвеннопреступленіи, искали убѣжища въ церкви, и, по выраженію Августина, «нарушители вѣры требовали себѣ помощи въ самомъ обиталищѣ вѣры». Когда же туда явился и Классиціанъ со свитой, «соотвѣтствовавшей его положенію въ обществѣ», эти люди добровольно оттуда удалились. За это Ауксилій такъ разгнѣвался на Классиціана, что предалъ его анаемѣ со всѣми его сопровождавшими. Письмо Классиціана сильно взволновало Августина и вызвало въ немъ «цѣлую бурю чувствъ и мыслей». Обращаясь къ Ауксилію, онъ проситъ его, если тотъ поступилъ такъ въ силу разумныхъ основаній или свидѣтельствъ Св. Писанія, то и его наставить, какимъ образомъ можетъ, по справедливости, быть подвергнутъ анаемѣ сынъ за грѣхъ отца, жена за мужа, или же рабъ за господина, или даже еще не родившійся ребенокъ, если онъ родился во время нахождения его семьи подъ анаемой, — вслѣдствіе которой его нельзя будетъ спасти крещеніемъ въ случаѣ смерти? Возраженіе, что при Ветхомъ Завѣтѣ ненавистники Господа предавались гибели вмѣстѣ со своими домочадцами, Августинъ устраняетъ замѣчаніемъ, что то была смерть физическая, а здѣсь идетъ рѣчь о гибели души.

А затѣмъ, обращаясь къ Ауксилію, Августинъ его спрашиваетъ: «Можетъ быть, ты слыхалъ, что и иные великіе святители предавали анаемѣ виновныхъ вмѣстѣ со всей ихъ семьей? — но возможно, что если бы ихъ объ этомъ спросили, они нашли бы удо-

влетворительныя для этого основанія. Я, — если бы кто меня спросилъ, правильно ли они поступили, — не зналъ бы, что отвѣтить; самъ же я никогда бы на это не рѣшился, хотя и бывалъ крайне возмущенъ нѣкоторыми ужасными преступленіями противъ церкви. Но если, можетъ быть, Господь тебѣ открылъ, что это было правильно сдѣлано, тогда и я, старикъ и давнишній епископъ, готовъ поучиться у юноши и у товарища, менѣе года состоящаго епископомъ, какъ оправдать передъ Богомъ и людьми кару духовною смертію неповинныхъ лицъ... Итакъ, если ты въ состояніи найти твоему поступку оправданіе, то дай мнѣ такое объясненіе, чтобы и я могъ присоединиться къ твоему мнѣнію». Августинъ прибавляетъ, что онъ говорилъ бы то же самое, если бы даже Классиціанъ *заслужилъ* отлученіе отъ церкви. Не желая касаться этого вопроса, Августинъ проситъ Ауксилія, чтобы онъ простилъ Классиціана; если же Ауксилій, поразмысливъ, найдетъ, что тотъ былъ правъ, то пусть онъ поступитъ, какъ подобаешь святому человѣку. «Не думай, что мы не можемъ поддаться несправедливому гнѣву, потому что мы епископы! — лучше намъ подумать о томъ, что, живя среди сѣтей искушеній, мы находимся въ постоянной опасности впасть въ ошибку, ибо мы — люди. Поэтому отмѣни приговоръ, который ты поставилъ, можетъ быть, слишкомъ погорячившись, и возстанови любовь, которая васъ связывала съ того времени, когда вы оба готовились къ крещенію; покончи ссору и установи миръ, чтобы не погибъ у тебя другъ и чтобы не порадовался на васъ діаволь-недругъ».

Между тѣмъ, надъ христіанами Африки нависли грозныя тучи, предвѣстницы бури, въ которой погибъ и самъ Августинъ. Имперія стала разрушаться подъ напоромъ варваровъ; сама Италия неоднократно подвергалась ихъ вторженію, а сосѣдняя съ Африкой Испанія окончательно была ими занята; уже можно было опасаться отсюда нашествія вандаловъ. Вандалы же были не только варвары, но и ариане, враждебные православному духовенству. Среди послѣдняго стала распространяться паника, и возникъ вопросъ, дозволено ли епископамъ спасаться отъ преслѣдованій варваровъ? Съ такимъ вопросомъ уже обратился къ Августину епископъ Кводвультдеусъ, а вслѣдъ за нимъ и другой, сосѣдній епископъ, Гоноратъ Тіавскій. Августинъ отвѣтилъ первому, что хотя бы населеніе и спасалось въ безопасныя мѣста, епископы не должны покидать церкви, которой они служатъ. «Какъ бы мало ни оставалось на мѣстѣ нашихъ прихожанъ, наше служеніе имъ такъ необходимо, что они не должны оставаться безъ насъ». И Гонорату была послана копія съ этого письма, но онъ этимъ не удовлетво-

рился и своими возраженіями побудилъ Августина подробнѣе коснуться возбужденнаго вопроса. Это письмо можно назвать за-вѣщаніемъ Августина. Въ слѣдующемъ году онъ погибъ въ осажденномъ вандалами Гиппонѣ, вѣрно исполняя свой завѣтъ достойный высокаго призванія пастыря—жить и умереть съ своею паствою.

Гонорать остался недоволенъ рѣшеніемъ Августина. Онъ при-вель противъ него текстъ Евангелія (Матѣ. X, 23): «Когда же будутъ гнать васъ въ одномъ городѣ, бѣгите въ другой». Авгу-стинъ на это замѣчаетъ: кто же повѣрять, что Христосъ этими словами хотѣлъ сказать, чтобы пастыри покидали паству, Его кровью искупленную? Августинъ не признаетъ и другого довода, приведеннаго Гоноратомъ, ссылки на апостола Павла, бѣжавшаго изъ Дамаска и спущеннаго въ корзину по стѣнѣ. Августинъ объ-ясняетъ, что апостоль подвергался личному преслѣдованію, и, спасаясь, уступилъ настоянію тѣхъ, кто желалъ сохранить его для церкви. Пусть его примѣру слѣдуютъ тѣ, которые окажутся въ подобномъ положеніи. Но когда всѣ одинаково — и епископы, и клерики, и міряне, подвергаются опасности; то тѣ, въ которыхъ другіе нуждаются, не должны ихъ покидать. Пусть они или всѣ уйдутъ въ безопасныя мѣста, или же, если это не возможно, пусть тѣ, которые принуждены остаться на мѣстѣ, не лишатся духовной помощи. Гонорать утверждалъ въ своемъ первомъ письмѣ, что если епископы будутъ оставаться при церквяхъ, то какая же будетъ польза народу оттого, что на глазахъ епископа будутъ избивать мужей, безчестить женщинъ, сожигать церкви и само духовенство будетъ погибать въ мученіяхъ, когда у него стануть требовать того, чего у него нѣтъ. Августинъ отвѣчаетъ, что страхъ передъ невѣрнымъ будущимъ не долженъ вызывать несомнѣнной измѣны церкви, которая повлечетъ за собою вѣрную гибель народа и не въ этой жизни, а въ другой, о которой нужно несрав-ненно усерднѣе заботиться.

Если бы эти бѣдствія неизбѣжно предстояли, тогда бы все населеніе разбѣжалось и незачѣмъ было бы оставаться на мѣстѣ и духовенству. Такъ поступили нѣкоторые епископы въ Испаніи, послѣ того, какъ ихъ паства частью разсѣялась, частью погибла или была взята въ плѣнъ. Но большая часть епископовъ остава-лась съ населеніемъ, раздѣляя съ нимъ опасности. Доказывая, что паства Христова должна болѣе остерегаться духовной порчи, чѣмъ гибели тѣла, которое такъ или иначе подлежитъ смерти, Августинъ заявляетъ: болѣе слѣдуетъ опасаться гибели цѣло-мудренной вѣры въ женщинахъ, чѣмъ насилія надъ ихъ тѣломъ;

ибо насиліемъ не насилуется цѣдомудренность (*violentia non violatur pudicitia*), если она сохраняется въ душѣ.

Августинъ указываетъ на то, въ какой степени люди всякаго возраста и пола нуждаются въ благахъ церкви; однимъ нужно крещеніе, другимъ прощеніе, третьимъ покаяніе, всѣмъ утѣшеніе и приобщеніе къ таинствамъ. Какое бѣдствіе представляетъ для всѣхъ нихъ отсутствіе духовенства! И Августинъ краснорѣчиво противопоставляетъ этому бѣдствію картину благъ, источникомъ которыхъ является дѣятельность духовенства.

Августинъ самъ, однако, возбуждаетъ вопросъ, какъ быть, если бы для блага церкви оказалось нужнымъ, чтобы нѣкоторые изъ служителей церкви оставались, а другіе спасались для того, чтобы въ случаѣ гибели первыхъ занять ихъ мѣста? Какое высокое соревнованіе,—заявляетъ онъ,—могло бы проявиться въ этомъ случаѣ, если бы всѣ одинаково пламенѣли любовью! Августинъ совѣтуетъ въ подобномъ случаѣ прибѣгать къ жребію. Иначе тѣ, кто предпочтетъ спастись бѣгствомъ, будутъ казаться или трусами, или высокомерными, считая себя необходимыми для церкви. Съ другой стороны можетъ случиться, что лучшіе пожелаютъ положить жизнь свою за братьевъ, а бѣгствомъ спасутся тѣ, жизнь которыхъ менѣе полезна для паствы. «Жребій же прекращаетъ споры», и «Господь при такихъ недоумѣніяхъ лучшій судья, чѣмъ люди».

«Таковъ,—заключаетъ Августинъ свое письмо,—мой отвѣтъ, составленный мною, какъ я полагаю въ духѣ истины и во всякомъ случаѣ — любви. Но если ты найдешь лучшій совѣтъ, то я не настаиваю, чтобы ты ему не слѣдовалъ. Самое лучшее, конечно, среди этихъ опасностей обратиться къ Богу съ молитвой, чтобы Онъ помиловалъ насъ. По милости Божіей немало разумныхъ и святыхъ мужей сподобились того, что не захотѣли покинуть и на самомъ дѣлѣ не покинули церковей Божіихъ и не отступились отъ своего намѣренія, не взирая на злобу своихъ враговъ».

III.

Нѣкоторыя изъ писемъ Августина, касающіяся церковныхъ дѣлъ, знакомятъ насъ съ обычаями и повѣртіями тогдашняго христіанскаго общества, выставляя его противникомъ этихъ обычаевъ и реформаторомъ. Особенно горячо возставалъ онъ противъ пировъ, совершавшихся на могилахъ покойниковъ и около гробницъ мучениковъ. Августинъ, который зналъ по личному опыту, что этотъ обычай сталъ исчезать въ Италіи подѣ влияніемъ

церкви, принялся бороться против него съ первыхъ же дней своего папства. Сознаваа однако, что онъ нуждается въ поддержкѣ, Августинъ уже въ 392 году обратился по этому дѣлу къ главѣ африканскаго духовенства, епископу Аврелію Карагенскому, прося его «исцѣлить африканскую церковь отъ многихъ плотскихъ язвъ и болѣзней, которыми многіе болѣютъ и которыя немногіе оплакиваютъ». «Обжорство и пьянство, — пишетъ онъ, — въ такой степени считаются дозволенными въ этихъ случаяхъ, что совершаются въ честь блаженныхъ мучениковъ не только въ праздничные дни, но ежедневно. Пусть приходится терпѣть эти излишества въ домашнемъ быту, но во всякомъ случаѣ необходимо устранять такое безчестіе отъ могилъ святыхъ, отъ мѣстъ, гдѣ совершаются таинства, и отъ молитвенныхъ домовъ».

Если бы Африка первая попыталась избавиться отъ этого дурія страны, она была бы достойна подражанія. Но уже въ большей части Италіи и почти во всѣхъ заморскихъ странахъ эти безобразія или вовсе не возникали, или уничтожены рвеніемъ епископовъ. Въ Африкѣ же язва такъ велика, что она можетъ, какъ думается Августину, быть излѣчена лишь соборомъ. Если же начало врачеванія должно быть положено какою-нибудь церковью, то, конечно, карагенскую; насколько было дерзко пытаться измѣнить то, чего держится карагенская церковь, настолько было бы безстыдствомъ сохранить обычай, отмѣненный въ Карагенѣ. И какой иной епископъ былъ бы желательнѣе для уничтоженія этого зла, какъ не тотъ, кто, еще будучи діакономъ, проклиналъ его? Августинъ совѣтуетъ приняться за дѣло не крутыми мѣрами, а дѣйствовать болѣе поученіемъ, чѣмъ повелѣніемъ, болѣе увѣщаніемъ, чѣмъ угрозами. Такъ именно надо дѣйствовать съ массою; суровость примѣнима лишь къ проступкамъ отдѣльныхъ лицъ. Но такъ какъ плотская и невѣжественная толпа видитъ въ этихъ роскошныхъ пиршествахъ не только почетъ для мучениковъ, но и отраду для покойниковъ, то Августинъ совѣтуетъ бороться противъ нихъ съ помощію Св. Писанія; другія же приношенія на могилы покойниковъ ради упокоенія души ихъ, что конечно, нужно считать для нихъ полезнымъ, слѣдуетъ разрѣшать желающимъ; но они должны приноситься безъ гордыни и отъ чистаго сердца, не должны быть роскошны и не должны продаваться; если же кто захочетъ сдѣлать приношеніе деньгами, то пусть тутъ же передастъ ихъ бѣднымъ. Такимъ образомъ, могилы не будутъ оставлены въ запустѣніи, что вызвало бы не мало скорби, и память объ умершихъ будетъ справляться церковью честно и благочестиво.

Мы не знаемъ, какой отвѣтъ послѣдовалъ изъ Каррагена, но ходатайство Августина было не напрасно, и два года спустя соборъ въ Гиппонѣ, конечно подъ вліяніемъ Августина, принялъ канонъ, воспрещавшій епископамъ и клерикамъ пировать въ церквахъ и предписывавшій имъ воздерживать отъ этого, насколько возможно, и народъ. Нелегко было однако искоренить народный обычай, который долго поощрялся самою церковью, желавшей утѣшить этимъ язычниковъ, привыкшихъ къ шумнымъ празднествамъ въ своихъ храмахъ.

Направленныя къ этой цѣли личныя усилія Августина въ Гиппонѣ скоро увѣнчались полнымъ успѣхомъ. Случилось это слѣдующимъ образомъ: на пасхѣ 395 года Августинъ узналъ, что народъ волнуется по случаю запрещенія того праздника, которое называли въ народѣ «веселіемъ», но, его по выраженію Августина, слѣдовало бы называть «опьянѣніемъ». По таинственному промыслу Божію, рассказываетъ Августинъ, ему пришла мысль произнести въ среду на Пасхѣ проповѣдь на текстъ: «Не давайте святыню псамъ», въ которой онъ доказывалъ, какъ нечестиво производить въ стѣнахъ церкви подъ предлогомъ религиознаго обряда то, что должно было бы повлечь за собою отлученіе отъ святыни, если бы творилось въ домахъ.

Вѣсть объ этой проповѣди, хорошо принятой слушателями, распространилась по городу и вызвала сильное неудовольствіе. Въ день Вознесенія въ церкви собралась большая толпа. Августинъ воспользовался разговоромъ Евангелія о томъ, какъ Христосъ выгонялъ изъ храма продавцевъ жертвенныхъ животныхъ, въ доказательство того, что Христосъ выгналъ бы съ еще большимъ негодованіемъ пирующихъ въ храмѣ. Онъ указывалъ, что еврейскій народъ, хотя и преданный плоти, никогда не совершалъ въ храмѣ пировъ не только пьяныхъ, но даже и трезвыхъ, и что во всю свою исторію не напивался публично подъ предлогомъ религии, кромѣ праздника по случаю изготовленія имъ идола. Много и другихъ доказательствъ и текстовъ изъ Св. Писанія приводилъ Августинъ для обличенія пьянства, и въ особенности въ церкви.

Августинъ сталъ потомъ говорить о себѣ, о томъ, какъ св. старецъ Валерій считалъ его прибытіе въ Гиппонъ знакомъ, что Господь услышалъ его молитвы, и что онъ прибылъ въ Гиппонъ не для того, чтобы быть свидѣтелемъ духовной смерти его жителей, но чтобы вмѣстѣ съ ними идти къ вѣчной жизни. Въ заключеніе Августинъ сталъ грозить имъ, словами псалмопѣвца, гнѣвомъ Божіимъ, если они отвергнутъ слово Божіе. Эта часть по-

трясла слушателей до слезъ. «Я не вызывалъ ихъ слезъ своими,— писалъ Августинъ,—но признаюсь, что, глядя на ихъ слезы, не могъ и самъ воздержаться отъ нихъ». Среди общаго рыданія закончилась проповѣдь.

Но не всё въ городѣ были довольны побѣдою Августина. Слѣдующій день былъ днемъ празднества африканскаго мученика Леонтія, построившаго въ III вѣкѣ церковь въ Гиппонѣ, посвященную его памяти, гдѣ по обычаю именно въ этотъ день должно было состояться большое пиршество, котораго многіе съ жадностью ожидали ¹⁾. Рано поутру Августина предупредили, что нѣкоторые, даже изъ числа его вчерашнихъ слушателей, ропшутъ: «Зачѣмъ же нужно *теперь* отказаться отъ пиршествъ, говорили они, и спрашивали: развѣ тѣ, кому раньше этого не запрещали, не были христіанами?» Августинъ былъ въ большомъ затрудненіи, что имъ отвѣчать. Онъ собрался прочесть грозныя слова пророка Іезекиіля (XXXIII, 9), а затѣмъ отрясти на нихъ прахъ отъ одежды своей и уйти; но они пришли къ нему до начала проповѣди; онъ принялъ ихъ ласково и нѣсколькими словами успокоилъ ихъ. Поэтому, когда началась бесѣда, онъ не привелъ вышеуказаннаго текста и ограничился немногими замѣчаніями; на вопросъ: «почему же теперь», онъ отвѣчалъ: «хотя бы теперь». Чтобы оправдать предшественниковъ, которые разрѣшали пиршества, или не дерзали запрещать ихъ, Августинъ объяснилъ, какъ этотъ дурной обычай возникъ въ церкви: когда послѣ жестокихъ преслѣдованій христіанъ установился миръ и язычниковъ удерживалъ отъ перехода въ христіанство лишь страхъ утратить веселые пиры въ дни празднествъ идоловъ, предки снизошли къ этой слабости и разрѣшили эти празднества, но въ *честь* мучениковъ.

Августинъ увѣщевалъ своихъ слушателей послѣдовать примѣру заморскихъ церквей, которыя или не знали такого обычая, или отказались отъ него подъ вліяніемъ добрыхъ пастырей. Но ему указывали на то, что въ Римѣ, въ базиликѣ апостола Петра, ежедневно совершаются попойки въ честь покойниковъ. Августинъ отвѣтилъ, что онѣ не разъ запрещались, что мѣсто, гдѣ онѣ происходятъ, удалено отъ мѣста пребыванія епископа, что въ такомъ городѣ, какъ Римъ, число плотскихъ людей велико, въ особенности вслѣдствіе прилива иноземцевъ, которые тѣмъ сильнѣе дорожатъ этимъ обычаемъ по его новизнѣ для нихъ,—

¹⁾ Августинъ выражается очень реально—*cui solebant fauces ventresque se parare*.

и что все это до сихъ поръ препятствуетъ запрещенію дурного обычая. Но тѣ, кто почитаетъ апостола, должны слѣдовать его предписаніямъ и болѣе сообразоваться съ его посланіемъ (IV, 1—3), гдѣ высказана его воля, чѣмъ съ обычаемъ его базилики, гдѣ эта воля не проявляется ¹⁾.

Убѣдившись, что все единодушны въ осужденіи церковныхъ пиршествъ, Августинъ пригласилъ ихъ еще разъ собраться къ полудню въ церкви для чтенія Св. Писанія и пѣснопѣнія, замѣтивъ, что по числу собравшихся можно будетъ судить, кто живетъ духомъ, а кто чревомъ.

Послѣ полудня къ приходу епископа собралась толпа еще болѣе многочисленная, чѣмъ утромъ. Августину хотѣлось поскорѣе завершить опасный день, но, по настоянію епископа Валерія, ему пришлось опять сказать проповѣдь. Рѣчь его была посвящена благодаренію Бога. А такъ какъ изъ сосѣдней базилики донатистовъ раздавались звуки пиршества, все еще тамъ продолжавшагося, то Августинъ указалъ, что какъ день выигрываетъ въ красотѣ при сравненіи съ ночью, и какъ бѣлый цвѣтъ ярче по сосѣдству съ чернымъ, такъ и ихъ духовное пиршество было бы, можетъ быть, менѣе цѣнно, если бы оно не сопровождалось плотской оргіей еретиковъ. И по уходѣ епископа съ Августиномъ большая толпа оставалась въ церкви, продолжая пѣніе псалмовъ до самой ночи.

Все приведенное выше показываетъ, какъ рѣшительно и самостоятельно выступалъ Августинъ противъ языческихъ обычаевъ въ христіанствѣ; а изъ нижеслѣдующаго письма мы увидимъ, какъ осторожно онъ относился въ другихъ случаяхъ къ подавленію обычаевъ менѣе терпимыхъ, если опасался упорнаго сопротивленія противъ требованій духовенства,

Августинъ далеко превосходилъ въ этихъ случаяхъ предубижденностью своихъ слишкомъ ревностныхъ учениковъ. Въ этомъ смыслѣ онъ пишетъ однажды епископу Поссидію, который началъ борьбу противъ женскихъ украшеній: «Важнѣе подумать о томъ, какъ поступить съ тѣми, кто не захочетъ повиноваться, чѣмъ о томъ, какъ ихъ убѣждать въ томъ, что они поступаютъ такъ, какъ не слѣдуетъ». Извѣщая Поссидія, что письмо его застало его крайне занятымъ, а быстрый отъѣздъ посланнаго не позволяетъ ему ни оставить его вовсе безъ отвѣта, ни отвѣтить, какъ слѣдуетъ, на его вопросы, Августинъ выражаетъ желаніе,

¹⁾ Еще два года спустя, какъ видно изъ письма Паулина, Паммахій устроилъ по случаю похоронъ своей жены Паулины обильное угощеніе народа въ базиликѣ св. Петра.

чтобы Поссидій не принималъ относительно запрещенія золотыхъ украшеній и богатыхъ одеждъ слишкомъ поспѣшныхъ рѣшеній; безусловно запрещать слѣдуетъ ихъ только тѣмъ, кто, не состоя въ бракѣ и не мечтая о бракѣ, должны думать о томъ, какъ быть угодными Господу. «Тѣ же, которые живутъ для міра, думаютъ о томъ, какъ понравиться — мужья женамъ, а жены мужьямъ (I Кор. VII, 32). Нужно наблюдать лишь за тѣмъ, чтобы женщины, даже замужнія, по завѣту апостола, покрывали волосы. Румяниться же или бѣлиться есть поддѣлка и обманъ, которому, я не сомнѣваюсь, не пожелають поддаваться сами мужья; а вѣдь только ради нихъ дозволяется женщинамъ украшать себя; *разрѣшается*, но не предписывается».

Снисходительный въ этомъ вопросѣ, Августинъ тутъ же отзывается съ негодованіемъ о всякихъ амулетахъ, къ которымъ онъ причисляетъ и серьги мужчинъ, подвѣшенныя къ одному уху «не ради того, чтобъ нравиться людямъ, но чтобы служить демонамъ». Онъ говоритъ, что нѣтъ надобности разыскивать въ Св. Писаніи особыхъ текстовъ, воспреещающихъ это суевѣріе, когда есть общее предписаніе не водиться съ демонами. Августинъ требуетъ наставленія этихъ «жалкихъ» суевѣровъ, но, зная, какъ глубоко коренится ихъ суевѣріе, онъ опять впадаетъ въ раздумье, какъ быть съ упорствующими, «если они, опасаясь, снять свои серьги, не устроятся принять тѣло Христово съ этимъ знаменемъ дьявола на себѣ».

Такой же примирительный духъ проявлялъ Августинъ тамъ, гдѣ чисто христіанскій обычай вызывалъ разногласіе и споры. Такъ было въ вопросѣ о постныхъ дняхъ. Въ Римѣ установился вопреки общему обычаю постъ по субботамъ; нѣкоторыя африканскія церкви слѣдовали примѣру Рима, другія же придерживались общаго православнаго обычая. Одинъ изъ африканскихъ пресвитеровъ прислалъ Августину длинное разсужденіе анонимнаго «римлянина», который запальчиво отстаивалъ римскій обычай и просилъ Августина дать о немъ отзывъ. Обремененный занятіями, Августинъ замедлилъ отвѣтомъ, но новое настойчивое требованіе побудило его взяться за перо и подробно разобрать вопросъ.

Письмо это заслуживаетъ особеннаго вниманія не только въ виду высказаннаго въ немъ мнѣнія Августина по возбужденному вопросу, но еще потому, что служить важнымъ документомъ для установленія взгляда гиппонскаго епископа на авторитетъ преемника апостола Петра и *римскаго* обычая.

«На твой запросъ,—пишетъ Августинъ Казулану, — разрѣ-

шено ли по субботамъ поститься, я отвѣчу, что если бы это было воспрещено, то, конечно, ни Моисей, ни пророкъ Илія, ни самъ Господь нашъ, не постились бы непрерывно въ теченіе сорока дней. На этомъ же основаніи полагають, что постъ разрѣшается и по воскресеньямъ. Но все-таки, если бы кто отсюда вывелъ, что воскресный день долженъ быть посвященъ посту, то онъ сталъ бы соблазномъ для церкви, и вполне заслуженно. Ибо въ дѣлахъ, о которыхъ нельзя найти чего-либо опредѣленнаго въ Божественномъ Писаніи, слѣдуетъ держаться обычаевъ Божьяго народа или постановленій предковъ. Если же бы мы стали о нихъ спорить и на основаніи обычая *однихъ* осуждать *другихъ*, то отсюда возникли бы безконечныя распри. А потому нужно остерегаться, чтобы бури споровъ не застлали солнца любви. Этой опасности не захотѣлъ избѣгнуть тотъ, чье длинное разсужденіе ты мнѣ прислалъ».

Анонимный авторъ не избѣгъ и другой опасности: своимъ неумѣреннымъ рвеніемъ онъ подрывалъ дѣло, которое защищалъ, и Августинъ искусно воспользовался его промахами: «Суди самъ,—пишетъ Августинъ Казулану,—и ты убѣдишься, что твой авторъ нисколько не убоился оскорбить обиднѣйшими словами почти всю церковь съ востока до запада. Я могъ бы даже прямо сказать—всю церковь; ибо онъ даже не пощадилъ самихъ римлянъ, обычай которыхъ онъ взялся защищать, такъ какъ не замѣчаетъ, что и на нихъ обрушивается его брань; а такъ какъ у него не хватаетъ доводовъ, чтобы доказать необходимость субботняго поста, то онъ съ негодованіемъ напускается на роскошь трапезъ, неумѣренныя пиршества и нечестивыя попойки—какъ будто *не* поститься уже значить пьянствовать. Если же это такъ, то какая польза римлянамъ отъ того, что они по субботамъ постятся?—вѣдь въ другіе дни, когда они не постятся, ихъ приходится, по разсужденіямъ этого автора, признавать пьяницами и обжорами? Но иное дѣло погрязнуть душою въ обжорствѣ и пьянствѣ,—что всегда дурно,—иное, сохранивъ скромность и умѣренность, не соблюдать поста—какъ то бываетъ и по воскресеньямъ, чего не осудить ни одинъ христіанинъ.

Отрицая это различіе, авторъ явно хулитъ церковь, простирающуюся по всему земному кругу, за исключеніемъ Рима и нѣсколькихъ западныхъ церквей. Кто же потерпитъ, чтобы онъ поносилъ всѣ восточныя христіанскіе народы и много западныхъ, и столько рабовъ и рабынь Божіихъ, по субботамъ умѣренно воспринимающихъ пищу, обвиняя ихъ, что они живутъ въ плоти и не могутъ быть угодны Богу?—Разсужденіе «римлянина» пред-

ставляетъ образчикъ лжетолкованія текстовъ, безошадно обличаемаго Августинѣмъ. Такъ онъ выводилъ изъ евангельскаго разсказа о фарисеѣ (Лук. XVIII, 11), что постящіеся лишь дважды въ недѣлю будутъ прокляты съ фарисеемъ, — «какъ будто, — замѣчаетъ на это Августинъ, — фарисей былъ преданъ проклятiю за то, что два раза въ недѣлю постился, а не за то, что презиралъ мытаря? Вѣдь онъ точно такъ же могъ бы сказать, что тѣ, кто даютъ десятину бѣднымъ, будутъ прокляты съ фарисеемъ, который и это поставилъ себѣ въ заслугу! — Я хотѣлъ бы однако, чтобы многіе христіане такъ же поступали, но дѣлаютъ это лишь очень немногіе. Впрочемъ евангельское Писаніе вовсе не говоритъ, что фарисей былъ преданъ проклятiю, но что мытарь оказался большимъ праведникомъ».

Авторъ разсужденія такъ увлекся, что, не довольствуясь трехдневнымъ постомъ, требовалъ постояннаго поста, за исключеніемъ воскресенья. Августинъ иронически совѣтуетъ римлянамъ, чтобы они сами приняли мѣры для своей защиты отъ такихъ оскорбленій. Ибо кто же у нихъ, за исключеніемъ очень небольшого числа клериковъ и монаховъ, постится ежедневно?

Доказывая необходимость продолжительнаго поста, авторъ сослался на Моисея, остававшагося сорокъ дней безъ ѣды и питья. Августинъ замѣчаетъ: «Развѣ онъ не видитъ, что ему можно возразить? — Если изъ сорокадневнаго поста, въ продолженіе котораго Моисей постился шесть разъ по субботамъ, авторъ хочетъ вывести, что слѣдуетъ поститься по субботамъ, то почему онъ не выводитъ отсюда, что слѣдуетъ поститься и по воскресеньямъ?»

Выставивъ въ свою пользу разные бездоказательные тексты Св. Писанія, авторъ сослался на авторитетъ, имѣвшій особенную цѣну въ Римѣ, и привелъ легендарный разсказъ, которымъ въ Римѣ оправдывали обычай поститься по субботамъ. Самъ Петръ, глава апостоловъ, привратникъ неба и основа церкви, побѣдивъ Симона (мага), — который былъ образомъ дьявола, и могъ быть побѣжденъ только съ помощью поста, — научилъ этому римлянъ, что удостовѣрено передъ всѣмъ міромъ. Интересно, какъ отнесся Августинъ къ этой ссылкѣ на авторитетъ апостола римской церкви. «Развѣ, — спрашиваетъ онъ, — прочіе апостолы учили несогласно съ Петромъ, чтобы христіане не постились? Подобно тому, какъ Петръ и его товарищи жили между собою согласно, такъ пусть живутъ согласно постящіеся въ субботу, наставленные Петромъ, и не постящіеся по субботамъ, наставленные его товарищами. Августинъ склоняется къ иному объясненію возник-

шаго въ Римѣ обычая. Многіе держатся, — говорить онъ, — и такого мнѣнія, хотя большинство римлянъ считаютъ его ложнымъ, что апостоль Петръ, собираясь состязаться съ Симономъ-магомъ въ воскресный день, постился наканунѣ со всею своею церковью, въ виду опасности и большого искушенія, а затѣмъ, послѣ успѣшнаго и славнаго исхода, удержалъ этотъ обычай, въ чемъ его примѣру послѣдовали нѣкоторыя западныя церкви. Но если, какъ тотъ авторъ говорить, Симонъ-магъ былъ образомъ дьявола, то его искушеніе относится не къ субботѣ и не къ воскресенью, а къ каждому дню; однакоже не каждый день постятся для борьбы съ нимъ, такъ какъ во всѣ воскресенья и пятьдесятъ дней послѣ Пасхи, а въ разныхъ мѣстахъ и въ дни памяти мучениковъ и разные другіе праздники поста не соблюдаютъ — и все-таки дьяволъ побѣждается.

«Если же стануть говорить, — заявляетъ далѣе Августинъ, — что тому самому, чему училъ въ Римѣ Петръ, т. е. чтобы по субботамъ постились, училъ Іаковъ въ Іерусалимѣ, въ Ефесѣ Іоаннь, а прочіе апостолы въ другихъ мѣстахъ, но что прочія страны отъ этого обычая отступили, въ Римѣ же онъ удержался; или же, если, наоборотъ, стануть утверждать, что нѣкоторыя мѣстности на западѣ, въ числѣ коихъ и Римъ, не отступили отъ ученія апостоловъ, — восточныя же страны, гдѣ началась проповѣдь Евангелія, сохранили безъ измѣненія то, что имъ передано было *всѣми* апостолами, не исключая и самого Петра, а именно, субботній день не считать постнымъ, — тогда возникнетъ безконечная распра, которая породитъ безчисленные споры. Такъ пусть же будетъ единая вѣра во всей церкви, повеюду распространяющейсѣ, хотя бы самое единство вѣры проявлялось въ нѣкоторомъ различіи обычаевъ, которое нисколько не является помѣхою тому, что въ вѣрѣ истиннаго».

Подводя итогъ своимъ возраженіямъ, Августинъ говорить: «Соображая все, что объ этомъ сказано въ Евангеліяхъ и въ Посланіяхъ апостоловъ и во всемъ Новомъ Завѣтѣ, я прихожу къ заключенію, что намъ предписано поститься. Въ какіе же дни слѣдуетъ поститься, а въ какіе не слѣдуетъ, относительно этого я не нахожу предписанія ни у Христа, ни у апостоловъ. А потому я думаю, что предпочтительнѣе освобожденіе отъ поста въ субботу, чѣмъ принужденіе къ нему — не для достиженія вѣчнаго покоя (что и есть истинная суббота), ибо достигается это вѣрою и благочестіемъ (*justitia*), — а для ознаменованія его.

«Впрочемъ, — прибавляетъ Августинъ, и въ этомъ сущность его мнѣнія, — станеть ли кто поститься по субботамъ, или нѣтъ,

что мнѣ кажется всего вѣрнѣе и безопаснѣе соблюдать, это—сохранять въ этихъ дѣлахъ мирное общеніе съ тѣми, среди которыхъ мы живемъ и съ которыми живемъ для Господа». Ссылаясь на слова апостола Павла: «Худо человѣку, который ѣсть на соблазнъ» (Рим. XIV, 20), Августинъ замѣчаетъ, что точно такъ же вѣрно, что худо человѣку, который постится на соблазнъ.

Покончивъ вопросъ о субботнемъ постѣ, Августинъ счелъ нужнымъ остановиться еще и на вопросѣ, слѣдуетъ ли поститься по воскресеньямъ, и доказываетъ, что воскресный постъ есть великій соблазнъ. Соблазнъ этотъ сталъ въ глазахъ Августина особенно великъ съ той поры, какъ «объявилась отвратительная и во многихъ отношеніяхъ безусловно противная каеволической вѣрѣ ересь манихеянъ, которая назначила своимъ «послушникамъ» именно этотъ день, какъ настоящій (*legitimum*) постный день». Августинъ проситъ не смущаться и тѣмъ, что присциллиансты, которымъ онъ приписываетъ большое сходство съ манихеянами, постятся по воскресеньямъ, ссылаясь на «Дѣянія апостоловъ», гдѣ рассказано (XX, 7), что апостоль Павелъ въ Троядѣ, собравъ своихъ слушателей въ первый день недѣли, наставлялъ ихъ до слѣдующаго утра. Августинъ извлекаетъ изъ самаго этого разсказа выводъ, что обычай поститься тогда не было, и если апостоль Павелъ и его слушатели провели этотъ день безъ пищи, то только потому, что апостоль собирался на слѣдующее утро надолго или, можетъ быть, навсегда съ ними разстаться, и потому не желалъ проститься съ ними, не сказавъ имъ всего, что считалъ нужнымъ.

Августинъ прибавляетъ, что примѣръ, поданный апостоломъ Павломъ, не представлялъ бы соблазна для церкви, но послѣ того, какъ манихеяне и другіе еретики ввели воскресный постъ, какъ догму и священный обычай, не слѣдуетъ поступать по примѣру апостола даже въ подобныхъ случаяхъ изъ страха, чтобы вредъ отъ соблазна не оказался сильнѣе, чѣмъ польза отъ проповѣди.

Объяснивъ, почему церковь постится по средамъ и пятницамъ, а не по субботамъ, за исключеніемъ дня, предшествующаго Пасхѣ, Августинъ заканчиваетъ свое обстоятельное разсужденіе весьма трогательнымъ и убѣдительнымъ воспоминаніемъ. Когда онъ проживалъ въ Миланѣ у св. Амвросія, его мать была въ недоумѣніи, слѣдуетъ ли ей поститься по субботамъ, по обычаю ея родного города (Тагасты), или не поститься, по миланскому обычаю. Чтобы успокоить ее, Августинъ обратился съ своимъ вопросомъ къ Амвросію. «Что могу я тебѣ посовѣтовать иного, — отвѣтилъ ему архіепископъ, — какъ то, что я самъ дѣлаю?» Августинъ по-

думалъ, что Амвросій совѣтывалъ, подобно ему, по субботамъ не поститься; но Амвросій добавилъ: «Когда я здѣсь, я не пощусь по субботамъ; когда же я въ Римѣ, тогда пощусь; въ какую церковь прибудете, обычаю той и слѣдуйте, если не хотите совершать соблазна или подвергаться ему». Этому совѣту и послѣдовала мать Августина. «Но такъ какъ,—продолжаетъ Августинъ,—случается, особенно въ Африкѣ, что въ той же церкви, или въ церквахъ той же мѣстности, по субботамъ одни постятся, другіе —нѣтъ, то онъ совѣтуетъ слѣдовать обычаю пастыря, которому поручена совокупность населенія въ данной мѣстности».

Современные Августину обычаи поставили его однажды въ весьма щекотливое положеніе. Давно прошло время, когда христіанскія общины свободно избирали своихъ пресвитеровъ и епископовъ, но въ дни Августина случалось, по крайней мѣрѣ въ Африкѣ, что народъ бурно проявлялъ свою волю по поводу такихъ избраній, насильно заставляя излюбленнаго челоуѣка брать на себя служеніе церкви. Самъ Августинъ, какъ мы видѣли, былъ избранъ такимъ способомъ. Другой подобный случай произошелъ также въ Гиппонѣ во время епископства Августина и не только заставилъ его пережить очень тяжелыя минуты, но имѣлъ для него непріятныя послѣдствія. Въ Гиппонѣ прибылъ изъ Тагасты въ сопровожденіи тамошняго епископа Алипія, вѣроятно чтобы посѣтить Августина, очень богатый челоуѣкъ, уже женатый, по имени Пиніанъ. Мать Пиніана, Альбина, и онъ самъ щедро одарили церковь въ Тагастѣ, и это вѣроятно поддало мысль гиппонцамъ воспользоваться его пріѣздомъ и его богатствами, и для этого избрать его въ пресвитеры.

Можетъ быть, здѣсь отразились обычаи и прежней муниципальной жизни. Эта жизнь процвѣла благодаря добровольному стремленію состоятельныхъ гражданъ нести городскую службу не только безвозмездно, но тратя свои средства на благоустройство и украшеніе города. По мѣрѣ оскудѣнія муниципальной жизни, на ея мѣсто выдвинулась жизнь христіанской общины, и такъ какъ послѣдней приходилось содержать и свое духовенство, и своихъ бѣдныхъ, то для нея было небезразлично привлеченіе въ среду духовенства богатыхъ гражданъ, средства которыхъ, по ихъ смерти, часто переходили къ мѣстной церкви.

Но жители Гиппона, провозгласившіе въ церкви Пиніана своимъ пресвитеромъ, встрѣтили отпоръ съ его стороны. Онъ вовсе не желалъ посвященія и не хотѣлъ оставаться жить въ Гиппонѣ. Его сопротивленіе вызвало неудовольствіе народа и наконецъ озлобленіе, перешедшее и на епископа Алипія, кото-

раго народъ заподозрилъ въ томъ, что онъ поддерживаетъ сопротивление Пиніана изъ корысти, въ расчетъ воспользоваться его богатствомъ для своей церкви. Неудовольствіе народа обратилось и противъ самого Августина, когда тотъ заявилъ, что не станетъ посвящать въ пресвитеры Пиніана противъ его воли, и что если его все-таки посвящать, то откажется отъ епископства. Зная дикость и необузданность африканскаго населенія, можно представить себѣ, до чего дошла ярость толпы, если самому Августину пришлось удалиться въ алтарь и занять свой престолъ, чтобы уйти отъ толпы.

Послѣ этого событія Августинъ старался въ письмѣ къ Альбинѣ успокоить ее насчетъ опасности, которой подвергнулся ея сынъ, и оправдать своихъ земляковъ; но самая эта попытка подтверждаетъ, до какой степени разбушевались дикія страсти. «Твоему благочестивому сыну,—пишетъ онъ,—никто не подавалъ повода опасаться смерти, хотя онъ, можетъ быть, этого и боялся. Ибо и я опасался, чтобы не прорвалась дикая дерзость негодяевъ, которые часто присоединяются къ толпѣ съ тайными замыслами,—и чтобы они не воспользовались случаемъ произвести возмущеніе, которое они возбуждали напускнымъ негодованіемъ. Но,—прибавляетъ Августинъ,—я потомъ слышалъ, что никто ничего подобнаго не говорилъ и не замышлялъ, хотя и правда, что противъ брата Алипія раздавалась недостойная брань».

Твердость Августина, спокойно сдерживавшаго у своего престола толпу, нѣсколько смутила ее,—но скоро, «какъ пламя, раздутое вѣтромъ, она забушевала еще сильнѣе, въ надеждѣ, что можно будетъ принудить Августина нарушить свой зарокъ или настоять на посвященіи Пиніана другимъ епископомъ. Но Августинъ объяснилъ почетнымъ жителямъ, пришедшимъ въ алтарь, что онъ не можетъ отступить отъ своего зарока, и что Пиніанъ не можетъ быть посвященъ другимъ епископомъ безъ его позволенія. Однако толпа, взобравшись на ступени, ведущія къ алтарю, настаивала на своемъ съ ужасными и несмолкаемыми криками. «Тогда,—по словамъ Августина,—раздались нечестивые крики противъ моего брата (епископа Алипія), и я сталъ опасаться еще худшаго».

Опасность въ глазахъ Августина стала такъ велика, что онъ думалъ совсѣмъ оставить церковь. Но онъ боялся, когда онъ сталъ бы выходить сквозь сомкнувшуюся толпу вмѣстѣ съ Алипіемъ, чтобы кто-нибудь не занесъ на епископа руку; если же бы онъ вышелъ одинъ, то это имѣло бы видъ, что онъ его покидаетъ, предавая разъяренной толпѣ. Изъ этого тревожнаго со-

стоянія вывелъ Августина Пиніанъ: сначала онъ заявилъ, что готовъ поклясться предъ народомъ, что если его посвящать въ пресвитеры противъ его желанія, то онъ покинетъ Африку; но Августинъ увидѣлъ въ такой угрозѣ лишь новый поводъ къ озлобленію для народа и ничего не отвѣтилъ. Затѣмъ однако Пиніанъ одумался и неожиданно предложилъ остаться жить въ Гиппонѣ, если на него не возложатъ бремени духовной должности. Августинъ говоритъ, что эти слова доставили ему такое облегченіе, какъ свѣжій воздухъ задыхающемуся, и онъ поспѣшилъ сообщить объ этомъ Алипію. Но тотъ, заявивъ, что это не понравится матери Пиніана, просилъ не спрашивать его совѣта. Послѣ этого Августинъ обратился къ волнующемуся народу, и когда наступило молчаніе, сообщилъ объ обѣщаніи Пиніана. Однако народъ, стремившійся къ тому, чтобы навязать Пиніану пресвитерство, принялъ предложеніе не такъ, какъ ожидалъ Августинъ; все же послѣ, пошептавшись между собою, толпа потребовала, чтобы Пиніанъ присоединилъ къ своему обѣщанію еще и клятву, что если когда-нибудь вздумаетъ принять духовное званіе, то не иначе, какъ въ Гиппонѣ. Продолжая свою роль посредника, Августинъ получилъ согласіе на это Пиніана, и народъ «на радостяхъ» потребовалъ немедленнаго принесенія обѣщанной клятвы.

Дѣло однако этимъ не кончилось. Пиніанъ усомнился въ пригодности придуманной имъ самимъ формулы клятвеннаго обѣщанія: ему стали представляться разныя случайности, которыя могли бы его принудить къ нарушенію клятвы,—напр., вражеское нашествіе. Его жена, Меланія, указывала съ своей стороны на возможность заболѣванія маларіей, но вызвала этимъ неудовольствіе мужа. Чтобы успокоить Пиніана, Августинъ замѣтилъ, что вражеское нашествіе заставило бы и другихъ жителей Гиппона удалиться, и совѣтывалъ объ этомъ не заявлять народу, который принялъ бы это за дурное предзнаменованіе; онъ не одобрялъ также неопредѣленныхъ оговорокъ къ клятвѣ въ видѣ, напр., предоставленія Пиніану права удалиться изъ Гиппона «въ случаѣ необходимости», такъ какъ народъ заподозрилъ бы въ этомъ намѣреніе обмануть его. Пиніанъ повторилъ формулу, прочтенную діакономъ, и далъ клятву соблюсти ее. Народъ отвѣтилъ обычнымъ кликомъ православныхъ христіанъ: «Deo gratias!» (въ отличіе отъ клика донатистовъ: «Deo laudes!») и потребовалъ, чтобы Пиніанъ скрѣпилъ клятву еще своею подписью. Мало того—народъ сталъ требовать,—но чинно, черезъ почетныхъ лицъ,—чтобы и епископы подписались. Августинъ уже началъ подписывать свое имя, но былъ остановленъ Меланіей. Августинъ недоумѣвалъ,

почему?—какъ будто отсутствіе его подписа лишило клятвенное обѣщаніе его значенія!—но исполнилъ желаніе Меланіи, и его имя осталось недописаннымъ на грамотѣ.

Такъ кончилась эта бурная и тягостная для Августина сцена; она однако повлекла за собою непріятную для него обязанность—оправдать не только свою паству, но и самого себя въ глазахъ возмущенной матери Пиніана и оскорбленнаго епископа Алипія, которые въ своихъ сѣтованіяхъ косвенно не пощадили и его. Отвѣчая на упреки Альбины, Августинъ отрицаетъ, чтобы клятвенное обѣщаніе Пиніана остаться въ Гиппонѣ было дано по его, Августина, настоянію. Да и народъ гиппонскій, какъ утверждалъ Августинъ, нельзя винить въ ней. Онъ требовалъ отъ Пиніана священства, а не клятвы; когда Пиніанъ вмѣсто немедленнаго посвященія предложилъ клятвенное обѣщаніе не удалиться изъ Гиппона, народъ согласился, но въ надеждѣ, что пребываніе Пиніана въ Гиппонѣ склонитъ его къ священству. И въ томъ, что народъ былъ недоволенъ этой клятвой, пока Пиніанъ не прибавилъ, что если онъ приметъ посвященіе, то лишь въ Гиппонѣ, Августинъ усматривалъ доказательство того, что народъ добивался именно посвященія Пиніана, т. е. святого дѣла, а не маммоны.

Отражая обвиненіе Альбины, что принужденіе Пиніана принять священство было вызвано «позорнымъ корыстолюбіемъ», Августинъ утверждалъ, что народъ не могъ ожидать отъ этого для себя никакой выгоды, какъ и тагастинцы не извлекли никакой выгоды отъ цедрага дара Альбины и Пиніана церкви ихъ города. Гиппонцы излюбили Пиніана не за его богатство, а за его пренебреженіе къ богатству. Августинъ приводит въ доказательство, что гиппонцы и его принудили принять у нихъ священство, потому что прослышали про него, что онъ подарилъ свое имѣніище церкви своего родного города, той же Тагасты. Поэтому нѣтъ основанія подозрѣвать, что народъ въ Гиппонѣ теперь руководился жадностью. Августинъ, признается, правда, что среди толпы были «бѣдные и нищіе, которые также кричали и рассчитывали, что отъ вашего изобилія и имъ перепадетъ пособіе», но, прибавляетъ Августинъ, «я полагаю что такая корысть не позорна».

Если же народъ ни при чемъ, то обвиненіе въ постыдной любви къ деньгамъ должно пасть на духовенство, въ особенности же на епископа. Августинъ оговаривается, что этотъ упрекъ не прямо высказанъ Альбиной, но лишь такой упрекъ имѣлъ бы смыслъ. А этотъ упрекъ представляетъ для него большую опасность, чѣмъ мнимый страхъ смерти, который переживалъ Пи-

ніанъ, ибо сохраненіе чести, которою надо дорожить ради слабыхъ, чтобы служить имъ образцомъ — предпочтительнѣе сохраненія брهنной жизни.

Но такъ какъ чистота совѣсти сокрыта отъ людей, то Августину остается лишь призывать Бога въ свидѣтели. Августинъ сѣтуеть, что его принуждаютъ къ такой клятвѣ, но считаетъ ее необходимою, чтобы избавить Альбину отъ ея подозрѣній и возстановить предъ ней свою честь во всей ея чистотѣ. Онъ надѣется на Божью помощь, чтобы доказать не только Альбинѣ и своимъ друзьямъ, членамъ тѣла Христова, но и злѣйшимъ своимъ врагамъ, что никакое корыстолюбіе не запятнало его въ веденіи церковныхъ дѣлъ. И онъ снова призываетъ Бога въ свидѣтели, что управленіе церковными имуществами, которымъ онъ будто бы дорожить, онъ вовсе не любитъ, но претерпѣваетъ его лишь какъ иго, ради служенія братьямъ и изъ страха Божьяго, — и что онъ весьма бы желалъ отъ него избавиться, если бы оно не входило въ его обязанности. Августинъ при этомъ искусно взываетъ къ самому Алипію и беретъ Бога въ свидѣтели, что и его братъ Алипій раздѣляетъ его отношеніе къ церковнымъ имуществамъ, а между тѣмъ народъ въ Гиппонѣ думаетъ о немъ иначе и обрушился на него съ подобными же оскорбленіями. Затѣмъ Августинъ съ неподражаемымъ соединеніемъ ироніи и искренности укоряетъ своихъ друзей, что вѣрно они имѣли его въ виду, говоря о народѣ Гиппона, къ которому ихъ упреки въ корыстолюбіи не могли относиться. «Вы хотѣли меня задѣть и укорить, конечно, для моего исправленія, а не по злобѣ, въ которой я васъ не подозрѣваю; поэтому я не долженъ за это сердиться, а благодарить васъ; вы не могли поступить почтительнѣе и великодушнѣе, ибо, не дѣлая прямо обидныхъ упрековъ епископу, вы лишь косвенно предоставляли ему догадываться о нихъ». Горечь этихъ словъ показываетъ, какъ глубоко былъ оскорбленъ Августинъ обвиненіемъ своего бывшего ученика и друга. Но дѣло Пиніана приняло новый оборотъ, вызвало еще новыя пререканія между прежними друзьями и заставило Августина дать своему собрату новый урокъ христіанской этики. Несмотря на данное имъ клятвенное обѣщаніе, Пиніанъ уѣхалъ изъ Гиппона къ своимъ въ Тагасту. Мы не знаемъ, какъ отнеслись гиппонцы къ этому отъѣзду — письмо Августина объ этомъ не дошло до насъ. Повидимому, Августину удалось успокоить своихъ согражданъ и склонить ихъ не препятствовать Пиніану отлучаться изъ Гиппона «по своимъ надобностямъ». Но не такъ смотрѣли на дѣло друзья Пиніана: они отрицали, чтобы на Пиніанѣ лежала обязанность

возвратиться въ Гиппонъ. Августину пришлось отвѣтить на вопросъ Альбины, считаетъ ли онъ или народъ въ Гиппонѣ, что «вынужденная насиліемъ клятва обязательна»? Въ отвѣтъ Августинъ писалъ ей: «А ты сама какъ думаешь? полагаешь ли ты, что христіанинъ можетъ призывать Бога въ свидѣтели обмана, даже въ случаѣ угрозы неминуемой смерти, которой въ то время напрасно опасался Пиніанъ?»

Августинъ напоминаетъ, что даже враждующія войска, устремленные къ тому, чтобы нанести другъ другу смерть, соблюдаютъ взаимную клятву... Эти люди болѣе боятся нарушенія клятвы, чѣмъ совершенія убійства, а мы возбуждаемъ вопросъ и рассуждаемъ, слѣдуетъ ли исполнять вынужденное клятвенное обѣщаніе рабамъ Божиимъ, выдающимся святостью жизни монахамъ, ради исполненія завѣта Христова раздающимъ свое имущество?»

Вмѣстѣ съ тѣмъ Августинъ старается доказать Альбинѣ, что соблюденіе клятвеннаго обѣщанія со стороны ея сына вовсе не такое бѣдствіе, какимъ оно ей представляется; «развѣ обѣщанное въ Гиппонѣ пребываніе Пиніана отягощается для него изгнаніемъ или ссылкой? Полагаю, что священство не есть изгнаніе. Но я не желаю защищать святого мужа, мнѣ столь дорогаго, съ такой точки зрѣнія; не желаю, чтобы про него говорили, что онъ предпочелъ изгнаніе священству или клятвопреступленіе изгнанію. Такъ я говорилъ бы, если бы на самомъ дѣлѣ я или народъ исторгли у него клятвенное обѣщаніе жить здѣсь. Но что-бы вы ни думали обо мнѣ, или о гиппонцахъ, большая разница между тѣми, кто понуждалъ къ клятвѣ, и тѣми, кто—совѣтовалъ преступить ее! Ту же точку зрѣнія пришлось Августину отстаивать не только противъ огорченной матери, которую разлучили съ сыномъ, но противъ христіанскаго епископа, своего ученика и друга. «Что касается до твоего предложенія,—писатьъ онъ Алипію,—обсудить съ тобою силу исторгнутой насиліемъ клятвы, то умоляю тебя имѣть въ виду, чтобы наше обсужденіе не затемнило дѣла чрезвычайно яснаго. Если бы отъ раба Божьяго потребовали, подъ угрозой неминуемой смерти, чтобы онъ далъ клятву совершить нѣчто недозволенное или нечестивое, то онъ долженъ былъ бы предпочесть смерть клятвѣ для того, чтобы не совершить преступления для соблюденія клятвы.

«Въ данномъ же случаѣ настойчивые крики народа понуждали не къ какому-либо нечестивому дѣлу, а къ совершенно законному; и хотя можно было опасаться, что немногіе негодяи, которые обыкновенно примѣшиваются къ толпѣ порядочныхъ лю-

дей, воспользуются смутою и, подъ предлогомъ справедливаго негодованія, совершать какое-нибудь преступленіе изъ жажды грабежа, но опасенія эти не имѣли основанія; кто же при такихъ условіяхъ скажетъ, что ради сомнительныхъ убытковъ или тѣлесныхъ оскорбленій, или даже смерти, слѣдуетъ совершить несомнѣнное клятвопреступленіе? Августинъ ссылается на примѣръ Регула, ничего не слыхавшаго о томъ, что сказано въ Св. Писаніи о нечестіи клятвопреступленія; на римскихъ цензоровъ, которые не пожелали оставить клятвопреступниковъ среди—не святыхъ людей, а простыхъ сенаторовъ, не въ небесномъ сонмѣ, а въ земной куріи!

Подчеркивая нравственный ригоризмъ языческихъ римлянъ, Августинъ напоминаетъ, что они не захотѣли терпѣть въ сенатѣ не только тѣхъ, кто изъ страха жестокихъ мученій и смерти предпочелъ клятвопреступленіе возвращенію къ дикимъ врагамъ, но и тѣхъ, кто признавалъ себя неповиннымъ въ клятвопреступленіи, потому что послѣ клятвы вернулся въ плѣнь подъ какимъ-то предлогомъ. «Мы привыкли высоко прославлять подобныя дѣяствія людей чуждыхъ имени Христа и Его благодати—и однако, —прибавляетъ Августинъ съ упрекомъ христіанскому епископу, —считаемъ нужнымъ справляться въ Св. Писаніи, не бываетъ ли иногда дозволено преступать клятву, хотя тамъ—именно для того, чтобы мы не подвергались возможности впасть въ клятвопреступленіе,—намъ предписано вовсе не давать клятвы».

Твердо отстаивая необходимость соблюденія клятвы, Августинъ старается однако миролюбиво покончить непріятное дѣло. Онъ объясняетъ, что клятва соблюдается вполнѣ лишь въ томъ случаѣ, если соблюдается согласно тому смыслу, который ей придавалъ тотъ, кому она дана: слова не всегда точно устанавливають этотъ смыслъ; поэтому будетъ клятвопреступникомъ тотъ, кто, держась словъ, нарушаетъ смыслъ клятвы, а блюстителемъ клятвы тотъ, кто, отступивъ отъ словъ, исполнить желаніе того, кому онъ поклялся. Исходя отсюда, Августинъ объясняетъ, что гишпонцы желали удержать у себя Пиніана, не какъ заключеннаго, а какъ дорогаго согражданина, а потому его удаленіе послѣ клятвы никого не тревожитъ изъ тѣхъ, кто знаетъ, что онъ уѣхалъ по извѣстному дѣлу, съ намѣреніемъ возвратиться. Потому Пиніанъ не будетъ клятвопреступникомъ и не сочтется гишпонцами за такового, если не обманетъ ихъ; а обманетъ онъ ихъ лишь въ томъ случаѣ, если измѣнитъ свое намѣреніе жить у нихъ или когда-нибудь уѣдетъ съ намѣреніемъ не возвратиться. Пусть же Пиніанъ соблюдаетъ свое обѣщаніе жить въ Гишпонѣ, какъ жи-

вуть тамъ Августинъ и гиппонцы, т.-е. сохраняя свободу прѣз-
жать и уѣзжать, — съ той лишь разницей, что, не связанные клят-
вой, они могутъ безъ нарушенія ея оставить Гиппонъ съ тѣмъ,
чтобы никогда въ него не вернуться.

IV.

Тѣ письма Августина, съ которыми мы познакомились, изо-
бражаютъ намъ его какъ *правителя* церкви; въ письмахъ, къ
которымъ мы теперь перейдемъ, онъ выступаетъ предъ нами какъ
пастырь, ежедневно озабоченный своей паствой; онъ даетъ на-
ставленія и разрѣшаетъ недоумѣнія, утѣшаетъ постигнутыхъ го-
ремъ, выручаетъ попавшихъ въ бѣду, вступаетъ передъ властями
за нуждающихся въ защитѣ, не оставляя безъ отвѣта и привѣта
никого изъ обратившихся къ нему. И здѣсь приходится указать
на то, что, погруженный въ свои богословскія размышленія и со-
чиненія, удрученный своей административной дѣятельностью,
Августинъ нерѣдко жалуется на недостатокъ времени или оправ-
дывается имъ въ своихъ отвѣтахъ. Много времени поглощала у
него и его официальная переписка; то приходилось рекомендовать
кого-нибудь высокопоставленному лицу, то самому привѣтствовать
важнаго сановника.

Примѣръ такого ходатайства представляетъ письмо Августина
къ комиту ¹⁾, т.-е. главнокомандующему въ Африкѣ, Валерію.

«Всякій разъ, когда у меня просятъ, чтобы я рекомендовалъ
кого-нибудь твоему благорасположенію, мнѣ кажется, что если я
этого не сдѣлаю, я какъ будто недостаточно цѣню твое милосердіе
къ нуждающимся въ помощи, или твое ко мнѣ благоволеніе. Поэтому
я и обращаюсь такъ часто къ тебѣ, и въ особенности охотно ре-
комендую тебѣ слугъ Христа, завѣдующихъ дѣлами церкви,
сыномъ и сонаслѣдникомъ коей я радъ тебя считать. Такъ и
теперь я рекомендую тебѣ епископа Феликса, нуждающагося въ
помощи высокопоставленнаго лица; сдѣлай для него, что можешь,
ибо Господь предоставилъ тебѣ большую власть, и я знаю, что
ты принимаешь близко къ сердцу дѣла Его».

А вотъ письмо, судя по слогу, къ весьма важному сановнику,
Оронцію, извѣстившему Августина о своемъ предстоящемъ прѣздѣ

¹⁾ Comes—спутникъ. Этотъ терминъ примѣнялся въ специальномъ смыслѣ
къ молодымъ людямъ, сопровождавшимъ провинціальныхъ магистратовъ, а за-
тѣмъ составлявшихъ *ситу* императора. Въ позднѣйшее время этотъ терминъ
сталъ титуломъ нѣкоторыхъ высшихъ придворныхъ сановниковъ и военныхъ.
Въ Африкѣ по отдѣленію военной власти отъ гражданской этотъ титулъ носилъ
главнокомандующій.

и пожелавшему получить отвѣтъ. Соблюдая формы тогдашняго офіціального языка, не поддающіяся переводу, Августинъ не забываетъ, что онъ епископъ, и пользуется обращенной къ нему лестью для религіознаго наставленія: «Благодарю тебя за то, что ты изволилъ предупредить меня письмомъ о твоёмъ прїѣздѣ и еще до свиданія доставилъ мнѣ возможность бесѣды, такъ что я, предвкушая въ письмѣ удовольствіе давно желаемаго знакомства, ожидаю его съ тѣмъ большимъ нетерпѣніемъ. Отвѣчая должнымъ образомъ и по заслугамъ на твою любезность, я радуюсь твоему благополучію и желаю, чтобы оно продолжалось. Требуя моего отвѣта, ты съ отмѣченнымъ мною благоволеніемъ къ моей скромной особѣ прибавилъ: «если только мы достойны получить письмо отъ такой святой особы»; это даетъ мнѣ надежду, что твоему благоразумію станетъ дорогъ тотъ источникъ святости, черпая изъ коего по моимъ силамъ, я что-нибудь значу, и что ты станешь не только восхвалять его, но и раздѣлять со мною; да ниспослеть тебѣ Господь въ своей несравненной и неизмѣнной милости, такъ хорошо наставившій тебя своимъ всемогуществомъ,— свою благодать для полнаго твоего возрожденія».

Но не одни только важныя лица обращались къ Августину, чтобы удостоиться письма отъ такого «святого» человѣка и великаго богослова. То же самое дѣлали люди самыя различныя по своему положенію, образованію и требованіямъ. Вотъ что отвѣчаетъ онъ человѣку, религіознымъ рвеніемъ котораго онъ доволенъ, вмѣстѣ съ тѣмъ вѣжливо уклоняясь отъ послылки ему своихъ сочиненій, считая это бесполезнымъ:

«Изъ твоего письма я усматриваю, что ты желаешь получить письмо отъ меня, и братъ Яковъ явился краснорѣчивымъ ходатаемъ въ пользу этого твоего желанія, свидѣтельствуя мнѣ твою доброту, имъ самымъ испытанную, болѣе, чѣмъ это могла сдѣлать твоя необъемистая грамота. Привѣтствую тебя за такое благорасположеніе и возношу за твое христіанское сердце благодарность Господу Богу, ибо это—Его благодѣяніе. Ты желаешь, чтобы я посылалъ тебѣ письма, а я посылаю тебѣ мою любовь, которая превыше всякаго писанія, и я знаю, что ты понимаешь, для чего. Что же касается твоего желанія *читать* мои писанія, то я опасаясь, что ты найдешь у меня больше многословія, чѣмъ краснорѣчія. Ограничусь краткимъ замѣчаніемъ, значеніе котораго ты усвоишь, если обсудишь въ продолжительномъ размышленіи. Кто на пути, ведущемъ къ Богу, избѣгаетъ въ трусливомъ малодушіи того, что нетрудно и плодотворно, тому приходится на тернистомъ пути міра сего переносить то, что болѣе тяжело и притомъ бесплодно».

А вотъ другой, навязчивый корреспондентъ, притомъ весьма притязательный, письмо котораго можетъ послужить образчикомъ тогдашняго напыщеннаго слога, отъ сравненія съ которымъ языкъ Августина еще болѣе выигрываетъ.

Нѣкто Аудакъ благодаритъ Августина за то, что онъ любезно принялъ его «попытку писанія»; «смѣлая искренность сына возрастаетъ, когда ее орошаетъ струя изъ отцовскаго водоема (fons)». — Но онъ недоволенъ отвѣтомъ Августина. «Я обратился къ тебѣ, дорогой святитель, не для того, чтобы получить малую лепту отъ твоего любвеобильнаго сердца, но чтобы свободно черпать изъ этого могучаго и широкаго потока. Я желалъ получить сокровище мудрости, а получилъ меньше, чѣмъ желалъ, но это *меньше*—все же *даръ*¹⁾, посланный мнѣ *Августиномъ*, оракуломъ закона, святителемъ праведности, установителемъ духовной славы, вершителемъ вѣчнаго спасенія. Ты столь же хорошо знаешь весь міръ, какъ и все въ немъ постигаешь; и ты столь же извѣстенъ всему міру, какъ высоко имъ цѣнимъ. Я желаю пасть на покрытомъ цвѣтами лугу мудрости и утолять жажду изъ источника живой воды. Дай же жаждущему то, что во всякомъ случаѣ пойдетъ ему въ прокъ. Поэтому я не только письменно общаю, что приѣду къ тебѣ, но даю въ томъ обѣтъ, а «писаніемъ твоимъ буду зачитываться»; здѣсь въ текстѣ рукописи неразборчивое слово.

Письмо заканчивается еще болѣе высокопарнымъ стихотвореніемъ. Какъ же отвѣтилъ на это письмо Августинъ? — «Меня не разсердило, но даже порадовало твое короткое письмо, столь настойчиво требовавшее обстоятельнаго письма съ моей стороны: не то, чтобы мнѣ было легко удовлетворить твоей пылкости, но я привѣтствую твое благочестіе; хотя ты и обратился не къ тому, къ кому бы слѣдовало, но то, чего ты желаешь, достойно ободренія. Для длиннаго письма мнѣ недостаетъ не столько способности написать его, сколько досуга. Я очень занятъ церковными дѣлами, и у меня остаются лишь немногія крохи времени для размышленія или для писанія о томъ, что мнѣ представляется особенно настоятельнымъ и полезнымъ для многихъ; нѣтъ времени и для отдыха, и для необходимаго въ моемъ служеніи восстановленія тѣлесныхъ силъ. Словъ въ моемъ распоряженіи, правда, довольно, и я могъ бы наполнить ими немало листовъ, но я неспособенъ дать тебѣ то, чего ты добиваешься въ многословномъ письмѣ. Ты говоришь, что желалъ получить сокровище мудрости, но по-

¹⁾ Игра словами minus и minus.

лучилъ меньше, чѣмъ хотѣлъ; я же самъ, какъ нищій, вымаливаю изъ этого сокровища ежедневное подаваніе и едва его получаю».

Разбирая титулы, которые ему надавалъ Аудаксъ, Августинъ пишетъ: «Какой же я оракулъ закона (божественнаго), въ тайнахъ котораго я скорѣе несвѣдущъ, чѣмъ свѣдущъ, и въ разнообразныя изгибы и темныя ходы котораго я менѣе способенъ проникать, чѣмъ бы желалъ, — и, признаюсь, мало достоинъ проникать. И какой же я святитель праведности, когда я уже и то высоко цѣню, что ей посвящено мое служеніе? А что ты называешь меня «установителемъ духовной славы», то извини, ты не знаешь, съ кѣмъ говоришь: я самъ такъ мало успѣваю въ этой духовной славѣ, что изо дня въ день не вѣдаю, сколько я въ ней успѣлъ; или успѣваю ли въ ней вообще. Конечно, я вершитель вѣчнаго спасенія, но вмѣстѣ съ прочими безчисленными моими сослужителями.

«Итакъ, любезный братъ, пусть лучше самъ Господь пасетъ тебя на цвѣтныхъ лугахъ мудрости и утоляетъ твою жажду глотками живой воды. Если же ты думаешь, что моя помощь можетъ содѣйствовать твоему успѣху въ благочестіи, — я понимаю, что ты способенъ къ этому, и чувствую, что ты усердно этого желаешь, — то лучше тебѣ обратиться къ моимъ сочиненіямъ, которыя занимаютъ много томовъ, чѣмъ разсчитывать, что твое желаніе можетъ быть удовлетворено моими письмами; или же пріѣзжай и самъ лично воспользуйся тѣмъ, что я могу дать; твое отсутствіе я объясняю твоимъ нежеланіемъ быть съ нами: ибо развѣ трудно тебѣ, человѣку не несущему никакой мѣстной обязанности, пріѣхать къ намъ на продолжительное или хотя бы на короткое время?».

Заканчивая письмо, Августинъ воспользовался стихами Аудакса, чтобъ подтрунить надъ нимъ. Въ одномъ изъ нихъ онъ подмѣтилъ ошибку противъ метра и спрашиваетъ Аудакса, ввелъ ли его въ заблужденіе его слухъ, или онъ желалъ испытать сохранилъ ли онъ, Августинъ, способность замѣчать такіа ошибки, — ибо люди, нѣкогда этимъ занимавшіеся, забываютъ это по мѣрѣ того, какъ преуспѣваютъ въ церковной литературѣ.

Въ заключеніе Августинъ отрицаетъ, чтобы онъ переводилъ псалмы съ еврейскаго на латинскій; онъ лишь исправилъ нѣкоторыя латинскія рукописи по еврейскому оригиналу и теперь еще при чтеніи исправляетъ незамѣченныя раньше ошибки. Но хотя онъ отъ этого стали, можетъ быть, и лучше, все же еще переводъ ихъ не таковъ, какимъ бы ему слѣдовало быть.

Симпатичный контрастъ съ этимъ заносчивымъ литераторомъ, который оправдалъ свое имя, представляетъ одна молодая дѣ.

вухка; она также желала получить письмо отъ Августина, но по робости не рѣшалась его объ этомъ просить. И какъ различно отнесся и самъ Августинъ къ самодовольному грамотею, который желалъ съ нимъ переписываться, чтобы блеснуть своей цвѣтистой прозой и своими виршами—и къ «любезнательной дѣвушкѣ» (*studiosa puella*) Флорентинѣ, искренно желавшей научиться божественной мудрости!—Узнавъ отъ ея матери о ея желаніи получить отъ него письмо, чтобы потомъ обратиться къ нему за совѣтомъ, Августинъ пишетъ Флорентинѣ, что считаетъ себя добровольно обязаннымъ послужить почтенному рвенію ея и всѣхъ ей подобныхъ по мѣрѣ своихъ силъ. «Вотъ я и исполнилъ то, чего ты хотѣла; теперь остается тебѣ высказаться, если хочешь меня о чемъ-нибудь спросить. Если я знаю то, о чемъ ты меня спросишь, тогда не откажусь тебѣ отвѣтить; если же я этого не знаю, но мое невѣдѣніе не будетъ въ ущербъ вѣрѣ и спасенію нашему, тогда объясню тебѣ это и успокою тебя, насколько мнѣ это будетъ возможно. Или же, если невѣдомое мнѣ необходимо знать для спасенія, я стану молить Господа, чтобы Онъ помогъ мнѣ удовлетворить тебя; или, наконецъ, ты изъ моего отвѣта узнаешь, къ кому тебѣ постучаться по этому дѣлу, которое намъ одинаково невѣдомо.

«Я предувѣдомилъ тебя объ этомъ для того, чтобы ты не считывала навѣрное получить отвѣтъ на все, о чемъ бы ты меня ни спросила, и чтобы ты, если я твоихъ надеждъ не оправдаю, не считала меня болѣе смѣлымъ, чѣмъ благоразумнымъ за мое приглашеніе спрашивать меня, о чемъ хочешь. Я предлагаю себя, не какъ совершеннаго ученаго (*doctor perfectus*), но какъ человѣка, который долженъ совершенствоваться вмѣстѣ съ тѣми, кого онъ наставляетъ. Даже въ тѣхъ вещахъ, въ коихъ я нѣсколько свѣдущъ, я предпочелъ бы видѣть тебя знающей, чѣмъ нуждающейся въ моемъ знаніи. Намъ не слѣдуетъ желать невѣдѣнія другихъ для того, чтобы научать ихъ нашему знанію; гораздо лучше, чтобы самъ Господь наставлялъ насъ всѣхъ».

Желаніе получить отъ Августина письмо весьма часто сопровождается выраженіемъ желанія лично видѣть его, или сѣтованіемъ на невозможность этого. Не всѣ были такъ счастливы, какъ Аудахсъ, развязно извѣстившій Августина о своемъ предстоящемъ приѣздѣ. Какъ скромно и деликатно утѣшаетъ въ такихъ случаяхъ Августинъ людей, огорченныхъ невозможностью видѣться съ нимъ!

«Есть люди,—пишетъ Августинъ Консенцію, которыхъ мы видимъ очами тѣла, но не знаемъ, ибо намъ неизвѣстенъ ни образъ мысли ихъ, ни ихъ образъ жизни; нѣкоторыхъ же мы знаемъ,

не видѣвши ихъ; это тѣ, любовь которыхъ и настроеніе намъ стали извѣстны. Къ числу такихъ я и тебя причисляю, и потому я еще болѣе желалъ бы тебя видѣть, чтобы ты принадлежалъ къ числу тѣхъ, кого я и вижу, и знаю. Ибо тѣ невѣдомыя, которые навязываются нашимъ глазамъ, намъ не только не желанны, но мы едва ихъ выносимъ, если намъ не раскрывается въ нихъ по какимъ-либо признакамъ ихъ внутренняя красота. Что же касается тѣхъ, кого мы познали, какъ я тебя, духовно, хотя и не видѣли тѣлесно, мы знаемъ ихъ, но потому и желаемъ ихъ видѣть, чтобы посредствомъ лицезрѣнія ближе и лучше наслаждаться душой того, кого мы уже признали другомъ... Можетъ быть, Господь и пошлетъ намъ свиданіе съ тобою, когда наступитъ время большаго спокойствія и безопасности въ человѣческихъ дѣлахъ, но мы желаемъ, чтобы это свиданіе скорѣе обусловилося чистымъ влеченіемъ дружбы, чѣмъ тяжелыми обстоятельствами».

Въ томъ же духѣ, но еще задушевнѣе письма Августина къ Фабіолѣ, дѣвушкѣ изъ знаменитаго рода Фабіевъ, которой пришлось, по разореніи ея родного города, скитаться по міру.

«Хотя твое письмо лишь отвѣтъ, я считаю долгомъ на него отвѣтить. Ты сожалѣешь, что скитаніе въ здѣшней жизни не всегда дозволяетъ наслаждаться обществомъ святыхъ, и ты права, что предпочитаешь небесное отечество, гдѣ мы не будемъ разлучены земными разстояніями, но будемъ всегда вмѣстѣ ликовать въ одномъ общемъ созерцаніи. Ты счастлива тѣмъ, что такъ думаешь; еще счастливѣе тѣмъ, что тебѣ дорога эта мысль; а потому достигнешь высшаго счастья по осуществленіи ея. Но и теперъ вдумайся внимательнѣе въ то, что считать отсутствіемъ: въ томъ ли оно заключается, что мы не видимъ другъ друга, или въ томъ, что души наши не вступаютъ въ тотъ обмѣнъ мыслей и чувствъ, который мы называемъ бесѣдой. Я полагаю, что если бы мы, хотя и въ разлукѣ и на самыхъ далекихъ разстояніяхъ, могли взаимно знать наши мысли, мы были бы ближе другъ къ другу, чѣмъ если бы молча сидѣли вмѣстѣ, глядя другъ на друга, но не проявляя ни однимъ словомъ, ни однимъ движеніемъ тѣла того, что происходитъ въ душѣ. Отсюда ты поймешь, что всякій себѣ ближе, чѣмъ другому, потому что знаетъ себя самого больше, чѣмъ другого,—созерцая не наружность свою, которая не видна намъ безъ зеркала, а совѣсть, которую мы зримъ и съ закрытыми глазами».

Августинъ не безъ основанія предупреджалъ Флорентину, что, можетъ быть, не въ состояніи будетъ отвѣчать на всѣ ея вопросы. На самомъ дѣлѣ къ нему нерѣдко обращались за раз-

рѣшеніемъ самыхъ затруднительныхъ проблемъ. Особенно охотно спрашивали его о душѣ человѣка и о послѣднихъ дняхъ міра: происходятъ ли души людскія отъ того духа, который Богъ вдолхнулъ въ Адама; облекается ли душа покойника въ какой-нибудь тѣлесный покровъ, который даетъ ей возможность перемѣщаться и являться людямъ; о томъ, какое будетъ тѣло у человѣка по воскресеніи изъ мертвыхъ?

Вѣра въ загробную жизнь составляла самый животрепещущій интересъ тогдашняго общества, и нѣкоторые изъ вытекавшихъ отсюда вопросовъ глубоко тревожили его своими практическими послѣдствіями, какъ, напримѣръ, вопросъ о томъ, обречены ли на вѣчную гибель младенцы, умершіе до крещенія, — вопросъ, возбужденный полемикой Августина съ пелагіанцами о первородномъ грѣхѣ. Нѣкоторые изъ поднимавшихся вопросовъ касались возрѣвній, унаслѣдованныхъ отъ языческаго общества.

Августинъ искалъ и самъ для себя наставленій и совѣтовъ; конечно, число тѣхъ, къ кому онъ могъ обращаться съ этою цѣлью, было невелико; но сохранилось одно изъ такихъ писемъ къ известному Паулину, пріобрѣтшему славу особаго благочестія въ дни Августина. Письмо это интересно потому, что Августинъ изображаетъ въ немъ свое душевное состояніе и описываетъ разладъ въ душѣ человѣка, живущаго мыслью о небѣ и принужденнаго, въ качествѣ пастыря, постоянно погружаться ради другихъ въ мірскія заботы и дразги.

«Простая это истина и не подлежащая никакимъ колебаніямъ сомнѣнія, что въ этой брэнной жизни слѣдуетъ жить такъ, чтобы она служила подготовленіемъ къ жизни безсмертной. Но вопросъ, смущающій людей дѣйствующихъ и созерцающихъ, какъ я, заключается въ томъ, какъ слѣдуетъ жить среди тѣхъ и ради тѣхъ, кто еще не позналъ, какъ умирать при жизни, умирать не разложеніемъ тѣла, но отвращаясь отъ плотскихъ соблазновъ духовнымъ настроеніемъ. Мнѣ часто кажется, что если мы не войдемъ съ ними въ нѣкоторое соглашеніе относительно того самаго, отъ чего мы желаемъ ихъ отвлечь, то не будемъ въ состояніи принести имъ какую-либо пользу. Но если мы это дѣлаемъ, то нѣкоторый интересъ къ этому вкрадывается и въ насъ, такъ что часто и пустословіе доставляетъ намъ удовольствіе, и мы не только улыбаемся, но даже поддаемся смѣху, вслѣдствіе чего душа наша, отягощенная не только ничтожными, но и низкими чувствами, менѣе охотно и съ бѣльшимъ трудомъ возвышается къ Богу, чтобы жить евангельскою жизнью и умирать евангельскою смертью. Если же это намъ нѣсколько удается, намъ тотчасъ что-то на-

шептываетъ: «прекрасно», «прекрасно»! Этотъ голосъ идетъ не отъ людей, ибо никто изъ людей не чувствуетъ въ другомъ такого самопревознесенія, но среди какого-то внутренняго безмолвія слышится нашептываніе: «прекрасно», «прекрасно»! За соблазнъ этого рода, по признанію нашего великаго апостола (II Кор., XII, 7), онъ былъ «удручаемъ ангеломъ, чтобы не превозносился». Вотъ почему вся жизнь человѣка на землѣ—одно сплошное искушеніе. Человѣкъ подвергается искушенію даже тогда, когда посылно устремляется сподобить себя жизни небесной».

Открывши Паулину свою душу, Августинъ проситъ у него наставленія въ томъ, подвергать ли или не подвергать наказанію съ цѣлью, чтобы это привело къ спасенію наказуемыхъ. «Какъ глубокъ и запутанъ вопросъ, какой держаться мѣры въ наказаніяхъ, сообразуясь съ свойствомъ и степенью преступленія, а также съ силами перенести наказаніе такъ, чтобы оно содѣйствовало исправленію, а не принесло ухудшенія! Не знаю, больше ли было исправившихся или погибшихъ отъ страха людскаго наказанія? Какъ часто случается, что если кого накажешь, онъ погибнетъ; если оставишь безнаказаннымъ—другой погибнетъ. Я признаюсь, что ежедневно въ этомъ грѣшу и совершенно не знаю, какъ соблюсти слова Писанія: «согрѣшающихъ обличай предъ всѣми, чтобы и прочіе страхъ имѣли» (I Тим., V, 20). И опять, сколько заботъ вызываетъ страхъ, чтобы не случилось того, противъ чего предостерегаетъ апостоль (I Кор. V, 12, 13), совѣтуя «простить, дабы виновный не былъ поглощенъ чрезмѣрною печалью». Приведа еще рядъ разныхъ текстовъ, касающихся наказаній, Августинъ восклицаетъ: «Какъ все это страшно, о Паулинъ, святой Божій человѣкъ, какъ страшно и какъ темно!»

Изъ этого видно, какъ тревожила добросовѣстнаго, хотя уже и опытнаго епископа (письмо написано въ 408 г.) лежавшая на немъ отвѣтственность судьи. Правда, налагаемая имъ кары были духовныя и не выходили изъ области церковнаго покаянія, но и онѣ могли вызывать огорченіе, упреки въ несправедливости и ожесточеніе сердца, вмѣсто его исправленія. Но къ этому присоединялось другое затрудненіе. Руководствомъ при всѣхъ недоразумѣніяхъ должно было служить епископу Св. Писаніе, а оно не всегда давало на нихъ ясный отвѣтъ. И вотъ великій знатокъ священныхъ книгъ, столько разъ разрѣшавшій другимъ самые трудные вопросы, откровенно признается съ замѣчательной скромностью въ трудностяхъ, которыя ему представляетъ ихъ истолкованіе. «Не правда ли, что мы болѣе блуждаемъ по поверхности Св. Писанія, чѣмъ вникаемъ въ него, и что въ большей части

случаевъ мы скорѣе ищемъ, какъ слѣдуетъ его понимать, чѣмъ опредѣленно и ясно понимаемъ его смыслъ? И такое осторожное къ нему отношеніе, хотя оно и полно тревогъ, все-таки лучше, чѣмъ смѣлое утвержденіе. Развѣ мало такихъ случаевъ, когда истолкованіе текста не въ плотскомъ смыслѣ, который апостоль (Къ Рим., VIII, 5—6) называетъ смертью, становится великимъ соблазномъ для того, кто еще «помышляетъ по плоти»; когда очень опасно говорить, что думаешь, не говорить тяжело, а говорить иначе, чѣмъ думаешь, пагубно! И что же? Когда мы не одобряемъ чего-либо въ рѣчахъ или писаніяхъ людей церкви и думаемъ, что чувство братской любви обязываетъ насъ не скрывать нашего сужденія, а это объясняютъ не благорасположеніемъ, но завистью нашей, то какъ грѣшатъ противъ насъ! А если мы подобнымъ образомъ подозрѣваемъ осуждающихъ наши мнѣнія въ томъ, что они болѣе желаютъ повредить намъ, чѣмъ исправить насъ, то какъ грѣшимъ мы противъ другихъ!

«Отсюда происходитъ вражда часто между самыми близкими и дорогими другъ другу лицами, по словамъ Писанія, когда одинъ превозносится передъ другимъ и приходится «беречься, какъ бы они, угрызая и поѣдая другъ друга (Гал., V, 15), не истребили другъ друга». И потому ли, что опасность, въ которой находишься, тѣмъ страшнѣе, чѣмъ неосмысленнѣе, или на самомъ дѣлѣ это такъ, но мнѣ кажется, что жуткость и непогода пустыни менѣе тягостны, чѣмъ то, что мы испытываемъ или чего опасаемся среди людской толпы». И вотъ «при такомъ невѣдѣніи и затрудненіяхъ, обусловленныхъ разнообразіемъ нравовъ и лицъ съ скрытыми наклонностями и слабостями, ему, Августину, приходится блюсти дѣло народа—по отношенію не къ земному или римскому царству, а небесному Іерусалиму!»—потому онъ и обращается за поддержкой къ Паулину.

Но гораздо чаще, конечно, чѣмъ искать наставленія у другихъ, Августину приходилось самому быть наставникомъ современнаго общества, разрѣшать его недоумѣнія и разсѣивать его заблужденія. Въ примѣръ подобнаго наставленія приведемъ письмо Августина къ нѣкому Лампридію, который, какъ замѣтилъ Августинъ, изъ бесѣды съ нимъ и въ особенности изъ обращеннаго къ нему письма извлекъ мнѣніе, что судьба, т.-е. «фатумъ и фортуна», имѣютъ большое вліяніе на человѣческіе поступки. Августинъ признавалъ этотъ вопросъ чрезвычайно важнымъ для спасенія, такъ что считалъ себя обязаннымъ дать обстоятельный отвѣтъ. Ибо онъ видѣлъ, «немалое зло въ такомъ заблужденіи, которое не только манитъ человѣка къ грѣху, но и отвращаетъ его отъ признанія грѣха, оправдывая его».

Но не имѣя времени для обширнаго отвѣта, Августинъ «кратко и безотлагательно» внушаетъ Лампридію, что если не признавать *волю* источникомъ грѣха, то всѣ законы и всѣ средства къ упорядоченію жизни—похвала и осужденіе, увѣщанія и угрозы, награды и кары и все, чѣмъ родъ человѣческой управляется и сдерживается—будутъ сокрушены и ниспровергнуты. «Насколько же для насъ лучше и справедливѣе осуждать заблужденія астрологовъ, чѣмъ божественные законы, пренебрегая благополучіемъ нашей собственной семьи—чего не дѣлаютъ и сами астрологи? Ибо, какъ скоро кто-нибудь изъ нихъ, давъ за деньги богатому человѣку нелѣпое истолкованіе судьбы (*fatua fata*), поднимаетъ взоръ свой отъ дощечекъ изъ слоновой кости и обратить свое вниманіе на благоустройство своего дома, онъ станетъ не только словами, но побоями исправлять жену, если она слишкомъ предалась веселію, или хотя бы, какъ ему показалось, стала часто въ окно глядѣть. А что, если она ему будетъ говорить: «за что ты меня бьешь? Венеру побей, если можешь: она меня къ тому понуждаетъ!» тогда астрологъ забудетъ пустыя слова (*vana verba*), которыми онъ обманываетъ постороннихъ, и станетъ раздумывать лишь о справедливыхъ побояхъ (*verbera*) для исправленія своихъ домашнихъ.

«Поэтому, —продолжалъ Августинъ, —если кто-либо на обращенные къ нему упреки станетъ винить судьбу, пусть примѣнитъ это къ своимъ; пусть не наказываетъ раба—вора, пусть не жалуется на непокорность сына, пусть не грозитъ нечестному сосѣду. Если же онъ по праву хозяина и по обязанности отца семейства наставляетъ къ добру подначальныхъ ему людей, отвлекаетъ угрозами отъ зла, требуетъ отъ нихъ повинovenія, отличаетъ тѣхъ, которые ему послушны, караетъ непокорныхъ, воздастъ благодарность за оказанныя ему благодѣянія, осуждаетъ неблагодарныхъ,—то нужно ли мнѣ будетъ спорить съ нимъ о вліяніи судьбы, когда онъ съ полной очевидностью не словами, а самими поступками, такъ сказать собственноручно, подрываетъ всѣ бредни астрологовъ».

На ряду съ этимъ наставленіемъ, столь характернымъ для этики Августина, поставимъ другое, еще болѣе характерное, ибо оно освѣщаетъ не только его этическія воззрѣнія, но и его личность. Это—его воззваніе къ любви и религіозному миру въ письмѣ къ діакону Реституту. Оно тѣмъ болѣе заслуживаетъ вниманія, что Августинъ, въ пылу успѣшной борьбы съ донатистами увѣровалъ въ спасительность религіознаго понужденія. Отъ письма къ Реституту вѣетъ совсѣмъ инымъ настроеніемъ; къ сожалѣнію

оно не поддается хронологическому опредѣленію. Августинъ совѣтуетъ Реституту читать книгу Тихонія, который, будучи самъ донатистомъ, осуждалъ во многомъ эту секту, но проповѣдовалъ, что праведникамъ слѣдуетъ ради мира жить въ согласіи съ неправедными. Августинъ хвалитъ за это Тихонія, но сожалеетъ, что онъ при этомъ недостаточно ссылается на слова Св. Писанія, которое такъ полно свидѣтельствъ и фактовъ въ пользу мира, что пришлось бы его въ этомъ случаѣ выписать цѣликомъ; ибо едва ли не каждая его страница наставляетъ насъ быть миролюбивыми съ тѣми, кто ненавидитъ миръ, — пока не окончится наше продолжительное паломничество и мы не будемъ наслаждаться полнѣйшимъ миромъ подъ сѣнью вѣчной матери Іерусалима. Ты видишь поэтому, гдѣ настоящій источникъ мира, — ибо ни близость отношеній, ни духовное согласіе не обезпечиваютъ полного и совершеннаго мира».

Наставленія, которыя разсылалъ Августинъ на обращенные къ нему запросы и просьбы, согласно обстоятельствамъ принимали болѣе строгій тонъ и становились обличеніями. Замѣчательно въ этомъ отношеніи письмо Августина къ Корнелію, товарищу его дѣтства, который просилъ его написать ему «обширное посланіе» для утѣшенія въ «тяжкомъ горѣ» по случаю смерти его добродѣтельной супруги — посланіе подобное письму св. Пауллина къ Макарію по тому же поводу. Отвѣтъ Августина интересенъ, помимо содержанія, еще тѣмъ, что заключаетъ въ себѣ нѣкоторыя автобіографическія подробности, столь рѣдкія въ письмахъ Августина и потому особенно драгоценныя. «Душа твоей жены, — пишетъ Августинъ, — принятая въ сонъ правовѣрныхъ и цѣломудренныхъ, не цѣнить людскихъ похвалъ и не ищетъ ихъ. Но такъ какъ похвальное слово произносится ради *живущихъ*, то прежде всего надлежитъ тебѣ, желающему найти утѣшеніе въ ея похвалѣ, жить такъ, чтобъ заслужить быть тамъ, гдѣ находится она. Вѣдь ты, безъ сомнѣнія, не полагаешь, что она находится съ тѣми, кто осквернилъ супружеское ложе или въ безбрачїи велъ разнузданную жизнь. Поэтому ея похвалами изгонять горе мужа, такъ мало на нее похожего, было бы лестью, а не утѣшеніемъ. Ибо если бы ты ее любилъ такъ, какъ она тебя любила, то сохранилъ бы по отношенію къ ней то, что она тебѣ сохраняла. И такъ какъ ни въ какомъ случаѣ нельзя допустить, чтобъ она, если бы ты раньше умеръ, вышла за кого-нибудь вторымъ бракомъ, то не правда ли и ты, — если бы на самомъ дѣлѣ горевалъ о ея смерти и искалъ бы утѣшенія въ ея похвалахъ, — не сталъ бы думать о новомъ бракѣ, хотя бы и законномъ».

«Ты мнѣ скажешь: «почему ты такъ строгъ ко мнѣ? почему такъ жестоко упрекаешь? развѣ я не состарился среди такихъ наставленій и развѣ жизнь не обрывается раньше, чѣмъ испра- вляется?»— «Стало быть ты хочешь, чтобъ я извинилъ твою гибель- ную беспечность! такъ ужъ лучше извини *ты* мою заботу о тебѣ, полную любви къ тебѣ, но и печали для меня!»

«Цицеронъ, нападая на *противника* и, въ отличіе отъ меня, руководясь заботою объ управленіи *земнымъ* государствомъ, за- явилъ: «Я желаю, отцы сенаторы, быть снисходительнымъ; но среди такой опасности для государства я желаю также не казаться равнодушнымъ». Насколько справедливѣе я могу тебѣ сказать: вѣдь ты знаешь, какъ я къ тебѣ дружески расположенъ и что я состою служителемъ божественнаго слова и тайнствъ во славу вѣчнаго града,—я желаю, братъ мой, Корнелій, быть къ тебѣ снисходительнымъ, но и я также не желаю казаться равнодушнымъ къ такой великой опасности для тебя и для меня!»

«Подонки женщинъ тебя окружаютъ, съ каждымъ днемъ ра- стеть ихъ число,—и мнѣ ли терпѣливо выслушивать ихъ госпо- дина,—нѣтъ, ненасытнаго раба этой толпы, требующаго отъ епи- скопа по праву дружбы, восхваленія покойной жены, какъ будто бы для утѣшенія его скорби? Будучи юношей и пребывая вмѣстѣ со мною, хотя и моложе меня, въ опаснѣйшемъ увлеченіи, ты силою воли совершенно исправился отъ этого порока; вскорѣ, однако, ты еще глубже въ немъ погрязъ, и хотя и принялъ кре- щеніе въ опасный для жизни часъ, до сихъ поръ не исправился, ставъ, можно сказать, старикомъ. И я сталъ старикомъ и еписко- помъ, а ты теперь хочешь, чтобы я утѣшилъ тебя въ смерти твоей доброй жены! Но кто утѣшитъ меня въ болѣе несомнѣнной смерти тебя самого? Если я не въ состояніи забыть оказанныя мнѣ тобою великія услуги, то неужели же я долженъ за это мучиться изъ-за тебя и выносить отъ тебя пренебреженіе, когда я молю тебя за тебя?»

«Теперь коснусь похвальнаго слова Ципріанъ, котораго ты отъ меня требуешь. Если бы я еще состоялъ въ школѣ риторовъ и продавалъ ученикамъ краснобайство, я бы взялъ съ нихъ за это плату впередъ. Я готовъ и тебѣ продавать похвалу твоей цѣ- ломудренной супругѣ, но сначала заплати мнѣ—твоимъ цѣло- мудріемъ; дай и получи. Я говорю съ тобой по-человѣчески въ виду твоей слабости. Мнѣ кажется въ твоихъ глазахъ Ципріана не стоитъ того, чтобы предпочесть ея похвалу ласкамъ твоихъ приживалокъ... Но зачѣмъ тебѣ униженно просить у меня то, чего ты могъ бы *потребовать* отъ меня—исправившись? Такъ

принесемъ же твоей супругѣ духовные дары: ты—слѣдуя ея примѣру, я—восхваляя ее. Конечно, какъ я сказалъ, людская похвала ей не нужна; но чтобы ты подражалъ ей, покойница желаетъ этого такъ же сильно, какъ любила тебя при жизни, хотя ты и не походилъ на нее».

Не съ простымъ гражданиномъ и другомъ дѣтства, которому было безопасно высказывать горькія истины, а съ самымъ могущественнымъ человѣкомъ въ тогдашней Африкѣ имѣлъ дѣло Августинъ, когда писалъ подобное же наставленіе Бонифацію. Этотъ Бонифацій, сыгравшій потомъ такую роковую роль въ исторіи Африки, призвавши туда вандаловъ, былъ, какъ упомянуто, главнокомандующимъ въ Африкѣ. Августинъ находился съ нимъ въ сношеніяхъ еще раньше, когда Бонифацій былъ военнымъ трибуномъ и, усмиривъ варварскія племена Африки, умиротворилъ эту провинцію. Военныя заботы не помѣшали тогда Бонифацію интересоваться религіозными вопросами, какъ видно изъ письма къ нему Августина, который и посвятилъ ему свою книгу «объ исправленіи донатистовъ», и успокаивалъ его относительно совмѣстимости военной службы съ званіемъ христіанина. По смерти своей жены, Бонифацій былъ такъ безутѣшенъ, что собирался посвятить себя монашеству; но во время поѣздки въ Италію женился вторично—на аріанкѣ, и хотя настоялъ, чтобы она приняла каеоличество, однако допустилъ крещеніе своей дочери по аріанскому обряду. Кромъ того, до Августина дошли слухи о несоблюденіи Бонифаціемъ супружеской вѣрности. Всѣмъ этимъ объясняется грозный тонъ посланія къ нему, написаннаго въ 427 году: «Я не могъ бы найти человѣка болѣе вѣрнаго и имѣющаго болѣе легкой къ тебѣ доступъ, чѣмъ діаконъ Павелъ, намъ обоимъ дорогой,—чтобы побесѣдовать съ тобою не о власти и почестяхъ, тебѣ доставшихся въ этомъ зломъ вѣкѣ, и не о благополучіи твоей брэнной плоти,—ибо она преходящая и долго ли будетъ существовать, неизвѣстно,—но о томъ спасеніи, которое намъ обѣщаль Христось, именно для того подвергнувшій себя оскорбленіямъ и распятію на крестѣ, чтобы на крестѣ научить насъ болѣе презирать, чѣмъ любить блага сего міра»... Августину стало извѣстно, какъ пишетъ онъ далѣе, что Бонифацій окруженъ множествомъ людей, привязанныхъ къ нему мірскими интересами и дающихъ ему совѣты по отношенію къ мірской жизни то полезныя, то бесполезныя; ибо они люди и не вѣдаютъ того, что можетъ случиться на слѣдующій же день. Но что *должно* дѣлать, чтобы не погубить души, на это едва ли найдутся совѣтники, не потому, чтобы такихъ людей при немъ не было, но потому, что нелегко найти

случай объ этомъ заговорить. Августинъ давно этого желалъ, но не находилъ времени и случая для бесѣды съ нимъ. Когда Бонифацій былъ въ Гиппонѣ и «удостоилъ» Августина своимъ посѣщеніемъ, послѣдній былъ такъ боленъ, что едва могъ произнести слово. «Нынѣ же, сынъ мой, послушай меня, хотя я и говорю съ тобой черезъ посредство письма, которое я, несмотря на твое опасное положеніе, никакъ не могъ раньше тебѣ послать, зная опасность, которой подвергнется вѣстникъ, и опасаясь, чтобы мое письмо не попало въ руки нежелательныя. Поэтому прошу тебя простить меня, если полагаешь, что мои опасенія были преувеличены.

«Послушай же меня, — нѣтъ, послушай Господа, Бога нашего чрезъ посредство меня, грѣшнаго. Вспомни, какимъ ты былъ, когда еще была жива покойная первая супруга твоя, какъ по неожиданной кончинѣ ея тебѣ опостыла суета, сего міра и какъ ты желалъ служить Господу. Мы были наединѣ съ тобою, я и братъ Алипій; мы знаемъ, мы были свидѣтелями того, что ты намъ говорилъ тогда въ Тубунѣ о своемъ настроеніи и намѣреніи. Не думаю, чтобы земныя заботы, которыхъ ты полонъ, такъ сильны, чтобы могли все это изгладить изъ твоей памяти. Ты хотѣлъ оставить всѣ государственныя дѣла, которыми былъ тогда занятъ, и предаться святому досугу, живя той жизнью, которую ведутъ рабы Божіи, монахи».

Если Бонифацій поступилъ иначе, то это случилось потому, что онъ принималъ во вниманіе, по словамъ Августина, ту пользу, которую онъ могъ оказать церквамъ Христовымъ, защищая страну отъ варварскихъ вторженій. Но, оставаясь въ мірѣ, Бонифацій намѣревался жить, по словамъ апостола, «во всякомъ благочестіи и чистотѣ», ничего не ища въ этомъ мірѣ, какъ только самаго необходимаго для себя и для семьи. Но вышло иначе. Поѣхавъ ко двору императора, онъ вступилъ во второй бракъ. Поѣздка въ Италію, замѣчаетъ по этому поводу Августинъ, была вынуждена послушаніемъ «вышнимъ властямъ», о которомъ говоритъ апостоль, но вступленіе въ бракъ обозначало служеніе страстямъ. Августинъ былъ утѣшенъ извѣстіемъ, что Бонифацій поставилъ условіемъ брака переходъ невѣсты изъ арианства въ католичество; но его сокрушаетъ вліяніе въ домѣ Бонифація еретиковъ, отрицающихъ Сына Божія, вліяніе на столько сильное, что они окрестили его дочь въ арианство. Августинъ упоминаетъ и о «слухѣ», которому онъ желалъ бы не вѣрить, что арианами переkreщены даже посвятившія себя Богу дѣвственницы, и о томъ, что образъ жизни самого Бонифація не соотвѣтствуетъ брачнымъ законамъ,—

но, «можетъ быть, уста людей и лгутъ». Тяжелое положеніе, въ которомъ находился въ то время Бонифацій, угрожаемый немилостью императорскаго двора и непокорностью туземныхъ племень, Августинъ приводитъ въ связь съ его поведеніемъ послѣ второго брака. Поэтому онъ не хочетъ высказываться объ этомъ положеніи: «Ты христіанинъ, у тебя есть сердце и страхъ Божій; ты самъ поразмысли о томъ, о чемъ мнѣ не хочется говорить, и тогда ты поймешь, во сколькихъ дурныхъ поступкахъ тебѣ надлежитъ принести покаяніе, въ виду котораго, я полагаю, тебя Господь и щадитъ и отъ всѣхъ опасностей избавляетъ».

Августинъ не желаетъ также входить въ разбирательство распри между Бонифаціемъ и императорскимъ правительствомъ: ...«ты говоришь, что твое дѣло правое; я не судья въ этомъ, потому что не могу выслушать обѣ стороны. Но какое бы ни было твое дѣло, обсуждать и разслѣдовать которое нѣтъ надобности,—развѣ ты можешь предъ лицомъ Бога отрицать, что ты бы не попалъ въ такую бѣду, если бы не твоя любовь къ благамъ міра сего, которыя однако, какъ рабъ Божій, какимъ мы тебя знали, ты долженъ былъ бы презирать и считать ни во что?»

Августинъ не щадитъ Бонифація, раскрывая безвыходность его положенія и доказывая, что средства, которыми онъ его поддерживаетъ, только ухудшатъ его. У него, правда, многочисленныя приверженцы, за него толпа вооруженныхъ служителей; но всѣ они, даже и тѣ, которые ему вѣрны, добиваются черезъ него благъ мірскихъ, и потому онъ, вмѣсто того, чтобы бороться съ своими страстями, принужденъ удовлетворять чужія страсти и для этого совершать многое, неугодное Богу. А удовлетворить всѣ страсти все-таки нельзя, ибо легче искоренить ихъ совсѣмъ въ тѣхъ, кто Бога любитъ, чѣмъ насытить тѣхъ, кто любитъ міръ. Поэтому совершается такъ много хищеній, что трудно найти даже что-либо малоцѣнное для хищенія. Занятый своимъ личнымъ дѣломъ, Бонифацій губитъ провинцію. «Что сказать—воскликаетъ Августинъ—объ опустошеніи Африки туземными варварами, которымъ никто не сопротивляется, такъ какъ ты поглощенъ своими бѣдами и ничего не предпринимаешь, чтобы предотвратить это бѣдствіе? Кто повѣрилъ бы, кто сталъ бы опасаться при назначеніи Бонифація комитомъ Африки съ такими полномочіями и съ такимъ войскомъ,—того самаго Бонифація, который въ качествѣ трибуна съ немногими мѣстными ополченіями усмирить всѣ эти народы мечемъ и страхомъ,—что варвары станутъ такъ дерзки, такой будутъ имѣть успѣхъ, произведутъ такія опустошенія и превратятъ въ пустыню такъ много мѣстъ, которыя кишѣли оби-

тателами? Кто не говорилъ тогда, что африканскіе варвары не только будутъ разбиты, но превращены въ данниковъ римскаго государства? А теперь ты видишь, въ какой степени все вышло противоположно тому, на что надѣялись люди! Но дальше съ тобой объ этомъ не приходится говорить, ибо у тебя объ этомъ можетъ быть больше мыслей, чѣмъ у меня словъ!»—Августинъ не хочетъ знать оправданія, которое могъ бы привести въ свою пользу Бонифацій, а именно, что бѣдствія Африки должны быть приписаны его обидчикамъ, не признававшимъ его заслугъ; пусть Бонифацій обратитъ болѣе вниманія на свое отношеніе къ Богу, чѣмъ къ людямъ. Онъ же, Августинъ, предпочитаетъ объяснить событія причинами болѣе высокаго свойства; если Африка подвергается такимъ бѣдствіямъ, то люди должны это приписывать своимъ грѣхамъ. Онъ не желалъ бы, чтобы Бонифацій принадлежалъ къ числу людей, за нечестіе которыхъ Господь бичуетъ мірскими карами, кого захочетъ. Но и по отношенію къ врагамъ своимъ Бонифацій долженъ помнить завѣтъ Христа: «Если римская имперія оказала тебѣ добро, хотя и земное, преходящее,—ибо вѣдь и она земное, а не небесное царство и не можетъ предоставить того, чѣмъ не обладаетъ,—то ты не плати зломъ за добро; если же тебѣ оказано зло, то не плати зломъ за зло. Что именно изъ двухъ, не хочу обсуждать и не могу объ этомъ судить; но я говорю съ христіаниномъ. Ты меня, однако, можетъ быть, спросишь: что же ты хочешь, чтобы я дѣлалъ въ моей бѣдѣ?—Если ты требуешь отъ меня совѣта мірскаго, какъ обезпечить это твое преходящее благоденствіе, какъ сохранить могущество и богатство, которыми теперь обладаешь, или даже увеличить его, то я не буду знать, что тебѣ отвѣтить: все это само по себѣ непрочное, не можетъ быть обезпечено хорошимъ совѣтомъ. Если же ты, по-божески, ищешь совѣта, для предотвращенія гибели души, то вотъ мой совѣтъ; прійми его и дѣйствуй. Пусть тутъ проявится, что ты мужественный человѣкъ: побѣди свои страсти, ради которыхъ любишь здѣшній міръ, покайся въ прежнихъ дурныхъ дѣяніяхъ, въ которыя тебя вовлекли дурныя, непобѣжденные тобою страсти.

«Кто не вѣдаетъ, кто такъ ограниченъ, что не видитъ, какъ благоденствіе этого брэннаго тѣла, преуспѣяніе тлѣнныхъ органовъ, побѣда надъ врагами, почетъ и земное могущество, какъ всѣ эти земныя блага достаются и дурнымъ, и праведнымъ, и также отнимаются какъ у тѣхъ, такъ и у другихъ. Спасеніе же души и безсмертіе тѣла, и преимущество въ благочестіи (*justitiae*), и побѣда надъ враждебными страстями, и слава, и честь, и миръ

во вѣки вѣковъ даются только праведнымъ. Поэтому вотъ что люби, вотъ чего желай, вотъ чего ищи. Чтобы добиться этого, подавай милостыню, молись, постись, насколько можешь безъ вреда тѣлу».

Августинъ снова выражаетъ сожалѣнiе, что Бонифацiй вопреки своему обѣщанiю женился; если бы этого не случилось, онъ посоветовалъ бы ему теперь то, чего тогда не разрѣшалъ; но возможно и теперь отказаться отъ дѣла и жить жизнью святыхъ. «Во всякомъ случаѣ, любить Бога и не любить мiръ; даже на войнѣ, если она неизбѣжна, соблюдать вѣрность и искать мира; съ помощью благъ земныхъ творить добрыя дѣла, и ради благъ земныхъ не творить дурныхъ дѣлъ; въ этомъ и жена не можетъ или не должна мѣшать».

V.

Карая грознымъ языкомъ ветхозавѣтныхъ пророковъ пороки своихъ современниковъ, Августинъ находилъ въ то же время самыя душевные и убѣдительныя обороты рѣчи, когда приносилъ другимъ современникамъ слова *утѣшенiя*. Писемъ, написанныхъ Августиномъ въ утѣшенiе, весьма немало: его время было таково, что обычныя неудачи и невзгоды человѣческой жизни блѣднѣли передъ общественными катастрофами, поглощавшими въ свои пучины тысячи мирныхъ и счастливыхъ существованiй; къ потрясенiямъ, вызваннымъ ересями и политическими переворотами, присоединилась страшная, надвигавшаяся гроза варварскихъ вторженiй, которыя вскорѣ разрушили весь строй римской имперiи и подъ развалинами римскихъ городовъ погребли на Западѣ античную цивилизацию. Поэтому и письма частнаго содержанiя представляютъ у Августина значительный историческiй и культурный интересъ; частное горе влплетается въ крушенiе цѣлаго мiра, и на этомъ зловѣщемъ фонѣ проповѣдь презрѣнiя къ мiру и предпочтенiя небесныхъ надеждъ земнымъ благамъ получаетъ мрачную реальность и заманчивую убѣдительность.

«До меня дошелъ слухъ (дай Богъ, чтобы это было не такъ), что ты совершенно сокрушенъ духомъ,—пишетъ Августинъ Хризиму,—и я очень удивленъ тѣмъ, что ты, при твоёмъ благоразумiи и христіанскомъ настроенiи, такъ мало думаешь о томъ, что земныя дѣла нельзя ни въ какомъ отношенiи сравнивать съ небесными, которымъ должно быть предано наше сердце и на которыхъ основаны наши упованiя. Ты человѣкъ разумный,—такъ скажи, неужели же все твое счастье заключалось въ томъ, что ты теперь утратилъ? Или ты придавалъ ему такое значенiе, что

утрата его настолько помрачила горемъ твой умъ, что онъ ищетъ свѣта не въ Богѣ, а въ земномъ? Ибо я слышалъ—повторяю, дай Богъ, чтобы это былъ невѣрный слухъ,—что ты даже руку хотѣлъ на себя наложить; полагаю, что было бы лучше, если бы такая мысль не входила въ сердце твое или не выходила изъ устъ твоихъ. Но такъ какъ ты настолько смущенъ, что подобное могли про тебя сказать, я, сильно тобою огорченный, рѣшилъ этимъ письмомъ утѣшить тебя; хотя не сомнѣваюсь, что Господь нашъ внушитъ сердцу твоему то, что всего лучше, ибо я знаю, съ какимъ усердіемъ ты всегда слушалъ слово Его. Воспринявъ же духомъ, дорогой братъ во Христѣ, Господь нашъ [не покидаетъ своихъ и не погубитъ своихъ, но хочетъ показать, какъ хрупко и не вѣрно все то, что люди чрезмѣрно любятъ. Онъ дѣлаетъ это для того, чтобы мы порвали узы, которыми насъ опутали страсти, влекущія насъ за собою, и чтобы мы всю нашу любовь привыкли сосредоточивать на Томъ, отъ Кого не можемъ испытать ущерба. Онъ самъ увѣщаетъ тебя, черезъ меня, чтобы ты твердо помнилъ, что ты вѣрующій христіанинъ и искупленъ кровью Того, Кто училъ насъ не только своею вѣчною мудростью, но и своею землею жизнью презирать счастье міра сего и твердо переносить несчастіе, обѣщая въ награду то блаженство, которое никто не можетъ отнять у насъ».

«Я написалъ вмѣстѣ съ тѣмъ и комиту; предоставляю тебѣ рѣшить, передавать ли ему мое письмо?»

Подобнымъ образомъ Августинъ утѣшаетъ Фелицитату и Рустика въ ихъ *частномъ* горѣ указаніемъ на милосердіе Божіе, повсюду обнаруживающееся. Однимъ изъ признаковъ этого милосердія для людей вѣрующихъ и надѣющихся на Бога Августинъ видитъ въ счастьѣ, которое Господь ниспосылаетъ на землю нечестивымъ. «Кто можетъ вычислить, сколько благодѣяній и даровъ получаютъ въ этой жизни нечестивые отъ Того, Кѣмъ они пренебрегаютъ? Между этими благодѣяніями надлежитъ особенно цѣнить невзгоды, которыя Господь примѣшиваетъ, какъ добрый врачъ, къ сладостямъ этого міра. Въ этихъ невзгодахъ слѣдуетъ видѣть увѣщанія спастись отъ грядущаго гнѣва Господня и, пока человѣкъ еще состоитъ путникомъ на землѣ, въ сей жизни сообразоваться со словомъ Господа, Котораго онъ прогнѣвалъ дурнымъ образомъ жизни. Итакъ, все, что ниспосылаетъ людямъ Господь, пристекаетъ изъ Его милосердія, ибо даже бѣдствія становятся благодѣяніемъ! Счастье есть даръ Господа, когда Онъ утѣшаетъ, несчастіе—Его даръ, когда Онъ увѣщаетъ; и если таково Его милосердіе по отношенію къ нечестивымъ, то тѣмъ

выше утѣшеніе, предуготовленное Имъ для тѣхъ, кто держится указаннаго Имъ пути».

Болѣе общее значеніе имѣютъ другія письма «утѣшенія»: Себастьяну Августинъ пишетъ: «Изъ твоего письма я позналъ, какой ужасъ овладѣлъ тобою при видѣ грѣшниковъ, забывающихъ законъ Господень (Пс. 118, 53); ты можешь сказать, какъ псалмопѣвецъ: «Я видѣлъ безумныхъ и измучился отъ нихъ».

«Это благочестивая скорбь и, если такъ можно сказать, *блаженное* горе—сокрушаться чужими пороками, не поддаваясь имъ; горевать о нихъ, не впадая въ нихъ, содрогаться отъ нихъ, не вовлекаясь въ нихъ. Это то гоненіе, которое претерпѣваютъ всѣ, желающіе жить благочестиво во Христѣ—по горькому, но правдивому слову апостола. Ибо что здѣсь болѣе тревожитъ жизнь благочестивыхъ, какъ не жизнь нечестивыхъ? Часто бываетъ, что свѣтскія власти долго щадятъ нечестивыхъ, воздерживаясь отъ какихъ-либо каръ; нечестивые же своимъ поведеніемъ никогда не щадятъ сердца праведныхъ и не будутъ щадить до скончанія вѣка».

Въ слѣдующихъ двухъ письмахъ передъ нами ярко выступаютъ два бича того времени: усобицы, вызывавшіяся ересями, и опустошенія варваровъ... Августину приходится утѣшать Максиму, искавшую у него утѣхища въ горѣ, которое ей причиняютъ «вредныя и гибельныя заблужденія», распространившіяся въ ея провинціи—вѣроятно, Испаніи. Въ отвѣтъ Августина мысль о пользѣ нечестивыхъ въ мірѣ снова служитъ исходной точкой для его теодицеи. Если бы существованіе нечестивыхъ не было полезно для избранниковъ Господа, Онъ могъ бы не дозволить имъ родиться, предвидя, что они будутъ нечестивы, или же истребить ихъ въ самомъ началѣ ихъ злодѣяній; но Онъ дозволяетъ имъ существовать, насколько по Его всевѣднію это нужно или полезно для назиданія и упражненія слугъ Его. Это должно утѣшать насъ въ нашей скорби, самая же наша скорбь о нихъ насъ возвышаетъ, а ихъ вину, если они пребываютъ въ своемъ нечестіи, отягощаетъ. Радость же, которую мы испытываемъ, когда кто-либо изъ нихъ исправляется и причисляется къ сонму праведныхъ, не можетъ сравниться ни съ какой иной радостью въ этой жизни.

А въ письмѣ Августина къ испанскому пресвитеру Викторіану предъ нами занимается зарево того пожара, который на слѣдующій годъ запылалъ надъ Римомъ, а двадцать лѣтъ спустя, на глазахъ умирающаго Августина, подступилъ и къ Гиппону.

«Письмо твое исполнило мое сердце глубокимъ горемъ: ты просилъ, чтобъ я отвѣтилъ на него пространнымъ письмомъ; но на такія бѣдствія слѣдуетъ отвѣчать не пространными письмами, а безконечными рыданіями и слезами; ибо міръ удручается такими невзгодами, что почти нѣтъ мѣста, гдѣ не совершается и не оплакивается то, о чемъ ты пишешь. Такъ, еще недавно въ самыхъ пустыняхъ Египта, гдѣ пріютились монастыри вдали отъ мірскаго шума и въ безопасности—монахи погибали отъ рукъ варваровъ. А то, что недавно происходило въ областяхъ Италіи, и преступленія, совершенныя въ Галліи, вамъ вѣроятно не неизвѣстны. Теперь уже изъ всѣхъ провинцій Испаніи, которыя долго казались обезпеченными отъ этого зла, приходятъ вѣсти о томъ же. Но зачѣмъ итти далеко! Въ самой нашей Гиппонской области, которой варвары еще не коснулись, грабительства дона-тистскаго духовенства и циркумцелліоновъ такъ опустошаютъ церкви, что злодѣянія самихъ варваровъ, можетъ быть, не столь жестоки». Августинъ рассказываетъ, какъ дона-тисты вливали въ глаза каеолическихъ священниковъ укусъ съ известью и подъ вліаніемъ страха въ одной только деревнѣ перекрестили 48 душъ въ дона-тизмъ.

«Ты, дорогой мой,—продолжаетъ Августинъ,—не въ состояніи переносить жалобъ тѣхъ, кто говоритъ:—если *мы*, грѣшники, это заслужили, то почему служители Бога убиты мечемъ варваровъ и святые инокини уведены въ плѣнъ?—Я на это смиренно, но правдиво отвѣчу: какими бы мы ни были служителями правды, какое бы послушаніе мы ни оказали Господу, развѣ мы можемъ быть лучше тѣхъ трехъ мужей, которые были брошены въ огненную печь, за соблюденіе закона Господня?.. Если-же кто возмнитъ, что тѣ Божьи рабы, которые убиты варварами, должны были бы быть спасены отъ смерти, подобно тѣмъ тремъ мужамъ,—то пусть тотъ вѣдаетъ, что это чудо было совершено ради того, чтобы цари, подвергнувшіе ихъ казни, познали, что они чтутъ истиннаго Бога». Подтвердивъ эту мысль историческимъ примѣромъ и текстами, Августинъ восклицаетъ: «вотъ что самъ читай, вотъ что проповѣдуй, вотъ чего остерегайся и учи, чтобы другіе остерегались, для того, чтобы никто не ропталъ противъ Господа среди искушеній и испытаній. Ты говоришь, что вѣрные и святые рабы Божіи убиты мечемъ варваровъ! Какая же въ томъ разница, горячка ли, или мечъ освободить ихъ отъ брэннаго тѣла? Господь не взираетъ на то, по какому случаю, или *какимъ* способомъ рабы его оставляютъ міръ; впрочемъ долгое предсмертное томленіе представляетъ худшую кару, чѣмъ быстрая смерть...

«Правда, плѣненіе чистыхъ и святыхъ инокинъ весьма прискорбно, но вѣдь ихъ *Господь* не въ плѣну и онъ не оставляетъ своихъ плѣнницъ, если знаетъ, что они *Его*. Почему мы знаемъ, какія чудеса всемогущій и милосердный *Господь* желаетъ сотворить черезъ нихъ въ самой странѣ варваровъ?» — И Августинъ рассказываетъ въ назиданіе случаи, бывшіе съ племянницей епископа Севера въ Сетифѣ... Когда, по похищеніи ея, она была приведена въ домъ варваровъ, всѣ хозяева дома, трое или больше братьевъ опасно заболѣли; мать ихъ упростила дѣвушку молиться о ихъ выздоровленіи, обѣщая ей свободу. Дѣвушка постилась и молилась; молитва ея была услышена, и ее съ большимъ почетомъ проводили къ родителямъ.

Мы заключимъ этотъ рядъ писемъ, написанныхъ въ утѣшеніе, самымъ трогательнымъ изъ нихъ. Письмо Августина къ Сапидѣ показываетъ, что этотъ ученый богословъ, этотъ грозный пастырь церкви внушалъ къ себѣ не только почтеніе, но и преданность, и что страждущія души искали утѣшенія не только въ его краснорѣчивыхъ наставленіяхъ, но и въ своемъ чувствѣ къ нему. Дѣвственница Сапида, утратившая любимаго брата, діакона, просила Августина принять и носить одежду, которую она соткала для своего покойнаго брата. Вотъ отвѣтъ Августина:

«Я принялъ то, что ты пожелала подарить мнѣ отъ трудовъ твоихъ благочестивыхъ рукъ, принялъ, чтобы не огорчить тебя еще болѣе, чѣмъ я желалъ бы тебя утѣшить; для тебя же, по твоимъ словамъ, было бы не малымъ утѣшеніемъ, если бы я сталъ носить одежду, которую ты соткала для родного твоего брата, благочестиваго служителя Божьяго; вѣдь онъ, разставшись съ землей, гдѣ царствуетъ смерть, уже не нуждается ни въ какихъ тлѣнныхъ предметахъ. Поэтому я исполнилъ твое желаніе и уже началъ носить твою туніку раньше, чѣмъ тебѣ объ этомъ пишу.

«Ободришь же, но ищи себѣ большихъ и лучшихъ утѣшеній, чтобы твое сердце, омраченное человѣческой немощью, просвѣтлѣло божественнымъ велѣніемъ, и живи такъ, чтобы твоя жизнь была жизнью съ братомъ, ибо смерть твоего брата была такова, что стала для него жизнью.

«Конечно достойно слезъ, что ты не увидишь болѣе брата, котораго ты такъ любила и который тебя такъ почиталъ за твой образъ жизни и обѣтъ святой дѣвственности, не увидишь его входящимъ и выходящимъ изъ кареагенской церкви и усердно исполняющимъ при ней свою обязанность діакона; не услышишь обращенныхъ къ тебѣ словъ его, полныхъ [преданности и благочестивой заботы. Когда вспомнишь объ этомъ и сила привычки

охватить мысль, сердце начинает болѣть и изъ него льются какъ бы кровавыя слезы. Но пусть твое сердце устремится въ высь, тогда и слезы высохнутъ въ твоихъ очахъ. Вѣдь оттого, что миновало по ходу дѣль человѣческихъ *то*, что ты оплакиваешь, — не прекратилась любовь, которою Тимоѳеи любилъ Сапиду и еще ее любить; она хранится въ своей сокровищницѣ, т.-е. въ Господѣ. Развѣ тѣ, кто любятъ золото, теряютъ его, когда его прячутъ? Развѣ они не становятся, напротивъ, спокойнѣе, насколько это возможно, когда, удаливъ его съ глазъ своихъ, сохраняютъ его въ болѣе безопасномъ мѣстѣ? А небесная любовь развѣ станетъ скорбѣть, какъ объ утраченномъ, о томъ, что она помѣстила въ небесное хранилище?»

Напоминая Сапидѣ смыслъ даннаго ей имени, Августинъ совѣтуетъ ей вникать въ таинство смерти Христа, совершившейся ради того, чтобы «мы были живы, хотя бы и умирали». «Не слѣдуетъ упрекать людей, — заявляетъ Августинъ, — если они скорбятъ о дорогихъ имъ покойникахъ». Августинъ указываетъ, что и апостолъ Павелъ не воспрещалъ оплакивать покойниковъ. «И самъ Христосъ, оплакавъ Лазаря, если не предписалъ, то показалъ примѣръ, чтобы и мы оплакивали тѣхъ покойниковъ, относительно которыхъ мы вѣримъ, что они воскреснутъ къ вѣчной жизни.

«Но скорбь вѣрующихъ не должна быть продолжительна. Поэтому, — пишетъ онъ Сапидѣ, — положи теперь конецъ твоему горю и не скорби подобно язычникамъ, не имѣющимъ надеждъ.

«Твой братъ, дочь моя, живъ духомъ и почиваетъ въ плоти, но развѣ тотъ, кто почиваетъ, слегъ не для того, чтобы встать? (Пс. 40, 9). Господь, принявшій его духъ, воскреситъ и его тѣло. Поэтому у тебя нѣтъ причины для продолжительной скорби, а скорѣе есть причина для вѣчной радости. Вѣдь даже брэнная часть твоего брата, которая похоронена въ землѣ, не погибла для тебя, — та часть его я, которая представлялась твоимъ глазамъ, которая бесѣдовала съ тобою; чей голосъ былъ тебѣ столь знакомый, что гдѣ бы ты его ни услышала, ты узнавала о его присутствіи и не видя его». Ссылаясь на евангельскій текстъ: «и волосъ съ головы вашей не падеть...», Августинъ успокаиваетъ Сапиду, что тѣла людскія не погибнутъ, но преобразятся къ лучшему. «Этой надежды лишены язычники, не знающіе Писанія, ни силы Божіей, которая можетъ утраченное возратить, мертвое оживить, испорченное возстановить, разлученное соединить. Сдѣлать это обѣщаль Тотъ, Кому слѣдуетъ вѣрить потому, что обѣщанное Имъ Онъ уже исполнилъ. Объ этомъ подумай; въ этомъ найди болѣе обильное и истинное утѣшеніе. Если тебя

сколько-нибудь утѣшаетъ то, что я ношу одежду, сотканную тобою для брата, то насколько сильнѣе и прочнѣе должно тебя утѣшить, что тотъ, для кого она была приготовлена, не нуждаясь ни въ какомъ преходящемъ одѣяніи, облаченъ нетлѣнностью и безмертвемъ!»

VI.

Августинъ утѣшалъ однако несчастныхъ не однимъ только упованіемъ на Божье милосердіе и будущую жизнь, а оказывалъ имъ дѣятельную помощь вездѣ, гдѣ имѣлъ на то возможность. Тогдашніе епископы располагали для этого большими средствами, если не всегда матеріальными, то духовными, благодаря личному вліянію и той роли въ свѣтскихъ дѣлахъ, которую признавало за ними свѣтское государство.

Легче всего было епископу оказывать помощь нуждающимся въ ней, черпая для этого средства изъ имуществъ церкви. Мы, къ сожалѣнію, не имѣемъ никакихъ свѣдѣній о церковной благотворительности въ епархіи Августина, но въ его перепискѣ сохранился документъ, свидѣтельствующій о его сердечномъ участіи въ этомъ дѣлѣ. Это—письмо написанное около 410 г.—годъ разрушенія Рима—«къ клиру и народу Гиппона» изъ Каррагена, гдѣ Августинъ находился для участія съ соборѣ. Онъ проситъ не огорчаться его «тѣлеснымъ» отсутствіемъ, увѣренный, что они не сомнѣваются, что духомъ и сердцемъ онъ не можетъ съ ними разлучиться.

Онъ добавляетъ, что его самого огорчаетъ и, можетъ быть, болѣе, чѣмъ ихъ, то, что онъ не въ состояніи по своей слабости удовлетворить всѣмъ обязанностямъ, которыя на него возлагаетъ паства Христова. Онъ ставитъ на видъ, что его отсутствіе никогда не вызывалось своеволіемъ, а всегда неотложной повинностью, ради которой его товарищи-епископы предпринимали даже морскія и заморскія путешествія, непосильныя по слабости его здоровья.

Увѣщевая свою паству радѣть къ добрымъ дѣламъ, Августинъ продолжаетъ: «До моего свѣдѣнія дошло, что вы забыли свой обычай одѣвать бѣдныхъ; къ этой милостынѣ я призывалъ васъ, будучи съ вами, и теперь призываю для того, чтобы разореніе сего міра не удручало васъ и не дѣлало равнодушными, ибо эти бѣдствія предсказаны нашимъ Спасителемъ. Поэтому вы не только не должны теперь творить менѣе благодѣяній, но болѣе, чѣмъ вы привыкли. И какъ люди, предвидящіе разрушеніе своего дома отъ сострясенія стѣнъ, спѣшно удаляются въ болѣе безо-

пасныя мѣста, такъ и христіане — чѣмъ явственнѣе предчувствуютъ среди учащающихся потрясеній крушеніе міра, должны тѣмъ усерднѣе переносить свои сокровища, которыя они прежде прятали въ землѣ, въ складъ небесный, съ тѣмъ, что если бы кому-нибудь изъ нихъ приключилось людское бѣдствіе, онъ могъ бы радоваться подобно тому, кто удалился изъ опаснаго мѣста.

Среди лицъ, состоявшихъ на попеченіи церкви, особенной заботой духовенства пользовались вдовы и сироты. Изъ надписей видно, что даже при языческихъ храмахъ выдавались женщинамъ и дѣвушкамъ пособія за счетъ пожертвованій, сдѣланныхъ съ этою цѣлью поименованными въ надписяхъ лицами ¹⁾. Въ христіанскихъ общинахъ поддержка вдовъ и сиротъ составляла важную статью церковныхъ расходовъ. Къ этой заботѣ о содержаніи бѣдныхъ вдовъ и сиротъ присоединялось попеченіе епископа объ имуществѣ тѣхъ, которыя имѣли нѣкоторый достатокъ. Такая опека епископа включала въ себѣ и право его располагать личной судьбою вѣрнной ему дѣвушки въ вопросѣ о ея замужествѣ. Именно такой случай извѣстенъ намъ изъ жизни Августина. Дѣвушка, находившаяся на его попеченіи, вѣроятно, была со средствами, потому что за нее стали свататься, когда она была еще «не на возрастъ». Достоинно вниманія, что великій апостольскій аскетическаго міровоззрѣнія не пользуется своимъ вліяніемъ, чтобы удержать дѣвушку отъ замужества, предоставляет ей свободу, но заботится о томъ, чтобы устранить неподходящее сватовство. Интересно, что ходатаемъ въ этомъ сватовствѣ является другой епископъ — Бененатъ. Въ письмѣ къ нему Августинъ не скрываетъ своего неудовольствія противъ его плановъ: «Я слышалъ, что ты собираешься устроить это сватовство; если это вѣрно (я удивился бы, если бы это было такъ), то ты знаешь, что твое положеніе епископа обязываетъ тебя заботиться объ интересахъ католической церкви и выдать дѣвушку не за кого бы то ни было (если вѣрнень дошедшій до меня слухъ), но въ семью католическую и въ такую, которая не только не будетъ противникомъ церкви, но будетъ служить ей вѣрною опорой».

Большой интересъ представляетъ второе письмо Августина къ Бененату, дающаго рѣшительный отпоръ сватолобивымъ наклонностямъ своего товарища. «Дѣвушка, про которую мнѣ писать твое пресвященство, не расположена выходить замужъ, даже если бы это позволяло ея возрастъ. Но она еще въ такомъ возрастѣ, что если бы даже и хотѣла выйти замужъ, то ее ни-

¹⁾ См. Hatch, Die Gesellschaftsverf. d. chr. Kirche p. 36.

кому нельзя было бы отдать или обѣщать. Къ тому же Господь поставилъ ее подъ покровительство церкви для защиты отъ неблагонамѣренныхъ—и не для того, чтобы ее выдать замужъ, а для того, чтобы ее не могъ похитить тотъ, кому не слѣдовало бы ее отдавать».

«Условія, которыя ты предлагаешь, я считаю подходящими на случай, если бы она вышла замужъ; но захочетъ ли она итти замужъ, мнѣ неизвѣстно, хотя я бы предпочелъ то, что она теперь твердить; но она въ такихъ еще годахъ, что ея желаніе сдѣлаться инокиней можно скорѣе принять за игру ребенка, чѣмъ за обѣщаніе взрослой дѣвушки». Августинъ далѣе пишетъ, что у нея есть тетка по матери. «Можетъ быть появится еще и мать, которая пока не показывалась,—воля которой въ дѣлѣ замужества дочери должна по естественному закону прежде всего быть спрошена, если дѣвушка не войдетъ въ тотъ возрастъ, когда получить болѣе свободы выбирать, кого захочетъ». Августинъ проситъ епископа все это хорошенько обдумать, такъ какъ, если бы ему, Августину, была предоставлена полная власть распорядиться ея судьбой и она сама, достигнувши зрѣлаго возраста и желая выйти замужъ, предоставила бы ему рѣшеніе, согласно съ волею Божіей (*sub Deo iudice*), за кого ей выйти, «то по истинѣ говорю,—твои условія мнѣ бы нравились, но въ виду Божьяго суда я не могу отвергнуть лучшихъ; однако, представляются ли такія, еще неизвѣстно. Вотъ сколько набралось соображеній, — заключаетъ Августинъ,—почему теперь я никому ее обѣщать не могу».

Намъ извѣстно и самое лицо, въ интересахъ котораго хлопотала Бененатъ—это нѣкто Рустикъ, который былъ еще язычникомъ. Онъ сваталъ сироту для своего сына, также язычника. Въ письмѣ къ Рустикю Августинъ желаетъ ему и его семьѣ всевозможныхъ благъ, не только въ здѣшней жизни, но и въ жизни грядущей и вѣчной, «въ необходимости увѣровать въ которую ты еще не убѣдился». «Относительно же дѣвушки, которую ты сватаешь, я ничего еще не дерзаю обѣщать; причины, меня къ этому побуждающія, я высказалъ, насколько мнѣ это казалось нужнымъ, въ моемъ отвѣтѣ святому брату Бененату. Тебѣ хорошо извѣстно, что хотя я вполне обладаю властью выдать замужъ дѣвицу, я не могу выдать христіанку иначе, какъ за христіанина; ты мнѣ однако ничего не пожелалъ обѣщать относительно твоего сына, который, какъ я слышалъ, еще язычникъ. Тѣмъ менѣе могу я дать какія-либо обѣщанія относительно замужества дѣвушки—по причинамъ, о которыхъ ты можешь узнать изъ письма къ моему брату—и не только въ томъ случаѣ, если бы я уже имѣлъ твое

обѣщаніе относительно сына твоего, но и могъ бы радоваться его исполненію».

Были въ то время еще и другіе разряды людей, находившихся на попеченіи церкви и усложнявшихъ дѣятельность епископовъ. Сюда относятся лица, искавшія убѣжища въ церквахъ отъ преслѣдованія за долги или совершенные ими проступки.

Изъ жизни Августина мы знаемъ два такихъ случая, причинившихъ ему немало хлопотъ и показывающихъ, что онъ не жалѣлъ себя, когда являлась возможность или необходимость вступить за лицо, попавшее въ бѣду.

Нѣкто Фасцій задолжалъ семнадцать солидовъ (золотыхъ) и, опасаясь насилія со стороны поручителей своего долга, наставившихъ на его уплатѣ, воспользовался правомъ искать убѣжища въ церкви: а такъ какъ поручители должны были уѣхать изъ города, то они не соглашались дать Фасцію отсрочку и приступили къ Августину съ жалобами и докучными требованіями, чтобы онъ имъ выдалъ Фасція, или бы удовлетворилъ ихъ. Августинъ предложилъ Фасцію заявить о его нуждѣ въ церкви прихожанамъ, но тотъ, устыдясь просить помощи, умолялъ его не дѣлать этого. Тогда Августинъ самъ занялъ денегъ и заплатилъ долгъ Фасція, взявъ съ него обѣщаніе, что если ему не удастся въ срокъ возратить деньги, то онъ не станетъ противиться обращенію къ прихожанамъ. Срокъ прошелъ, Фасцій не вернулся въ Гиппонъ, и Августину, чтобы исполнить взятое на себя денежное обязательство, пришлось обратиться къ народу. А такъ какъ онъ не успѣлъ этого сдѣлать въ день Св. Троицы, «когда церковь была полнѣе», то онъ обратился къ паствѣ съ особымъ посланіемъ, убѣждая ее оказать «брату состраданіе, какъ это у нихъ въ обычаѣ».

Въ посланіи Августинъ, между прочимъ, заявилъ, что онъ поручилъ пресвитеру, если сборъ окажется недостаточнымъ, дополнить не достающее изъ средствъ церкви: «лишь бы вы всѣ охотно дали, сколько всякій желаетъ, ибо изъ вашихъ ли средствъ или изъ церковныхъ будетъ дано, все это Божье, но ваше подаяніе дороже сокровищъ церкви».

Интересно, что въ этомъ письмѣ не упоминается о «старостахъ» (*seniores laici*¹⁾), которые помогали епископамъ африканскихъ церквей въ IV—V в. въ управленіи церковными имуществами,—а говорится лишь о пресвитерѣ.

Изъ дѣла Фасція мы познаемъ личную доброту Августина и

1) См. Hist. Zeitschr. 1904, стр. 526.

его готовность вліять въ этомъ отношеніи и на свою паству. Въ другомъ подобномъ дѣлѣ онъ, вступаясь за жертву, является смѣлымъ блюстителемъ законовъ и правъ церкви передъ государственными властями. Нѣкій Фавенцій, арендаторъ большого помѣстья, опасаясь, какъ видно изъ письма Августина, неприяностей со стороны владѣльца имѣнія, бѣжалъ въ гишпонскую церковь и оставался тамъ, въ ожиданіи, что его дѣло будетъ улажено заступничествомъ епископа. Становясь, «какъ это бываетъ, изо дня въ день все безпечнѣе», онъ отправился однажды объѣхать къ знакомому и, возвращаясь оттуда, былъ захваченъ и куда-то уведенъ толпою вооруженныхъ людей. Когда объ этомъ былъ извѣщенъ Августинъ, онъ немедленно обратился къ военному трибуну Кресконію, командовавшему береговой стражей: тотъ выслалъ дозоръ разыскать Фавенція, но его не нашли. На другое утро Августинъ узналъ, въ какой домъ его повели, и что его уже увели оттуда «послѣ пѣнія пѣтуховъ»; онъ узналъ также, что арестомъ и уводомъ распоряжался полицейскій приставъ Флорентинъ. Августинъ отправилъ къ Флорентину священника, но тотъ не допустилъ его свиданія съ арестованнымъ. Тогда Августинъ послалъ Флорентину письмо (съ приложеніемъ императорскаго указа, въ силу котораго всякій заарестованный человѣкъ имѣлъ право требовать, чтобы его отвели въ городское управленіе для составленія протокола (ad Gesta или Acta municipalia) и спросили, желаетъ ли онъ воспользоваться льготой, предоставлявшей ему возможность оставаться въ городѣ тридцать дней въ «легкомъ заключеніи», для присканія средствъ содержанія и приведенія въ порядокъ своихъ дѣлъ. Августинъ рассчитывалъ, что въ теченіе этихъ тридцати дней ему удастся уладить дѣло. По этому дѣлу до насъ дошло четыре письма Августина, свидѣтельствующія о горячемъ участіи его къ заключенному и весьма различныя по тону. Флорентину Августинъ пишетъ: «По чьему приказанію ты захватилъ Фавенція, *тебѣ* знать; но и то знай, что всякая власть подвластная должна руководиться законами императора»; объяснивъ содержаніе упомянутаго выше указа, Августинъ пишетъ: «поэтому, не грозя тебѣ, а лишь вступаясь за человѣка по-человѣчески (humane) и по епископскому милосердію, я прошу тебя, господинъ и сынъ мой, чтобы ты принялъ во вниманіе и достоинство свое и просьбу мою, и не затруднился исполнить то, что приказываетъ законъ императора, на службѣ котораго ты состоишь,—согласно моему заступничеству и ходатайству».

Въ то же время Августинъ пишетъ трибуну Кресконію: «Если

я въ этомъ дѣлѣ, о которомъ вторично обращаюсь къ твоей добротѣ, поступилъ несогласно съ религіей, то не только твое превосходительство, но и тотъ, въ чьихъ интересахъ Фавенцій арестованъ, вы могли бы меня вполне заслуженно винить и справедливо осуждать; имѣя въ виду, что если бы вы сами прибѣгнули къ помощи церкви и съ вами что-нибудь подобное случилось, я отвесилъ бы точно такъ же равнодушно къ вашей бѣдѣ и тревогѣ. Но если и надлежитъ пренебрегать мнѣніемъ людей, то что же скажу я Господу Богу моему и какъ дамъ Ему отвѣтъ, если не сдѣлаю всего возможнаго для спасенія того, кто отдалъ себя подъ охрану и защиту церкви, которой я служу».

Узнавъ затѣмъ, что Фавенцій отправленъ съ Флорентиномъ въ Цирту, главный городъ Нумидіи, къ консулару Генерозу, Августинъ пишетъ ему, прося его поступить такъ, какъ подобаетъ не только честному, но и христіанскому судѣ. Въ то же время, опасаясь, чтобы съ Фавенціемъ не случилось тамъ чего-нибудь «недобраго», онъ обращается съ просьбою о заступничествѣ за Фавенція къ епископу Цирты: «ибо онъ имѣетъ дѣло съ человѣкомъ чрезвычайно богатымъ, хотя о честности судьи идетъ добрая слава. Но чтобы деньги не превозобладали въ канцеляріи, я прошу твое преосвященство передать консулару письмо мое и прочесть письмо къ тебѣ». Августинъ желалъ добиться, чтобы консуляръ отложилъ слушаніе дѣла, настаивалъ, чтобы Генерозъ обратилъ вниманіе на нарушеніе императорскаго закона относительно тридцатидневной льготы и далъ бы этимъ возможность Августину кончить дѣло миромъ.

Право предоставлять убѣжище перешло къ христіанскимъ церквамъ отъ языческихъ храмовъ. Но христіанское государство, преклоняясь предъ великимъ призваніемъ христіанской церкви, пошло гораздо дальше языческаго въ предоставленіи священнымъ мѣстамъ и служителямъ религіи права заступничества за угнетенныхъ. Во время язычества это правило предоставлялось въ видѣ исключенія нѣкоторымъ особенно чтимымъ храмамъ, и право прибѣгать къ ихъ защитѣ распространялось лишь на тѣхъ счастливецъ, которымъ удавалось въ критическую минуту найти убѣжище у алтаря. Христіанскіе императоры, предоставивъ епископамъ, какъ мы упоминали, обширную юрисдикцію по гражданскимъ и уголовнымъ дѣламъ въ отведенной имъ сферѣ, допустили кромѣ того вмѣшательство епископовъ въ уголовное судопроизводство государственныхъ органовъ для защиты подсудимыхъ и отмены или смягченія наказанія. Зачатки такой привилегіи можно и въ этомъ случаѣ указать въ глубокой римской

древности, въ правѣ весталокъ миловать встрѣтившихся имъ преступниковъ, ведомыхъ на казнь. Но самое сопоставленіе этихъ фактовъ указываетъ на громадное различіе ихъ значенія. Защита весталки была дѣломъ случайнымъ и обусловливалась почетомъ, которымъ она пользовалась; заступничество епископовъ могло проявляться повсемѣстно, постоянно и по отношенію ко всѣмъ подсудимымъ и приговореннымъ. А еще существеннѣе различіе въ мотивахъ, изъ-за которыхъ допускалось заступничество. Вмѣшательство церковныхъ служителей допускалось потому, что они намѣревались религіозными и нравственными средствами содѣйствовать торжеству правды въ судахъ, приводить людей къ *сознанію* своей неправоты и къ исправленію—особенно въ случаѣ приговора преступниковъ къ казни. Древній римскій судъ зналъ только принципъ строгости; заступничество епископовъ должно было дать въ немъ мѣсто принципу *милости*. Передъ церковью открывалась въ этомъ отношеніи благодарная и великая культурная задача; она могла сдѣлаться проводникомъ принципа гуманности въ обществѣ и въ судѣ. Къ сожалѣнію, мы имѣемъ мало свѣдѣній объ ея дѣятельности въ этомъ отношеніи. Тѣмъ болѣе интереса представляютъ два письма, которыми обмѣнялись по этому вопросу Августинъ и Мацедоній, тогдашній викарій Африки. Августинъ восхваляетъ Мацедонія какъ «презанятаго государственными дѣлами человѣка, внимательнаго не только къ своимъ, но и къ чужимъ нуждамъ». Между ними установились дружескія отношенія. Мацедоній снабдилъ Августина деньгами для уплаты долга Фасція, а Августинъ посылаетъ ему свое сочиненіе о «Божьемъ градѣ»

Въ упомянутыхъ двухъ письмахъ мы имѣемъ передъ собою діалогъ между представителями тогдашней государственной и церковной власти объ отношеніи послѣдней къ подсудимымъ и преступникамъ. Мацедоній, представляя Августину свои возраженія противъ вмѣшательства духовенства въ уголовное судопроизводство, становится на чисто практическую точку зрѣнія; Августинъ,—возражая ему, отстаиваетъ взглядъ высоко идеальный на призваніе церкви. Насколько его идеалистическому воззрѣнію соответствовало дѣйствительное воздѣйствіе церкви на судопроизводство, мы не знаемъ, но программа, развиваемая въ данномъ случаѣ Августиномъ, представляетъ собою замѣчательный памятникъ въ исторіи средневѣкового міровоззрѣнія и культуры человѣчества.

Мацедоній формулируетъ весьма ясно и опредѣленно свои недоумѣнія. «Вы утверждаете,—пишетъ онъ,—что заступничество

за подсудимыхъ входить въ обязанность духовенства, и оскорбляетесь, если оно остается тщетнымъ, усматривая въ этомъ какъ бы ущербъ вашему сану. Я весьма сомнѣваюсь, вытекаетъ ли такой взглядъ изъ религіи?» Македоній основываетъ свое сомнѣніе на обычаѣ древней церкви допускать грѣшника къ покаянію только *однажды* въ жизни. «Если,—заключаетъ онъ,—Господь относится такъ строго къ грѣхамъ, что послѣ перваго покаянія грѣшнику уже не предоставляется возможность вторичнаго, то оставить преступленіе безнаказаннымъ—значило бы оправдывать его. Къ этому Македоній присоединяетъ соображеніе, по его словамъ, еще болѣе вѣское. «Всѣ преступленія представляются болѣе извинительными, если виновный обѣщаетъ исправиться: однако при нашихъ нравахъ люди стараются добиться уменьшенія кары за свое преступленіе и въ то же время сохранить то, изъ-за чего оно ими совершено. Ваше же духовенство считаетъ нужнымъ вступаться и за тѣхъ, относительно исправленія которыхъ нѣтъ надежды въ будущемъ, такъ какъ они и въ настоящемъ пребываютъ въ томъ же преступномъ умыслѣ. Ибо тотъ, кто упорно держится за то, ради чего онъ совершилъ преступленіе, доказываетъ, что онъ, когда представится возможность, совершить подобное же».

Македоній проситъ Августина устранить эти недоумѣнія,—при чемъ увѣряетъ его, что будетъ относиться даже съ благодарностью къ заступникамъ, особенно въ такой степени этого заслуживающимъ, какъ Августинъ. «Ибо очень часто, когда я не хочу самъ отъ себя смягчать наказанія для того, чтобы отступленіе отъ строгости не ободрило другихъ къ преступленію, я желаю имѣть добрыхъ заступниковъ для того, чтобы моя добровольная свисходительность при исполненіи приговора казалась вынужденною у меня заслугами другого лица». Въ своемъ отвѣтѣ Августинъ беретъ точку отправленія для своей аргументаціи слова самого Македонія—«всѣ преступленія кажутся болѣе извинительными, когда виновный въ нихъ обѣщаетъ исправиться». — «Я принимаю то, что ты даешь, и воспользуюсь этой уступкой, чтобы устранить тяжесть обвиненія, которою ты хочешь сокрушить наше заступничество. Именно потому, насколько это возможно, заступаемся мы за всякихъ преступниковъ, что всѣ преступленія кажутся болѣе извинительными, когда виновный въ нихъ обѣщаетъ исправиться. Такъ думаешь ты, такъ думаю и я. Поэтому мы отнюдь не *оправдываемъ* той вины, которую желаемъ исправить, и мы отнюдь не желаемъ оставлять безнаказаннымъ злое дѣяніе *потому*, будто мы его одобряли; но мы жалѣемъ человѣка, злодѣяніе же или

преступленіе его осуждаемъ; и чѣмъ болѣе мы ненавидимъ порокъ, тѣмъ менѣе мы хотимъ, чтобы порочный погибъ, не исправившись. Легко и естественно ненавидѣть злодѣевъ; благочестиво же любить ихъ,—хотя это и рѣдко бываетъ,—какъ людей, такъ, чтобы въ одномъ лицѣ цѣнить человѣка и осуждать вину, тѣмъ справедливѣе осуждая ее, что ею оскверняется природа человѣка, которая намъ дорога. Поэтому не становится участникомъ въ неправдѣ, а руководится челоуѣколюбіемъ тотъ, кто, преслѣдуя преступленія, добивается избавленія отъ кары преступника, какъ *человѣка*. Къ тому же для исправленія нравовъ нѣтъ другого случая помимо этой жизни; ибо послѣ нея всякій останется съ тѣмъ, что себѣ припасъ *здѣсь*. И такъ, любовь къ челоуѣчеству побуждаетъ насъ къ заступничеству за подсудимыхъ, для того, чтобы здѣшняя жизнь ихъ не закончилась казнью и по ея окончаніи не наступила для нихъ безконечная казнь.

Отвѣчая на сомнѣніе, возможно ли вывести обязанность заступничества изъ религіи, Августинъ выводитъ ее изъ христіанскаго представленія о Богѣ, въ Которомъ «нѣтъ неправды и Которому присуще всевѣдѣніе, Который видитъ всякаго не только какъ онъ теперь, но и предвидитъ, какимъ онъ станетъ въ будущемъ; Который одинъ можетъ быть непогрѣшимымъ судьей, потому что одинъ не можетъ быть введенъ въ заблужденіе—и въ то же время, согласно Евангелію, приказываетъ любить враговъ нашихъ и благотворить ненавидящимъ насъ».

«Развѣ изъ-за того, что челоуѣкъ злобно упорствуетъ въ своей неправдѣ, Господь не упорствуетъ въ своемъ долготерпѣніи? Онъ караетъ лишь немногое въ этомъ мірѣ—для того, чтобы не отрицалось божественное провидѣніе—и предоставляетъ многое будущему для того, чтобы была жива вѣра въ грядущій судъ».

Августинъ напоминаетъ Македонію, что церковь, если ей удастся избавить отъ строгости свѣтскаго суда завѣдомыхъ преступниковъ, отлучаетъ ихъ отъ алтаря, для того, чтобы они могли своимъ покаяніемъ умиловить Того, Кого они оскорбили своимъ преступленіемъ, и сами наложить на себя кару.

Конечно, люди въ своей неправдѣ доходятъ иногда до того, что послѣ покаянія и допущенія къ алтарю совершаютъ подобныя же преступленія и даже худшія:—однако же и надъ ними восходитъ солнце Божіе и Господь ниспосылаетъ имъ не менѣе, чѣмъ прежде, щедрый даръ жизни и здоровья, и хотя церковь такихъ уже не допускаетъ къ мѣсту, отведенному въ церкви для кающихся грѣшниковъ, Господь въ своемъ долготерпѣніи и ихъ не забываетъ.

Коснувшись этого обычая древней церкви, изъ котораго Мацедоній сдѣлалъ такой нежелательный для него выводъ, — Августинъ оправдываетъ недопущеніе къ вторичному торжественному покаянію и признаетъ его «благоразумно и цѣлесообразно установленнымъ для того, чтобы лѣкарство, сдѣлавшись обычнымъ, не утратило своей полезности для больныхъ. Но въ глазахъ Августина это недопущеніе публично покаявшихся грѣшниковъ къ вторичному покаянію, уже не имѣетъ прежняго значенія, которое ему придавалъ Мацедоній, и не лишаетъ грѣшника надежды на новое отпущеніе грѣховъ. «Кто дерзнетъ, — восклицаетъ Августинъ, — сказать Господу: зачѣмъ Ты снова пощадилъ этого человѣка, который послѣ своего покаянія снова запутался въ сѣтяхъ неправды?»

Но если безгранично милосердіе Божіе къ грѣшникамъ, то какъ же людямъ, которые всѣ грѣшны, относиться безпощадно другъ къ другу? Съ патетическимъ краснорѣчіемъ изображаетъ Августинъ вредныя послѣдствія ригоризма, отнимающаго у покаявшихся и снова падшихъ грѣшниковъ всякую надежду на снисхожденіе. Одному изъ такихъ несчастныхъ онъ влагаетъ въ уста слѣдующее требованіе: «или дайте мнѣ еще разъ мѣсто среди кающихся, или разрешите мнѣ съ отчаянія дѣлать все, что я хочу и могу, и что разрешаютъ мнѣ гражданскіе законы; разрешите мнѣ всякаго рода распутство, Богу неугодное, но большинствомъ людей прославляемое; если же вы меня отговариваете отъ такого нечестія, то скажите, принесетъ ли мнѣ пользу для будущей жизни, если я въ этой жизни стану пренебрегать всѣми приманками наслажденія, если я обуздаю всѣ страсти, если для усмиренія тѣла я даже откажусь отъ многаго мнѣ дозволеннаго, если ради покаянія я стану истязать себя больше прежняго, если я буду громче стонать и обильнѣе проливать слезы о моихъ грѣхахъ, если я буду вести лучшій образъ жизни, щедрѣе буду одарять бѣдныхъ, если я сильнѣе буду пламенѣть тою любовью, которая покрываетъ обиліе грѣховъ?» «Кто же изъ насъ, — спрашиваетъ Августинъ, — будетъ настолько безуменъ, чтобы сказать такому человѣку: все это не принесетъ тебѣ никакой пользы для будущаго вѣка; иди, пользуйся и наслаждайся здѣшней жизнью! — Сохрани насъ Господь, — заключаетъ Августинъ, — отъ такого чудовищнаго отвѣта!»

Переходя отъ самозащиты къ наступленію, Августинъ примѣняетъ сдѣланный имъ выводъ къ самой свѣтской власти и требуетъ отъ нея самой снисходительности къ подсудимымъ. Конечно, говорить онъ, иное дѣло обязанность обвинителя, иное — защитника; иное

опять-таки заступника, иное—судьи; различать ихъ обязанности здѣсь было бы слишкомъ долго и излишне, но божественное слово предписываетъ судьямъ, карающимъ преступленіе, чтобы они не поддавались гнѣву, а были служителями закона, чтобы они карали по должному разборѣ дѣла не за свои, а за чужія обиды; они должны помнить, что милосердіе Божіе и имъ самимъ необходимо, и потому не должны считать упущеніемъ по должности всякое милосердіе по отношенію къ тѣмъ, надъ жизнью и смертію которыхъ имъ предоставлена законная власть.

Среди этихъ разсужденій, Августинъ приводитъ евангельскій расказъ о судѣ надъ блудной женой, весьма внушительно примѣняя къ римскому судѣ слова Христа—«кто изъ васъ безъ грѣха, тотъ пусть подниметъ первый камень на нее». По объясненію Августина, Христосъ не осудилъ закона, повелѣвающаго убивать виновныхъ въ такомъ преступленіи, но, устрояя тѣхъ, по суду которыхъ преступница могла быть убита, призывалъ судей къ милосердію. «Я полагаю,—прибавляетъ Августинъ,— что самъ мужъ, требовавшій отмщенія за оскорбленіе своего ложа, еслибъ услышалъ эти слова, устранился бы и вмѣсто жажды мщенія исполнился бы желаніемъ прощенія... Такъ пусть же этимъ словамъ внимлетъ благочестивый христіанинъ, которымъ вняли невѣрующіе іудеи. Щади злодѣевъ, добрый человекъ; чѣмъ лучше ты самъ, тѣмъ болѣе будь кротокъ; чѣмъ выше твоя власть, тѣмъ смиреннѣе становись въ своемъ благочестіи».

«Но если,—обращается Августинъ, далѣе къ Македонію,—подъ вліяніемъ мысли, что всѣ люди грѣшны, остываетъ даже пылъ обвинителя и слабѣетъ даже строгость судьи, то какія ты полагаешь предѣлы обязанности защитника или заступника? Вѣдь и вы, добрые люди, теперь занимающіе мѣсто судей, когда то вращались на форумѣ, выступая въ процессахъ, и хорошо помните, насколько охотѣе вы брали на себя защиту, чѣмъ обвиненіе. И однако, обязанность заступника простирается еще далѣе обязанности защитника; ибо первый прилагаетъ свои старанія къ тому, чтобы прикрыть или облечь преступленіе,—заступникъ же, даже когда вина очевидна, заботится о томъ, чтобы устранивъ или смягчить наказаніе».

Затѣмъ, Августинъ указываетъ Македонію, съ знаніемъ человѣческаго сердца, на то, какъ всякій человекъ бываетъ гуманнѣе въ чужомъ дѣлѣ, чѣмъ въ такомъ, въ которомъ лично заинтересованъ. То, что всякій у себя дома не оставилъ бы безъ наказанія, онъ склоненъ оставить безнаказаннымъ въ домѣ другого. Того, кто не вступится за слугу, на котораго въ его присутствіи

разгнѣвался его другъ, мы не назовемъ справедливымъ, а сочтемъ жестокимъ. Августинъ напоминаетъ Македонію, какъ онъ самъ съ друзьями когда-то въ крестовенской церкви вступился за клерика, на котораго подѣломъ разсердился епископъ; и хотя церковная дисциплина не допускаетъ пролитія крови, и поэтому не было основанія опасаться за жизнь виновнаго, «вы пожелали оставить безнаказаннымъ то, чего сами не одобряли; мы же не сочли это потаканіемъ преступленію, а выслушали васъ, какъ гуманнѣйшихъ заступниковъ. Если же вамъ дозволено вашимъ вмѣшательствомъ смягчать церковную кару, то насколько болѣе надлежитъ епископу останавливать вашу мечъ, который изъемлется изъ ноженъ, чтобы прекратить жизнь, тогда какъ наша кара прилагается для того, чтобы спасти ее».

Отстаивая такимъ образомъ для духовенства право заступничества въ самыхъ широкихъ размѣрахъ, Августинъ успокоиваетъ блюстителя свѣтскаго правосудія, что не напрасно, однако, установлена держава царей, право судей казнить, орудія палачей, оружіе стражи, власть господина, строгость добраго отца. Все это имѣетъ свою причину, свои предѣлы, свое разумное основаніе, свою пользу. Страхъ всего этого сдерживаетъ злодѣевъ и даетъ возможность праведнымъ спокойно жить среди нихъ. Такому порядку человѣческихъ дѣлъ не противорѣчить, однако, право заступничества со стороны епископовъ — напротивъ, если бы не было карающихъ учрежденій, то не было бы поводовъ и случая къ заступничеству. И чѣмъ справедливѣе наказаніе преступниковъ, тѣмъ болѣе цѣнна благотѣльность заступничества и пощады.

Важно, однако, то, по какимъ побужденіямъ происходитъ заступничество. Подобно тому, какъ кара можетъ проистекать изъ милосердія, такъ пощада можетъ быть слѣдствіемъ жестокости. Августинъ поясняетъ это примѣромъ: милосерднымъ нужно считать того, кто запретитъ мальчику играть со змѣями и за непослушаніе накажетъ его, а жестоко было бы поступить въ этомъ случаѣ иначе. По этому поводу Августинъ заводитъ рѣчь о томъ, что весьма различны и преступленія въ зависимости отъ повода къ нимъ, какъ напр.: произведено ли убійство по злобѣ врагами или ради грабежа разбойниками; совершено ли оно судьей ради наказанія, или палачомъ — по приказанію; совершено ли оно въ самозащитѣ отъ разбойника, или въ сраженіи. Иногда тотъ, кто былъ поводомъ къ смерти, виновнѣе того, кто ее причинилъ. И не всякій виновенъ, заключаетъ Августинъ, кто былъ поводомъ къ смерти другого; на примѣръ, въ томъ случаѣ, если кто-либо

лишить себя жизни изъ-за отверженной любви, или изъ страха заслуженнаго отеческаго наказанія.

Но заступничество, признается Августинъ, имѣеть иногда послѣдствія, которыхъ не желали заступники. Случается, что отпущенный на свободу, благодаря заступничеству духовенства, исполняется, вслѣдствіе безнаказанности, худшею дерзостью, поддается жадности, забываетъ объ оказанномъ ему милосердіи и, самъ избавленный отъ смерти, другихъ предаеть смерти. Случается также, что хотя отпущенный на свободу и исправляется, но черезъ него другой погибаетъ, совершившій, въ упованіи на его безнаказанность, худшія дѣла. Но не это зло, заявляетъ Августинъ, должно быть приписано заступничеству духовенства, а то благо, которое оно имѣеть въ виду, т.-е. проповѣдь кротости для того, чтобы къ правдѣ присоединилась любовь и чтобы избавленные отъ земной смерти могли жить, не подвергаясь вѣчной смерти, отъ которой нѣтъ избавленія.

«И такъ,—заключаетъ Августинъ,—приносить свою пользу и ваша строгость, обезпечивающая нашъ покой; приносить пользу и наше заступничество, умѣряющее вашу строгость».

Оставалось однако еще одно вѣское возраженіе противъ заступничества духовенства—современные нравы, на которые жаловался Мацедоній,—стремленіе людей избавиться отъ наказаній и сохранить вмѣстѣ съ тѣмъ плоды своихъ преступленій. Августинъ признается, что таковъ худшій разрядъ людей, что покаяніе не приноситъ имъ врачеванія. Ибо если чужое имущество, ради котораго совершено преступленіе, можетъ быть возвращено преступникомъ, но не возвращается имъ, то это не покаяніе, а притворство. Но Августинъ подчеркиваетъ слова—«если присвоенное имъ имущество можетъ быть возвращено». Большею же частью тотъ, кто присвоиваетъ себѣ чужое, самъ скоро утрачиваетъ его, потерпѣвъ то же самое отъ другихъ, или проживъ отнятое имъ, и потому ему и нечего отдавать. Такому человѣку мы не можемъ сказать: отдай то, что ты себѣ присвоилъ; или мы должны быть увѣрены, что оно у него есть и что онъ это отрицаетъ». Заслуживаетъ вниманія, какъ по этому поводу высказывается Августинъ о тогдашнемъ судопроизводствѣ, прибѣгавшемъ къ пыткѣ, чтобы побудить вора или грабителя возвратить присвоенное имъ чужое имущество. Онъ допускаетъ, что эту мѣру «нельзя считать несправедливою,—ибо если у виновнаго и нѣтъ того, чѣмъ онъ могъ бы возмѣстить похищенное, онъ, претерпѣвая тѣлесныя мученія, несетъ кару за совершенный имъ грѣхъ». Но Августинъ не сдается и на этотъ аргументъ Мацедонія и настаиваетъ на

правѣ заступничества, «гуманно (non inhumanum) вступаться и за такихъ людей, не для того, чтобы чужое добро оставалось невозвращеннымъ, но чтобы человекъ не свирѣпствовалъ противъ человека (ne homo in hominem saeviat)—въ особенности тотъ, кто вину простилъ, но деньги свои желаетъ вернуть и, опасаясь потерпѣть ущербъ, не добивается однако мести». Иногда и сами пещцы настолько жалостливы, что не хотятъ въ своемъ недоумѣніи изъ-за сомнительнаго успѣха подвергать человека вѣрнымъ мученіямъ, «Къ такой-то жалостливости намъ слѣдуетъ призывать и увѣщевать и васъ, судей».

Августинъ, правда, соглашается, что тотъ, кто своимъ заступничествомъ содѣйствуетъ укрытію чужой собственности, самъ становится участникомъ въ обманѣ и преступленіи. Отказаться въ такомъ заступничествѣ милосердіе, чѣмъ оказать его, ибо содѣйствовать совершенію грѣха не значитъ придти на помощь. Но развѣ духовенство можетъ или должно вымогать неправильно присвоенное или выдавать людей, виновныхъ въ похищеніи чужого, властямъ? Нѣтъ! духовенство борется противъ грѣха духовными средствами.

И Августинъ развертываетъ по этому поводу передъ нами широкую картину дѣятельности тогдашнихъ епископовъ въ помощь свѣтскому правосудію: они угрожаютъ виновнымъ человѣческимъ, а въ особенности и во всякомъ случаѣ—Божескимъ судомъ. «Нежелающихъ возвратить то, что они завѣдомо себѣ присвоили и имѣютъ возможность возвратить, мы осуждаемъ; укоряемъ и отвергаемъ отъ себя однихъ тайно, другихъ—публично, примѣняя различные способы лѣченія, сообразно съ различіемъ лицъ, для того, чтобы не ввергать ихъ въ большое безуміе. Иногда же къ нимъ примѣняется крайнее средство—отлученіе отъ алтаря».

Августинъ признается, что епископы нерѣдко становятся въ этихъ случаяхъ жертвою обмана, — «но часто и вы ошибаетесь, полагая, что мы не настаиваемъ на возвращеніи похищеннаго, если возможно возмѣщеніе; вѣдь всѣ мы, или почти всѣ, любимъ выдавать наши подозрѣнія за достовѣрное или считать ихъ таковымъ, руководясь одною вѣроятностью, хотя вѣроятное иногда бываетъ невѣрно, а иногда, наоборотъ, невѣроятное — достовѣрно».

Но противъ упрека духовенству, что вслѣдствіе его заступничества преступно присвоенное имущество оставалось невозвращеннымъ, Августинъ выступаетъ съ еще болѣе сильнымъ оружіемъ — съ обвиненіемъ противъ всего тогдашняго судо-

производства. Онъ заявляетъ, что не все, что взыскивается съ человѣка вопреки его желанію, взыскивается несправедливо; вѣдь очень многіе, поясняетъ Августинъ, не отдають врачу гонораръ, а рабочему плату; было бы несправедливостью не взыскивать этого съ должниковъ, хотя бы насильно. Но какъ быть съ платою, которую беретъ судья за приговоръ, а свидѣтель за свое показаніе? Если не слѣдуетъ брать денегъ за справедливый приговоръ и за вѣрное показаніе, то тѣмъ преступнѣе брать ихъ за несправедливый приговоръ и за ложное показаніе даже съ тѣхъ, которые охотно платятъ. И однако бываетъ, что тотъ, кто далъ деньги за справедливый приговоръ, требуетъ ихъ назадъ, такъ какъ судебный приговоръ не долженъ продаваться; а тотъ, кто далъ деньги за несправедливый приговоръ, охотно бы ихъ взыскалъ, если бы не боялся или не стыдился признать, что получилъ приговоръ подкупомъ.

Мы узнаемъ отъ Августина, что чиновники въ канцеляріяхъ берутъ съ обѣихъ сторонъ. Если эти поборы не превышаютъ того, что установилъ обычай, ихъ не взыскиваютъ; если они «исторгнуты съ чрезмѣрной нечестностью, то взыскиваются». Августинъ замѣчаетъ, что мы строже осуждаемъ тѣхъ, кто въ противность обычаю взыскиваетъ умѣренные поборы, чѣмъ тѣхъ, кто ихъ бралъ, ибо этими выгодами привлекаются къ службѣ или поддерживаются на ней многіе необходимые для общества люди. Но все-таки Августинъ ставитъ такихъ людей на одинъ уровень съ мытникомъ и возбуждаетъ вопросъ, какъ имъ слѣдовало бы поступить съ неправильно нажитымъ имуществомъ.

Если, говорить онъ, такія лица измѣняютъ свой образъ жизни или поднимаются на болѣе высокую ступень благочестія, они скорѣе отдають бѣднымъ то, что приобрѣли этимъ способомъ, чѣмъ возвращають тѣмъ, отъ кого получили, забывъ, что это — *чужое* добро. Но то, что приобрѣтено вопреки законамъ человѣческаго общества воровствомъ, грабежомъ, кляузами, гнетомъ, насиліемъ, не должно, по примѣру Закхея (Лук., 19, 8), быть роздано нищимъ, а возвращено настоящимъ владѣльцамъ.

Осуждая поборы въ судебномъ вѣдомствѣ, Августинъ относится съ особенною строгостью къ тогдашнимъ адвокатамъ и обрушивается со всею силою своего пастырскаго краснорѣчія на этихъ баловней древняго Рима, воспитанныхъ въ школахъ языческой діалектики.

«Если искреннѣе отнестись къ справедливости, — заявляетъ Августинъ Мацедонію, — было бы всего справедливѣе сказать и адвокату: возврати, что ты получилъ, когда стоялъ противъ истины,

былъ пособникомъ неправды, ввелъ въ обманъ судью, сгубилъ правое дѣло, ложью одержалъ побѣду,—что на твоихъ глазахъ многие почтенные и краснорѣчивые люди не только безнаказанно совершаютъ, но еще вмѣняютъ себѣ въ славу. Это было бы справедливе, чѣмъ сказать какому-нибудь судебному приставу: отдай, что ты получилъ, когда по приказанію судьи задержалъ челоуѣка, необходимаго въ какомъ-нибудь процессѣ, связалъ его, чтобы онъ не сопротивлялся, заключилъ его, чтобы онъ не бѣжалъ, а затѣмъ, по окончаніи процесса, выпустилъ на свободу. Но понятно, почему этого не говорятъ адвокату: потому что кліентъ не хочетъ получить назадъ то, что онъ ему заплатилъ за недобросовѣстное веденіе дѣла,—какъ тотъ не хочетъ возратить и того, что получилъ съ отвѣтчика, по недобросовѣстно выигранному дѣлу. Но гдѣ найдется адвокатъ, или вышедшій изъ адвокатуры видный челоуѣкъ, который сказалъ бы своему кліенту: возьми назадъ, что ты мнѣ далъ, если я плохо тебя защищалъ, и возрати твоему противнику то, что ты, при моей помощи, несправедливо у него отнял! И однакоже тотъ, кто искренно раскаивается въ своей прежней несправедливой жизни, долженъ былъ бы такъ поступить; ибо хотя бы тотъ, кто велъ несправедливую тяжбу, не захотѣлъ исправить свою неправду, адвокатъ не долженъ бы сохранять вознагражденіе, полученное за эту неправду. Вѣдь не слѣдовало бы требовать и возвращенія того, что тайно унесено воромъ—если не возвращать того, что на самомъ форумѣ, гдѣ караются преступленія, похищено посредствомъ обмана судьи и обхода закона!»

«А что же сказать о лихвенныхъ процентахъ,—восклицаетъ Августинъ,—которые должны быть возвращены въ силу самаго закона и по требованію судей? Развѣ тотъ, кто обманомъ или насиліемъ обираетъ богатаго, хуже, чѣмъ тотъ, кто губить бѣдняка? Въ этомъ и въ подобныхъ случаяхъ имущество приобрѣтено дурнымъ способомъ, и я желалъ бы, чтобы оно возвращалось,—но нѣтъ суда для его возвращенія».

Такъ, обличая недостатки современнаго судопроизводства и раскрывая обширную область гражданской неправды, недоступной свѣтскому суду, Августинъ приходитъ къ заключенію о несостоятельности свѣтскаго суда сравнительно съ Божескимъ. Становясь на эту точку зрѣнія, онъ идетъ дальше. Онъ осуждаетъ самый принципъ, который свѣтскій судъ примѣняетъ къ праву собственности и къ нарушеніямъ этого права, и взываетъ отъ него къ высшему принципу религіозно-этическому; опираясь при этомъ на изреченіе древне-еврейскаго мудреца въ Вѣтхомъ Завѣтѣ.

Текстъ этотъ Августинъ приводитъ нѣсколько разъ въ своихъ сочиненіяхъ; приводитъ его два раза и его современникъ, монашескую Иеронимъ; ссылается на него и могучій реформаторъ средневѣкового монашества, св. Бернадъ. Вотъ эти слова: «Праведному человѣку принадлежатъ всѣ сокровища міра, неправедному — ни одинъ оболъ» ¹⁾. «Вникая разумно въ эти слова Писанія, — восклицаетъ Августинъ, — развѣ мы не должны обличать всѣхъ, кто наслаждается имуществомъ, по ихъ мнѣнію, законно пріобрѣтеннымъ — въ обладаніи *чуждой* собственности, если они не умѣютъ пользоваться ею? Конечно то, чѣмъ владѣютъ по праву, не можетъ считаться чужимъ; но *по праву* владѣютъ только тѣмъ, чѣмъ справедливо владѣютъ (*juste*), а справедливо — тѣмъ, чѣмъ хорошо (*bene*) владѣютъ. Поэтому все то, чѣмъ дурно владѣютъ, есть чужое добро, а дурно владѣетъ тотъ, кто дурно пользуется владѣніемъ».

Это знакомый уже намъ древне-христіанскій взглядъ на собственность, о которомъ шла рѣчь во второй главѣ (стр. 120 и сл.). Въ глазахъ древне-христіанскихъ учителей богатство и собственность оправдывались лишь благимъ употребленіемъ ихъ. Сильно подчеркивая здѣсь этотъ взглядъ, Августинъ какъ бы выражаетъ сожалѣніе, что свѣтскому суду въ данномъ случаѣ не дана возможность карать правонарушенія и злоупотребленія въ владѣніи и возстановлять правду. Но именно тутъ, въ этотъ критическій моментъ, гдѣ этическая точка зрѣнія какъ будто совершенно поглощаетъ у Августина правовую, юридическую, онъ ихъ отчетливо раздѣляетъ, отводя каждой изъ нихъ свою отдѣльную область дѣйствія и *свое время*. «Ты видишь, — говоритъ Августинъ Мацедонію, — сколь много есть людей, которыхъ слѣдовало бы заставить возвратить чужое имущество, если бы только нашлись тѣ немногіе, которымъ его можно было бы возвратить. Но теперь пока еще терпится неправда дурно владѣющихъ, и между ними устанавливаются законы, называемые гражданскими: не того ради, чтобы черезъ это ихъ худое владѣніе становилось праведнымъ, но чтобы они при худомъ владѣніи наносили менѣе вреда. Пока не наступитъ время, когда праведные и благочестивые, которымъ по праву все принадлежитъ, — и которые, проживая нѣсколько времени среди неправедныхъ, ихъ примѣромъ не соблазняются, а поучаются — не достигнуть того царства, гдѣ вѣчность будетъ ихъ

¹⁾ Fidelis hominis totus mundus divitiarum est, infidelis autem nec obolus.

Слова эти стоятъ только въ текстѣ Септуагинты, въ Притч. Солом. 17, 6. Въ русскомъ переводѣ эти слова переданы слѣдующимъ образомъ: „У вѣрнаго цѣлый міръ богатства, а у невѣрнаго — ни оболъ.“

наслѣдіемъ; царства, гдѣ почетомъ пользуется лишь праведный, обладаетъ властью лишь мудрый, гдѣ всѣ, кто тамъ будетъ, будутъ владѣть тѣмъ, что по истинѣ имъ принадлежитъ».

Вступаясь за виновныхъ, осужденныхъ по закону законными властями, Августинъ не могъ оставаться равнодушнымъ къ угнетенію невинныхъ, страдавшихъ противозаконно и отъ частнаго произвола. Памятникомъ благороднаго рвенія гиппонскаго епископа въ этомъ отношеніи служить его письмо къ нѣкому Ромулу, въ защиту его «колоновъ». Среди обличеній мірской неправды, которыми такъ богата церковная литература, это посланіе Августина выдается рѣдкимъ соединеніемъ дѣловитости, напоминающей искуснаго адвоката, съ грознымъ краснорѣчіемъ пастыря, призывающаго къ Божьему суду мощнаго человѣка за обиду беззащитныхъ подначальныхъ.

Обстоятельство дѣла извѣстно намъ изъ самаго письма Августина. Колоны Ромула уплатили обычный оброкъ его приказчику Понтикану; но Ромулъ, утверждавшій, что Понтиканъ не былъ имъ уполномоченъ собирать съ нихъ деньги, требовалъ отъ нихъ вторичной уплаты оброка. На это ему Августинъ справедливо возражаетъ: «Но ты приказалъ имъ повиноваться Понтикану, они же не могли знать, насколько имъ надо было слушаться его и насколько не слушаться, въ особенности когда онъ требовалъ того, что, какъ они прекрасно знали, имъ надлежало уплатить. Они должны были бы имѣть отъ тебя письмо, чтобы предъявить его приказчику, если онъ требовалъ оброка вопреки твоему желанію. Ибо если ты и сказалъ когда-либо на словахъ, чтобы они приказчику ничего не платили, они могли этого не помнить; да и ты самъ можешь не помнить, на самомъ ли дѣлѣ ты далъ подобное приказаніе имъ, или другимъ колонамъ, или всѣмъ,—тѣмъ болѣе, что, какъ тебѣ извѣстно, они дали деньги и другому приказчику, и деньги эти цѣлы, и ты не выражалъ неудовольствія на то, что они ихъ уплатили. И когда я тебя спросилъ:—«А если бы и этотъ приказчикъ присвоилъ себѣ деньги, ты также потребовалъ бы ихъ во второй разъ?»—тебѣ это не понравилось. Ты мнѣ также часто говорилъ, что никогда не давалъ полномочій Валерію и Агинеzu; но однажды у насъ зашла рѣчь о винѣ, которое у тебя начало скисаться, и забывъ о томъ, что ты такъ часто мнѣ говорилъ объ Агинеzѣ, ты сказалъ, что крестьяне должны были бы увѣдомить объ этомъ Агинеzu и поступать согласно съ его распоряженіями. Когда же я напомнилъ тебѣ, что ты никогда не давалъ этимъ приказчикамъ полномочій, ты мнѣ отвѣтилъ: «Но у Агинеzu было письмо отъ меня»,—какъ будто твои приказчики должны

прочитывать деревенскому люду твои письма, чтобы убѣдить ихъ, что ихъ приказаніе исходить отъ тебя. Но вѣдь эти люди, видя, что тѣ управляютъ твоими дѣлами, не считаютъ возможнымъ, чтобъ они посмѣли дѣлать что-нибудь зря, не имѣя на то твоихъ приказаній». Изъ этого изложенія дѣла видно, что Августинъ лично и, можетъ быть, не одинъ разъ убѣждалъ Ромула не прибѣгать къ крючкотворству и произволу власти и не разорять своихъ колоновъ. Бесѣды эти ни къ чему не привели, и Августинъ узналъ, что Ромулъ собирается выѣхать изъ Гиппона. Тогда онъ послалъ сказать ему,—это было въ субботу,—чтобъ онъ не уѣзжалъ, не повидавшись съ нимъ; на что Ромулъ отвѣтилъ согласіемъ. Но хотя онъ въ воскресенье дѣйствительно отправился въ церковь, гдѣ находился Августинъ, однако повидаться съ нимъ не захотѣлъ, и уѣхалъ. Тогда послѣдовала слѣдующая внушительная отвѣдь Августина:

«Правда бываетъ и сладка, и горька; когда она щадить, она сладка; когда же бываетъ горька, она полезна. Ты испытываешь это, если не откажешься отвѣдать того, что я тебѣ подношу. Дай Богъ, чтобы оскорбленія, которыя ты мнѣ наносишь, были для тебя такъ же безвредны, какъ они не повредили мнѣ; и дай Богъ, чтобы неправда, которую ты творишь по отношенію къ слабымъ и бѣднымъ, не оказалась для тебя болѣе тяжелою, чѣмъ для нихъ. Они вѣдь страдаютъ временно; ты же подумай о томъ, что ты для себя накопилаешь ко дню гнѣва и объявленія справедливаго суда Божьяго, который воздастъ всякому по дѣламъ его. Къ Его милосердію я взываю, чтобы Онъ лучше здѣсь исправилъ тебя, какъ знаетъ, чѣмъ пощадилъ до того дня, когда уже не будетъ мѣста исправленію; чтобы Онъ, давъ тебѣ страхъ Божій, ради котораго я не отчаяваюсь въ тебѣ, просвѣтилъ твой умъ, и чтобы ты, узрѣвъ что дѣлаешь, пришелъ въ ужасъ и исправился. Тебѣ представляется пустымъ и почти ничтожнымъ зло настолько великое, что когда укрощенная въ тебѣ жадность позволить тебѣ его понять, ты слезами будешь орошать землю, чтобы Господь тебя помиловалъ. Если я несправедливъ, настаивая передъ тобою, чтобы бѣдные и нищіе люди не уплачивали по два раза свой долгъ, отдавши его приказчику, по его приказанію,—чего онъ не можетъ отрицать; если я не справедливъ, считая несправедливымъ, чтобы они заплатили два раза то, что они и въ одинъ-то разъ едва въ состояніи уплатить,—то дѣлай, что хочешь! Если же ты понимаешь, что это несправедливо, то дѣлай, что тебѣ надлежитъ, что Богъ велитъ и о чемъ я прошу. Не о нихъ, а о тебѣ самомъ я молю тебя, хотя тебя слѣдовало бы

не просить, а укорять по словамъ Писанія. Если бы мнѣ пришлось просить у тебя чего-нибудь для себя, я бы вѣроятно не сталъ просить; но такъ какъ приходится тебя просить ради тебя самого, то я прошу тебя въ твоемъ гнѣвѣ пощадить себя, умолюстивить себя, чтобы былъ къ тебѣ милостивъ Тотъ, къ Кому ты обращаешься съ молитвой».

Упомянувъ о томъ, что Ромуль не сдержалъ своего обѣщанія и уѣхалъ, не повидавшись съ Августиномъ, послѣдній продолжаетъ: «Да простить тебя Богъ за это. Что мнѣ еще сказать, кромѣ того, что Богу извѣстно, какъ сильно я этого желаю; но знаю я и то, что Онъ будетъ справедливъ, если ты не исправишься. Но если ты себя пожалѣешь, то пожалѣешь и меня; ибо я не такъ уже чуждъ любви Христовой, чтобы не испытывать тяжелой раны въ сердцѣ моемъ, когда такъ поступаетъ тотъ, кого я считаю своимъ сыномъ по Евангелію.

«Однако къ чему мнѣ такъ долго съ тобой спорить,—оканчиваетъ свое письмо Августинъ,—и обременять такого занятого человѣка. Разсердившись на слова мои, пожалуй ты станешь хуже свирѣпствовать противъ бѣдныхъ людей! Но вѣдь имъ зачтется въ заслугу то, что они претерпятъ отъ твоего гнѣва, вызваннаго словами, сказанными ради твоего спасенія; впрочемъ, я болѣе ничего не скажу тебѣ, чтобы ты не подумалъ, что я руковожусь не страхомъ за тебя, а недоброжелательствомъ къ тебѣ. Опасайся Бога, если не хочешь испытать горькаго разочарованія. Его я призываю въ свидѣтели, что я больше боюсь за тебя, чѣмъ за тѣхъ, за кого вступаюсь».

Отъ картинъ борьбы Августина со зломъ и неправдой обратимся къ двумъ письмамъ его, рисующимъ мирную пристань его внутренней жизни. Эти письма написаны въ разное время и къ весьма различнымъ лицамъ, но связаны содержаніемъ, касаясь двухъ видовъ взаимнаго влеченія людей другъ къ другу—дружбы и любви. Первое изъ этихъ началъ было высоко прославлено классической древностью, второе—въ его всеобъемлющемъ смыслѣ любви къ *ближнему*—было провозглашено христіанствомъ. Поэтому первое письмо озарено свѣтомъ классическаго просвѣщенія, которое Августинъ съ такимъ успѣхомъ усвоилъ себѣ во дни своей юности; второе проникнуто духомъ Евангелія; въ первомъ онъ взываетъ къ авторитету Цицерона, во второмъ—исходитъ изъ словъ того апостола, который формулировалъ въ его всемірномъ значеніи начало христіанской любви. Эти два письма отражаютъ такимъ образомъ на себѣ два фазиса эволюціи, пережитые Августиномъ: мы видимъ въ первомъ изъ

нихъ, какъ Августинъ изъ опредѣленія дружбы у классиковъ выводитъ, что истинная дружба можетъ существовать лишь между христіанами; мы видимъ во второмъ, какъ глубоко онъ усвоилъ себѣ духъ того апостола, благодаря проповѣди котораго «эллинскій» міръ былъ приобщенъ къ благой вѣсти о ближнемъ.

Въ первомъ изъ этихъ писемъ, написанномъ подъ старость, Августинъ обращается къ другу своей юности Мартіану, который до преклонныхъ лѣтъ все еще находился подъ обаяніемъ языческаго просвѣщенія. «Я оторвался или, вѣрнѣе, урвался, тайкомъ отъ моихъ многочисленныхъ занятій, чтобы писать тебѣ, старѣйшему другу, который впрочемъ мнѣ не былъ другомъ, пока я не обладалъ имъ во Христѣ». Августинъ напоминаетъ Мартіану опредѣленіе, которое далъ дружбѣ «Туллій, величайшій, какъ кто-то замѣтилъ ¹⁾, *учитель римскаго краснорѣчія*: Онъ сказалъ, и чрезвычайно вѣрно сказалъ: «Дружба есть согласіе въ человѣческихъ и божественныхъ дѣлахъ, соединенное съ благорасположеніемъ и любовью». Ты, мой любезнѣйшій, вполне раздѣлялъ мой взглядъ на человѣческія отношенія, пока я желалъ ими пользоваться по обычаю людскому, и содѣйствовалъ мнѣ въ достиженіи ихъ,—въ чемъ я теперь раскаиваюсь—и вмѣстѣ съ другими тогдашними моими друзьями и даже преимущественно передъ ними раздувалъ мои страсти шумнымъ восхваленіемъ. Но меня тогда еще не просвѣтила божественная истина, существенно входящая въ составъ дружбы, и въ этомъ отношеніи ваша дружба хромала!»

Теперь же это измѣнилось къ лучшему; Мартіанъ самъ позналъ истину, и Августинъ выражаетъ по этому поводу величайшую радость. «Когда же я пересталъ желать земныхъ благъ ты, пребывая въ своемъ расположеніи ко мнѣ, продолжалъ желать мнѣ здоровья и счастья въ томъ смыслѣ, какъ міръ ихъ обычно желаетъ. Такимъ образомъ, между нами продолжалось дружелолюбное согласіе относительно человѣческихъ благъ. Теперь же я не нахожу словъ, чтобы выразить тебѣ мою радость по поводу того, что мой давнишній другъ сталъ мнѣ уже истиннымъ другомъ. Ибо наступило между нами согласіе и относительно божественнаго; весело проводя нѣкогда со мною мірскую жизнь въ пріятельскихъ сношеніяхъ, ты теперь соединился со мною въ надеждѣ на вѣчную жизнь. Но между нами нѣтъ разногласія и относительно человѣческихъ дѣлъ; ибо, познавши божественное, мы цѣнимъ ихъ такъ, что не придаемъ имъ боль-

¹⁾ Луканъ въ VII кн. своей поэмы.

шаго значенія, чѣмъ слѣдуетъ по справедливой мѣрѣ; но и не отвергаемъ ихъ съ пренебреженіемъ, чтобы не оскорблять Создателя ихъ, Господа всего небеснаго и земнаго. Такимъ образомъ, гдѣ между друзьями нѣтъ согласія въ божественномъ, тамъ не можетъ быть полнаго и истиннаго согласія и въ земномъ. Ибо неизбѣжно тотъ, кто пренебрегаетъ божественнымъ, цѣнить земное иначе, чѣмъ слѣдуетъ, и не сумѣетъ правильно любить человека тотъ, у кого нѣтъ любви къ его Творцу. Поэтому я не скажу, что ты мнѣ теперь сталъ полнымъ другомъ, а прежде былъ имъ только наполовину; ибо логика указываетъ, что ты и наполовину мнѣ не былъ другомъ, пока между нами не было истинной дружбы». Августинъ проситъ Мартіана не сердиться за то, что онъ отрицаетъ существованіе между ними дружбы въ прошломъ, несмотря на выказанное имъ большое расположеніе, — такъ какъ онъ самъ былъ себѣ не другомъ, а недругомъ, ибо любилъ неправду. Но теперь Августинъ благодаритъ Бога за то, что онъ наконецъ его сдѣлалъ ему другомъ и, напомнивъ Мартіану слова Писанія о любви къ Богу и къ ближнему, Августинъ заключаетъ: «Если ты будешь со мною крѣпко соблюдать эти двѣ заповѣди, между нами будетъ истинная и прочная дружба, и она не только соединитъ насъ взаимно, но и съ самимъ Богомъ».

Но оставалось сдѣлать еще одинъ, важнѣйшій шагъ. Мартіанъ причислялъ себя къ христіанамъ, но еще не принялъ крещенія. Къ таинствамъ вѣрующихъ и призываетъ его Августинъ: «Это подобаешь твоему возрасту и, какъ мнѣ кажется, согласно и съ твоимъ образомъ жизни». И чтобы повліять на стараго пріятеля той эпохи, когда они оба наслаждались языческой литературой, Августинъ прибѣгаетъ къ ея авторитету, чтобы увлечь друга въ чуждое ему міровоззрѣніе. Августинъ напоминаетъ Мартіану стихъ, приведенный этимъ классикомъ «при отъѣздѣ» Августина, съ намекомъ на совершившійся съ Мартіаномъ переворотъ. Это былъ стихъ изъ комедіи Теренція, но «весьма полезный и пригодный въ этомъ случаѣ»: «Новую жизнь ведетъ за собой этотъ день, новыхъ требуетъ нравовъ».

Съ новою жизнью получаютъ новый смыслъ старые классическіе идеалы. Если ты это и сказалъ искренно, въ чемъ я не долженъ сомнѣваться, ты уже ведешь на самомъ дѣлѣ такую жизнь, чтобы удостоиться отпущенія прежнихъ грѣховъ чрезъ спасительное крещеніе; ибо ни къ кому иному, какъ къ Господу Христу можетъ обратиться родъ человѣческій со словами:

«Подъ Твоимъ знаменемъ, если гдѣ и остались слѣды нашихъ преступленій, они навсегда исчезнутъ и міръ избавятъ отъ страха».

«Виргилій признается, что почерпнулъ этотъ стихъ у Кумской Сивиллы; ибо возможно, что эта пророчица духовно прослышала нѣчто о единомъ Спасителѣ и почувствовала побужденіе заявить объ этомъ.

«Таково, — заключаетъ Августинъ, — то небольшое, — а можетъ быть это и немало, — что я успѣлъ, будучи весьма занятъ, тебѣ написать». Онъ выражаетъ желаніе получить отвѣтъ и узнать, записался ли уже Мартіанъ, и скоро ли запишется въ число чающихъ крещенія. «Господь Богъ, въ Котораго ты увѣровалъ, да хранитъ тебя въ этой и будущей жизни».

Второе изъ сопоставляемыхъ нами писемъ — одно изъ лучшихъ наставленій Августина, и вмѣстѣ краснорѣчивое и глубокое развитіе словъ апостола Павла (Римл., XIII, 8): «Не оставайтесь должными никому ничѣмъ, кромѣ взаимной любви». Оно вылилось изъ души Августина, можно сказать, по случайному поводу.

Получивъ письмо отъ римскаго діакона Целестина, сдѣлавшагося, четыре года спустя, папою, Августинъ благодаритъ его за письмо; но простое выраженіе вѣжливости становится для него поводомъ къ восхваленію *любви* (*caritas*). Августинъ пишетъ, что онъ отдаетъ Целестину привѣтъ (*salutationem*), и продолжаетъ считать себя его должникомъ въ любви, ибо любовь, даже получивъ воздаяніе, навсегда обязываетъ должника. «И когда она воздается, она не утрачивается, но отъ воздаянія увеличивается. Чтобы воздать ее, нужно ею обладать, но обладать ею нельзя, если не воздавать ее, ибо по мѣрѣ того, какъ она воздается, она растетъ въ человѣкѣ; и она пріобрѣтается тѣмъ больше, чѣмъ большому числу воздается. А какъ же въ ней отказать друзьямъ, если мы обязаны питать ее и къ недругамъ? Недругамъ она воздается съ осторожностью, друзьямъ же отдается безъ всякой сдержки. Но насколько возможно, она стремится и отъ тѣхъ, кому воздастъ добромъ за зло, получить то, что она даетъ имъ. Ибо мы желаемъ превратить въ друга того недруга, котораго мы искренно любимъ; мы любимъ его лишь потому, что желаемъ, чтобы онъ сталъ добрымъ, а сдѣлаться таковымъ онъ не можетъ, пока не откажется отъ зла недружелюбія. Любовь не истрачивается на подобіе денегъ. Помимо того, что эти уменьшаются, когда ихъ расходуютъ, а любовь отъ этого увеличивается, — между ними еще то различіе, что наше расположеніе къ тѣмъ, кому мы дали денегъ, тѣмъ больше, чѣмъ меньше мы желаемъ получить ихъ назадъ; въ любви же только тотъ настоящимъ образомъ даетъ, кто желаетъ возврата. Ибо деньги поступаютъ къ тому, кому они даны, и уходятъ отъ того, кто

ихъ далъ; любовь же возрастаетъ не только у того, кто ее требуетъ отъ любимаго ихъ человѣка хотя бы онъ ея не добился; но и тотъ, отъ кого мы желаемъ ее получить, начинаетъ лишь тогда любить, когда дарить свою любовь»...

Вышеизложенныя, извлеченныя изъ переписки Августина данныя, рисуютъ его намъ какъ образцоваго епископа своего времени, отзывчиваго ко всѣмъ къ нему обращающимся за помощью или заступничествомъ и зорко и заботливо слѣдящаго за тѣмъ, чтобы его паства не сбивалась съ пути, указаннаго для стада Христова. Но христіанскій епископъ начала V вѣка былъ не только пастыремъ мѣстной общины. Онъ былъ отвѣтственнымъ членомъ великаго цѣлаго, церкви, имѣвшей свои заботы и нужды и возлагавшей на своихъ выдающихся членовъ особыя обязанности. По своему образованію, пламенному темпераменту и глубокой вѣрѣ въ значеніе церкви Августинъ не могъ оставаться равнодушнымъ къ задачамъ, которыя вытекали изъ положенія современной ему церкви. На этой почвѣ онъ и проявилъ всю мощь своей личности, всю силу своихъ талантовъ и творческаго генія. Здѣсь проявилось и то вліяніе, которое онъ возымѣлъ на послѣдующія поколѣнія, и его великая историческая роль.

1.
2.
3.
Нужды современной Августину церкви можно подвести къ тремъ пунктамъ. Хотя церковь восторжествовала надъ язычествомъ, но послѣднее еще не исчезло: оно держалось силою преданія и созданной имъ культурой, и церкви предстояло опредѣлить свое отношеніе къ проникнутой язычествомъ древней культурѣ. Страшнѣе язычества былъ для церкви появившійся въ ея средѣ расколъ, грозившій нарушить *единство*, составлявшее основу ея авторитета. Наконецъ злѣйшій врагъ древней церкви—государство—превратился въ ея покровителя. Церковь и нуждалась въ немъ и опасалась его вмѣшательства. Ей предстояло опредѣлить ихъ взаимное отношеніе и распредѣлить съ нимъ господство надъ міромъ.

Въ разрѣшеніи всѣхъ этихъ трехъ капитальныхъ вопросовъ Августинъ игралъ выдающуюся роль, которую намъ теперь и предстоитъ разсмотрѣть.

IV.

Августинъ въ борьбѣ съ язычниками.

„Наша главная забота—разбивать
идолы въ ихъ *сердцахъ*“.

I.

Новый міръ отдѣленъ отъ древняго величайшимъ культурнымъ событіемъ,—торжествомъ христіанства надъ язычествомъ въ IV вѣкѣ. Наиболѣе видная роль въ этомъ переворотѣ принадлежитъ Блаженному Августину; она принадлежитъ ему потому, что его дѣятельность въ борьбѣ съ язычествомъ не ограничилась предѣлами его собственной жизни, но выразилась въ творческомъ замыслѣ, озарившемъ новымъ свѣтомъ прошлое человѣчества и послужившемъ свѣточемъ длинному ряду поколѣній. Возводя борьбу христіанства съ язычествомъ къ идеѣ антагонизма *Божьяго* и *земного* града, Августинъ указалъ язычеству его мѣсто въ исторіи развитія человѣчества и далъ потомству первую философію исторіи...

Личная жизнь Августина сплетена самымъ тѣснымъ образомъ съ судьбою язычества. Воспитанный на язычествѣ и обязанный ему своимъ образованіемъ, Августинъ сталъ христіаниномъ послѣ мучительной внутренней борьбы, переживъ въ самомъ себѣ антагонизмъ двухъ міровоззрѣній и торжество христіанства. Въ своей долгой жизни онъ былъ очевидцемъ всѣхъ перипетій, испытанныхъ отжившимъ язычествомъ. Годъ его рожденія совпадаетъ съ нанесеніемъ язычеству государственною властью перваго рокового удара—изданіемъ сыномъ Константина, Констанціемъ, закона, предписавшаго закрытіе храмовъ, воспрещавшаго жертвоприношенія и угрожавшаго смертною казнью за поклоненіе идоламъ. Въ раннемъ дѣтствѣ Августинъ былъ свидѣтелемъ возстановленія господства язычества при Юліанѣ; но первое важное событіе въ жизни Августина—его посвященіе въ пресвитеры,—снова совпадаетъ съ смертельнымъ ударомъ, нанесеннымъ язычеству. Въ 391 г., въ новой императорской столицѣ, въ Миланѣ, былъ изданъ

указъ, «чтобы никто не осквернялъ себя жертвоприношеніями, никто не убивалъ невинныхъ жертвенныхъ животныхъ, никто не входилъ въ храмъ, никто не поклонялся сотворенному руками человѣка идолу». Магистратамъ было вмѣнено въ обязанность штрафовать нарушителей этого закона въ городѣ, или вдали отъ жилищъ, пеней въ 15 ф. золота—подъ страхомъ собственныхъ денежныхъ пеней. Примѣненіе этого закона въ Африкѣ было задержано обстоятельствами,—въ особенности могуществомъ Гильдона. Этотъ вождь языческихъ мавровъ примкнулъ къ узурпатору Евгенію, замѣнившему на миланскомъ престолѣ несчастнаго юношу—Валентиніана II, именемъ котораго былъ изданъ законъ 391 г. Но побѣда Θεодосія I надъ Евгеніемъ и подавленіе возстанія Гильдона въ 397 г.: поддержали и въ сѣверной Африкѣ ревнителей христіанства. Въ 399 г., какъ сообщаетъ самъ Августинъ, императорскіе *комиты* (военные командиры), Гауденцій и Ювій, закрыли въ самомъ Каррагенѣ языческіе храмы. Съ цѣлью успокоить язычниковъ, правительство затѣмъ прислало изъ Падуи, отъ 20 августа, разъясненіе, что оно не имѣло въ виду отмѣнить праздничныя сборища (*solemnitates*) гражданъ и всеобщее веселье, а воспретило лишь «спасительнымъ закономъ» языческія жертвоприношенія. Но христіане были этимъ недовольны: на праздничныхъ сборищахъ совершались жертвоприношенія—хотя и не кровавыя, но—что всего хуже—во всеобщемъ весельи принимали участіе и христіане.

Въ виду этого соборъ африканскихъ епископовъ въ Каррагенѣ, въ 401 г., ходатайствовалъ—при участіи, конечно, Августина—о воспрещеніи такихъ празднествъ. Строгія мѣры, принятыя въ это время противъ донатистовъ, повлекли наконецъ за собой катастрофу также и для африканскихъ язычниковъ, и 9 іюня 408 г. былъ объявленъ въ Каррагенѣ указъ, касавшійся какъ донатистовъ, такъ и язычниковъ: доходы языческихъ храмовъ были отобраны въ казну и обращены въ пользу «вѣрнаго воинства»; идолы подлежали истребленію; храмы въ императорскихъ владѣніяхъ—обращенію на общественныя надобности въ частныхъ—разрушенію; алтари—повсемѣстному уничтоженію; всякаго рода пиршествъ и празднества «съ нечестивой цѣлью и въ зазорныхъ мѣстахъ» совершенно воспрещались. Язычество было официально похоронено. Такимъ образомъ, императорское законодательство сдѣлало все, отъ него зависящее; дальнѣйшая борьба съ язычествомъ—въ *сердцахъ* и убѣжденіяхъ—оставалась дѣломъ африканскаго духовенства, среди котораго Августинъ занималъ руководящее положеніе.

Борьба съ язычествомъ беретъ въ перепискѣ Августина и въ его личныхъ сношеніяхъ гораздо меньше мѣста, чѣмъ борьба съ ересью, и отсюда можно заключить, что первое представлялось Августину и менѣе опаснымъ противникомъ. По сочиненіямъ Августина, поэтому, трудно составить себѣ полное представленіе о силѣ язычества и о постепенномъ исчезновеніи его въ сѣверной Африкѣ. Но тѣмъ большій интересъ вызываютъ въ насъ мимоходомъ набросанныя Августиномъ яркія сцены, въ которыхъ проявились послѣднія судороги вымирающаго язычества. Гораздо больше мѣста отведено въ перепискѣ *духовной* борьбѣ съ язычествомъ, въ которой Августинъ проявляетъ всю силу своего убѣдительнаго краснорѣчія при обращеніи язычника въ христіанство и все мастерство своей діалектики, сокрушавшей доводы противниковъ христіанской догматики и ихъ апологію язычества.

Какъ же жили и уживались между собою африканскіе христіане и язычники при измѣнявшихся условіяхъ, въ которыя ставило ихъ императорское законодательство? Сочиненія Августина представляютъ намъ интересный матеріалъ для рѣшенія этого вопроса. Мы видимъ, напр., какъ, особенно въ деревняхъ и на границѣ римскаго и варварскаго міровъ, житейскіе интересы связываютъ христіанъ и язычниковъ, и какъ отсюда, при отвращеніи христіанъ къ язычеству и ихъ страхѣ *оскверниться*, возникаютъ для нихъ различныя затрудненія и казуистическія сомнѣнія. Съ цѣлымъ рядомъ такихъ недоумѣній обращается, напр., къ Августину нѣкій Публикола, одинъ изъ африканскихъ помѣщиковъ.

Помѣстье Публиколы находилось въ Арзугахъ, близъ римской границы; жившія за рубежомъ племена оставались язычниками, но римскіе христіане поддерживали съ ними постоянныя сношенія: то римскіе помѣщики, или ихъ крупныя арендаторы, нанимали язычниковъ, чтобы сторожить ихъ поля, т.-е. защищать ихъ отъ грабежей другихъ кочевниковъ; то командовавшій на границѣ декуріонъ или военный трибунъ подряжалъ кочевниковъ для перевозки казеннаго провіанта или другихъ тяжестей; то купцы или другіе путники нанимали себѣ изъ язычниковъ *конвойныхъ*; во всѣхъ этихъ случаяхъ съ язычникомъ брали клятву вѣрности, которую тѣ давали именемъ языческихъ боговъ. У Публиколы и зародилось сомнѣніе—не грѣхъ ли это? Еще болѣе его безпокоило то, что, какъ ему передавали, его собственные арендаторы нанимали язычниковъ для охраны полей и брали съ нихъ клятву. Не оскверняется ли этимъ самая жатва и не согрѣшитъ ли христіанинъ, который будетъ ѣсть хлѣбъ съ этого поля, согласно со сло-

вами апостола, или воспользуется деньгами, вырученными от продажи этого хлѣба? Правда, другіе его увѣряли, что его арендаторы не берутъ такой клятвы. Такъ какъ же ему быть: не опросить ли самому свидѣтелей, чтобы узнать, кто изъ нихъ говорить правду, а до тѣхъ поръ воздерживаться отъ припасовъ, или дохода съ этого имѣнія? Публикола просилъ скорога и точнаго отвѣта чтобы ему не впасть въ еще большую тревогу.

Августинъ былъ не особенно радъ выпавшей на его долю обязанности, и далъ понять Публиколѣ, что не раздѣляетъ его тревогъ и едва ли сумѣетъ его успокоить, такъ какъ «дать совѣтъ еще не значить—убѣдить, что онъ хорошъ». Августинъ находить, что тотъ, кто пользуется услугами язычника, поклявшагося ложными богами, и пользуется не на дурное дѣло, не беретъ на себя грѣха, заключающагося въ языческой клятвѣ. Что же касается до вопроса, слѣдуетъ ли брать съ язычниковъ клятву, то это разрѣшается свидѣтельствами Ветхаго завѣта, напр., о томъ, что Лаванъ поклялся Аврааму богомъ Нахора. Правда, въ Новомъ завѣтѣ сказано, что не слѣдуетъ давать клятвы. Но, по объясненію Августина, это сказано вовсе не потому, что клятва есть грѣхъ, а потому, что преступить клятву есть большой грѣхъ, отъ котораго насъ хотѣлъ избавить Тотъ, Кому принадлежать тѣ слова. Затѣмъ, нигдѣ въ Священномъ Писаніи не запрещается принимать клятвы отъ другихъ. «Если бы мы, пока живемъ на землѣ, уклонялись отъ этого обычая, то заручились бы сомнительнымъ миромъ. Ибо не только для пограничныхъ, но для всѣхъ римскихъ провинцій миръ обезпечивается клятвами варваровъ. Поэтому думать, что такими клятвами оскверняются всѣ блага, вытекающія изъ этого мира, было бы величайшею нелѣпостью».

Публикола осыпалъ Августина еще цѣлымъ рядомъ вопросовъ, характерныхъ для умственнаго склада тогдашнихъ христіанъ:— «Если на границѣ будетъ командовать язычникъ, и онъ дастъ варварамъ клятву, то не осквернитъ ли онъ тѣхъ, ради которыхъ даетъ клятву? Если съ гумна, или точила, или изъ рощи возьмутъ пшеницу, или масла, или дровъ для принесенія жертвы богамъ, то не согрѣшитъ ли христіанинъ, пользуясь остальнымъ? Если кто купитъ на рынкѣ мяса, которое не было принесено въ жертву богамъ, и ему придетъ на умъ сомнѣніе, не было ли оно принесено въ жертву, и онъ все-таки отвѣдаетъ отъ него, то не согрѣшитъ ли? Если кто ложно скажетъ, что это—жертвенное мясо, а потомъ признается, что это ложь, то можетъ ли христіанинъ ѣсть, или пролавать такое мясо?

Августинъ отвѣтилъ, что если христіанинъ дозволить принести что-нибудь въ жертву богамъ съ своего гумна, то согрѣшить; но если *послы* узнаеть, что это случилось, или если не имѣеть возможности помѣшпть этому, то онъ можетъ свободно пользоваться своимъ добромъ. Вѣдь черпаемъ же мы воду изъ источниковъ, изъ которыхъ завѣдомо брали воду для жертвъ: вѣдь дышимъ же мы воздухомъ, въ который поднимается дымъ съ алтарей язычниковъ. Предостерегая Публиколу отъ излишней мнительности, Августинъ замѣчаетъ, что если бы кто-нибудь сталъ брезгать овощами, выросшими на огородѣ языческаго храма, то осудилъ бы апостола, который принималъ пищу въ Афинахъ, хотя это былъ городъ, посвященный Минервѣ.

Публикола досаждалъ Августина и другими вопросами, не имѣвшими отношенія къ язычникамъ: можетъ ли христіанинъ для защиты своего владѣнія окружить его стѣной, и если упадутъ на эту стѣну враги и произойдетъ кровопролитіе, то не будетъ ли построившій эту стѣну виновникомъ убійства?—Августинъ доводитъ до абсурда вопрошателя, осыпая его самого вопросами: слѣдуетъ ли, чтобы быки въ стадѣ христіанина были безъ рога, лошади его безъ копытъ, дабы не причинить кому-либо смерти? Слѣдуетъ ли христіанину не держать въ домѣ желѣзныхъ орудій, которыми можно себя поранить,—или не имѣть въ саду деревьевъ и веревокъ, такъ какъ на нихъ можно повѣситься, или не имѣть въ домѣ оконъ, такъ какъ изъ нихъ можно выскочить?

Всего болѣе, повидимому, Августина затруднялъ вопросъ: если христіанинъ въ пути будетъ страдать, въ теченіе многихъ дней, голодомъ и, уже чувствуя приближеніе смерти, найдетъ въ уединенномъ капищѣ мясо, то долженъ ли онъ воздержаться отъ него?—Чтобы выйти изъ затрудненія, Августинъ воспользовался неопредѣленностью вопроса; Публикола не сказалъ, что мясо въ капищѣ было жертвеннымъ мясомъ: оно могло быть, рассуждаетъ Августинъ, забыто другими путниками, совершавшими тамъ свою трапезу, или оказаться тамъ по другой причинѣ. Отсюда три возможности: или это несомнѣнно жертвенное мясо; или несомнѣнно, что,—нѣтъ; или неизвѣстно, какое это мясо. Въ первомъ случаѣ лучше, если христіанская доблесть побрезгаетъ имъ; въ остальныхъ—оно безъ всякаго угрызения совѣсти можетъ быть употреблено въ пищу.

Но такъ какъ путникъ Публиколы былъ одинъ, и ему не отъ кого было узнать, какое передъ нимъ мясо, то, слѣдуя указанію Августина, онъ былъ бы спасенъ отъ голодной смерти.

Въ этой перепискѣ заслуживаетъ вниманія еще одно мѣсто, касающееся разрушенія языческихъ храмовъ. Когда, — говоритъ Августинъ, — «сз разрѣшенія закона ниспровергають храмы, идоловъ и священныя рощи, мы не должны при этомъ воспользоваться чѣмъ-либо для нашихъ частныхъ нуждъ для того, чтобы было очевидно, что мы разрушаемъ ихъ не изъ корысти, а изъ благочестія. Если же эти предметы обращаются не на частныя нужды, а на общія, или на прославленіе истиннаго Бога, тогда съ ними совершается то, что бываетъ съ людьми, когда изъ нечестивыхъ они обращаются въ истинную вѣру». Здѣсь нужно отмѣтить то, что Августинъ допускалъ разрушеніе идоловъ только съ разрѣшенія закона—и что онъ, ссылаясь на Священное Писаніе, одобрялъ превращеніе языческихъ храмовъ въ христіанскіе.

Совершенно иначе складывались отношенія язычниковъ и христіанъ въ городахъ: тамъ другіе интересы сближали поклонниковъ враждебныхъ религій, и другіе соблазны грозили христіанамъ. Главнымъ соблазномъ были общественныя зрѣлища—предметъ всеобщаго страстнаго увлеченія въ разрушавшемся античномъ мірѣ.

И по своему происхожденію изъ языческаго богослуженія, и по своему содержанію, игры и зрѣлища были предметомъ страстныхъ обличеній со стороны христіанскихъ проповѣдниковъ. Но насколько они достигли цѣли?—Интересныя данныя относительно этого представляетъ собой одно изъ поученій Августина:—«Случается, что при окончаніи зрѣлищъ въ театрѣ или въ циркѣ, когда толпа погибшихъ начинаетъ выходить оттуда съ душой, полной суетныхъ образовъ, храня въ памяти не только пустяки, но и пагубныя мысли, находя наслажденіе въ томъ, что криноситъ смерть,—эта толпа видитъ проходящихъ мимо слугъ Божіихъ, узнаетъ ихъ по одеждѣ, или головному убору, или знаетъ въ лицо, и начинаетъ говорить: «О, несчастные, сколько они потеряли!—О братья, будемте тогда молиться Богу за нихъ, за ихъ доброжелательство къ намъ, ибо они считаютъ *то* благимъ». Но все-же это доброжелательство, если такъ его называть, превратное, пустое и суетное; они жалѣють, что мы лишаемся того, что они любятъ; будемъ же молиться, чтобы они не потеряли того, что *мы* любимъ».

Служители Божіи, о которыхъ сожалѣють язычники, по описанію Августина, очевидно—монахи. Они, конечно, не посѣщали театра. Но этого никакъ нельзя сказать о прочихъ христіанахъ, которые часто бывали жадны до зрѣлищъ не менѣе язычниковъ.

Впрочемъ, не одни театры съ ихъ языческими воспомина-

ніями составляли соблазнъ для христіанъ—связь съ язычествомъ сохраняли и празднества, глубоко укоренившіяся въ нравахъ населенія. Отъ празднествъ въ честь какого-нибудь языческаго бога христіане воздерживались, но бывали празднества, которыя имѣли общій гражданскій характеръ,—какъ напр., празднество *нового года*,—отъ которыхъ христіанамъ не хотѣлось отказываться,—а между тѣмъ и такія празднества поддерживали живую связь между христіанами и язычниками, какъ видно изъ сказанной по этому поводу въ Карфагенѣ проповѣди Августина на 1-ое января.

«Вы сейчасъ пѣли псаломъ, и звукъ божественной тѣсни, конечно, еще звучитъ въ ушахъ вашихъ. Вы пѣли: «спаси насъ, Господи, и собери насъ отъ языковъ» (Пс. 105, 47). Примѣняя эту древне-еврейскую молитву къ христіанамъ, Августинъ продолжалъ: «если сегодняшнее торжество язычниковъ, совершающееся съ мірскимъ и плотскимъ веселіемъ, при шумныхъ, пустыхъ и неприличныхъ пѣсняхъ, съ пиршествами и позорными плясками, если это ложное празднество и то, что на немъ творится язычниками, вамъ не нравится,—тогда вы «соберетесь (отдѣлитесь) отъ язычниковъ».

«Никто не можетъ отдѣлиться отъ язычниковъ, если онъ не спасенъ;—а тотъ, кто водится съ язычниками, не спасенъ: спасается же тотъ, кто отдѣляется отъ язычниковъ, кто вѣруетъ не въ то, во что вѣруютъ язычники, надѣется не на то, на что надѣются язычники, и любитъ не то, что любятъ язычники.

«Пусть васъ не смущаетъ тѣлесное общеніе при духовномъ разобненіи; пусть они вѣрятъ, что демоны—боги, вы же вѣрете въ единого, истиннаго Бога; пусть они возлагаютъ надежду на суету мірскую, вы же надѣйтесь на вѣчную жизнь съ Христомъ; пусть любятъ они міръ, вы же любите Творца міра. Но тотъ, кто имѣетъ иную вѣру, иную надежду и иную любовь, чѣмъ язычники, пусть докажетъ это дѣлами. Если вы будете дѣлать новогодніе подарки, какъ язычники, играть въ кости, напиваться, какъ они, вы не разобщитесь съ ними. Но вы должны разобщиться съ ними нравами и дѣлами. Пусть они дѣлаютъ подарки, вы—подавайте милостыню; пусть они ищутъ развлечения въ играхъ и пѣсняхъ; вы—ищите его въ проповѣди Священнаго Писанія; они бѣгутъ въ театръ, вы—бѣгите въ церковь; они напихаются, вы—поститесь, а если сегодня не можете поститься, по крайней мѣрѣ будьте умѣренны въ пищѣ.

«Многихъ огорчатъ мои слова, ибо я говорю: не давайте подарковъ, а подавайте милостыню бѣднымъ; мало этого, давайте имъ больше. Не хотите давать *больше*, дайте столько, сколько

вы прежде тратили на подарки. Но вы мнѣ скажете: когда я даю новогодній подарокъ, я также получаю за это что-нибудь. Какъ? а развѣ, когда ты подаешь бѣдному, ты ничего не приобретаешь взаменъ? Апостоль сказалъ: «я не хочу, чтобы вы были приспѣшниками демоновъ»; это значитъ, онъ хочетъ, чтобы вы отличались нравами и жизнью отъ тѣхъ, кто служить демонамъ. Демонамъ же угодны суетныя пѣсни, позорныя зрѣлища въ театрѣ, безуміе цирка, изувѣрство амфитеатра, горячіе споры тѣхъ, кто изъ-за поганыхъ людей доходятъ до вражды—изъ-за мима или пантомима, изъ-за возницы или гладиатора. Тѣ, кто это дѣлаютъ, возносятъ еиміамъ демонамъ изъ сердца своего».

Общее празднованіе новаго года представляло собой сравнительно невинную забаву, даже если въ этомъ случаѣ знакомые или родственники между язычниками и христіанами обмѣнивались подарками. Но нѣкоторые христіане увлекались многими языческими обычаями, гораздо болѣе для нихъ опасными въ смыслѣ соблазна—пиршествами, которыя давались язычниками въ храмовые дни. Конечно, настоящій христіанинъ не принялъ бы участія въ пиршествѣ въ честь какого-либо изъ мифологическихъ боговъ; но кромѣ такихъ боговъ, язычество знало, такъ сказать, еще гражданскія божества—олицетвореніе городовъ или государства—подъ именемъ *геніевъ*, и поклонялось имъ. Отчего было не принять участія въ такомъ патріотическомъ празднествѣ? Интересный примѣръ такого участія указываетъ намъ проповѣдь Августина, повидимому сказанная въ Каррагенѣ. Упрекая христіанъ за участіе въ языческихъ празднествахъ, Августинъ видитъ въ этомъ камень преткновенія для обращенія язычниковъ. Уже готовые принять христіанство, язычники, при видѣ такихъ зрѣлищъ, останавливаются въ недоумѣніи и возвращаются къ язычеству. Ибо, говорятъ они въ своемъ сердцѣ, зачѣмъ же мы проклинаемъ боговъ нашихъ, если христіане имъ поклоняются? «Ты возразишь:—я и не думалъ почитать ихъ боговъ; да, конечно,—отвѣчаетъ Августинъ,—ты знаешь, что это идолы, и ты душою позналъ Господа, а все-таки возсѣдаешь въ ихъ капищѣ? Чему ты тамъ обучаешься?—отрицать Христа! Развѣ язычники не толкуютъ тамъ, что Христосъ—человѣкъ? Вотъ къ чему ведутъ вредныя пиршества, вотъ какъ дурныя бесѣды портятъ благіе нравы! Ты тамъ объ Евангеліи говорить не посмѣешь, а слушаешь толки объ идолахъ. Ты грѣшишь противъ истиннаго Бога, возсѣдая у ложныхъ боговъ».

«Ты опять скажешь: это—не богъ, это—*геній* Каррагена. А если бы это были Марсъ или Меркурій, то развѣ они—боги?»

Но ты прими во вниманіе то, чѣмъ ихъ считаютъ *язычники*, а не толкуй о томъ, что такое они на самомъ дѣлѣ! Если геній есть украшеніе города, пусть граждане Кароагена ведутъ честный образъ жизни, тогда они сами будутъ геніемъ Кароагена. И я такъ же, какъ и ты, знаю, что это—лишь простой камень: но хорошо бы было, если бы и *они* это знали; однако, доставленный генію алтарь свидѣтельствуемъ о томъ, что язычники принимаютъ его статую за божество. Зачѣмъ алтарь, если это—не божество? Пусть мнѣ не говорятъ: вѣдь это—не божество! Алтарь обличаетъ всѣхъ поклонниковъ этого идола; такъ развѣ этотъ алтарь не служитъ обличеніемъ присутствовавшихъ на пиршествѣ христіанъ?

Но не весельемъ только и развлеченіями смущало язычество христіанъ: оно опутывало ихъ на каждомъ шагу и становилось особенно опаснымъ, когда подступало къ нимъ въ трудныя минуты жизни: заболѣеть христіанинъ—сейчасъ передъ нимъ искушитель, который сулитъ ему исцѣленіе цѣною нечестиваго жертвоприношенія, кощунственнымъ заклинаніемъ или перевязью, или магическимъ обрядомъ, шепча ему: «такой-то былъ боленъ опаснѣе тебя, и этимъ способомъ выздоровѣлъ. Сдѣлай то же, если хочешь жить; если же не захочешь сдѣлать, то умрешь».

Сближала христіанъ съ язычниками также и ихъ совмѣстная дѣятельность въ мѣстныхъ куріяхъ и въ управленіи городами. Такъ какъ въ это время выборъ въ декуріоны былъ не столько почетомъ, сколько бременемъ, то къ этому званію безразлично привлекались какъ зажиточные христіане, такъ и язычники, независимо отъ религіозныхъ убѣжденій большинства избирателей. Образчикъ такого совмѣстнаго участія въ муниципальной жизни представляетъ намъ Мадаура въ Нумидіи, городъ, въ которомъ учился Августинъ, и декуріоны котораго обратились къ нему съ какой-то просьбой, когда онъ уже былъ епископомъ. Въ письмѣ ихъ Августинъ былъ названъ *отцомъ*, и оно заключало въ себѣ христіанскую формулу обращенія: «Спаси тебя, Господи». Въ отвѣтномъ письмѣ Августинъ выражаетъ удивленіе, почему, если письмо отъ христіанъ, они писали не отъ своего имени, а отъ имени куріи; если же оно отъ имени всѣхъ или почти всѣхъ декуріоновъ, то почему оно заключаетъ въ себѣ христіанскую формулу, такъ какъ ему, къ его великому горю, извѣстно ихъ поклоненіе идоламъ, «которыхъ легче удалить изъ храмовъ, чѣмъ изъ сердець». Затѣмъ, онъ пользуется случаемъ, чтобы призвать своихъ «любознѣйшихъ братьевъ мадаурійцевъ къ Христу», указывая имъ на предстоящій Божій судъ. Этотъ судъ предсказанъ

пророчествомъ, и это пророчество исполнится, какъ и всё прочія, заключающіяся въ Священномъ Писаніи. Въ числѣ уже совершившихся пророчествъ Августинъ указываетъ на судьбу евреевъ, оторванныхъ отъ своей колыбели и расселенныхъ по всей землѣ, и на торжество христіанства. Эта часть письма заканчивается величественною картиною паденія лзычества: «Вы видите, что храмы идоловъ частью распадаются, оставаясь безъ исправленія, частью разрушены, частью закрыты, частью получили другое назначеніе; самые идолы или разбиты, или сожжены, или въ заперти, или разрушены; вы видите, что власти сего міра, которыя когда-то изъ-за идоловъ преслѣдовали христіанскій народъ, побѣждены и укрощены не ратовавшими, а умиравшими христіанами, и что они направили свою силу и законы противъ тѣхъ же идоловъ, изъ-за которыхъ убивали христіанъ, и что благороднѣйшій обладатель высочайшей власти молится у гроба рыбака Петра, снявъ съ себя вѣнецъ».

Ученые издатели «Патрологіи» помѣстили это замѣчательное письмо въ разрядъ тѣхъ, годъ которыхъ неизвѣстенъ. Мы полагаемъ, что приведенныя выше слова даютъ точку опоры для опредѣленія времени этого письма. Римскій міръ тогда очевидно находился подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ посѣщенія Рима побѣдоноснымъ Θεодосіемъ, который, сразивъ убійцу своего молодого зятя, Валентиніана II, ненадолго и въ послѣдній разъ соединилъ въ своихъ рукахъ единовластіе надъ римскою имперіей на всемъ ея громадномъ протяженіи. Давно Римъ не видалъ императора въ своихъ стѣнахъ, и это посѣщеніе римскихъ святынь императоромъ вслѣдъ за послѣдней, подавленной вспышкой языческихъ надеждъ, ознаменовало окончательное торжество христіанства.

Если письмо Августина къ мадаурійцамъ относится къ предполагаемому нами времени, то изображенное въ немъ полное торжество христіанства, вѣрное по отношенію къ общему положенію дѣла въ имперіи, не вполне приложимо къ тогдашней римской Африкѣ. Здѣсь въ послѣднее десятилѣтіе IV-го вѣка идолы еще не были разбиты, и во вниманіе къ могущественному положенію язычника Гильдона не всё власти направляли противъ язычества силу общихъ законовъ, а попытки самого христіанскаго населенія разрушать идоловъ встрѣчали со стороны язычниковъ рѣшительный и успѣшный отпоръ. О такомъ кровавомъ столкновеніи изъ-за идоловъ мы узнаемъ изъ писемъ Августина.

Исторія религиозныхъ преслѣдованій вездѣ представляетъ проявленіе двойкаго фанатизма—фанатизма гонителей и фанатизма угнетенныхъ. То же находимъ мы и въ исходѣ IV-го вѣка, когда

разыгрывался послѣдній актъ въ борьбѣ язычества съ христіанствомъ. То мы видимъ христіанскихъ епископовъ во главѣ гладиаторовъ, солдатъ или монаховъ: они разрушали языческіе храмы, «все опустошая и уравнивая съ землей»; то—фанатизмъ доведенныхъ до изступленія язычниковъ. Съ подобной выходкой въ сѣверной Аѳригѣ знакомить насъ письмо Августина къ сенату города Суфектаны. Письмо дышетъ негодованіемъ по случаю гибели шестидесяти христіанъ, убитыхъ во время нападенія христіанской толпы на храмъ Геркулеса, признанныхъ затѣмъ мучениками и внесенныхъ въ римскіе святцы на 30-ое августа. Во время этого нападенія былъ уничтоженъ христіанами идолъ Геркулеса. Судя по тону письма, христіане не могли оправдывать свой поступокъ ссылкой на какой-нибудь законъ, разрѣшавшій или предписывавшій истребленіе идоловъ,—иначе сенатъ Суфектаны не обратился бы къ Августину съ просьбой возстановить идола, и Августинъ не выразилъ бы своего согласія на это. Несмотря на это, онъ выступаетъ грознымъ обвинителемъ за пролитую христіанскую кровь. «Вопіющія преступленія вашего изувѣрства и невѣроятная жестокость ваша потрясли землю, и небо содрогнулось при видѣ крови, зацвѣтившей ваши улицы и храмы, и отъ зрѣлища убиствъ. У васъ похоронены римскіе законы, боязнь предъ справедливымъ судомъ поправа; нѣтъ ни уваженія къ императорамъ, ни страха предъ ними. У васъ пролита невинная кровь 60-ти братьевъ;—и чѣмъ кто больше убилъ, тѣмъ громче его прославляли и тѣмъ большій почетъ ему оказывали въ вашемъ сенатѣ. Но обратимся къ главному дѣлу. Если вы Геркулеса признаете своимъ богомъ, мы, конечно, возстановимъ его вамъ; есть у насъ металлъ, окажется и камень, найдутся разноцвѣтные мраморы, не будетъ недостатка и въ мастерахъ. Богъ вашъ будетъ со всею тщательностью высѣченъ изъ камня, отдѣланъ и разукрашенъ. Мы помажемъ его и краской, чтобы онъ могъ краснѣть отъ стыда при вашихъ священннхъ жертвоприношеніяхъ. Если вы признаете Геркулеса своимъ богомъ, мы, собравъ деньги, купимъ вамъ у вашего художника—бога. Такъ возвратите же и намъ души, загубленныя вашей рукою, и когда нами будетъ возстановленъ вашъ Геркулесъ, воскресите намъ эти души!»

Кровавое столкновеніе въ Суфектанѣ находится, повидимому, въ связи съ другимъ событіемъ, о которомъ мы узнаемъ изъ проповѣди, сказанной Августиномъ въ Каррагенѣ. И тамъ идетъ рѣчь о сверженіи идола Геркулеса; этого требовала возбужденная толпа христіанъ съ криками: «Какъ Римъ, такъ и Карра-

генъ», и—«это боги римскіе, римскіе». Но во главѣ кареагенскихъ христіанъ стояли люди, умѣвшіе съ страстной враждой къ язычеству соединять благоразуміе пастырей. За обѣдной кареагенскій епископъ Аврелій, уважаемый за личныя достоинства *примаса* Африки, воздерживалъ свою паству отъ насильственныхъ дѣйствій, а послѣ него Августинъ сказалъ проповѣдь въ томъ же духѣ. Онъ началъ съ того, что похвалилъ кареагенцевъ за ихъ рвеніе къ дѣлу Божію, которое они доказали своими кликами, «свидѣтельствовавшими о томъ, что у нихъ на душѣ». Примѣняя къ нимъ слова псалма, Августинъ называетъ ихъ «народомъ Божіимъ и овцами стада Его». Но онъ напоминаетъ имъ, что у нихъ есть пастыри. Толпа высказала свою волю кликами—на обязанности пастырей теперь доказать *на дѣлѣ* свое попеченіе о народѣ. «Мы васъ одобрили; одобрите и насъ, если въ осуществленіи того, что должно быть сдѣлано, мы не окажемся нерадивыми. Не дай Господь, чтобы вы оказались благочестивы, а мы нечестивы; ваша воля и наша воля едины; но нашъ способъ дѣйствія не можетъ быть одинаковъ; пусть отъ васъ исходитъ починъ; исполненіе же вашей воли предоставьте намъ для того, чтобы между членами Христова тѣла не было разногласія». Въ виду этого Августинъ привѣтствуетъ кареагенскихъ христіанъ за то, что они послушались словъ, сказанныхъ имъ угромъ ихъ мѣстнымъ епископомъ.

«Я не требую,—продолжаетъ Августинъ,—чтобы вы отступились отъ вашего желанія. Нисколько; я даже благодарю васъ за то, что вы хотите того, чего хочетъ Господь. Господь хочетъ, Господь приказалъ и предсказалъ уничтоженіе суевѣрій язычниковъ, и во многихъ мѣстахъ земли это уже въ значительной степени осуществилось; если бы вы захотѣли начать разореніе демоновъ съ *этого* города, такая затѣя была бы, можетъ быть, вамъ не по силамъ, но теперь предъ нами образецъ. Вы рѣшительно требовали, чтобы въ Кареагенѣ все было, какъ и въ Римѣ: если глава языческаго міра показала примѣръ, развѣ члены его не послѣдуютъ за нею?»

Ссылаясь на собственныя заявленія и литературу язычниковъ, Августинъ подтверждаетъ, что боги Кареагена—*римскіе* боги. «Да, это боги римскіе, римскіе, римскіе! Во времена преслѣдованія христіанъ кровь мучениковъ проливалась за то, что они не хотѣли поклониться *римскимъ* богамъ, отвергали обрядъ *римскихъ* боговъ, не хотѣли молиться *римскимъ* богамъ. А если римскіе боги пали въ Римѣ, то почему бы имъ быть здѣсь?»

Изъ проповѣди можно заключить, что поводомъ къ смутѣ

послужило желаніе язычниковъ Кареагена вызолотить бороду бронзовой статуи Геркулеса; проконсуль, однако, не дозволилъ этого, а напротивъ, велѣлъ снять бороду у идола. Августинъ по этому поводу торжествуетъ и съ ироніей восклицаетъ: «Братья, я считаю, что для Геркулеса большее безчестіе остаться безъ бороды, чѣмъ безъ головы; ибо этотъ богъ именуется богомъ силы, а вся сила его въ бородѣ».

Августинъ совѣтуетъ довольствоваться этимъ посрамленіемъ язычниковъ и успокоиваетъ своихъ слушателей ссылкой на слова псалма: «Боже, не безмолвствуй и не пребывай въ покоѣ»... «Да, Господь не смягчится въ своемъ гнѣвѣ, но не противъ людей, а противъ заблужденій. Ибо у Бога и гнѣвъ, и милость: гнѣвъ, чтобы поразить; милость, чтобы исцѣлить; онъ гнѣвается за заблужденія и милуетъ по исправленіи. Къ одному и тому же человѣку онъ бываетъ и гнѣвенъ, и милостивъ; такъ было съ Савломъ, который сталъ Павломъ; онъ его простеръ на землю и поднялъ, простеръ его, какъ гонителя, и поднялъ, какъ апостола. Если бы Господь не гнѣвался на идоловъ, развѣ Геркулесъ оказался бы безъ бороды? А сдѣлалъ это Господь чрезъ христіанъ, чрезъ посредство властей, имъ поставленныхъ и уже несущихъ на себѣ иго Христова. Итакъ, братья,—заключаетъ Августинъ свою проповѣдь,—примите слова мои съ добрымъ сердцемъ и, уповая на помощь Господа, рассчитывайте на лучшее будуще».

Эта проповѣдь Августина интересна не только для исторіи паденія язычества въ Африкѣ, но и въ самомъ Римѣ. Еще недавно, новый историкъ города Рима и папъ, іезуитъ Гризарь, возражалъ въ своемъ ученомъ и прекрасно изданномъ сочиненіи противъ «безусловно ложнаго представленія», будто въ Римѣ, въ эпоху перехода отъ язычества къ христіанству, языческіе храмы разрушались и «идолы уничтожались». Свидѣтельство Августина въ приведенной проповѣди противорѣчитъ утвержденію Гризара и служить доказательствомъ того, что на грани IV и V вѣковъ въ Римѣ произошло возстаніе христіанъ для истребленія языческихъ идоловъ, настолько сильное, что вызвало подражаніе и въ провинціи. Подтверженіемъ этому можетъ служить мѣсто еще и изъ другой проповѣди Августина, гдѣ онъ, возражая противъ мнѣнія, будто бы сверженіе идоловъ было причиной взятія Рима готами, проситъ своихъ слушателей вспомнить, что, несмотря на сверженіе «всѣхъ идоловъ въ городѣ Римѣ», язычникъ Радагайсъ, пришедшій въ Италію съ войскомъ болѣе многочисленнымъ, чѣмъ готы Алариха, былъ чудеснымъ образомъ побѣжденъ.

«Вѣдь это было недавно»,—заявлялъ при этомъ Августинъ,— «лишь немного лѣтъ тому назадъ». Съ этимъ свидѣтельствомъ нельзя не поставить въ связь интересный фактъ, обнаруженный раскопками въ Римѣ, въ 1864 г. Тогда была найдена колоссальная статуя Геркулеса изъ золоченой бронзы, находящаяся нынѣ въ римскомъ музеѣ Пю-Клементино. Ее нашли тщательно уложенною среди стѣнъ, принадлежавшихъ къ театру Помпел. И такъ какъ у статуи недоставало ногъ и палицы, а на затылкѣ были замѣтны слѣды удара при паденіи статуи на землю, то это подаетъ поводъ предположить, что статуя подверглась насильственнымъ дѣйствіямъ и затѣмъ была убрана язычниками и скрыта отъ христіанъ.

Изъ того, что карагенскіе христіане, желавшіе испровергнуть идолъ Геркулеса, кричали: «это римскіе боги», можно заключить, что культъ Геркулеса въ Карагенѣ—въ противоположность финикійскому Мелькарту-Геркулесу—былъ перенесенъ туда изъ Рима. На это указываетъ и извѣстіе, что карагенскіе язычники вздумали вызолотить бороду своему Геркулесу; очевидно, его статуя была, какъ и въ Римѣ, изъ золоченой бронзы.

Что же касается до Рима, то тамъ Геркулесъ былъ въ большомъ почетѣ: у него было нѣсколько храмовъ, въ которыхъ совершалось служеніе по двумъ различнымъ культамъ—древне-италійскому и греческому. Геркулесу древне-италійскому, носившему прозвище *Побѣдоносный* или *Непобѣдимый*, самъ преторъ приносилъ обычную жертву, и это продолжалось до эпохи Константина. Культъ греческаго Геркулеса въ Римѣ продолжался еще дольше. Причины высокаго почета и популярности Геркулеса въ Римѣ были очень разнообразны. Прежде всего культъ Геркулеса былъ связанъ съ оракулами, которые давались самой статуей. Въ затылкѣ вышеупомянутой колоссальной статуи оказалось отверстіе, которое вѣроятно служило для этой цѣли. Когда ее нашли, черезъ это отверстіе спустили внутрь статуи ребенка, голосъ котораго раздавался оттуда, какъ изъ другого міра. Древніе высоко цѣнили оракулы, и если и неправъ Макіавелли, который всю древнюю религію основывалъ на потребности людей угадывать будущее и знать судьбу свою, то несомнѣнно, что при паденіи язычества послѣднее держалось во всей римской имперіи преимущественно этой потребностью, и всего дольше удерживались повсюду культы тѣхъ боговъ, которые были связаны съ оракулами или отвѣчали на вопросы обращающихся къ нимъ пациентовъ, какъ, напримѣръ, культъ Сераписа въ Египтѣ

или Марнаса въ Сиріи¹⁾. Кромѣ того, Геркулесу приносили обѣты купцы и вообще люди, задумавшіе какое-нибудь рискованное предпріятіе, съ обѣщаніемъ, въ случаѣ успѣха, пожертвовать ему десятую часть своего барыша; эта часть бывала очень значительна, и пожертвованная сумма нерѣдко предназначалась на угощеніе народа. Наконецъ, алтарь Геркулеса стоялъ въ Римѣ около цирка Фламинія, и служеніе Геркулеса было до такой степени тѣсно связано съ зрѣлищами въ циркѣ, что Витрувій совѣтовалъ въ тѣхъ городахъ, гдѣ нѣтъ *гимназій* (для атлетическихъ упражненій), строить храмъ Геркулеса около цирка.

Всѣмъ этимъ объясняется перенесеніе культа Геркулеса изъ Рима въ римскую Африку и его популярность тамъ. Онъ, несомнѣнно, и тамъ былъ связанъ съ оракулами и зрѣлищами въ циркѣ, а можетъ быть и съ угощеніемъ народа. Поэтому и тамъ этотъ культъ долженъ былъ стать особенно ненавистенъ христіанамъ.

Вышеуказанныя проповѣди Августина даютъ возможность опредѣлить самое время низверженія идоловъ въ Римѣ, повлекшее за собою подобныя происшествія въ Африкѣ. Августинъ говорить, что это случилось за нѣсколько лѣтъ до вторженія Радагайса, которое было въ 406 г. Нападенія христіанъ на храмы Геркулеса въ Суфектанѣ и въ Кареагенѣ случились, вѣроятно, вслѣдъ за полученіемъ тамъ извѣстія о происшествіи въ Римѣ.

Успокоивая возбужденную кареагенскую толпу, Августинъ утѣшалъ ее надеждой на лучшее будущее. Весьма вѣроятно, что кареагенскіе пастыри, на которыхъ, по словамъ Августина, лежала обязанность исполнить волю народа, требовавшаго сверженія идоловъ, не забыли объ этомъ и воспользовались возмущеніемъ христіанъ, чтобы исходатайствовать у римскаго правительства давно желанную христіанами мѣру—«закрытія храмовъ и разбитія идоловъ» въ Кареагенѣ,—которая и была приведена въ исполненіе императорскими комитами Гауденціемъ и Ювіемъ въ 399 году.

Съ этимъ согласно и предположеніе издателей «Патрологіи», отнесшихъ письмо Августина къ сенату Суфектаны къ 399 г. А если это такъ, то и сверженіе идоловъ Геркулеса въ Римѣ случилось незадолго предъ тѣмъ. Конечно, слова Августина, что въ Римѣ были свержены *все* идолы, заключаютъ въ себѣ патетическое преувеличеніе, но что многіе идолы были тогда свержены, это подтверждается криками кареагенской толпы. Можно

¹⁾ См. Dräseke: Zum Untergang d. Heidenthums въ Zeitschr. f. w. Theol. 1901.

даже объяснить, почему при этомъ особенно пострадалъ Геркулесъ. Узурпаторъ Евгеній опирался на языческую партію и водрузилъ на своихъ знаменахъ изображеніе «Геркулеса Непобѣдимаго». Ему противопоставилъ Θεодосій знамена съ водруженнымъ на нихъ крестомъ. Побѣда креста на полѣ брани была окончательнымъ пораженіемъ язычниковъ въ Римѣ, и при такомъ положеніи дѣла легко объяснить раздраженіе римскихъ христіанъ именно противъ Геркулеса.

Несмотря, однако, на разрушеніе языческихъ храмовъ и идоловъ въ Африкѣ, язычество продолжало жить. Его жизнь въ особенности поддерживали такъ называемыя *Solemnitates*—языческія празднества, сопровождавшіяся пиршествами и плясками. Въ такіе дни взаимное возбужденіе между язычниками и христіанами, конечно, сильно возросло и приводило нерѣдко къ столкновеніямъ. Наконецъ, въ 407 году были воспрещены закономъ и празднества. Несмотря, однако, на это, они продолжались въ разныхъ мѣстахъ, и въ слѣдующемъ году¹⁾ подали поводъ въ нумидійскомъ городѣ Каламѣ, гдѣ епископомъ былъ Посидій, ученикъ Августина, къ кровавому столкновенію между язычниками и христіанами. Это событіе мы знаемъ только со словъ Августина, который, впрочемъ, самъ ѣздилъ въ Каламу, вѣроятно, чтобъ придти на помощь своему другу и тамошнимъ христіанамъ.

По разсказу Августина, язычники Каламы праздновали наступившее 1-аго іюня какое-то свое торжество съ такимъ нахальствомъ, какого не обнаруживали даже во времена Юліана. Съ музыкой и плясками они прошли по городу и, какъ бы для вызова, мимо самыхъ дверей христіанской церкви. Когда же духовенство воспротивилось «незаконнѣйшему и позорнѣйшему дѣлу», язычники стали бросать камнями въ церковь. Дней же черезъ восемь, когда епископъ потребовалъ отъ мѣстной думы примѣненія закона, церковь вторично подверглась нападенію; а когда на третій день послѣ этого христіане бросились въ думу съ жалобой и требованіемъ, чтобы она была внесена въ городской журналъ, имъ въ этомъ было отказано. Въ этотъ самый день выпалъ градъ, «для устрашенія свыше нечестивыхъ» и «въ отместку за каменья», какъ полагали христіане; но язычники по-своему истолковали знаменіе: они въ третій разъ стали камнями громить церковь и,

¹⁾ Время столкновенія въ Каламѣ можно установить на основаніи словъ Августина, что язычники совершили свое торжество „вопреки новѣйшимъ законамъ“; подъ этимъ, вѣроятно же всего, надо разумѣть законъ Гонорія, отъ ноября 407 года.

наконецъ, зажгли ее и сосѣдніе дома духовенства; клерики частью бѣжали, частью попрятались; одинъ изъ нихъ, случайно попавшійся разъяренной толпѣ, былъ убитъ ею; самъ епископъ слышалъ изъ мѣста, гдѣ скрывался, голоса людей, искавшихъ его съ бранью и угрозами смерти. Все это продолжалось въ теченіе нѣсколькихъ часовъ, и однако никто изъ мѣстныхъ властей и вліятельныхъ лицъ не пытался остановить безчинство, за исключеніемъ одного «иногороднаго», которому удалось спасти нѣсколькихъ служителей Божіихъ изъ рукъ людей, хотѣвшихъ ихъ убить—и «отобрать много имущества» изъ рукъ грабителей. Августинъ приводилъ это въ укоръ властямъ и мѣстнымъ гражданамъ— и въ доказательство того, какъ легко было предотвратить или прекратить безчинство.

Язычники Каламы не могли рассчитывать, что такое дѣло останется безнаказаннымъ; римскіе законы были весьма суровы, а исполненіе ихъ беспощадно; въ этомъ же случаѣ можно было, кромѣ того, опасаться мести за святотатство со стороны христіанскихъ чиновниковъ, если бы, какъ это было вѣроятно, дѣло было передано въ ихъ руки. Кромѣ того, отвѣтственности подлежало почти все языческое населеніе города, и такъ какъ трудно было бы отыскать наиболѣе виновныхъ, то всѣмъ язычникамъ Каламы грозила страшная бѣда.

При такомъ положеніи дѣла понятно, что къ Августину, вліятельнѣйшему и образованнѣйшему изъ африканскихъ епископовъ, обратился съ просьбой о заступничествѣ за городъ одинъ изъ жителей Каламы, почтенный старецъ-философъ Нектарій. Письмо его написано прекрасно и съ большимъ достоинствомъ: «Не стану говорить,—пишетъ Нектарій Августину,—какъ сильна любовь къ отечеству, такъ какъ ты самъ это знаешь... Только за ней за одной по справедливости признается преобладаніе надъ любовью къ родителямъ»... Нектарій ссылается на слова Цицерона, что желаніе оказать пользу отечеству не знаетъ у добрыхъ людей ни мѣры, ни предѣла, и въ этомъ ищетъ себѣ оправданія. У такихъ людей съ каждымъ днемъ растутъ любовь и благодарность къ городу, и по мѣрѣ того, какъ его жизнь близится по его возрасту къ концу, усиливается и его желаніе оставить свое отечество цвѣтущимъ и невредимымъ. Поэтому онъ радуется, что ему приходится вести бесѣду съ человѣкомъ вполне просвѣщеннымъ. «Городъ Каламу,—пишетъ Нектарій,—я по справедливости за многое люблю: и потому что въ немъ родился, и потому что несъ въ немъ немаловажныя обязанности. Вотъ этотъ мой городъ гибнетъ по немалой винѣ своего населенія; а если къ намъ бу-

дѣть примѣнена вся суровость государственнаго закона, городъ будетъ подлежать строгой карѣ. Но на епископѣ лежитъ обязанность приносить людямъ лишь спасеніе, быть посильнымъ заступникомъ за нихъ и испрашивать у всемогущаго Господа прощеніе за преступленія другихъ. Поэтому, умоляю тебя всеусерднѣйшею мольбой, если есть какая-либо на то возможность, о томъ, чтобы неповинные нашли защиту и пощаду. Причиненный христіанамъ ущербъ можетъ быть возмѣщенъ по справедливой оцѣнкѣ, но объ одномъ молю, чтобы никто не былъ казненъ»...

Не легко было Августину отвѣчать на это письмо. Въ этой бесѣдѣ двухъ противниковъ предъ нами воскресаетъ происходившая тогда историческая драма, борьба двухъ противоположныхъ міровъ, изъ которыхъ одинъ торжествовалъ, другой угасалъ. Борецъ за міръ торжествующій находился въ положеніи менѣе выгодномъ, потому что стоялъ на сторонѣ побѣдителей, требовавшихъ кроваваго возмездія, и однако въ то же время былъ представителемъ религіи любви и прощенія; но этотъ борецъ былъ Августинъ, унаслѣдовавшій отъ языческой культуры всю ея изворотливую діалектику, все ея мастерство въ благозвучномъ ораторствѣ и въ то же время вложившій въ эти старые мѣха весь пылъ новой сильной вѣры и всю искренность новообращеннаго, предъ которымъ раскрылась вѣчная, божественная истина. «То, что ты,—отвѣчаетъ онъ Нектарію,—хотя и старецъ съ хладѣющимъ тѣломъ, пламенѣешь любовью къ отечеству, я одобряю и не дивлюсь этому; а также охотно привѣтствую и то, что ты не только помнишь, но самую жизнь подтверждаетъ, что хорошіе люди не знаютъ мѣры и предѣла въ своихъ заботахъ объ отечествѣ». Но, похваливъ Нектарія, Августинъ тутъ же даетъ дѣлу совершенно неожиданный для Нектарія оборотъ. «Вслѣдствіе этого и я, одержимый по мѣрѣ силъ своихъ святою любовью къ горней отчизнѣ и трудясь надъ тѣмъ, чтобы помочь моимъ согражданамъ достигнуть ея,—желалъ бы и въ тебѣ видѣть такого гражданина, который не зналъ бы ни мѣры, ни предѣла въ исканіи выгодъ для той частицы этой отчизны, которая еще блуждаетъ на этой землѣ». До этого дѣло, правда, еще не дошло. Нектарій еще чуждается этого настоящаго отечества, но Августинъ не хочетъ отчаяваться въ томъ, что Нектарій будетъ въ состояніи обрѣсти его и уже благоразумно помышляетъ объ обрѣтеніи пути къ нему. А пока это не совершится, Августинъ проситъ Нектарія простить, «если мы ради нашего отечества, которое не желаемъ когда-либо покинуть, нанесемъ ущербъ твоему отечеству, которое ты желаешь оста-

вить въ *цвѣтущемъ* состояніи». Затѣмъ Августинъ переноситъ вопросъ на эту почву и, какъ искусный диалектикъ, выражаетъ увѣренность, что его «проницательный» противникъ согласится съ нимъ, въ какомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать процвѣтаніе города. Припоминая слова знаменитаго у язычниковъ поэта о процвѣтаніи Италіи, Августинъ противопоставляетъ имъ состояніе отечества Нектарія: «Мы сами были свидѣтелями того, какъ оно процвѣтало не столько доблестными мужами, сколько зажженными огнями. Если такое злодѣяніе останется безнаказаннымъ, то мнишь ли ты оставить свое отечество цвѣтущимъ? Это будутъ цвѣты, богатые не плодами, а шипами. Такъ сравни и рѣши, предпочитаешь ли ты, чтобы твое отечество процвѣтало благочестіемъ или нечестіемъ, исправленіемъ нравовъ или безнаказанностью дерзкихъ дѣяній? Взвѣсь это и рѣши, превосходишь ли ты меня въ любви къ своему отечеству? Ты ли болѣе ему желаешь истиннаго процвѣтанія, или я»?... Августинъ предлагаетъ Нектарію вникнуть въ тѣ книги о республикѣ (Цицерона), откуда онъ почерпнулъ свою патриотическую страсть: «Вникни въ нихъ, прошу тебя, и посмотри, какъ тамъ превозносятся отсутствіе роскоши, цѣломудріе и вѣрность въ бракѣ, и какъ тамъ то государство признается по истинѣ цвѣтущимъ, въ которомъ господствуютъ честные нравы. Эти-то нравы и проповѣдуются въ церквахъ, по всему міру распространяющихся, какъ бы въ священнѣхъ аудиторіяхъ для народовъ, и въ особенности въ нихъ прославляется то благочестіе, которымъ чтится истинный и правдивый Богъ, поучающій и приспособляющій духъ человѣка для божественнаго сожителства въ вѣчномъ небесномъ градѣ. Вотъ почему Господь и предсказалъ и приказалъ сокрушеніе идоловъ — ложнаго многобожія; ибо ничто не дѣлаетъ людей такъ мало способными къ общежитію, какъ подражаніе тѣмъ богамъ, которыхъ изображаетъ и прославляетъ ваша литература». Искуснымъ полемическимъ приемомъ Августинъ переноситъ вопросъ на самую невыгодную для язычниковъ почву. Онъ апеллируетъ къ ихъ высшему авторитету въ вопросахъ политики, философіи и морали, къ великому патриоту и мученику за республиканскую свободу, чтобы доказать, какое неизгладимое противорѣчіе существуетъ между моралью и религіей язычниковъ, и что влѣдствіе этого никакое процвѣтаніе языческаго государства невозможно.

Упрекнувъ мимоходомъ Цицерона указаніемъ, что ученѣйшіе мужи язычниковъ болѣе занимались тѣмъ, что въ частныхъ беседахъ изображали идеальную республику, вмѣсто того, чтобы дѣйствительно существовавшую укрѣплять общественными мѣ-

рамн,—Августинъ обращаетъ вниманіе своего собесѣдника на то, что языческіе моралисты для воспитанія юношества увѣщевали ихъ слѣдовать не столько примѣру боговъ, сколько тѣхъ людей, которыхъ они считали превосходными и достойными похвалы. «Конечно,—иронически продолжаетъ Августинъ,—тогъ юноша у Теренція,—который, увидѣвъ на стѣнѣ картину, изображавшую продѣлки царя боговъ, подъ вліяніемъ такого авторитетнаго примѣра, воспламенился страстью,—не поддался бы своему увлеченію и не впалъ бы въ преступленіе, если бы предпочелъ слѣдовать примѣру Катона, а не Юпитера! Но какъ же это было для него возможно, когда въ храмахъ его заставляли поклоняться Юпитеру, а не Катону? Правда,—оговаривается Августинъ,—мнѣ, можетъ быть, не слѣдовало бы приводить такой примѣръ изъ комедій, въ которыхъ обличается распутство и кощунственное суевѣріе нечестивыхъ! Но прочти или припомни, какъ въ тѣхъ же книгахъ о государствѣ авторъ умно разсуждаетъ о томъ, что сюжетъ комедій и изображенныя въ нихъ сцены никогда не имѣли бы успѣха у публики, если бы имъ не соотвѣтствовали нравы самой публики. Итакъ,—заключаетъ Августинъ,—авторитетомъ знаменитѣйшихъ и первенствующихъ въ государствѣ людей подтверждается, что негодные люди становятся еще хуже отъ подражанія богамъ, конечно, не истиннымъ, а ложнымъ и вымышленнымъ».

Но Августинъ имѣлъ дѣло не съ простымъ язычникомъ, а съ философомъ, которому было привычно аллегорическое пониманіе политеизма. Поэтому, чтобъ отрѣзать своему собесѣднику этотъ выходъ, Августинъ оговаривается: Конечно, все то, что издревле написано о жизни и нравахъ боговъ, должно быть совершенно иначе понято и истолковано свѣдущими людьми. «Я самъ недавно еще слышалъ, какъ такого рода спасительныя толкованія оповѣщались собравшемуся въ храмъ народу. Но скажи на милость, неужели человѣческой родъ такъ слѣпъ, чтобы не понять ясной и простой истины? Если многочисленныя прелюбодѣянія Юпитера повсюду изображаются посредствомъ живописи и ваанія, отливаются въ бронзѣ, описываются, читаются, воспеваются, представляются въ театрѣ и въ балетѣ; если это развращающее зло безъ всякой помѣхи проникаетъ въ народъ; если Юпитеру поклоняются въ храмахъ и его осмѣиваютъ въ театрахъ; если въ честь его приносятся жертвенныя животныя и истребляются стада даже бѣдныхъ; если на представленія и пляски актеровъ, его изображающихъ, разоряются даже достоянія богатыхъ,—то это ли значитъ — процвѣтаніе отечества? Такое

процвѣтаніе не вызывается ни плодородіемъ земли, ни обиліемъ доблестей; достойной его матерью не даромъ считается та богиня Флора ¹⁾, въ честь которой даются такія распущенныя и позорныя сценическія представленія, что всякій легко догадается, какого достоинства то божество, которому приносятся въ жертву не птицы, не животныя, не даже кровь человѣческая, но что гораздо преступнѣе—последнія искры человѣческаго стыда!»!

Въ своемъ пылкомъ обличеніи языческой безнравственности Августинъ далеко отвлекся отъ вопроса, разрѣшенія котораго съ такой тревогой ожидали отъ него Нектарій и язычники Каламы.

Какъ будто сознавая это, Августинъ нашель нужнымъ оправдаться. «Все это я сказалъ,—продолжаетъ онъ,—потому, что ты хотѣлъ бы на исходѣ жизни оставить отечество въ цѣлости и процвѣтаніи. Такъ пусть же въ немъ погибнетъ все суетное и зло-вредное, пусть его граждане обратятся къ почитанію истиннаго Бога и къ нравамъ цѣломудреннымъ и благочестивымъ; тогда ты узришь свое отечество цвѣтущимъ не по понятіямъ глупцовъ, а на самомъ дѣлѣ—и въ глазахъ мудрецовъ; тогда это твое отечество по плоти, т.-е. твоя родина, станетъ частью той отчизны, въ которую мы вступаемъ не тѣлеснымъ рожденіемъ, а вѣрою, и гдѣ всѣ святыя и вѣрные служители Божіи, послѣ понесенныхъ въ здѣшней жизни земныхъ трудовъ, будутъ пребывать въ безпредѣльномъ и вѣчномъ процвѣтаніи. Мы же позаботимся о томъ, чтобы христіанская кротость не была забыта, но чтобы и городъ вашъ не представлялъ примѣра, опаснаго для подражанія другимъ. Какъ намъ этого достигнуть—въ этомъ намъ поможетъ Господь, если Онъ, впрочемъ, не слишкомъ негодуетъ на жителей Каламы. Ибо и кротость, которую мы желаемъ соблѣсти, и умѣренность наказанія, о которой мы хлопочемъ, могутъ не найти себѣ мѣста, если Господу угодно иное, и если въ невѣдомомъ намъ промыслѣ Онъ разсудитъ, что это злодѣяніе подлежитъ болѣе суровому наказанію, или въ еще большемъ гнѣвѣ захочетъ его оставить на время безнаказаннымъ, безъ исправленія и безъ обращенія виновныхъ. Отвѣчая затѣмъ на слова, которыми Нектарій взывалъ къ милосердію *епископа*, Августинъ пишетъ: «Ты даешь намъ мудрое наставленіе относительно роли епископа! Мы на самомъ дѣлѣ стараемся, чтобы никто не былъ наказанъ слишкомъ

¹⁾ Игра словъ: *florere*—процвѣтать, и *Flora*—богиня весны и цвѣтовъ.

строго ни нами, ни кѣмъ-либо инымъ при нашемъ заступничествѣ, но мы пытаемся доставить людямъ то спасеніе, которое заключается въ блаженствѣ праведной жизни, а не въ безопасности злодѣяній. Прощенія мы желаемъ заслужить не только нашимъ, но и чужимъ проступкамъ, но добиться его мы, конечно, можемъ только для исправившихся».

Съ цѣлью показать Нектарію всю тяжесть вины его согражданъ, Августинъ излагаетъ дѣло, какъ оно было. Выводъ, къ которому пришелъ Августинъ, былъ крайне неутѣшителенъ для старика: Гиппонскій епископъ признавалъ всѣхъ язычниковъ Каламы отвѣтственными за случившееся; онъ считалъ невозможнымъ проводить какое-либо различіе между невинными и виновными—и развѣ только между болѣе или менѣе виновными. Къ такимъ менѣе виновнымъ Августинъ относитъ тѣхъ, кто, изъ страха обидѣть вліятельнѣйшихъ гражданъ и враговъ церкви, не пришелъ на помощь христіанскому духовенству; Августинъ признаетъ преступными всѣхъ, кто хотя и не участвовалъ въ нападеніи на церковь и не подстрекалъ къ этому другихъ, но сочувствовалъ тому, что творилось; болѣе преступными—тѣхъ, кто участвовалъ въ нападеніи; наиболѣе преступными—тѣхъ, кто *подстрекалъ*. Относительно подстрекателей Августинъ допускалъ, что подозрѣніе не есть еще улика, но отклонялъ отъ себя обсужденіе дѣла, которое могло быть установлено лишь посредствомъ пытки привлеченныхъ къ розыску людей. Епископъ Гиппонскій готовъ былъ простить тѣхъ, кто, страха ради, предпочелъ молиться за епископа и его служителей, чѣмъ вступиться за нихъ и оскорбить могущественныхъ враговъ церкви. «Что же касается до остальныхъ, то неужели они не должны подвергнуться никакой карѣ и примѣръ такого изувѣрства долженъ остаться безнаказаннымъ? Не гнѣву дать удовлетвореніе отместкой за прошлое желаемъ мы, но милосердно обезпечить миръ въ будущемъ».

«У нечестивыхъ есть то, на чемъ христіане могутъ ихъ наказывать, не только соблюдая кротость, но и съ пользою, и спасительно для самихъ язычниковъ. Ибо у нихъ есть жизнь, у нихъ есть *чѣмъ* жить, и есть *чѣмъ дурно* жить. Пусть они сохраняютъ жизнь и то, что необходимо для самой жизни; пусть они живутъ, дабы было кому раскаяться; этого мы желаемъ; этого, насколько оно въ нашихъ силахъ, мы, не щадя трудовъ, будемъ добиваться. Что же касается до лишняго въ жизни, то если Господь захочетъ отнять его, какъ гнилое и вредное, то это будетъ еще очень милосерднымъ наказаніемъ. Если же Онъ потребуетъ большей кары, или, наоборотъ, даже и этой не допустить,

то причина такого болѣе высокаго и справедливаго промысла будетъ ему одному вѣдома. Намъ же надлежитъ приложить нашу заботу и наше вліяніе, насколько намъ дано на то разумѣніе, и молить Его одобрить наше намѣреніе быть всѣмъ полезнымъ и не допустить, чтобы чрезъ насъ сотворилось что-либо вредное для Его церкви,—а это Ему извѣстно лучше, чѣмъ намъ»...

Въ заключеніе Августинъ сообщаетъ Нектарію, что онъ самъ ѣздилъ въ Каламу, чтобы утѣшить тамошнихъ христіанъ въ ихъ великой скорби, и что пока онъ тамъ находился, — язычники, руководители и виновники ужаснаго бѣдствія, просили его, чтобы онъ ихъ принялъ. Онъ на это согласился, чтобы имѣть случай наставить ихъ относительно того, что имъ надлежитъ дѣлать не только для устранения настоящей ихъ заботы, но и для обрѣтенія вѣчнаго спасенія. «Многое они отъ насъ услышали, о многомъ и сами просили; но не такіе мы служители, чтобы намъ было въ радость принимать просьбы тѣхъ, которые не хотятъ обращаться съ просьбами къ нашему Господу. Отсюда ты усмотришь съ свойственной тебѣ проникательностью, что при соблюденіи христіанской кротости и умѣренности намъ надлежитъ имѣть въ виду—или страхомъ воздерживать другихъ отъ подражанія негодному, или склонять ихъ слѣдовать примѣру исправившихся». Лишь въ самомъ концѣ письма Августинъ коснулся предложенія Нектарія отъ имени язычниковъ вознаграждать христіанъ за понесенный ими при пожарѣ и грабежѣ матеріальный ущербъ. Августинъ отклонилъ это предложеніе: «Убытокъ будетъ понесенъ потерпѣвшими христіанами или возмѣщенъ другими христіанами; мы добиваемся не денежной выгоды, а прибыли душъ; ихъ мы желаемъ приобрести хотя бы съ опасностью для жизни; *такой прибыли*, и какъ можно болѣе обильной, мы ищемъ и въ вашемъ городѣ, и хотимъ, чтобы вашъ примѣръ не послужилъ ей препятствіемъ и въ другихъ мѣстахъ».

Изложенное выше письмо Августина не могло, конечно, успокоить Нектарія. Если такъ на дѣло смотрѣлъ христіанскій епископъ, въ которомъ онъ надѣялся найти заступника за провинившихся, то чего же было ожидать отъ христіанскихъ властей и судей? Письмо Августина сулило мало хорошаго: въ его глазахъ всѣ язычники Каламы были виновны; имъ всѣмъ грозило лишеніе состоянія не для возмѣщенія убытка, который не трудно было покрыть, но какъ средство принужденія къ благочестивой жизни; всѣмъ же подозрѣваемымъ въ подстрекательствѣ грозила безжалостная пытка съ ея роковыми послѣдствіями. Поэтому Нек-

тарій рѣшился еще разъ обратиться къ Августину. Онъ пишетъ ему, что при чтеніи его посланія, которымъ онъ разрушалъ поклоненіе идоламъ и обряды храмовъ, ему послышался не голосъ философа изъ тѣнистой академіи, а грозная рѣчь консулара Цицерона противъ преступниковъ и враговъ республики. Характерно для язычника послѣдней эпохи признаніе Нектарія, что онъ съ удовольствіемъ принялъ призывъ преклониться предъ верховнымъ Богомъ и стремиться къ небесному отечеству, о которомъ Нектарій отзывается не какъ философъ, а какъ вѣрующій; но онъ не хочетъ допустить, чтобы это стремленіе понуждало забыть интересы родины. Обращаясь къ послѣдней, Нектарій утверждаетъ, что лишеніе имущества будетъ наказаніемъ болѣе тяжкимъ, чѣмъ казнь, ибо смерть отнимаетъ всякое сознаніе несчастья, жизнь же въ нуждѣ есть постоянное несчастье. Нектарій ссылается въ доказательство этого на заботы христіанъ о бѣдныхъ и больныхъ. Онъ возражалъ также противъ того, что Августинъ различаетъ виновныхъ по степени вины и размѣру наказанія; при чемъ Нектарій ссылался на философъвъ (стоиковъ), не признававшихъ различія въ винѣ: Нектарій проситъ для всѣхъ одинаковаго прощенія. «Представь себѣ,—пишетъ онъ Августину,—городъ, изъ котораго выводятъ гражданъ на казнь; плачь матерей, женъ и дѣтей; настроеніе тѣхъ, которымъ будетъ разрѣшено вернуться въ городъ на свободѣ, но съ искалѣченными пыткой членами; представь себѣ горе и стоны, постоянно возобновляемые зрѣлищемъ ранъ и рубцовъ». Нектарій выставляетъ на видъ, сколько жестокости въ привлеченіи къ уголовному суду невинныхъ, какъ трудно спасти ихъ отъ злобы обвинителей и какъ часто послѣдніе виновныхъ выпускаютъ, а невинныхъ задерживаютъ.

Письмо Нектарія встревожило Августина. Оно было получено имъ 27 марта 409 г., почти восемь мѣсяцевъ спустя послѣ того, какъ Августинъ отправилъ ему отвѣтъ на его первое письмо. Почему это случилось? Былъ ли отвѣтъ Августина поздно доставленъ Нектарію, или послѣдній не находилъ нужнымъ ему отвѣчать? Почему же онъ теперь написалъ? Не выжидалъ ли онъ результатовъ поѣздки, которую предпринялъ епископъ Каламы, Поссидій, въ Италію, къ императорскому двору, съ жалобой на язычниковъ Каламы? и не дошли ли теперь до него извѣстія, что жалоба Поссидія увѣнчалась успѣхомъ, и что изъ Равенны пришелъ приказъ привлечь виновныхъ язычниковъ къ строгой отвѣтственности? Августину ничего объ этомъ не было извѣстно,

но приглашеніе Нектарія представить себѣ картину города, жителей котораго ведутъ на казнь, какъ будто подтверждало такое его предположеніе. Поэтому Августинъ, въ новомъ отвѣтѣ, прежде всего требуетъ, чтобы Нектарій какъ можно яснѣе написалъ, дошелъ ли до него какой-нибудь слухъ о судьбѣ, предстоящей Каламѣ, для того, чтобы ему, Августину, знать, какъ поступить, если это такъ, или что отвѣтить тѣмъ, которые этому слуху вѣрятъ.

Мрачная картина казней и пытокъ, изображенная Нектаріемъ, беспокоитъ Августина: онъ спѣшитъ увѣрить Нектарія, что «далекъ отъ того, чтобы навлечь что-либо подобное на кого-либо изъ враговъ—или лично, или черезъ кого-нибудь другого. Подозрѣніе, что Августинъ причастенъ бѣдствіямъ, которыя должны были постигнуть язычниковъ Каламы, было для него тѣмъ болѣе тяжело, что Поссидій, передъ путешествіемъ въ Италію, бывалъ у него въ Гиппонѣ, и суровыя кары, если бы онѣ обрушились на язычниковъ Каламы, могли бы быть приписаны его, Августина, настоянію.

Какъ самое начало, такъ и все письмо Августина, весьма пространное, представляетъ собой попытку оправдаться и доказать, что Нектарій впалъ въ недоразумѣніе, приписывая Августину болѣе жестокія чувства и болѣе жестокія намѣренія по отношенію къ язычникамъ Каламы, чѣмъ то было на самомъ дѣлѣ. Оправданіе написано искусно и хорошо выясняетъ истинную точку зрѣнія Августина, но нужно сказать, что первое его письмо давало Нектарію полное основаніе понимать Августина такъ, какъ онъ его понималъ.

Августинъ, прежде всего, оспариваетъ утвержденіе Нектарія, что смерть предпочтительнѣе разоренія, и что жизнь въ нуждѣ есть непрерывное бѣдствіе. Августинъ возражаетъ, что «трудящаяся бѣдность не грѣхъ, а часто удерживаетъ отъ грѣха». Что же касается до утвержденія, будто «смерть есть конецъ всѣхъ золь», то оно, правда, встрѣчается у языческихъ писателей, но далеко не у всѣхъ; это—мнѣніе эпикурейцевъ и другихъ, признающихъ, что душа смертна. Тѣ же философы, которыхъ Цицеронъ величаетъ почетнымъ прозвищемъ „консуляровъ“, полагаютъ, что „въ послѣдній день жизни душа не умираетъ, а удаляется изъ тѣла и, по своимъ заслугамъ, обрѣтаетъ благо или зло“. Но Августинъ, по его словамъ, вовсе и не имѣлъ въ виду довести язычниковъ Каламы до такой бѣдности, которую можно назвать нуждой. Онъ вовсе не желалъ путемъ взысканій навязать имъ плугъ Цинцинната или скромный очагъ Фабриція, хотя эти

мужи, въ свое время, изъ-за своей бѣдности не только не утратили уваженія своихъ согражданъ, но казались имъ наиболѣе способными управлять государствомъ. «Даже того я не желаю,—пишетъ Августинъ Нектарію,—чтобы у богачей твоей родины оставалось не болѣе десяти фунтовъ серебра, какъ у того консула Руфина, котораго тогдашній цензоръ за это справедливо подвергъ порицанію, признавая это излишнимъ богатствомъ». Августинъ не хотѣлъ бы только, чтобы у каламскихъ язычниковъ оставались средства созидать серебряныхъ идоловъ, изъ-за поклоненія которымъ они сожигаютъ христіанскія церкви и разоряютъ безчеловѣчнымъ образомъ бѣдное достояніе христіанскихъ клериковъ.

Значительная часть письма Августина посвящена опроверженію взглядовъ Нектарія на преступленіе и наказаніе. Нектарій утверждалъ, что когда требуется прощеніе—нѣтъ надобности входить въ оцѣнку рода преступленія или степени вины. Августинъ на это замѣчаетъ, что это справедливо, когда рѣчь идетъ о наказаніи, а не объ исправленіи. Желаніе мести не должно служить христіанину побужденіемъ къ наказанію; онъ не долженъ ненавидѣть обидчика, не долженъ желать воздать ему зломъ за зло, не долженъ поддаваться страсти нанести обидчику вредъ; но прощеніе не должно идти наперекоръ попеченію о благѣ обидчика и отвлеченію его отъ зла. Однимъ словомъ, Августинъ настаивалъ на религіозно-педагогическомъ значеніи наказанія.

Съ этой точки зрѣнія Августинъ не могъ согласиться и съ другимъ утвержденіемъ Нектарія,—что такъ какъ всѣ проступки равны, то и прощеніе ихъ должно быть одинаковое. Августинъ опровергалъ Нектарія собственными его словами, указывая на самопротиворѣчіе его. Свой парадоксъ о равенствѣ преступленій онъ заимствовалъ у стоиковъ; но стоики, признавая всѣ проступки равными, обнаруживали въ этомъ свою жестокость, ибо они отсюда вовсе не выводили, что всѣ проступки должны подлежать прощенію, а напротивъ, что всѣ должны быть наказуемы. Затѣмъ, возвращаясь къ конкретному случаю и признавая различныя степени виновности язычниковъ Каламы, Августинъ, на этотъ разъ, высказываетъ точнѣе свой взглядъ на степень ихъ отвѣтственности: онъ допускаетъ невинность тѣхъ, кто отсутствовалъ или былъ безсиленъ, физически или нравственно, пріостановить насилія; въ особенности же важно то, что онъ уклоняется сказать что-либо о подстрекателяхъ на томъ основаніи, что ихъ вина, вѣроятно, не можетъ быть обнаружена безъ посредства пытки, а это „противорѣчитъ его намѣреніямъ“.

Поэтому онъ имѣлъ право писать Нектарію: „Такъ не опасайся же, чтобы мы замышляли гибель невинныхъ; мы не желаемъ казни даже тѣхъ, кто ея достоинъ, ибо этому препятствуетъ то милосердіе, которое мы полюбили въ Христѣ вмѣстѣ съ истинной. Но кто шадить пороки и способствуетъ ихъ развитію, съ тѣмъ, чтобы не огорчить виновныхъ, того нельзя назвать милосерднымъ, какъ и того, кто не хочетъ вырвать ножъ изъ рукъ ребенка, чтобы не слышать его плача“.

Нельзя не благодарить судьбу за то, что она подала Августину поводъ написать это письмо. Это—важный документъ не только для біографіи Августина, но и для культурной исторіи. Безъ него мы могли бы впасть относительно Августина въ такое же недоразумѣніе, въ какое впалъ и Нектарій, при чтеніи перваго письма Августина, написаннаго сгоряча, подъ первымъ впечатлѣніемъ совершенныхъ въ Каламѣ буйствъ. Разъясняя точнѣе свою мысль, Августинъ получилъ возможность опредѣленно высказать, что онъ съ отвращеніемъ отвергаетъ способъ устанавливать виновность посредствомъ *пытокъ*. Если бы такого же взгляда держалась средневѣковая церковь, то этотъ ужасный бичъ — примѣненіе пытки въ уголовномъ судопроизводствѣ—не перешелъ бы отъ римской имперіи къ христіанскимъ государствамъ Европы. Интересенъ также взглядъ Августина на значеніе денежныхъ пеней. Этотъ вопросъ составляетъ проблему и въ современномъ уголовномъ правѣ, и не одинаково разрѣшается различными законодательствами. Въ большинствѣ изъ нихъ денежная пеня является «эквивалентомъ» заключенія въ тюрьму, т.-е. можетъ служить замѣною тюрьмы, при чемъ устанавливается по общей таксѣ, т.-е. безотносительно къ состоянію. Въ этихъ случаяхъ денежная пеня заключаетъ въ себѣ привилегію для наиболѣе состоятельныхъ, такъ какъ она имѣетъ менѣе чувствительна. Августинъ подходит къ разрѣшенію этого вопроса съ этической стороны. Онъ отвергаетъ граждански-правовой характеръ денежной пени, какъ уплаты за причиненные христіанамъ убытки: пусть христіане понесутъ эти убытки; съ аскетической точки зрѣнія потеря земныхъ благъ не есть убытокъ. Съ этой именно точки зрѣнія должны понести наказаніе и виновные язычники. Они должны понести тяжелыя денежныя пени не для того, чтобы сдѣлаться нищими, но чтобы лишиться возможности тратиться на пагубныя для нихъ языческія торжества и приблизиться къ состоянію, не представляющему соблазновъ.

Переписка Нектарія съ Августиномъ интересна еще и потому, что заключаетъ въ себѣ ясное признаніе со стороны язычника

великихъ и благихъ усилій тогдашней церкви для облегченія участи бѣднѣйшаго населенія. „Вы поддерживаєте бѣдныхъ,— говоритъ Нектарій,— возстановляете силы болящихъ, больнымъ даете лѣкарства“; „вы всѣми способами стараетесь, чтобы несчастные не чувствовали продолжительности бѣдствія“.

Вся эта приведенная здѣсь переписка подала одному изъ послѣднихъ историковъ «паганизма» поводъ къ невѣрному освѣщенію дѣятельности и взглядовъ Гиппонскаго епископа. Шульце ¹⁾ почему-то заявляетъ, что Августинъ отправился въ Каламу для разслѣдованія дѣла «въ величайшемъ раздраженіи». Приглашенный быть посредникомъ между язычниками и христіанами, Августинъ отказался отъ этого, по словамъ Шульце,—и послѣдній строитъ на этомъ предположеніе, что происшествіемъ въ Каламѣ воспользовались для того, чтобы тамъ окончательно сломить силу язычества. Эту догадку Шульце подкрѣпляетъ вопросомъ: „Развѣ возможно, чтобы Августинъ промолчалъ?“—т.-е. не обратился съ жалобой къ императорскому правительству. А въ доказательство того Шульце ссылается на письмо Августина къ Олимпію, содержаніе котораго сводитъ къ настоянію серьезно отнестись къ исполненію законовъ противъ язычниковъ, недостаточно примѣнявшихся къ дѣлу вслѣдствіе утвержденія язычниковъ, что они изданы безъ вѣдома и даже противъ желанія императора. Дѣло же обстоитъ слѣдующимъ образомъ: Въ августѣ 408 года былъ убитъ въ Равеннѣ Стилихонъ, знаменитый вандалскій вождь, приставленный императоромъ Теодосіемъ къ его малолѣтнему и слабовольному сыну, Гонорію. Замѣстителемъ Стилихона, т.-е. правителемъ государства, сталъ главный изъ заговорщиковъ, азіатскій грекъ Олимпій, котораго христіане прославляли за благочестіе, а язычники считали лицомъ бромъ. Два мѣсяца спустя, въ Карфагенѣ собрался съѣздъ епископовъ, постановившій, 13 октября, отправить къ императору депутацію изъ двухъ епископовъ, Реститута и Флоренція, съ жалобой на язычниковъ и еретиковъ (донатистовъ). На этомъ съѣздѣ, вѣроятно, присутствовалъ также и Августинъ. Но еще прежде, чѣмъ эти епископы достигли столицы, Августинъ лично обратился къ Олимпію. Августинъ еще раньше ему писалъ, какъ только въ Африку дошелъ слухъ о его возвышеніи, и ходатайствовалъ по дѣлу одного африканскаго епископа съ казной; убѣдившись, изъ отвѣта Олимпія, въ его расположеніи къ нему, Августинъ пишетъ ему вторично, упоминая при этомъ, что въ первый разъ онъ не имѣлъ свѣдѣній о

¹⁾ V. Schultze Gesch. d. Untergangs d. gr.-röm. Heidenthums. I, 464; II, 158.

тѣхъ важныхъ дѣлахъ, которыя его теперь сильно волнуютъ; объ этихъ дѣлахъ и о мѣрахъ, необходимыхъ для устранения или исправленія подобныхъ случаевъ, ему доложить епископы, съ этою цѣлью посланные за-море—онъ же, Августинъ, не хотѣлъ упустить случая снестись съ нимъ при помощи священника, который былъ принужденъ, для блага одного изъ своихъ согражданъ, отправиться въ столицу среди самой зимы; этотъ священникъ былъ направленъ своимъ епископомъ черезъ Гиппону (на берегу моря), такъ какъ Августинъ, претерпѣвая большія волненія и непрятности по дѣламъ церкви, желалъ довести объ этомъ до свѣдѣнія Олимпія и не находилъ окази.—О чемъ же просить Августинъ?—о томъ, чтобы Олимпій принялъ, какъ можно скорѣе, мѣры для освѣдомленія враговъ церкви, что присланные, еще при жизни Стилихона, въ Африку законы о разрушеніи идоловъ и исправленіи еретиковъ «были объявлены по волѣ благочестивѣйшаго и благовѣрнѣйшаго императора»—для того, чтобы эти враги не хвастали, будто бы это было сдѣлано безъ его вѣдома или противъ его воли, и сами бы этому не вѣрили, смущая и возбуждая этимъ неопытныхъ людей и вызывая такимъ способомъ сильную вражду противъ церкви и большую для нея опасность. Августинъ настаиваетъ на томъ, что отнюдь не слѣдуетъ откладывать объявленія въ провинціи, что законъ въ защиту церкви есть скорѣе дѣло сына Θεодосія, чѣмъ Стилихона, и, въ виду этого, Августинъ проситъ Олимпія издать подобный указъ еще до пріѣзда въ столицу отправившихся туда епископовъ.

Изъ анализа этого письма вытекаетъ, что оно, ни хронологически, ни по своему содержанію, не стоитъ въ связи съ дѣломъ о сожженіи язычниками церкви въ Каламѣ. Событіе это произошло уже 1 іюня—слухи о возвышеніи Олимпія должны были дойти до Гиппона не позднѣе сентября,—а между тѣмъ Августинъ, въ написанномъ тогда первомъ письмѣ къ Олимпію, не жалуется на язычниковъ Каламы.

Во второмъ письмѣ также не упоминается о Каламѣ. Цѣль его ясна: если и справедливо, что заговорщики, чтобы привлечь на свою сторону императора, приписывали Стилихону и его сыну Евхерію намѣреніе произвести реставрацію язычества, то объ этомъ въ Африкѣ не знали, а наоборотъ,—тамъ смерть Стилихона возбудила среди язычниковъ, и донатистовъ надежду, что вмѣстѣ съ нимъ пали и изданные при немъ суровые противъ нихъ законы. Августинъ же проситъ Олимпія не о какихъ-либо репрессивныхъ мѣрахъ, а объ объявленіи, что изданные при Стилихонѣ законы сохраняютъ свою прежнюю силу.

Для того, чтобы вѣрно оцѣнить отношеніе Августина къ язычникамъ, не слѣдуетъ опредѣлять ихъ только на основаніи его писемъ по поводу языческихъ насилій въ Суфектанѣ и Каламѣ. У насъ для этого есть другой обильный источникъ—проповѣди Августина и его поученія на псалмы. Тѣ и другіе занимаютъ по два тома въ изданіи «Патрологіи» Минья, т.-е. составляютъ около третьей части всѣхъ сочиненій Августина. Нельзя не подивиться при громадномъ количествѣ поученій и проповѣдей—первыхъ 150, вторыхъ дошло до насъ 396—тому, что въ нихъ такъ рѣдко идетъ рѣчь о язычникахъ. Изъ этого можно, кажется, заключить, что въ самой Гиппонѣ язычниковъ осталось немного,—но во всякомъ случаѣ относящагося къ язычникамъ матеріала въ проповѣдяхъ Августина достаточно для сужденія о его отношеніяхъ къ нимъ. Прежде всего нужно отмѣтить то, что Августинъ, въ своихъ проповѣдяхъ и поученіяхъ никогда не возбуждаетъ слушателей противъ язычниковъ—на подобіе нѣкоторыхъ изъ своихъ современниковъ. Чрезвычайно рѣдко касается онъ нареканій, возводившихся язычниками на христіанство и оскорблявшихъ христіанъ. Такъ напр., онъ упоминаетъ объ утвержденіи язычниковъ, что Христось для совершенія чудесъ пользовался магіей. Августинъ опровергаетъ это ссылкой на пророчества о Христѣ до его появленія, и спрашиваетъ: «Развѣ эти пророчества также плодъ магіи? если это такъ, то нужно думать, что Христось былъ магомъ еще до своего рожденія!» Въ поученіи на 80-ый псаломъ Августинъ опровергаетъ «злословіе» язычниковъ, утверждавшихъ, что бѣдствія стали изобиловать со времени христіанства,—и указываетъ, что среди язычниковъ давно уже установилась поговорка: «Господь не даетъ дождя, веди насъ на христіанъ».

«Предки ихъ такъ вопили,—восклицаетъ Августинъ,—а они продолжаютъ такъ кричать: «даже когда Богъ посылаетъ дождь»—и исполняются еще большей «гордыней вмѣсто того, чтобы глубже смириться».

Чаще, тѣмъ язычниковъ, Августинъ обличаетъ языческихъ боговъ и идоловъ. Подводя язычниковъ подъ текстъ: «Гнѣвъ Господень постигнетъ нечестивыхъ», Августинъ спрашиваетъ: «За что же? вѣдь имъ не былъ данъ законъ, какъ евреямъ, которые имъ пренебрегли! Но,—возражаетъ на это Августинъ,—имъ была дана возможность познать Господа изъ природы. «Воззри,—восклицаетъ онъ,—на плодородную землю, воззри на море обильное жизнью, воззри на воздухъ, полный птицъ, на блескъ звѣздъ—и развѣ ты не спросишь, чье это дѣло? Ты скажешь мнѣ:—я все

это вижу, но не вижу того, чье это дѣло.—Но, чтобы все это видѣть, Господь далъ глаза, а чтобы узрѣть Его самого—Онъ далъ тебѣ разумъ. Если бы язычники такъ поступили и смиренно пребывали въ блаженномъ созерцаніи Господа, они имѣли бы оправданіе. Но они возгордились, и тогда ихъ ввелъ въ искушеніе лживый гордецъ и сдѣлалъ ихъ поклонниками демоновъ. Отсюда возникли обряды, совершаемые язычниками, необходимые, по ихъ словамъ, для очищенія ихъ души. Отсюда же произошли и идолы, не только въ образѣ брэннаго челоуѣка, но, какъ у египтянъ, въ образѣ животнаго, птицы и змѣя. Они скажутъ намъ: мы не идоламъ поклоняемся, а тому, что они изображаютъ. Но кто почитаетъ идола, тотъ божественную истину подмѣниваетъ ложью: ибо море существуетъ по истинѣ, Нептунъ же—ложный вымыселъ челоуѣка. Господь сотворилъ море, челоуѣкъ же—идола Нептуна. Что такое Юнона?—говорятъ: воздухъ; намъ предлагали почитать море въ образѣ Нептуна, а теперь—воздухъ въ образѣ Юноны. Но все это лишь стихіи, составляющія міръ, сотворенный Господомъ. Пусть же намъ не говорятъ:—мы поклоняемся не идоламъ, а тому, что они изображаютъ.—Но это значить поклоняться твореніямъ—паче Творца.

Въ поученіи на 134-ый псаломъ самый текстъ наводитъ Августина на обличеніе идоловъ: «идолы язычниковъ—серебро и золото,—дѣло рукъ челоуѣческихъ; есть у нихъ уста, но нѣмыя, есть у нихъ глаза, но не зрячіе».—«Духъ Божій,—объясняетъ Августинъ,—поноситъ идоловъ, и глумится надъ ними; но надъ идолами смѣются уже сами поклонники ихъ». Августинъ обращаетъ вниманіе на то, что текстъ не говоритъ объ идолахъ изъ камня или дерева, изъ гипса или глины, или подобнаго малоцѣннаго матеріала. Нѣтъ, рѣчь идетъ объ идолахъ изъ золота и серебра, т.-е. изъ того, что люди считаютъ наиболѣе цѣннымъ. Но и такіе идолы—ничто иное, какъ дѣло рукъ ремесленника. Развѣ вы не видите,—обращается Августинъ къ язычникамъ,—что тѣ, кого вы возвели въ боги, ничего не видятъ; что имъ сдѣланы уши, но они не слышатъ?—О, челоуѣкъ! ты безъ сомнѣнія смѣялся бы надъ дѣломъ рукъ своихъ, еслибы позналъ, чьею рукою ты самъ сотворенъ!..

Одно изъ замѣчательныхъ проявленій Августиновскаго краснорѣчія—тѣ слова, въ которыхъ онъ противопоставляетъ ничтожеству прославленныхъ на весь міръ языческихъ боговъ величіе слабыхъ тѣломъ христіанскихъ мучениковъ, своими страданіями побѣдившихъ могущество языческаго міра. Эти слова находятся въ проповѣди Августина въ день памяти епископа

Фруктуоза и дьяконовъ Аугурія и Евлогія, пострадавшихъ въ 259 г., при императорѣ Галліенѣ въ Тарраконѣ.

Ставши на точку зрѣнія тѣхъ язычниковъ, которые видѣли въ богахъ—обоготворенныхъ людей, Августинъ восклицаетъ: «Что же сказать о людяхъ, которыхъ язычники почитаютъ за боговъ, которымъ они строятъ храмы, алтари, ставятъ жрецовъ, приносятъ жертвы? Я скажу, что ихъ нельзя и равнять съ нашими мучениками, даже самое сопоставленіе съ ними обидно для мучениковъ. Не будемъ поэтому сравнивать нечестивыхъ боговъ съ самыми слабыми изъ вѣрующихъ, даже съ тѣми, которые еще живутъ во плоти и не достигли зрѣлости. Что значить Юнона въ сравненіи съ какой-нибудь вѣрующей христіанской старушкой? чего стоить Геркулесъ противъ слабаго и дрожащаго всѣмъ тѣломъ старца-христіанина? Геркулесъ побѣдилъ великана, убилъ льва, одолѣлъ пса Цербера—Фруктуозъ же побѣдилъ цѣлый міръ! тринадцатилѣтняя дѣвочка Агнеса побѣдила дьявола; это дитя одолѣло того, кто именовъ Геркулеса многихъ ввелъ въ обманъ».

Съ такимъ же торжествомъ прославляетъ Августинъ совершившееся на его глазахъ обращеніе язычниковъ.

«Сколько языковъ,—восклицаетъ Августинъ,—пришло къ намъ съ вѣрою; изъ сколькихъ помѣстій, изъ сколькихъ пустынь приходятъ они! приходитъ ихъ оттуда, невѣдомо сколько, искать вѣры. Мы говоримъ имъ: чего вамъ надо?—они отвѣчаютъ:—хотимъ познать славу Божию.—Мы удивляемся и радуемся этимъ словамъ сельчанъ. Приходятъ они, неизвѣстно откуда, невѣдомо, по чьему зову.—Нѣтъ, я знаю, по чьему зову! Вѣдь сказано:—Никто не приходитъ ко Мнѣ, кого Отецъ не позвалъ.—Приходятъ они къ церкви изъ лѣсовъ, изъ пустынь, съ отдаленнѣйшихъ и недоступныхъ горъ, и всѣ почти говорятъ одно. Чего вамъ надо?—спрашиваемъ мы ихъ. А они:—хотимъ видѣть славу Божию. Они вѣрятъ, идутъ подъ благословеніе и требуютъ, чтобы имъ поставили священниковъ». Иногда у Августина къ этому торжеству примѣшивается горечь признанія, что оно стоило такъ дорого, и нѣкоторое пренебреженіе къ бывшимъ врагамъ: «Гдѣ теперь тѣ, кто кричали: да исчезнетъ съ земли имя христіанъ? Одни изъ нихъ обратились, другіе погибли, немногіе уцѣлѣли и робѣютъ. Какъ свирѣпствовала ненависть враговъ нашихъ, когда они проливали кровь мучениковъ! А теперь тѣ самыя, кто преслѣдовали мучениковъ, разыскиваютъ ихъ могилы, чтобы имъ поклониться, или чтобы на нихъ упиться допьяна!» (ubi se inebriant)—прибавляетъ онъ съ укоризной.

Никогда, однако, въ торжествующихъ кликахъ побѣды не слышится у Августина фанатизмъ: его радуеть не столько поражение враговъ и ненавистниковъ христіанъ, сколько проявленіе Божьяго промысла. Паденіе языческихъ царствъ было предсказано пророками. Августинъ воспоминаеть о видѣніи Давиила, о камнѣ, который былъ свергнуть съ горы безъ рукъ человѣческихъ и разбилъ всѣ царства земныя. Этотъ камень—Христось. А какия же это царства земныя разбиты Христомъ?—Это царство идоловъ, царство демоновъ. «Царствовалъ Сатурнъ (африканскій Вааль) во многихъ сердцахъ: гдѣ же теперь это царство? Царствовалъ Меркурій надъ многими людьми; гдѣ его царство? Оно разбито, а гдѣ, надъ которыми онъ царствовалъ, покорились царству Христа. Какъ величественно было царство Целесты (Астарты) въ Каррагенѣ! Куда дѣлось теперь царство Целесты?»

Такия торжествующія заявленія у Августина, какъ и у современныхъ ему христіанскихъ писателей, не слѣдуетъ понимать буквально. Закрытіе храмовъ и запрещеніе жертвоприношеній еще не означало гибели язычества. Подавляемое въ городахъ, язычество крѣпко держалось въ деревняхъ и усадьбахъ (откуда и названіе рагані—сельчане). Въ проповѣдяхъ самого же Августина мы находимъ это подтвержденіе и при томъ интересное указаніе на то, какъ онъ относился къ вопросу объ уничтоженіи идоловъ въ частныхъ владѣніяхъ,—къ вопросу, такъ сказать, индивидуальной религіозной свободы.

«Язычники,—говоритъ Августинъ въ 62-ой проповѣди,—называютъ насъ врагами идоловъ своихъ. Да поможетъ намъ Господь и дастъ ихъ намъ во власть, какъ отдалъ тѣхъ, которые уже разбиты. Но вотъ что я скажу вамъ, любезные братья: не дѣлайте этого, пока не получите на это власти. То—обычай дурныхъ людей, бѣшеныхъ циркумцелліоновъ, свирѣпствовать тамъ, гдѣ они не имѣютъ на то права. Мы же, когда не имѣемъ на то власти, не дѣлаемъ этого; когда же получимъ ее, то никогда не упустимъ случая. Многіе язычники хранятъ эту мерзость въ усадьбахъ своихъ; а развѣ мы проникаемъ туда, чтобы разбивать идоловъ? *Наша главная забота въ томъ, чтобы разбить идоловъ въ ихъ сердцахъ.* Когда они станутъ христіанами, они или пригласятъ насъ на это хорошее дѣло, или сами предупредятъ насъ. Только молиться } нужно за нихъ, а не гнѣваться на нихъ. Мы испытываемъ весьма } скорбное чувство, но оно направлено противъ христіанъ, противъ } братьевъ нашихъ, которые желаютъ быть членами церкви, но такъ, } чтобы тѣло ихъ принадлежало церкви, сердце же было бы не тамъ».

Воздерживая христіанъ отъ истребленія идоловъ въ частныхъ владѣніяхъ, Августинъ въ то же время защищаетъ ихъ отъ несправедливыхъ нареканій: «Еретики, евреи, язычники,—говоритъ Августинъ,—соединились противъ единой церкви (*unitatem fecerunt contra unitatem*). Если случится, что гдѣ-нибудь евреи понесутъ наказаніе за какую-нибудь свою неправду, они обвиняютъ насъ и подозрѣваютъ, и воображаютъ, что мы всегда противъ нихъ замышляемъ. Если случится, что еретики подвергнутся карѣ законовъ за свое нечестіе или насиліе, они говорятъ, что мы только и хлопочемъ о ихъ истребленіи. Когда издается законъ противъ язычниковъ,—если бы они были благоразумны, то повяли бы, что онъ изданъ на *пользу* имъ,—они полагаютъ, что мы вездѣ ищемъ идоловъ, и гдѣ находимъ, тамъ разбиваемъ ихъ. Зачѣмъ ихъ искать? Развѣ не на лицо мѣста, гдѣ находятся идолы? Развѣ мы не знаемъ, гдѣ они? И все-таки мы этого не дѣлаемъ, такъ какъ Господь не предоставилъ намъ власти на это. Когда же Господь дастъ намъ эту власть? Тогда, когда владѣлецъ имѣнія сдѣлается христіаниномъ... Развѣ въ томъ, что стало достояніемъ церкви, могутъ оставаться идолы? Братья, вотъ что и не нравится язычникамъ: имъ мало того, что мы изъ ихъ усадебъ не удаляемъ идоловъ, не разбиваемъ ихъ; они хотятъ, чтобы мы сохранили идоловъ и въ христіанскихъ имѣніяхъ. Мы проповѣдуемъ противъ идоловъ, мы удаляемъ ихъ изъ сердецъ, мы преслѣдуемъ идоловъ!—я признаюсь въ этомъ. Намъ ли охранять ихъ? Но я не уничтожаю идоловъ тамъ, гдѣ не могу, тамъ, гдѣ владѣлецъ будетъ этимъ недоволенъ; тамъ же, гдѣ онъ самъ этого пожелаетъ, гдѣ онъ поблагодаритъ за это,—я былъ бы виновенъ, если бы этого не сдѣлалъ».

Отсюда видно, что, какъ страстно Августинъ ни желалъ уничтоженія идолопоклонства, онъ воздерживалъ христіанъ отъ поголовнаго истребленія идоловъ. Для него главнымъ дѣломъ было не насильственное уничтоженіе презрѣнныхъ изображеній, а обращеніе самаго язычника, которое повлекло бы за собой и уничтоженіе идола. Этотъ взглядъ свой онъ облекъ въ замѣчательную, безсмертную формулу въ своемъ поученіи на 80-й псаломъ:

«Многіе еретики и язычники выдумали и натворили себѣ разныхъ боговъ, и воздвигли ихъ, если не въ храмахъ, то—что еще хуже—въ сердцахъ своемъ, такъ что сами превратились въ обиталища ложныхъ и смѣхотворныхъ идоловъ. Поэтому великое дѣло—разбивать этихъ идоловъ» (*magnum opus est intus haec idola frangere*)... Паденіе язычества должно сопровождаться нравственнымъ подъемомъ христіанъ.—«Взгляните, братія, — восклицаетъ

Августинъ въ одной изъ своихъ проповѣдей,—какъ улучшается наша земля: одни изъ языческихъ храмовъ сами разрушаются, другіе—разбиваются, иные—обращены на лучшее дѣло; такъ должно быть и съ нами». Затѣмъ перечисливъ рядъ пороковъ, Августинъ провозглашаетъ: «все это должно, подобно идоламъ, быть уничтожено въ насъ».

Августину пришлось поэтому продолжать свою борьбу съ язычествомъ на почвѣ христіанства. Какъ въ другихъ мѣстахъ, такъ и въ Африкѣ, переходъ, иногда и вынужденный, языческихъ массъ въ христіанство порождалъ извѣстнаго рода *двоевѣріе*: сдѣлавшись христіанами, многіе продолжали молиться своимъ прежнимъ богамъ... У Августина встрѣчаются интересныя въ этомъ отношеніи указанія, подтверждающія политическія обвиненія пресвитера Сальвіана противъ африканскихъ христіанъ. Такъ, Августинъ убѣждаетъ въ одномъ поученіи своихъ слушателей, что «даже тогда, когда плоть ощущаетъ въ чемъ-либо нужду, надо это испрашивать молитвою у Бога, а не у демоновъ и идоловъ, или иныхъ какихъ-либо силъ сего міра. Ибо бываютъ такіе люди, которые, когда голодаютъ, покидаютъ Бога и молятъ Меркурія или Юпитера, чтобы послалъ имъ хлѣба, или ту, кого они называютъ *Небесною* (матерью), или какихъ-нибудь подобныхъ демоновъ—плоть ихъ не алчетъ Господа».

Изъ словъ Августина видно, что среди полуязыческихъ христіанъ сложилась даже кака-то теорія, признававшая извѣстное раздѣленіе труда между христіанскимъ богомъ и языческими, и утверждавшая, что отъ Бога зависитъ все необходимое для вѣчной жизни, демонамъ же нужно поклоняться ради благъ земныхъ. «Не хочеть Господь, чтобы демонамъ поклонялись вмѣстѣ съ Нимъ, хотя бы Его чтили гораздо больше ихъ. Но ты спросишь, неужели демоны не нужны для земной жизни?—Нѣтъ!—А развѣ не слѣдуетъ опасаться прогнѣвить ихъ?—Нѣтъ; они не могутъ повредить, если Господь того не допустить. Демоны всегда полны желанія вредить,—хотя бы ихъ умилостивляли, хотя бы умоляли, они никогда не перестанутъ желать людямъ вреда».

Въ порокахъ ложныхъ христіанъ Августинъ видитъ главное препятствіе къ обращенію язычниковъ. Примѣняя къ нимъ слова 30-го псалма, Августинъ восклицаетъ: «Какъ велико число тѣхъ, которые пожелали быть христіанами, но оскорблены дурными нравами христіанъ? Это—тѣ *сосѣди*, о которыхъ сказано, что они приблизились къ намъ, но мы стали страшилищемъ для нихъ». Поэтому Августинъ восклицаетъ: «Кто враги церкви? язычники, евреи?—Нѣтъ, хуже всѣхъ худые христіане! Сколько дурного го-»

ворится о дурныхъ христіанахъ, а всѣ эти проклятія противъ нихъ падаютъ на всѣхъ христіанъ. Главные гонители церкви тѣ христіане, которые не хотятъ жить по-христіански».

Изъ приведенныхъ нами справокъ видно, насколько неосновательно обвиненіе Августина въ какомъ-то *двуличіи* ¹⁾ въ его борьбѣ съ язычествомъ. Указавъ на письма его къ Олимпію, съ просьбой о мѣрахъ противъ идоловъ, Шульце прибавляетъ: «Въ другой же разъ Августинъ воздерживалъ пламенное рвеніе своимъ увѣщаніемъ, что идолы должны сначала быть ниспровергнуты въ сердцахъ. Этотъ двойной совѣтъ сообразовался съ обстоятельствами. Гдѣ въ городахъ магистраты и руководящія фамиліи пользовались своимъ вліяніемъ для поддержанія стараго культа, тамъ онъ находилъ нужнымъ обращаться за помощью къ государственной власти. Гдѣ у язычниковъ не было этой заручки, тамъ Августинъ считалъ возможнымъ расправиться собственными силами».

Такая характеристика дѣлаетъ изъ знаменитаго христіанскаго богослова и моралиста какого-то кардинала-дипломата времени реформаціи. Августинъ, конечно, пламенно желалъ паденія язычества и сверженія идоловъ. Онъ видѣлъ въ идолопоклонствѣ не только *суетворіе*, почитаніе твореній вмѣсто творца, но поклоненіе демонамъ, т.-е. отпавшимъ отъ Бога нечистымъ и злымъ духамъ. Августинъ, современникъ императоровъ Граціана и Θεодосія, горячо привѣтствовалъ всѣ государственныя мѣры, направленныя къ уничтоженію язычества, и опасался всяческихъ колебаній въ этой политикѣ, такъ какъ они поддерживали язычество;—отсюда и его письмо къ Олимпію. Но Августинъ, въ отличіе отъ такихъ епископовъ, какъ современные ему Теофилъ Александрійскій и Маркель Апамейскій, которые во главѣ фанатизированной толпы шли на бой съ язычниками, воздерживалъ толпу отъ самоуправства, ссылаясь на текстъ «Второзаконія», и убѣждалъ своихъ слушателей воздерживаться отъ разбиванія идоловъ, пока они не получаютъ на это разрѣшенія. Отъ кого? Отъ самихъ владѣльцевъ, которые, сдѣлавшись христіанами, или сами разобьютъ идоловъ, «или васъ пригласятъ на доброе дѣло».

Къ чему же обвинять въ жалкомъ оппортунизмѣ именно того, кто призналъ «великимъ дѣломъ разбивать идоловъ прежде всего въ самомъ человѣкѣ»?

Всѣ изложенныя нами до сихъ поръ данныя изображали Августина въ его борьбѣ за сверженіе языческихъ идоловъ. Но кромѣ этой практической стороны, борьба съ язычествомъ представляла

¹⁾ Schultze. Gesch. d. Untergangs d. gr. röm. Heidenthums. II, 161.

еще другую, теоретическую. И послѣ уничтоженія идоловъ язычество продолжало жить въ умахъ и сердцахъ своихъ поклонниковъ: образы языческихъ боговъ не покидали ихъ воображенія, и доводы ихъ философовъ противъ христіанскихъ вѣрованій и таинствъ не утрачивали для нихъ своей убѣдительности.

Признавъ великимъ дѣломъ ниспроверженіе идоловъ *внутри* человѣка, Августинъ не упускалъ случая вступать въ сношенія съ выдающимися или вліятельными язычниками, чтобы опровергнуть ихъ доводы въ пользу язычества или устранить ихъ сомнѣніе относительно христіанства. То онъ отвѣчалъ на обращенныя къ нему запросы, то самъ вызывалъ противника или скептика на обмѣнъ мыслей. Кромѣ значенія, которое имѣетъ эта переписка для исторіи христіанской догматики, она интересна для характеристики язычества въ эпоху его паденія и для вопроса о вліяніи христіанства на паденіе римской имперіи. Самый ранній образчикъ такой переписки представляютъ собою письма, которыми обмѣнялись Августинъ и старецъ Максимъ, грамматикъ (литераторъ) въ Мадаурѣ, гдѣ учился Августинъ. Письма эти относятся къ 390 году, когда Августинъ еще не принималъ священства и жилъ въ Тагастъ, по сосѣдству съ Мадаурой. Это было еще до суровыхъ законовъ Валентиніана II и Θεодосія, поставившихъ язычество въ положеніе гонимой религіи, что и отразилось на самоувѣренномъ и ироническомъ тонѣ восьмидесятилѣтняго старца, взявшагося защищать вѣрованія своей юности, которымъ онъ не хочетъ измѣнить.

Изъ письма Максима видно, что Августинъ уже не разъ къ нему обращался, обличая языческихъ боговъ и призывая ученаго старца къ вѣрѣ единому Богу. Максимъ отвѣчаетъ, для того, чтобы его «молчаніе не было принято за отреченіе». Онъ готовъ отказать отъ мифологическихъ бредней, надъ которыми, повидимому, глумился Августинъ, но существованіе и благой промыселъ боговъ его родного города—для него реальный фактъ. «Греція,—пишетъ Максимъ Августину—съ сомнительной достовѣрностью баснословила, что боги проживаютъ на горѣ Олимпѣ: мы же утверждаемъ и знаемъ, что на форумѣ нашего города обрѣтается не мало спасительныхъ боговъ». Но вѣра въ нихъ не препятствуетъ Максиму признавать надъ ними того же „Бога“, о которомъ ему писалъ Августинъ: ибо кто же настолько «безуменъ, настолько лишенъ здраваго смысла, чтобы не считать несомнѣннымъ существованіе единаго, верховнаго Бога, безначальнаго и бездѣтнаго, но Отца величайшаго. Его свойства, проявляющіяся въ міротвореніи, мы величаемъ разными именами, потому что никто изъ

насть не вѣдаетъ настоящаго его имени. Ибо Богъ (Deus) есть имя общее всѣмъ религіямъ. Такимъ образомъ, взывая къ нему различными мольбами, мы почитаемъ его въ его цѣлости и единствѣ».

Затѣмъ Максимъ изъ оборонительнаго положенія переходитъ въ наступательное и возвращаетъ христіанамъ упрекъ въ многобожии: «кто, — восклицаетъ онъ, — можетъ стерпѣть, чтобы Юпитеру-громовержцу предпочитали какого-то *Мигдона* ¹⁾, Юнонъ, Минервѣ, Венерѣ и Вестѣ—какую-то *Санаю*, а всѣмъ безсмертнымъ богамъ—о, ужасъ!—архимученика *Намфаніона* и безчисленныхъ другихъ съ ихъ ненавистными богамъ и людямъ именами, — которые въ сознаніи нагроможденныхъ ими нечестивыхъ преступленій, потерпѣли—подъ видомъ славной смерти — конецъ, достойный ихъ скверныхъ нравовъ и дѣйствій. Ихъ-то пепелища, покинувши храмы, забывъ могилы своихъ предковъ, глупые люди посѣщаютъ... И мнѣ представляется, какъ будто въ наше время вновь возгорѣлась война у Акціума, и что египетскія чудища снова дерзаютъ потрясать копьемъ, грозя римскимъ богамъ—впрочемъ ненадолго».

Языческій риторъ, сравнившій поклоненіе мученикамъ съ нашествіемъ варварскихъ восточныхъ суевѣрій, чувствовалъ, однако, не малое смущеніе передъ духовнымъ оружіемъ христіанскаго апологета: «Объ одномъ прошу тебя, мудрѣйшій мужъ, — продолжалъ Максимъ, — чтобы ты, отложивъ въ сторону силу краснорѣчія, которымъ ты всѣмъ извѣстенъ, а также Хризипповы доводы, которыми ты привыкъ сражаться, и ту діалектику, которая старается ухищреніями уничтожить всякую твердую точку опоры, — показалъ намъ того Бога, котораго вы, христіане, присвоиваете себѣ, какъ бы вашего собственнаго Бога, притворяясь, что вы видите его на яву въ скрытыхъ мѣстахъ. Мы же явно возсылаемъ нашимъ богамъ благочестивыя молитвы и во всеуслышаніе и на глазахъ у всѣхъ смертныхъ пытаемся умилоствовать ихъ угодными имъ жертвами, стараясь, чтобы всѣ это видѣли и знали».

Уклоняясь по дряхлости отъ продолженія полемики, съ чело-вѣкомъ, принадлежавшимъ не къ его толку, Максимъ выражаетъ опасеніе, что его письмо будетъ предано пламени, но прибавляетъ, что если это случится, то погибнетъ только бумага, а не оригиналъ письма, которое онъ сохранитъ на всегда для всѣхъ религіозныхъ людей. Въ заключеніе, Максимъ выражаетъ желаніе, чтобы боги охраняли Августина, тѣ боги, черезъ посредство ко-

¹⁾ Мигдонъ или Мигинъ—имя одного изъ африканскихъ мучениковъ, не точно сохранившееся въ рукописяхъ.

торыхъ совокупность людей на землѣ почитаетъ, въ согласномъ разногласіи, на тысячи ладовъ общаго своего отца.

Письмо Максима давно обратило на себя вниманіе историковъ. но нужно замѣтить, что многіе изъ нихъ влагали въ него тотъ смыслъ, который подходилъ къ проводимой ими точкѣ зрѣнія на дѣло. Вольтеръ въ своей борьбѣ съ католицизмомъ идеализировалъ язычество эпохи паденія и видѣлъ въ Максимѣ представителя широкаго философскаго деизма. Возражая противъ этого, Буассье усматриваетъ въ письмѣ Максима идеи и языкъ тѣхъ ~~умѣренныхъ~~ язычниковъ, которые мечтали о примиреніи язычества съ христіанствомъ, или, по крайней мѣрѣ, о способахъ обезпечить имъ мирное существованіе. Ферреръ также видитъ въ письмѣ Максима «драгоценное свидѣтельство тѣхъ попытокъ къ примиренію, которыя тогда предпринимались», но не хочетъ, какъ Буассье, считать Максима *мудрецомъ*, а съ своей апологетической точки зрѣнія ставить на видъ язычнику Максиму всю «тщету его усилій». Письмо Максима изъ Мадауры для насъ любопытный образчикъ настроенія языческой *интеллигенціи* въ IV-мъ вѣкѣ. Какъ въ самомъ Римѣ, такъ и въ провинціяхъ, она крѣпко держится за *мѣстную* святыню, за боговъ своего форуна, но она не даромъ проникнута римскимъ образованіемъ: она почитаетъ своихъ мѣстныхъ боговъ въ *греко-римскомъ* обликѣ, и ея отчужденіе отъ національнаго, варварскаго элемента характерно проявляется у Максима въ непониманіи именъ мѣстныхъ христіанскихъ мучениковъ. Тѣсная связь этой интеллигенціи съ языческимъ Римомъ особенно проявляется въ ея монотеистическихъ представленіяхъ. Римъ объединялъ «языки» (*gentes*), соединяя ихъ боговъ въ своемъ пантеонѣ. Это политическое объединеніе боговъ въ общемъ отечествѣ представляло благопріятную почву для духовной реформы политеизма, для философскаго объединенія боговъ въ идеѣ общаго божественнаго начала или единаго, верховнаго Бога, безначальнаго и бездѣтнаго. Но этотъ политеистическій деизмъ далеко отъ строгаго монотеизма, который проводитъ Августинъ. Кромѣ того Максимъ выставляетъ свой деизмъ не для того, чтобы найти въ немъ примиреніе съ Августиномъ, а чтобы оправдать многобожіе, которое, по его мнѣнію, и есть единственно возможное поклоненіе единому, но невѣдомому Богу. Примиренія съ христіанами Максимъ вовсе не желаетъ. Завзятый врагъ іезуитовъ былъ совершенно правъ, когда въ этомъ отношеніи увидѣлъ единомышленника въ Максимѣ. Для послѣдняго христіане гораздо дальше отъ почитанія единаго Бога, чѣмъ язычники, ибо вмѣсто «безсмертныхъ бо-

говъ» они поклоняются безсчетному числу «смертныхъ», — «потерпѣвшихъ справедливую казнь за свои злодѣянія въ жизни».

Что же отвѣтилъ Августинъ на эти обвиненія?

Трудно сказать, чѣмъ Августинъ былъ болѣе возмущенъ, содержаніемъ или тономъ письма Максима. Въ своемъ отвѣтѣ онъ опустили обычное въ письмахъ того времени обращеніе съ цѣлымъ рядомъ почтительныхъ или любезныхъ эпитетовъ въ превосходной степени: „Серьезное ли между нами обсуждается дѣло, — спрашиваетъ онъ Максима, — или тебѣ угодно шутить? Не знаю, по причинѣ ли твоей немощи, о которой ты упоминаешь, или изъ любезности ты обнаруживаешь больше игривости, чѣмъ дѣльности. Ты начинаешь сравненіемъ Олимпа съ вашимъ форумомъ; къ чему это — не понимаю: для того развѣ, чтобы напомнить мнѣ, что на той горѣ Юпитеръ снаряжался въ походъ противъ своего отца, какъ гласитъ исторія, которую ваши люди тоже называютъ священной; или же, чтобы напомнить мнѣ, что на этомъ форумѣ два идола Марса, одинъ нагой, другой вооруженный, и что поставленная напротивъ его человѣческая статуя съ протянутыми къ нему тремя пальцами сдерживаетъ этого враждебнаго гражданина демона“¹⁾... Все это хорошо для шутки, но такъ какъ ты этихъ боговъ величаешь частицами единаго великаго Бога, то я очень прошу тебя воздерживаться отъ такихъ кощунственныхъ остротъ... Я многое еще могъ бы сказать по этому предмету: ты самъ понимаешь, сколько укоровъ вызываютъ твои слова, но я воздержусь, чтобы ты не подумалъ, что я въ бесѣдѣ съ тобой болѣе прибѣгаю къ риторикѣ, чѣмъ ищу правды“.

Переходя къ нареканіямъ на христіанъ со стороны Максима, Августинъ выражаетъ изумленіе, что этотъ „африканецъ“, въ письмѣ къ африканцу, могъ избрать предметомъ насмѣшекъ пунійскія имена. И что же смѣшного въ имени Намфаніона? Вѣдь оно обозначаетъ человѣка, у котораго „счастливая нога“, т.-е. приходъ котораго приноситъ счастье; и у *Виргилія Эвандръ* приглашаетъ *Геркулеса* прибыть на жертвоприношеніе „*pede secundo*“! Августинъ всегда охотно прибѣгалъ для обличенія языческаго ученаго къ авторитетамъ языческой литературы. Такъ въ томъ же письмѣ онъ снова ссылается на стихи *Виргилія* и на *Цицерона*, доказывая, что почитаемые язычниками боги были также когда-то людьми. Воздавая за насмѣшку насмѣшкой, Августинъ перечисляетъ цѣлый рядъ римскихъ божествъ, надъ которыми предлагаетъ Максиму насмѣхаться — бога *Стеркуція*, *Венеру*

¹⁾ И въ настоящее еще время въ *Италіи* тремя протянутыми пальцами предотвращаютъ вражескую силу.

Клоадину, Венеру Лысую, бога *Страха*, богиню Лихорадку, которымъ римляне строили храмы; „если ты надъ ними поглумишься, то пренебрежешь *римскими* божествами, а между тѣмъ, смѣясь надъ пунійскими именами, ты выдаешь себя за почитателя римской святыни“.

По поводу обвиненія, что богослуженіе у христіанъ совершается тайно, Августинъ напоминаетъ Максиму о культѣ Вакха, на мистеріи котораго немногіе допускаются. А публичность языческаго культа, которою хвастается Максимъ, въ чемъ же она заключается, какъ не въ томъ, что декуріоны и аристократы города, „бѣснуясь“, проносятся по улицамъ города? „Если это бѣснованіе ниспосылается божествомъ, то вы сами знаете, — говоритъ Августинъ, — какое божество лишаетъ людей разсудка! Если же это напускное бѣснованіе, то что сказать о такомъ позорномъ обманѣ“?

Въ самомъ концѣ письма, Августинъ касается вскользь главнаго обвиненія Максима, что христіане замѣнили поклоненіе богамъ культомъ своихъ мучениковъ. Предостерегая Максима отъ кощунственной напраслины и ссылаясь на христіанскую общину въ самой Мадаурѣ, Августинъ заявляетъ, что христіане не почитаютъ ни одного покойника, не возводятъ въ божество ни одно твореніе, а поклоняются лишь единому Богу, который все сотворилъ. Объ этомъ Августинъ согласенъ побесѣдовать въ другой разъ, если убѣдится, что Максимъ желаетъ къ этому серьезно отнестись.

На этомъ, нужно думать, переписка между Августиномъ и Максимомъ прекратилась. Совѣтъ иной характеръ носить отрывочная переписка между Августиномъ и другимъ языческимъ философомъ, Лонгиніаномъ, который вмѣстѣ съ тѣмъ занималъ и жреческія должности. Въ сохранившемся до насъ письмѣ, Августинъ приглашаетъ его высказаться, какимъ способомъ слѣдуетъ почитать Бога, (изъ котораго духъ человѣка почерпаетъ возможность быть праведнымъ). Августинъ ставитъ этотъ вопросъ, зная, что относительно необходимости почитать Бога Лонгиніанъ не сомнѣвается. Вмѣстѣ съ тѣмъ, Августинъ какъ бы влагаетъ въ уста Лонгиніану отвѣтъ, котораго онъ отъ него ожидаетъ. Онъ напоминаетъ ему изреченіе Сократа, что тому, кто ничего другого не желаетъ, какъ быть праведнымъ человѣкомъ, вся прочая мудрость легко дается. Но есть, — прибавляетъ Августинъ, — другое, болѣе древнее пророческое слово, не только предписывающее человѣку быть прежде всего праведнымъ, но и указывающее, какимъ образомъ этого достигнуть. И Августинъ приводитъ

ветхозавѣтные тексты: „Люби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ и всею душою твоею и всѣми силами твоими, и люби ближняго, какъ самого себя“. Кто усвоилъ себѣ это слово, тому не только вся прочая мудрость легка, но тотъ уже и обладаетъ всею спасительной мудростью. Августинъ еще спрашиваетъ у Лонгиніана, что онъ думаетъ о Христѣ; ему извѣстно, что онъ его высоко цѣнить; но онъ хочетъ знать, считаетъ ли Лонгиніанъ путь, указанный Христомъ, единственнымъ путемъ къ блаженной жизни, хотя бы онъ еще и не собрался пойти по немъ; или же ему извѣстенъ другой и лучший путь? Августинъ ставитъ ему этотъ вопросъ изъ любви къ нему!

Отвѣтъ Лонгиніана представляетъ собой другой любопытный образчикъ религіозныхъ понятій образованнаго язычника въ эпоху отжившаго свой вѣкъ политеизма. Онъ отвѣчаетъ, что Августинъ задалъ ему тяжелую задачу, обратившись съ такими вопросами и въ такое время къ язычнику. Онъ, однако, не скрываетъ, что для разрѣшенія обсуждаемыхъ между ними вопросовъ существуютъ не только изреченія Сократа и немногія ветхозавѣтныя, но въ то же время и гораздо болѣе древнія — *орфическія и трисмегистическія* *) изреченія, возникшія въ вѣка еще грубые подѣ наитіемъ боговъ, въ то время, когда Европа и Азія еще не получили своего имени, а Африка еще не обладала человѣкомъ, подобнымъ Августину. Лонгиніанъ пользуется этимъ случаемъ, чтобы высказать, что онъ никогда не встрѣчалъ въ книгахъ, не видалъ и не слышалъ отъ другихъ о человѣкѣ, который бы, подобно Августину, такъ всецѣло стремился постигнуть Бога, былъ бы такъ способенъ на это, благодаря чистотѣ душевной, и уже обладалъ познаніемъ Бога въ такой степени — не въ шаткой вѣрѣ, а въ надеждѣ на совершенное познаніе.

Такому человѣку, — продолжаетъ Лонгиніанъ, — лучше извѣстно, какой путь ведетъ къ Богу; но и онъ готовъ сказать, что самъ объ этомъ думаетъ, держась священнаго преданія. Лучшій путь —

*) Т.-е. относящіяся къ культу Гермеса Трисмегиста (трижды величайшаго). Культъ аркадійскаго бога Гермеса Психопомпа (проводника душъ) развился на Египетской почвѣ во времена Птолommeевъ въ пантеистическое философское ученіе съ аскетическимъ отбѣнкомъ. Возникшія на этой почвѣ сочиненія и пророчества высоко цѣнились. Подѣ влияніемъ евгемеризма Гермеса Трисмегиста стали считать пророкомъ глубокой старины, современникомъ Моисея: Августинъ же признаетъ его лишь внукомъ старшаго Гермеса-Меркурія, который въ свою очередь былъ внукомъ Атланта, великаго астронома, жившаго «во время рожденія Моисея», и приводитъ его пророчества о паденіи язычества. См. объ этомъ изслѣдованіе проф. Э. Зѣлинскаго — Гермесъ Трижды Величайшій въ Вѣст. Евр. 1905. февр. и мартъ. Перепечатано въ книгѣ: Соперники Христіанства 1907.

тотъ, по которому грядетъ благочестивый человѣкъ, чистый, справедливый и правдивый въ словахъ и дѣйствіяхъ, заслужившій покровительство боговъ, т.-е. силу (potestates) единого, мірового, непостижимаго, невыразимаго, неустаннаго творца, «которыя вы, христіане, справедливо называете ангелами». Здѣсь мы видимъ, что какъ «грамматикъ» Максимъ, такъ и жрецъ Лонгиніанъ ставитъ свой традиціонный политеизмъ подъ защиту самаго возвышеннаго монотеизма. Но Лонгиніанъ при этомъ въ отличіе отъ Максима не глумится надъ культомъ мучениковъ а оправдываетъ политеизмъ съ помощью аналогіи съ поклоненіемъ ангеламъ. Весьма характерны для языческаго жреца того времени и слѣдующія слова Лонгиніана: «Это тотъ путь, по которому грядутъ люди сильные духомъ и тѣломъ, очищенные по благочестивымъ предписаніямъ древнихъ обрядовъ святыми искушительными жертвами и строгимъ соблюденіемъ воздержанія». Это показываетъ, что язычество на своемъ склонѣ не только усвоило себѣ въ противоположность своему многобожію философскій монотеизмъ, но и прониклось тѣми религіозно-этическими началами, которыя давали христіанству такую силу надъ лучшими людьми своего времени — идею необходимости искупленія и принципомъ воздержанія.

Отъ отвѣта же на второй вопросъ, что онъ думаетъ о Христѣ, Лонгиніанъ уклонился, считая «слишкомъ труднымъ говорить о томъ, что невѣдомо».

Августинъ не былъ возмущенъ отвѣтомъ языческаго жреца; онъ даже похвалилъ его за умѣренность, побудившую «язычника» воздержаться отъ какого-либо отрицанія Христа. Августинъ выражаетъ свою готовность выслать Лонгиніану свои сочиненія, касающіяся этого вопроса, и дать ему всѣ нужныя разъясненія, но предварительно требуетъ устраненія противорѣчія, въ которое впалъ Лонгиніанъ относительно языческихъ обрядовъ и жертвъ. Для чего же нужно человѣку, грядущему по истинному пути къ Богу, очищеніе посредствомъ этихъ обрядовъ и жертвъ? Если оно ему нужно, то это значитъ, что онъ еще не чистъ; а если это такъ, то нельзя сказать, что онъ ведетъ образъ жизни благочестивый, справедливый и цѣломудренный! Въ виду этого Августинъ ставитъ Лонгиніану четыре вопроса: долженъ ли человѣкъ жить хорошо, чтобы очищаться обрядами и жертвоприношеніями, или онъ очищается, чтобы жить хорошо? Далѣе, достаточно ли праведной жизни для блаженства въ Богѣ безъ помощи обрядовъ и жертвоприношеній, или же праведная жизнь уже включаетъ въ себѣ жизнь обрядовую? Августинъ ждалъ на эти вопросы скорого отвѣта, но отвѣтъ, если и былъ посланъ, до насъ

къ сожалѣнію не дошелъ. Сожалѣть объ этомъ можно потому, что Августинъ, очевидно, собирался въ своемъ отвѣтѣ не только доказывать бесполезность *языческихъ* обрядовъ и жертвоприношеній, но, какъ вѣрно замѣтилъ Вильменъ ¹⁾, коснуться вопроса о значеніи обрядовъ въ религіозной жизни вообще.

Не всѣ язычники, однако, такъ осторожно обходили вопросъ о Христѣ, какъ Лонгиніанъ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ переписка Августина съ Волузіаномъ, которую издатели относятъ къ 412 году. Переписка представляетъ еще тотъ интересъ, что знакомитъ насъ съ умственными интересами и отношеніемъ къ христіанству извѣстной части высшихъ сановниковъ въ римской имперіи. Несмотря на явное недоброжелательство императоровъ, Граціана и Θεодосія I, къ язычеству, многіе сенаторы и государственные сановники въ Римѣ всѣми силами поддерживали языческую традицію. Объ этомъ свидѣлствуютъ неоднократныя ихъ попытки добиться возстановленія въ сенатѣ статуи Викторіи, отзывы современныхъ имъ христіанъ и недавно открытыя въ Римѣ надписи, упоминающія о возстановленіи языческихъ храмовъ и культовъ. Къ этой языческой служебной аристократіи принадлежалъ и Волузіанъ. По своей матери онъ былъ въ близкомъ родствѣ съ родомъ Цеіоніевъ-Албиніевъ, которые производили свой родъ отъ Клодія Албина, соперника императора Септимія Севера. И императоръ Юліанъ по матери былъ въ родствѣ съ этой фамиліей. Въ одномъ стихотвореніи поэта Рутилія идетъ рѣчь о Волузіанѣ, проконсулѣ Африки; въ 423 г. онъ былъ префектомъ Рима, т.-е. занималъ самую почетную должность въ западной части римской имперіи. По просьбѣ матери Волузіана, Августинъ писалъ ему, приглашая его читать Священное Писаніе и, если встрѣтитъ при этомъ затрудненія, обращаться къ нему за разъясненіями. Въ отвѣтъ на это Волузіанъ сообщаетъ Августину о кружкѣ друзей, въ чьихъ собраніяхъ онъ участвуетъ, и перечисляетъ вопросы, которые тамъ поднимаетъ каждый «сообразно съ своими занятіями и вкусами». На первомъ мѣстѣ поставлены вопросы, относящіеся къ главному предмету тогдашняго образованія—къ риторикѣ; другіе вопросы касаются поэзіи, въ особенности метрики, или различныхъ философскихъ школъ и ихъ направленій. Среди такой бесѣды однимъ изъ присутствовавшихъ, ко всеобщему изумленію, было высказано желаніе, чтобы ему разъяснили его сомнѣнія относительно христіанскаго ученія о воплощеніи: какъ Господь, котораго вселенная не можетъ объять, могъ укрѣпиться

¹⁾ Villemain. L'éloquence chrétienne au IV sc., p. 470.

въ тѣлѣцѣ плачущаго младенца? Какъ могъ правитель міра ограничить свою заботу о немъ одною его частицею? Въ чемъ же проявились въ то время признаки воплощенной божественности? — Вѣдь излеченіе больныхъ, возвращеніе къ жизни умершихъ — дѣла не великія для Господа. Прося разрѣшить эти сомнѣнія, Волузіанъ прибавлялъ, что если невѣдѣніе другихъ священниковъ по этимъ вопросамъ не можетъ послужить къ ущербу христіанства, то этого нельзя сказать въ тѣхъ случаяхъ, когда обращаешься къ такому святителю, какъ Августинъ.

Отклонивъ отъ себя похвалы Волузіана и сославшись на неисчерпаемую глубину христіанской литературы, Августинъ отвѣчаетъ ему обстоятельнымъ посланіемъ. Онъ доказываетъ Волузіану, что высказанныя имъ сомнѣнія основаны на слишкомъ материалистическомъ пониманіи природы и божества и напоминаетъ ему Цицероновское слово — «дѣло великаго ума — подняться духомъ надъ чувствами (*sevocare mentem a sensibus*). Вѣра открываетъ разуму путь къ этой цѣли, невѣріе его заграждаетъ. Развѣ вся природа не полна чудесъ? Сколько на свѣтѣ такихъ чудесъ, которыя мы, привыкнувшіе къ ихъ виду, попираемъ ногами и которыя привели бы насъ въ изумленіе, если бы мы ближе къ нимъ присмотрѣлись!» Для примѣра Августинъ указываетъ на чудесную силу произрастанія, заключающуюся во всѣхъ сѣменахъ; затѣмъ — на чудо, представляемое союзомъ души съ тѣломъ: недоумѣваютъ, какъ божественное соединилось въ Христѣ съ человѣческимъ; но развѣ не соединяется ежедневно душа съ тѣломъ, образуя единую личность въ человѣкѣ?

Невѣрующимъ мало чудесъ, совершенныхъ Христомъ; они пренебрегаютъ меньшими, а главныя отвергаютъ; они вѣрятъ, что Христосъ возвращалъ къ жизни покойниковъ, потому что приписываютъ это и другимъ; но въ воскресеніе Христа и вознесеніе къ вѣчной жизни не вѣрятъ на томъ основаніи, что ничего подобнаго еще не бывало.

Но чудесность христіанства находитъ подтвержденіе не только въ природѣ, а также и въ самой исторіи. Августинъ вкратцѣ излагаетъ исторію божественнаго промысла въ судьбѣ еврейскаго народа и затѣмъ въ судьбѣ христіанства. Въ послѣдней части письма, особенно назидательной для римскаго сановника, Августинъ поднимается до высокаго, увлекающаго краснорѣчія, трудно передаваемого на другомъ языкѣ.

Скудные числомъ христіане рассыпаются по міру, съ поразительной легкостью обращаютъ народы, среди враговъ умножаются, отъ преслѣдованій крѣпнутъ; тѣснимые и гонимые рас-

пространяются до края свѣта... Изъ среды невѣжественныхъ и опозоренныхъ христіанъ возникаютъ, просвѣщаются и приобретаютъ славу великіе умы, образованные ораторы; умныхъ, краснорѣчивыхъ и ученыхъ язычниковъ они подчиняютъ игу Христову и обращаютъ на проповѣдь благочестія и спасенія... Отверженный за невѣріе еврейскій народъ изгоняется изъ своей колыбели и разсѣвается по міру, чтобы повсюду разнести Священное Писаніе и свидѣтельства пророковъ... Храмы и идола демоновъ и кощунственные обряды постепенно одинъ за другимъ, согласно предсказанію пророковъ, уничтожаются.

И развѣ не говорить въ пользу христіанства его торжество надъ язычествомъ на благо міра? «Какія разсужденія любыхъ философовъ,—продолжаетъ Августинъ,—какіе законы любыхъ государствъ могутъ идти въ сравненіе съ двумя предписаніями, которыя по словамъ Христа, заключаютъ въ себѣ весь законъ и пророковъ: — Возлюби Господа всѣмъ сердцемъ твоимъ и полюби ближняго, какъ самого себя»... «Въ этомъ вся суть физики, ибо причина всѣхъ причинъ въ Господѣ-творцѣ; въ этомъ вся этика и въ этомъ вся логика, ибо истина и свѣтъ разумной души заключаются въ Богѣ. Въ этомъ и спасеніе государства, ибо лучшія основанія и охрана его — въ вѣрѣ, въ твердомъ согласіи, въ любви къ общему благу; а эта любовь ничто иное, какъ истинный Богъ, въ которомъ *тогда* искренно другъ друга любить, когда любятъ ради Него».

Волузіанъ не рѣшился отвѣтить на это письмо; но по его просьбѣ одинъ изъ близкихъ ему людей, императорскій трибунъ Марцеллинъ, обратился къ Августину съ новыми недоумѣніями и возраженіями язычниковъ противъ христіанства. Это былъ тотъ самый Марцеллинъ, который былъ потомъ предсѣдателемъ на съѣздѣ православныхъ и донатистскихъ епископовъ въ Карфагенѣ и игралъ видную роль въ преслѣдованіи донатистовъ. Августинъ высоко цѣнилъ Марцеллина и старался спасти его, когда онъ сдѣлался жертвой политической интриги. Марцеллинъ былъ христіанинъ, и ему также мать Волузіана поручила своего сына. Они ежедневно видались и бесѣдовали; предметомъ этихъ бесѣдъ были главнымъ образомъ философскіе и религіозные вопросы. По этому примѣру можно судить, что еще въ началѣ V вѣка между христіанами и язычниками существовали самыя дружескія отношенія и обмѣнъ мыслей безъ всякаго фанатизма. Желая извлечь Волузіана изъ подъ вліянія смущавшихъ его язычниковъ, Марцеллинъ сообщаетъ Августину новыя недоумѣнія и проситъ ихъ устранить.

Эти недоумѣнія выразились въ трехъ вопросахъ: почему Господь отрелся отъ Ветхаго Заветъа и, пренебрегая прежними жертвоприношеніями, пожелалъ новыхъ? Не есть ли это признакъ непостоянства и непослѣдовательности? Второе возраженіе заключалось въ томъ, что христіанское ученіе о невоздаяніи зломъ за зло несогласно съ «обычаемъ» государства, — и наконецъ, что христіанскіе императоры причинили государству большой вредъ.

Замѣна Ветхаго Заветъа Новымъ, какъ доказательство несостоятельности перваго, было, какъ мы видѣли, любимымъ аргументомъ манихеянъ, и потому отвѣта Августина на первый изъ сдѣланныхъ ему вопросовъ можно здѣсь не касаться; тѣмъ болѣе, что его отвѣты на остальные два вопроса заслуживаютъ особеннаго вниманія. Соображенія, высказанныя по этому поводу Августиномъ, имѣютъ значеніе не только для одного изъ важнѣйшихъ вопросовъ исторіи римской имперіи, — но и для нашего времени, такъ какъ неправильное пониманіе евангельскаго «непротивленія злу» и теперь еще многихъ смущаетъ.

Привода возраженіе язычниковъ, какъ можно дозволить врагу безнаказанно себя обижать и не отплатить войной за опустошеніе римской провинціи, — Августинъ замѣчаетъ, что, имѣя дѣло съ образованными собесѣдниками, онъ можетъ кратко на это отвѣтить. Онъ ограничивается вопросомъ, какъ же могли управлять республикой и расширять ея предѣлы тѣ, кто, по свидѣтельству Саллюстія, предпочитали прощать, чѣмъ преслѣдовать; какъ могъ Цицеронъ восхвалять Цезаря словами, что онъ ничего не забывалъ, кромѣ обидъ¹⁾.

Въ устахъ Цицерона это была великая похвала или великая лесть; если похвала, — значитъ это была правда, если только лесть, то Цицеронъ, ложно приписывая Цезарю незлобивость, хотѣлъ этимъ сказать, что таковымъ *долженъ* быть глава государства. Но что же собственно значить не воздавать зломъ за зло, какъ не отказываться отъ того удовольствія, какое доставляетъ месть?

Когда язычники встрѣчаютъ этотъ принципъ у *своихъ* авторовъ, они приходятъ въ восторгъ; когда встрѣчаютъ его у христіанъ, какъ божественное предписаніе, они толкуютъ, что оно приносить вредъ государству. Но если бы, — восклицаетъ Августинъ, — они слѣдовали этому предписанію, то лучше бы устроили, укрѣпили и увеличили государство, чѣмъ это сдѣлали Ромуль, Нума, Брутъ и всѣ прочіе великіе люди Рима.

Ссылаясь на опредѣленіе государства, какъ «сонмъ людей, связанныхъ общимъ согласіемъ», Августинъ доказываетъ, какъ

¹⁾ Въ рѣчи за Лигарія.

много евангельское предписаніе содѣйствуетъ такому необходимому согласію. Имъ достигается то, что въ дурномъ человѣкѣ зло побѣждается добромъ и человѣкъ освобождается отъ зла не внѣшняго, а скрытаго въ немъ самомъ.

Такое внутреннее перевоспитаніе должно быть соблюдаемо даже тогда, когда приходится фактически прибѣгать къ насилію. Если бы земное государство соблюдало христіанскій завѣтъ, самыя войны велись бы съ большимъ милосердіемъ. Этотъ завѣтъ не воспрещаетъ войны, ибо въ этомъ случаѣ въ Евангеліи было бы сказано воинамъ, чтобы они побросали оружіе. Между тѣмъ (Лук. III, 14) Христосъ приказалъ воинамъ лишь никого не обижать, не клеветать и довольствоваться жалованьемъ.

«Поэтому, — заключаетъ Августинъ, — пусть тѣ, кто утверждаютъ, что ученіе Христа враждебно государству, дадутъ намъ такихъ воиновъ, какими они должны быть по словамъ Христа; дадутъ такихъ подданныхъ, такихъ мужей, такихъ женъ, такихъ родителей и дѣтей, такихъ господъ и рабовъ, такихъ царей и судей, такихъ плательщиковъ податей и такихъ сборщиковъ, какимъ велитъ имъ быть христіанское ученіе; и пусть они тогда дерзнуть сказать, что оно враждебно государству! Пусть тогда усомнятся, что это ученіе, если ему станутъ слѣдовать, будетъ спасеніемъ для государства!»

Въ такомъ же смыслѣ Августинъ писалъ около 418 года Бонифацію, который въ качествѣ военнаго трибуна усмирилъ африканскихъ варваровъ: «Не думай, чтобы военный человѣкъ не могъ быть угоденъ Господу». Августинъ указываетъ на примѣръ Давида въ Ветхомъ Завѣтѣ, а въ Новомъ — на капернаумскаго центуріона и на Корнелія, къ которому былъ посланъ ангель. Замѣтивъ, что Богу угоднѣе, конечно, люди, отрешившіеся отъ всякой дѣятельности и служащіе ему въ воздержаніи, Августинъ продолжаетъ: «и такъ другіе ратуютъ за васъ молитвою противъ невидимыхъ враговъ, вы же трудитесь за нихъ, сражаясь противъ враговъ видимыхъ. Такъ какъ въ этомъ вѣкѣ граждане царства небснаго поневолѣ обрѣтаются среди заблуждающихся и нечестивыхъ, то не слѣдуетъ до времени желать общенія съ одними святыми и праведными. Когда будешь вооружаться на войну, думай прежде всего о томъ, что твоя тѣлесная сила — даръ Божій. Желать надо мира, но война нужна для того, чтобы Господь сохранилъ миръ. Поэтому пораженіе вооруженнаго врага происходитъ изъ необходимости, а не по хотѣ. Но если бунтующему и сопротивляющемуся врагу оплачивается насиліемъ, то побѣжденный или плѣненный имѣетъ право на милосердіе».

Обращаясь къ третьему замѣчанію Волузiana, что нѣкоторые христіанскіе императоры сдѣлали много вреда Риму, Августинъ возражаетъ, что это—клевета. Можно было бы привести многое и изъ исторіи языческихъ императоровъ въ доказательство того, что вредъ происходитъ по винѣ людей, а не ихъ вѣры; происходитъ часто по винѣ не императоровъ, а тѣхъ, безъ помощи которыхъ не могутъ управлять императоры. Августинъ ссылается на Саллюстія, чтобы доказать, какъ давно пороки проникли въ римское общество, и ссылается на Ювенала, противопоставлявшаго честные нравы бѣдной старины своему времени, когда одолѣлъ развратъ и отомстилъ (римлянамъ) за порабощеніе міра».

Изъ этого омута міръ былъ выведенъ и спасенъ крестомъ Христовымъ, подѣ сѣнью котораго вновь процвѣли добродѣтели. На примѣрѣ же богатой и славной имперіи римской Господь хотѣлъ показать, какое значеніе имѣютъ гражданскія доблести хотя бы и безъ истинной вѣры, съ появленіемъ которой люди становятся гражданами другого царства, которое имѣетъ своимъ царемъ истину, своимъ закономъ—любовь, а удѣломъ—вѣчность.

Въ письмѣ къ Августину Марцеллинъ просилъ также обратить вниманіе на возраженіе язычниковъ, что Аполлоній и Апулей съ своей магіей превзошли чудеса Христа. Августинъ отвѣчаетъ, «что это сопоставленіе достойно лишь смѣха; но оно все-таки предпочтительнѣе сопоставленія Христа съ языческими богами, ибо надо признаться, что Аполлоній много достойнѣе того развратника, котораго язычники называютъ Юпитеромъ». Подробнѣе Августинъ распространяется объ Апулей, который какъ «африканецъ болѣе извѣстенъ африканцамъ». Напомнивши обстоятельства его жизни, Августинъ указалъ, что Апулей при всей своей магіи ни до чего не дошелъ. Впрочемъ самъ Апулей краснорѣчиво защищалъ себя противъ обвиненія въ магіи. «Такъ пусть же тѣ, кто на него ссылается, поразмыслятъ, они ли даютъ ложное показаніе, или онъ ложно защищалъ себя?»

Августину приходилось и кромѣ приведенныхъ случаевъ полемизировать противъ возраженій язычниковъ. Такъ, по его словамъ, однимъ изъ его «друзей», котораго онъ хотѣлъ обратить въ христіанство, ему были присланы изъ Карфагена, въ 408 или 409 г., для разрѣшенія шесть вопросовъ, поставленныхъ философомъ Порфиріемъ. Августинъ полагалъ, что это не тотъ Порфирій изъ Сициліи, который прославился, какъ неоплатоникъ и отъявленный противникъ христіанства. Эти вопросы, или вѣрнѣе недоумѣнія, касались воскресенія Христова и его слишкомъ поздняго для спасенія людей появленія на землѣ; почему христіане

осуждаютъ приношеніе язычниками въ жертву животныхъ и епімама, когда самъ Господь установилъ такія жертвы въ Ветхомъ Завѣтѣ! Какъ понимать текстъ: какою мѣрою мѣрите—и вамъ будутъ мѣрять»? Дѣйствительно ли Соломонъ сказалъ, что Господь не имѣетъ сына? — Послѣдній вопросъ касался судьбы пророка Іоны, которая всегда возбуждала глумленіе среди язычниковъ.

Изъ объясненій, данныхъ Августиномъ, особеннаго вниманія заслуживаетъ отвѣтъ на второй вопросъ: въ немъ проявляется замѣчательная широта не только историческаго, но и богословскаго взгляда. Почему Христосъ пришелъ такъ поздно? Почему Римъ столько вѣковъ пребывалъ въ невѣдѣніи Его закона? Что случилось съ душами тѣхъ римлянъ, которые до самыхъ временъ императора Калигулы были лишены Христовой благодати?

Отвѣчая на это, Августинъ ставитъ вопросъ: была ли людямъ какая-нибудь польза отъ языческихъ боговъ? Если они были бесполезны для спасенія души, то пусть язычники признаютъ это и вмѣстѣ съ христіанами разрушаютъ храмы ихъ. Если же язычники захотятъ ихъ защищать, то онъ спроситъ, что же случилось съ тѣми людьми, которые жили до установленія языческаго культа? И если тѣ люди инымъ способомъ спасались, то почему этотъ способъ не сохранился; почему явилась необходимость установить новую святиню? Если же противники скажутъ, что языческіе боги всегда существовали, но только, сообразуясь съ различными условіями времени и мѣста, требовали себѣ поклоненія въ различныхъ формахъ, то почему язычники не примѣняютъ такое разсужденіе и къ христіанской религіи? Почему они не признаютъ, что различіе религіозныхъ формъ несущественно, если только то свято, что составляетъ предметъ почитанія,—подобно тому, какъ безразлично, какими звуками на разныхъ языкахъ выражается одна и та же истина? Такъ, независимо отъ обрядовъ, которыми они почитали божество, праведники исполняли волю Божию. А воля Божія всегда была достаточно извѣстна для обезпеченія праведности и благогочестія смертныхъ. Поэтому, заключаетъ свое разсужденіе Августинъ, съ самаго возникновенія человѣческаго рода тѣ, кто вѣрили въ Бога и жили праведно и благогочестиво, согласно съ Его предписаніями,—когда бы и гдѣ бы то ни было,—безъ сомнѣнія, Имъ спасены. «Вѣдь мы же,—возвращается къ своей мысли Августинъ,—не укоряли язычниковъ за то, что Нума Помпилій ввелъ почитаніе новыхъ боговъ, или что во времена пифагорейцевъ появилась новая мудрость, ранѣе невѣдомая или скрывавшаяся среди немногихъ посвященныхъ, но державшихся разныхъ обрядовъ; споръ у насъ съ ними идетъ о томъ, истинные ли ихъ боги

и слѣдуетъ ли имъ поклоняться, и о томъ, полезна ли ихъ философія для спасенія души? Вотъ въ чемъ мы сомнѣваемся, вотъ что мы нашими возраженіями хотимъ опровергнуть. Такъ пусть же они перестанутъ ставить намъ въ укоръ то, что можетъ быть сказано о всякомъ толкѣ, о всякой религіи. Вѣдь извѣстно, что вѣка чередуются не случайно, а по волѣ Провидѣнія: но знать то, что пригодно для каждаго вѣка, превышаетъ разумѣніе человѣка.

Однакоже, съ самаго начала жизни человечества возникали, по усмотрѣнію Божественнаго Промысла, пророчества, то болѣе, то менѣе явственныя, и появлялись праведники, вѣровавшіе въ Бога,—какъ въ самомъ народѣ израильскомъ, такъ и у другихъ народовъ до воплощенія Христа. Вѣдь въ священныхъ книгахъ еврейскихъ упоминаются уже во времена Авраама таковыя праведники, не принадлежавшіе ни къ его племени, ни къ пришельцамъ, принятымъ еврейскимъ народомъ; такъ почему бы намъ не вѣрить, что такіе же праведники бывали тутъ и тамъ у различныхъ другихъ народовъ, хотя о нихъ и не упоминаютъ ихъ писанія? Итакъ, спасеніе въ нашей вѣрѣ, въ которой обѣщано истинное спасеніе, всегда бывало удѣломъ тѣхъ, кто былъ его достоинъ; а если не было, то потому, что не было достойныхъ его.

Въ связи съ этимъ, чтобы объяснить позднее появленіе Христа, Августинъ высказываетъ мысль, недостаточно отмѣченную писателями, касавшимися его философіи исторіи. Тотъ фактъ, что ученіе Пиеагора было не всегда и не вездѣ извѣстно, язычники объясняютъ тѣмъ, что Пиеагоръ былъ человѣкъ. Но если бы Пиеагоръ и обладалъ способностью являться на землѣ, гдѣ и когда бы ни захотѣлъ, и если бы, при этомъ, онъ обладалъ предвѣдѣніемъ, то, конечно, появился бы лишь тогда и тамъ, гдѣ нашель бы людей, готовыхъ принять его ученіе. Согласно съ этимъ, Августинъ,—оговариваясь, впрочемъ, что можетъ быть за этимъ кроется и другая тайна Божьяго Промысла, и что можетъ быть мудрые люди найдутъ и иное объясненіе,—высказываетъ предположеніе, что Христось сошелъ на землю тогда и тамъ, гдѣ, какъ онъ зналъ, найдетъ людей, которые увѣруютъ въ него. Если и теперь еще на свѣтѣ много людей, которые не хотятъ въ него вѣрить, несмотря на то, что съ такою очевидностью исполнились относящіяся къ нему пророчества,—что же мудренаго, если въ вѣка, предшествовавшіе Христу, міръ былъ такъ полонъ невѣрующими, что Христось не захотѣлъ явиться тѣмъ, о которыхъ зналъ, что они не повѣрятъ ни его словамъ, ни его чудесамъ.

Слова эти особенно замѣчательны тѣмъ, что Августинъ здѣсь какъ будто признаетъ самостоятельность человѣческой воли въ

дѣлахъ вѣры и спасенія. Ими, поэтому, и воспользовались семипелагианцы города Марсели въ защиту своего ученія, и Августину пришлось, когда это дошло до его свѣдѣнія, истолковывать свои слова въ томъ смыслѣ, что пришествіе Христа совершилось тогда, когда онъ зналъ, что найдетъ «избранныхъ», предназначенныхъ стать вѣрующими, еще до сотворенія міра.

II.

Въ то время, пока Августинъ велъ борьбу съ язычествомъ въ своей провинціи, совершилось событіе, побудившее его перенести борьбу на другую почву и повести ее на глазахъ всего міра. Это событіе — взятіе и разореніе Рима, въ 410 г., готскимъ конунгомъ Аларихомъ.

Неожиданное паденіе царствующаго града, которому его поэты сулили вѣчное владычество надъ міромъ, произвело на этотъ міръ потрясающее впечатлѣніе. Тому содѣйствовало еще участіе, какое вызывали страданія римскаго населенія и личная судьба нѣкоторыхъ знатныхъ жертвъ. Но дѣло не могло ограничиться жалобами и соболѣзнованіями. Разореніе города, создавшаго римскую имперію, казалось нарушеніемъ мірового порядка и должно было вызвать вопросы и разсужденія о томъ, почему это случилось, — въ особенности со стороны язычниковъ, тѣснѣ связанныхъ съ прошлымъ величіемъ Рима. Приписывая паденіе Рима христіанству и ниспроверженію идоловъ, язычники стали съ «большимъ, противъ обычнаго, ожесточеніемъ и горечью хулить истиннаго Бога». Но и христіане недоумѣвали: слишкомъ многіе изъ нихъ пострадали и были оскорблены въ самыхъ чистыхъ своихъ чувствахъ.

Августину, стоявшему, по своему авторитету и краснорѣчію, во главѣ западнаго христіанства, нельзя было оставить безъ отвѣта ни эти укоры, ни эти сомнѣнія, и онъ принялся за поставленную себѣ задачу обдуманно и систематично, соотвѣтственно важности вопроса. На этотъ разъ было недостаточно краснорѣчиваго посланія съ діалектической полемикой противъ язычниковъ и съ патетическимъ воззваніемъ къ вѣрующимъ. На очереди стоялъ міровой вопросъ, и для разрѣшенія его Августинъ далъ міровое, по своему вліянію, твореніе. Онъ далъ въ немъ первую монотеистическую теодицею, во всякомъ случаѣ превзошелъ первыя попытки, сдѣланныя въ этомъ направленіи. А такъ какъ онъ имѣлъ дѣло съ историческимъ фактомъ и сталъ разыскивать его корни въ отдаленнѣйшемъ прошломъ, то въ своей теодицеѣ онъ далъ и первую философію исторіи.

Надо было дать отпоръ язычникамъ и утѣшить христіанъ. Августинъ искусно избралъ своей исходной точкой одинъ фактъ, который могъ ему послужить одновременно для обѣихъ цѣлей. Когда Аларихъ предоставилъ своимъ готамъ на разграбленіе богатую столицу древняго міра, онъ, помня свое христіанство, приказалъ пощадить всѣхъ, кто сталъ бы искать убѣжища въ базиликахъ апостоловъ Петра и Павла и въ «мѣстахъ мучениковъ». Такимъ образомъ, тысячи римлянъ спаслись отъ смерти, увѣчій и оскорбленій, и даже отъ потери своихъ драгоценностей. Въ ихъ числѣ были и язычники, которые «не избѣгли бы гибели, если бы не притворились слугами Христа». — «Такъ спаслись многіе, которые теперь поносятъ наступленіе христіанскаго вѣка и свои бѣдствія приписываютъ Христу; добро же и спасеніе жизни, которое получили во славу Христа, не ему приписываютъ».

Укоряя ихъ въ неблагодарности, Августинъ предлагаетъ имъ привести изъ языческой исторіи такой примѣръ, когда побѣдитель приказалъ пощадить побѣжденныхъ, искавшихъ убѣжища въ храмѣ своихъ боговъ. Съ своей стороны онъ приводитъ стихи Виргилія, изображавшіе разореніе Трои, и указываетъ, что тамъ храмъ Юноны послужилъ не убѣжищемъ для троянцевъ, а складочнымъ мѣстомъ награбленныхъ греками имуществъ. Онъ приводитъ также изъ Саллюстія слова Катона, изобразившаго въ сенатѣ страшную картину того, что, по обычаю всегда происходитъ въ городѣ, который взятъ приступомъ. Августинъ не умалчиваетъ и о гуманномъ Марцеллѣ, который оплакивалъ судьбу осажденнаго имъ города Сиракузъ и запретилъ своимъ солдатамъ касаться *свободныхъ* женщинъ. Если римская исторія сохранила въ памяти этотъ фактъ, то она, конечно, не приминула бы упомянуть и о запрещеніи римскихъ полководцевъ убивать и забирать плѣнныхъ въ храмахъ. Но если выразившееся въ распоряженіи Алариха благотворное вліяніе христіанства могло служить утѣшеніемъ для христіанъ, то не для всѣхъ. Велико было число тѣхъ, которые не успѣли укрыться въ базиликахъ; многіе изъ нихъ претерпѣли мученія, увѣчья и смерть; еще больше было число потерявшихъ все свое добро и ставшихъ нищими; нѣкоторые изъ нихъ умерли съ голода; иные потерпѣли оскорбленія, которыя представлялись тяжелѣе самой смерти. Августинъ взялъ на себя нелегкую задачу сказать всѣмъ имъ слово утѣшенія; входя въ подробности, онъ впадалъ въ казуистику; но все-таки его страницы многимъ принесли утѣшеніе и удовлетворили всеобщей потребности въ христіанской теодицеѣ.

Принципъ этой теодицеи былъ высказанъ еще апостоломъ Павломъ: «Любящимъ Бога все содѣйствуетъ ко благу». Не

трудно было, съ этой точки зрѣнія, утѣшить тѣхъ, которые при разореніи Рима потеряли свои земныя богатства. Если они пользовались ими такъ, какъ будто они не имъ принадлежали, то и утрата ихъ не могла ихъ огорчить; если они пристрастились къ нимъ, то ихъ утрата должна была научить ихъ, насколько въ этой страсти было грѣха. Но нѣкоторые христіане были подвергнуты пыткамъ и мученіямъ для того, чтобы заставить ихъ выдать свои сокровища. Если они предпочли пытку выдачѣ нечестивой маммоны, то они не были добрыми христіанами. Имъ пытка была полезна; пусть претерпѣвшіе ради золота тѣ мученія, которыя слѣдовало бы понести изъ-за Христа, научатся цѣнить блага нетлѣнные.

Но пыткамъ подвергались и такіе, которымъ нечего было выдать; можетъ быть они были бѣдны, но не по волѣ своей: въ такомъ случаѣ ихъ страданія были искупленіемъ ихъ алчности: если же они были бѣдны потому, что не искали богатствъ, то, исповѣдуя въ мученіяхъ святую бѣдность, они исповѣдали Христа.

Иные потерпѣли смерть отъ голода; голодъ избавилъ ихъ отъ бѣдствій земной жизни, какъ смерть избавила бы ихъ отъ какой-нибудь болѣзни; тѣхъ же, которыхъ голодъ не довелъ до смерти, онъ научилъ жить скромнѣе и дольше поститься.

Много распространялся по этому поводу Августинъ о смерти, доказывая, что она предпочтительнѣе жизни, постоянно обуреваемой смертью: смерть въ безчисленныхъ видахъ ежеминутно угрожаетъ человѣку; не лучше ли претерпѣть ее одинъ разъ, чѣмъ постоянно опасаться ея?

При такомъ множествѣ убитыхъ при взятіи Рима многіе остались непохороненными. Августинъ приводитъ въ утѣшеніе стихъ Лукана, что небо служить покровомъ тому, кому не досталась погребальная урна.

Многіе христіане были уведены въ плѣнъ: Августинъ указываетъ на примѣры чудеснаго спасенія изъ плѣна въ Священномъ Писаніи. Судьба Іоны вызываетъ насмѣшки язычниковъ, и потому Августинъ заставляетъ ихъ смолкнуть указаніемъ на честнаго Регула, котораго боги не спасли изъ плѣна, хотя онъ былъ усердный ихъ почитатель. Регулъ въ плѣну лишился отечества; христіане же, считая себя скитальцами въ своемъ отечествѣ, и въ плѣну живутъ въ ожиданіи своего небеснаго отечества.

Наиболѣе толковъ и сомнѣній вызвала судьба женщинъ и дѣвушекъ, которыя, при взятіи Рима, подверглись насиліямъ, — мно-

гія пзъ нихъ были инокинями. Августинъ, въ утѣшеніе имъ, утверждаетъ, что чужой грѣхъ не можетъ быть имъ вмѣненъ въ вину, и отсюда выводитъ, что онѣ не должны изъ-за этого лишать себя жизни. Въ этомъ отношеніи онъ шелъ наперекоръ традиціонному римскому понятію о женской чести, которое находило себѣ выраженіе и поддержку въ прославленіи Лукреціи. Разбирая поступокъ Лукреціи, Августинъ замѣняетъ этическій идеалъ язычниковъ христіанскимъ. Обобщая затѣмъ осужденіе самоубійства, Августинъ и по отношенію къ Катону разбиваетъ языческій идеалъ, доказывая несостоятельность Катона, который считалъ для себя позорнымъ жить подъ властью побѣдителя-Цезаря; сыну же своему приказалъ жить и надѣяться на милосердіе Цезаря. Августинъ строго осуждаетъ даже самоубійство, совершаемое христіаниномъ съ тѣмъ, чтобы предупредить какое-нибудь преступленіе или спастись отъ грѣха. Въ этомъ нравученіи его нѣсколько стѣсняетъ примѣръ женщинъ, которыя, въ эпоху преслѣдованій, желая избавиться отъ грозившихъ имъ насилій, бросались въ рѣку и за это почитались въ церкви мученицами. «Можетъ быть,—говоритъ онъ,—церковь, признавая ихъ мученицами, руководилась какими-нибудь божественными указаніями; можетъ быть, онѣ сами совершили его не по человѣческому заблужденію, а по божественному наущенію, подобно тому, какъ то нужно предположить относительно самоубійства Самсона.

Отъ разсмотрѣнія отдѣльныхъ бѣдствій, постигавшихъ христіанъ при разграбленіи Рима, Августинъ поднимается къ разрѣшенію общей моральной проблемы, которую выдвигало это плачевное событіе, почему несчастія обрушиваются на людей, не взирая на то, заслужены ли они, или нѣтъ. Подвергаются бичеванію и праведные, поясняетъ Августинъ, когда Господу угодно покарать нечестивыхъ землею карою; подвергаются они этому бичеванію не потому, чтобы ихъ жизнь была въ такой же степени нечестива, но за то, что и они любятъ земную жизнь, которую имъ слѣдовало бы презирать. Но на самомъ дѣлѣ вѣрующихъ и благочестивыхъ ничто дурное не можетъ постигнуть, ибо все дурное обращается имъ на благо, если они исправляются и удостоиваются жизни вѣчной.

Въ этихъ словахъ заключается оправданіе зла въ мірѣ или теодицея Августина; въ нихъ же заключается залогъ новаго воззрѣнія на міръ и на исторію человѣчества. Утѣшеніе поклонниковъ истиннаго Бога не обманчивое, но оно не заключается въ надеждѣ на блага непрочныя или увядающія; земными благами они пользуются, какъ скитальцы, не привязываясь къ нимъ, а

несчастія обнаруживаютъ ихъ добродѣтель или ихъ исправляютъ. Вотъ почему они никогда и не ропшутъ на мірскую жизнь, такъ какъ она служить имъ *наставленіемъ* для жизни вѣчной (*vita temporalis, in qua eruditur ad aeternam*).

Утѣшивъ христіанъ, Августинъ возражаетъ язычникамъ, что всѣ эти бѣдствія, происшедшія при взятіи Рима готами, не представляютъ собою ничего новаго: то же самое совершалось сотни разъ, ибо вытекаетъ изъ обычая войны, а что ново и необычно—это гуманность дикихъ варваровъ относительно пощаженныхъ: «Кто не видитъ, что это нужно вмѣнить въ заслугу Христу и христіанскимъ временамъ, тотъ слѣпъ; кто это видитъ и не прославляетъ—тотъ неблагодаренъ; тотъ, кто возражаетъ противъ прославленія—безуменъ». И Августинъ съ гордостью отмѣчаетъ аналогію между этимъ событіемъ, ознаменовавшимъ начало христіанскаго періода въ исторіи Рима и начальнымъ событіемъ его языческой исторіи. И Ромуль, и Ремъ, устроили убѣжище, гдѣ всякій преступникъ могъ найти себѣ пріютъ. Го, что тогда сдѣлали строители города, то же самое сдѣлали и разрушители его. Но тѣ поступили такъ, чтобы умножить число своихъ гражданъ, а эти—чтобы сохранить число своихъ враговъ.

Этотъ отвѣтъ «клеветникамъ христіанства» былъ лишь вступленіемъ къ обширному труду, предпринятому Августиномъ для посрамленія язычества. Въ началѣ этого труда, получившаго потомъ названіе «22 книги о Божьемъ градѣ», Августинъ задался двумя цѣлями: опровергнуть мнѣніе, что многобожіе нужно для благоденствія Рима, а запрещеніе его вызвало бѣдствія, обрушившіяся на римскую имперію, и затѣмъ доказать ошибочность мнѣнія тѣхъ, кто соглашается, что бѣдствія всегда бывали на землѣ и въ самое время процвѣтанія язычества, но что почитаніе боговъ необходимо въ интересахъ загробной жизни.

Простая мысль, что и прежде бывали бѣдствія, оказалась плодотворна послѣдствіями: она преобразила традиціонную исторію Рима, создала новую философію римской исторіи и вызвала полную переоцѣнку римскихъ гражданскихъ и политическихъ идеаловъ. Работая надъ этой задачей, Августинъ хотѣлъ руководиться систематическимъ планомъ; но на самомъ дѣлѣ онъ его не придерживался и постоянно отъ него отступалъ. Эпизодическій характеръ его сочиненія, однако, ему не повредилъ, а напротивъ, облегчилъ современникамъ его чтеніе и увеличилъ интересъ къ нему. Намъ понятно, что викарій Африки, Мацедоній, получивъ первыя три книги сочиненія Августина, писалъ ему: «Я прочелъ твои книги; онѣ такъ живы и интересны, что не по-

звалили мнѣ предаться другимъ занятіямъ: онѣ захватили меня, оторвали отъ всѣхъ другихъ заботъ, приковали мое вниманіе, и я не знаю, чему болѣе удивляться, совершенству ли богословскаго знанія, философской учености, обилію историческихъ свѣдѣній или достоинствамъ изложенія, которое такъ увлекаетъ даже малообразованныхъ, что они не могутъ оторваться отъ книги, пока ея не кончатъ, а когда кончатъ, начинаютъ перечитывать».

Къ этимъ достоинствамъ, которыми Македоній объясняетъ успѣхъ сочиненія Августина, нужно прибавить еще одно его свойство—новизну проводимой имъ мысли. Для образованныхъ людей того времени римская исторія была повѣстью о величіи римскаго народа, о его триумфальномъ шествіи на протяженіи вѣковъ: если въ ней и встрѣчались пораженія, то они бывали только поводомъ къ новымъ побѣдамъ. Августинъ изображаетъ римскую исторію въ новомъ освѣщеніи, болѣе гармонизировавшемъ съ подавленнымъ настроеніемъ, какое вызвало вездѣ паденіе Рима. Для него это паденіе не единичная, небывалая катастрофа: оно только послѣднее звено въ цѣломъ рядѣ бѣдствій, составляющихъ римскую исторію. Эта исторія излагается, чтобы доказать три положенія, одно съ другимъ тѣсно связанныя: бѣдствія постигали Римъ и до воспрещенія идолопоклонства; языческіе боги всегда были бесполезны для римлянъ по своему безсилію: «не идолъ охранялъ своихъ поклонниковъ, а поклонники должны были охранять идола». Наконецъ боги приносили вредъ римлянамъ, внося въ ихъ жизнь безнравственность. Перечисленіе бѣдствій, постигавшихъ Римъ, и доказательства безсилія боговъ сливаются у Августина въ одно повѣствованіе. Онъ начинаетъ его издалека— съ легендарнаго происхожденія римской святыни. Среди римлянъ давно укоренилось преданіе, что ихъ предки происходятъ отъ выходцевъ изъ Трои, и этимъ преданіемъ воспользовался для прославленія первой императорской династіи знаменитый поэтъ, котораго еще во время Августина учили наизусть во всѣхъ латинскихъ школахъ. Августину оно послужило средствомъ для посрамленія римскихъ боговъ, ибо римляне имѣли неблагоразуміе перенести къ себѣ троянскихъ боговъ, не сумѣвшихъ отстоять Трою, разсчитывая, что они будутъ оплотомъ Рима. Стихами самого Вергилія Августинъ изображаетъ, какъ Понть, жрецъ Аполлона, вынося на рукахъ «побѣжденныхъ боговъ», съ безумной послѣдностью спасался съ ними изъ храма.

Гибель Трои представляетъ Августину еще другой поводъ поглумиться надъ вѣрованіями язычниковъ. Почему—спрашиваетъ онъ,—боги, которымъ одинаково поклонялись и греки, и троянцы,

допустили разрушеніе Трои? Говорять, что Пріамъ поплатился за грѣхи своего отца Лаомедонта, не отдавашаго Аполлону и Нептуну условленной между ними платы за постройку этими богами стѣнъ Трои. Августинъ выражаетъ удивленіе, что Аполлонъ, котораго чтутъ какъ прорицателя, принялъ на себя такую тяжелую работу, не предвидя, что вичего за это не получить! Да и Нептуну какъ Гомеръ, такъ и Виргилій приписываютъ способности прорицанія. Августинъ думаетъ, что обманывать такихъ боговъ, можетъ быть, менѣе тяжкій грѣхъ, чѣмъ вѣрять въ нихъ. Впрочемъ, едва ли Гомеръ считалъ причиной разрушенія Трои клятвопреступленіе Лаомедонта, такъ какъ у него Аполлонъ сражается за троянцевъ. Какъ бы то ни было, тотъ, кто вѣрять въ эти басни, долженъ стыдиться такихъ слѣпыхъ боговъ, а тотъ, кто имъ не вѣрять, не можетъ объяснить гнѣвъ боговъ клятвопреступленіемъ троянцевъ. Иначе ему пришлось бы изумляться, почему боги троянцевъ покарали за клятвопреступленіе, римлянъ же за это поощряли? По этому поводу Августинъ напоминаетъ и о заговорѣ Катилины, и о томъ, сколько римскихъ сенаторовъ, и какъ часто, оказывались клятвопреступниками; какъ часто весь народъ грѣшилъ тѣмъ же, нарушая клятву при подачѣ голоса на форумѣ и на судѣ. Древній обычай присяги сохранялся въ Римѣ не для того, чтобы удерживать людей отъ преступленій страхомъ боговъ, но чтобы къ числу прочихъ преступленій прибавилось еще клятвопреступленіе.

«Впрочемъ,—продолжаетъ Августинъ,—разрушеніе Трои объясняютъ также преступленіемъ Париса, похитившаго Елену у Менелая. Если это такъ, то богамъ слѣдовало бы строже отнестись къ римлянамъ, чѣмъ къ троянцамъ, такъ какъ сама Венера, мать Энея, совершила такое же преступленіе. Или развѣ разница въ томъ, что въ первомъ случаѣ Менелай пришелъ въ озлобленіе, Вулканъ же отнесся равнодушно къ невѣрности жены, такъ какъ боги, повидимому, не ревнуютъ своихъ женъ къ людямъ? Мнѣ замѣтятъ, что я смѣюсь надъ языческими баснями! Я готовъ не считать Энея сыномъ Венеры, но въ такомъ случаѣ не слѣдуетъ и Ромула признавать сыномъ Марса и считать основателя города Рима полубогомъ. Если же мы откажемся вѣрять въ то, что Марсъ былъ отцомъ Ромула, у насъ не будетъ никакого предлога оправдывать мать Ромула, такъ какъ она была весталка, и богамъ слѣдовало бы строже покарать римлянъ за совершенное ею святотатство, чѣмъ троянцевъ за преступленіе Париса. Вѣдь сами древніе римляне виновныхъ весталокъ заживо погребали, виновныхъ же въ нарушеніи брака женъ хотя и наказывали, но не смертью»...

Такъ пользовался Августинъ преданіями о Троѣ, чтобы носить римской святынь ударъ за ударомъ. Онъ вспомнилъ, что Троя была еще разъ разрушена, и на этотъ разъ самими римлянами подъ командой маріянца Фимбріи. Это разрушеніе было еще бѣдственнѣе, чѣмъ первое: въ первый разъ многимъ троянцамъ удалось бѣжать изъ города; Фимбрія же приказалъ никого не шадить и сжегъ городъ со всѣми его жителями. Троя потеряла это не отъ грековъ, которыхъ она раздражила своей неправдой, но отъ Рима, которому дала начало своимъ паденіемъ. Итакъ, троянскіе боги, которыхъ приняли къ себѣ римляне, вторично оказались безсильными помочь Троѣ! Или же всѣ боги, «покинувъ храмы и алтари, удалились», какъ гласить не разъ приводимый Августиномъ стихъ? Если удалились, то почему? Они имѣли на это тѣмъ менѣе права, чѣмъ болѣе правы были жители второй Трои, затворившіе ворота передъ Фимбріей, чтобы сохранить городъ Сулль, который стоялъ во главѣ лучшей части Рима.

Въ другомъ мѣстѣ Августинъ, по поводу этого вторичнаго разоренія Трои, замѣчаетъ, что кто-нибудь, пожалуй захочетъ объяснить это тѣмъ, что троянскіе боги проживали въ Римѣ. Такъ можетъ быть,—возражаетъ Августинъ,—эти боги проживали въ Троѣ, когда Римъ былъ взятъ и сожженъ галлами? А такъ какъ у нихъ очень тонкій слухъ, то они на голосъ гуся быстро вернулись, чтобы, по крайней мѣрѣ, спасти Капитолій?

Не менѣе, чѣмъ отецъ и мать Ромула, послужилъ Августину поводомъ къ обличенію языческихъ боговъ и самъ Ромулъ—въ особенности его братоубійство. Если бы боги карали людей за преступленія, убіеніе Ромуломъ брата должно было сильнѣе озлобить ихъ противъ римлянъ, чѣмъ похищеніе Елены противъ троянцевъ. Августинъ не хочетъ входить въ разсмотрѣніе того, было ли это убійство совершено по приказанію Ромула или самимъ Ромуломъ, что «многіе безстыдно отрицаютъ, многіе изъ стыда подвергаютъ сомнѣнію, многіе со скорбью скрываютъ». Даже если это всѣмъ вѣдомое убійство чуждо самому Ромулу, то виновна въ немъ вся община, умертвившая своего отца и основателя города; во всякомъ случаѣ приходится недоумѣвать, почему это преступленіе вызвало не гнѣвъ боговъ, какъ въ Троѣ, а ихъ благосклонное попеченіе о Римѣ?

Братоубійство сближаетъ Ромула съ Каиномъ, строителемъ перваго на землѣ «града»—«архитипа», какъ выражается Августинъ, того города, который сталъ столицей и властителемъ надъ народами. Самъ Ромулъ сдѣлался черезъ это первообразомъ земного владыки, исполненнаго тщеславія и властолюбія. Оба брата

искали славы въ основаніи города, одинаково полагая, что эта слава можетъ достаться лишь тому, кто останется одинъ. Ища славы во власти, каждый изъ нихъ желалъ имѣть всю совокупность власти, и для этого Ромуль устранилъ своего брата и товарища. То, что случилось съ Ремомъ и Ромуломъ, показываетъ, какъ неизбѣжны раздоръ и междоусобія въ земномъ государствѣ. Такъ продолжалось и въ Римѣ. Не желавшій допустить совладчества родного брата, Ромуль былъ потомъ принужденъ принять въ товарищи на царство царя сабинянь, Тита Тація; но могли онъ стерпѣть его, если не стерпѣлъ соправителемъ брата и близнеца? И онъ снова, посредствомъ убійства, обезпечилъ себѣ единодержавіе. Такъ же искусно освѣщены Августиномъ и прочія событія изъ жизни Ромула, чтобы усилить впечатлѣніе насилій и неправдъ, совершенныхъ при возникновеніи Рима. Онъ упоминаетъ о томъ, какой *народъ* Ромуль собралъ въ построенныхъ имъ стѣнахъ—то были люди, которыхъ страхъ наказаній за совершенныя ими дѣла побуждалъ на дальнѣйшія преступленія. Подробно останавливается Августинъ на томъ, какимъ способомъ римляне добились браковъ, и съ драматическимъ пафосомъ описываетъ положеніе похищенныхъ сабинянокъ, которыя должны были ласкать побѣдителей, обрызганныхъ кровью ихъ отцовъ, братьевъ и мужей.

Какъ происхожденіе Ромула, такъ и конецъ его становится для Августина поводомъ къ обличенію языческаго Рима. Официальное преданіе о принятіи Ромула на небо въ число боговъ Августинъ считаетъ басней, вызванной лестью. Для доказательства онъ ссылается на извѣстный рассказъ о томъ, что сенаторы, убившіе Ромула, успокоили роптавшій противъ сената народъ вымысломъ о его обожествленіи и воспользовались для этого солнечнымъ затменіемъ, которое народъ приписывалъ заслугамъ Ромула. Какъ будто, прибавляетъ Августинъ, такое затменіе, если бы оно случилось, не служило бы подтвержденіемъ того, что Ромуль на самомъ дѣлѣ былъ убитъ и «плачъ солнца» былъ вызванъ отвращеніемъ свѣтила къ преступленію! Августинъ ссылается также на разныя мѣста Цицерона, изъ которыхъ можно было заключить, что, по его мнѣнію, и обожествленіе Ромула скорѣе повѣрье, чѣмъ фактъ. Но съ другой стороны Августинъ порицаетъ юриста Лабейона, который причислялъ Платона къ полубогамъ, наравнѣ съ Геркулесомъ и Ромуломъ. Августинъ находитъ, что Платона слѣдовало бы поставить выше не только полубоговъ, но и самихъ боговъ, за его нерасположеніе къ поэтамъ—хотя мы, прибавляетъ онъ, не только не считаемъ Платона богомъ,

но не приравняемъ его даже ни къ ангеламъ, ни къ пророкамъ, ни къ мученикамъ, ни даже къ простому христіанину.

Впрочемъ «чудесный» конецъ Ромула до извѣстной степени тревожилъ Августина, какъ апологета христіанства, въ виду аналогій между основателемъ Рима и созидателемъ Царства Божія, на которое наводило это преданіе. Такъ Цицеронъ, обсуждая преданіе о вознесеніи Геркулеса и Ромула на небо, пояснилъ, что тѣло ихъ осталось на землѣ, такъ какъ было бы противно природѣ, если бы то, что взято отъ земли, не осталось на землѣ. На это Августинъ возражаетъ, что еще большее чудо представляетъ въ природѣ тѣсная, взаимная связь между духомъ и тѣломъ. Въ другомъ мѣстѣ Цицеронъ видитъ поводъ къ прославленію Ромула въ томъ, что вѣра въ его обожествленіе утверждалась не въ отдаленное время, когда люди были невѣжественны и легко вѣрили въ вымыслы, а менѣе, чѣмъ шестьсотъ лѣтъ тому назадъ, въ эпоху, когда люди были высоко образованы (*docti*) и нерасположены вѣрить въ басни. Августинъ ничего не имѣлъ возразить противъ такой оцѣнки эпохи Ромула: онъ самъ держался мнѣнія, что Фалесъ былъ современникъ Ромула, и дѣлалъ отсюда заключеніе, что въ эпоху основанія Рима людское общество было гораздо болѣе культурно, чѣмъ въ эпоху Гомера, когда слагались и распространялись басни о богахъ.

Но зато Августинъ старается умалить значеніе обожествленія Ромула. «Кто же внѣ Рима считалъ Ромула богомъ?—спрашиваетъ онъ; а Римъ былъ тогда совѣмъ не великъ». А потомъ суевѣріе это впитывалось римлянами съ молокомъ матери и съ ростомъ Рима охватило, подъ вліяніемъ страха, и другіе народы. И хотя Августинъ въ одной изъ слѣдующихъ главъ самъ оговаривается, что смѣшно вспоминать о ложномъ обожествленіи Ромула, когда идетъ рѣчь о Христѣ», онъ, однако, не отказывается сопоставить основателя языческаго Рима и Христа—основателя «вѣчнаго и небеснаго града». Въ проводимой между ними параллели указывается, что Римъ уже *послѣ* построенія сталъ почитать своего основателя въ храмѣ; небесный же Іерусалимъ основанъ на *вѣрѣ* въ своего основателя, Бога-Христа, и въ этой вѣрѣ будетъ расти. Ромулъ не былъ предсказанъ пророками; литературные памятники говорятъ о вѣрѣ въ его обожествленіе, но не удостовѣряютъ самаго факта. Христосъ же предвѣщенъ цѣлымъ сонмомъ божественныхъ пророчествъ и пришествіе его удостовѣрено длиннымъ рядомъ чудесъ. Кто когда-либо предпочелъ смерть отреченію отъ вѣры въ божественность Ромула?—Божественность же Христа *удостовѣрили* толпы свидѣтелей-мучениковъ по всему

земному кругу; ихъ «заклучали въ оковы и въ темницы, били, мучили, жгли, терзали, умерщвляли,—а они все размножались».

На другого рода соображенія наводитъ Августина преданіе о второмъ римскомъ царѣ, Нумѣ Помпилиі. Римляне чтили этого царя—въ противоположность Ромулу,—какъ свѣдущаго въ божественныхъ дѣлахъ устроителя религіозныхъ учрежденій и какъ миролюбца, затворившаго ворота Януса и поддерживавшаго миръ съ сосѣдями во время всего своего 43-лѣтняго правленія. Августинъ сумѣлъ найти въ благочестіи и миролюбіи Нумы новый поводъ къ обличенію языческой старины. Пользуясь долголѣтнимъ миромъ и не вѣдая истиннаго Бога, Нума сталъ, по словамъ Августина, на досугѣ раздумывать, какихъ бы еще боговъ привлечь для охраны Рима, и придумалъ ихъ такое множество, что по смерти своей самъ не удостоился обожествленія, такъ какъ въ этой толпѣ боговъ для него самого не оказалось мѣста. Августинъ укоряетъ Нуму за губительную любознательность и въ подтвержденіе приводитъ извѣстный разсказъ, что когда на Яникулѣ была въ послѣдствіи найдена гробница Нумы и оттуда извлечены древнія книги этого царя, въ которыхъ были объяснены причины установленныхъ имъ обрядовъ, то сенатъ приказалъ сжечь ихъ. Эта суетная любознательность только отвлекла Нуму отъ исканія истиннаго Бога. Такимъ образомъ, миръ Нумы ни къ чему не послужилъ. Конечно, миръ—великое благодѣяніе, но это благодѣяніе истиннаго Бога, который ниспосылаетъ это благо, какъ солнечный свѣтъ, дождь и прочія блага жизни, безразлично и неблагодарнымъ, и негоднымъ людямъ. Языческіе же боги тутъ были ни при чемъ; ибо если бы это зависѣло отъ нихъ, то почему они никогда не давали Риму мира до эпохи Августа, за исключеніемъ одного года, послѣ первой пунической войны, когда ворота Януса были заперты?

За долгимъ миромъ снова послѣдовала кровавая сѣча. Римъ посягнулъ на Альбу, которая была ему матерью и ближе, чѣмъ сама Троя. Вопросъ былъ рѣшенъ единоборствомъ трехъ Гораціевъ и Куріаціевъ. Въ трагическомъ столкновеніи патріотизма и родственнаго чувства, побудившаго побѣдителя Горація убить сестру за то, что она оплакала побѣжденнаго врага, который былъ ея женихомъ, Августинъ беретъ сторону сестры, восклицая, что ему „человѣческое чувство этой женщины симпатичнѣе чувства всего римскаго народа“; ея слезы не были преступны. Онъ ссылается на Виргилія, у котораго Эней жалѣетъ объ убитомъ его рукою врагѣ, и на консула Марцелла, проливавшаго при осадѣ Сиракузъ слезы при мысли, что этотъ красивый и славный го-

родъ будетъ обращенъ имъ въ развалины. Но почему пала Альба? Паденіе Трои пытаются объяснить прелюбодѣяніемъ Париса; но тутъ ничего подобнаго не было. Августинъ приводитъ слова Саллюстія, объяснявшаго войны, которыя вели персы и греки, „властолюбіемъ“. Такъ было и въ Римѣ. Побѣжденный этою страстью къ власти, Римъ гордился своею побѣдой надъ Альбой и называлъ своею славой то, что было его преступленіемъ. „Но пусть мнѣ не говорятъ: великъ тотъ или этотъ, потому что онъ побѣдилъ такого-то! Побѣждаютъ и гладиаторы; восхваляются также и ихъ изувѣрства! Но почему же боги остались равнодушными зрителями и убійства сестры Гораціемъ, и разрушенія Альбы?“ Отвѣчая на это, Августинъ еще разъ глумится надъ богами, мѣнявшими свое мѣстожительство и бѣжавшими изъ Трои въ Лавиніумъ, а оттуда въ Альбу; но надоѣла имъ, должно быть, и Альба, и понравился Римъ, гдѣ Ромуль убилъ своего брата; и вотъ они снова—въ третій разъ—„покинули всѣ храмы и алтари и направились въ Римъ, чтобы принять его на свое попеченіе“.

Не останавливаясь на дѣяніяхъ другихъ царей, Августинъ касается только „ужаснаго конца“ Тулла Гостилія, Тарквинія старшаго и особенно Сервія. Послѣдній былъ убитъ своимъ зятемъ, Тарквиніемъ Гордымъ. Но за это страшное преступленіе его не покарали ни люди, ни боги. Напротивъ, римляне сдѣлали его своимъ царемъ, и если они его потомъ изгнали, то не за отцеубійство, а за преступленіе, совершенное его сыномъ безъ его вѣдома и въ его отсутствіе, и даже не узнавши, какъ онъ отнесется къ преступленію сына. Римляне прозвали Тарквинія не жестокимъ и не преступнымъ, а *гордымъ*, изъ чего Августинъ заключаетъ, что причиной его изгнанія была скорѣе всего *гордыня* римлянъ, вслѣдствіе которой для нихъ стало нестерпимо высокомеріе этого царя.

Что же касается до боговъ, то они не побрезгали капитолійскимъ храмомъ, который былъ выстроенъ Юпитеру отцеубійцей на средства, добытыя войной; развѣ кто-либо скажетъ въ ихъ защиту, что они остались въ Римѣ для наказанія римлянъ, искушая ихъ суетными побѣдами и изводя ихъ тяжелыми войнами! Впрочемъ, по расчету Августина, въ хваленое время царей, Римъ сдѣлалъ мало успѣховъ; за 243 года римскія побѣды, купленные такою кровью и такими бѣдствіями, расширили область Рима не болѣе, какъ на разстояніе 20 миль отъ города, такъ что она не можетъ идти въ сравненіе по объему даже съ областью какихъ-нибудь африканскихъ гетуловъ. Политическій переворотъ, имѣвшій послѣдствіемъ установленіе римской республики, не вызы-

ваетъ со стороны Августина никакого сочувствія; съ своей религіозно-нравственной точки зрѣнія онъ равнодушенъ къ формамъ правленія. Онъ руководится отзывомъ Саллюстія, что въ Римѣ господствовала справедливость и умѣренность только пока тамъ опасались возвращенія Тарквинія и продолжалась война съ его союзниками, этрусками. Съ своей стороны, онъ называетъ первый годъ республики „похороннымъ“ годомъ, въ виду того, что въ теченіе его перебывало во власти пять консуловъ. Особенно не расположенъ Августинъ къ національному герою римлянъ Юнію Бруту. Августинъ ставитъ ему въ вину изгнаніе его товарища, Луція Тарквинія Коллатина, участвовавшаго въ изгнаніи Тарквинія Гордаго. Его можно бы было, по мнѣнію Августина, заставить отречься отъ рода Тарквиніевъ, но несправедливо было лишать его консульскаго сана и отечества. Подвигъ Брута, казнившаго сыновей за участіе въ заговорѣ въ пользу Тарквинія Гордаго, Августинъ не одобряетъ. Онъ ссылается на самого Виргилія, который хотя и почтилъ Брута стихомъ въ похвалу за то, что онъ покаралъ сыновей ради „прекрасной свободы“, однако же призналъ его „несчастливымъ“ и объяснялъ его поступокъ любовью къ отечеству и безмѣрной страстью къ похвалѣ. Въ гибели Брута Августинъ видитъ возмездіе за его „непохвальную неправду“.

Слѣдующая за смертью Тарквинія эпоха характеризуется у Августина словами Саллюстія, что съ этой поры патриціи стали порабощать плебеевъ, расправляться съ ними по способу царей, отнимать у нихъ земли, разорять ростовщицествомъ, отягощать податями и постоянными войнами, пока наконецъ плебеи, вооружившись, не ушли на священную гору или на Авентинъ и не добились трибуновъ и иныхъ правъ; послѣ чего начались взаимные раздоры, окончившіеся лишь во время второй пунической войны. „Для чего же, — восклицаетъ Августинъ, — терять мнѣ время на описаніе этой эпохи и утомлять читателя!“ И дѣйствительно, онъ почти всю эту эпоху обходитъ молчаніемъ, лишь вскользь вопрошая: Гдѣ же были боги, когда изгнанниками и рабами былъ занятъ Капитолій? когда городъ страдалъ отъ голода и Спурий Мелій, прокормившій голодающую толпу, былъ убитъ Кв. Сервиліемъ? Гдѣ они были, когда римляне десять лѣтъ осаждали Вей, когда галлы взяли, ограбили и сожгли Римъ? когда два консульскихъ войска прошли подъ игомъ въ Кавдинскихъ ущельяхъ; когда Римъ такъ пострадалъ отъ моровой язвы, что былъ принужденъ привести изъ Эпидавра Эскулапа — въ виду того, что Юпитеру, такъ давно возсѣдавшему на Капитоліи, грѣхи юности помѣшали научиться врачеванію? Однако во время войны

съ Пирромъ опять пошелъ морь на беременныхъ женщинъ, и Эскулапъ, вѣроятно, оправдывался тѣмъ, что онъ архіатеръ, а не повивальная бабка“.

Переходя къ эпохѣ пуническихъ войнъ и напоминая, сколько за это время погибло городовъ, армій, кораблей и людей, Августинъ не хочетъ входить въ подробности, чтобы „не сдѣлаться простымъ историкомъ“. Для него интереснѣе выставить на видъ, къ какимъ пустымъ и смѣшнымъ средствамъ обращалась смущенная бѣдствіями римская республика и какъ мало пользы принесли ей боги. Онъ рассказываетъ между прочимъ о большомъ пожарѣ, когда огонь охватилъ храмъ Весты, гдѣ почитался „неугасаемый огонь“. Испуганныя весталки не были въ состояніи спасти тѣхъ роковыхъ боговъ, которые погубили уже три города, и лишь первосвященнику Метеллу удалось вынести ихъ изображенія, при чемъ онъ самъ на половину обгорѣлъ; такимъ образомъ человекъ больше сдѣлалъ для богини Весты, чѣмъ она для него.

Изъ фактовъ гражданской петоріи этой эпохи Августинъ представляетъ судьбу Сагунта и Сципіона. Трагическая участь, о которой страшно читать, а еще ужаснѣе писать, постигла сагунтинцевъ за то, что они остались вѣрны союзу съ Римомъ. Такъ пусть же не говорятъ, что боги спасли Римъ отъ Ганнибала, напугавши его грозой и молніями, когда онъ подошелъ къ стѣнамъ его. Почему же эти защитники Рима не помогли Сагунту и дали ему погибнуть изъ-за союза съ Римомъ? Что-нибудь одно: если боги гнѣваются на тѣхъ, кто сохраняетъ вѣрность союзу, то пусть ихъ считаютъ клятвoprеступниками; если же при ихъ расположеніи могутъ погибать люди и цѣлые города, то почитаніе ихъ бесполезно для благоденствія. Подобнымъ образомъ и печальная судьба Сципіона, принужденнаго уйти въ добровольное изгнаніе и не захотѣвшаго даже быть похороненнымъ въ „благодарномъ отечествѣ“, ставится у Августина въ укоръ богамъ, храмы которыхъ спасъ Сципіонъ; они не отблагодарили его, хотя ихъ чтутъ только ради земного счастья.

Слѣдуя вообще Саллюстію въ его пессимистическомъ изображеніи римской исторіи, Августинъ критикуетъ его вездѣ, гдѣ имѣетъ случай представить положеніе дѣла въ еще болѣе мрачныхъ краскахъ. Такъ Саллюстій восхвалялъ „добрые нравы и согласіе римлянъ“ въ эпоху между второй и третьей пунической войной. Августинъ возражаетъ, что, однако, именно въ это время проникла въ Римъ азіатская роскошь, которая была хуже всякаго врага. Онъ напоминаетъ, что послѣ триумфа Мавлія надъ

галлами въ Римѣ появились бронзовыя кровати и дорогія настилки, танцовщицы, плясавшія во время обѣда, и подобная развращенность. Тогда же былъ изданъ законъ Воконія, воспрепятствующій по завѣщанію назначать женщину полной наслѣдницей, хотя бы она была единственной дочерью. „Не знаю, что можно признать или придумать болѣе несправедливаго“,—воскликаетъ Августинъ. Въ виду этого онъ полагаетъ, что похвала Саллюстія имѣла только относительный смыслъ по сравненію съ другими эпохами Рима.

Какъ для языческихъ историковъ Рима, такъ и для Августина, началомъ гражданскихъ бѣдствій были смуты, вызванныя аграрными законами Гракховъ. Августинъ одобряетъ намѣренія братьевъ: они хотѣли раздѣлить между народомъ земли, которыми владѣлъ нобилитетъ, не имѣя на нихъ права. „Но,—прибавляетъ онъ,—весьма опасно стремленіе устранить уже укоренившуюся неправду, а какъ оказалось на самомъ дѣлѣ, оно было даже губительно для Рима. На томъ мѣстѣ, гдѣ погибъ Кай Гракхъ, сенатъ постановилъ соорудить храмъ „Согласія“. Но развѣ это не насмѣшка надъ богами,—спрашиваетъ Августинъ,—ставить храмъ этой богинѣ, при которой, если бы она на самомъ дѣлѣ была въ Римѣ, республика не была бы растерзана раздорами? Или же, виновная въ томъ, что покинула души гражданъ, Конкордія была, въ наказаніе за это, заключена въ своемъ храмѣ, какъ въ темницѣ? Болѣе соотвѣтственно положенію дѣла было бы соорудить храмъ Дискордіи. Вѣдь римляне ставили же храмы „лихорадкѣ“, на ряду съ храмомъ „здоровья“. Августинъ не даромъ выставилъ на видъ неумѣстность сооруженія храма Согласія: за этимъ послѣдовали „еще худшія времена—самыя худшія въ римской исторіи“ и цѣлый рядъ гражданскихъ войнъ. Изъ событій этой эпохи Августинъ отмѣчаетъ роковой для римлянъ приказъ Митридата убить всѣхъ находившихся въ то время въ Азіи безчисленныхъ римскихъ гражданъ. „Къ чему убитымъ послужили боги, которыхъ они вопрошали авгуріями, предъ, тѣмъ какъ отправиться по дѣламъ въ Азію? Вѣдь тогда вопрошать боговъ не было воспрещено закономъ! Но это не помогло. Почему же теперь жалуются на это воспрещеніе“!

Кратко касается Августинъ войны союзнической, когда всѣ почти италійскіе народы, которымъ римская держава была особенно обязана своей силой, истреблялись подобно дикимъ племенамъ. Подробнѣе изображаетъ Августинъ войны и проскрипціи Марія и Суллы, когда продавались съ аукціона, подобно частнымъ вилламъ, цѣлые города, а одинъ изъ нихъ былъ, какъ обреченный

на казнь преступникъ, уничтоженъ со всѣми жителями. И это было сдѣлано *послѣ* войны, по наступленіи мира. Римскій миръ состязался въ жестокости съ войной и превзошелъ ее. „Какая ярость чужеземныхъ народовъ,—спрашиваетъ Августинъ,—какое изувѣрство варваровъ можетъ быть уподоблено этимъ побѣдамъ гражданъ надъ гражданами? Что было для Рима горше, ужаснѣе, пагубнѣе—вторженіе галловъ и недавній набѣгъ готовъ, или ярость Марія и Суллы и другихъ прославленныхъ мужей ихъ партіи? Галлы избивли тѣхъ сенаторовъ, которыхъ напали въ Капитолія; готы даже не *ограбили* столько сенаторовъ, сколько ихъ было загублено проскрипціей Суллы“.

Послѣднюю эпоху республики Августинъ изображаетъ въ самыхъ мрачныхъ краскахъ, ссылаясь на авторитетъ жившаго тогда Цицерона и на отзывъ Саллюстія, который назвалъ республику того времени „негоднѣйшей и преступнѣйшей“. Что же касается до Цицерона, то Августинъ приводитъ то мѣсто изъ „Республики“, гдѣ авторъ, сравнивъ современное ему римское государство съ превосходной, но поблекшей отъ давности картиной, жалуется, что его вѣкъ не заботился не только о томъ, чтобы освѣжить ея краски, но даже, и о сохраненіи ея очертаній. „Мы сохранили,—заключилъ Цицеронъ,—только имя республики, на самомъ же дѣлѣ давно ее утратили“. Если бы, прибавляетъ къ этому Августинъ, въ то время, когда это сужденіе было произнесено, уже существовала христіанская вѣра, то кто изъ язычниковъ не сталъ бы ей приписывать этихъ бѣдствій?

Такъ продолжалось дѣло до Цезаря Августа, который исторгъ у римлянъ, по ихъ собственному признанію, не увѣчанную славою свободу, а буйную, пагубную и увядающую,—все подчинилъ царской волѣ и обновилъ изнемогавшее отъ дряхлости государство.

III.

Обзоръ римской исторіи долженъ былъ убѣдить читателей Августина въ безсиліи языческихъ боговъ—предохранить своихъ поклонниковъ отъ голода, мора, плѣна, избіенія и вообще отъ такихъ золъ (*malis*), которыя, по выраженію Августина, дурными (*malis*) людьми считаются единственнымъ зломъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ обзоръ служилъ основаніемъ и для другого обвиненія боговъ: они не охраняли языческіе народы отъ нравственнаго зла. „Гдѣ,—спрашиваетъ Августинъ,—слышали римляне какія-либо предписанія боговъ о сдержкѣ жадности, объ обузда-

ніи тщеславія, о стѣсненіи разврата; гдѣ эти несчастные научились тому, чему училъ Персіи“? 1).

„Можетъ быть, кто-нибудь укажетъ намъ, по этому случаю, на школы и диспуты философовъ; но все это—возражаетъ Августинъ, — не римское, а греческое; и если даже считать это римскимъ на томъ основаніи, что Греція стала римскою провинціей, то все-же это — человѣческіе помыслы, а не божественныя предписанія.

„Если же философы,—продолжаетъ Августинъ,—сдѣлали что-нибудь для установленія нравственной жизни, то насколько было бы справедливѣе оказывать имъ самимъ божескія почести! Насколько было бы лучше и честнѣе читать въ храмѣ Платона его сочиненія, чѣмъ въ храмахъ демоновъ увѣчить жрецовъ (Gallos), посвящать увѣченныхъ, проливать кровь изступленныхъ и совершать обряды жестокіе или позорные, или же и жестокіе, и позорные?

„Если бы боги, — замѣчаетъ Августинъ въ другомъ мѣстѣ, — дали римлянамъ какія-либо правила жизни и нравственности. имъ не пришлось бы заимствовать законы у аеинянъ“! При этомъ Августинъ хвалитъ римлянъ за то, что они не приняли законовъ Ликурга; хотя послѣдній и увѣрилъ лакедемонянъ, что изданные имъ законы внушены ему Аполлономъ,—римляне благо-разумно этому не повѣрили.

„Но, можетъ быть,—спрашиваетъ Августинъ,—боги потому не дали римлянамъ законовъ, что, по словамъ Саллюстія, «справедливость и добро господствовали у нихъ не въ силу законовъ, а были имъ прирождены“? Августинъ отвѣчаетъ на это перечисленіемъ цѣлаго ряда неправдъ, совершенныхъ римлянами: похищеніе сабинянокъ, изгнаніе Коллатина, неблагодарность къ Камиллу, завоевателю Вей. Ему не трудно было привести рѣзкіе отзывы о нравахъ римлянъ и изъ самого Саллюстія, который объяснялъ добрые нравы и согласіе между римлянами въ эпоху между второй и третьей пунической войной—ихъ страхомъ передъ Каррагеномъ.

Въ особенности нуждались римляне въ божественныхъ правилахъ для жизни и нравовъ въ ту эпоху, когда, по указанію историковъ, римская республика погибала отъ пороковъ. Что же сдѣлали тогда для римлянъ боги-хранители, которые почитались ими въ столькихъ храмахъ, съ такимъ количествомъ жрецовъ разныхъ разрядовъ и жертвоприношеній, съ такими многочислен-

1) См. стихи „Discite, o, miseri“ и т. д.

ными празднествами и роскошными зрѣлищами? Демоны, однако, ничего для нихъ не сдѣлали, помышляя лишь о своемъ интересѣ, нисколько не заботясь объ образѣ жизни своихъ поклонниковъ, даже стараясь, чтобы они хуже жили, лишь бы подъ вліяніемъ страха оказывали имъ всякаго рода почести. „Если же боги дали римлянамъ какія-либо правила жизни и законы, то пусть мнѣ покажутъ,—воскликаетъ Августинъ,—тѣ данные богами законы, коими пренебрегли Гракхи, вызвавшіе всеобщую смуту, или Марій и Цинна, когда они изъ-за самыхъ несправедливыхъ причинъ начали междоусобную войну, или же Сулла, жизнь и дѣянія котораго—въ описаніи Саллюстія и другихъ историковъ — кого не приводятъ въ ужасъ“?

Судьба Марія и Суллы вообще служитъ Августину поводомъ къ обличенію безнравственности языческихъ боговъ. Оба они являются любимцами боговъ и доказательствомъ того, что боги потворствуютъ дурнымъ страстямъ, а не обуздываютъ ихъ. Марію, человѣку безродному, кровожадному, виновнику гражданскихъ войнъ, боги помогли сдѣлаться семь разъ консуломъ, и на седьмомъ консульствѣ дали спокойно умереть отъ старости, чтобы онъ не попалъ въ руки побѣдителя Суллы. Если же не они ему помогли, тогда станетъ очевиднымъ, что такой человѣкъ, какъ Марій, можетъ достигнуть высшаго въ глазахъ язычниковъ земного счастья, пользоваться богатствомъ, почестями и долголѣтіемъ, имѣя противъ себя боговъ; а достойный человѣкъ, какъ Регуль, можетъ подвергнуться плѣну, рабству, страданіямъ и мучительной смерти при полномъ къ нему расположеніи боговъ. Что же касается Суллы, то потворство боговъ въ его жизни всѣмъ извѣстно. Уже когда въ первый разъ онъ повелъ войско противъ Марія, ему во время жертвоприношенія, по свидѣтельству Ливія, было послано такое благоприятное знаменіе, что гаруспексъ Постумій ручался жизнью, что всѣ желанія Суллы будутъ, съ помощью боговъ, исполнены. Затѣмъ, въ Азіи, Юпитеръ два раза предупреждалъ Суллу, черезъ воиновъ, которымъ являлся, что онъ побѣдитъ Митридата и своихъ враговъ въ Италіи. Въ Тарентѣ его ожидало новое, необыкновенное знаменіе. Наконецъ, къ нему явился „глашатай Беллоны“, предсказывая побѣду и пожаръ Капитолія, — и на третій день, дѣйствительно, получилось извѣстіе, что Капитолій сгорѣлъ. Демону легко было и предвидѣть это, и быстро объ этомъ извѣстить Суллу. Но демонъ этотъ не потребовалъ отъ Суллы, чтобы онъ воздержался отъ преступленій, которыя тотъ совершилъ послѣ побѣды; ибо боги болѣе опасались исправленія Суллы, чѣмъ пораженія его;

поэтому они старались, чтобы побѣдитель гражданъ былъ побѣжденъ и заполоненъ непотребными пороками и черезъ это еще болѣе подчиненъ демонамъ“.

Для доказательства того, что языческіе боги не только относились равнодушно къ порокамъ и преступленіямъ людей, но и намѣренно портили ихъ своимъ примѣромъ, Августинъ рассказываетъ слѣдующее происшествіе, которое, какъ ему передавали, случилось въ Кампаніи во время гражданскихъ войнъ. Началось съ того, что въ воздухѣ послышался сильный шумъ, затѣмъ многіе видѣли въ теченіе нѣсколькихъ дней сражающіяся двѣ арміи, а по окончаніи сраженія можно было усмотрѣть слѣды людей и коней, какъ послѣ большого сраженія. Если то было сраженіе между богами, то этимъ оправдываются междуособныя войны людей; но каковы же въ этомъ случаѣ злоба или бѣдственное положеніе такихъ боговъ! Если же боги только притворялись, что сражаются, то какая могла у нихъ быть иная цѣль, какъ не убѣдить римлянъ своимъ примѣромъ, что междуособная война — не преступленіе! Незадолго передъ этимъ, въ началѣ междуособныхъ войнъ, произвелъ сильное впечатлѣніе слѣдующій случай: воинъ, снимавшій въ сраженіи доспѣхи съ убитаго врага, узналъ въ немъ родного брата и, проклиная междуособныя войны, закололся надъ трупомъ брата. Для того, чтобы сгладить произведенное этимъ впечатлѣніе, преступные демоны, которыхъ язычники почитаютъ богами, и захотѣли освятить человѣческую неправду божественнымъ примѣромъ.

Особенно богатый матеріалъ для темы, что боги развращали людей своимъ примѣромъ, представляла, конечно, греческая мифологія. Нужно, однако, сказать, что Августинъ пользовался этимъ арсеналомъ довольно умѣренно. Онъ приводитъ стихи Теренція о юношѣ, который, при видѣ изображенія Данаи, пришелъ въ восторгъ отъ Юпитера. Но для обличенія безнравственнаго вліянія языческаго культа Августину не нужно было заходить такъ далеко назадъ. Онъ описываетъ, по собственнымъ воспоминаніямъ, зрѣлище, которымъ онъ самъ въ юности наслаждался, — торжественное омовеніе „небесной богини“ въ Карфагенѣ: во время этой церемоніи „безпутные актеры“ распѣвали такія слова, которыя, какъ онъ выражается, „не слѣдовало слушать не только матери боговъ, но и матери любого сенатора или порядочнаго человѣка; не слѣдовало слышать даже родной матери самихъ этихъ пѣвцовъ“. У себя дома эти самые актеры постыдились бы произносить такія слова и представлять такія сцены, какія они разыгрывали въ присутствіи матери боговъ и огромной толпы обоого

пола. Какія же еще могутъ быть святотатства,—спрашиваетъ Августинъ,—если этотъ обрядъ надо считать священнодѣйствиємъ; какое еще можетъ быть оскверненіе, если то признавать омовеніемъ?

Это совершалось въ Карфагенѣ; но нѣчто подобное происходило въ самомъ Римѣ, съ тѣхъ поръ, какъ во время второй пунической войны тамъ былъ введенъ культъ Кибелы, азіатской матери боговъ. Сенатъ тогда избралъ для этой цѣли „лучшаго человѣка“, тогдашняго первосвященника, Сципіона Назику, который собственноручно принялъ и привезъ въ Римъ идола. Этотъ Сципіонъ, конечно, былъ бы очень доволенъ, если бы его родной матери за какія-нибудь заслуги оказали божескія почести. Но если бы его спросили, желаетъ ли онъ, чтобы ее чтили подобнымъ способомъ, какъ мать боговъ, онъ, конечно, воскликнулъ бы, что предпочелъ бы смерть матери, чѣмъ вѣчную жизнь ея въ видѣ богини, принужденной слушать такія слова, отъ которыхъ она при жизни заткнула бы уши и бѣжала, чтобы не заставить краснѣть за себя родственниковъ, и мужа, и дѣтей.

Августинъ не допускаетъ возраженія, что языческіе боги, хотя въ публичномъ культѣ и допускали безнравственныя слова и церемоніи, въ тайномъ ученіи наставляли людей честной жизни. Онъ не хочетъ прислушиваться къ „шопоту“, который достигаетъ слуха немногихъ посвященныхъ, не хочетъ знать о „притворномъ цѣломудріи избранныхъ“, когда кругомъ и открыто происходитъ соблазнъ и совращается толпа. Въ тайной проповѣди языческой морали Августинъ видитъ обманъ и коварство со стороны демоновъ. Такъ велика сила нравственной чистоты, что природа человѣка ей охотно поддается, и не настолько эта природа порочна, чтобы утратить всякое чувство порядочности; поэтому, въ язычествѣ,—воскликаетъ Августинъ:—*decus latet et dedecus patet*— позорное выставляется на видъ, а хорошее держится въ тайнѣ. Последнее дѣлается для того, чтобы привлечь порядочныхъ людей, которыхъ немного, а первое— ради того, чтобы негодное большинство не исправлялось.

Обвиненіе языческихъ боговъ въ совращеніи людей у Августина основано въ особенности на сценическихъ представленіяхъ въ честь боговъ. Объ этомъ Августинъ говоритъ такъ, какъ будто содержаніемъ всѣхъ трагедій и комедій было изображеніе распутства боговъ. „Въ театрѣ (*ludis*) гнуснѣйшіе актеры воспѣвали и представляли совратителя стыдливости, Юпитера, который былъ хуже любого римлянина, не одобрявшаго его продѣлокъ“.

Августинъ, правда, приводитъ слова Цицерона, „что всѣ про-

дѣлки боговъ—вымыслы Гомера, который переносилъ на боговъ людскіе нравы, хотя и лучше было бы, если бы онъ божественное переносилъ къ намъ». На это Августинъ возражаетъ, что если бы это были вымыслы, Юпитеръ гнѣвался бы за нихъ; если же онъ наслаждался представленіемъ даже вымышленныхъ своихъ преступленій, то кому онъ служилъ, какъ не дьяволу?—«Такъ пусть,—обращается онъ къ Цицерону,—почтенный мужъ ополчается не противъ вымысловъ поэтовъ, а противъ предковъ, которые ввели въ культъ боговъ сценическія представленія»... Что это совершилось по настоятельному требованію боговъ—для Августина не подлежитъ сомнѣнію. Для доказательства этого онъ приводитъ то, что во время моровой язвы боги приказали устроить для нихъ театральныя представленія, а также извѣстный рассказъ изъ преданія о Коріоланѣ, что боги внушили крестьянину Титу Латину, которому три раза являлись, пойти въ сенатъ и заявить, что они требуютъ *инставраціи* (возобновленія) игръ. То, что сценическія представленія не были изобрѣтены римлянами, а заимствованы у грековъ, не побуждаетъ Августина къ снисходительности. Онъ, напротивъ, къ римлянамъ строже, чѣмъ къ грекамъ, ставя имъ въ упрекъ ихъ непослѣдовательность относительно театра. Греки, допуская на сценѣ безцеремонное отношеніе къ богамъ, позволяли то же самое и относительно людей, и не только такихъ политическихъ дѣятелей сомнительнаго достоинства, какъ Клеонъ, Клеофонъ и т. п., но и по отношенію къ Периклу. Древніе же римляне запрещали на сценѣ всякую похвалу или хулу современника, и законы 12-ти таблицъ въ числѣ немногихъ преступленій, за которыя полагали смертную казнь, включали сочиненіе стиховъ къ безчестію другого лица, а между тѣмъ тѣ же римляне допускали на сценѣ свободное издѣвательство надъ богами. Затѣмъ, греки чтити актеровъ наравнѣ съ жрецами и допускали ихъ къ высшимъ почестямъ въ государствѣ, римляне же считали занятіе актеровъ безчестнымъ и исключали ихъ изъ трибъ, т. е. лишали ихъ гражданскихъ правъ «Это истинно-римское постановленіе,—замѣчаетъ Августинъ,—достойное народа, жаднаго до славы; но какой же смыслъ въ томъ, что лицедѣи не допускались къ гражданскимъ почестямъ, а самое лицедѣйство происходило въ честь боговъ? Пусть этотъ споръ разсудятъ между собой греки и римляне. Греки станутъ доказывать, что если боги достойны почитанія, то почтенны и люди, участвующіе въ ихъ культѣ; римляне будутъ утверждать, что такіе люди, какъ актеры, ни въ какомъ случаѣ не достойны почета. Изъ этихъ посылокъ христіане выведутъ заключеніе: «слѣдовательно, ни въ какомъ случаѣ боги не достойны почитанія».

Въ виду строгаго осужденія театра, особеннымъ благоволеніемъ Августина пользуется первосвященникъ Сципіонъ Назика, который, при введеніи въ Римъ сценическихъ игръ, не допустилъ постройки для нихъ постоянного театра, и убѣждалъ сенатъ не позволять греческой развращенности губить стойкіе нравы отцовъ, вслѣдствіе чего сенатъ запретилъ ставить скамейки въ театрѣ, которыя уже издавна тамъ допускались. «О, какъ охотно,—воскликаетъ Августинъ,—этотъ достойный мужъ отмѣнилъ бы и самыя театральныя представленія, если бы дерзалъ противиться авторитету тѣхъ, кого считалъ богами, не понимая, что это—вредные демоны, а если и понималъ, то думалъ, что лучше ихъ умилоствлять, чѣмъ пренебрегать ими.

Августинъ находить, что римлянамъ скорѣе слѣдовало бы оказывать этому Сципіону божескія почести, чѣмъ самимъ богамъ, ибо онъ много ихъ лучше. Боги потребовали для прекращенія чумы, губившей тѣло, введенія сценическихъ представленій; первосвященникъ же воспротивился построенію театра, чтобы воспрепятствовать чумѣ охватить людскія души. «Но коварство нечестивыхъ духовъ, предвидя, что плотская чума скоро прекратится своимъ чередомъ, наслали на людей другую, болѣе тяжкую язву, которая такую тьмою ослѣпила души несчастныхъ римлянъ и оквернила ихъ такою скверной, что даже теперь,—это покажется невѣроятнымъ нашимъ потомкамъ,—по разграбленіи города Рима, бѣжавшіе оттуда въ Каррагенъ ежедневно безумствуютъ въ театрѣ, споря изъ-за актеровъ». Послѣдняя черта, выхваченная изъ жизни придаетъ реальность и жизненность часто весьма риторическимъ филиппикамъ Августина противъ языческихъ боговъ. Жертвоприношенія имъ были давно запрещены, храмы ихъ стояли пусты, но идеи, образы и страсти языческой эпохи еще господствовали въ душѣ многихъ, называвшихъ себя христіанами.

На ряду съ обличеніемъ боговъ проходитъ черезъ весь обзоръ римской исторіи у Августина принципъ новой культуры, новаго міровоззрѣнія, выражающагося въ переоцѣнкѣ римскихъ гражданскихъ и политическихъ идеаловъ. Мы уже имѣли случай упомянуть, какъ съ этой точки зрѣнія утрачивали свое значеніе Лукреція, идеальный типъ честной римской матроны, и Катонъ, идеаль свободолюбиваго республиканца, не пожелавшіе пережить крушеніе своего личнаго или общественнаго идеала. Болѣе высокое представленіе о грѣхѣ и равнодушіе къ политическимъ формамъ побудили Августина предпочесть имъ смиреннаго христіанина, который не дерзаетъ въ какихъ бы то ни было обстоятельствахъ покончить съ своею жизнью, дарованной ему Богомъ. Съ новой

точки зрѣнія теряетъ свою цѣну и Цицеронъ, знаменитый «академикъ», за то, что онъ отрицалъ существованіе несомнѣнныхъ истинъ,—и высоко возрастаетъ значеніе Сципіона Назики, противника театральныхъ зрѣлищъ.

Но измѣняется не только освѣщеніе отдѣльныхъ личностей,—весь римскій народъ въ его исторической дѣятельности подвергается переоцѣнкѣ. Та національная черта, которую римляне считали высшею доблестью своего народа, которую они называли любовью къ отечеству и признавали причиной достигнутыхъ Римомъ успѣховъ,—становится поводомъ къ осужденію римлянъ. По мнѣнію Августина, столь часто восхвалявшіеся «старые добрые нравы» римлянъ не выдерживаютъ этической критики; въ самомъ основаніи римской доблести лежитъ порокъ, а именно—властолюбіе (*libido dominandi*). Помимо другихъ человѣческихъ пороковъ,—говоритъ Августинъ,—этотъ порокъ глубоко коренился во всемъ римскомъ народѣ: послѣ того, какъ властолюбіе обуяло немногочисленныхъ вельможъ, оно овладѣло всѣми остальными римлянами и поработило ихъ себѣ. И какъ могло оно утомониться въ душѣ горделивыхъ людей, пока они поднимались по лѣстницамъ почестей до народной власти? Самая возможность добиваться почестей не установилась бы въ Римѣ, если бы тамъ не господствовало честолюбіе. Честолюбіе же не могло такъ развиться, если бы народъ не былъ испорченъ корыстью и распущенностью; а корыстенъ и распущенъ сталъ римскій народъ вслѣдствіе успѣха и счастья. Такимъ образомъ, римскій народъ, съ точки зрѣнія Августина, находится съ самаго начала въ безвыходномъ кругѣ: властолюбіе толкало его на путь завоеваній, а завоеванія питали властолюбіе и другіе пороки.

Августинъ, правда, въ другомъ мѣстѣ отличаетъ отъ властолюбія любовь къ славѣ, какъ бы допуская, что не всѣ римляне руководились однимъ властолюбіемъ. Любовь къ славѣ благороднѣе и можетъ служить нравственною сдержкою; ибо тотъ, кто дорожитъ людскою похвалою, старается не навлекать на себя осужденія людей; тотъ же, кто безъ любви къ славѣ и уваженія къ мнѣнію людей алчетъ власти, тотъ большею частью стремится достигнуть цѣли, хотя бы и открытыми преступленіями.

Но и любовь къ славѣ ненадежна, ибо тотъ, кто слишкомъ ею увлекается, стремится весьма часто къ господству надъ людьми. Затѣмъ, хотя тотъ, кто дорожитъ славою людскою, идетъ часто «путемъ правды», но иногда онъ только притворяется добрымъ. А такъ какъ тотъ, кто искренно ищетъ славы, не можетъ въ этомъ увѣрить людей, которые захотѣли бы заподозрить его на-

мѣреній, то истинно доблестный человекъ пренебрегаетъ и славой. Но тотъ, кто пренебрегаетъ славой и въ то же время алчетъ власти, тотъ превосходитъ даже животныхъ жестокостью или распущенностью. «Таковы были римляне». Съ осужденіемъ властолюбія, коренного мотива политической дѣятельности римлянъ, въ глазахъ Августина теряетъ всякую цѣну и плодъ этой дѣятельности—римское государство. Это государство было въ двухъ отношеніяхъ предметомъ гордости римлянъ и изумленія другихъ народовъ—какъ политическое учрежденіе и какъ всемірная держава—въ видѣ республики и въ видѣ имперіи. Августинъ порицаетъ съ своей этической точки зрѣнія римское государство и въ томъ и въ другомъ отношеніи. Представитель побѣжденной Греціи, Полибій, восхищался мудростью политической организациіи Рима,—тѣмъ болѣе имѣли поводъ ею дорожить римскіе патриоты, какъ Цицеронъ, въ глазахъ которыхъ республика была на самомъ дѣлѣ «*res publica*»—общее дѣло и общее благо, которому граждане желали служить. Августинъ ссылается на того же Цицерона, чтобы обличить несостоятельность политическаго идеала римскихъ патриотовъ. Онъ пользуется для этого политическими разсужденіями Цицерона, вложенными въ уста Сципіона Африканскаго и его друзей. По поводу высказаннаго однимъ изъ собесѣдниковъ мнѣнія, что государствомъ нельзя управлять безъ несправедливости (*geri sine injuria non posse*), Сципіонъ доказывалъ, что слово республика означаетъ дѣло народа (*res publica, res populi*), народъ же есть «общество людей, связанныхъ общимъ правомъ и общимъ интересомъ»,—поэтому тамъ, гдѣ народъ несправедливъ и нарушаетъ общее право, тамъ нѣтъ народа, нѣтъ, слѣдовательно, и республики. Присоединяясь къ этимъ разсужденіямъ, Августинъ дѣлаетъ выводъ, что римская республика не только была, по отзыву ея историка, государствомъ плохимъ и преступнымъ (*resima ac flagitiosissima*), но и, по мнѣнію лучшихъ политическихъ людей ея, вовсе не заслуживала названія государства (*omnino nulla erat*).

Въ этомъ знаменитомъ мѣстѣ Августинъ противопоставляетъ идеальному принципу античнаго государства—справедливости—другой, высшій идеаль—«истинную справедливость» (праведность), которая можетъ имѣть мѣсто только тамъ, гдѣ основателемъ и правителемъ государства—самъ Христосъ. Это—то государство, о которомъ гласитъ Священное Писаніе въ словахъ псалма: «Славное возвѣщается о тебѣ, градъ Божій». Съ точки зрѣнія этой «высшей правды» теряютъ свое значеніе и цѣну интересы земныхъ государствъ. Земное государство, стремящееся ко власти

и къ порабощенію народовъ, само порабощено порокомъ властолюбія. И какое же преимущество представляетъ государство, далеко расширившее свои предѣлы кровопролитіемъ, передъ государствомъ мелкимъ по объему? Августинъ отдаетъ полное предпочтеніе послѣднему, то приводя въ параллель, что человѣкъ средняго сложенія крѣпче человѣка ненормальнаго роста, то указывая на преимущество средняго достатка передъ громаднымъ состояніемъ, влекущимъ за собой постоянныя заботы и потери. Такъ и римское государство, не смотря на свою обширность, никогда не могло быть спокойно.

Поэтому Августинъ возбуждаетъ вопросъ, слѣдуетъ ли вообще «честнымъ людямъ» радоваться обширности государства? Вѣдь ростъ его обусловливался неправдою тѣхъ народовъ, которые были побѣждены въ вызванной ими войнѣ, такъ что, если бы сосѣди всегда соблюдали миръ и справедливость, никакое государство не могло бы расти. Августинъ отсюда выводитъ, что если бы чело­вѣчество находилось въ благопріятныхъ условіяхъ, то существовали бы только мелкія государства, которыя наслаждались бы миромъ съ сосѣдями, и на свѣтѣ было бы много государствъ различныхъ народностей, подобно тому, какъ въ городѣ находится много домовъ, принадлежащихъ разнымъ гражданамъ. Поэтому воевать и расширять государство на счетъ побѣжденныхъ народовъ только дурными людьми признается за счастье, хорошими же—за печальную необходимость.

Августинъ приходитъ, такимъ образомъ, къ заключенію, что только тамъ, гдѣ почитается истинный Богъ и гдѣ ему служатъ истинными таинствами и добрыми правами,—тамъ полезна обширная и продолжительная власть добрыхъ правителей, ибо она полезна не столько имъ самимъ, сколько управляемымъ.

Тамъ же, гдѣ нѣтъ *правды*, государства—ничто иное, какъ большіе разбойничьи станы (*latrocinia*), ибо и разбойничьи станы—ничто иное, какъ мелкія государства! Вѣдь и такой станъ представляетъ толпу людей, управляемыхъ властью атамана, связанныхъ извѣстнымъ уговоромъ, раздѣляющихъ добычу на основаніи извѣстныхъ условій. Если такая шайка настолько возрастетъ отъ примкнувшихъ къ ней забубенныхъ людей, что займетъ крѣпкое мѣсто, начнетъ брать города и покорять народы, то она принимаетъ названіе царства. Августинъ припоминаетъ «прекрасный и справедливый отвѣтъ», данный Александру Великому взятымъ имъ въ плѣнъ морскимъ разбойникомъ. Когда царь его спросилъ, что это ему вздумалось нарушать миръ на морѣ?—тогъ возра­зилъ: «А ты самъ зачѣмъ нарушаешь его на всемъ земномъ кругѣ?»

Я это дѣлаю на маленькомъ суднѣ,—и потому меня зовутъ разбойникомъ; ты же — съ большимъ флотомъ, и потому тебя величаютъ императоромъ».

Такъ же мѣтко привелъ Августинъ изъ самой римской исторіи фактъ, обличавшій, что побѣдоносная республика не далеко ушла отъ разбойничьяго стана. Онъ напомнилъ, какъ горсть бѣглыхъ гладиаторовъ выросла въ огромное войско и жестоко опустошила на большомъ пространствѣ Италію. Съ немалымъ трудомъ справилась съ ними грозная для многихъ народовъ римская держава, которую они едва не одолѣли.

Въ подтвержденіе своей обидной для римской республики аналогіи, Августинъ приводитъ и первое на землѣ по времени великое царство — ассирійское. Ссылаясь на всеобщую исторію Юстина, Августинъ рассказываетъ, что въ глубокой древности господствовали миръ и каждое государство держалось своихъ предѣловъ. Первый изъ царей нарушилъ этотъ исконный и прадѣловскій обычай Нинъ Ассирійскій, отдавшись новой страсти къ завоеваніямъ. Но нападать войной на сосѣдей и изъ одного властолюбія сокрушать и покорять мирные народы — какъ это иначе назвать, какъ не великимъ разбоемъ! Однако, какъ бы то ни было, языческій Римъ сталъ великимъ государствомъ, превзошедшимъ всѣ прежнія своей обширностью. Такой фактъ требовалъ объясненія. Пытаясь его объяснить, Августинъ положилъ начало философіи исторіи. Въ извѣстномъ смыслѣ, конечно, можетъ быть рѣчь о философіи исторіи и у римлянъ. Историки и государственные люди языческаго Рима сами пытались объяснить его успѣхъ и извлекать изъ его исторіи руководящіе принципы для настоящаго. Отвергая идеалы языческихъ римлянъ, опровергая ихъ міровозрѣніе, Августинъ долженъ былъ отвергнуть и философію, которую они выводили изъ своей исторіи.

Философію исторіи римлянъ можно свести къ двумъ положеніямъ, другъ друга восполняющимъ. Римъ сталъ великъ благодаря богамъ, и Римъ процвѣлъ, благодаря доблестнымъ правамъ своихъ гражданъ. Оба положенія проходятъ черезъ всю исторію Рима у Тита Ливія. Побѣды римлянъ объясняются помощью боговъ, ихъ пораженія — пренебреженіемъ, оказаннымъ богамъ. Такъ, пораженіе галлами при Алліи Ливій объяснялъ тѣмъ, что консулы передъ сраженіемъ не испросили посредствомъ ауспицій указаній боговъ; тотъ же упрекъ дѣлаетъ у Ливія римлянамъ Фабій по поводу пораженія ихъ Ганнибаломъ при Тразименскомъ озерѣ.

Ничто, конечно, не могло быть противнѣе Августину, какъ такая философія исторіи. Изъ его возраженій противъ нея ясно

выступает мысль, что многобожіе несомвѣстимо съ представле-
ніемъ о божественномъ промыслѣ въ исторіи. Августинъ сопоста-
вляетъ съ римскимъ государствомъ ассирійское; если приписывать
обширность и долговѣчность перваго богамъ, то и славу ассиріи-
скаго государства слѣдуетъ также объяснять помощью боговъ.
Но какихъ же боговъ?—спрашиваетъ Августинъ: — конечно, не
боговъ тѣхъ народовъ, которые были побѣждены Ниномъ! Если же
у ассирійцевъ были *свои* боги, особенно искусные въ устройеніи
и охраненіи государства, то развѣ они умерли, или, не получивъ
должной mzды и польстившись на болѣе щедрую mzду, перешли
къ мидійцамъ, а оттуда къ персамъ по приглашенію Кира? Если
это такъ, то боги, покидающіе своихъ почитателей и переходящіе
къ другимъ, недобросовѣстны или настолько безсилны, что мо-
гутъ быть побѣждены человѣческимъ разумомъ и силами; или же
боги воюютъ между собою и побѣждаютъ другъ друга? — въ та-
комъ случаѣ ни одно государство не должно почитать своихъ
боговъ больше, чѣмъ чужихъ.

Итакъ, — заключаетъ Августинъ, — ассирійское царство расши-
рилось и процвѣтало безъ всякой помощи боговъ. Если же въ
Римѣ дѣло обстояло иначе, то Августинъ проситъ указать ему,
какой именно, или какіе боги изъ всей толпы почитаемыхъ рим-
лянами боговъ, занимались расширеніемъ и охраненіемъ ихъ го-
сударства? Клоацина ли, богиня подземныхъ трубъ, или Волупія,
богиня удовольствія, или Ватиканъ (Вагитанъ), богъ дѣтскихъ
криковъ, или Кунина, охраняющая колыбель дѣтей? И Августинъ
долго еще черпаетъ изъ ученаго Варрона имена, измышленныя
римскими жрецами для обозначенія отдѣльныхъ божествъ, охра-
нявшихъ каждый шагъ въ жизни человѣка, каждый моментъ въ
эволюціи произрастанія, каждое дѣйствіе земледѣльца.

«Если, — говоритъ въ заключеніе Августинъ, — каждому изъ
этихъ божествъ отведена такая узкая область дѣйствія, если, напр.,
Сегеціи была предоставлена забота лишь о злакахъ, но не о де-
ревьяхъ, то ни одному изъ нихъ нельзя приписать какой-либо
заботы о цѣломъ».

Но, можетъ быть, эта забота о цѣломъ есть дѣло Юпитера,
котораго римляне-язычники считаютъ царемъ боговъ и богинь, и
котораго благороднѣйшій изъ ихъ поэтовъ прославляетъ словами ¹⁾:
«Весь міръ имъ полонъ». Августинъ доказываетъ, насколько этому
представленію противорѣчитъ общепринятая миеологія. Если Юпи-
теръ наполняетъ собою міръ, то почему ему придали Ювону — не

1) Virg. Ecl. 3, 60. Jovis omnia plena.

то сестру, не то супругу его? Почему море предоставили Нептуну, а подземное царство Плутону? Въ длинномъ разсужденіи Августинъ разбираетъ сбивчивыя родственныя отношенія и значеніе отдѣльныхъ божествъ. Богиня земли — Церера, она же и Веста; но иные не стыдятся отождествлять Весту съ Венерой; если это такъ, то почему жрицы Весты должны воздерживаться отъ культа Венеры и сохранять дѣвственность? или же существуютъ двѣ Венеры, одна дѣвственница, другая — женщина? Но всѣ эти суевѣрія, — заключаетъ Августинъ, — упразднили и уничтожили тотъ, кто былъ рожденъ дѣвственницей!

Защитники языческой старины имѣли еще одно убѣжище, — они могли найти его въ толкованіи своихъ «ученыхъ», что всѣ эти боги представляютъ собою все одного и того же Юпитера. Августинъ доводитъ и этотъ аргументъ до абсурда перечисленіемъ цѣлой серіи мелкихъ римскихъ божествъ. Юпитеръ ли, — спрашиваетъ онъ, — въ лицѣ богини Румины, влагаетъ сосцы въ уста младенца? Юпитеръ ли, въ лицѣ божественной Нумеріи, научаетъ ребятъ считать? и т. д. Затѣмъ, оставляя сарказмъ, онъ восклицаетъ: «Если кому не стыдно отождествлять всѣхъ этихъ боговъ и богинь съ Юпитеромъ, или думать, что они ничто иное, какъ отдѣльныя его проявленія (virtutes), а онъ самъ — душа міра (какъ думаютъ многіе великіе ученые), то не лучше ли такому человѣку поклоняться единому Богу въ болѣе разумномъ представленіи?»

Прежде, однако, чѣмъ примѣнить это представленіе о единомъ Богѣ къ объясненію римской исторіи, Августинъ вооружается противъ другихъ кумировъ римлянъ. Сами язычники признавали на ряду съ богами, или выше ихъ, существованіе иныхъ маловѣдомыхъ или темныхъ силъ, отъ которыхъ зависитъ судьба людей и государства. Такова «моира» или судьба у грековъ; и римляне почитали судьбу подъ разными наименованіями. Къ числу относящихся сюда понятій можно отнести и *Викторію*, судьба которой именно въ дни Августина играла такую выдающуюся роль. Ея изображеніе стояло въ римскомъ сенатѣ, и когда императоръ Граціанъ приказалъ вынести его, языческая партія въ сенатѣ усмотрѣла въ этомъ не только оскорбленіе сената, но и ударъ величію Рима. Около этого своего палладиума язычество собрало послѣднія свои силы и вступило въ состязаніе съ правительствомъ, склонившимся окончательно на сторону христіанства. Это состязаніе составляетъ самый видный эпизодъ въ исторіи паденія язычества и потому хорошо извѣстный. Онъ былъ извѣстенъ, конечно, и Августину, не только какъ современнику, но какъ

очевидцу во время его пребыванія въ Миланѣ, куда неоднократно ѣздилъ главный ходатай за святыню сената, знаменитый ораторъ и государственный дѣятель Симмахъ, напрасно старавшійся въ этомъ вопросѣ парализовать вліяніе на правительство миланскаго архіепископа Амвросія, крестившаго Августина.

Но, къ сожалѣнію, Августинъ ничего не прибавляетъ къ тому, что мы уже знаемъ объ этомъ состязаніи язычества съ христіанствомъ; онъ даже не упоминаетъ о его развязкѣ въ 394 г., когда прославляемый Августиномъ Θεодосій приказалъ вынести изъ сената возстановленную при узурпаторѣ Евгеніѣ статую Викторіи, а вступившагося за нее Симмаха немедленно отправилъ на простой телѣгѣ въ ссылку, въ Миланъ. Но нужно думать, что именно борьба за Викторію въ сенатѣ побудила Августина вспомнить и о ней при опроверженіи языческаго объясненія исторіи. Зачѣмъ, — спрашиваетъ онъ, — нуженъ въ этомъ дѣлѣ Юпитеръ, если Викторія богиня и если она благосклонна къ тѣмъ и переходитъ на сторону тѣхъ, которыхъ желаетъ сдѣлать побѣдителями? Покровительствуемые ею народы были бы непобѣдимы, даже если бы и не было Юпитера, или если бы онъ чѣмъ-нибудь былъ отвлеченъ.

Подробнѣе останавливается Августинъ на вопросѣ, не обязаны ли римляне своимъ могуществомъ *счастью*, которое можетъ быть источникомъ всякаго блага въ жизни, не исключая и самой доблести. Но если это такъ, то зачѣмъ было римлянамъ почитать такое множество боговъ, когда одна богиня счастья могла заразъ не только даровать имъ всякое благополучіе, но и отвратить отъ нихъ всякое зло? Какъ же случилось, что не ей одной римляне поклонялись и даже самый храмъ этой великой богини былъ построенъ лишь Лукулломъ? Почему этого не сдѣлалъ Ромуль, почему не Нума? а царь Туллъ Гостилій, конечно, не ввелъ бы культа новыхъ боговъ — *Страха и Труса*; если бы онъ зналъ о богинѣ *Счастья*, въ ея присутствіи не нужно было бы умолять Страха и Труса, они бы и сами исчезли.

И что значить, — спрашиваетъ далѣе Августинъ, — что наряду съ богиней счастья, *Felicitas*, чтутъ и богиню Фортуну? Какая между ними разница? Говорять, что Фортуна можетъ быть и недобрая; счастье же, если бы было недоброе, вовсе не было бы счастьемъ. Мы, конечно, должны всѣхъ боговъ, несмотря на различіе пола (если существуетъ между ними такое различіе) считать милостивыми. Такъ училъ Платонъ и другіе философы; такъ утверждаютъ лучшіе правители народовъ. Какимъ же образомъ тогда утверждать, что богиня Фортуна можетъ быть немилостива и превратиться въ злого демона? Если же богиня Фортуна всегда

милостива, то она и есть богиня счастья: почему же тогда у нихъ разные имена? Съ этимъ еще можно примириться, но почему у нихъ разные храмы, разные алтари, разные жертвоприношенія? Разницу объясняютъ тѣмъ, что счастье дается людямъ за предшествоющія заслуги; Фортуна же *случайно* нисходитъ на людей и хорошихъ, и дурныхъ, почему и зовется Фортунной. Но какъ же тогда почитать ее благой богиней, если она безъ разбора награждаетъ и добрыхъ, и злыхъ? И за что же ей поклоняться, если она такъ слѣпа, что большею частью обходитъ своихъ поклонниковъ и приноситъ свои дары тѣмъ, кто ею пренебрегаетъ? если же она отличаетъ своихъ почитателей и приноситъ имъ пользу, то она приходитъ не случайно, т. е. она не Фортуна. Если же она не Фортуна, то нѣтъ и пользы отъ почитанія ея.

Осмѣивая поклонниковъ Фортуны, Августинъ болѣе серьезнымъ тономъ опровергаетъ и представителей лженауки, астрологовъ, или—какъ ихъ называли въ вѣкъ Августина—*математиковъ*, объяснявшихъ различную судьбу людей и народовъ положеніемъ звѣздъ въ моментъ зарожденія человѣка. Августинъ настаиваетъ на томъ, что фатализмъ вѣрующихъ въ астрологию несомнѣстимъ не только съ христіанствомъ, но и съ поклоненіемъ языческимъ богамъ, ибо онъ сводится къ тому, что нѣтъ основанія почитать какое-либо божество или обращаться къ нему съ молитвой. Главнымъ аргументомъ въ полемикѣ съ астрологами, Августинъ выставляетъ различіе въ судьбѣ близнецовъ. Въ обличеніе правдивости гороскопа Августинъ приводитъ и изъ собственныхъ воспоминаній случаи, доказывавшіе безразличіе часа рожденія или зачатія для судьбы человѣка. Что же касается до случаевъ *сходства* въ судьбѣ близнецовъ, то Августинъ становится на сторону Гиппократа, объяснявшаго, по свидѣтельству Цицерона, подобные случаи сходствомъ физическаго сложенія.

Переноса затѣмъ вопросъ на историческую почву, Августинъ сводитъ всѣ эти разсужденія къ слѣдующему итогу. Причину величія римскаго государства является не счастье, не случайность и не фатумъ: ошибаются и тѣ, кто считаетъ случайнымъ все, что не имѣетъ никакихъ причинъ, или, по крайней мѣрѣ, не имѣетъ такихъ, которыя вытекаютъ изъ разумнаго порядка вещей; ошибаются и тѣ, которые видятъ фатумъ въ томъ, что совершается въ силу какой-то необходимости, помимо воли Бога и людей. И наконецъ отсюда Августинъ дѣлаетъ знаменательный выводъ: „Нѣтъ, государства человѣческія созидаются по волѣ божественнаго Провидѣнія“. Мы такъ привыкли къ этому афоризму, что намъ не легко теперь оцѣнить по достоинству его

всемирно-историческое значеніе. Въ этой формулѣ Августина заключается новое тогда міровоззрѣніе; она представляетъ собою ту Архимедову точку, съ которой въ дѣйствительности былъ сдвинутъ съ своего мѣста древній языческой міръ; тезисъ Августина былъ новостью не только для язычниковъ, не только для евреевъ, признававшихъ волю Божию лишь въ судьбахъ своего царства, но и для христіанъ, видѣвшихъ въ языческомъ мірѣ лишь владычество демоновъ. Формула Августина соединяла въ одно разумное и благое цѣлое судьбу всего міра, всего человѣчества—она поэтому была исходной точкой новой, точнѣе сказать, *первой* философіи исторіи.

Августинъ проводитъ идею божественнаго Промысла въ исторіи, какъ восторженный проповѣдникъ открытаго имъ общаго мірового порядка, охватывающаго и судьбу людей; онъ поднимается, (II гл. V кн.) на высоту ветхозавѣтнаго псалмопѣвца, прославляя единаго Бога, какъ создателя всего міра и творца души и тѣла, — „дающаго бытіе и праведнымъ, и злымъ людямъ, какъ и камнямъ; дарующаго имъ жизнь, какъ и растеніямъ, — ощеніе, какъ и животнымъ, разумность, какъ и ангеламъ“... „Если Богъ установилъ соотвѣтствіе частей и гармонию ихъ не только на небѣ и на землѣ, не только въ ангелѣ и человѣкѣ, но и во внутренностяхъ мельчайшаго и презрѣннѣйшаго животного, въ перышкѣ птицы, въ цвѣтеніи злаковъ и въ листьяхъ дерева, то какъ допустить, чтобы государства людей, ихъ ростъ и паденіе совершались независимо отъ законовъ его разума“?

Исходя отсюда, Августинъ охватываетъ въ сжатомъ обзорѣ судьбу человѣчества отъ древнѣйшихъ монархій до перваго христіанскаго императора и указываетъ на протяженіи время Промыслъ „единаго истиннаго Бога, который не оставляетъ рода человѣческаго ни безъ суда своего, ни безъ помощи. „Онъ далъ власть римлянамъ, когда на то была Его воля и насколько была Его воля; Онъ далъ эту власть ассиріянамъ, далъ и персамъ, чтившимъ только двухъ боговъ, одного—благого, другого—злого, не говоря о народѣ еврейскомъ, чтившемъ лишь единаго Бога. Онъ посылалъ персамъ обильныя жатвы безъ помощи богини жатвы, и другія земныя блага безъ многочисленныхъ боговъ, которымъ эти блага приписывались. Такъ было и съ людьми. Онъ далъ власть Марію, Онъ же — и Гаю Цезарю; Онъ далъ ее Августу и потомъ Нерону; Онъ далъ ее Веспасіану, отцу и сыну, добрѣйшимъ императорамъ. Онъ же далъ ее и жесточайшему Домиціану; и чтобы не перечислять всѣхъ — Онъ далъ власть христіанину Константину и отступнику Юліану, прекрасную натуру

котораго испортило гордыней святотатственное любомудріе. Всѣмъ распоряжается и управляетъ единый и истинный Богъ, по своей волѣ, и если при этомъ руководится невѣдомыми побужденіями, то развѣ они могутъ быть несправедливы?"

Эту вѣру въ Провидѣніе Августинъ противопоставляетъ убѣжденіямъ язычниковъ, искавшихъ разгадки въ судьбахъ народовъ и людей то въ случаѣ, то въ счастьѣ: „Нѣтъ, — восклицаетъ Августинъ, — счастье не божество, а само—даръ Божій; Богъ—виновникъ счастья, ибо Онъ — единый и истинный Господь; Онъ даетъ земныя царства и добрымъ, и злымъ, не зря и какъ бы случайно, а на основаніи порядка вещей и времени, для насъ скрытаго, а Ему вѣдомаго; но Самъ онъ этому порядку не подчиненъ, и управляетъ имъ, какъ его творецъ и располагаетъ имъ, какъ его устроитель“.

Язычество было, однако, еще такъ близко и реально для Августина, что отразилось и на его провиденціальной философіи исторіи. Христіанство было несомвѣстимо съ поклоненіемъ языческимъ богамъ и даже исключало признаніе ихъ реальности; но проникшая и въ христіанскія книги вѣра въ демоновъ придавала реальность языческимъ представленіямъ, и Августинъ сводитъ многобожіе на поклоненіе демонамъ, и въ самыхъ представленіяхъ о богахъ видитъ зачастую обманъ демоновъ. Такимъ образомъ, хотя онъ и старался доказать безсиліе языческихъ боговъ и отрицалъ ихъ вліяніе на римскую исторію, — онъ, однако, допускаетъ такое вліяніе со стороны демоновъ. Мы уже упоминали о томъ, что онъ приписываетъ демонамъ развращающее вліяніе театра на нравы грековъ и римлянъ; мы упомянули о приводимомъ имъ сраженіи демоновъ ради соблазна людей; точно также онъ приписываетъ демонамъ знаменія, игравшія такую роль въ римской исторіи. Онъ приводитъ въ примѣръ необыкновенно благопріятныя знаменія, полученныя Суллою передъ тѣмъ, какъ онъ рѣшился взять Римъ силою. Въ этомъ какъ бы заключается признаніе, что демоны могутъ непосредственно вліять на судьбу народовъ и на исторію, но истинная мысль Августина иная. Упомянувъ, что жители Минтурнъ сжалились надъ бѣжавшимъ передъ Суллою Маріемъ и умолили свою богиню Маріку въ его пользу, Августинъ объясняетъ, что онъ приписываетъ кровавый успѣхъ Марія, не „какой-то Марикъ“, а тайному Промыслу Божію, пожелавшему раскрыть, что „если въ такихъ дѣлахъ демоны и могутъ что-нибудь сдѣлать, то лишь столько, сколько попускается волею Божіей“. Такимъ образомъ демонамъ отводится ихъ мѣсто въ исторической теоріи Августина и признаніе за ними

возможности вмѣшательства въ историческія событія, ставится въ зависимость отъ Провидѣнія. Къ этому Августинъ прибавляетъ наставленіе, что этихъ нечистыхъ духовъ не слѣдуетъ ни ублажать, ни бояться, ибо, подобно злодѣямъ, и они не все, что хотѣть, могутъ сдѣлать, а лишь сообразно съ распорядкомъ истиннаго Бога.

Какой же это распорядокъ?—Это распорядокъ моральный, заключающій въ себѣ торжество добра надъ зломъ, и потому основанный на справедливости. Съ этой точки зрѣнія становится понятною и роль демоновъ въ исторіи. Они принадлежатъ къ падшимъ ангеламъ, отпаденіе которыхъ отъ Творца произвело зло въ міръ; но власть зла ограничена и цѣль мировой эволюціи — окончательное торжество добра надъ зломъ.

Эта моральная подкладка исторіи служитъ Августину ключомъ и къ исторіи Рима: успѣхъ и владычество римлянъ — награда, ниспосланная имъ Богомъ за ихъ нравственныя доблести.

Если раньше сѣтованія римскихъ моралистовъ и историковъ на развращеніе римскихъ нравовъ служили Августину средствомъ обличать безсиліе и нравственную негодность языческихъ боговъ, то теперь онъ пользуется прославленіемъ римскими моралистами древнихъ римскихъ доблестей, чтобы указать Промыслъ Божій въ римской исторіи. Въ нравахъ римлянъ Августинъ усматриваетъ причину, почему истинный Господь соблаговолилъ помочь римлянамъ умножить ихъ царство. Приводя слова Саллюстія, что «древніе и первые» римляне «были жадны до похвалы, не скупы на деньги, славы желали безмѣрно, богатства же только *честнаго*» — Августинъ хвалитъ римлянъ за то, «что эту честность они пламенно любили, ради нея хотѣли жить, изъ-за нея готовы были умереть; всѣ прочія страсти они подавляли ради этой главной страсти, и такъ какъ повиноваться они считали позорнымъ, а властвовать и господствовать — достославнымъ, то они желали имѣть отечество свободное, а потомъ и властное».

Вслѣдствіе этого они пренебрегали своимъ частнымъ интересомъ ради общественнаго, т.-е. ради республики, не поддавались жадности, искренно радѣли объ отечествѣ, не увлекаясь страстями и не вредя ему тѣмъ, что по ихъ законамъ было преступленіемъ.

Этимъ способомъ они шли праведнымъ путемъ, достигая почестей, власти, славы и пользуясь почетомъ народовъ; законамъ своей державы они подчинили много народовъ, и нынѣ они прославляются литературой и исторіей почти у всѣхъ народовъ. И потому они, по словамъ Августина, не имѣютъ права жаловаться

на несправедливость высшего и истинного Бога: ибо, какъ сказано въ Евангеліи (Мате. 6, 2), *они уже получаютъ награду свою*. Основываясь на этомъ текстѣ, Августинъ заключаетъ, что если Господь не имѣетъ въ виду даровать кому-либо вѣчную жизнь со своими ангелами въ небесномъ царствѣ, куда ведетъ только истинное благочестіе, обусловленное вѣрою въ единого Бога, то Онъ даруетъ имъ земную славу и власть, ибо иначе они не пріяли бы мзды своей.

Приводя въ тѣсную связь могущество Рима съ доблестными нравами римлянъ, Августинъ подходилъ чрезвычайно близко къ точкѣ зрѣнія ихъ историковъ и моралистовъ. Еще тотъ, кого по справедливости можно признать отцомъ римской исторіографіи, поэтъ Энній, сказалъ, что Римъ «прочень древними нравами и мужами», въ знаменитомъ стихѣ: «*Moribus antiquis res stat Romana virisque*», — который, по замѣчанію Цицерона, «какъ краткостью, такъ и вѣрностью походить на изреченіе оракула».

Этой точки зрѣнія держались и продолжатели Эннія, жившіе въ менѣе доблестныя времена; мы находимъ ее у Цицерона, Саллюстія, Ливія и др., съ примѣшаннымъ къ нимъ сожалѣніемъ о лучшихъ временахъ. Августинъ, какъ мы видѣли, соглашается съ ними, но даетъ ихъ философіи исторіи христіанскую окраску. Если величіе Рима обусловливалось доблестными нравами римлянъ то оно не было плодомъ ихъ усилій, а наградою Бога.

Призывая такимъ образомъ земное величіе римлянъ справедливой и божественной наградою, Августинъ склоненъ оправдывать ихъ завоеванія и власть надъ другими народами: «не все ли равно для смертныхъ, — заявляетъ онъ, — жизнь которыхъ считается днями, подъ чьею властью жить, лишь бы властители не принуждали ихъ поступать нечестиво и несправедливо? И развѣ римляне принесли какой-либо вредъ покореннымъ народамъ, которыхъ они подчинили своимъ законамъ, кромѣ того, что это подчиненіе совершилось путемъ безконечныхъ войнъ? Если бы оно состоялось по соглашенію, то было бы гораздо лучше; правда, въ этомъ случаѣ побѣдители не приобрѣли бы славы! Было бы еще лучше, — замѣчаетъ Августинъ, — если бы то, что было потомъ сдѣлано такъ гуманно, совершилось раньше, т.-е. дарованіе всѣмъ принадлежащимъ къ римской державѣ народамъ права римскаго гражданства, — и то, что было удѣломъ немногихъ, стало бы достояніемъ всѣхъ; и если бы продовольствіе того плебса, который, не имѣя земли, жилъ на счетъ государства, — было обезпечено налогами съ побѣжденныхъ, *добровольно платимыми подъ хорошимъ управленіемъ, а не подъ гнѣтомъ вымогательствъ!*»

Итакъ, Августинъ ничего не имѣлъ бы противъ римской всемирной державы, если бы она установилась «безъ Марса и Беллоны» и безъ помощи Викторіи; если бы некого было побѣждать, потому что никто бы не сражался.

Но онъ тотчасъ же возвращается къ мысли о суетности римскаго величія. Къ чему же однако повели римскія побѣды? Какое онѣ имѣли значеніе для установленія или сохраненія добрыхъ нравовъ? Даже привилегіи и людскія отличія, обусловленные этими побѣдами, не удержались. «Развѣ римляне — спрашиваетъ Августинъ, — съ такою страстью дѣлавшіе завоеванія, не платятъ теперь сами податей съ своихъ земель? Развѣ они пользуются преимуществомъ просвѣщенія? Развѣ нѣтъ теперь въ другихъ областяхъ сенаторовъ, которыхъ римляне и въ лицо не знаютъ? Если оставить въ сторонѣ чванство, то что же такое всѣ люди, какъ не простые люди? — Даже если бы наиболѣе почетные были и на самомъ дѣлѣ лучшіе люди, — чего не допускаетъ испорченность вѣка, — то и въ этомъ случаѣ не слѣдовало бы высоко ставить почетъ, ибо это дымъ, который ничего не вѣситъ.

Доблести древнихъ римлянъ получаютъ, однако, въ философіи Августина еще другое, болѣе высокое значеніе. Онѣ не только показатель божественной справедливости, наградившей за нихъ римлянъ, но придаютъ римской исторіи провиденціальное значеніе. Эта исторія становится благодѣяніемъ для человѣчества. Воспользуемся, — восклицаетъ Августинъ, — благодѣяніемъ Господа нашего»... Благодѣяніе заключается въ назиданіи, которое должны извлечь изъ римской исторіи христіане. Съ одной стороны, подвиги языческихъ римлянъ должны служить образцами христіанамъ: «Примемъ во вниманіе, чѣмъ они пренебрегли, что переносили, какія въ себѣ страсти подавляли ради людской славы», — а съ другой стороны подвиги римлянъ изъ-за земной славы и земного государства должны содѣйствовать скромности тѣхъ христіанъ, которые вздумали бы гордиться какими-либо заслугами передъ «вѣчнымъ отечествомъ». И вотъ Августинъ перебираетъ всю римскую исторію, сопоставляя патріотическіе подвиги римлянъ съ жертвами, которыя приносили христіане ради небеснаго отечества. Что же великаго, спрашиваетъ онъ, въ томъ, что христіане презирали ради небеснаго и вѣчнаго отечества всѣ искушенія нынѣшняго вѣка, если Брутъ былъ въ состояніи казнить своихъ сыновей ради пользы земного и временнаго отечества, къ чему его никто не понуждалъ? И Торкватъ, казнившій сына побѣдителя за нарушеніе военной дисциплины, и Камиллъ, спасшій отечество, его изгнавшее, и Муцій Сцевола, и Курцій,

бросившійся въ пропасть, и Децій, отецъ и сынъ, и Маркъ Пулвилъ, не прервавшій религиознаго обряда при оповѣщеніи о смерти сына, и Регулъ, и Валерій, и Цинциннатъ — всѣ они служатъ Августину образцами для наставленія христіанъ въ добродѣтели! Примѣръ же Фабриція, не захотѣвшаго промѣнять своей бѣдности на четвертую часть эфирскаго царства, даетъ Августину поводъ къ слѣдующему поученію христіанъ: «Если они отдаютъ свое богатство, согласно съ указаніемъ въ Дѣянїяхъ апостоловъ, въ общую казну, для распредѣленія между всѣми нуждающимися, и никто не оставляетъ себѣ ничего въ собственность, — то они не должны этимъ похваляться, ибо это дѣлается для того, чтобы войти въ общеніе съ ангелами». Это нравственное назиданіе, которое христіане могутъ извлечь изъ подобныхъ образцовъ, оставленныхъ имъ римской исторїей, является у Августина новымъ оправданіемъ всемирности римской державы. Она получаетъ, какъ потомъ у Боссюэта, — провиденціальннй смыслъ, ибо ея универсальность способствуетъ торжеству христіанства. «Развѣ такіе факты, — спрашиваетъ онъ, — стали бы такъ извѣстны, развѣ они имѣли бы такой авторитетъ, если бы римская имперія не раскинулась такъ широко и не разрослась отъ цѣлаго ряда такихъ блестящихъ успѣховъ?» — «Примѣру этихъ Сцевольтъ, Курціевъ и Деціевъ и слѣдовали христіанскіе мученики, превосходя ихъ, однако, какъ численностью — ибо имъ не было числа, — такъ и настоящей доблестью и истиннымъ благочестіемъ, ибо они не сами причиняли себѣ муки, «но переносили тѣ, которыя имъ причиняли другіе». Превосходили они языческихъ римлянъ также побужденіями и цѣлью своего подвижничества: ибо тѣ были гражданами земнаго царства, и цѣлью всѣхъ ихъ трудовъ было обезпеченіе этой державы не на небѣ, а на землѣ, не въ вѣчной жизни, а въ смерти смертныхъ и въ смѣнѣ исчезающихъ поколѣній, и что же иное они любили, какъ не славу, благодаря которой они рассчитывали и на мнимую жизнь послѣ смерти въ устахъ восхвалявшихъ ихъ?»

Довольствуясь этой общей оцѣнкой провиденціального смысла римской исторіи, Августинъ не пытается указывать подробно на проявленія Провидѣнія въ римской исторіи. Онъ оговаривается, что для него было бы непосильно обсуждать то, что остается темнымъ, и точно расцѣпывать заслуги разныхъ государствъ, считая, однако, возможнымъ и указать кое-что въ этомъ отношеніи, что по волѣ Божіей стало понятнымъ.

Онъ замѣчаетъ, напр., что продолжительность войнъ зависитъ отъ усмотрѣнія Господа, которому угодно въ Его справедливости

или милости покарать родъ человѣческой или утѣшить его медленнымъ или быстрымъ окончаніемъ войны. Такъ, война противъ пиратовъ была окончена Помпеемъ, а третья пуническая война—Сципіономъ въ необыкновенно короткій срокъ, тогда какъ вторая пуническая война продолжалась 18 лѣтъ; первая же—23 года, а война съ Митридатомъ—40 лѣтъ. И чтобы не подумали, будто римляне въ древнія времена были сильнѣе и способнѣе быстро оканчивать войны, Августинъ указываетъ на самнитскія войны, продолжавшіяся почти 50 лѣтъ. „Обо всемъ этомъ я для того упоминаю,—поясняетъ онъ,—чтобы люди, несвѣдущіе въ минувшихъ временахъ, или скрывающіе свое знаніе, не нападали на христіанскую религію, если во времена христіанскія война затягивается, и не кричали, что если бы не было запрещено почитаніе демоновъ, древняя римская доблесть съ помощью Марса и Беллоны скоро бы справилась съ готами“...

Подробнѣе Августинъ касается событій своего времени. Особенно ясное проявленіе промысла Божьяго видитъ Августинъ въ судьбѣ язычника Радагайса, „царя готовъ“, который по разсказу Августина понесъ подъ стѣнами Рима такое поражение, что болѣе 100.000 его войска было побито, и самъ онъ взятъ въ плѣнъ и казненъ, при чемъ со стороны римлянъ не было ни одного убитаго и даже ни одного раненаго. Когда этотъ вождь варваровъ приближался къ Риму, язычники, какъ говорили Августину въ Каррагенѣ, распространяли слухъ и хвастались, что онъ не можетъ быть побѣжденъ, такъ какъ ежедневно приноситъ жертвы языческимъ богамъ. Сопоставляя неудачу Радагайса со взятіемъ Рима Аларихомъ, Августинъ поясняетъ эти событія тѣмъ, что Господь, захотѣвъ достойно покарать римлянъ за ихъ дурные нравы, сначала наслалъ на нихъ язычника Радагайса, но допустилъ его поражение для смущенія язычниковъ, а затѣмъ далъ побѣду тѣмъ варварамъ, которые, щадя людей, искавшихъ убѣжища въ христіанскихъ святыняхъ, казалось, болѣе воевали съ демонами, чѣмъ съ людьми. Подобнымъ же образомъ Августинъ видитъ проявленіе промысла Божьяго въ судьбѣ императора Константина, не приносившаго жертвъ богамъ, а чтившаго истиннаго Бога. Господь вознаградилъ его такими земными благодѣяніями, какихъ никто не дерзалъ и желать. Ему удалось построить новый Римъ безъ одинаго языческаго храма и идола: онъ долго царствовалъ единодержцемъ во всей римской имперіи; былъ чрезвычайно счастливъ въ управленіи и въ подавленіи соперниковъ и умеръ въ старости, оставивъ царство сыновьямъ. Но, чтобы счастье Константина никого изъ императоровъ не побудило сдѣлаться христіани-

номъ—всякій долженъ быть христіаниномъ ради вѣчной жизни—Господь, по объясненію Августина, далъ Іовіану болѣе краткій срокъ царствованія, чѣмъ даже Юліану, и допустилъ убійство Граціана.

Всего дольше останавливается Августинъ на благочестіи Θεодосія; его изображеніе—это уже образчикъ панегирика съ церковной точки зрѣнія. Августинъ ставитъ ему въ заслугу то, что послѣ побѣды надъ Максимомъ, убійцей Граціана, Θεодосій не увлекся властолюбіемъ, а возстановилъ на престолѣ малолѣтняго брата Граціанова—Валентиніана; что, собираясь на опасную войну противъ Максима, Θεодосій не искалъ совѣта у нечестивыхъ предвѣщателей, а обратился къ отшельнику Іоанну въ Египтѣ, обладавшему пророческимъ даромъ; что убійцу Валентиніана, Евгенія, онъ побѣдилъ скорѣе молитвой, чѣмъ оружіемъ. „Очевидцы-солдаты,—прибавляетъ Августинъ,—мнѣ рассказывали, съ какой силой буря, подымавшаяся со стороны войска Θεодосія, вырывала копы изъ рукъ непріятелей и направляла ихъ противъ нихъ самихъ. Междоусобныя войны Θεодосій велъ не на подобіе Маріи и Суллы, которые не хотѣли прекратить избіенія враговъ даже по окончаніи войны, но болѣе скорбѣлъ о ея возникновеніи, чѣмъ желалъ ее окончить пораженіемъ враговъ“. Высшую заслугу Θεодосія Августинъ видитъ въ томъ, что онъ „съ самаго начала не переставалъ приходить на помощь церкви справедливѣйшими и милостивѣйшими законами противъ нечестивыхъ, и что онъ приказалъ вездѣ низвергать языческихъ идоловъ,—болѣе наслаждаясь тѣмъ, что онъ былъ членомъ церкви, нежели своимъ царствомъ на землѣ... Даже великое преступленіе Θεодосія, чисто языческой подвигъ его, избіеніе солдатами беззащитной толпы въ Фессалоникахъ, Августинъ сумѣлъ оправдать и обратить въ заслугу императора, восхваляя его „смирненіе во время наложеннаго на него Амвросіемъ церковнаго покаянія“ — „Наградой за такіе подвиги служить Θεодосію вѣчное блаженство, которое Господь даетъ только истинно благочестивымъ“. Прочія же блага этой жизни Господь даетъ и праведнымъ и злымъ; въ числѣ этихъ благъ можетъ быть и обширная держава, которую Господь предоставляетъ во временное управленіе.

Въ той же главѣ, гдѣ Августинъ представляетъ благополучіе христіанскихъ императоровъ дѣломъ Промысла, ихъ держава является непосредственнымъ продолженіемъ языческой имперіи: христіанская и языческая эпохи Рима не отдѣлены другъ отъ друга никакой чертой: если въ христіанскую эпоху промыслъ Божій явственно выступаетъ у Августина, то это болѣе касается

жизни и судьбы самихъ императоровъ, чѣмъ имперіи. Такимъ образомъ, языческій Римъ какъ бы облагороживается тѣмъ, что увѣнчивается христіанской эпохой. Но съ другой стороны отъ этой непосредственной связи съ языческимъ прошлымъ страдаетъ оцѣнка христіанской имперіи. Несмотря на обращеніе въ христіанство, римская имперія на всемъ своемъ протяженіи является *земнымъ* государствомъ. Обѣимъ ея половинамъ, какъ языческой, такъ и христіанской, противопоставляется другое, не *земное* государство — истинное царство Божіе. Если обширность, и могущество земного государства являются мздой за добрые нравы правителей и гражданъ, то „совершенно иного рода и высшую мзду получаютъ святые, подвергающіеся „позору изъ-за истины Божіей, которая ненавистна поклонникамъ сего міра“. Ихъ мздой является царство Божіе. „Это царство вѣчно: въ немъ никто не рождается, ибо никто не умираетъ; тамъ господствуетъ истинное и полное счастье (фортуна), не богиня, а даръ Божій; отсюда мы получаемъ залогъ вѣры, пока на чужбинѣмъ воздыхаемъ о его красотѣ; тамъ не восходитъ солнце надъ добрыми и надъ злыми, но солнце правды согрѣваетъ однихъ добрыхъ; тамъ не процвѣтаетъ искусство обогащать казну разореніемъ частныхъ людей, но тамъ обрѣтается сокровищница общей истины“. И такъ римская имперія возвеличена Августиномъ не только для того, чтобы людская слава служила наградой гражданамъ земного государства, но и для того, чтобы граждане вѣчнаго царства, пока они здѣсь скитаются, усердно и трезво внимали ихъ примѣру и уразумѣвали, какъ сильно слѣдуетъ любить и дорожить горнимъ отечествомъ ради вѣчной жизни, если *земное* такъ было возлюблено его гражданами ради людской славы.

Такимъ образомъ, исторія земныхъ государствъ получаетъ у Августина тотъ же религіозный, морально-воспитательный смыслъ, какъ и жизнь отдѣльныхъ людей. Какъ послѣдняя есть подготовленіе къ вѣчной жизни и назиданіе къ ней (*eruditio in vitam aeternam*),—такъ исторія земного государства служитъ наставленіемъ для уразумѣнія царства Божія.

Августинъ и Божій Градъ.

„Славное возвѣщается о тебѣ, градъ Божій“.

Разсматривая борьбу Августина съ язычествомъ, мы отмѣтили, что онъ руководился въ ней главнымъ образомъ «заботою разбивать идоловъ въ сердцахъ язычниковъ». Съ этою цѣлью онъ подрывалъ авторитетъ языческихъ боговъ, доказывая ихъ немощность и въ то же время нравственный вредъ, который они оказывали своимъ поклонникамъ. Исходя отсюда, Августинъ подвергъ сокрушительной критикѣ все прошлое языческаго общества съ его политическими и культурными идеалами. Низводя языческое государство на степенъ разбойничьяго стана, Августинъ доказывалъ несостоятельность тѣхъ самыхъ добродѣтелей, которыя ставили въ заслугу великимъ мужамъ древности — ихъ гражданскую доблесть (*virtus*), ихъ патріотизмъ, побуждавшій ихъ приносить себя въ жертву ради расширенія предѣловъ государства, ихъ любовь къ славѣ.

Но, чтобы сокрушить идеаль въ сердцахъ людей, нужно поставить на его мѣсто другой идеаль. Чтобы покончить съ историческимъ прошлымъ язычества, нужно было открыть передъ его приверженцами идеаль лучшаго *будущаго*, на которое они могли возложить свои надежды и достиженію котораго посвятить свои силы.

Такимъ идеаломъ и является у Августина *Божье царство* (или Божій градъ) на мѣсто земного царства.

Изъ идей, имѣвшихъ наиболѣе сильное воздѣйствіе на людскія убѣжденія и на ходъ исторіи, первое мѣсто принадлежитъ представленію о «новомъ царствѣ», которое должно въ болѣе или менѣе скоромъ будущемъ водвориться на землѣ. Такія ожиданія возникали въ разные вѣка и у разныхъ народовъ, и ничто такъ не окрыляло людей, высоко поднимая ихъ моральные инстинкты; ничто не вызывало, съ другой стороны, такого мрачнаго фанатизма!

Проповѣдь о новомъ, грядущемъ царствѣ, составляетъ отличительную черту новой исторіи человѣчества, его христіанскаго періода. Древніе, языческіе народы исходили изъ противоположнаго принципа—ихъ идеаль былъ не впереди, а позади; они жили не надеждами на лучшее будущее, а воспоминаніями, и скорбѣли о лучшемъ прошломъ. У всѣхъ культурныхъ народовъ древности, въ Европѣ, Азіи и Африкѣ, мы встрѣчаемъ представленіе о свѣтломъ прошломъ, о начальномъ благополучіи, которое постепенно омрачается, уступая мѣсто житейской прозѣ и жизненной тревогѣ. Египетскіе жрецы облекали такое сознаніе въ представленіе о смѣнѣ трехъ вѣковъ,—божественнаго, героическаго и человѣческаго; греки, а за ними италики—въ представленіе о смѣнѣ вѣковъ золотого, серебрянаго и желѣзнаго; семиты Месопотаміи—въ представленіе о потерянномъ раѣ.

Среди этой скорби объ утраченномъ благополучіи, среди этой гнетущей покорности предъ тяжелой дѣйствительностью, раздалась «благая вѣсть» о грядущемъ новомъ царствѣ. Она стала источникомъ религіозно-нравственнаго обновленія человѣчества, путеводнымъ идеаломъ къ лучшему будущему, залогомъ усовершенствованія и прогресса. Никто не потратилъ столько душевныхъ силъ и страсти на призывъ къ новому царству, никому не удалось придать этой мечтѣ, этой надеждѣ, такой реальный образъ и превратить этотъ образъ въ живую историческую силу, какъ Августину.

Откуда же самъ Августинъ почерпнулъ свою идею о новомъ царствѣ, о *Божьемъ градѣ*, которая такъ связана съ его именемъ и прославилась его болѣе другихъ его сочиненій? Онъ могъ, конечно, найти ее тамъ, гдѣ нашель свою вѣру, въ поученіяхъ Христа. Основой Евангелія является благая вѣсть о новомъ грядущемъ царствѣ, которое то называется *царствомъ небесъ* (τοπουρανιον—у Маттея), то *царствомъ Бога* (basileia tou theou—у Марка и Луки). Вопросъ о томъ, какое значеніе имѣли эти слова, и какія понятія тогдашнее еврейское общество соединяло со словомъ, соотвѣтствовавшимъ этимъ греческимъ выраженіямъ, вызвалъ въ послѣднее десятилѣтіе весьма интересную и обильную литературу ¹⁾. Выяснилось, что выраженіе «malkuth Jahve» (царство Іеговы) имѣло двоякій смыслъ—*владычества* или *власти* Іеговы, и *владѣнія*, т. е. оно могло быть понимаемо или болѣе

¹⁾ См: особенно I. Weiss: «Die Predigt v. Reiche Gottes» во *второмъ* изданіи 1900 г. и статью Bousset о томъ же въ «Theologische Rundschau», Nov. 1902, съ прекраснымъ анализомъ вопроса.

реально, какъ особое царство Иеговы, отличное отъ другихъ,— или духовно, какъ моральная связь въ общемъ поклоненіи Иеговъ. Но мы не станемъ здѣсь останавливаться на этомъ понятіи, такъ какъ не изъ него исходитъ авторъ «Божьяго града». Августинъ самъ указываетъ, откуда онъ заимствовалъ это названіе, а отчасти и самое понятіе, и приводитъ четыре текста изъ псалтири, гдѣ оно упоминается ¹⁾. Во всѣхъ этихъ случаяхъ, названіе «градъ Божій» примѣнено къ Иерусалиму: въ первыхъ двухъ восхваляется этотъ «градъ Божій»; въ третьемъ о немъ сказано, что Господь его «установилъ на вѣки вѣчныя»; въ четвертый разъ говорится о «незыблемости Господа въ царствѣ Его». «Изъ этихъ и подобныхъ свидѣтельствъ, приводитъ которыя было бы слишкомъ долго», — заявляетъ Августинъ, — мы узнали, что существуетъ какое-то «Божье царство», гражданами коего мы пожелали быть, въ силу той любви, которую внушилъ намъ его Создатель. Учредителю этого-то святого царства, — продолжаетъ Августинъ, — граждане царства земного предпочитаютъ своихъ боговъ, не вѣдая, что *Онъ* — Господь надъ богами, не ложными, т.-е. нечестивыми и гордыми, алчущими божескихъ почестей, но богами благочестивыми, предпочитающими поклоняться Богу, чѣмъ быть чтимыми вмѣсто Него».

Признаніе Августина въ томъ, какимъ образомъ ему раскрылось представленіе о Божьемъ градѣ, и что его навела на эту мысль не евангельская проповѣдь, а восхваленіе Сіона, какъ Божьяго града, — чрезвычайно характерно для пониманія Августиновскаго Божьяго града. Вліяніе Ветхаго Завѣта отразилось прежде всего формально, на самомъ названіи, которое Августинъ далъ своему «граду». Онъ назвалъ его не царствомъ Бога, о которомъ говорится въ Евангеліи, а *градомъ* — *Civitas Dei*. Это даетъ ему возможность говорить о *гражданахъ* (*cives*) земного и небеснаго града, т.-е. какъ бы о сознательныхъ, правоспособныхъ членахъ обоихъ царствъ. Что это произошло не безъ вліянія *римской* традиціи, можно заключить изъ замѣчанія Августина, что царство Христа можно было бы назвать и *республикой*, «потому что нельзя не признать, что и оно есть (на подобіе римской республики — *res-publica*) достояніе народа, хотя это выраженіе обыкновенно употребляется въ иномъ смыслѣ».

Но гораздо важнѣе отступленіе Августина отъ евангельскаго Божьяго царства по существу дѣла. Евангеліе призываетъ послѣдователей Христа въ *новое* царство, которое настало, изъ идеи

¹⁾ Пс. 86,3; 47,2; 47,9; 45,5.

перешло въ дѣйствительность. Примыкая своимъ представленіемъ о Божьемъ градѣ не къ евангельскому царству, а къ ветхозавѣтному граду Господнему, Сіону, Августинъ совершаетъ *проекцію* своего града въ *прошлое*, охватываетъ въ общемъ синтезъ христіанскую эпоху съ до-христіанскою, переноситъ возникновеніе Божьяго царства отъ проповѣди Христа къ сотворенію человѣка. Изъ религіозно-этического представленія градъ Божій становится историческою идеей, освѣщающей судьбу всего человѣчества въ его земномъ и загробномъ существованіи. Но Августинъ на этомъ не остановился: евангельское царство Божіе было продолжено имъ еще далѣе назадъ,—его возникновеніе было отнесено Августиномъ за предѣлы сотворенія человѣка; спасеніе человѣчества, совершенное Христомъ, было выведено изъ грѣхопаденія; но откуда грѣхъ? Откуда зло въ мірѣ?—Съ тревогой ища отвѣта на эти вопросы, Августинъ сталъ когда-то изъ язычника манихеемъ, а изъ манихея—христіаниномъ. Разрѣшеніе этихъ вопросовъ принесло съ собою новое расширеніе Божьяго града. Изъ историческаго это представленіе стало космическимъ.

Такъ вмѣстѣ съ работою расширялись у Августина рамки труда и развивалась самая идея труда. Начавъ съ обличенія римскихъ боговъ и языческаго римскаго царства, Августинъ противопоставилъ ему царство Христа; но затѣмъ этотъ антагонизмъ расширился до представленія о Божьемъ градѣ въ противоположность къ земному граду въ смыслѣ совокупности земныхъ царствъ вообще, и начало обоихъ градовъ было возведено къ началу добра вообще и началу всякаго зла.

Окончивъ въ десяти книгахъ свою первую, обличительную задачу, Августинъ принялся за созидательную работу и изложилъ въ двѣнадцати книгахъ въ систематическомъ строеніи и въ извѣстномъ, но мало выдержанномъ параллелизмѣ — *возникновеніе, ходъ исторіи и конецъ* обоихъ царствъ, посвящая каждому изъ этихъ отдѣловъ по четыре книги.

Преслѣдуя свою повѣствовательную цѣль, Августинъ постоянно имѣетъ въ виду указывать и на различіе между обоими царствами, земнымъ и Божіимъ, — разъясняя преимущество Божьяго передъ земнымъ во всѣхъ трехъ отношеніяхъ—по происхожденію, по ихъ назначенію и по ихъ достоинству.

Повѣствованіе о происхожденіи Божьяго царства у Августина весьма пространно и можетъ теперь казаться мало содержательнымъ; но оно получить для насъ жизненный интересъ, если мы вспомнимъ о читателяхъ, для которыхъ оно было написано. Оно показываетъ намъ, чѣмъ жилъ вѣкъ Августина, какіе

ставились въ то время вопросы, и какъ они рѣшались. Современники Августина жили на вулканѣ, который своимъ изверженіемъ могъ ежечасно поглотить ихъ со всею ихъ цивилизаціей; но чѣмъ менѣе былъ для нихъ обезпеченъ завтрашній день, тѣмъ глубже они погружались въ самые затаенные религіозные вопросы о происхожденіи міра и о началѣ зла или грѣха.

Августинъ начинаетъ свой разговоръ о происхожденіи идеальнаго царства весьма издалека и отводитъ въ немъ значительное мѣсто космогоническимъ вопросамъ; это было ему необходимо въ виду манихейства. Оторвавшись отъ реалистическаго представленія Манеса, что міръ произошелъ отъ вторженія мрака въ область свѣта и знаменуетъ собою временную побѣду силъ мрака надъ началомъ свѣта и добра, Августинъ не могъ не остановиться на опроверженіи этой этической при всемъ своемъ реализмѣ космогоніи, и даже тамъ, гдѣ нѣтъ рѣчи о манихействахъ, мы чувствуемъ, противъ чего ведется рѣчь, какъ напр. въ торжественномъ вступленіи: «Величайшее изъ всѣхъ видимыхъ явленій — это міръ; величайшее изъ невидимыхъ — Богъ. Что міръ существуетъ, мы видимъ воочию; въ существованіе же Бога мы вѣримъ. А что міръ сотворенъ Богомъ, на то мы имѣемъ достовѣрнѣйшее свидѣтельство, данное намъ самимъ Господомъ».

Но не одна полемика противъ доктринъ о происхожденіи міра — манихеевъ, неоплатониковъ и даже христіанскаго учителя Оригена — наполняетъ первыя книги «Божьяго царства»; онѣ посвящены величайшей заботѣ учителей тогдашней церкви — истолкованію Священнаго Писанія, особенно Вѣтхаго Завета, который былъ камнемъ преткновенія для эпигоновъ классическаго міра и служилъ также арсеналомъ для нападковъ на христіанство со стороны гностиковъ, и въ особенности манихейнъ. Эта сторона сочиненія Августина придавала, при его авторитетѣ, первоклассное значеніе его произведенію въ борьбѣ съ ересями и въ исторіи христіанской догматики. Божіе царство возникаетъ у Августина съ сотворенія ангеловъ. Но не мало труда доставилъ Августину вопросъ о времени ихъ сотворенія, такъ какъ въ библейской космогоніи онъ остается неразрѣшеннымъ. Августину пришлось по этому поводу полемизировать съ неоплатониками и опровергать мнѣніе какъ *тѣхъ*, кто утверждалъ, что ангелы существовали раньше возникновенія міра, такъ и *тѣхъ*, кто училъ, что люди — *твореніе* ангеловъ.

Еще болѣе существеннымъ для христіанскаго богословія и этики являлся вопросъ о грѣхопаденіи ангеловъ и о происхожденіи злыхъ ангеловъ и діавола. Здѣсь пролегалъ, такъ ска-

затѣ, водораздѣль между христіанствомъ и манихействомъ: одинѣ неосторожный шагъ, одна незначительная уступка—и христіанинѣ, какъ хорошо было извѣстно Августину, опутывался сѣтями манихейской діалектики. Поэтому Августинѣ такъ твердо настаивалъ на единствѣ естества (*natura*) добрыхъ и злыхъ ангеловъ и на томъ, что вопреки ученію «еретиковъ-манихеевъ» діаволь не обладалъ особымъ, какъ бы противоположнымъ добру и свѣту естествомъ. Добрые и злые ангелы у Августина противоположны не по существу, ибо Господь творилъ только доброе—а по *воле* своей и стремленіямъ, въ силу чего одни вѣчно пребываютъ въ истинѣ и любви, т.-е. въ Богѣ, другіе, въ упоеніи своеволіемъ, стали сами для себя благомъ и отпали отъ Господа. Эту мысль Августинѣ подробно развиваеъ съ помощью свойственной ему, иногда весьма искусственной, діалектики, не поддающейся переводу.

При разъясненіи вопроса объ *отпаденіи* отъ Бога Августина пришлось етолкнуться съ Оригеномъ, который воспользовался этимъ представленіемъ для объясненія *разнообразія* видимаго міра и впалъ въ своего рода манихейство. По его ученію разнообразіе міровыхъ явленій обуславливалось тѣмъ, что души, сотворенныя Богомъ и затѣмъ отпадавшія отъ него, удалялись на меньшее или большее разстояніе, и соотвѣтственно этому удаленію, т.-е. степени своего грѣха, облекались въ наказаніе, какъ бы плѣнявшее ихъ плотью различной плотности. Августинѣ возражаетъ, что если бы это было такъ, демоны,—«хуже которыхъ ничего нѣтъ», должны бы быть облечены самой тяжелой плотью, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ.

Примѣръ Оригена показываеъ, какъ соблазнительны были въ эпоху паденія язычества даже для христіанъ космогоническія теоріи, объяснявшія происхожденіе міра, такъ сказать, *эволюціонно*, или самопроизвольно—то посредствомъ прогрессивнаго отпаденія отъ абсолютнаго начала и постепеннаго воплощенія, то посредствомъ захвата матеріей частицъ свѣтлаго начала. Борьба противъ этихъ мнѣній было тѣмъ болѣе затруднительно, что они находили поддержку, при извѣстномъ толкованіи, въ самомъ Священномъ Писаніи. Августинѣ самъ указываетъ на то, что антагонизмъ между двумя общинами (*societates*) ангеловъ, добрыхъ и злыхъ, выраженъ въ книгѣ Бытія понятіями *свѣта* и *мрака*, и приводитъ слова апостола Петра, что Господь не пощадилъ грѣшныхъ ангеловъ, но звергнулъ ихъ въ темницу преисподняго мрака. Тѣмъ болѣе важно было для Августина утвердить въ хаосѣ мнѣній о происхожденіи видимаго міра доктрину о сотвореніи міра волею единаго Бога и о Провидѣніи, управ-

лящемъ міромъ, ибо на этой основѣ зиждилось ученіе объ искупленіи.

Теоріи «философовъ» о происхожденіи міра или, какъ выражается Августинъ, «*контроверсъ* о началѣ вещей», смущали его еще и потому, что имѣли непосредственное примѣненіе къ человѣку. «Если міру не было *начала*, то и человѣкъ *всегда* существовалъ»... Такъ дѣйствительно думали многіе философы, и Августинъ приводитъ слова Апулея: «Индивидуально люди смертны, въ совокупности же, въ цѣломъ родѣ—вѣчны». Иные, правда, допускали, что міръ не вѣченъ. Но одни изъ нихъ полагали, что міръ не одинъ, а что существуетъ безчисленное количество міровъ; другіе же,—что міръ хотя и одинъ, но безпрестанно то возникаетъ, то гибнетъ по истеченіи извѣстныхъ періодовъ времени.

То же самое они предполагали относительно человѣка и человѣчества. Напрасно имъ возражали, — говоритъ Августинъ,— что если бы человѣчество всегда существовало, то какимъ образомъ исторія могла бы повѣствовать о томъ, кто были первые изобрѣтатели, и что они изобрѣли? кто были первые наставники людей въ наукахъ и художествахъ? кѣмъ была впервые заселена та или другая страна, тотъ или другой островъ?... Они на это отвѣчали, что потопаы и вулканическія изверженія отъ времени до времени опустошаютъ большую часть земли и сводятъ почти до нуля человѣчество, которое потомъ снова размножается. Они утверждаютъ,—замѣчаетъ Августинъ о приверженцахъ этого мнѣнія,—то, что думаютъ, а не то, что знаютъ.

Покончивъ съ этими противниками, Августинъ обращается противъ тѣхъ, кто, допуская, что человѣкъ былъ сотворенъ Богомъ, однако удивляются, почему это случилось такъ поздно. Августинъ на это возражаетъ, что сравнительно съ вѣчностью самый длинный періодъ вѣковъ покажется ничтожнымъ. Поэтому, если бы считать не пять или шесть тысячъ лѣтъ отъ сотворенія міра, а шестьдесятъ тысячъ, или шестьсотъ тысячъ лѣтъ, или шесть милліоновъ или все далѣе и далѣе, умножая это число до тѣхъ поръ, когда не хватитъ и названій для чиселъ, то и тогда можно было бы спросить, почему же Господь сотворилъ человѣка не раньше?

Оставалось еще одно возраженіе, на этотъ разъ не отвлеченное, а фактическое, основанное на одномъ историческомъ документѣ. Августинъ упоминаетъ о (мнимомъ) письмѣ Александра Македонскаго къ его матери Олимпіадѣ, въ которомъ приводится историческая справка о продолжительности монархій, сообщенная какимъ-то египетскимъ жрецомъ и почерпнутая имъ изъ «свя-

щенныхъ» книгъ. По письму Александра продолжительность Вавилоно-Ассирійскаго царства опредѣлялась въ 5.000 лѣтъ слишкомъ; продолжительность Персидскаго и Македонскаго царствъ до дней Александра — въ 8.000 лѣтъ слишкомъ. Сопоставляя эти цифры съ хронологіей греческихъ историковъ, полагавшихъ, что отъ царствованія Бела до конца Вавилонскаго царства прошло лишь около 1.300 лѣтъ, Македонское же царство до смерти Александра существовало лишь 485 лѣтъ, а Персидское 233, — Августинъ указываетъ на несообразность цифръ, приводимыхъ египетскимъ жрецомъ. Даже если бы принять въ расчетъ то, что у египтянъ когда-то годъ продолжался лишь четыре мѣсяца, и потому втрое уменьшить цифры египетскаго жреца, то и тогда египетское лѣтоисчисленіе не совпадаетъ съ греческимъ. Августинъ признаетъ послѣднее болѣе заслуживающимъ довѣрія, такъ какъ оно не превышаетъ количества лѣтъ, показанныхъ въ книгахъ, на *самомъ дѣлѣ* «священныхъ» — и приходитъ къ выводу, что если знаменитое письмо Александра Великаго такъ мало согласно съ истинной хронологіей, то тѣмъ менѣе слѣдуетъ придавать вѣры другимъ повѣствованіямъ, исполненнымъ предположеній о баснословной древности.

II.

Такъ въ постоянной борьбѣ съ противными мнѣніями устанавливаетъ Августинъ начало исторіи человѣчества. Съ этого момента открывается новый періодъ въ исторіи Божьяго царства. Августинъ спѣшитъ, однако, предупредить своихъ читателей, что это начинается не новое царство, а продолжается прежнее; что не *четыре* царства слѣдуетъ признавать — два для ангеловъ и два для людей — а всего два царства, обнимающія каждое и ангеловъ, и людей.

Началомъ раздвоенія царствъ послужило отпаденіе ангеловъ отъ Бога, его продолженіемъ было на землѣ грѣхопаденіе чело-вѣка. Августинъ, конечно, очень долго останавливается на этомъ для его задачи основномъ фактѣ. Онъ разсматриваетъ прежде всего послѣдствія грѣхопаденія и посвящаетъ этому вопросу цѣлую книгу — пятнадцатую. «Послѣдствіемъ грѣхопаденія была смерть; ибо Господь создалъ людей иначе, чѣмъ ангеловъ; карою послѣднихъ за отпаденіе отъ Бога была не смерть, а лишь справедливое проклятіе; людей же въ наказаніе постигла смерть. Душа чело-вѣка, правда, безсмертна, однако и она претерпѣваетъ въ

извѣстномъ смыслѣ смерть. Она считается безсмертною, потому что не перестаетъ жить и чувствовать; въ этомъ отношеніи она отличается отъ тѣла, которое называется смертнымъ, потому что можетъ лишиться всякой жизни и само по себѣ не можетъ жить. Смерть тѣла наступаетъ, когда его покидаетъ душа, а смерть души — когда ее покидаетъ Господь. Такимъ образомъ, полная смерть человѣка наступаетъ тогда, когда душа, покинутая Богомъ, покидаетъ тѣло».

Въ разсужденіяхъ Августина о смерти тѣлесной и о второй смерти—гибели души—играетъ не малую роль діалектика съ ея антитезами. Но есть въ этой діалектикѣ мѣстами и своего рода лирика, какую любилъ средневѣковой аскетизмъ. Особенно выдается въ этомъ отношеніи десятая глава на тему, не слѣдуетъ ли жизнь человѣка скорѣе почитать за смерть, чѣмъ за жизнь—ибо «всякое мгновеніе жизни укорачиваетъ срокъ жизни, такъ что вообще все время жизни — ничто иное, какъ погоня за смертью, погоня, во время которой никто не воленъ хотя бы на мигъ остановиться или нѣсколько замедлить движеніе, — всѣ принуждены идти одинаково быстро». Эти обстоятельныя размышленія Августина о смерти знаменуютъ собою наступленіе новаго міровоззрѣнія и являются какъ бы похороннымъ словомъ о падшемъ язычествѣ, которое было обоготвореніемъ жизни и жизненныхъ силъ. Августинъ отводитъ немного мѣста самому разсказу о грѣхопадении и мало касается роли искуителя и первой женщины—излюбленныхъ темъ, вызывавшихъ столько декламацийъ въ средніе вѣка. Его главная цѣль — доказать, что грѣхопаденіе заключалось въ неповиновеніи Богу; это неповиновеніе было актомъ воли перваго человѣка и вполнѣ лежитъ на его отвѣтственности. Поэтому Августинъ такъ подробно полемизируетъ противъ мнѣнія платониковъ, по его словамъ, хотя и менѣе ошибочнаго, чѣмъ ученіе манихейнъ, но все же ложнаго, такъ какъ они видятъ въ плоти причину всѣхъ пороковъ. Августинъ возражаетъ имъ, что обвинять плоть во всѣхъ грѣхахъ и порокахъ есть обида Творцу, который и плоть сотворилъ благою.

Не плоть обусловила собою грѣхопаденіе, а грѣхопаденіе извратило плоть и сдѣлало ее порочною вслѣдствіе того, что воля, человѣка, не повинуюсь Творцу, утратила надъ нею власть, Августинъ проводитъ эту мысль съ чрезмѣрной подробностью, оправданія которой нужно искать въ африканской обстановкѣ писателя, въ культѣ небесной богини Кареагена и въ юродствѣ секты киниковъ, обличаемыхъ Августиномъ въ этой же книгѣ.

Посвятивъ четыре книги *возникновенію* Божьяго царства, или тому, что можно было бы назвать трансцендентальной исторіей его, и «достаточно обсудивши великіе и труднѣйшіе вопросы» о началѣ міра, о душѣ и о родѣ человѣческомъ, Августинъ приступаетъ къ исторіи Божьяго царства на *землѣ*. Оно началось съ той поры, когда стали родиться и умирать люди. Съ самаго возникновенія его, бывали люди двухъ родовъ, живущіе по-мірски и живущіе по-божески; отсюда и двѣ общины людскія, которыя аллегорически называются «градами»: одна — предназначенная вѣчно царствовать съ Богомъ, другая—подлежащая вѣчной карѣ совместно съ діаволомъ. Родоначальниками этихъ двухъ царствъ были Каинъ, представитель мірскаго царства, и Авель, представитель божескаго царства. Августинъ придаетъ немалое значеніе тому, что старшій изъ нихъ былъ гражданинъ міра сего, а за нимъ слѣдовалъ *скиталецъ въ міръ* и, по Божьей милости, гражданинъ Божьяго царства. Иначе не могло и быть, какъ по словамъ апостола (1 Кор. 15, 46), такъ и потому, что человѣкъ вообще, происходя отъ падшей породы, прежде всего проявляетъ собою злое и плотское начало и лишь затѣмъ, возражаясь во Христѣ къ новой жизни, можетъ стать добрымъ и духовнымъ существомъ. О Каинѣ сказано въ Писаніи, что онъ основалъ *градъ*; Авель же, какъ скиталецъ, града не основалъ, ибо градъ святыхъ находится на небѣ, хотя рождаются граждане, въ которыхъ онъ проявляется на землѣ, пока не наступитъ время его полного владычества. Вотъ этотъ-то первый градостроитель на землѣ былъ братоубійца и изъ зависти умертвилъ своего брата, гражданина вѣчнаго царства и скитальца на землѣ. Неудивительно, —воскликаетъ Августинъ,—что по этому образцу или, какъ выражаются греки, прототипу, возникъ много позднѣе тотъ городъ, который сталъ столицей земного царства и владыкой надъ многими народами. И въ этомъ городѣ, по словамъ поэта (Лукана), «первыя стѣны оросились братскою кровью», съ той лишь разницей, что и Ремъ и Ромулъ были оба граждане земного царства. Оба они искали *своей* славы въ основаніи Рима и оба они считали возможнымъ обладать Римомъ не иначе, какъ единолично; ибо ища власти изъ тщеславія, они видѣли въ сотовариществѣ умаленіе ея. Причиной же вражды Каина къ Авелю было не властолюбіе брата, ибо Авель не искалъ власти въ городѣ, построенномъ Каиномъ, а та діавольская зависть, въ силу которой злые завидуютъ добрымъ — не почему-либо иному, какъ только потому, что тѣ добрые — а они злые. Поэтому ссора между Ромуломъ и Ремомъ есть символъ того, какъ возникаютъ междоусобія въ земномъ царствѣ; исторія же

Каина и Авеля показываетъ, какая существуетъ вражда между царствомъ земнымъ и царствомъ Божиимъ. И такъ враждуютъ между собою злые; бываетъ вражда и между злыми и добрыми, но вражды между добрыми не можетъ быть, если они совершенны.

Указывая на различіе между Каиномъ и Ромуломъ относительно побужденія къ братоубійству, Августинъ не отмѣчаетъ между обоими рассказами аналогіи, заключающейся въ томъ, что въ обоихъ случаяхъ поводомъ было предпочтеніе, оказанное одному брату божествомъ: одинъ былъ ему угоднѣе, чѣмъ другой. Все вниманіе Августина поглощено затрудненіями, какія представляло истолкованіе текста: «на Каина и на даръ его Господь не прирѣлъ». Много объясненій, — говоритъ Августинъ, — породилъ темный смыслъ этихъ словъ; и онъ самъ признается, что не легко установить, почему именно Каинъ былъ негоденъ Господу. Указывая затѣмъ на то, что и слова, обращенныя Іеговой къ Каину, не предотвратили его отъ замышленнаго имъ убійства, — Августинъ отмѣчаетъ упрямство Каина. Въ этомъ отношеніи онъ является не только прототипомъ основателя Рима, но «обозначаетъ собою» и евреевъ, умертвившихъ Христа, пастыря человѣческаго стада, предвѣстникомъ котораго былъ Авель, пастырь овецъ, — какъ это подробнѣе выяснилъ Августинъ въ своей полемикѣ съ манихеемъ Фаустомъ.

Этимъ знаменательнымъ фактомъ — братоубійствомъ основателя перваго города — и исчерпывается собственно исторія Божескаго царства въ первомъ его періодѣ, который заканчивается потопомъ. Между тѣмъ пятнадцатая книга — одна изъ самыхъ длинныхъ; это объясняется тѣмъ, что она наполнена различными отступленіями, которыя приходилось дѣлать Августину, то для объясненія трудныхъ мѣстъ въ книгѣ Бытія, то для устраненія различныхъ затрудненій, возникавшихъ изъ неправдоподобія рассказанныхъ въ немъ фактовъ, или изъ противорѣчій въ ея текстѣ. Уже по поводу построенія города Каиномъ Августинъ восклицаетъ, что теперь ему приходится защищать исторію, чтобы не показалось незаслуживающимъ довѣрія «Писаніе», повѣствующее о построеніи города въ эпоху, когда на свѣтѣ было всего только четыре человѣка, а по убіеніи Авеля — только три. Августинъ отвѣчаетъ критикамъ, что Писаніе перечисляетъ не всѣхъ народившихся отъ Адама людей, а называетъ только нѣкоторыхъ для обозначенія поколѣній и установленія родословной связи между Авраамомъ и прародителемъ людей. Рѣшительно высказываясь противъ раціоналистическаго приема сокращать цифры, приводимыя библіей, на

основаніи предположенія, что въ древности годъ былъ на десять разъ короче, и доказывая, что даже съ помощью такого сокращенія нельзя обойти затрудненій, Августинъ признаетъ долголѣтность первыхъ людей. Точно такъ же отстаиваетъ онъ правдивость разсказа о громадномъ ростѣ и силѣ тогдашнихъ людей. Августинъ ссылается по этому случаю не только на *Виргилія* и *Плинія Младшаго*, но и о себѣ разсказываетъ, что онъ, и съ нимъ другіе видѣли на берегу моря близъ *Утики* человѣческой зубъ, изъ котораго можно было бы сдѣлать сотню современныхъ. Болѣе, чѣмъ долголѣтность людей, затрудняютъ *Августина* хронологическія противорѣчія между еврейскимъ текстомъ *Ветхаго Завета* и греческимъ у 70-ти толковниковъ. Стараясь согласить такія противорѣчія, Августинъ высказываетъ положеніе, что тамъ, гдѣ это невозможно, слѣдуетъ держаться оригинальнаго текста, съ котораго сдѣланъ переводъ. Видно, что въ затруднительныхъ вопросахъ Августинъ для разрѣшенія ихъ изучалъ и сличалъ многочисленныя рукописи. Такъ поступилъ онъ въ вопросѣ о лѣтахъ *Маеусаила*: по одной хронологіи, *Маеусаиль* на 14 лѣтъ пережилъ потопъ, что противорѣчило извѣстію о гибели всѣхъ людей, кромѣ семьи *Ноя*. Августинъ по этому случаю сообщаетъ, что въ трехъ греческихъ рукописяхъ, въ одной латинской и даже одной сирійской, согласно показано, что *Маеусаиль* умеръ за шесть лѣтъ до потопа. Многихъ смущали извѣстія, что у патриарховъ первые сыновья рождались въ очень преклонномъ возрастѣ: Августинъ возражаетъ критикамъ, что въ этихъ случаяхъ упомянуты не *первые* сыновья, а тѣ, чрезъ которыхъ родословная связь нисходила до *Ноя*. Не смущаетъ *Августина* и то, что сестры въ первое время выходили замужъ за братьевъ; это только содѣйствовало, по его словамъ, скрѣпленію семейной связи: но то, что въ первое время было вызвано необходимостью, стало потомъ тѣмъ болѣе предосудительно, что было воспрещено религіознымъ закономъ.

Гораздо болѣе затрудняетъ *Августина* повѣствованіе книги *Бытія* о томъ, что ангелы *Божіи*, узрѣвши красоту дочерей людскихъ, брали ихъ себѣ въ жены. Размышленія *Августина* по поводу этого текста показываютъ, до какой степени христіанскіе учителя находились подъ вліяніемъ взглядовъ и вѣрованій языческаго общества, противъ которыхъ они боролись. Они обнаруживаютъ также, какъ много было въ *Августинѣ* искренности, той искренности, которая есть зачатокъ объективности, а затѣмъ и критики въ историческихъ изслѣдованіяхъ. Такъ какъ ангелы—*духи* (Пс. 103, 4), то Августинъ ставитъ вопросъ, который можно назвать роковымъ,—настолько были ужасны выводы, которые изъ

него дѣлали въ эпоху суда надъ вѣдьмами, — могутъ ли души имѣть общеніе съ женщинами?—Августинъ ссылается по этому поводу на общепринятую молву о Сильванахъ и Панахъ и на извѣстія о демонахъ, которыхъ галлы называютъ Дузіями, — сообщаемыя «такими авторитетами, что отрицать это казалось бы безстыдствомъ». Въ виду всего этого Августинъ не рѣшается сказать по этому вопросу что-либо опредѣленное, однако же отрицаетъ, чтобы ангелы Божіи могли такъ низко пасть, и ссылается на Священное Писаніе, устанавливающее безъ всякой двусмысленности, что это были не ангелы, а люди. Чтобы подтвердить это мнѣніе, Августинъ прибѣгаетъ къ критикѣ текстовъ, ссылается на ученаго Аквилу, котораго евреи ставятъ выше всѣхъ истолкователей, и въ особенности на 70 толковниковъ, называющихъ въ данномъ случаѣ ангеловъ Божіихъ—*сынами* Божіими. При этомъ Августинъ впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою: отдавъ раньше предпочтеніе еврейскому тексту передъ греческимъ, онъ здѣсь говоритъ: «по справедливости, семидесяти толковникамъ приписывается пророческій даръ, такъ что если они въ силу его авторитета что-либо измѣнили или иначе выразили, то это должно считаться божественнымъ откровеніемъ».

Бракомъ съ дочерями людскими сыны Божіи впади въ обычай земного царства; карою за это былъ потопъ, отъ котораго погибли всѣ люди, кромѣ восьми. По вопросу о потопѣ Августинъ высказывается противъ тѣхъ, кто видитъ въ немъ одинъ лишь историческій фактъ, не придавая ему аллегорическаго значенія; точно такъ же Августинъ осуждаетъ и тѣхъ, кто, отрицая фактическую его подкладку, видитъ въ повѣствованіи о потопѣ одинъ лишь аллегорическій смыслъ. Поэтому Августинъ съ своей стороны тщательно устраняетъ всѣ недоумѣнія, которыя могъ бы возбудить рассказъ о ковчегѣ Ноя и о пребываніи въ немъ представителей всѣхъ породъ животнаго царства, кромѣ водяныхъ. Въ аллегорическомъ смыслѣ ковчегъ Ноя знаменуетъ для Августина не только церковь, но и царство Божіе. Такимъ образомъ, Августинъ въ данномъ случаѣ приходитъ къ непосредственному отождествленію обоихъ этихъ понятій, которыя не вездѣ у него совпадаютъ: «Ковчегъ, — говоритъ онъ, — есть несомнѣнно образъ скитающагося въ этомъ мірѣ царства Божія, то-есть церкви, спасаемой дровомъ, на которомъ былъ распятъ Христосъ». Для установленія этой аналогіи Августинъ находитъ нужнымъ войти въ разсмотрѣніе размѣровъ ковчеха и соотвѣтствія между ними и отношеніемъ частей человѣческаго тѣла, какъ онъ уже это сдѣлалъ въ полемикѣ съ манихеемъ Фаустомъ. «Можетъ быть, — за-

ключаетъ Августинъ свои размышленія, — кто-нибудь объяснить это лучше насъ, пусть только все имъ сказанное относилось бы къ царству Божію, которое носится въ этомъ мірѣ, полномъ зла, какъ на волнахъ потопа».

Съ потопа начинается новая жизнь въ мірѣ, и потому возникаетъ и для Августина рядъ новыхъ проблемъ о «началѣ вещей». Всѣ ли животныя произошли отъ тѣхъ, которыя обрѣтались въ Ноевомъ ковчегѣ, даже и тѣ, которыя находятся на отдаленнѣйшихъ отъ материка островахъ? а нѣкоторые изъ этихъ острововъ такъ далеки, что звѣри не могли бы туда переплыть. Конечно, люди могли перенести ихъ съ собою для цѣлей охоты; могли это сдѣлать и ангелы по повелѣнію Божію. Но если они произошли отъ животныхъ, произведенныхъ землею при сотвореніи міра согласно повелѣнію Божію (Б. I, 24), то въ такомъ случаѣ, — восклицаетъ Августинъ, — стало бы еще яснѣе, что въ ковчегѣ были собраны всѣ породы звѣрей не столько для возстановленія ихъ послѣ потопа, сколько для представленія въ образѣ ковчега — церкви, включающей въ себѣ разныя породы людей. Это мѣсто весьма замѣчательно потому, что въ немъ особенно ярко обнаруживается, насколько преобладало для Августина пророческое и аллегорическое значеніе Ветхаго Завѣта, — служившее главнымъ свидѣтельствомъ въ пользу божественности Христа, надъ фактическимъ его содержаніемъ или историческимъ его значеніемъ.

Такой же вопросъ возникаетъ относительно людей: всѣ ли породы людскія, не исключая и самыхъ уродливыхъ, происходятъ отъ одного праотца? Баснословные рассказы древности о чудовищныхъ народахъ дѣлали этотъ вопросъ въ вѣкъ Августина весьма затруднительнымъ. Августинъ упоминаетъ, напр., о народахъ, у которыхъ только одинъ глазъ среди лба, о такихъ, у которыхъ ступни обращены назадъ; о народѣ двуполомъ, о народѣ, не имѣющемъ рта и живущемъ только воздухомъ, вдыхаемымъ черезъ носъ, о народѣ пигмеевъ, ростомъ въ локоть, о людяхъ, которые пяти лѣтъ женятся, а восьми умираютъ. «Что сказать, наконецъ, — восклицаетъ Августинъ, — о Скиподахъ, названныхъ такъ потому, что они навзничъ лежатъ на берегу моря, поднявши ноги и закрываясь ими отъ солнца; о людяхъ, у которыхъ глаза на плечахъ и т. п., изображенныхъ на мозаической картинѣ на морской улицѣ Каррагена. Августинъ предостерегаетъ, что нѣтъ надобности вѣрить въ существованіе всѣхъ народовъ, о которыхъ идетъ молва, но никто изъ вѣрующихъ не усомнится, что всякій чело- вѣкъ, т.-е. существо, одаренное разумомъ и смертное, ведетъ свое

начало отъ перваго сотвореннаго человѣка (protoplasto). Что же касается до уродливыхъ народовъ, то ихъ существованіе не представляетъ—по мнѣнію Августина—большей загадки, чѣмъ появленіе отдѣльныхъ уродовъ, рождающихся по волѣ Божіей и среди нормальныхъ людей. Итакъ, —осторожно заключаетъ Августинъ свое разсужденіе:—«или то, что пишутъ о нѣкоторыхъ народахъ—ложь; или же если это правда, то это не люди, а если люди, то они происходятъ отъ Адама».

Подъ это первое положеніе Августинъ подводитъ извѣстія объ антиподахъ, считая невозможнымъ, чтобы люди могли переплыть океанъ и по ту сторону его продолжать потомство Адама. Къ тому же объ этихъ антиподахъ нѣтъ никакихъ свѣдѣній (historica cognitio), и это лишь одна догадка, основанная на отвлеченномъ разсужденіи.

Но кромѣ такихъ случайно возникавшихъ и требовавшихъ разрѣшенія проблемъ, главная задача, которую принялъ на себя Августинъ—исторія царства Божія,—очень затруднялась самимъ методомъ, которому слѣдоваль историкъ. Въ чемъ заключался этотъ методъ, показываютъ намъ слѣдующія слова Августина: «Мы вникаемъ въ тайны Священнаго Писанія, насколько въ состояніи это сдѣлать—одинъ болѣе, другой менѣе удачно,—однако, искренно считая несомнѣннымъ, что все, что совершилось и занесено въ Писаніе, имѣетъ пророческій смыслъ и должно быть отнесено къ Христу и его церкви, представляющей царство Божіе». Ибо,—поясняетъ Августинъ далѣе,—если въ Писаніи что-либо сказано о людяхъ, не состоящихъ гражданами небснаго царства, то это сказано для того, чтобы изъ сравненія или противоположенія оно послужило на пользу или къ выясненію этого царства. Такимъ образомъ, Августинъ былъ принужденъ искать рѣшительно во всѣхъ лицахъ и фактахъ, упоминаемыхъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, отношенія къ небесному царству, что конечно, вовлекало его въ натяжки. Но даже и при натяжкахъ это не всегда оказывалось возможнымъ, что и побудило Августина сдѣлать слѣдующую оговорку: «Конечно не все, о чемъ повѣствуется въ Писаніи, обозначаетъ что-нибудь по отношенію къ Божьему царству; но ради того, что имѣетъ такое значеніе, идетъ рѣчь и о томъ, что его не имѣетъ»... Августинъ поясняетъ это сравненіемъ: однимъ только остріемъ плуга взрывается земля; но для того, чтобы это можно было сдѣлать, необходимы и другія части плуга.

Обратимся теперь къ исторіи Божьяго царства послѣ потопа. Во время потопа оно представлялось семьей Ноя; но послѣ этого становится труднымъ отыскать слѣды его и на основаніи ясныхъ

словъ Священнаго Писанія рѣшить, «продолжалось ли оно непрерывно, или было прервано нечестіемъ наступившихъ тогда временъ. Трудно это потому, что послѣ Ноя въ каноническихъ книгахъ вплоть до Авраама божественное Писаніе не называетъ ни одного праведника. Построеніе вавилонской башни указываетъ на сильный ростъ земного царства. Но башня была сокрушена, человѣчество разсѣяно; вмѣсто одного языка—еврейскаго—явились 72 языка и 72 народа. Августинъ замѣчаетъ при этомъ, что въ послѣдствіи число народовъ значительно умножилось противъ числа языковъ. «Мы сами,—говоритъ онъ,—знаемъ въ Африкѣ нѣсколько варварскихъ народовъ, говорящихъ на одномъ языкѣ».

Исторія Божьяго царства снова выступаетъ въ лицѣ патріарха Авраама и яснѣе становятся съ тѣхъ поръ божественныя общанія, «нынѣ исполненныя во Христѣ». Подробно поэтому объясняются Августиномъ всѣ событія жизни Авраама, въ особенности рожденіе Исаака, сына не по естеству, а по благодати. Отношенія къ Агари служатъ къ прославленію Авраама; болѣе затрудненій находитъ Августинъ въ указаніи пророческаго смысла въ бракѣ Авраама, по смерти Сары, съ Хеттурой. Къ чему этотъ бракъ, когда Господь уже обѣщаль умножить потомство Исаака подобно звѣздамъ небеснымъ и песку морскому? Но если, по указанію апостола Павла, Агарь и Измаиль представляютъ собою жившихъ плотью людей Ветхаго Завѣта, то не обозначаетъ ли Хеттура съ ея потомствомъ живущихъ плотью подъ знаменіемъ Новаго Завѣта?

Кратко касается Августинъ исторіи Исаака и Іакова,—пуская въ ходъ всю свою діалектику для оправданія послѣдняго отъ упрека въ многоженствѣ.

Въ одной, небольшой главѣ, даетъ онъ сжатый обзоръ исторіи евреевъ отъ смерти Іакова до царя Давида.

Воцареніе Давида является переломомъ въ исторіи Божьяго царства; Августинъ видитъ въ этомъ событіи указаніе на предстоящую смѣну Ветхаго Завѣта Новымъ и замѣну прежняго жречества новымъ іереемъ—онъ же и царь—Иисусомъ Христомъ. Начинаясь съ Давида новая книга (семнадцатая) доводитъ исторію Божескаго царства до рожденія Христа. На самомъ дѣлѣ, однако, объ этой исторіи очень мало сказано: Августинъ лишь вскользь касается историческихъ судебъ еврейскихъ царей и самъ находитъ нужнымъ оправдаться въ этомъ. Весь историческій періодъ отъ начала пророчествъ Самуила до плѣненія израильскаго народа въ Вавилонѣ и возвращенія его, по истеченіи 70-ти лѣтъ, Августинъ называетъ эпохой пророковъ, оговариваясь, что

хотя и раньше этого Ной и нѣкоторые другіе могутъ считаться пророками, а Авраамъ и Моисей прямо такъ и называются въ Писаніи, однако «дни пророчества» преимущественно относятся ко времени Самуила и слѣдующихъ за нимъ пророковъ. Изложить все, что пророки предсказывали о Христѣ, Августинъ признаетъ для себя задачей необъятной. Поэтому онъ намѣревается писать о пророчествахъ такъ, чтобы не сказать лишняго и не опустить нужнаго.

Приступая къ изложенію пророчествъ, Августинъ устанавливаетъ самый методъ для выясненія ихъ. Изреченія пророковъ тройкія (tripertita): одни относятся къ земному Іерусалиму, другія къ небесному, третьи—къ тому и другому. Въ примѣръ перваго рода Августинъ приводитъ угрозы Набана, посланнаго къ Давиду, чтобы обличить его въ тяжкомъ грѣхѣ и предсказать дурныя послѣдствія его поступка. Кому не ясно,—воскликаетъ Августинъ,—что все это относится къ земному царству. Съ другой стороны, слова: «Вотъ наступаютъ дни, когда я заключу съ домомъ Израиля и съ домомъ Іуды новый завѣтъ», очевидно имѣютъ въ виду горній Іерусалимъ, наградой котораго будетъ самъ Господь. Оба же Іерусалима подразумѣваются, когда Іерусалимъ называется Божьимъ царствомъ и ему пророчится, что въ немъ будетъ стоять домъ Божій. Такое пророчество имѣетъ двоякое значеніе: историческое и аллегорическое; оно осуществилось въ исторіи земнаго Іерусалима, когда Соломонъ построилъ свой знаменитый храмъ,—и оно же представляетъ собою образъ (figura) небеснаго Іерусалима. Такія двойныя или смѣшанныя пророчества въ каноническихъ книгахъ имѣютъ, по словамъ Августина, большую важность и много занимали и занимаютъ умы изслѣдователей. Это привело многихъ,—поясняетъ Августинъ,—къ убѣжденію, что въ священныхъ книгахъ нѣтъ ни одного слова и ни одного факта, которые бы не имѣли аллегорическаго значенія для горняго царства Божьяго и его сыновъ, скитающихся въ этомъ мірѣ.

Но если бы это было такъ, то изреченія пророковъ и все прочее содержаніе священныхъ книгъ имѣли бы лишь двоякое, а не тройное значеніе, и ничто не относилось бы только къ земному Іерусалиму. Августинъ признаетъ такое убѣжденіе большой ошибкой и большой опрометчивостью, при чемъ онъ оговаривается, что этимъ отнюдь не желаетъ осуждать тѣхъ, которымъ удалось бы изъ историческаго факта добыть духовный смыслъ, лишь бы они не исказали при этомъ первоначальной исторической правды

Этой программѣ Августинъ и слѣдуетъ въ семнадцатой книгѣ, почти не останавливаясь на историческихъ фактахъ, за исключеніемъ расторгненія Соломонова царства и нѣсколькихъ замѣчаній о дальнѣйшихъ царяхъ въ Иудеѣ и Израилѣ.

Такъ доводитъ Августинъ свое сочиненіе до самой интересной части его—восемнадцатой книги. Посвятивъ предшествовавшія три книги исключительно исторіи царства Божьяго, «какъ будто оно одно существовало въ мірѣ», Августинъ обращается къ царству земному, чтобы въ краткомъ очеркѣ прослѣдить его судьбу.

Если предшествующая часть имѣла въ свое время капитальное значеніе для христіанскаго богословія, которое должно было доказать языческимъ ученымъ и философамъ, что христіанство — не новый толкъ, а исполонъ вѣка обѣщанная Богомъ для спасенія человѣка истина, то современный читатель найдетъ болѣе пищи для своей любознательности въ восемнадцатой книгѣ: онъ увидитъ здѣсь первую знаменательную попытку сочетать въ одно языческую или гражданскую исторію съ еврейской или священной, сочетать ихъ не простымъ хронологическимъ сцѣпленіемъ, а посредствомъ глубокаго религіознаго синтеза, который вмѣстѣ съ тѣмъ представляетъ много интереснаго матеріала для языческой культуры, почерпнутаго Августиномъ преимущественно у знаменитаго римскаго археолога и энциклопедиста — Варрона. Августинъ даетъ намъ прежде всего свою теорію о происхожденіи человѣческихъ обществъ. Такія общества возникали въ различныхъ мѣстахъ, но такъ какъ природа человѣка одна и та же, то и возникновеніе общества вездѣ тождественно. Вездѣ люди ищутъ своей пользы и удовлетворенія своихъ страстей; а такъ какъ то, къ чему они стремятся, никого или не всѣхъ удовлетворяетъ, то происходятъ междоусобія, и болѣе сильные одолеваятъ слабѣйшихъ. Побѣжденные же подчиняются побѣдителямъ, такъ какъ предпочитаютъ власти или даже свободѣ какой бы то ни было миръ и свое спасеніе, такъ что тѣ, которые предпочитали гибель порабощенію, всегда служили предметомъ удивленія. Отсюда произошло, не безъ Божьяго промысла, ибо въ его власти и побѣда и пораженіе, что нѣкоторые захватывали власть, другіе подчинялись имъ. Такъ возникло нѣсколько царствъ. Но для Августина съ его дуалистическимъ представленіемъ о *двухъ* царствахъ—небесномъ и земномъ,—судьба всѣхъ царствъ на землѣ сливается въ исторію *одного* земного царства или *двухъ*, «болѣе всѣхъ прочихъ прославившихся» — Ассиро-Вавилонскаго и Римскаго, изъ которыхъ одно составляетъ продолженіе другого, хотя

одно было раньше, другое позднѣе, одно возникло на востокѣ, другое на западѣ, начало одного совпало съ паденіемъ другого. Остальныя царства Августинь называетъ лишь придатками къ первому изъ нихъ. Такимъ образомъ все разнообразіе земныхъ царствъ сводится Августиномъ къ единству, къ исторіи царства земного, проявившагося на востокѣ въ царствѣ Ассиро-Вавилонскомъ и имѣвшаго затѣмъ на западѣ свое продолженіе въ царствѣ Римскомъ.

Такимъ придаткомъ Августинь считаетъ Сикіонское царство, съ котораго ученѣйшій Варронъ ведетъ свою исторію римскаго народа, переходя отъ Сикіона къ Аѣинамъ, а оттуда къ латинянамъ, и затѣмъ къ Риму. Относительно Аѣинъ Августинь согласенъ съ Саллюстіемъ, что хотя подвиги аѣинянъ значительны, однако не столько, какъ они прославлены. Славѣ Аѣинъ содѣйствовали литература и философія, тамъ процвѣтавшія. Для Августина на первомъ планѣ стоитъ не маленькое Сикіонское царство, а обширное Ассирійское, охватившее, за исключеніемъ Индіи, всю Азію, обнимающую половину земного круга—до границъ Ливіи. Исторіи ассирійскихъ царей Августинь считаетъ нужнымъ касаться для того, чтобы было видно отношеніе Вавилона—этого какъ бы *перваго* Рима—къ скитающемуся на землѣ царству Божію. Матеріаль же для сравненія обоихъ царствъ—земного и Божьяго—Августинь заимствуетъ болѣе изъ исторіи Греціи, лучше извѣстной римскимъ писателямъ, чѣмъ ассирійская, и изъ исторіи Рима.

Исходный пунктъ обоихъ царствъ—Ассиро-Вавилонскаго и Божьяго—по Августину совпадаетъ, такъ какъ Авраамъ родился въ Халдейской землѣ, при Нинѣ, преемникъ перваго ассирійскаго царя, Бѣла. Отсюда вытекаетъ для Августина задача—провести хронологическую параллель между исторіей патріарховъ и исторіей земныхъ царствъ, установить, при какихъ царяхъ ассирійскихъ, сикіонскихъ, египетскихъ, жили Іаковъ, Іосифъ, Моисей и т. д. Составляя свое синхронистическое изложеніе языческой и священной исторіи, Августинь пользуется Варрономъ для обличенія язычества и языческихъ боговъ, въ чемъ ему значительно помогаютъ наивныя мудрствованія античныхъ археологовъ и грамматиковъ. Интереснымъ примѣромъ ихъ толкованій можетъ послужить рассказъ Августина „объ аргивскомъ царѣ Аписѣ, котораго египтяне переименовали въ Сераписа, оказывая ему божескія почести“. Когда этотъ аргивскій царь, переѣхавши въ Египетъ, тамъ умеръ, его положили въ саркофагъ, называемый по-гречески „sagos“, и стали ему поклоняться. Изъ этихъ двухъ

словъ: „sagos“ и „Aris“, образовалось, измѣненіемъ одной буквы, «какъ это бываетъ», имя Сераписа, ставшаго величайшимъ богомъ у египтянъ, издавшихъ законъ, воспрещавшій, подѣ страхомъ смертной казни, говорить о немъ, что онъ когда-то былъ человѣкомъ. По этой же причинѣ въ храмахъ Изиды и Сераписа находится изображеніе, «требующее молчанія наложеннымъ на уста пальцемъ».

Что же касается до быка Аписа, которому поклоняются египтяне, то его такъ называютъ потому, что его чтутъ живого — не въ саркофагѣ. По смерти такого Аписа, разыскиваютъ теленка съ такими же бѣлыми пятнами на лбу, и когда находятъ, то считаютъ это чудомъ. Но, по замѣчанію Августина, это ничто иное, какъ обманъ демоновъ: не трудно имъ бываетъ внушить матери этого теленка соответствующее признакамъ Аписа видѣніе (phantasma).

Но не всѣ басни и мнѣя, которые приходилось Августину приводить, слѣдую Варрону, такъ легко объяснялись. Особенно смущали Августина рассказы о превращеніи людей въ животныхъ; напр., рассказъ о причисленіи къ богамъ Діомеда, не возвратившагося къ своимъ по разрушеніи Трои, и о превращеніи его воиновъ въ птицъ. Храмъ Діомеда находился на островѣ, близъ горы Гаргано, въ Апуліи; вокругъ него летали птицы, приносившія въ храмъ воду и обрызгивавшія ею людей; когда къ храму подходили греки или потомки грековъ, птицы ихъ встрѣчали ласково, а на чужихъ нападали и иногда до смерти забивали по головѣ своимъ большимъ и жесткимъ клювомъ.

Подобный фактъ превращенія Варронъ отмѣчаетъ и въ Аркадіи, гдѣ люди, по жребію на это обреченные, переходили черезъ какое-то болото и, по превращеніи тамъ въ волковъ, уходили жить съ подобными себѣ въ необитаемыя пространства; если при этомъ случалось, что они въ теченіе девяти лѣтъ не вкушали человѣческаго мяса, то они снова обращались въ людей. Варронъ даже называетъ нѣкоего Деменета, отвѣдавшего отъ мяса ребенка, котораго аркадіяцы приносили въ жертву своему богу Ликею, и обратившагося затѣмъ въ волка. Десять лѣтъ спустя, этотъ Деменетъ получилъ свой прежній образъ и сдѣлался побѣдителемъ въ кулачномъ бою на олимпійскихъ играхъ. Варронъ даже самое прозвище Пана или Зевса Ликейскаго (волчьаго) объясняетъ этимъ обращеніемъ людей въ волковъ.

Этотъ рассказъ Августинъ не рѣшался объяснять вымысломъ поэтовъ или языческихъ богослововъ. „Если мы скажемъ, — замѣчаетъ онъ, — что такимъ вещамъ не слѣдуетъ вѣрить, то и въ на-

стоящее время найдутся люди, которые станут утверждать, что они о подобных случаях слышали от вѣрнѣйшихъ людей или сами на себѣ испытали“. Онъ и самъ слышалъ, „когда былъ въ Италіи“, что гдѣ-то въ этой странѣ есть женщины-скотницы, которыя посредствомъ кусочка сыра, когда вздумаютъ, превращаютъ прохожихъ въ вьючныхъ лошадей, а послѣ снова возвращаютъ ихъ къ людскому состоянію. Во время такого превращенія эти люди сохраняютъ человѣческое разумное сознаніе, какъ рассказываетъ о себѣ или выдумываетъ и Апулей о своемъ превращеніи въ осла.

„Что сказать,—воскликаетъ Августинъ,—о такомъ коварствѣ демоновъ? что сказать иное, какъ то, что надо бѣжать изъ предѣловъ Вавилона! Это пророческое слово надо понять въ томъ смыслѣ, что мы должны изъ царства этого міра, представляющаго общину нечестивыхъ ангеловъ и людей, искать убѣжища путемъ вѣры въ живого Бога“.

Однимъ призывомъ къ вѣрѣ Августинъ, впрочемъ, не ограничивается, но старается дать объясненіе своему разсказу. Онъ предполагаетъ во всѣхъ подобныхъ случаяхъ обманъ демоновъ, оговариваясь, однако, что демоны не имѣютъ власти превращать человѣка въ животное, или замѣнить его тѣло звѣринымъ тѣломъ; они могутъ лишь наводить на людей призраки, которые, не будучи плотскими, могутъ, однако, облекаться въ тѣлесный образъ во время сна или безчувствія человѣка. Этимъ объясняетъ онъ и разсказъ, слышанный имъ самимъ въ Италіи. Его объясненіе основано на свидѣтельствѣ нѣкоего Престанція, повѣдавшего своему отцу, что, поѣвши отравленнаго сыра, онъ лежалъ у себя въ домѣ въ глубокомъ снѣ, изъ котораго его нельзя было пробудить, и въ это время видѣлъ во снѣ, что онъ, въ образѣ лошади, тащилъ на себѣ провіантъ, отправляемый въ Рецію тамошнему войску. „По справкѣ, все это (т.-е. отправленіе транспорта въ Рецію) оказалось вѣрнымъ“.

Кто-то другой разсказывалъ Августину, что однажды, ночью, передъ сномъ увидѣлъ пришедшаго къ нему хорошо знакомаго философа, который ему объяснилъ какой-то трудный вопросъ изъ философіи Платона, чего онъ прежде не хотѣлъ сдѣлать, несмотря ни на какія просьбы. Когда этого философа, затѣмъ, спросили, почему онъ сдѣлалъ въ чужомъ домѣ то, чего у себя не хотѣлъ объяснить, тотъ отвѣчалъ: „Я этого не дѣлалъ, но видѣлъ во снѣ, что сдѣлалъ“.

Августинъ прибавляетъ къ этому, что слышалъ это не отъ кого-либо, не заслуживающаго вѣры, а отъ такихъ людей, кото-

рыхъ онъ считаетъ неспособными его обмануть. Такимъ психическимъ обманомъ онъ считаетъ возможнымъ объяснить разсказъ о превращеніи людей въ волковъ демонами Аркадіи и о превращеніи Цирцеей товарищей Одиссея, — если, впрочемъ, это дѣйствительныя происшествія, — прибавляетъ онъ. Что же касается до птицъ, въ которыхъ обращены были товарищи Діомеда, порода которыхъ и теперь существуетъ, то тутъ, по мнѣнію Августина, не было никакого превращенія, ни дѣйствительнаго, ни мнимаго, а произошла *подстановка*, какъ при жертвоприношеніи Ифигеніи, когда на ея мѣстѣ оказалась лань. Товарищи Діомеда были загублены злыми демонами, а на ихъ мѣсто приведены птицы. А что эти птицы приносятъ въ храмъ воду и ласковы къ потомкамъ грековъ, этому нечего удивляться, такъ какъ это происходитъ по наущенію демоновъ, которые заинтересованы въ томъ, чтобы ввести въ заблужденіе людей и заставить ихъ вѣрить въ обожествленіе Діомеда.

Спасаясь, такимъ образомъ, изъ лабиринта языческихъ мифовъ и басенъ, Августинъ одновременно пробирается также по лабиринту, созданному древними хронографами для установленія преемства царей и царствъ.

III.

Такъ доходитъ Августинъ до основанія Рима, которому по волѣ Господа было суждено завоевать и замирить земной кругъ, объединивши его подъ общими законами и единой властью, на всемъ его пространствѣ. Сравнивая Римское царство съ предшествующимъ, Августинъ отдаетъ ему преимущество передъ нимъ, указывая, что если Ассирійское царство и завоевало почти всю Азію, то потому, что имѣло дѣло съ народами еще дикими и не такими храбрыми, какъ Римъ, который поэтому и не могъ совершить такъ быстро свои завоеванія и охватить Западъ и Востокъ.

Уваженіе, которымъ проникнуть въ данномъ случаѣ Августинъ къ римской державѣ, повидимому отразилось и на его отношеніи къ Ромулу; онъ приводитъ здѣсь мнѣніе Цицерона о томъ, что обоготвореніе людей уже настолько вышло изъ обычая въ эпоху Ромула (если оно возобновилось во времена цезарей, прибавляетъ Августинъ, то это было слѣдствіемъ лести, а не заблужденія), что признаніе его богомъ свидѣтельствуетъ о большихъ его достоинствахъ, ибо онъ получилъ божескія почести не во времена грубыя и невѣжественныя, а, по свидѣтельству Ци-

перона, въ эпоху высокой культуры и науки, хотя тогда еще не размножилась толпа хитроумныхъ и болтливыхъ философовъ.

Основаніе Рима даетъ Августину поводъ заговорить о Сивилинскихъ пророчествахъ, такъ какъ онъ относитъ къ этому времени появленіе эритрейской Сивиллы, съ оговоркой, что, по мнѣнію Варрона, Сивиллъ было нѣсколько, а не одна. Не входя въ обсужденіе этого вопроса, Августинъ утверждаетъ, что нѣкоторыя изъ пророчествъ эритрейской Сивиллы, очевидно, относились къ Христу. Въ этихъ словахъ высказалось давно уже установившееся среди христіанъ мнѣніе. Еще во II-мъ вѣкѣ до Рождества Христова произошло на почвѣ еврейскаго гелленизма смѣшеніе сивилинскихъ изреченій и ветхозавѣтныхъ пророчествъ и вызвало цѣлую литературу предсказаній о грядущихъ бѣдствіяхъ и разрушеніяхъ.

Когда же подъ ударами Рима палъ Іерусалимъ, тогда и еврейско-сивилинская литература прониклась враждою противъ Рима. Перешедши къ христіанамъ, эта сивилинская литература пустила у нихъ третій ростокъ—христіанскій. Уже Лактанцій могъ подобрать въ какихъ-то сивилинскихъ книгахъ пророчества на всю исторію страстей Христовыхъ. Августинъ приводитъ эти пророчества, а также двадцать-семь латинскихъ стиховъ, представляющихъ переводъ одного греческаго акростиха, въ которомъ изображается разрушеніе міра и страшный судъ. Августинъ ознакомился съ греческимъ оригиналомъ этого акростиха, благодаря бывшему проконсулу Флакціану, показавшему ему греческую рукопись, которая заключала въ себѣ, по словамъ этого сенатора, пророчества эритрейской Сивиллы. Такъ какъ этотъ отрывокъ не содержалъ въ себѣ ничего языческаго, а напротивъ, былъ направленъ противъ приверженцевъ ложныхъ боговъ, то Августинъ пришелъ къ выводу, что Сивилла — эритрейская ли, или, какъ иные полагаютъ, кумейская, — имѣетъ отношеніе къ царству Божію.

Продолжая свою параллель между земными и Божьими царствами, Августинъ считаетъ нужнымъ отмѣтить, что изгнаніе царей и установленіе свободы въ Римѣ совпадаетъ съ возвращеніемъ евреевъ изъ вавилонскаго плѣненія.

Еще болѣе важное свидѣтельство въ пользу провиденціального хода исторіи заключается для Августина въ другомъ совпадении: изслѣдованіе надъ временемъ жизни пророковъ приводитъ его къ заключенію, что литература пророческихъ книгъ появляется лишь ко времени возникновенія Римскаго государства, то есть, западнаго Вавилона, въ которомъ долженъ былъ явиться

Христось для воцаренія надъ нимъ. Августинъ усматриваетъ божественный промысль именно въ томъ, что хотя въ Израилѣ всегда были пророки съ тѣхъ поръ, какъ имъ стали править цари, но эти древніе пророки предназначались только для евреевъ, а не для языческихъ народовъ; когда же учрежденъ былъ городъ, которому суждено было сдѣлаться владыкою надъ „языками“, тогда появились и пророчества, предназначенныя для этихъ языковъ.

Указавъ на это новое проявленіе божественнаго промысла въ исторіи, Августинъ подробно излагаетъ все, что въ книгахъ пророковъ предсказано относительно Христа, церкви, Новаго Завѣта, спасенія міра во Христѣ и призванія язычниковъ къ этому спасенію. Въ большей древности пророковъ передъ философами Августинъ усматриваетъ новое преимущество Божьяго царства передъ земнымъ: свѣтъ, идущій отъ пророковъ, древнѣе, чѣмъ мудрость языческихъ философовъ. Это слѣдуетъ изъ того, что эта мудрость началась съ Пивагора, прославившагося лишь во время освобожденія евреевъ изъ плѣна. Еще много позднѣе пророковъ жили, слѣдовательно, прочіе философы: Сократъ, учитель всѣхъ, былъ современникъ Ездры. Одни только поэты-богословы—Орфей, Линъ и Музей—жили раньше тѣхъ пророковъ, сочиненія которыхъ вошли въ каноническую литературу. Но они — замѣчаетъ по этому поводу Августинъ — уступаютъ въ древности нашему богослову, Моисею, возвѣстившему единаго истиннаго Бога. Поэтому греки, у которыхъ въ особенности развились мірскіе писатели, не могутъ хвастаться своею мудростью и утверждать, что она „если не выше нашей вѣры, заключающей въ себѣ истинную мудрость, то, по крайней мѣрѣ, древнѣе ея“. Правда, Августину приходится оговориться, „что если не въ Греціи, то у варваровъ, въ Египтѣ, существовало уже во время Моисея ученіе, которое было для нихъ мудростью; иначе не было бы сказано въ Писаніи, что Моисей былъ обученъ всякой мудрости египетской. Но Августинъ, тѣмъ не менѣе, не допускаетъ пріоритета египетской мудрости передъ пророческой на томъ основаніи, что Авраамъ былъ „пророкъ“. А къ тому же, какая могла быть мудрость у египтянъ прежде, чѣмъ Изида научила ихъ грамотѣ?—Изида же считается дочерью Инаха, перваго царя аргивянъ, жившаго тогда, когда у Авраама уже были внуки.

Въ виду этого Августинъ поднимаетъ на смѣхъ тѣхъ, кто утверждаетъ, что египтяне уже болѣе ста тысячъ лѣтъ знакомы съ астрономіей. Изъ какихъ книгъ почерпнуто это число, когда азбука появилась въ Египтѣ лишь двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ,

благодаря Изидѣ? Августинъ ссылается при этомъ на Варрона, „немаловажный авторитетъ въ исторіи“, тѣмъ болѣе, что его свидѣтельство совпадаетъ съ указаніемъ Священнаго Писанія. „А кому же лучше вѣрить относительно прошлаго, какъ не тому, кто предсказывалъ будущее, нынѣ осуществившееся? Къ тому же побуждаетъ и разногласіе между историками: граждане нечестиваго царства, читая сочиненія ученѣйшихъ людей, противорѣчащихъ другъ другу относительно отдаленнаго прошлаго, не знаютъ, кому изъ нихъ вѣрить. Мы же, опираясь въ исторіи нашей вѣры на божественный авторитетъ, считаемъ ложнымъ все, что съ нимъ не согласно — что бы ни было писано въ мірскихъ книгахъ, которыя — правдивы ли онѣ или нѣтъ — не содержатъ никакихъ указаній относительно блаженной и праведной жизни“... Разногласіе языческихъ историковъ даетъ Августину поводъ заговорить о еще большемъ разногласіи языческихъ философовъ и моралистовъ и противопоставить ему единство духа и согласіе между собою каноническихъ книгъ. Но не появилось ли разногласіе въ этой области съ тѣхъ поръ, какъ Священное Писаніе стало переводиться съ еврейскаго на другіе языки? Августинъ рассказываетъ, поэтому, какъ по Промыслу Божиему Священное Писаніе было переведено семьюдесятью толковниками, а съ этого перевода сдѣланъ переводъ его и на латинскую рѣчь, принятый *латинскими церквами*. Хотя іудеи признаютъ переводъ семидесяти толковниковъ вѣрнымъ, но иные увѣряютъ, что они во многихъ случаяхъ впадали въ заблужденіе; христіанскія же церкви, однако, ставятъ выше всего авторитетъ столькихъ мужей, избранныхъ первосвященникомъ Елеазаромъ для этого именно дѣла. Августинъ подкрѣпляетъ свой взглядъ указаніемъ на то, что работа семидесяти толковниковъ была коллективная и что ими принималось окончательно лишь то истолкованіе, которое принадлежало не кому-либо одному изъ нихъ, а всѣмъ вмѣстѣ. Поэтому Августинъ отдаетъ предпочтеніе редакціи семидесяти толковниковъ передъ четырьмя другими греческими переводами, которые не приняты церковью и о существованіи которыхъ многимъ и не извѣстно.

Правда, есть разногласіе между текстомъ еврейскимъ и переводомъ семидесяти толковниковъ, и потому нѣкоторые сочли нужнымъ исправить послѣдній съ помощью оригинальнаго текста. Какъ мы выше указали по поводу лѣтъ Маусаила, Августинъ самъ держался такого способа, т.-е., въ случаѣ разногласія, слѣдовалъ еврейскому оригиналу. Вслѣдствіе этихъ разногласій между оригиналомъ и греческимъ переводомъ стали появляться такіа

редакціи перевода, въ которыхъ приводилось въ ковычкахъ или въ скобкахъ то, что было пропущено семьюдесятью толковниками или что они отъ себя прибавили. Эти разногласія не приводятъ Августина въ затрудненіе; Духъ Божій,—поясняетъ онъ,—желалъ въ одномъ случаѣ воспользоваться одними пророками, въ другомъ—другими. Правда, есть и противорѣчія, которыя можно усмотрѣть лишь при сличеніи обѣихъ редакцій—еврейской и греческой, но и это не смущаетъ Августина—онъ видитъ въ этихъ случаяхъ только *инословія*, заключающія въ себѣ иной смыслъ, не противный первому, или, другими словами, истолковывающія тотъ же смыслъ. Августинъ тутъ же даетъ и образчикъ такого истолкованія: въ еврейскомъ текстѣ пророкъ Іона грозитъ ниневитянамъ, что ихъ городъ погибнетъ черезъ сорокъ дней: у семидесяти толковниковъ сказано: «черезъ три дня». Кому же вѣрить?—спроситъ ктонибудь: сорокъ—не три, а три—не сорокъ. «Если меня спросятъ,—отвѣчаетъ Августинъ,—то я скажу, что, по моему мнѣнію, пророкъ Іона говорилъ о сорока дняхъ. Но такъ какъ Ниневія обозначаетъ собою языческій міръ, приведенный Христомъ къ раскаянію, то можно было сказать и сорокъ дней и три дня, имѣя въ виду воскресеніе Христово на третій день.

Возвращаясь къ евреямъ, Августинъ указываетъ, что со времени возстановленія храма у нихъ прекратились пророчества и они стали подвергаться постояннымъ бѣдствіямъ; онъ усматриваетъ въ этомъ доказательство, что пророчества имѣли въ виду сооруженіе не этого храма, а другого, т.-е. Христовой церкви. Въ это время евреи и подпали подъ власть Рима, который, широко распространивъ свое владычество, былъ уже не въ состояніи вынести собственной тяжести. Помпей, взявши Іерусалимъ, вошелъ въ святая святыхъ, не какъ почитатель Бога, а какъ осквернитель храма.

Рожденіе Христа и возникновеніе церкви вызываютъ со стороны Августина рядъ новыхъ вопросовъ, имъ разрѣшаемыхъ. Такъ какъ до Рожденія Христа царство Божіе было въ израильскомъ народѣ, то Августинъ теперь поднимаетъ вопросъ, были ли до Христа *вне* Израіля участники «небеснаго града»? Онъ рѣшаетъ этотъ вопросъ, какъ и въ перепискѣ съ Марцелиномъ, въ утвердительномъ смыслѣ, и въ доказательство ссылается на то, что книга Іова—не еврея—принята въ число каноническихъ книгъ Ветхаго Завѣта. «Поэтому и сами евреи, какъ думаетъ Августинъ, не дерзаютъ утверждать, что никто, кромѣ Израіля, не былъ причастенъ Господу Богу. Правда, никакой другой народъ, помимо израильскаго, не былъ Божьимъ народомъ; но нельзя отри-

цать, чтобы и среди другихъ народовъ не было отдѣльныхъ людей, принадлежавшихъ къ числу истинныхъ израильскихъ гражданъ горней отчизны. Такимъ именно былъ святой Ювъ, бывшій не туземцемъ, не прозелитомъ, т.-е. пришельцемъ въ Израиль, — а изъ рода идумейскаго, въ Идумеѣ родился и тамъ же умеръ.

«Съ другой стороны, въ наши злополучные дни, когда церковь смиреніемъ обезпечиваетъ себѣ грядущее величіе и находитъ поученіе въ переживаемыхъ ею тревогахъ, а среди искушеній и бѣдствій утѣшается надеждой — многіе нечестивые примѣшиваются къ праведнымъ. Но никакія бѣдствія не вредятъ церкви, и она растетъ въ славѣ и въ могуществѣ какъ отъ страданій мучениковъ, такъ и отъ козней еретиковъ. Разнообразныя мученія и казни «свидѣтелей» возвѣстили всему міру Евангеліе для того, чтобы языческіе народы увѣровали во Христа и почтили кровь, которую они пролили въ дьявольской злобѣ; а сами цари, своимъ законами тѣснившіе церковь, подчинились тому имени, которое они пытались жестокостью изгнать съ земли и начали преслѣдовать ложныхъ боговъ, изъ-за которыхъ почитатели истиннаго Бога прежде подвергались преслѣдованіямъ»... Подобнымъ образомъ и появленіе раскола послужило въ глазахъ Августина ко благу церкви, такъ какъ и въ данномъ случаѣ оправдались слова апостола, что «любящимъ Бога все содѣйствуетъ ко благу» (Римл., 8. 28). «Видя, какъ пустѣютъ храмы демоновъ, дьяволъ возбудилъ еретиковъ, чтобы они подъ предлогомъ христіанскаго ученія воспротивились Христу — какъ будто возможно въ Божьемъ царствѣ допустить безъ наказанія различныя и противоположныя мнѣнія, подобно тому, какъ царство смуты (земное) безразлично допускаетъ у себя различныя секты философовъ. Но и эти враги не опасны церкви: ибо если они, ослѣпленные заблужденіемъ или зараженные злобою, причиняютъ ей реальное зло, то лишь испытуютъ терпѣніе церкви; если же вредятъ ей заблужденіями, то упражняютъ мудрость церкви; сама же церковь проявляетъ по отношенію къ своимъ врагамъ свое благоволеніе и распространяетъ на нихъ свои благодѣянія, когда принимаетъ противъ нихъ мѣры, склоняя ихъ къ себѣ убѣдительнымъ поученіемъ или угрожающимъ карою взыскаціемъ».

Эти слова имѣютъ отношеніе къ мѣрамъ, которыя принимались церковью въ африканской провинціи противъ ереси дона-тистовъ. О роли Августина въ этомъ дѣлѣ намъ придется еще говорить въ своемъ мѣстѣ. Здѣсь онъ коснулся этого вопроса, чтобы указать на бѣдствія, которыя церковь претерпѣвала и въ это время отъ фанатизма еретиковъ. Августинъ счелъ даже волею

возможнымъ примѣнить къ церкви текстъ: «Да и всѣ, желающіе жить благочестиво во Христѣ Іисусѣ, будутъ гонимы (II къ Тим. 3, 12)». Ибо, хотя преслѣдованія со стороны внѣшнихъ враговъ (языческихъ властей) прекратились, къ утѣшенію слабыхъ христіанъ, «но еще много враговъ внутри церкви, подвергающихъ благочестивыхъ мученіямъ и позорящихъ христіанское и католическое имя».

* Эти враги—еретики—своими раздорами удерживаютъ многихъ отъ принятія христіанства и даютъ поводъ клеветникамъ хулить христіанство, такъ какъ и они себя называютъ христіанами. Такимъ образомъ, благочестивые христіане претерпѣваютъ преслѣдованія отъ дурныхъ нравовъ и заблужденій еретиковъ—преслѣдованія не тѣлесныя, а душевныя, ибо испытываютъ отъ нихъ сердечную боль. Но боль эта къ пользѣ болѣющихъ, такъ какъ проистекаетъ изъ любви, желающей не гибели, а *исправленія* тѣхъ, гибель которыхъ ихъ тревожила. Августинъ употребилъ здѣсь слово—«*correctio*», имѣющее двойной смыслъ—и обращенія и наказанія. Какъ легко было впоследствии одинъ смыслъ замѣнить другимъ! «Такъ,—заключаетъ Августинъ,—проживаетъ въ этомъ мірѣ, въ эти злополучные дни, церковь, скитаясь среди преслѣдованій со стороны міра и утѣшеній отъ Бога—не только со времени Христа и апостоловъ, но и Авеля, перваго праведника, убитаго братомъ—и такъ будетъ она проживать до конца міра сего».

Допуская этимъ какъ бы возможность новыхъ преслѣдованій церкви, Августинъ счелъ нужнымъ оговориться. По общепринятому уже тогда мнѣнію, насчитывалось десять преслѣдованій церкви—отъ Нерона до Діоклеціана—и ожидалось новое, одиннадцатое, относительно котораго «никто не сомнѣвался»,—при Антихристѣ.

Сближая эти десять преслѣдованій съ десятью язвами египетскими, а преслѣдованіе при Антихристѣ съ гибелью египтянъ въ Черномъ морѣ при погонѣ за евреями, многіе выводили отсюда заключеніе, что иныхъ преслѣдованій церкви уже не предстоить. Возражая противъ отождествленія преслѣдованій христіанъ съ египетскими язвами, Августинъ заявляетъ, что оно внушено не пророческимъ духомъ, а основано на людскихъ догадкахъ, которыя иногда обрѣтаютъ истину, но и впадаютъ въ заблужденіе. Онъ не считаетъ возможнымъ признать только десять преслѣдованій. Чтò сказать о преслѣдованіи самого Христа и о распятіи его? А если даже и не принимать въ расчетъ страданій самого Христа, то куда зачислить мученичество св. Стефана, апостола Іакова и преслѣдованія апостоловъ до Нерона? и наконецъ, вре-

мена Юліана! Развѣ его запрещеніе христіанамъ учить и учиться наукамъ—не преслѣдованіе церкви? А его поштуки въ Антиохіи? Августинъ указываетъ еще на преслѣдованія каеволиковъ арианскимъ императоромъ Валентомъ, готскимъ царемъ въ Готіи и въ Персіи, откуда многіе были даже принуждены бѣжать въ Римскую имперію. Съ своей стороны, Августинъ уклоняется отъ разрѣшенія вопроса о новыхъ преслѣдованіяхъ церкви и ограничивается лишь опроверженіемъ слишкомъ опрометчиваго его разрѣшенія.

Но когда же наступитъ послѣднее преслѣдованіе церкви и съ нимъ пришествіе Христа? Во дни Августина тревога, которую возбуждало ожиданіе скорого пришествія Христа, уступила мѣсто болѣе спокойному отношенію къ этому вопросу, и Августинъ поэтому не отводитъ ему большого мѣста въ своихъ разсужденіяхъ. Ссылаясь на отвѣтъ Христа вопрошавшимъ его о времени возстановленія царства Израиля— «не ваше дѣло знать времена и сроки, которые Отець положилъ въ своей власти»,—Августинъ считаетъ излишнимъ опровергать мнѣнія тѣхъ, кто высчитывалъ промежутки въ четыреста, пятьсотъ или тысячу лѣтъ между вознесеніемъ Христа и его пришествіемъ. Все это—человѣческія предположенія, и ничто въ нихъ не основано на авторитетѣ каноническаго писанія.

Но вопросъ этотъ представлялъ еще другую сторону—имъ интересовались не одни христіане, а также язычники; и вотъ Августинъ выступаетъ противъ «нелѣпѣйшей лжи язычниковъ, утверждавшихъ, что христіанская вѣра будетъ существовать не болѣе 365 лѣтъ. Это мнѣніе основывалось на оракулѣ въ греческихъ стихахъ, который былъ, будто бы, добытъ апостоломъ Петромъ путемъ магіи, при чемъ годовалый ребенокъ былъ убитъ, расчлененъ и погребенъ. Августинъ осыпаетъ насмѣшками «геніальныхъ ученыхъ», не хотящихъ вѣрить въ Христа и вѣрящихъ тому, что ученикъ Христа, Петръ, былъ колдуномъ.

И хотя сама исторія уже опровергла это пророчество, Августинъ торжественно указываетъ, насколько оно было нелѣпо. Соплашаясь считать 365 лѣтъ не съ рожденія Христа, а со дня основанія христіанской церкви (сошествія св. Духа), что было въ иды мая, въ консульство Геминьевъ, и прибавивъ къ этому 365 лѣтъ, Августинъ высчитываетъ, что конецъ христіанству долженъ былъ бы наступить въ иды мая въ консульство Гонорія и Евтихіана. «Но это не только не случилось, а какъ разъ въ слѣдующемъ за тѣмъ году въ знатнѣйшемъ и главномъ городѣ Африки, въ Карсагенѣ, графы императора Гонорія, Гауденцій и Ювій, въ семнадцатый день апрѣля низвергли храмы мнимыхъ бо-

говъ и разбили ихъ идоловъ! А кто не знаетъ, какъ съ тѣхъ поръ въ теченіе почти тридцати лѣтъ распространялось почитаніе имени Христа, особенно съ того времени, какъ стали христіанами тѣ, кого удерживала еще вѣра въ мнимый оракуль, оказавшійся пустымъ и смѣшнымъ»!

IV.

На этомъ заключаетъ Августинъ земную исторію двухъ царствъ, небснаго и земного, — земного, которое творило себѣ ложныхъ боговъ, подбирая ихъ даже среди людей, чтобы служить имъ жертвоприношеніями, — и небснаго, скитающагося по землѣ, не творившаго себѣ боговъ, но сотвореннаго самимъ Богомъ и представляющаго собою истинное жертвоприношеніе ему. Оба царства на землѣ одинаково пользуются благами и страдаютъ отъ зла, но различны между собою по вѣрѣ, различны по надеждѣ, различны по любви, пока не будутъ разлучены на послѣднемъ судѣ, когда наступитъ имъ конецъ, который не имѣетъ конца. Концу этихъ двухъ царствъ Августинъ и посвящаетъ послѣднія четыре книги своего сочиненія. Но слово *конецъ* (finis) на языкѣ римскихъ философовъ имѣетъ еще значеніе *конечной цѣли*. Поэтому Августинъ прежде, чѣмъ изобразить конечную судьбу своихъ двухъ царствъ, останавливается на вопросѣ о ихъ конечной цѣли, а это даетъ ему поводъ — въ новой параллели между земнымъ и небснымъ царствомъ — выставить на видъ всѣ преимущества послѣдняго, для вящаго его прославленія. Это и составляетъ содержаніе девятнадцатой книги, особенно интересной для пониманія Августиновскаго «царства», такъ какъ въ ней наиболѣе собрано чертъ для его характеристики. Вся книга — какъ бы непрерывный гимнъ «царству Божію», гимнъ, захватывающій своимъ искреннимъ паэосомъ, несмотря на присущую ему риторику.

Проблема, которую съ наибольшимъ напряженіемъ старались разрѣшить философы, заключалась въ вопросѣ, что дѣлаетъ человѣка наиболѣе блаженнымъ (beatum), или, другими словами, въ чемъ заключается наивысшее благо? — Много потрудились надъ этимъ, по выраженію Августина, тѣ, кто посвятилъ себя изученію мудрости въ суетѣ сего міра! Маркъ Варронъ, который въ своемъ сочиненіи о философіи съ особенной тщательностью прослѣдилъ различное разрѣшеніе вопроса о высшемъ благѣ, насчиталъ не менѣе 288 ученій о немъ, включая въ это число не только опредѣленія дѣйствительно высказанныя, но и возможные. Этому разно-

образію разсужденій со стороны смертныхъ, съ помощью которыхъ они пытались обезпечить себѣ счастье въ «несчастіяхъ сего міра», Августинъ противопоставляетъ истинное блаженство, «чтобы можно было усмотрѣть, насколько отъ ихъ суетности отличается наша надежда», — при чемъ онъ опирается не только на божественный авторитетъ, но и на разумъ, «ради невѣрующихъ». Самъ Варронъ держался ученія, которое онъ приписывалъ «старымъ академикамъ», слѣдуя въ этомъ своему учителю Антіоху, бывшему также учителемъ Цицерона, хотя послѣдній считалъ его болѣе стойкомъ, чѣмъ «старымъ академикомъ». «Но что намъ до этого, — заключаетъ Августинъ свое перечисленіе мнѣній философовъ о высшемъ благѣ, — такъ какъ мы должны болѣе руководиться сужденіемъ о немъ по существу самого дѣла, чѣмъ гоняться за тѣмъ, чтобы знать, что думалъ о немъ тотъ или другой изъ смертныхъ».

Всѣмъ этимъ ученіямъ Августинъ противопоставляетъ то, чему учить Божье царство по вопросу о высшемъ благѣ: «Оно заключается въ вѣчной жизни, высшее же зло — въ вѣчной смерти». Съ этой точки зрѣнія онъ приступаетъ къ опроверженію отдѣльныхъ философскихъ ученій. Не трудно ему было бороться съ тѣми, кто ищетъ высшаго блага въ какомъ-нибудь земномъ благѣ — будь то удовольствіе или покой, или какое-нибудь изъ благъ физическихъ или духовныхъ, даруемыхъ природой, — ибо, восклицаетъ онъ, «че краснорѣчіе можетъ исчерпать всѣ бѣдствія земной жизни!» И Августинъ набрасываетъ по этому случаю въ сжатомъ, но внушительномъ очеркѣ картину того, какъ горе нарушаетъ удовольствіе и покой; какъ болѣзнь уничтожаетъ красоту и силу тѣла; какъ утрачивается способность познавать міръ съ наступленіемъ глухоты или слѣпоты; какъ извращается разумъ у человѣка, теряющаго рассудокъ. Но и добродѣтель, приобретаемая ученіемъ и упражненіемъ во всѣхъ ея видахъ, установленныхъ древней этикой, — умѣренность, благоразуміе, справедливость, — оказывается непрочной и несостоятельной, ибо она не опирается, какъ у христіанъ, на надеждѣ. Христіане же блаженны среди мірскихъ невзгодъ и бѣдствій, въ надеждѣ на грядущее блаженство. Въ это блаженство философы не хотятъ вѣрить, ибо не видятъ его, и потому пытаются сочинить себѣ мнимое блаженство съ помощью добродѣтели тѣмъ болѣе надменной, чѣмъ она обманчивѣе!

Августинъ проявляетъ все мастерство своего увлекательнаго краснорѣчія, когда, противопоставляя Божье царство земному, изображаетъ бѣдствія человѣческой жизни, какъ кару за грѣхъ. Какъ изъ рога изобилія выбрасываетъ Августинъ цѣлый подборъ словъ, обозначающихъ всевозможныя физическія и моральныя

бѣдствія, которыя сопряжены со всякимъ возрастомъ и со всякимъ положеніемъ. Однимъ изъ послѣдствій грѣха является та ужасающая бездна невѣжества, изъ котораго вытекаетъ всякое заблужденіе и отъ котораго человѣкъ не можетъ освободиться безъ труда, горя и страха. Изображеніе ужасовъ дѣтскаго воспитанія является дальнѣйшимъ развитіемъ этой мысли. «Кто бы не пришелъ въ ужасъ, — восклицаетъ Августинъ, — и не предпочелъ бы смерть, если бы ему было предложено на выборъ или умереть, или еще разъ пережить дѣтство?» — и какъ бы въ подтвержденіе этого онъ приводитъ преданіе, что Зороастръ только однажды улыбнулся въ жизни — при самомъ рожденіи, — и то была чудовищная улыбка». — «Для чего педагоги, для чего учителя, фериулы, ремни, розги, для чего тѣ наказанія любимаго сына, о которыхъ говоритъ Писаніе, какъ не для борьбы съ невѣжествомъ и дурными наклонностями, съ которыми мы появляемся на свѣтъ? Отчего мы съ трудомъ запоминаемъ, безъ труда забываемъ; отчего намъ учиться трудно, а въ невѣжествѣ пребывать легко? а самый трудъ, хотя онъ намъ и полезенъ, мы считаемъ наказаніемъ?»

На подобіе дѣтскихъ каръ, безъ которыхъ нельзя научиться тому, чему желаютъ научить насъ старшіе, — хотя и «не всегда путному», — страданія и бѣдствія преслѣдуютъ человѣка во всей его жизни. Августинъ обращается за доказательствами и къ римской комедіи, приводя стихъ:

«Взялъ я жену, — сколько было мнѣ отъ этого горя!
Родилась сыновья, — и пошла мнѣ новая забота!»

Ссылаясь на другой стихъ Теренція, Августинъ спрашиваетъ: «Развѣ обиды, подозрѣнія, вражда и смѣна вражды и мира не наполняютъ жизни человѣка; развѣ они не омрачаютъ даже лучшихъ дружескихъ отношеній? Согласіе — невѣрное благо, ибо намъ невѣдомы сердца тѣхъ, съ которыми мы желаемъ жить въ ладу, и если бы мы могли сегодня узнать то, что таится въ этихъ сердцахъ, то мы бы не знали, что будетъ въ нихъ завтра»...

Но пусть такъ, восклицаетъ Августинъ: «пусть счастье будетъ невозможно въ личной жизни, пусть самыя добродѣтели безсильны его обезпечить!» — есть еще иная жизнь, которую Августинъ ставитъ много выше — жизнь общественная! Эта жизнь для мудреца предпочтительнѣе личной, ибо если бы не было жизни въ обществѣ съ другими, то не было бы и для праведниковъ Божьяго царства. Но если домашняя жизнь, общее прибѣжище рода людскаго, не представляетъ обезпеченнаго счастья, то и общественная жизнь людей въ этомъ мірѣ изобилуетъ бѣдствіями! Что сказать

о счастья города или государства? Чѣмъ они обширнѣе, тѣмъ обильнѣе на форумѣ гражданскіе и уголовные процессы, хотя бы и смолкали мятежныя, а часто и кровавыя смуты и войны, которыя, если не всегда происходятъ, то всегда угрожаютъ!

«Но и во время полнаго мира, какой постоянный источникъ бѣдствій и горя представляетъ человѣчскій *судь*! ибо судьбою приходится быть тому, кто не можетъ знать совѣсти тѣхъ, кого онъ судить, вслѣдствіе чего онъ часто принужденъ доискиваться истины въ чужомъ дѣлѣ посредствомъ пытки невинныхъ свидѣтелей».

Становясь обличителемъ современнаго ему римскаго уголовного процесса, Августинъ высоко поднимается надъ своей средой; его гуманное чувство, возмущенное пыткой, этимъ безуміемъ, тяготѣвшимъ цѣлые вѣка надъ римскимъ, а потомъ и надъ европейскимъ судопроизводствомъ, внушаетъ ему одну изъ его лучшихъ страницъ; никто изъ противниковъ пытки въ XVIII вѣкѣ такъ энергично и убѣдительно не обличалъ этой язвы, какъ этотъ учитель церкви, къ внушеніямъ котораго осталась глуха церковь.

Со своей искусной и сокрушающей діалектикой Августинъ изображаетъ, какъ ради того, чтобы узнать, виновенъ ли обвиняемый, подвергается мученію невинный и изъ-за неизвѣстнаго преступленія несетъ несомнѣнное наказаніе. Какъ невѣдѣніе судьи большею частью становится бѣдствіемъ для невиннаго, и — что еще болѣе невыносимо и достойно потоковъ слезъ — судья для того пытается обвиняемаго, чтобы не погубить, по незнанію, невиннаго, и этимъ именно губить невиновнаго, котораго онъ пыталъ для того, чтобы не засудить невиннаго. Какъ обвиняемый, предпочитая, согласно съ земною мудростью, покинуть сей міръ, чѣмъ далѣе подвергаться пыткамъ, заявляетъ, что онъ совершилъ то, чего не совершалъ, такъ, по осужденіи и казни приговореннаго, и судья все-таки не знаетъ, казнилъ ли онъ преступника, или невиновнаго. Согласится ли послѣ этого мудрецъ во мракѣ этой жизни сѣсть на судебное кресло? Конечно, возсядетъ, его принудить къ тому человѣческое общество, не служить которому онъ считаетъ неправдой. А развѣ это не неправда, — спрашиваетъ Августинъ, — когда пытаются въ чужомъ дѣлѣ невинныхъ свидѣтелей, или когда казнятъ того, кто, не выдержавъ пытки, отъ боли ложно призналъ себя виновнымъ? Развѣ то не неправда, когда не подлежащіе смертной казни подсудимые умираютъ во время пытки или отъ ея послѣдствій? Развѣ же въ томъ не неправда, когда обвинитель, желавшій, можетъ быть, принести

пользу обществу и не допустить безнаказанности преступленія, но, не бывши въ состояніи доказать свое справедливое обвиненіе вслѣдствіе ложныхъ показаній свидѣтелей или вслѣдствіе того, что виновный мужественно выдержалъ пытку и не признался — самъ привлекается къ отвѣтственности не вѣдущимъ судьей?»

За описаніемъ горестей семьи и города слѣдуетъ перечисленіе бѣдъ челоѳчества. Это—третья степень челоѳческаго общенія; но какъ этому общенію препятствуетъ различіе языковъ, до такой степени разъединяющее людей, что челоѳкъ охотнѣе проводить время съ собакой, чѣмъ съ иноплеменникомъ! «Конечно, — говоритъ Августинъ, — отождествляя Римскую имперію съ челоѳчествомъ, властолюбивый городъ успѣлъ, положивъ на это не мало труда, собрать побѣжденные народы въ одно мирное общество и навязать имъ не только свое иго, но и свой языкъ. Но цѣною сколькихъ и сколь тяжкихъ войнъ это достигнуто?—Сколько истреблено ради этого людей, сколько пролито крови! И съ достиженіемъ цѣли еще не наступилъ конецъ бѣдствіямъ, ибо помимо того, что всегда бывали враждебные иноземные народы, съ которыми велись и ведутся войны, самая обширность имперіи порождаетъ войны худшаго свойства—междоусобныя, причиняющія больше страданій челоѳческому роду, какъ въ то время, пока эти войны происходятъ, такъ и послѣ, отъ страха, чтобы онѣ не возобновились. На это мнѣ замѣтятъ, что мудрый правитель ведетъ только справедливыя войны. А развѣ такой правитель, если вспомнить, что онъ челоѳкъ, не станетъ еще сильнѣе оплакивать необходимость вести справедливыя войны, потому что если бы онѣ не были справедливы, ему не пришлось бы ихъ и вести, и слѣдовательно не было бы и вовсе войнъ».

• Всѣ эти бѣдствія, — заключаетъ Августинъ, — такъ велики и такъ ужасны, что всякій, кто о нихъ подумаетъ, долженъ признать себя несчастнымъ; если же мысль о нихъ не повергнетъ его въ скорбь, то онъ станетъ еще несчастнѣе въ своемъ мнимомъ счастьи, такъ какъ утратилъ всякій челоѳческій смыслъ»...

Такимъ образомъ, людское общеніе на землѣ, или царство земное, составляетъ полную противоположность царству Божію. И однако не смотря на это, у обоихъ царствъ есть нѣчто общее—желаніе мира; ибо миръ есть условіе всякаго существованія и высшее благо всего существующаго, а стремленіе къ миру есть міровой законъ. Какъ никого нѣтъ въ мірѣ, кто не желалъ бы радости въ жизни, такъ нѣтъ никого, кто не хотѣлъ бы мира. Даже тѣ, кто желаетъ войны, стремятся лишь путемъ войны и побѣды добиться славнаго мира. Ибо къ чему ведетъ побѣда, какъ

не къ подчиненію противниковъ? и какъ скоро оно достигнуто, устанавливается миръ. Даже и тотъ, кто нарушаетъ миръ, не миръ ненавидитъ, но по своему усмотрѣнію желаетъ его видоизмѣнить. Даже сами разбойники, чтобы съ бѣльшей безопасностью и успѣшностью нарушать миръ другихъ, желаютъ мира среди своихъ со-общниковъ.

«Но именно по отношенію къ миру, котораго чаютъ и земное царство, и царство Божіе, между ними проявляется новое и самое существенное различіе. Земное царство, которое не живетъ вѣроу, стремится къ земному миру и поддерживаетъ согласіе между гражданами по отношенію къ дѣламъ брэнной жизни. Небесное же царство, или, точнѣе, та часть его, которая скитается въ брэнномъ мірѣ и живетъ вѣроу, пользуется по необходимости также и этимъ (земнымъ) миромъ, пока здѣсь обрѣтается; а потому, будучи какъ бы въ плѣну у земного царства, но обладая залогомъ грядущаго освобожденія, оно безъ колебанія повинуетъ законамъ земного царства, которымъ подчинено все, что необходимо для земной жизни,—для того, чтобы существовало согласіе между обоими царствами, одинаково подверженными брэнности. Но такъ какъ въ земномъ царствѣ были мудрецы, обманутые демонами, и вѣровавшіе во многихъ боговъ, полагая, что каждому изъ нихъ подчинено нѣчто особое въ мірѣ—кому тѣло, кому душа, кому жатва, кому вино,—небесное же царство знало единаго Бога и ему одному считало необходимымъ поклоняться, то оно не могло имѣть въ религіи общихъ законовъ съ земнымъ государствомъ и въ раздорѣ съ нимъ претерпѣвало отъ него вражду и преслѣдованіе. Вотъ это небесное царство, пока скитается по землѣ, призываетъ къ себѣ гражданъ изъ всѣхъ народовъ и на всѣхъ языкахъ собираетъ къ себѣ скитальцевъ, не принимая во вниманіе различій въ нравахъ, законахъ и учрежденіяхъ, нужныхъ для земного мира, ничего изъ всего этого не отвергая и не разрушая, но, наоборотъ, служа и подчиняясь всему, что содѣйствуетъ земному миру, лишь бы оно не препятствовало почитанію единаго и истиннаго Бога. Въ этомъ своемъ скитаніи небесное царство пользуется земнымъ миромъ, усматривая въ немъ отраженіе небснаго мира, который есть истинный миръ. И когда наступитъ этотъ истинный миръ,—не будетъ вовсе жизни смертной, не будетъ тѣла брэннаго, отягощающаго душу, а будетъ тѣло духовное, ни въ чемъ не нуждающееся и во всемъ повинующееся волѣ духовной»...

Изложивъ такимъ образомъ *конечную иль*, назначеніе Божьяго царства, Августинъ описываетъ и самый конецъ обоихъ царствъ,

посвящая этому послѣднія три книги своего труда: въ двадцатой книгѣ идетъ рѣчь о концѣ міра и о страшномъ судѣ, въ послѣднихъ двухъ—о его послѣдствіяхъ: о карѣ, которая постигнетъ діавола и его приверженцевъ, и о вѣчномъ блаженствѣ праведныхъ. Обстоятельность, съ которою Августинъ разсматриваетъ эти вопросы, объясняется тѣмъ, что они имѣли для его современниковъ не только общее богословское значеніе, но и *современный*, такъ сказать, интересъ, такъ какъ среди христіанъ было еще очень распространено убѣжденіе о скоромъ наступленіи конца міра и пришествіи Христа.

Объемъ этихъ книгъ объясняется, кромѣ того, и обычными отступленіями Августина, и длинными разсужденіями, которыя онъ вплетаетъ въ свое изложеніе. Такъ, въ двадцать-первой книгѣ онъ отстаиваетъ *вѣчность* мученій, опровергая высказанные противъ этого сомнѣнія и выводя ее изъ справедливости Божіей. При этомъ ему приходится излагать свой взглядъ на чудеса въ природѣ и разныя чудесныя исцѣленія, совершившіяся въ его время и частью на его глазахъ. Въ двадцать-второй книгѣ Августинъ говоритъ о воскресеніи мертвыхъ и о воскресеніи Христа, засвидѣтельствованномъ апостолами и удостовѣренномъ величайшимъ чудомъ,—тѣмъ, что «міръ безъ чудесъ увѣровалъ въ чудо воскресенія». Сочиненіе кончается главой о вѣчномъ блаженствѣ царства Божьяго и о „субботнемъ днѣ, за которымъ не наступитъ вечера, а настанетъ день Господній. Тогда мы будемъ отдыхать и созерцать, созерцать и любить, любить и прославлять. Вотъ что послѣдуетъ въ концѣ, которому не будетъ конца. Ибо какой же можетъ быть намъ конецъ, какъ не вступленіе въ то царство, которое будетъ безконечно“?

Такъ, вторая часть сочиненія Августина о Божьемъ царствѣ,—онъ самъ говоритъ, что цѣлое сочиненіе получило свое названіе отъ *лучшей* его части,—заканчивается гармоническимъ аккордомъ и вполне симметрично. Оно началось съ объясненія, какъ зло вошло въ міръ вслѣдствіе отпаденія діавола и демоновъ отъ Бога, и въ заключеніе изображаетъ, какъ нарушенный этимъ моральный порядокъ въ мірѣ восстанавливается, благодаря справедливости и благодати Божіей.

Предпосланный анализъ сочиненія Августина даетъ возможность судить о его значеніи для современниковъ и для потомства. Оно прежде всего было торжествомъ христіанства надъ язычествомъ. Въ героическихъ сказаніяхъ идетъ рѣчь о волшебномъ мечѣ, съ помощью котораго герой сразилъ злого врага. Такой мечъ сковалъ себѣ Августинъ въ представленіи о „Божьемъ цар-

ствѣ“. И объ Августинѣ можно сказать, что въ этомъ знаменіи онъ побѣдилъ; идея Божьяго царства заключала въ себѣ приговоръ не только надъ современнымъ ему язычествомъ съ его сѣтованіями и обветшалыми притязаніями, но и надъ всѣмъ языческимъ міровоззрѣніемъ и эллинской культурой. Поэтому объ Августинѣ можно сказать, что если современный ему императоръ Теодосій разгромилъ язычество своими законами и распоряженіями, насколько оно проявлялось въ храмахъ, идолахъ и обрядахъ, то Августинъ сокрушилъ его въ его философіи, въ его морали, въ его исторіи,—вообще, въ его идеалахъ.

Но Августинъ сдѣлалъ больше. Полная побѣда христіанства надъ язычествомъ требовала еще иного—не сокрушенія только языческой культуры, а подчиненія ея христіанской, использованія ея въ интересахъ христіанскаго міровоззрѣнія. Задача IV-го вѣка по Р. Х., начавшагося съ признанія христіанства терпимой римскимъ государствомъ религіей и окончившагося признаніемъ язычества *нетерпимой* государствомъ религіей, заключалась въ объединеніи двухъ столь различныхъ міровоззрѣній,—отходящаго въ прошлое античнаго и торжествующаго христіанскаго. Эта задача представляла собою естественное продолженіе культурнаго процесса, совершавшагося уже нѣсколько вѣковъ въ Римской имперіи, соединившей подъ одною властью всѣ народы древняго міра съ ихъ различными языками, богами, нравами и бытомъ. Но несравненно важнѣе, чѣмъ эта ассимиляція, было сочетаніе въ общемъ синтезѣ язычества и христіанства. Пока христіане боролись съ язычниками и съ языческимъ государствомъ за свое существованіе, они могли чуждаться античнаго міра. Когда же христіанство восторжествовало, оно не могло ограничиться однимъ отрицаніемъ. Пусть императоры угнетали язычниковъ законами, пусть воинствующие епископы и фанатическіе монахи разбивали храмы и идоловъ, предъ которыми христіане претерпѣвали муки—язычество, даже исчезая, оставалось въ прошломъ и требовало не только опроверженія, но и своего объясненія. Христіанское міровоззрѣніе, поднимаясь надъ нимъ, должно было указать ему его мѣсто въ общемъ міровомъ порядкѣ и этимъ окончательно побѣдить его. Это и сдѣлалъ Августинъ, противопоставивъ язычеству, въ видѣ земнаго государства, Божье царство.

Другой стороною Божье царство Августина было обращено непосредственно къ христіанамъ. Какъ ни были краснорѣчивы утѣшенія, съ которыми Августинъ обратился къ христіанамъ, пострадавшимъ при разореніи Рима,—вполнѣ убѣдительно они ставились лишь при сознаніи, что вмѣсто прежняго, брэннаго по-

страдавшіе обрѣли новое, лучшее отечество. Но противопологая земному Риму горній и нерушимый градъ Божій, Августинъ вознесся высоко надъ этимъ дуализмомъ, и его кругозоръ расширился. Онъ обращался уже не къ однимъ христіанамъ города Рима, но и къ разрушителямъ его, варварамъ—ко всему христіанскому міру, и подъ земнымъ царствомъ онъ подразумѣвать уже не одинъ градъ Ромула, разрушенный новыми галлами, а весь міръ съ его земными благами. Пренебреженіе къ міру, проповѣдуемое Евангеліемъ и поддерживавшееся въ эпоху гоненій, было забыто, когда христіанство овладѣло міромъ и стало имъ управлять. Въ Божьемъ царствѣ Августина эта проповѣдь снова раздается съ усиленной страстностью и съ безусловными формулами. Въ Евангеліи аскетизмъ является настроеніемъ, *моральнымъ* требованіемъ—у Августина онъ выступаетъ во всеоружіи, становится доктриной, основанной на разумѣ и на опытѣ чело-вѣчества. Пользуясь аргументами языческихъ философовъ, такъ часто разсуждавшихъ о высшемъ благѣ, и свидѣтельствами языческихъ историковъ, Августинъ доказываетъ путемъ разумныхъ доводовъ и съ помощью исторіи, что на землѣ нельзя найти высшее благо, и что высшее благо заключается лишь въ вѣчной жизни—въ царствѣ Божіемъ; высшее же зло—вѣчная смерть—есть конецъ земного царства. Такимъ образомъ, какъ религія, такъ и философія, и исторія, сводятся Августиномъ къ одному, общему результату—къ проповѣди аскетическаго идеализма. Пропо-вѣдь эта предназначалась для бѣглецовъ изъ Рима, и для ихъ современниковъ, но ее услышало потомство. Много лѣтъ спустя послѣ того, какъ послѣдній язычникъ незамѣтно угасъ на почвѣ Италіи, и разореніе Рима готами было забыто подъ впечатлѣніемъ другихъ, болѣе тяжкихъ бѣдствій, краснорѣчивый африканскій епископъ былъ признанъ великимъ учителемъ западнаго хри-стіанства, и его „Божій градъ“ сталъ руководящимъ свѣточемъ для средневѣкового міровоззрѣнія, знаменемъ, подъ которымъ шла церковь къ власти и царству, и колыбелью первой и долго господствовавшей философіи исторіи.

Философія історіи Августина.

Воздвигнутый на межѣ двухъ міровыхъ періодовъ, градъ Божій Августина служилъ объединяющимъ ихъ звеномъ, смыкая въ одинъ общій процессъ какъ прошлое, такъ и грядущее человечества. Исходя изъ представленія о славномъ градѣ Сіонѣ, Августинъ въ своей творческой мысли расширилъ тѣсное, національное царство Іеговы въ обширное, универсальное царство Божіе, раздвинулъ его границы до сотворенія человѣка и дальше, до начала всякаго сотвореннаго бытія, охватилъ, съ другой стороны, въ своемъ „градѣ“ и царство, обѣщанное Христомъ, и прослѣдилъ его судьбу до конца всякаго „вѣка“. Такимъ образомъ, идея Божьяго царства, разрѣшая вопросы о происхожденіи человечества, о его земной жизни и конечной цѣли, заключала въ себѣ цѣльную и *первую* философію історіи.

Какъ всякая философія історіи, такъ въ особенности и философія історіи Августина находится въ тѣсной связи съ міровоззрѣніемъ философа—есть отраженіе этого міровоззрѣнія, его примѣненіе къ історіи; поэтому, ознакомляясь съ философіей історіи Августина, мы должны прежде всего дать себѣ отчетъ о его міровоззрѣніи, отмѣчая именно тѣ черты его, которыя повліяли на его философію історіи. Конечно, міровоззрѣніе Августина совпадаетъ съ міровоззрѣніемъ общехристіанскимъ, какъ оно сложилось въ его эпоху. Но самъ Августинъ не мало повліялъ на это міровоззрѣніе, а кромѣ того и общехристіанскія представленія проявлялись у Августина въ самобытной индивидуальной окраскѣ.

Основной чертой міровоззрѣнія Августина было стремленіе къ синтезу, и высшимъ проявленіемъ этого стремленія служить центральная идея этого міровоззрѣнія—образъ *единого* Бога, творца всей вселенной. Поэтому теоцентрическое міровоззрѣніе Августина стоитъ въ полномъ контрастѣ съ античнымъ политеизмомъ и его

антропоморфизмомъ, и воздѣйствіе Августина на современное ему міровоззрѣніе главнымъ образомъ заключается въ проведеніи строгаго монотеизма.

Правда, прежній рѣзкій антагонизмъ между политеизмомъ и монотеизмомъ значительно смягчился ко времени Августина. Подъ вліяніемъ философіи и этики политеистическія представленія концентрировались въ понятіи верховнаго Бога. Но несмотря на это Августинъ никакъ не могъ примириться съ философскимъ монотеизмомъ. Поэтому, отдавая справедливость „естественному богословію“ Варрона, онъ полемизируетъ противъ его представленія о Богѣ. Подъ вліяніемъ греческой философіи даже римскій политеизмъ, раскrojившій міръ на мелкіе удѣлы, которыми завѣдывали придуманныя жрецами абстракціи физическихъ процессовъ и дѣйствій человѣка,—подобралъ ихъ, наконецъ, подъ понятіе „верховнаго Юпитера“. Самъ Августинъ допускаетъ, что подъ этимъ именемъ „ученѣйшій изъ римлянъ“, Варронъ, признавалъ Бога, хотя и „не понималъ этого“, ибо,—объясняетъ Августинъ,—такой ученый человѣкъ, какъ Варронъ, не могъ не полагать, что есть Богъ и что онъ великъ; поэтому онъ и разумѣлъ Бога подъ именемъ того, кого считалъ верховнымъ богомъ. Но Августинъ не могъ простить Варрону того, что онъ считалъ бога *душою міра*, и этотъ „самый міръ считалъ богомъ“... „Мы же,—возражаетъ Августинъ,—почитаемъ Бога, а не небо и землю, и не душу или души, разлитыя во всемъ живущемъ, но Бога, сотворившаго небо и землю и все, что ихъ наполняетъ, сотворившаго и всякую душу, не взирая на различіе въ степени чувствительности и разумѣнія“.

Какъ видно, Августинъ протестуетъ противъ представленія о Богѣ, хотя бы и „верховномъ“, но „имманентномъ“, т.-е. живущемъ въ мірѣ; ему нуженъ Богъ, стоящій *вне* міра, выше міра—Богъ трансцендентный.

Въ этомъ отношеніи Августинъ нашелъ союзника противъ римскаго монотеизма—въ неоплатонизмѣ. На почвѣ этой философіи стремленіе древняго міра къ монотеизму достигло своего высшаго проявленія. Здѣсь божество было отождествлено съ конечнымъ (вышшимъ) понятіемъ логическаго процесса отвлеченія отъ конкретнаго, съ понятіемъ *чистаго* бытія, т.-е. не заключающаго въ себѣ, помимо бытія, никакого иного опредѣленнаго представленія, и потому не ограниченнаго *предѣлами*, т.-е. абсолютнаго. Это понятіе усвоилъ себѣ Августинъ; онъ внесъ его въ свое сочиненіе о Божьемъ царствѣ. Такое трансцендентное представленіе о Богѣ служило ему для борьбы съ богословіемъ Варрона,

съ имманентнымъ монотеизмомъ, съ представлениемъ о богѣ, какъ мировой душѣ.

Но и божество неоплатониковъ не могло удовлетворить Августина. Оно, правда, давало начало всякой жизни, но оно само было безжизненно. А Богъ Августина былъ Богъ живой, не только стоящій внѣ міра и надъ міромъ, но и владычествующій въ немъ.

Въ торжествующемъ гимнѣ, напоминающемъ знаменитую „хвалу Господа“ св. Франциска, также почерпнутую изъ псалма, прославляетъ Августинъ своего Бога: „Мы поклоняемся тому Богу,—воскликаетъ онъ,—который установилъ начало и предѣлы существованія и движенія всему бытію природы, имъ сотворенному; въ комъ заключаются причины вещей, кто ихъ вѣдаетъ и ими располагаетъ; кто создалъ силу всѣхъ сѣмянъ; кто далъ, кому хотѣлъ, разумную душу, называемую нами духомъ; кто даровалъ способность къ рѣчи и умѣнье ею пользоваться; кто предоставилъ, кому хотѣлъ, даръ предсказывать будущее и самъ, черезъ кого хочеть, предрекаетъ будущее и изгоняетъ болѣзни; кто управляетъ войнами для исправленія и наказанія рода человѣческаго и назначаетъ имъ начало, продолжительность и конецъ; кто создалъ и направляетъ въ этомъ мірѣ сильнѣйшій и всепожирательный огонь, кто создалъ и направляетъ воды вселенной; кто сотворилъ солнце, величайшее свѣтило изъ небесныхъ тѣлъ, и указалъ ему соотвѣтствующій путь и движеніе; кто самую преисподню удостоилъ господства и власти надъ нею; кто всякому существу, сообразно его природѣ далъ сѣмя и назначилъ и указалъ пищу на сушѣ или въ водѣ; кто орошаетъ землю и даетъ ей плодородіе; кто предоставилъ плоды животнымъ и человѣку; кто знаетъ и устанавливаетъ не только главныя причины всего, но и вытекающія изъ нихъ—кто указалъ лунѣ ея видоизмѣненія; кто установилъ пути небесные и земные; кто далъ людскому уму, имъ созданному, науки и разныя искусства въ помощь жизни и природѣ; кто установилъ сочетаніе мужа и жены для поддержанія человѣческаго рода; кто предоставилъ семьямъ людскимъ способъ пользоваться земнымъ огнемъ для очага и освѣщенія! Все это производитъ одинъ истинный Богъ, какъ Богъ вездѣсущій; повсюду Онъ весь, не заключенный ни въ какихъ предѣлахъ, не стѣсненный никакими узами, не подлежащій никакому раздробленію и никакому измѣненію, наполняя небо и землю присущей вездѣ мощью. Управляетъ же Онъ всѣми твореніями такъ, что предоставляетъ имъ самостоятельно производить и направлять движеніе; и хотя они ничто безъ него, они не то, что Онъ“.

Въ этой похвалѣ Бога заключается сущность богословія Августина, опредѣленіе того Бога, котораго онъ противопоставлялъ „верховному Юпитеру“ Варрона, управляющему съ „избранными богами“ міромъ,—и метафизической сущности неоплатонизма.

Нужно ли видѣть въ этихъ отгѣнкахъ монотеизма проявленіе не только разныхъ культуръ, но и различія расъ?—Одинъ изъ лучшихъ современныхъ специалистовъ по исторіи религій, голландскій ученый Тиле¹⁾, распредѣлилъ религіи на два семейства, сообразно съ тѣмъ, преобладаетъ ли въ ихъ представленіяхъ о божествѣ *тео-антропическое* или *теократическое* начало. Первое исходитъ изъ представленія о божественномъ началѣ въ человѣкѣ, о родствѣ человѣка съ божествомъ,—изъ того міровоззрѣнія, которое такъ наивно и характерно для античнаго міра выразилъ Пиндаръ въ стихъ: „Одно—родъ боговъ, другое—родъ людской, но отъ одной матери получили мы жизнь“. Теократическое же начало вытекаетъ изъ представленія о величій Бога и о его безусловной власти надъ людьми и міромъ. Оно подчеркиваетъ недосыгаемость, недоступность божества для человѣка—въ этическомъ смыслѣ его святость—и не допускаетъ, подобно тео-антропизму, второстепенныхъ боговъ или воплощенія божества, а знаетъ лишь посланниковъ Бога или пророковъ на землѣ.

Эти двѣ семьи религій, по мнѣнію Тиле, нашли себѣ представителей въ двухъ этнографическихъ семьяхъ арійцевъ и семитовъ. Въ основаніи этого мнѣнія лежитъ—до извѣстной степени давно признанная—истина. Глубокое различіе между семитическими и арійскими религіями по отношенію къ представленіямъ о Богѣ не можетъ подлежать сомнѣнію; нельзя также отрицать сильнаго вліянія семитовъ на водвореніе монотеизма въ мірѣ. Взглядъ, высказанный Тиле, находитъ себѣ подтвержденіе и въ сочиненіяхъ Августина, имѣвшихъ такое вліяніе на латинскій міръ.

Сила теократическаго монотеизма, пламенное преклоненіе передъ владычествомъ Бога въ мірѣ, чувствуются, можно сказать, на каждой страницѣ у Августина. Обусловливается ли все это вліяніемъ Ветхаго Завѣта, или въ этомъ сказывалось также вѣроятное происхожденіе самого Августина отъ цунійскихъ предковъ—кто можетъ это рѣшить?—но теократическое представленіе такъ рѣшительно господствуетъ у Августина, что вся жизнь міра поглощается волею Божества. Въ одномъ изъ наиболѣе важныхъ богословскихъ сочиненій Августина, въ трак-

1) Tiele. „Einleitung in die Religionswissenschaft“, перев. Gehrlich. 1899, I, 138.

татѣ о Троицѣ, мы читаемъ: „Воля Божія есть первая и высшая причина всѣхъ тѣлесныхъ породъ и движеній. Ибо ничего не происходитъ ни въ мірѣ видимаго, ни въ мірѣ ощущеній, что не было повелѣно или не было разрѣшено при невидимомъ и духовномъ „дворѣ“ верховнаго Государя, сообразно съ неисповѣдимой справедливостію наградъ и наказаній, милостей и воздаяній въ этомъ какъ бы величайшемъ и безпредѣльнѣйшемъ государствѣ, обнимающемъ все твореніе“.

Съ установленіемъ представленія о Богѣ было дано у Августина и основное положеніе его философіи исторіи. Съ устраненіемъ міровой души и второстепенныхъ боговъ римскаго монотеизма и признаніемъ Бога-творца была признана во всемъ мірѣ, а слѣдовательно и въ судьбѣ человѣчества, единая мысль и единая воля. Съ другой стороны, съ признаніемъ внѣ-мірового божества—его трансцендентности—было внесено въ мірѣ, какъ указалъ Эйкенъ еще по отношенію къ неоплатонизму, и вложено въ человѣческую душу стремленіе въ даль и въ высоту, желаніе подняться къ идеалу не мірскому; мірѣ являлся душѣ лишь символомъ, преддверіемъ къ болѣе высокой, скрытой пока для глаза реальности ¹⁾—надъ земнымъ царствомъ поднялась заря другого, небснаго царства.

Измѣнившіяся представленія о божествѣ повлекли за собою и инья представленія о мірѣ. Этотъ процессъ начался еще на почвѣ политеизма. Стремленіе къ монотеизму исходило изъ потребности синтеза политеистическихъ представленій; но чѣмъ успѣшнѣе былъ этотъ синтезъ въ области религіозной, тѣмъ болѣе онъ вызывалъ новый дуализмъ—дуализмъ между божествомъ и міромъ. Древніе греки, обожествляя въ своемъ антропоморфизмѣ всю природу, не знали такого дуализма; но по мѣрѣ того, какъ этика вносила въ міеологію болѣе высокія представленія о божествѣ, она лишала мірѣ его божественности. Чѣмъ возвышеннѣе становилось божество, тѣмъ болѣе расширялось разстояніе между нимъ и міромъ, пока, наконецъ, не установился полный антагонизмъ между божественнымъ и мірскимъ. Этотъ антагонизмъ также все болѣе и болѣе проникался этическимъ началомъ. Онъ заключался сначала въ противоположеніи духовнаго матеріальному, совершеннаго несовершенному, блаженства страданію, переходя отсюда постепенно къ противоположности идеальнаго и чувственнаго, и, наконецъ, добра и зла. Преобладаніе зла надъ благомъ въ обоихъ

¹⁾ Eucken, p. 107. Jene Idee einer weltüberlegenen Gottheit giebt den menschlichen Sinnen den Zug ins Weite und Ferne, den Character aufstrebender Sehnsucht, bisweilen auch träumerischer Hoffnung.

значеніяхъ зла—страданія и нравственнаго несовершенства—стало признаваться господствующей чертой міра. Греческая мысль, воспитанная на представленіи о *космосѣ*, т.-е. на отождествленіи понятій міра и порядка, гармоніи, красоты, долго боролась противъ пессимистическаго воззрѣнія на міръ. Она старалась оспаривать реальность зла, утверждала, что людямъ возможно избавиться отъ зла, поднимаясь надъ ощущеніемъ его; стоики учили, что зло въ мірѣ есть нѣчто мнимое, только кажущееся. Даже Плотинъ училъ, что зло по своей природѣ не представляетъ чего-либо положительнаго: оно лишь нѣчто отрицательное — лишеніе высшаго, лучшаго; оно лишь недостатокъ, дефектъ блага. Но все-же зло въ мірѣ все болѣе и болѣе тревожило людей, и эта тревога все чаще и чаще побуждала ихъ искать выхода изъ этого міра, уходить изъ него, спастись отъ него. Это бѣгство изъ міра началось еще въ до-христіанскія времена; въ христіанскомъ обществѣ оно усилилось; правда, въ первые три вѣка оно мало проявлялось, потому что христіанскія общины уже стояли *внѣ міра*, находясь въ полномъ антагонизмѣ съ нимъ и ежечасно ожидая суда надъ нимъ и своего избавленія въ грядущемъ царствѣ. Но когда язычество было побѣждено, когда власть надъ міромъ досталась христіанамъ, и перспектива конца міра удалилась, тогда среди христіанскаго міра началось бѣгство изъ міра, распространилось монашество, возникла теорія о двухъ царствахъ, и появилась философія, для которой вся исторія представляла ничто иное, какъ бѣгство съ земли на небо.

Но если одни бѣжали отъ зла въ мірѣ, то другіе задумывались надъ нимъ и старались опредѣлить его сущность или разгадать его происхожденіе. Въ разрѣшеніи этихъ вопросовъ этикъ принадлежала руководящая роль. По мѣрѣ того, какъ она возвышалась представленіе о божествѣ, она одухотворяла и понятіе о злѣ. Если сущность зла попрежнему усматривали въ лишеніи, то такое лишеніе уже не относили къ земнымъ благамъ, здоровью, богатству и т. п., а къ лишенію религіознаго блага. Зло заключалось въ удаленіи отъ божества, въ погруженіи въ чувственный міръ, въ невѣдѣніи божества; зло отождествлялось съ оскверненіемъ. Какъ въ этомъ вопросѣ переплетались матеріальныя и этическія представленія, особенно наглядно показываетъ манихейство: этому смѣшенію оно отчасти обязано своимъ успѣхомъ; а съ другой стороны его успѣхъ показываетъ, какъ глубоко проблема зла занимала тогда умы. Для ея разрѣшенія манихейство прибѣгло къ древне-персидскому антагонизму между свѣтомъ и тьмой; зло въ мірѣ ничто иное, какъ слѣдствіе побѣды темной силы надъ

частичками свѣтлаго начала, оторванными отъ царства Ормузда, и плѣненія ихъ, хотя и временнаго. Но такое рѣшеніе не могло удовлетворить всѣхъ. Уже на почвѣ язычества зло подѣ влияніемъ этическихъ требованій стало представляться не простымъ *несчастьемъ*, а виной, требующей *очищенія* (katharsis), стало приближаться къ христіанскому представленію о *грѣхѣ*. Всего яснѣе выступаетъ это на почвѣ неоплатонизма. Для Плотина зло заключается въ отпаденіи души отъ божественнаго начала, въ ея погруженіи въ чувственный міръ: лишь послѣ долгихъ странствованій въ этомъ мірѣ, она можетъ посредствомъ очищенія подняться снова до идеальнаго міра. И хотя этотъ подъемъ можетъ быть облегченъ съ помощью аскетизма, т. е. ослабленія плоти,— но главнымъ образомъ это достигается отрѣшеніемъ души отъ всѣхъ интересовъ міра, направленіемъ воли исключительно на внутренній міръ человѣка.

Однако и это представленіе о злѣ еще не вполне поднялось до понятія о грѣхѣ. По философіи Плотина міръ произошелъ путемъ эманации (истеченія) или *излученія*, какъ выражался метафорически Плотинъ, изъ чистаго бытія. Этотъ процессъ совершался вѣчно и неудержимо. Поэтому и отпаденіе человѣка, его *выпаденіе* изъ идеальнаго міра, представлялось въ неоплатонизмѣ какою-то роковою необходимостью, слѣдовательно, все-таки, больше несчастіемъ, чѣмъ виной; человѣкъ Плотина былъ безъ вины виноватъ. Удаляясь отъ чистаго бытія, человѣкъ не нарушалъ вѣчнаго міроваго порядка, а шелъ за міромъ, повиновался общему, установленному искони теченію. Въ понятіе же грѣха входитъ представленіе о нарушеніи міроваго порядка, о противодѣйствіи установленному этическому закону, выразившемся въ послушаніи божественной *воли*. Такое представленіе о злѣ восторжествовало въ мірѣ благодаря христіанству: оно нашло его въ книгѣ Бытія, въ разсказѣ о грѣхопадении человѣка, и оно подняло древнееврейское представленіе о запрещеніи вкусить отъ плода древа познанія добра и зла на степень всемірнаго этическаго принципа.

Историки, изучающіе преимущественно внѣшнія явленія въ жизни человѣчества и избѣгающіе богословскихъ вопросовъ, до сихъ поръ недостаточно цѣнятъ значеніе идеи грѣха для культурнаго, этическаго развитія человѣчества. Можно сказать, что въ сознаніи этого понятія главнымъ образомъ и проявился переходъ человѣка изъ физическаго въ этическое существо.

Если это такъ, то Августину принадлежитъ и въ этомъ отношеніи великая культурная роль. Историки христіанской догматики за послѣднее время—въ особенности Гарнакъ—выяснили,

какое первостепенное значеніе имѣла дѣятельность Августина въ углубленіи понятія о грѣхѣ и въ развитіи сознанія грѣховности человѣка. Но этотъ вопросъ выходитъ изъ предѣловъ философіи исторіи, и мы остановимся лишь на той сторонѣ его, которая непосредственно касается разсматриваемаго здѣсь предмета—а именно на ученіи Августина о происхожденіи грѣха и отвѣтственности за него.

Съ тѣхъ поръ, какъ Августинъ покинулъ манихейство, онъ всю жизнь боролся съ нимъ. Оно было діаметрально противоположно всѣмъ основамъ его міровоззрѣнія. На мѣсто его синтеза оно ставило дуализмъ; оно двоило божество, двоило міръ и хотя указывало человѣку этическій идеаль и призывало его къ борьбѣ со зломъ, но, признавая зло слѣдствіемъ космическаго процесса, независимаго отъ человѣка, уничтожало представление о винѣ и грѣхѣ.

Въ вопросѣ, что такое зло въ мірѣ,—Августинъ держался греческой философіи, и можетъ быть самая борьба его съ манихейскимъ реализмомъ побуждала его усвоить себѣ греческое представление объ отрицательномъ характерѣ зла. Для него зло не есть сущность (*nulla substantia est malum*). „Не можетъ быть никакого зла тамъ, гдѣ нѣтъ никакого блага„¹⁾. Августинъ заимствовалъ у неоплатонизма самые термины, которыми эта философія выражала противоположность добра и зла—*effectio* и *defectio*. Зло есть отпаденіе отъ высшаго къ тому, что ниже. Утверждая, что нельзя найти причину злой воли, Августинъ объясняетъ это тѣмъ, что эти причины не *дѣйствующія*—*cum efficientes non sint, sed deficientes*²⁾—и прибѣгаетъ къ сравненію зла съ тьмой и молчаніемъ; нельзя желать видѣть тьму и слышать молчаніе; хотя то и другое намъ извѣстно, но оно намъ извѣстно не въ видѣ чего-то положительнаго, представляемаго намъ глазами или ушами, а въ видѣ отрицанія свѣта или звуковъ. Но Августинъ рѣшительно удаляется отъ неоплатонизма въ вопросѣ объ источникѣ нравственнаго зла. Если для Плотина міръ былъ *излученіемъ* высшаго бытія, то и зло было явленіемъ неизбѣжнымъ, безличнымъ. Для Августина же міръ былъ результатомъ воли высшаго бытія, т.-е. Бога, актомъ волюнтарнаго творчества; поэтому и нарушеніе этой воли, т.-е. грѣхъ, могло быть только дѣломъ волюнтарнаго акта, *свободной*, а въ данномъ случаѣ злой воли.

1) *De Gen. ad. litt.* 8, 13, 28.

2) *C. D.* XII, 7.

Понятіе о грѣхѣ несомвѣстимо съ отрицаніемъ свободной воли, ибо безъ нея не можетъ быть отвѣтственности. Это положеніе установилось въ христіанствѣ задолго до Августина. Уже Юстинъ сказалъ: „Не было бы ничего похвального, если бы человекъ не обладалъ возможностью обратиться по выбору въ ту или другую сторону“. Для Августина не подлежитъ сомнѣнію, что не только самое грѣхопаденіе было актомъ свободной воли, но что свободною волей продолжаютъ обладать и всѣ потомки Адама. Отстаивая это положеніе, онъ борется противъ философовъ, отрицавшихъ свободу воли, и ссылается на тѣхъ, кто ее признавалъ; онъ хвалитъ за это Цицерона, какъ человека „великаго и ученаго, опытнѣйшаго и много порадовѣшаго о жизни человѣческой“; онъ его не одобряетъ лишь за то, что тотъ, высоко цѣня свободу воли, и считая ее несомвѣстимою съ предвидѣніемъ будущаго, отрицалъ возможность предвидѣнія, чтобы только отстоять свободу воли. Августинъ желаетъ примирить свободу воли и предвидѣніе Господне. „Мы нисколько не вынуждены, — заявляетъ онъ, — удержавъ предвидѣніе Бога, пожертвовать свободою воли, или, сохранивъ свободу воли, отрицать предвидѣніе; это было бы грѣшно; намъ любо и то и другое; мы признаемъ за истину и то, и другое—первое для того, чтобы правильно вѣрить, второе—чтобы праведно жить“.

Много и долго трудился Августинъ, чтобы согласовать свободу воли человека со свойствами божества — не только съ его предвидѣніемъ, но и съ его благостью, такъ какъ свобода воли являлась причиною грѣха и зла, а эти явленія было трудно совмѣстить съ благостью Провидѣнія. Какія затрудненія долженъ былъ превозмочь для этого Августинъ, и какъ онъ ихъ превозмогалъ, это вопросы болѣе богословскіе, чѣмъ историческіе; здѣсь же мы отмѣтимъ лишь самый фактъ, что Августинъ, выводя порокъ и грѣхъ не изъ природы человека, а изъ его злой воли, считалъ возможнымъ совмѣстить свободу воли съ теодицеей. Богъ оставался въ его глазахъ совершеннѣйшимъ творцомъ (*patrum bonarum optimus creator*) и справедливѣйшимъ судьей надъ злыми волями (*malarum voluntatum justissimus ordinator*): „Какъ тѣ дурно пользуются доброй природою, такъ Онъ направляетъ къ добру и злыя воли“. Можно подвергать критикѣ діалектику, съ помощью которой Августинъ пытался совмѣстить свободу воли человека съ своимъ представленіемъ о божествѣ, — для философіи исторіи остается знаменательнымъ фактомъ то, что онъ отстаивалъ свободу воли человека и призналъ его свободнымъ и нравственно отвѣтственнымъ дѣятелемъ въ исторіи. Но такое нарушеніе міро-

вого (божьяго) порядка злѣ волей человѣка вызывало новую проблему. Чѣмъ болѣ этика возвышала представленіе о божествѣ и углубляла представленіе о злѣ, чѣмъ дальше раздвигалась бездна между божествомъ и человѣкомъ, тѣмъ сильнѣе чувствовалась потребность побѣдить зло и приблизиться къ божеству. Это стремленіе ярко проявляется уже въ самомъ язычествѣ въ послѣднюю эпоху его развитія, какъ въ области философіи, такъ и на почвѣ нѣкоторыхъ религіозныхъ культѣ. Подъ вліяніемъ этого стремленія измѣняется представленіе о жертвѣ и о ея значеніи; если жертва прежде приносилась для умилостивленія враждебныхъ человѣку силъ, или для полученія чего-либо отъ благосклонныхъ боговъ (*do ut des*), то въ концѣ язычества жертва часто становится очистительнымъ, искупляющимъ вину обрядомъ; съ другой стороны, еще на почвѣ язычества мы встрѣчаемъ представленіе о посредникѣ-искупителѣ: „благочестивый мудрецъ“ становится не только руководителемъ человѣка, его опорю, но и искупителемъ (*lutro*) для неправеднаго ¹⁾.

Но на почвѣ язычества такое стремленіе не могло найти себѣ выхода. Высшее сочетаніе философской мысли и религіознаго творчества на почвѣ язычества — неоплатонизмъ, — представляя себѣ божество чистымъ бытіемъ, высоко царящимъ надъ міромъ, возлагало всю трудность задачи подняться къ божеству на самого человѣка. Уже манихейство, какъ болѣ активное, воинствующее міровоззрѣніе, считало это недостаточнымъ и признавало вмѣшательство свѣтлаго начала въ борьбу человѣка съ темной силою; но оно откладывало это вмѣшательство до самаго конца міра, до свѣтопреставленія. Совершенно иначе разрѣшала проблему христіанская вѣра; для нея само божество, несмотря на свою трансцендентность, входитъ во всей своей полнотѣ въ міръ, воплощается въ человѣкѣ и, претерпѣвая смерть въ образѣ страдающаго за человѣчество Бога, своимъ страданіемъ искупляетъ его вину. Августинъ посвящаетъ не мало страницъ своихъ сочиненій объясненію необходимости такого исхода; такъ, возставая противъ тѣхъ, кто „дерзали въ своей надменности утверждать, что „мудрецы (*sapientiae composites*) могутъ достигнуть блаженства“, онъ спрашиваетъ, почему же въ такомъ случаѣ они не становятся посредниками между безсмертными блаженными и несчастными смертными?—Если же, продолжаетъ онъ, всѣ люди, пока они смертны, по необходимости и несчастны (*miseri*), то нуженъ посредникъ, который былъ бы не только человѣкомъ, но и богомъ,

¹⁾ Eucken. Die Lebensanschauungen, стр. 110.

для того, чтобы благая брeнность этого посредника могла своимъ вмѣшательствомъ перевести людей изъ смертнаго бѣдствія къ блаженному безсмертію.

Ту же мысль Августинъ выражаетъ въ другомъ мѣстѣ, прибѣгая къ любимой имъ, но не поддающейся переводу игрѣ словъ: „Для того, чтобы мы увѣренно шли къ истинѣ, сама истина, Господь, Сынъ Божій, принявъ человѣчность, но не переставъ быть Богомъ (*homine adsumpto, non Deo consumpto*) далъ намъ вѣру, что путь человѣка къ Богу лежитъ черезъ Бога-человѣка“.

Этотъ основной догматъ христіанской религіи, разрѣшавшій всѣ антиноміи христіанскаго міровоззрѣнія, заключавшій въ себѣ теодицею и опредѣлявшій судьбу человѣчества, сталъ и основнымъ фактомъ Августиновской философіи исторіи. Вся предшествовавшая этому факту исторія становилась подготовленіемъ къ нему, вся дальнѣйшая исторія — его послѣдствіемъ. Этотъ фактъ предопредѣлялъ и задачу философіи исторіи; она должна была заключаться въ *прославленіи* Бога, проявлявшагося въ исторіи человѣчества и въ *просвѣтленіи* человѣка, не столько относительно его земныхъ, сколько его загробныхъ чаяній и интересовъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ этомъ цѣльномъ христіанскомъ міровоззрѣніи, Августинъ почерпнулъ и всѣ основные постулаты философіи исторіи: понятіе о *единствѣ* человѣческой исторіи, объясненіе причины историческихъ явленій—общаго закона ихъ—представленіе объ *эволюціонномъ* характерѣ историческаго процесса, о постепенномъ развитіи человѣчества и о *прогрессѣ* въ историческомъ движеніи.

II.

Но прежде, чѣмъ войти въ болѣе подробное разъясненіе этихъ вопросовъ, мы должны сдѣлать оговорку. Августинъ не задавался систематической философіей исторіи, и мы не находимъ у него соотвѣтствующаго представленія.

Его сочиненіе о Божьемъ царствѣ даетъ въ извѣстномъ смыслѣ больше, а въ другомъ смыслѣ меньше, чѣмъ то, что мы привыкли понимать подъ философіей исторіи. Чтобы правильно оцѣнить значеніе и характеръ Августиновскаго сочиненія о Божьемъ царствѣ, его нужно сопоставить съ двумя великими поэмами, имѣвшими аналогическое содержаніе, т.-е. исторію спасенія человѣчества—съ „Божественной комедіей“ Данте и съ „Потеряннымъ и вновь пріобрѣтеннымъ раемъ“ Мильтона. Каждая изъ

трехъ великихъ эпохъ христіанства—вселенская, папско-католическая и протестантская—искала въ нихъ отвѣта на главную тайну человѣческой исторіи и сама отпечатлѣлась на этомъ отвѣтѣ. Во время Мильтона свѣтская наука уже отдѣлилась отъ богословія, и вслѣдствіе этого авторъ поэмы о паденіи человѣка и спасеніи его ограничивается религиозной областью. Для Данте свѣтскій, историческій элементъ еще подчиненъ богословскому, но уже имѣетъ самостоятельный интересъ. Для Августина же, творца той богословской системы, которая охватывала небо и землю въ идеѣ великаго творца Божьяго царства, земная исторія человѣчества, какъ все преходящее, была лишь переходной ступенью къ вѣчному—*Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss*,—но тѣмъ не менѣе онъ въ своей „божественной драмѣ“, исходя изъ своей теодицеи, далъ намъ и философію исторіи.

Господствующая въ христіанствѣ догма о грѣхопаденіи и спасеніи человѣчества уже включала въ себѣ представленіе о единствѣ и общей судьбѣ человѣчества. Идея единства человѣчества была до извѣстной степени подготовлена политическимъ ростомъ Рима. По мѣрѣ того, какъ римское оружіе подчиняло единой власти народы и старыя культурныя страны, вырабатывалось и представленіе о всеобщей исторіи, т. е. объ общей связи народовъ съ исключеніемъ варваровъ. Но положеніе дѣла совершенно измѣнилось съ торжествомъ христіанства, не признавашаго различія между эллинами и варварами. Измѣнилось также положеніе еврейскаго народа, занимавшаго очень невидное мѣсто въ представленіяхъ языческаго міра. Съ точки зрѣнія христіанства, выпедшаго изъ нѣдръ еврейства, судьба послѣдняго получила выдающееся значеніе.

Поэтому уже современникъ и биографъ перваго христіанскаго императора, кесарійскій епископъ Евсевій, авторъ первой исторіи церкви, установилъ понятіе всеобщей исторіи въ новомъ, болѣе обширномъ смыслѣ, положивъ въ ея основаніе не языческихъ анналистовъ, а Ветхій Завѣтъ. Евсевій слилъ въ одно цѣлое событія, описанныя языческими историками, съ библейскими и провелъ непрерывную нить исторіи отъ Адама до 330 года. Впрочемъ Евсевій объединилъ языческую и христіанскую исторію только чисто внѣшнимъ образомъ. Его сочиненіе было механическимъ сводомъ двухъ руслъ человѣческой исторіи, сухимъ перечнемъ событій въ хронологическомъ порядкѣ. Этотъ сводъ былъ переведенъ на латинскій языкъ современникомъ Августина, св. Иеронимомъ, который значительно его дополнилъ и довелъ до смерти императора Валента, предшественника Феодосія. Иеронимъ,

кромѣ того, примѣнили къ исторіи видѣніе Даниїла и разбилъ исторію на эпохи четырехъ монархій—ассирійско-вавилонской, мидо-персидской, греческой и римской, которая должна была продолжаться до страшнаго суда.

Такимъ образомъ, въ этой схемѣ уже были даны внѣшнія рамки для исторіи человѣчества, съ указаніемъ исходной точки—появленія перваго человѣка, и конечной—судомъ надъ человѣчествомъ; но исторія эта не имѣла живого содержанія; между двумя половинами ея—языческой и библейской—не было никакой связи. Эту связь установилъ Августинъ своимъ представле-ніемъ о двухъ царствахъ, и съ помощью той же идеи Августинъ превратилъ простой, безжизненный перечень именъ и событій въ великую міровую драму.

Дѣло въ томъ, что Августинъ не былъ компиляторомъ историческихъ фактовъ, какъ современные ему хронографы, а глубокимъ мыслителемъ, одареннымъ фантазіей и творческой силой. Онъ не могъ удовлетворяться нанизываніемъ несвязныхъ между собой событій; его интересовали не факты, а ихъ причина, общая связь и цѣль,—и потому онъ сдѣлался творцомъ философіи исторіи. Августинъ имѣлъ передъ собою два ряда историческихъ фактовъ не только параллельныхъ и не соприкасающихся, но по существу различныхъ: съ одной стороны, исторію языческихъ народовъ, засвидѣтельствованную ихъ лѣтописцами, съ другой—исторію избраннаго Богомъ народа, засвидѣтельствованную Священнымъ Писаніемъ, т.-е. откровеніемъ Божиимъ, и не только засвидѣтельствованную, но и предсказанную въ общихъ чертахъ пророками, слѣдовательно предусмотрѣнную, предустановленную Богомъ. Чтобы соединить оба теченія въ одно русло, недостаточно было подвести ихъ подъ общую хронологію; нужно было подняться на такую высоту, съ которой видны были бы и общій истокъ обоихъ теченій, и ихъ сляніе. Хронологическое сочетаніе языческой и еврейской исторіи превратилось поэтому подъ перомъ Августина въ философское объединеніе греко-римскаго міра съ еврейско-христіанскимъ.

Августинъ имѣлъ въ этомъ отношеніи замѣчательнаго предшественника, александрійскаго еврея Филона (30 до и 50 по Р. Х.). Попытка Филона объединить два различныхъ историческихъ процесса,—результаты культуры двухъ различныхъ расъ, была сдѣлана въ знаменательный моментъ. То было наканунѣ завершения самобытной еврейской исторіи—при самомъ концѣ ея ветхозавѣтнаго періода. Синтезъ, предпринятый Филономъ, соотвѣтствовалъ глубокой современной потребности; еврейство

стало, какъ созрѣвшій плодъ, разсыпаться въ міръ: оно не только притягивало „прозелитовъ“, но и стремилось внести свой вкладъ въ общую культуру; съ другой стороны—эллинизмъ, сдѣлавшись универсальной культурой, не могъ оставаться равнодушнымъ къ итогамъ еврейской культуры. При сочетаніи этихъ двухъ міровъ у Филона, „еврейство внесло съ своей стороны въ этотъ синтезъ твердую основу догматовъ и обрядовъ, взглядъ на міръ, какъ на эволюцію, энергію глубокихъ моральныхъ убѣжденій, религіозность, уже обратившуюся внутрь; гелленизмъ же внесъ универсальныя понятія, сильное стремленіе отъ узко-человѣческой точки зрѣнія къ космической, жажду познанія, наслажденіе красотой. Въ этомъ взаимодействіи еврейство расширило свои понятія и одухотворилось; эллинизмъ укрѣпилось и приобрьло углубленіе душевной жизни; на самомъ же дѣлѣ, противорѣчія были не столько объединены въ высшемъ синтезѣ (überwunden), сколько вдвинуты другъ въ друга ¹⁾.

Съ тѣхъ поръ прошло почти четыре вѣка; мѣсто Ветхаго Завета занялъ Новый; противъ античной культуры выступило вмѣсто еврейства отложившееся отъ него христіанство, выросшее въ прочную догматическую систему не безъ сильнаго вліянія эллинизма. Взаимное отношеніе двухъ соперничающихъ воззрѣній совершенно измѣнилось со времени Филона. Когда Филонъ пытался при сліяніи двухъ культурныхъ теченій, эллинскаго и еврейскаго, построить свою систему, оба теченія были, можно сказать, равносильны; классическая философія и религія Израиля представляли собою двѣ равныя по своей мощи культурныя силы. Съ тѣхъ поръ классическій міръ пережилъ себя; самая жизненная его струя, философія, стала искать разрѣшенія своихъ проблемъ въ области религіозной, т.-е. шла навстрѣчу христіанству. Съ другой стороны, христіанство, принявши въ себя наслѣдіе философіи, замѣнивъ узко-національныя представленія еврейства универсальными, стало способно побѣждать противника на его собственной почвѣ. Такимъ образомъ, язычество было побѣждено не только въ матеріальномъ отношеніи, но и въ духовномъ; тѣмъ не менѣе самое міровоззрѣніе его оставалось, и оно со всѣмъ своимъ прошлымъ являлось загадкой, требующей разрѣшенія. Августинъ принялся за разрѣшеніе новой проблемы. На этотъ разъ вопросъ о взаимныхъ отношеніяхъ „двухъ міровъ“ привелъ къ иному результату: противорѣчія не были только „вдвинуты другъ въ друга“, а были дѣйствительно побѣждены

¹⁾ Eucken. Die Lebensanschauungen der grossen Denker. III изд., стр. 109.

въ высшемъ синтезѣ; классическій міръ вошелъ въ органическую связь съ христіанскимъ,—занявъ въ немъ, какъ его антитеза, *служебное* положеніе.

Но Августинъ не остановился на этомъ синтезѣ античной и священной исторіи,—его взоръ обнялъ все человѣчество. Христіанское ученіе о спасеніи человѣчества Христомъ дало Августину возможность установить единство въ судьбахъ человѣчества, указать начало, общую цѣль и самый конецъ историческаго процесса.

„Отъ одного человѣка, созданнаго Богомъ, произошелъ человѣческій родъ“. Этимъ дано общее начало человѣческой исторіи. Мы видѣли, какъ Августинъ настаиваетъ на расовомъ единствѣ человѣчества, какъ онъ старается обойти затрудненія, которыя ему представляли въ этомъ отношеніи розсказы о разныхъ уродливыхъ народахъ. Кровное единство человѣчества для Августина важнѣйшій и необходимый постулатъ, потому что на этомъ фактѣ основанъ догматъ о первородномъ грѣхѣ, а слѣдовательно и догматъ о ниспосланіи посредника-спасителя (*medius*).— для того, чтобы „вывести людей изъ бѣдствій смерти къ безсмертному блаженству“.

Но положеніе, что отъ одного человѣка, созданнаго Богомъ, произошелъ человѣческій родъ, нужно Августину не только изъ религіозныхъ мотивовъ; онъ выводитъ изъ него чрезвычайно знаменательныя соображенія моральнаго и политическаго характера, на которыхъ отразилось вліяніе на Августина античной гуманности. Августинъ утверждаетъ, что Богъ создалъ одного человѣка—въ отличіе отъ другихъ породъ—для того, чтобы этимъ способомъ сильнѣе внушить человѣческому роду сознаніе его единства и скрѣпляющее это единство согласіе,—«такъ какъ при такихъ условіяхъ люди связуются между собою не только сходствомъ своей природы, но и основанной на родствѣ любовью».

Началу человѣческой исторіи, опредѣленному хронологически временемъ сотворенія перваго человѣка, долженъ соотвѣтствовать и опредѣленный во времени конецъ.

Ученіе о спасеніи, связанное съ началомъ человѣческой исторіи, опредѣляетъ и этотъ конецъ. Возможно ли, однако, установить его? Августинъ ссылается на слова Писанія о томъ, что время пришествія Христова извѣстно только Отцу. Но если отсюда слѣдуетъ, что оно не можетъ быть вычислено человѣкомъ хронологически, то оно можетъ быть опредѣлено иначе. Если исторія человѣчества по существу—ничто иное, какъ исторія его спасенія, то она должна окончиться по достиженіи этой цѣли. По ученію

Августина, человѣкъ спасается благодатью; число же людей, которымъ предназначено спасеніе, искони *предусмотрѣно* Богомъ. Отсюда и возможность опредѣлить конецъ міра. Онъ наступитъ тогда, когда заполнится число предназначенныхъ къ спасенію (*numerus praedestinatorum*).

Такъ, исторія человѣчества поставлена въ опредѣленные рамки: она является цѣлымъ процессомъ, у котораго есть начало, высшая точка и конецъ. Весь процессъ въ своемъ теченіи опредѣляется цифрами—въ прошломъ—числомъ лѣтъ отъ сотворенія человѣка, въ будущемъ—неизвѣстнымъ человѣку числомъ людей, предназначенныхъ къ спасенію.

Въ этомъ единомъ процессѣ, какимъ представляется Августину судьба человѣчества отъ грѣхопаденія до исполненія числа избранниковъ, предназначенныхъ къ спасенію,—уже проявляется дѣйствующая причина историческихъ явленій, или законъ исторіи. Эта причина—само Божество. По Божьей волѣ совершилось искупленіе и происходитъ спасеніе избранныхъ. Исторія человѣчества есть поэтому откровеніе Божества. Оно познается въ общемъ ходѣ исторіи. Но оно и само непосредственно открывается человѣчеству въ продолженіи его исторіи. Этотъ процессъ откровенія начался еще въ раю и совершался затѣмъ въ продолженіе всей исторіи Божьяго царства въ лицѣ патріарховъ и пророковъ, достигнувъ своего высшаго проявленія въ Христѣ, создателѣ церкви. Такъ сама исторія удостовѣряетъ, что она есть осуществленіе воли Божьей; ходъ историческихъ событій управляется Промысломъ Божіимъ и направляется къ опредѣленной Божествомъ цѣли.

Итакъ, съ одной стороны само Священное Писаніе—въ исторіи еврейскаго народа, — съ другой все вообще христіанское міровоззрѣніе приводятъ Августина къ идеѣ Провидѣнія.

Что въ мірѣ проявляется Провидѣніе, было давно уже установлено какъ Евангеліемъ, такъ и языческими философами. Самъ Августинъ на это указываетъ и сопоставляетъ слова Евангелія о лиліяхъ съ „правильнымъ разсужденіемъ“ Плотина, который доказывалъ существованіе Провидѣнія „красотою такихъ ничтожныхъ и непрочныхъ явленій, какъ цвѣты и листья“.

Но уже и въ исторію проникла идея Провидѣнія. Уже Оригенъ училъ, что не случай, а Богъ соединилъ всѣ народы подъ законами Рима, чтобы облегчить проповѣдь христіанства. Какимъ образомъ могла бы иначе проявиться миролюбивая кротость Іисуса Христа среди войнъ, разъединившихъ народы? Можно усомниться, знали ли Августинъ эти слова своего знаменитаго предшественника, но они были ему не нужны, такъ какъ идея Провидѣнія

вытекла для Августина изъ самого существа его монотеистическаго міровоззрѣнія. Августинъ выводитъ Провидѣніе изъ самого акта творенія: оно есть его *продолженіе*, посредствомъ котораго Богъ поддерживаеъ все сотворенное (*universam creaturam*) и управляетъ имъ ¹⁾. Сотворивъ міръ, Богъ далъ ему бытіе; продолженіе этого бытія на болѣе или менѣе короткое время зависитъ отъ Провидѣнія. „Богъ разлитъ въ міръ“,—говоритъ Августинъ въ другомъ мѣстѣ,—но какъ творческая сущность его, *substantia*, управляющая міромъ безъ труда и поддерживающая его безъ напряженія. Въ виду того, что творенія разныхъ качествъ—лишенные жизни, обладающія жизнью (организмы) и одушевленные (т.-е. разумныя души),—Августинъ различаетъ двоякое проявленіе Провидѣнія—*физическое* и *волевое* ²⁾. Подъ первымъ Августинъ разумѣетъ то тайное дѣйствіе Бога, посредствомъ котораго Господь даетъ ростъ злакамъ и деревьямъ, волевое—проявляется въ дѣйствіяхъ ангеловъ и людей, т.-е. существъ, одаренныхъ свободной волею.

Затаенная сила Бога, проникая всюду, даетъ бытіе всему, что имѣетъ бытіе и насколько оно его въ себѣ имѣетъ. Поэтому Августинъ называетъ волю Божію первою и высшею причиною всѣхъ видовъ тѣлъ и всѣхъ движеній. *Первой* причиною называетъ Августинъ Провидѣніе потому, что при твореніи Господь далъ и твореніямъ способность собственныхъ движеній. Но эти движенія—ничто иное, какъ *вторичныя*, т.-е. зависимыя отъ первой причины. Такой *вторичной* причиною является, напр., земля—хотя она представляется плодородной матерью всего изъ нея произрастающаго, — когда она даетъ ростъ прозябающимъ сѣменамъ и опору всему, что прикрѣплено къ ней корнями.

Взглядъ Августина на Дѣйствіе Провидѣнія въ природѣ необходимо знать, чтобы уяснить себѣ его ученіе о Провидѣніи въ исторіи, о чемъ дальше будетъ рѣчь. Но этотъ взглядъ объясняетъ намъ также его точку зрѣнія на то, что естественно и противоестественно, и основанное на этой точкѣ зрѣнія отношеніе его къ тогдашнимъ представителямъ естественныхъ наукъ — физикамъ, какъ они тогда назывались, отстаивавшимъ законы природы. Изображеніе будущихъ судебъ Божьяго царства дало Августину поводъ подробно коснуться этого вопроса. Согласно ученію церкви, Августинъ приписывалъ мукамъ грѣшниковъ въ аду физическій

¹⁾ De Gen. ad. litt. 4, 12. См. Grassmann: Die Schöpfungslehre d. h. Augustinus u. Darwin. Regensb. 1889.

²⁾ De Gen. ad. litt. 8, 9, 17. Gemina operatio providentiae reperitur, partim naturalis, partim voluntaria etc.

характеръ и вѣчность. Противники этого ученія утверждали, что тѣла человѣческія не могутъ быть вѣчны и не могли бы вынести мукъ вѣчнаго огня. Полемизируя съ ними, Августинъ указываетъ на живущую въ огнѣ саламандру и на червей, которыхъ находятъ въ кипящихъ источникахъ, а затѣмъ проводитъ мысль, что кажущееся противоестественнымъ на самомъ дѣлѣ бываетъ естественно, и ссылается на цѣлый рядъ примѣровъ. Такъ, агригентская соль въ огнѣ таетъ, а въ водѣ, наоборотъ, трещить ¹⁾; въ Африкѣ у гармантовъ есть источникъ, настолько холодный днемъ, что изъ него нельзя пить, а по ночамъ такой горячій, что до него нельзя дотронуться; въ Эпирѣ есть источникъ, въ которомъ зажженные факелы, какъ въ другихъ случаяхъ, тухнутъ; потухшіе же разгораются; въ Аркадіи есть камень, который, если его разжечь, не потухаетъ; въ землѣ Содомской яблоки достигаютъ съ виду зрѣлости, но если ихъ взять въ руки, они обращаются въ пепель, и т. п. На свѣтѣ безчисленное множество такихъ диковинъ (*innumabilia mirabilia*); если мы привыкаемъ къ нимъ, они перестаютъ быть въ нашихъ глазахъ чудесными (*assiduitate vilescunt*). Примѣромъ можетъ служить известъ, поразительныя свойства которой подъ влияніемъ огня и воды Августинъ подробно и художественно описываетъ. Если бы, замѣчаетъ онъ, намъ рассказали такія чудеса о какомъ-нибудь камнѣ въ Индіи, мы сочли бы это ложью и во всякомъ случаѣ очень удивились бы. То же бываетъ и наоборотъ. Августинъ сообщаетъ, какъ онъ самъ обомлѣлъ отъ удивленія, когда въ первый разъ увидѣлъ дѣйствіе магнита, притянувшего къ себѣ одно за другимъ цѣлый рядъ желѣзныхъ колецъ. Поэтому его не смущаютъ рассказы о разныхъ диковинахъ у язычниковъ, напр. о томъ храмѣ Венеры, въ которомъ была или есть горящая подъ открытомъ небомъ лампада, которую никакая буря, никакой дождь не въ состояніи погасить. Августинъ объясняетъ это или человѣческимъ искусствомъ, напр. примѣненіемъ къ дѣлу асбеста, или магіей, т.-е. помощью демоновъ; отрицать же возможность помощи демоновъ значило бы войти въ противорѣчіе съ Священнымъ Писаніемъ. „Такъ пусть же язычники, признающіе подлинность такихъ рассказовъ въ своей литературѣ, не ополчаться на насъ,—воскликаетъ Августинъ,—если встрѣтятъ въ христіанской литературѣ рассказъ, который имъ покажется неправдоподобнымъ; если власть демоновъ велика, то насколько выше могущество Бога! и какъ усомниться, что Богъ

¹⁾ Плиній. *Hist. Nat.*, XXXI, 41, выражается иначе о свойствахъ этой соли—*ignium patiens ex aqua exilit*. Lenz. *Mineralogie der Griechen u. Römer*. 92.

можетъ творить чудеса, если онъ сотворилъ міръ, полный безчисленныхъ чудесъ, и если этотъ самый міръ есть безъ сомнѣнія величайшее и превосходнѣйшее чудо изъ чудесъ“!

Если Августинъ въ первой части своей аргументаціи старался ограничить понятіе *нестественнаго*, то, установивъ, что весь міръ есть чудо, онъ во второй части смѣло берется доказывать скептикамъ, что и противоестественное возможно для Бога. Эти скептики, отрицая возможность чудеснаго, объясняютъ все свойствомъ или природою вещей; и даже если привести имъ въ примѣръ агригентскую соль, которая производитъ дѣйствіе вопреки природѣ огня и воды, расплываясь въ огнѣ и треща въ водѣ,—они говорятъ: такова природа этой соли. Августинъ ничего не имѣетъ противъ такого объясненія; оно кратко и удовлетворительно. Но такъ какъ Господь творецъ всей природы и всякой природы, то почему же, спрашиваетъ онъ, физики не хотятъ удовлетвориться еще болѣе убѣдительнымъ объясненіемъ того, что имъ кажется невозможнымъ,—т. е., что такова была воля всемогущаго Бога?

Итакъ, нельзя признать противнымъ природѣ (*contra naturam*) то, что совершается по волѣ Божіей, если воля такого великаго творца именно и составляетъ природу всякой сотворенной вещи. Отсюда слѣдуетъ, что природа вещей не есть нѣчто вѣчно неизмѣнное. Такъ измѣнилась послѣ грѣхопаденія природа человѣка, данная ему въ рай; измѣнится она и послѣ воскресенія изъ мертвыхъ. Августинъ приводитъ много и другихъ фактовъ изъ Священнаго Писанія въ доказательство того, что Господь измѣнялъ природу вещей,—напр., то, что Господь остановилъ солнце по просьбѣ Иисуса Навина. Но такъ какъ язычники не вѣрятъ Священному Писанію, то Августинъ приводитъ доказательства и изъ сочиненія Варрона, передающаго, что, по свидѣтельству Кастора, вечерняя звѣзда, Венера, однажды измѣнила цвѣтъ, объемъ, форму и движеніе, и что это случилось по вычисленію знаменитыхъ математиковъ Адраста и Діона при царѣ Огигіѣ... Что тверже установлено и точнѣе опредѣлено законами, какъ не движеніе звѣздъ?—спрашиваетъ Августинъ. И однако Господь въ данномъ случаѣ измѣнилъ законъ движенія самой блестящей звѣзды и смутилъ всѣ вычисленія астрономовъ, если таковыя тогда были. Но язычники могли не повѣрить этому свидѣтельству Варрона, хотя онъ былъ и ученѣйшій между ними. И Августинъ приводитъ другой примѣръ, достовѣрность котораго, какъ онъ говоритъ, можетъ быть провѣрена, — совершенное измѣненіе характера природы въ содомской, нѣкогда плодородной, долинтѣ, въ чемъ легко убѣдиться всякому очевидцу.

Все это должно, какъ заключаетъ Августинъ, убѣдить скептиковъ, что они не имѣютъ права давать предписанія Богу и отрицать, что онъ въ силѣ совершенно измѣнить то, въ чемъ они видятъ природу вещей, и что ему въ этомъ не можетъ воспрепятствовать никакой законъ природы.

Таково представленіе Августина о томъ, что онъ называетъ Провидѣніемъ въ природѣ: съ нимъ тѣсно связано, отличаясь отъ него, какъ болѣе сложное, — представленіе о Провидѣніи волевымъ. Оно называется такъ потому, что проявляется чрезъ подчиненныя Богу воли—людей и ангеловъ. Вліяніе Провидѣнія на *тѣла*—по Августину—полное и непосредственное; онъ выражаетъ это такъ, что Богъ управляетъ ими и ихъ движеніями въ пространствѣ и во времени: душами же управляетъ лишь во времени ¹⁾. Такимъ образомъ, и воли людей являются вторичными причинами; онѣ дѣйствуютъ какъ бы независимо отъ первой причины, но на самомъ дѣлѣ являются орудіями первой; такъ, землелепецъ, сѣя пшеницу, не можетъ считаться творцомъ плодовъ, которые выростутъ изъ его сѣмянъ. Въ другомъ примѣрѣ, который приводитъ Августинъ, воля людей, какъ вторичная причина, исполняетъ только начертанія Божьей воли: „Городъ Римъ и городъ Александрію создали не *плотники* и архитекторы, но цари, по волѣ, плану и приказанію которыхъ построены эти города, и потому мы считаемъ основателями ихъ Ромула и Александра; тѣмъ болѣе нужно считать Господа творцомъ всего, что по волѣ его совершаютъ рабочіе, имъ же самимъ сотворенные“.

Такимъ образомъ, все въ мірѣ направляется „по волѣ божественнаго Провидѣнія къ тому исходу, который предначертанъ ею въ общемъ планѣ управленія вселенной“.

Этой волѣ служатъ и ангелы и оповѣщаютъ о ней людей; этой волѣ не могутъ помѣшать и демоны. Божественное Провидѣніе принимаетъ мѣры къ тому, чтобы диаволь былъ лишень возможности повредить въ чемъ-либо Божьему Царству чрезъ посредство своихъ орудій. А въ другомъ мѣстѣ Августинъ говоритъ, что по волѣ Божіей ангелы всегда торжествуютъ надъ диаволомъ, и что искушенія его приносятъ пользу святымъ людямъ, которымъ онъ желаетъ вредить. Поэтому, какъ праведные могутъ творить благо лишь насколько это угодно Богу, такъ и злые могутъ творить неправду лишь поскольку это попускаетъ Богъ. Итакъ, хотя многое и творится злыми вопреки волѣ Бога,

¹⁾ De Gen. ad litt. 8 c. 26 § 48. Deus... movet per tempus creaturam spiritualem, movet etiam per tempus et locum creaturam corporalem...

его мудрость и его могущество таковы, что все, хотя бы оно и казалось несогласнымъ съ его волею, ведетъ къ тому исходу, или къ той цѣли, которую онъ призналъ напередъ благою и справедливою.

Утверждая, что все въ мірѣ творится или по волѣ Провидѣнія, или лишь насколько оно допущено имъ, Августинъ примѣняетъ этотъ принципъ и къ исторіи. Въ этомъ случаѣ онъ обыкновенно довольствуется лишь установленіемъ общаго принципа: „Божественнымъ Провидѣніемъ созидаются царства земныя,—заявляетъ онъ отчетливо и внушительно,—и всемъ управляетъ и распоряжается единый и истинный Богъ, какъ ему угодно“. Ту же мысль Августинъ примѣняетъ въ другихъ мѣстахъ къ римскому государству, про которое прямо говорить, что „Господь соизволилъ содѣйствовать его расширенію“. Но иногда Августинъ не ограничивается такими общими заявленіями, а пытается указать волю Провидѣнія въ отдѣльныхъ проявленіяхъ ея. Это бываетъ въ такихъ случаяхъ, когда онъ усматриваетъ провиденціальныи характеръ событій въ нравственной назидательности ихъ. Такъ, наприм., онъ говоритъ, что Господь предоставляетъ земную власть и дурнымъ людямъ, для того, чтобы поклонники его не считали эту власть за нѣчто великое и желательное. Въ другомъ мѣстѣ, объясняя, что расширеніе и слава римскаго владычества были наградою римлянамъ за ихъ гражданскія доблести,—Августинъ прибавляетъ, что Провидѣніе имѣло при этомъ въ виду и другую цѣль, а именно, чтобы христіане, взирая на примѣры патріотизма, представляемые языческими римлянами, возгарались любовью къ своему вѣчному граду.

Но вообще Августинъ, тамъ, гдѣ не можетъ опереться на свидѣтельство Священнаго Писанія, очень остороженъ въ указаніи провиденціальныи событій; онъ оговаривается, что обсуждать таинственное превышаетъ его человѣческія силы, и что многое по волѣ самого Господа остается для человѣка скрытымъ. Онъ напоминаетъ, что „само божественное Провидѣніе наставляетъ насъ не хулить безразсудно, но тщательно изучать *пользу* вещей, и тамъ, гдѣ нашъ умъ или силы оказываются недостаточными для этого—видѣть тайну, какъ это и ему неоднократно приходилось. Говоря о волѣ Божіей и о Промыслѣ, Августинъ предостерегаетъ противъ примѣненія къ нимъ человѣческихъ представленій. Для Господа нѣтъ—какъ для человѣка—будущаго, на которое Онъ взираетъ впередъ (*prospicit*); нѣтъ настоящаго, на которое Онъ взираетъ непосредственно (*aspicit*), и прошлаго, на которое Онъ смотритъ назадъ (*respicit*); Его Промыслъ не мѣняется и не раздробляется, и все,

что совершается во времени, Онъ охватываетъ въ мысли одновременно, а не такъ, какъ будто для Него будущее еще не существуетъ, настоящее наступило, а прошлое уже миновало.

Основывая философію исторіи на идеѣ Провидѣнія, Августинъ внесъ въ хаотическій міръ случайныхъ историческихъ фактовъ понятія порядка, закона и конечной цѣли. Въ особенности послѣднее понятіе было богато послѣдствіями: тамъ, гдѣ есть конечная цѣль, она достигается не сразу, а *постепенно*, слѣдовательно тамъ совершается *развитіе*, тамъ происходитъ *эволюція*. Но можно ли примѣнять къ философіи Августина эти современные представленія?

III.

Ученые, писавшіе объ Августинѣ, расходятся въ этомъ вопросѣ. Такъ, напр., Эйкенъ говоритъ, что міровой порядокъ обнаруживается для Августина не только въ явленіяхъ одновременно существующихъ (въ статикѣ), но и въ явленіяхъ, совершающихся во времени (въ динамикѣ) что и явленія, „слѣдующія одно за другимъ“, также связаны внутреннимъ сцѣпленіемъ; что для Августина въ томъ, что совершилось раньше, уже заключается будущее; и такимъ образомъ „міръ походитъ на гигантское дерево, корни котораго содержатъ въ себѣ въ незримой возможности и причинной связи (*vi potentiaque causali*) всѣ позднѣйшія образованія“. Зейрихъ, напротивъ, старается доказать, какъ неполно и неудовлетворительно представленіе объ историческомъ развитіи (*Entwicklung*) у Августина, и полемизируетъ противъ писателей, приписывающихъ ему представленіе о прогрессѣ — Ружемона и Нуриссона ¹⁾).

Первый изъ названныхъ трехъ писателей утверждаетъ, что о „постепенномъ естественномъ развитіи“ не можетъ быть и рѣчи въ философской системѣ Августина; такое представленіе несовмѣстимо съ господствующимъ надъ всѣмъ и всеподавляющимъ понятіемъ о божествѣ у Августина, которое дѣлаетъ невозможнымъ усовершенствованіе посредствомъ собственной волевой энергіи и дѣятельности. Авторъ, правда, высоко цѣнитъ параллель, устанавливаемую Августиномъ между жизнью единичнаго человѣка и человѣчества, и говоритъ, что эта мысль открыла невиданныя

¹⁾ Seyrich. Die Geschichtsphilosophie Augustins etc., стр. 25 и 42—7. Ружемонъ (Rougemont. *Ees Deux Cités*. Par. 1874), впрочемъ, указываетъ на „осязательный для читателя прогрессъ“ у Августина „лишь въ той части сочиненія его, которая посвящена изложенію пророчествъ“, и здѣсь Ружемонъ совершенно правъ. См. I, 388.

до того перспективы на историю и бросает яркій свѣтъ на призваніе Августина къ философіи истории. Но затѣмъ Зейрихъ ставитъ на видъ, что Августинъ не воспользовался этой мыслью, и что тамъ, гдѣ надо было бы примѣнить къ исторіи указанную аналогію между жизнью индивидуума и человечества, задача остается совершенно неисполненной. Возрасты въ жизни человечества остаются у Августина аллегоріей; они „постулируютъ“ прогрессъ, но не заключаютъ его въ себѣ. Этотъ недостатокъ Августина авторъ объясняетъ — помимо богословской системы Августина — еще вліяніемъ классической древности, которой было чуждо представленіе о генетическомъ и потому необходимомъ развитіи по извѣстнымъ ступенямъ прогресса, — и, наконецъ, вліяніемъ идеи красоты (міровой), главной идеи неоплатоновской философіи, усвоенной Августиномъ со всею силой его эстетической природы.

Разсмотримъ этотъ существенный для философіи исторіи вопросъ подробнѣе. Въ томъ, что въ философскомъ представленіи Августина объ исторіи заключается понятіе *эволюціи*, хотя и нѣтъ соответствующаго этому понятію термина, не можетъ быть сомнѣнія. Нельзя не признать, что историческій процессъ представляетъ въ глазахъ Августина постепенное *развитіе*. Эта мысль проявляется у Августина въ двухъ направленіяхъ: въ представленіи о *возрастахъ*, переживаемыхъ человечествомъ, и въ томъ представленіи, что исторія есть процессъ воспитанія человечества.

Аналогія между смѣною возрастовъ человѣка и ходомъ исторіи представлялась еще задолго до Августина языческимъ писателямъ: Цицеронъ примѣняетъ ее къ исторіи римской республики, отмѣчая въ ея исторіи періоды возникновенія, роста, юности и мужества; во II вѣкѣ по Р. Х., Флоръ, въ своемъ сокращеніи Ливія, также отмѣчаетъ въ римской исторіи четыре возраста. Естественно было христіанскимъ писателямъ перенести представленіе о возрастахъ на исторію спасенія человечества. Это сдѣлалъ, какъ мы сейчасъ увидимъ, уже Тертулліанъ.

Что касается Августина, то представленіе о возрастахъ въ жизни человечества непосредственно вытекало для него изъ его вѣры въ Провидѣніе, которое управляетъ жизнью людей; если Провидѣніе проявляется въ индивидуальной жизни, то ему подчинена и коллективная жизнь людей; потому мы встрѣчаемъ эту мысль уже въ одномъ изъ самыхъ раннихъ сочиненій Августина: „Весь родъ человѣческой, жизнь котораго отъ Адама до конца вѣка проходитъ подобно жизни одного человѣка, управляется законами божественнаго Провидѣнія“, — говоритъ Авгу-

стинъ въ сочиненіи „Объ истинной религіи“, написанномъ около 390 г. Отсюда легко было по аналогіи заключить, что и чело-вѣчество переживаетъ тѣ же возрасты, которые представляетъ жизнь отдѣльнаго чело-вѣка. И на самомъ дѣлѣ въ томъ же сочиненіи Августинъ различаетъ шесть возрастовъ въ жизни чело-вѣка: младенчество, которое проходитъ въ питаніи тѣла и не оставляетъ слѣда въ памяти чело-вѣка; дѣтство, когда зарождается память; юность, когда чело-вѣкъ достигаетъ физической зрѣлости и вступаетъ въ бракъ; мужество (у Августина—*juventas*), когда наступаетъ гражданская зрѣлость и чело-вѣкъ становится спосо-бенъ занимать общественныя должности; послѣ трудовъ этого возраста наступаетъ болѣе мирный *старшій* возрастъ, а затѣмъ безцвѣтный возрастъ безсилія и болѣзней до самой смерти. Та-ковы возрасты чело-вѣка, ведущаго *земную* жизнь; имъ соотвѣт-ствуютъ возрасты духовнаго, *обновленнаго* вѣрою чело-вѣка. Пер-вый возрастъ онъ проводитъ у сосцовъ исторіи, питающей его полезными примѣрами; во второмъ онъ забываетъ чело-вѣческіе интересы и стремится къ божественному и т. д. до седьмого возраста, представляющаго вѣчный покой и непрерывное бла-женство съ исчезновеніемъ возрастовъ.

Это расчлененіе жизни по возрастамъ Августинъ сталъ при-мѣнять и къ исторіи, отождествляя ея главныя эпохи съ шестью возрастамъ. Уже Евсевій въ своемъ сводѣ языческой и еврейско-христіанской исторіи раздѣлилъ исторію чело-вѣчества на пять періодовъ, разграничивая ихъ крупными событіями изъ свѣтской и изъ священной исторіи: его первая эпоха простиралась отъ царствованія Нина и времени Авраама до Моисея; вторая—отъ Моисея до Сампсона и взятія Трои; третья—отсюда до первой Олимпіады и Исаи; четвертая—до рожденія Христа; пятая—до Никейскаго собора. Переводчикъ Евсевія, Иеронимъ, видоизмѣнилъ это дѣленіе, различая уже семь періодовъ: отъ Адама до потопа; отъ потопа до Авраама и Нина; отъ Авраама до Моисея и Ке-кропса; отъ Моисея—до построенія храма Соломонова; отсюда—до построенія второго храма при Даріѣ; шестой—до рожденія Христа, и седьмой до смерти императора Валента въ битвѣ при Адрианополѣ (378).

Августинъ усвоилъ себѣ это дѣленіе исторіи по эпохамъ, отмѣченнымъ въ Библии, но даетъ намъ другую схему. Осно-ваніемъ для нея послужила Августину родословная Иисуса Христа въ Евангеліи Маттея. Такъ какъ для Августина вся эпоха Вет-хаго Завѣта есть время подготовленія и пророческаго предска-занія, завершаемое рожденіемъ Христа, главнаго событія въ

исторіи человѣчества, то Августинъ совершенно послѣдовательно и всю древнюю исторію расчленяетъ сообразно съ фактами подготовлявшими это главное въ ней событіе. Благодаря этому, расчлененіе исторіи у Августина отличается отъ Іеронимовскаго къ своей выгодѣ болѣею систематичностью и внутреннимъ, движущимъ принципомъ. Такимъ образомъ были имъ установлены слѣдующія эпохи: отъ Адама до Ноя десять поколѣній; отъ Ноя до Авраама—десять поколѣній; затѣмъ слѣдуютъ три эпохи по четырнадцати поколѣній, предшествующихъ Христу: отъ Авраама до Давида, отъ Давида до Вавилонскаго плѣненія и отсюда до рожденія Христа; шестая эпоха обнимаетъ время до конца міра— „можетъ быть съ такимъ же количествомъ поколѣній, сколько ихъ было въ промежутокъ между первымъ Адамомъ и послѣднимъ“.

Вопросъ о расчлененіи исторіи по періодамъ усложнился для Августина тѣмъ, что помимо шести возрастовъ ему представлялся еще другой принципъ ея дѣленія также на шесть періодовъ, но сообразно съ шестью днями творенія, за которымъ наступилъ покой. Такъ какъ въ обоихъ случаяхъ число періодовъ одинаково, то, естественна была попытка установить взаимную связь между періодами той и другой очереди. Такое сочетаніе возрастовъ человѣчества съ соотвѣтствующими имъ днями творенія мы встрѣчаемъ уже въ одномъ изъ раннихъ сочиненій Августина.

Появленіе на свѣтъ человѣка можно, по словамъ Августина, прекрасно сравнить съ первымъ днемъ, когда Господь сотворилъ свѣтъ. Это какъ бы младенчество человѣческаго рода, простирающееся отъ Адама до Ноя. День этотъ закончился потопомъ, какъ и младенчество наше какъ бы затопляется для насъ забвеніемъ.

Второй вѣкъ, простираясь отъ Ноя до Авраама, представляетъ собою дѣтство и хорошо соотвѣтствуетъ второму дню творенія, когда произошло дѣленіе водъ небесныхъ и земныхъ; а ковчегъ Ноя представляетъ при этомъ твердь между влагой земной и небесной.

Третій вѣкъ, простираясь отъ Авраама до Давида, есть отрочество; въ этомъ возрастѣ наступаетъ способность продолжать семью, а это соотвѣтствуетъ данному Аврааму обѣщанію, что отъ него народится народъ Божій; и подобно тому, какъ народъ этотъ отдѣлился отъ другихъ, такъ въ третій день творенія произошло отдѣленіе суши отъ моря.

Четвертый вѣкъ—эпоха Давида—есть юность, краса человѣческой жизни; ему соотвѣтствуетъ четвертый день, когда были сотворены лучезарныя звѣзды.

Пятый вѣкъ начинается съ вавилонскаго плѣненія—это преклонный возрастъ, когда жизнь склоняется отъ юности къ старости; Августинъ не находя соответствующаго латинскаго выраженія, обозначаетъ этотъ вѣкъ греческимъ словомъ *presbyteres*, въ отличіе отъ *geron* (старика). Съ большой натяжкой старается онъ установить аналогію между этой эпохой и пятымъ днемъ творенія, когда были созданы рыбы и птицы.

Въ шестомъ вѣкѣ, начинающемся съ евангельской проповѣди, обнаруживается дряхлость ветхаго или плотскаго человѣка и въ то же время нарождается новый человѣкъ, живущій духовно. Это шестой день творенія, про который сказано: „да произведетъ земля душу живую“.

Седьмой вѣкъ наступитъ, когда прійдетъ Господь въ славу своей и настанетъ день, который не будетъ имѣть вечера.

Это дѣленіе исторіи Августинъ проводитъ и въ сочиненіи о Божьемъ царствѣ; здѣсь онъ называетъ второй вѣкъ дѣтствомъ (*infantia*), когда человѣкъ начинаетъ говорить, и мотивируетъ свою аналогію тѣмъ, что въ эту эпоху возникъ еврейскій языкъ. Между тѣмъ, въ другомъ мѣстѣ, Августинъ называетъ еврейскій языкъ древнѣйшимъ человѣческимъ языкомъ и предполагаетъ существованіе этого языка со времени Адама.

Такія противорѣчія и натяжки обнаруживаютъ искусственность схемы, основанной на аналогіи между возрастaми человѣка, днями творенія и періодами человѣческой исторіи. Но нужно имѣть въ виду необыкновенное влеченіе эпохи Августина ко всему аллегорическому и таинственному. Нужно также сказать, что Августинъ не настаиваетъ безусловно на этой схемѣ; на примѣръ, на ряду съ ней онъ раздѣляетъ жизнь человѣчества съ точки зрѣнія благодати на три эпохи: до (ветхозавѣтнаго) закона, подъ властью закона и подъ благодатью,—за которыми послѣдуетъ эпоха „блаженства“.

Тѣмъ не менѣе въ этихъ искусственныхъ сопоставленіяхъ чисель, относящихся то къ сотворенію міра, то къ возрастамъ человѣка, то къ періодамъ исторіи, заключается и глубокий смыслъ, а именно, что въ основаніи всѣхъ этихъ процессовъ нужно искать Божественный Промыслъ, сотворившій міръ и управляющій по извѣстному плану какъ жизнью отдѣльныхъ людей, такъ и исторіей всего человѣчества.

• Если исторія человѣчества протекаетъ какъ жизнь отдѣльнаго человѣка по установленному Провидѣніемъ плану, и если въ исторіи избраннаго народа обнаруживается постепенное откровеніе божественной истины, то весь историческій процессъ принимаетъ

характеръ *воспитанія* человѣчества Богомъ. Это представленіе о воспитаніи человѣчества такъ свойственно христіанскому міровоззрѣнію, что мы встрѣчаемъ его въ зачаткѣ уже въ самомъ началѣ христіанской проповѣди у апостола Павла (Гал., III, 24). Въ болѣе развитомъ видѣ мы встрѣчаемъ мысль о *подготовленіи* человѣчества къ воспринятію христіанской истины у первыхъ отцовъ церкви. Если апостоль Павелъ признавалъ за ветхозавѣтнымъ закономъ „педагогическое значеніе“, то Климентъ Александрійскій, расширяя эту мысль, перенесъ ее уже и на языческую философію. Предназначеніе этой философіи заключалось въ томъ, чтобы подготовить эллиновъ къ христіанству; философы играли въ этомъ отношеніи ту же роль, какую пророки относительно евреевъ. Еще шире идея воспитанія человѣчества у Тертуллиана ¹⁾. Онъ уже имѣетъ представленіе о *планѣ* этого воспитанія, и эта мысль уже является исходной точкой для очерка философіи исторіи. Тертуллианъ различаетъ четыре періода въ исторіи человѣчества: дѣтство, когда человѣкъ зналъ только естественный законъ и отличался дикостью нравовъ; въ слѣдующемъ возрастѣ человѣкъ подчиняется закону, какъ мальчикъ школьной дисциплинѣ: Богъ даровалъ ему ветхозавѣтный законъ, подтвердившій законъ естественный; въ этомъ періодѣ зло овладѣло человѣкомъ и нравы стали распущеннѣе; оттого и законъ былъ строгъ и стѣснителенъ. Изъ этого отроческаго возраста Христосъ ввелъ человѣчество въ юношескій возрастъ; кротость заступила мѣсто строгости; но моральное улучшение продолжалось, надо было побѣдить зло и внутри человѣка. Съ ниспосланія Параклета человѣчество вступило въ возрастъ возмужалости.

Августинъ былъ несомнѣнно знакомъ съ этими взглядами своего знаменитаго соотечественника. Это ясно обнаруживается изъ одного замѣчательнаго мѣста у Августина, въ которомъ онъ пользуется идеей Тертуллиана, что явленіе Христа относится къ юношескому возрасту человѣчества для того, чтобы объяснить, почему Христосъ явился спасать человѣчество не тотчасъ послѣ грѣхопаденія, а много времени спустя. Упоминаемое мѣсто замѣчательно еще и потому, что въ немъ съ чрезвычайной ясностью проводится мысль о воспитательномъ характерѣ человѣческой исторіи. Мѣсто это находится въ сочиненіи, озаглавленномъ: „Книга о 83-хъ различныхъ вопросахъ“, начатомъ въ концѣ 388 года, слѣдовательно относящемся къ самому началу литературной дѣятельности Августина. „Всякая красота ведетъ свое начало отъ

¹⁾ Ritter: Die Christ. Philos. I, 298.

высшей красоты, т.-е. отъ Бога; мірская же красота проявляется въ смѣнѣ и очереди явленій. Имѣеть свою красоту въ жизни отдѣльныхъ людей каждый отдѣльный возрастъ отъ дѣтства до старости. Неразуменъ былъ бы тотъ, кто пожелалъ бы, чтобы у человѣка, подверженнаго вліянію времени, былъ только одинъ юношескій возрастъ; ибо этимъ онъ проявилъ бы несправедливость по отношенію къ другимъ красотамъ, которыя проявляются въ очереди и порядкѣ прочихъ возрастовъ. Одинаково неразуменъ былъ бы и тотъ, кто захотѣлъ бы, чтобы весь родъ человѣческій въ своей совокупности пережилъ только одинъ возрастъ; ибо родъ человѣческій переживаетъ, на подобіе отдѣльнаго человѣка, свои возрасты. И не иначе слѣдовало придти божественному Учителю, чрезъ подражаніе которому родъ человѣческій достигаетъ нравственнаго усовершенствованія, какъ во время юности человечества. Къ тому же и апостолъ говоритъ, что до времени, когда пришелъ тотъ, кто былъ обѣщанъ пророками, мы находились подъ стражею закона, подобно дѣтямъ подъ руководствомъ педагога (Гал. III, 23).

Впослѣдствіи Августинъ измѣняетъ свой взглядъ, что появленіе Христа было необходимо въ эпоху юношескаго возраста человечества, и начинаетъ съ рожденія Христа старческой возрастъ человечества, разумѣя подъ этимъ одряхленіе *земного* человѣка и царства—и обновленіе человечества для новой, духовной жизни. Мысль же, что жизнь отдѣльнаго человѣка и исторіи человечества представляютъ собою процессъ воспитанія, проведена Августиномъ черезъ все сочиненіе о Божьемъ царствѣ. Уже въ первой книгѣ онъ говоритъ, что христіанинъ не долженъ пренебрегать земною жизнью, такъ какъ онъ въ ней воспитывается къ вѣчной, — а въ концѣ первой части Августинъ обобщаетъ эту мысль: „Какъ у отдѣльнаго человѣка, такъ и у рода человѣческаго, насколько это касается Божьяго народа, правильное назиданіе (*recta eruditio*) совершается по извѣстнымъ эпохамъ времени, сообразно съ различными возрастами для того, чтобы побудить его стремиться отъ земныхъ къ вѣчнымъ благамъ и отъ видимаго къ невидимому“.

Не вполне логическое построеніе этой фразы заслуживаетъ вниманія, такъ какъ указываетъ на слабое мѣсто въ философіи исторіи Августина. Совершенно правильно онъ съ своей универсальной точки зрѣнія сравниваетъ воспитаніе отдѣльнаго человѣка съ тѣмъ, которое все человечество получаетъ въ исторіи, но затѣмъ, какъ бы одумавшись, онъ ограничиваетъ свою мысль словами, относящими понятіе о воспитаніи къ одному еврейскому народу. Мы видимъ здѣсь колебаніе между универсальной точкой

зрѣнія, кмѣющей въ виду всеобщую исторію человѣчества, и той, болѣе узкой, которой приходится держаться историку „Божьяго царства“. На самомъ дѣлѣ мысль, что исторія всего человѣчества, а слѣдовательно и язычества, представляетъ собою *воспитаніе* человѣчества Провидѣніемъ, слишкомъ бы ослабила антагонизмъ между земными и Божиимъ царствомъ, и не гармонировала бы съ главной задачей сочиненія — борьбой съ язычествомъ въ настоящемъ и прошломъ.

Насколько этотъ самый рѣзко подчеркнутый у Августина антагонизмъ между христіанствомъ и язычествомъ сузилъ его представленіе о воспитаніи человѣчества Провидѣніемъ, можно усмотрѣть изъ сопоставленія его съ Климентомъ Александрійскимъ. Стоя, какъ грекъ, ближе къ греческой философіи, этотъ отецъ церкви признавалъ античную философію воспитательнымъ подготовленіемъ къ христіанству (*propaideia*). Въ глазахъ Климента существуетъ *одинъ* лишь законъ спасенія, дѣйствующій во всемъ человѣчествѣ, безъ различія евреевъ и грековъ. Лишь самый способъ воспитанія различенъ, сообразно съ различіемъ народовъ, получающихъ божественную истину различными путями. Это мнимое различіе исчезло со времени явленія Христа; евреи и эллины теперь составляютъ единый народъ. Даже самое ученіе христіанское представляется Клименту выборомъ истиннаго изъ различныхъ системъ и ихъ синтезомъ.

Такой синкретизмъ, ослаблявшій силу понятія объ откровеніи, былъ немислимъ для Августина, и ему поэтому пришлось внести въ свое представленіе о воспитаніи человѣчества тотъ дуализмъ, который его ученіе о двухъ царствахъ вноситъ вообще въ исторію, вопреки могучему синтезу, которымъ онъ ее охватываетъ. Почти отождествляя понятіе воспитанія въ исторіи — съ *откровеніемъ*, Августинъ однако ограничиваетъ сферу воспитанія человѣчества исторіей патріарховъ еврейскаго народа. Правда, и остальное человѣчество не изъято изъ-подъ руководства Провидѣнія, но оно не воспитывается имъ. Оно, по вѣрному замѣчанію Зейриха, лишь средство для воспитанія гражданъ Божьяго царства, къ назиданію которыхъ оно служить ¹⁾.

Но какъ бы то ни было, признавая за откровеніемъ воспитательное для человѣчества значеніе, Августинъ переноситъ это понятіе изъ богословской сферы на почву исторіи. Откровеніе служитъ главнымъ двигателемъ исторіи, и не только это: будучи *постепеннымъ раскрытіемъ* божественной воли и истины, откоро-

¹⁾ Seyrich. Die Geschichtsphilosophie Augustins, 1891, p. 48.

вені вноситъ у Августина въ исторію понятіе поступательнаго движенія, усовершенствованія. Смѣна Ветхаго Завѣта Новымъ является крупнѣйшимъ фактомъ въ исторіи человѣческаго прогресса, и, упоминая объ этой смѣнѣ, заявляя, что эта смѣна имѣла эволюціонный характеръ, такъ какъ Новый Завѣтъ скрыто заключался въ Ветхомъ, Августинъ указываетъ на совершившійся въ этомъ прогрессъ. Въ Ветхомъ Завѣтѣ, — говоритъ онъ, — обѣщанія и награжденія носятъ земной характеръ, хотя и тогда духовно настроенные люди понимали, но еще не проповѣдовали открыто, что подъ этими мірскими дѣлами нужно разумѣть „вѣчность“, т. е. вѣчные дары Божіи ²⁾).

Такимъ образомъ, мы находимъ у Августина мысль, которую положилъ Лессингъ въ основаніе своего „Воспитанія человѣчества“, а именно, что замѣна матеріальныхъ представленій о мотивѣ добродѣтели и о наградахъ за нее въ Ветхомъ Завѣтѣ — болѣе возвышенными и духовными представленіями объ этомъ въ Новомъ Завѣтѣ — выражаютъ собою воспитательный и прогрессивный характеръ откровенія. Правда, эта мысль у Августина не развита подробно и не мотивирована, какъ у Лессинга, недостаточной культурностью той среды, которая получала откровеніе; она даже ослаблена замѣчаніемъ, что во времена Ветхаго Завѣта многіе понимали обѣщаніе мірскихъ благъ, — большого потомства, богатства, долготѣтя, — въ духовномъ смыслѣ; однако идея, что содержаніе откровенія или глубина и возвышенность сообщаемыхъ этимъ путемъ истинъ въ зависимости отъ состоянія и настроеній людей, выражена Августиномъ яснѣе по другому случаю, когда онъ объясняетъ время появленія Христа на землѣ тѣмъ, что въ болѣе раніе время онъ не нашель бы людей, которые бы его поняли.

IV.

Отсюда ясно, что въ представленіяхъ Августина о поступательномъ характерѣ откровенія и о его воспитательномъ вліяніи на человѣчество уже заключается понятіе о прогрессѣ въ исторіи. Усвоеніемъ этого кореннаго понятія въ философіи исторіи Августинъ рѣшительно отдѣляется въ этой области отъ античныхъ философовъ и находившихся подъ ихъ вліяніемъ учителей церкви, въ особенности Оригена. Существенной чертой языческаго міровоззрѣнія, усвоенной затѣмъ упомянутымъ христіанскимъ фило-

²⁾ C. D. L., IV, 33. См. также Пб. X. 17 (Unus Deus) qui per meliorem sacerdotem in mutanda praedicans non ista se appetere, sed per haec alia potiora significare testatur...

софомъ, является идея вѣчнаго круговращенія въ мірѣ, а слѣдовательно и въ исторіи. Августинъ положилъ не мало труда на опроверженіе этой теоріи о *круговращеніи* въ исторіи, какъ самъ Августинъ выражается. Приверженцы круговращеній (circuitus) представляли себѣ, что міръ, и вмѣстѣ съ нимъ человѣчество, подвергаясь разнымъ катастрофамъ, то погибаетъ, то вновь возникаетъ. Они думали этимъ представленіемъ обойти затруднявшій ихъ вопросъ, какимъ образомъ допустить, чтобы Богъ въ своей безконечности могъ совершить конечный актъ, т.-е. сотворить нѣчто существующее во времени и пространствѣ, нѣчто такое, чего прежде не было, и что получило начало какъ бы въ силу того, что Ему пришла *новая* мысль — *novo consilio*, какъ выражается Августинъ.

Разбирая доводы своихъ противниковъ, Августинъ особенно останавливается на томъ, который онъ называетъ остроумнѣйшимъ. Онъ заключаетъ въ утвержденіи, что никакое знаніе не можетъ обнять безконечнаго. Такъ, напр., и самъ Господь не можетъ знать всѣхъ чиселъ. Отсюда выводили, что представленіе о вѣчномъ твореніи, несомѣстимо со всевѣдѣніемъ Бога, ибо въ такомъ случаѣ Господь не могъ бы знать впередъ того, что *сталъ бы творить* въ безконечномъ будущемъ, или знать всего, что сотворилъ въ безконечномъ прошломъ.

Опровергая „остроумнѣйшій“ доводъ, Августинъ и самъ прибѣгаетъ къ „разсудку“ (ratio), или къ разсужденію, доказывая своимъ противникамъ, что они переносятъ на Бога, котораго не могутъ постигнуть, свои собственные свойства. „Какъ можемъ мы, людишки (homunculi), дерзать опредѣлить границы вѣдѣнію Господа?“—Августинъ ссылается и на авторитетъ Платона, утверждавшаго, что Господь создалъ міръ съ помощью чиселъ. „Но если бы даже разумъ и былъ не въ силахъ опровергнуть аргументацію, которою нечестивые пытаются совратить съ пути истины нашу благочестивую простоту, чтобы вовлечь насъ въ свои вращенія, то они стали бы для насъ посмѣшищемъ съ точки зрѣнія вѣры“.

Однако приверженцы теоріи вѣчнаго круговращенія могли, повидимому, сами сослаться на авторитетъ Священнаго Писанія. „Что было, то и будетъ!—воскликаетъ Экклезіастъ,—и что дѣлалось, то и будетъ дѣлаться, и нѣтъ ничего новаго подъ солнцемъ. Бываетъ *кое-что*, о чемъ говорятъ: „смотри, вотъ это новое“; однако все *это* было уже въ вѣкахъ, бывшихъ до насъ“.

Но Августина не смущаютъ эти слова ветхозавѣтнаго мудреца, какъ не смутилъ его въ этомъ вопросѣ авторитетъ мудрѣйшаго

въ философіи отца церкви, Оригена, и, возражая обоимъ, онъ восклицаетъ: „Несогласно съ истинной вѣрой думать, что эти слова обозначаютъ то круговращеніе событій, о которомъ идетъ рѣчь, такъ что подобно тому, какъ въ свой вѣкъ философъ Платонъ наставлялъ учениковъ въ городѣ Афинахъ и въ школѣ, названной Академіей, такъ же точно много вѣковъ предъ тѣмъ тотъ же Платонъ въ томъ же городѣ и въ той же Академіи училъ учениковъ, и что то же самое повторится черезъ громадныя, но опредѣленные промежутки времени. „Нельзя этого допустить,—восклицаетъ Августинъ.—Единожды за наши грѣхи умеръ Христосъ и воскресъ отъ смерти“.

Августина особенно возмущаетъ мысль о мытарствахъ, черезъ которыя должна проходить, по теоріи круговращенія, безсмертная душа. Даже познавши мудрость, душа, по этой теоріи, не перестаетъ быть игралищемъ судьбы, постоянно испытывая то мнимое счастье, то истинныя бѣдствія, ибо можетъ ли почитаться истиннымъ такое счастье, на вѣчность котораго нельзя положиться при постоянномъ опасеніи грядущихъ несчастій? Въ другомъ же мѣстѣ онъ восклицаетъ: „Кто изъ благочестивыхъ въ состояніи вынести мысль, что ему,—по прошествіи жизненнаго пути, столь обильнаго бѣдствіями, послѣ великихъ и ужасныхъ золъ, прекращенныхъ и искупленныхъ истинною вѣрою и мудростью, по достиженіи блаженства, заключающагося въ созерцаніи безплотнаго свѣта, въ лицезрѣніи Господа и участіи въ его неизмѣнной вѣчности,—снова предстоитъ быть извергнутымъ изъ этого блаженства въ преисподнюю смертности, позорнаго безумія и проклятыхъ бѣдствій, гдѣ теряется мысль о Господѣ, гдѣ истину ненавидятъ, гдѣ ищутъ счастья нечестивыми неправдами, и снова претерпѣвать все это безъ конца черезъ извѣстные промежутки вѣковъ.“

Если въ отрицаніи круговращеній у Августина теорія прогресса только просвѣчиваетъ, то она вполне ясно обнаруживается въ общемъ характерѣ его міровоззрѣнія, основаннаго на христіанскомъ ученіи. Всѣ языческія религіи искали, какъ выше было замѣчено, свой религіозный и этическій идеаль позади, въ незапамятномъ прошломъ; лишь христіанство усматривало въ исторіи человѣчества, въ его шествіи отъ грѣхопаденія къ спасенію—высокій подъемъ, улучшение, достиженіе истины. А для Августина это поступательное движеніе не останавливалось на жизни и смерти Христа, но продолжалось и послѣ—въ исторіи Божьяго царства и въ увеличеніи его гражданъ, избранниковъ Божіихъ.

Но если такимъ образомъ міровоззрѣніе Августина послужило для него источникомъ представленія о прогрессѣ, то самое это

представленіе вполне соотвѣтствуетъ этому міровоззрѣнію, находится въ зависимости отъ него, ограничивается и суживается имъ. Прежде всего, въ этомъ отношеніи представленіе Августина о прогрессѣ обусловливается центральной идеей его міровоззрѣнія представленіемъ о Богѣ.

Какъ все міровоззрѣніе Августина, такъ и его представленіе о прогрессѣ имѣетъ теократическій и теоцентрической характеръ. Виножникъ прогресса—Богъ, содержаніе прогресса дано Богомъ. Міръ есть дѣло Божіе, осуществленіе воли Божіей; если въ мірѣ есть прогрессивное развитіе, то оно заключается именно въ осуществленіи Божественнаго Промысла; прогрессъ не нарождается, онъ *искони* былъ въ мысли Божіей и только становится явственнымъ для людей. Если Эйкенъ уподобляетъ представленіе Августина о мірѣ разросшемуся исполинскому дереву, то этотъ образъ можно признать правильнымъ только съ точки зрѣнія человѣка. На самомъ дѣлѣ міръ, какъ объясняетъ Августинъ, весь былъ созданъ съ самага начала во всемъ своемъ будущемъ развитіи; въ немъ заключались съ самага момента ихъ творенія всѣ сѣмена и „сѣмена сѣмянъ“ будущихъ организмовъ, не только тѣ, которыми впоследствии пришлось проявиться въ жизни, но и тѣ которыми не „представился случай“ къ этому.

Другой чертой идеи прогресса и другимъ ограниченіемъ ея является ничтожная роль, которая удѣляется въ прогрессѣ человѣку. Правда, Августинъ признаетъ свободу воли за человѣкомъ—но только *передъ* грѣхопаденіемъ и ради объясненія послѣдняго. Послѣ грѣхопаденія перваго человѣка человѣчество уже не свободно; оно обладало свободой, чтобы *пасть*, но оно не свободно *подняться* и воспользоваться искупленіемъ. Только *избранные* Божьимъ Промысломъ, *предназначенные* къ спасенію, будутъ спасены.

Такимъ образомъ, догматъ о благодати, какъ его понималъ Августинъ,—а этотъ догматъ былъ неотъемлемъ отъ его абсолютнаго монотеизма ¹⁾,—исключалъ идею религіозно-нравственнаго усовершенствованія человѣчества.

Идея прогресса суживалась у Августина также и его представленіемъ о „Божьемъ градѣ“. Устремляя все свое вниманіе на успѣхи Божьяго града, Августинъ не ищетъ признаковъ прогресса внѣ его—въ области земнаго града; онъ пренебрегаетъ

¹⁾ Значеніе благодати въ общемъ міровоззрѣніи Августина прекрасно выяснено—Лораномъ, который и самъ приверженецъ идеи провидѣнія въ исторіи,—въ его высокопочтенномъ трудѣ „Etudes s. l'histoire de l'humanité“, IV, 494—576.

даже относящимися сюда фактами, когда они сами ему представляются на его пути. Поэтому напримѣръ онъ гораздо менѣе расположенъ отмѣчать свидѣтельства о постепенномъ улучшеніи людского быта, чѣмъ предшествующіе ему церковные писатели. Такъ Арнобій, защищая христіанъ противъ упрека, что они отступаютъ отъ обычая предковъ, указываетъ на то, что человѣку свойственно предпочитать лучшее худшему, полезное негодному, и что люди поэтому измышляютъ нравы, обычаи и учрежденія къ лучшему; онъ приводитъ въ примѣръ, что люди стали питаться хлѣбными растеніями вмѣсто желудей, прикрываться изготовленной ихъ руками одеждой, вмѣсто звѣриныхъ шкуръ, жить въ домахъ, а не въ дуплахъ и пещерахъ. Такъ и Оригенъ, возражая Цельзу, упрекавшему христіанъ за то, что они отреклись отъ вѣры своихъ отцовъ (еврейства), указываетъ, что такъ же поступали и философы: убѣдившись въ несостоятельности старинныхъ суевѣрій, они ихъ покидали ¹⁾).

Августину также хорошо извѣстно различіе между дикой стариной и позднѣйшей „гуманностью“. Въ одномъ случаѣ онъ говоритъ съ восторгомъ объ умѣ человѣка, о его способности познавать мудрость иобѣждать заблужденія. Но эти «чудесныя» проявленія человѣческаго ума не вызываютъ его вниманія къ совершающемуся въ исторіи прогрессу. Картина успѣховъ человѣческой цивилизаціи наводитъ его лишь на мысль о благодати міра, въ которой отражается благодать Божественнаго Промысла. Борьба, которую онъ ведетъ съ язычествомъ и со всей языческой культурой, заслоняетъ отъ его взора совершившійся въ этой области прогрессъ. Вспоминая о философахъ, Августинъ вспоминаетъ и о заблужденіяхъ ихъ ума. Онъ забываетъ о томъ, насколько онъ самъ обязанъ языческимъ писателямъ и философамъ, забываетъ, что одинъ изъ трактатовъ Цицерона научилъ его пренебрегать суетою мірской, внушилъ ему неутолимую жажду вѣчной мудрости и побудилъ его поднять свой взоръ къ Богу. Онъ забываетъ, что Платонъ и неоплатоники облегчили ему усвоить себѣ духовное представленіе о Богѣ и о безсмертіи души. Устремившись къ Божьему царству, Августинъ уже не хочетъ, подобно Оригену, видѣть въ античной философіи подготовленіе къ христіанству, не хочетъ признать совершившагося въ данномъ случаѣ прогресса.

Насколько именно *борьба* противъ враговъ церкви—язычества и ересей—вліяла на взгляды Августина и мѣшала ему видѣть

¹⁾ Laurent. Etudes, IV, 55.

прогрессъ тамъ, гдѣ онъ былъ очевиденъ, особенно обнаруживается въ его оцѣнкѣ Моисеева законодательства. Августинъ, конечно, высоко цѣнитъ Ветхій Заветъ; онъ ищетъ въ немъ осуществленія Божьяго царства; ветхозавѣтные патріархи и пророки являются главными свидѣтелями божественности христіанскаго ученія; несмотря, однако, на это, Августинъ не разъ умаляетъ значеніе Моисеева законодательства. Въ полемикѣ съ Пелагіемъ, утверждавшимъ, что оно наравнѣ съ Евангеліемъ ведетъ къ царству небесному, Августинъ, слѣдуя апостолу Павлу, заявлялъ, что законъ только усилилъ грѣхъ, присовокупивъ къ пороку неповиновеніе Богу. Онъ признаетъ и въ еврейскомъ законѣ Промыслъ Божій, но усматриваетъ его въ томъ, что законъ обнаружилъ грѣховность человѣка и необходимость искупленія и благодати. Съ этой точки зрѣнія эпоха Моисеева законодательства не представляетъ собою въ глазахъ Августина улучшенія или моральнаго прогресса, а скорѣе наоборотъ.

Наконецъ, слѣдуетъ отмѣтить, какъ повліяла на представленіе Августина о прогрессѣ его теодицея, т. е. его стремленіе оправдать Божественный Промыслъ въ мірѣ. Вѣра Августина въ благость Провидѣнія побуждала его смотрѣть на міръ, несмотря на все существующее въ немъ зло, какъ на прекрасный гармоническій порядокъ (космосъ). Не „наслѣдіе неоплатонизма“, не присущее греческому духу поклоненіе *красотѣ* проявилось въ этомъ взглядѣ Августина на міръ—въ противорѣчьи съ его отрицательнымъ отношеніемъ къ міру,—а глубокая, присущая его духу потребность синтеза и гармоніи. Если міръ, разсматриваемый въ пространствѣ, разуменъ и прекрасенъ, то то-же самое слѣдуетъ сказать и о мірѣ, какъ онъ представляется во времени, въ особенности объ исторіи человѣчества. Въ этомъ недостаточно отмѣченномъ положеніи заключается вѣнецъ философіи исторіи Августина. Какъ въ природѣ, такъ и въ исторіи, зло нарушаетъ общаго порядка въ его цѣломъ, а составляетъ необходимый элементъ его. Августинъ прибѣгаетъ для объясненія своей мысли къ указанію на красоту рѣчи. Для украшенія рѣчи весьма пригодна (*decentissima*) антитеза. Августинъ приводитъ въ подкрѣпленіе этой мысли мѣсто изъ Апостола Павла (2 Кор. 6, 7) и изъ Экклезіаста (33, 15) и затѣмъ заключаетъ: „И подобно тому, какъ противоположности придаютъ красоту рѣчи, такъ красота временъ (т. е. исторіи) образуется изъ сочетанія противоположностей, но не въ благолѣпіи словъ, а самихъ вещей“. А на этомъ основаніи Августинъ приходитъ къ замѣчательному уподобленію исторіи человѣчества (чередъ вѣковъ) чудной поэмѣ, разукрашенной Богомъ извѣстными противоположностями.

И какъ въ поэмѣ отдѣльные ея эпизоды могутъ имѣть значеніе не только какъ части цѣлаго, но и сами по себѣ, такъ и въ исторіи каждая ея страница имѣетъ свою красоту. Въ чемъ же она заключается?—По глубокой мысли Августина она обуславливается тѣмъ, что „украшеніемъ каждой эпохи служатъ жившіе въ эту эпоху люди. (In singulis quibusque hominibus habet decorem suum)“. Хотя эта мысль не получила у Августина дальнѣйшаго развитія, но она имѣетъ важное значеніе для характеристики его представленія о прогрессѣ. Съ этой точки зрѣнія различныя историческія эпохи не представляются ему ступенями, по которымъ быстро пробѣгаетъ человѣчество, стремясь къ высшей своей ступени; поколѣнія людскія не являются простыми средствами для цѣлей послѣдняго изъ поколѣній, которое воспользуется плодами ихъ трудовъ и жизни; но каждая эпоха получаетъ самостоятельное значеніе въ *процессъ* всеобщей исторіи, и виновниками и выразителями этого значенія являются отдѣльныя личности. Такъ, красотѣ и гармоніи въ мірѣ, т.-е. въ пространствѣ, вытекающимъ изъ идеи божественнаго порядка въ мірѣ—соотвѣтствуетъ такая же красота и гармонія во *времени*. Божественный Промыслъ выражается какъ въ статикѣ природы—въ явленіяхъ одновременно существующихъ, такъ и въ динамикѣ—въ явленіяхъ послѣдующихъ (rebus decedentibus succedentibusque), т.-е. въ исторіи чело-вѣчества.

Такова философія исторіи Августина. Ея недомолвки не должны закрывать отъ насъ ея значеніе, ибо онѣ обуславливаются именно самымъ этимъ значеніемъ. Если Августинъ не далъ намъ философіи исторіи земныхъ царствъ, то именно потому, что онъ задался исканіемъ *Божьяго царства*. Его цѣль—полемика съ земнымъ царствомъ и прославленіе Божьяго. Какъ уже было выше замѣчено, сочиненіе Августина даетъ меньше, но въ то же время и больше того, чего мы требуемъ отъ философіи исторіи. Если оно не заключаетъ въ себѣ цѣльнаго синтеза всѣхъ историческихъ событій, предшествовавшихъ времени Августина, то это потому, что самый этотъ синтезъ имѣлъ въ глазахъ Августина второстепенное значеніе; главное же назначеніе философіи исторіи у Августина—въ томъ, чтобы служить философіей жизни (eruditio ad vitam). Его философія исторіи не только теорія, но этическая система и проповѣдь; она хочетъ овладѣть не умомъ только, а волею чело-вѣка. Она хочетъ дать извѣстное направленіе всей жизни какъ отдѣльнаго чело-вѣка, такъ и всего чело-вѣчества. Она ставитъ ихъ жизни новую цѣль; эта цѣль—трансцендентальная; чело-вѣкъ и чело-вѣчество должны жить на землѣ, имѣя въ виду Божье

царство и служба ему. Призывъ человѣка къ грядущему царству Божию составляетъ сущность евангельской проповѣди. Августинъ положилъ этотъ призывъ въ основаніе своей философіи исторіи и, изобразивъ всю исторію человѣчества, какъ паломничество (*peregrinatio*) къ царству Божьему, онъ этой идеей освѣтилъ путь, пройденный прошлыми поколѣніями, и указалъ путь для грядущихъ.

Философія исторіи Августина признала жизнь человѣка и всего человѣчества средствомъ для цѣли, находящейся *вне* жизни, стоящей надъ жизнью. Въ этомъ заключался высочайшій идеализмъ ея, и потому она стала источникомъ и школою идеализма для всей слѣдующей за ней эпохи.

Такимъ образомъ, новое освѣщеніе исторической жизни сопровождалось и новымъ настроеніемъ. Если міръ нѣчто переходящее и цѣль жизни отдѣльнаго человѣка и всей исторіи человѣчества—вне-мировая (трансцендентальная), то такое воззрѣніе на міръ должно было повлечь за собой пренебреженіе къ міру и стремленіе подчеркнуть въ немъ все, что могло оправдать и увеличить это пренебреженіе. Пессимистическое вліяніе ученія Августина усиливалось благодаря тому, что оно вносило въ понятіе о злѣ въ мірѣ представленіе *вины* человѣка и грѣха. Какъ мы видѣли въ предшествовавшей главѣ, Августинъ не скупился на краснорѣчіе, когда изображалъ всевозможныя бѣдствія сего міра, чтобы отвлечь человѣка отъ интересовъ земного царства и побудить его уже въ этой жизни жить исключительно для Божьяго царства и въ Божьемъ царствѣ.

Но, несмотря на всё при этомъ обнаруженные Августининомъ проблески богатаго воображенія и обильнаго краснорѣчія, не слѣдуетъ преувеличивать пессимизмъ Августина. Для этого интересно сопоставить съ нимъ пессимизмъ современнаго Августина, Григорія изъ Ниссы. На почвѣ эллинизма греческое поклоненіе красотѣ превращается здѣсь въ полное отрицаніе земной красоты. Такъ же краснорѣчиво, какъ и Августинъ, изображаетъ Григорій разнообразіе бѣдствій и золь въ жизни, силу страстей и пороковъ, неспособность души отличать истину отъ лжи. Но эти жалобы проникнуты у него захватывающимъ душу самопогруженіемъ въ скорбь, какимъ-то упоеніемъ страданія. Величайшее несчастье для Григорія—нечувствительность къ несчастью. На этомъ основаніи Григорій призываетъ людей не любоваться красотой небеснаго свода, „ни лучами свѣта, никакой земной красотой“, которая должна лишь внушать человѣку стремленіе къ красотѣ не-мирской ¹⁾.

1) Eucken. Die Lebensansch. 201.

Не то мы находимъ у Августина. Определенно и категорично утверждаетъ онъ, что міръ—видимый міръ—есть благо. Онъ посвящаетъ въ самомъ концѣ сочиненія о Божьемъ царствѣ, вслѣдъ за вышеприведеннымъ перечисленіемъ мірскихъ золъ, длинную главу въ доказательство того, что и здѣшняя жизнь исполнена благъ. Августинъ не приглашаетъ своихъ читателей отворачиваться отъ красоты природы, а напротивъ, самъ старается внушить имъ изумленіе и благоговѣніе передъ благами, повсюду разлитыми въ природѣ и въ человѣкѣ.

Августинъ указываетъ на способность, предоставленную всему живущему, породить новую жизнь до безконечности, способность, поражающую умъ наблюдателя этого явленія даже въ жизни мельчайшей мошки. Еще большее удивленіе вызываетъ самый умъ человѣка, его способность почерпать мудрость изъ самыхъ заблужденій и бороться противъ нихъ. Августинъ прославляетъ способность человѣческаго ума къ изобрѣтеніямъ и, изображая разнообразныя проявленія этой изобрѣтательности, набрасываетъ цѣлую картину успѣховъ человѣчества какъ въ матеріальной культурѣ, такъ и въ области искусствъ, литературы и всей духовной цивилизаціи, заключая ее замѣчательнымъ для борца за Божье царство восклицаніемъ: „Наконецъ, кто способенъ достаточно оцѣнить великіе умы философовъ и еретиковъ, прославившихся въ защитѣ заблужденій и ложныхъ ученій“!

Но, отмѣчая эти мѣста, нужно имѣть въ виду, что Августинъ ставитъ себѣ цѣлью прославленіе не человѣка и достигну-
тыхъ имъ успѣховъ въ цивилизаціи, а прославленіе величія Божьяго, выразившагося въ сотвореніи человѣка. Это видно уже изъ того, что Августинъ затѣмъ переходитъ къ указанію, великой благодати Господа, проявляющейся въ самомъ человѣческомъ тѣлѣ, указывая на поднятый къ небу станъ человѣка, на подвижность его языка и рукъ, предназначенныхъ служить орудіемъ для души. Дѣлая наблюденія надъ организаціей тѣла, Августинъ повсюду видитъ господство двухъ принциповъ—цѣлесообразности и красоты (симметріи) и взаимную ихъ связь. „Въ тѣлѣ мы не находимъ ничего, служащаго на пользу, чтó не служило бы ему и украшеніемъ“. Августинъ пользуется даже „жестокимъ усердіемъ медиковъ, называемыхъ анатомами“, для того, чтобы указать господствующее въ человѣческомъ тѣлѣ соотвѣтствіе частей, которое греки называютъ *гармоніей*. „Но сколько еще въ этомъ отношеніи для насъ остается сокрытымъ, — восклицаетъ онъ, — въ сложномъ мірѣ жилъ и нервовъ, гдѣ хранится тайна жизни, никто не разъяснилъ, никто не дерзалъ разыскать“. А если бы стала

извѣстна гармонія въ тѣхъ внутреннихъ частяхъ тѣла, которыя не представляютъ ничего изящнаго, то нашъ разумъ и въ нихъ узрѣлъ бы красоту, и мы предпочли бы той красотѣ, которая правится глазамъ, красоту ума, пользующагося глазами, какъ орудіемъ для своихъ цѣлей.

И та же красота и польза разлиты повсюду въ природѣ. Августинъ приглашаетъ читателя любоваться разнообразной красотой неба и земли, великимъ зрѣлищемъ моря, когда оно покрывается различными красками, какъ разноцвѣтной одеждой, обиліемъ и удивительными оттѣнками свѣта, видомъ солнца, луны и звѣздъ, и долго еще не умолкаетъ рѣчь Августина, прославляющая міръ, — „хотя перечислить всѣ его красоты не въ силахъ никакая рѣчь“. И все это, — заключаетъ Августинъ, — предназначено служить утѣшеніемъ несчастныхъ и осужденныхъ, а не наградою „блаженныхъ“. „Что же будутъ представлять собою блага загробной жизни, если такъ велики и такъ многочисленны блага земныя“?

Такимъ образомъ, философія исторіи Августина заканчивается гармоническимъ аккордомъ и разрѣшаетъ противорѣчія въ мірѣ и во взглядахъ Августина на этотъ міръ. Когда онъ, желая оторвать человѣка отъ земного царства и сдѣлать его гражданиномъ царства Божьяго, изображаетъ бѣдствія человѣческой жизни, его рѣчь, какъ видно изъ приведенныхъ въ предшествовавшей главѣ образчиковъ, проникнута глубокимъ пессимизмомъ. Подъ впечатлѣніемъ же такихъ страницъ, какія были приведены выше, можно говорить объ оптимистическомъ взглядѣ на міръ у Августина и о противорѣчии между его оптимизмомъ и его пессимизмомъ. Но на самомъ дѣлѣ это не самопротиворѣчія, а антитезы, и хотя въ изображеніи этихъ антитезъ нельзя не видѣть нѣкотораго вліянія духа времени, склоннаго къ краснорѣчію, оба направленія вытекаютъ по существу изъ міровоззрѣнія автора Божьяго царства, ибо Августинъ признаетъ антитезы не только существеннымъ проявленіемъ краснорѣчія, но и красоты всего мірового порядка. Разумъ и красота вездѣ проявляются въ мірѣ, такъ какъ онъ — твореніе Бога, и если міръ и испорченъ отпаденіемъ демоновъ и грѣхопаденіемъ человѣка, внесшимъ въ міръ смерть, то Промыслъ Божій обратилъ міръ для человѣка въ школу спасенія и этимъ сдѣлалъ его благимъ. Съ этой точки зрѣнія, зло и бѣдствія въ мірѣ получаютъ свою разумность, служатъ цѣлямъ высшаго порядка, становясь испытаніемъ для однихъ, наказаніемъ для другихъ. Такимъ образомъ, и пессимизмъ, и оптимизмъ мирятся у Августина въ общемъ синтезѣ,

въ его представленіи о Богѣ и мірѣ, т.-е. въ его теодицеѣ и основанной на ней философіи исторіи. Заключавшійся въ этой теодицеѣ оптимизмъ, конечно, очень отличается отъ того, который привелъ въ началѣ XVIII в. къ представленію о „лучшемъ изъ возможныхъ міровъ“. Въ это представленіе Лейбница вошелъ уже въ значительной степени рационализмъ: философъ ищетъ и находитъ разумъ въ мірѣ, и разумъ становится связующимъ его съ Богомъ звеномъ. И у Августина разумъ (цѣлесообразность) и красота царствуютъ въ мірѣ, но потому только, что такова *воля* Божія, которая *одна* царствуетъ надъ міромъ. Его связь съ Богомъ — не размышленіе, а страстное всецѣльное поклоненіе. Въ этомъ поклоненіи смолкаютъ всѣ недоумѣнія, исчезаетъ всякая тревога сердца, ищущаго счастья и смущаемаго страданіемъ — своимъ и чужимъ. Теократія Августина — не одинъ только міровой порядокъ, въ космическомъ смыслѣ, а нравственный порядокъ, заключающій въ себѣ торжество добра надъ зломъ.

Римская Африка и возникновение Донатизма.

Въ предшествовавшихъ главахъ мы прослѣдили борьбу Августина съ язычествомъ и познакомились съ міровоззрѣніемъ, которое имъ было выработано подъ вліяніемъ этой борьбы. Жалкимъ остаткамъ современнаго ему язычества и всему славному его прошлому Августинъ противопоставилъ торжествующее Божье царство, которое ставило человѣчеству новыя задачи и цѣли. Такимъ образомъ онъ и самъ содѣйствовалъ торжеству Божьяго царства надъ земнымъ. Но этимъ не ограничилось служеніе Августина интересамъ Божьяго царства. Хотя его конечное торжество было обезпечено его божественнымъ началомъ, но та часть его, которая «скиталась по землѣ» — *церковь* переживала рядъ бѣдствій и нуждалась въ защитѣ противъ внутреннихъ враговъ.

Такими врагами церкви были еретики, грозившіе лишить ее главной опоры ея авторитета—*единства вѣры*.

Древній міръ не зналъ этого принципа и не сокрушался по-этому заботою о немъ. Языческіе боги были богами извѣстнаго языка, т.-е. народа, владычество ихъ ограничивалось извѣстными мѣстными предѣлами. На этой почвѣ могло существовать нерасположеніе къ поклонникамъ другихъ боговъ, но не могла возникнуть потребность въ *единствѣ вѣры*.

Совсѣмъ иное положеніе было создано установленіемъ единобожія. Съ вѣрой въ *единого* Бога, творца мірозданія и человѣчества, явилась потребность въ единствѣ вѣры и съ нею новый идеаль — одинъ изъ самыхъ могучихъ, когда-либо волновавшихъ сердца людей и вліявшихъ на ходъ исторіи. На почвѣ христіанства этотъ идеаль почерпнулъ особую силу въ невѣдомомъ языческому міру понятію о *церкви*. Она представляла собою паству единого пастыря и основывала свое ученіе на откровеніи. Всякое разногласіе въ этомъ ученіи возбуждало болѣзненно вопросы, на чьей сторонѣ въ данномъ случаѣ подлинное откровеніе и представ-

ляетъ ли она собою истинную паству Христову? Эти догматическія недоумѣнія осложнялись цѣлымъ рядомъ практическихъ соображеній. Единству христіанской вѣры соответствовало тогда единство государства. Это единство государства усиливало потребность въ единствѣ вѣры; государство защищало христіанъ противъ язычниковъ; оно обезпечило духовенство щедрыми привилегіями. Какое же направленіе должно было принять покровительство государства въ случаѣ раскола среди христіанскихъ общинъ?

При теоцентрическомъ міровоззрѣніи Августина и значеніи для него идеи Божьяго царства, вопросъ о единствѣ христіанской вѣры и церкви былъ для него особенно важенъ. Безъ единства церкви самое существованіе Божьяго царства *на землѣ* теряло точку опоры. Понятно, что Августинъ сдѣлался горячимъ поборникомъ принципа единства церкви. Тѣмъ болѣе, что сама судьба поставила его въ условія, требовавшія его непосредственнаго участія въ борьбѣ за единство. Уже за полвѣка до его рожденія его родина сдѣлалась поприщемъ ожесточенной борьбы, отъ исхода которой зависѣло не только торжество единства вѣры, но политическая и культурная судьба римской Африки. Идеѣ единства христіанской церкви былъ нанесенъ тяжелый ударъ африканской сектой донатистовъ — названныхъ такъ по имени епископа Доната, исходившихъ изъ принципа строгаго ригоризма. Донатисты признавали всѣхъ прочихъ христіанъ отпавшими отъ стада Христова и считали себя истинною церковью.

Вопросъ о донатизмѣ заслуживаетъ болѣе вниманія, чѣмъ ему до сихъ поръ оказывали. На немъ мало останавливались, относя его исключительно къ области исторіи церкви. Было время, когда исторія церкви представляла собою замкнутую область, лежавшую внѣ общеисторическаго интереса. Въ наше время стѣна, отдѣлявшая церковную исторію отъ «гражданской», пала на значительномъ протяженіи для людей, интересующихся исторіей. Въ области исторіи церкви появились такіе замѣчательные изслѣдователи, а результаты ихъ трудовъ такъ поразительны и плодотворны, открываютъ такія далекія научныя перспективы, что именно въ этихъ результатахъ и заключается главный прогрессъ исторической науки нашего времени. Съ другой стороны, различныя темы изъ исторіи церкви становятся заманчивыми вслѣдствіе возможности и необходимости приложить къ ихъ разработкѣ современные научныя приемы. Какъ въ исторіи литературы многіе старинные и забытые памятники, утратившіе всякое значеніе, ожили и привлекли къ себѣ общее вниманіе, благодаря этимъ приемамъ, такъ оживаютъ передъ нами многіе забытые

образы изъ исторіи церкви. Какъ всякое явленіе въ области литературы или художественное произведеніе, такъ и всякое явленіе изъ церковной жизни должно быть изучаемо въ связи съ почвой, которая его породила, и средой, на него вліявшей, чтобы *воскреснуть* предъ нами, чтобы приобрести для насъ новый смыслъ и новый интересъ.

Въ особенности это приложимо къ донатизму. Недавно еще казалось, что вопросъ о возникновеніи этой ереси сводится къ личной ссорѣ среди карагенскаго духовенства. Вопросъ обсуждался такъ отвлеченно, какъ будто это безразлично, въ какомъ обществѣ и въ какомъ вѣкѣ возникъ донатизмъ. А между тѣмъ донатизмъ есть прежде всего продуктъ римской Африки и не можетъ быть выясненъ безъ изученія почвы, на которой онъ возникъ. Условія для этого въ настоящее время особенно благоприятны. Страна, которая породила и вскормила донатизмъ, долгое время оставалась невѣдомой и недоступной. Но съ тѣхъ поръ какъ французы заняли Алжиръ, а потомъ Тунисъ, римская Африка снова приобщена къ Европѣ: число туристовъ, ее посѣщающихъ, растетъ съ каждымъ годомъ, и въ этомъ числѣ уже не мало русскихъ. А тѣ, кому не удалось побывать въ ней, могутъ съ ней познакомиться, ощутить, такъ сказать, на себѣ ея жгучій зной, увидѣть какъ на яву ея яркія краски и рѣзкія очертанія, благодаря перу такихъ художниковъ, какъ живописецъ Фромантенъ и его другъ Мопассанъ ¹⁾.

Но, раскрываясь намъ въ своемъ настоящемъ, римская Африка въ то же время возрождается на нашихъ глазахъ въ своемъ прошломъ. Французскіе офицеры, проникая съ своими отрядами въ горныя ущелья Атласа, съ изумленіемъ убѣждались, какъ на примѣръ, маршалъ Сентъ-Арно, что они идутъ по стопамъ римскихъ офицеровъ, увѣковѣчившихъ на скалахъ память о своихъ подвигахъ; а по пятамъ за офицерами шли французскіе ученые и съ каждымъ годомъ увеличивали число списанныхъ и истолкованныхъ древнихъ надписей; новые музеи Африки и старые музеи Европы наполнились множествомъ образцовъ и обломковъ римско-африканскаго искусства и домашняго быта; уже занесена на карты цѣлая сѣть римскихъ дорогъ, которыя можно было узнать то по сохранившимся каменнымъ сооруженіямъ, то по широкой полосѣ цвѣтущихъ асфodelъ среди пашни арабскаго крестьянина, который не былъ въ состояніи въ теченіе тысячи лѣтъ расковырять своей деревянной сохой крѣпко убитое полотно

¹⁾ Maupassant „Au soleil“.

римской военной дороги. Раскрылись могилы, въ которыхъ покоились древнѣйшіе обитатели страны, — либійскіе туземцы, пунійскіе пришельцы, ветераны римскихъ легіоновъ, навербованные въ Сиріи или во Фракіи, и граждане римскихъ городовъ. Безчисленныя надгробныя надписи повѣдали намъ ихъ имена, ихъ заслуги и почести, ихъ семейное и общественное положеніе, ихъ горести и ихъ надежды въ жизни. Вся страна оказалась покрыта развалинами населенныхъ нѣкогда мѣстъ; ихъ было гораздо больше, чѣмъ сохранилось въ исторіи и въ надписяхъ— названій римско-африканскихъ городовъ и мѣстечекъ. Раскопки возстановили почти цѣликомъ нѣкоторые изъ этихъ городовъ, уцѣлѣвшихъ въ своихъ главныхъ памятникахъ, благодаря своему уединенію въ пустынѣ; раскопки раскрыли передъ нами и жизненную обстановку владѣльцевъ богатыхъ помѣстій въ ихъ усадьбахъ съ роскошными мозаичными полами, на которыхъ были изображены принадлежащіе имъ дорогіе кони, прославившіе ихъ имя своими призами въ циркѣ. Среди полей были найдены высѣченныя на камнѣ уставныя грамоты, присланныя императорами мѣстнымъ крестьянамъ въ отвѣтъ на ихъ ходатайства объ обезпеченіи ихъ отъ несправедливыхъ поборовъ. Однимъ словомъ, всѣ классы населенія, всѣ формы жизни въ древней Африкѣ воскресаютъ передъ нами, составляя живой фонъ для поблѣкшаго въ богословской литературѣ образа донатистовъ. вмѣстѣ со страной и людьми возрождаются передъ нами и эти раскольники, появившіеся и исчезнувшіе въ глубокой старинѣ. Знакомая съ ихъ обстановкой, мы начинаемъ лучше понимать ихъ страсти и причины, побудившія ихъ впасть въ «ересь». Съ непонятнымъ намъ упорствомъ отстаивали они чуждыя намъ возрѣнія, но одна ихъ черта привлекаетъ къ нимъ наше участіе и дѣлаетъ ихъ живыми, какъ бы современными намъ людьми. Жизненный идеаль этихъ въ своей массѣ некультурныхъ людей заключался въ стремленіи *принять мучительство*. Эта черта, чуждая римскому міру и указывающая на далекій *востокъ*, — полна психологическаго интереса для историка. Разногласія между донатистами и африканской церковью, сами по себѣ не существенныя, получаютъ отъ этой черты болѣе глубокій смыслъ, а борьба за единство вѣры при этихъ условіяхъ принимаетъ еще болѣе драматическій характеръ.

Страна, представляющая собою сцену, на которой разыгрывалась донатистская драма, обнимаетъ часть нынѣшняго Марокко, французскую Алжирію, Тунисъ и Триполисъ. Побережье Африки, близко подходя у Гибралтарскаго пролива къ Европѣ, тянется отсюда на востокъ выпуклой линіей на разстояніи полутора ты-

сячь верстѣ, до Добраго мыса, насупротивъ Сициліи, затѣмъ круто отступаетъ внутрь и образуетъ глубокой заливъ Средиземнаго моря съ двумя загибами—малой и большой Сиртой, и, снова поднимаясь къ сѣверу, продолжается по направленію къ Киренаикѣ и къ Египту. Эти двѣ области, хотя и были завоеваны римлянами, не входили въ составъ *римской* Африки и подверглись греческому вліянію. Внутреннее строеніе, климатическія свойства и отчасти историческая судьба римской Африки обусловливались направлениемъ ея горныхъ хребтовъ. Изъ глубины Марокко идутъ вдоль побережья два колоссальныхъ хребта, оставляя между собою широкое степное плоскогорье съ солеными озерами и сплетаясь на востокъ, на границѣ Туниса, своими отрогами. Сѣверный изъ этихъ хребтовъ спускается къ Средиземному морю, оставляя мѣстами между нимъ и собою плодородную полосу; южный хребетъ спускаетъ свои воды въ Сахару, гдѣ онѣ застаиваются въ озерахъ и болотахъ. Благодаря этому, римская Африка представляетъ удобныя условія одновременно для трехъ формъ культурнаго быта—для приморскихъ городовъ, въ которыхъ могли ютиться смѣлые и предприимчивые пришельцы-моряки; для мирнаго земледѣльца, воздѣлывающаго свои нивы по рѣчнымъ долинамъ, и для вольнаго кочевника, пасущаго свои стада на склонахъ горъ и по обширнымъ степямъ. Подобныя же условія жизни—береговую полосу, высокія горы и степь, но въ иномъ чередованіи, — представляетъ и восточная часть римской Африки, нынѣшній Тунисъ или древній Карфагенъ. Его историческая судьба была предопредѣлена тѣмъ, что онъ обращенъ, такъ сказать, лицомъ къ Италіи и Европѣ, и спиной къ Африкѣ, т. е. къ сосѣдней Нумидіи, но связанъ съ послѣдней тождествомъ географическихъ условій быта и климата. Такъ римская Африка является во всѣхъ отношеніяхъ страной рѣзкихъ контрастовъ. Вотъ какъ описываетъ ея свойства одинъ изъ современныхъ ея знатоковъ: «Здѣсь глазамъ представляется суровый берегъ, окруженный коварными морскими теченіями и бичуемый разнузданнымъ моремъ: голыя бурныя скалы, обглоданныя волнами; тамъ передъ вами смѣло поднимающіяся горы съ рѣзко очерченнымъ профилемъ, покрытыя оливковыми роцями, прорѣзанныя глубокими ущельями, со стѣнъ которыхъ падаютъ скудные ручейки, тутъ же наполовину всасываемые цвѣтущими олеандрами. Вы оглядываете мысъ — и вдругъ видите широко разстилающуюся низменность, мрачную и сухую степь, по которой влачитъя рѣка Шеллифъ; или обширную, залитую свѣтомъ долину, совершенно ровную, поразительно плодородную, какъ долина Метиджи, близъ

Алжира, или красивыя долины Сейбузы и Меджерды (близ Туниса). Далѣе, на югъ, за неприступными горами—высокія, уединенныя плоскогорья, еще очень плодородныя, несмотря на высоту, какъ, на примѣръ, около Сетифа или Тебессы. Еще далѣе—степь, соленыя озера и, наконецъ, угрюмая пустыня, то фіолетовая, то желтая, прерываемая рябью песчаныхъ холмовъ или цвѣтущими оазисами. И надо всѣмъ и вездѣ, на горахъ и въ долинахъ, на морскомъ берегу, какъ и въ пустынѣ,—жгучее солнце, невыразимая лучезарность, рѣзкій и сухой воздухъ, беспокойныя линіи, ослѣпительныя краски.— «Въ этомъ климатѣ быстро разгораются страсти, — любовь, ненависть или гнѣвъ. Чувства обостряются въ оргіи благоуханій, лучей и звуковъ. У подошвы Атласа солнце распалаетъ дѣятельность или воображеніе чело-вѣка, не истощая и не сокрушая его; земледѣльцу тамъ такъ же привольно работать, какъ кочевнику — мечтать; бедуинъ, обыкновенно сонливый, проявляетъ изумительную бодрость, когда наступаетъ для него часъ дѣйствовать. Во всѣ вѣка африканецъ готовъ ринуться съ одинаковымъ пыломъ и поочередно — то въ область мечтаній, то на поле брани» ¹⁾.

Но кто же такой этотъ африканецъ?—Въ разсматриваемую нами эпоху это было такое же сложное, полное контрастовъ существо, какъ и его страна. Его основу составило туземное племя, расселившееся по горамъ и пустынямъ отъ Атлантическаго океана до границъ Египта и отъ голубыхъ волнъ Средиземнаго моря до предѣловъ черной расы по ту сторону Сахары. Племя это разбилось на множество отдѣльныхъ народностей: греки называли тѣхъ, которые жили на окраинахъ Египта, либійцами, а въ со-сѣдствѣ съ Караагеномъ — *номадами* (кочевниками), откуда образовалось названіе Нумидіи; въ западной части Африки преобладало названіе *магры*; арабы прозвали всѣхъ обитателей сѣверной Африки *берберами*, по прозвищу одного изъ мелкихъ племенъ — бабари. Но существовало ли у самихъ туземцевъ древней Африки общее имя, которое служило признакомъ того, что они сознавали единство своей расы?—Это возможно, подобно тому, какъ это было съ славянами, у которыхъ это общее названіе встрѣчалось съ разными видоизмѣненіями для обозначенія отдѣльныхъ племенъ, какъ на Волховѣ, такъ и въ Альпахъ. Въ Африкѣ еще и въ настоящее время обитатели гористаго побережья въ Марокко (рифъ) называютъ себя *амазигъ*, а въ Сахарѣ одно племя носить названіе *имашегъ*, съ чѣмъ сближаютъ имя племени *максуевъ*, среди

¹⁾ P. Monceaux «Les africains» 1894, стр. 44.

которыхъ поселились кареагеняне, и *мазиковъ*, упоминаемыхъ римлянами. Во всякомъ случаѣ, у берберовъ былъ общій языкъ, сохранившійся до нашего времени въ горныхъ ущельяхъ и въ оазисахъ пустыни, — вездѣ, куда не проникалъ арабскій языкъ. Древніе берберы имѣли для своего языка особый алфавитъ, и до нашего времени сохранились на этомъ языкѣ надписи, обыкновенно съ переводомъ на пунійскій или латинскій языкъ. Это указываетъ, конечно, на способность племени къ культурѣ; и дѣйствительно, берберы, будучи кочевниками, при благоприятныхъ условіяхъ почвы и подъ чужимъ вліяніемъ, легко переходили къ земледѣлію. Но не такъ легко было для нихъ подняться на болѣе высокую степень политической культуры. Этому мѣшали условія страны, навязывавшей имъ разобщеніе, и пріобрѣтенныя въ ихъ быту племенные свойства — необузданное своеволие и неспособность къ подчиненію и дружному совмѣстному дѣйствию. Если удалому вождю среди нихъ удавалось привлечь къ себѣ нѣсколько племенъ и создать царство, то онъ всегда встрѣчалъ — и весьма часто въ родной семьѣ — соперника и врага, его свергавшаго. Поэтому же завоеватели всегда находили въ сѣверной Африкѣ союзниковъ и побуждали берберовъ на вербованными изъ нихъ же ополченіями. Эта черта проходитъ черезъ всю исторію отъ кареагенскаго до французскаго владычества.

Четыре раза берберское племя подвергалось завоеванію иноземной культуры. Два раза эти завоеватели приходили съ востока и приносили съ собою семитическое вліяніе — финикійцы и арабы; и два раза семитическая культура была побуждена европейской, приносимой съ сѣвера, — римлянами и французами.

Еще въ глубокой древности появились первые семиты на берегахъ сѣверной Африки; сначала заводили торговыя сношенія, а потомъ стали строить себѣ тамъ города. Пришельцы называли себя „канаанитами“ (обитателями равнины); отсюда явилось предположеніе, что первымъ толчкомъ къ эмиграціи ихъ въ Африку было завоеваніе израильянами Канаана. Они унизали своими городами весь берегъ Африки, какъ и Испаніи; особенно много такихъ колоній было въ Тунисѣ: Утика, Гиппонъ, Гадруметъ, Лептисъ и др. Въ VIII в. до Р. Хр. среди нихъ была основана выходцами изъ финикійскаго Тира *Картада*, т.-е. *Новгородъ*, у римлянъ Carthago, который скоро переросъ старые города и привелъ ихъ въ зависимость отъ себя.

Морская торговля не была исключительнымъ занятіемъ пришельцевъ: канааниты (поляне) привезли съ собою виноградъ и оливу и стали сажать ихъ по склонамъ горъ, а равнины засѣ-

вать пшеницей, которая давала роскошную жатву. Плиній сообщаетъ, что Августу были присланы однимъ изъ его управляющихъ въ Африкѣ четыреста хлѣбныхъ зеренъ, выросшихъ на одномъ корню. И результатъ этотъ достигался самыми простыми способами обработки. Тотъ же Плиній рассказываетъ, что ему приходилось видѣть въ полѣ соху, въ которую были впряжены осликъ и женщина. То же самое случилось не разъ видѣть и теперь французскому путешественнику Тиссо, который удостовѣряетъ, что африканскій пахарь часто пользуется своей женой, когда она состарится, въ помощь ослу.

Въ особенности манила къ земледѣлію плодородная равнина рѣки Баграда (внѣ Меджерды), которая, спускаясь съ узла неприступныхъ горъ на границахъ Туниса и Алжириі, направлялась на востокъ, параллельно берегу, и впадала въ кареагенскій заливъ. Но вносить земледѣльческую культуру въ глубь страны можно было лишь съ помощью туземцевъ, — и земляпашцы долины Баграда образовали *смѣшанное* населеніе, называвшееся у грековъ *либофиниками*; это были либійцы по происхожденію, пунійцы по языку и культурѣ. Опредѣлить въ процентахъ примѣсь финикійской или семитической крови въ этомъ населеніи невозможно, но въ религіи, языкѣ и нравахъ такъ сильно проявляется семитическое вліяніе, что вельзя отрицать и расовой примѣси. Такимъ образомъ, финикійская, или, по выраженію римлянъ, *пунійская* культура пустила глубокіе корни въ Африкѣ. Особенно знаменательно то, что распространеніе пунійской культуры сильно продолжалось и послѣ разрушенія Кареагена, подъ римскимъ владычествомъ. При дворѣ нумидійскихъ царьковъ господствовали пунійскій языкъ, изучалась пунійская литература; чеканились монеты и приносились богамъ подарки — съ пунійскими надписями. По свидѣтельству латинскаго писателя, Апулея, еще во II в. по Р. Хр. богатая родственная ему семья совсѣмъ не знала по-латыни. Императоръ Септимій Северъ, родомъ изъ Лептиса, говорилъ по-латыни съ мѣстнымъ произношеніемъ, а его сестра такъ плохо знала по-латыни, что онъ стыдился ея появленія при дворѣ. Если во времена Августина, въ концѣ IV в., благодаря латинской школѣ, знаніе латыни было болѣе распространено, то и тогда для многихъ, даже горожанъ, роднымъ языкомъ оставался пунійскій. Самъ Августинъ говорилъ съ дѣтства на этомъ языкѣ. Что же касается до простого народа, то даже въ приморскомъ, доступномъ вліянію Италіи, городѣ Гиппонѣ многіе еще въ IV в. не знали латинскаго языка, и Августину приходилось, въ интересахъ каеолической церкви, подыскивать для окрестностей Гиппона священ-

никовъ, которые могли бы говорить съ народомъ на родномъ ему языкѣ.

Завоеваніе Римомъ Картегена, въ 146 г. до Р. Хр., внесло въ сѣверную Африку новый—латинскій элементъ. Римское завоеваніе проявилось сначала въ одномъ лишь разореніи. Не только Картегенъ, согласно настоянію Катона, былъ до основанія разрушенъ, а жители его истреблены или проданы въ рабство,—но то же случилось и съ пригородами Картегена. Но древнихъ соперниковъ Картегена—пунійскіе города Утику, Гадруметъ и другіе, ставшіе на сторону римлянъ, Римъ пощадилъ, объявилъ *свободными*, наградилъ картегенскими владѣніями и назначилъ для надзора за ними *проконсула Африки* съ пребываніемъ въ Утикѣ. Власть этого проконсула не простиралась, однако, въ глубь страны: долину Баграда и прочія владѣнія Картегена римляне предоставили сыновьямъ своего долготѣнаго союзника, нумидійскаго царя Массиниссы, всю жизнь подрывавшаго благосостояніе Картегена. Римляне завладѣли картегенскою областью не изъ властолюбія или жадности: страхъ и зависть создали новую провинцію, и потому республика, по мѣткому выраженію Момсена, удерживала ее не для того, чтобы вызвать въ ней новую жизнь, но чтобы сторожить *трупъ*. Правда, двадцать-три года спустя, энергичный и дальновидный трибунъ, Кай Гракхъ, предложилъ своему народу вывести на мѣсто Картегена римскую колонію, но его реформы были ненавистны сенату,—и Картегенъ остался въ развалинахъ; еще сорокъ лѣтъ спустя, видъ его развалинъ заставилъ даже жестокаго Марія проливать въ изгнаніи слезы надъ скоротечностью жизни и всякаго величія.

Но Картегену было суждено возродиться, когда узко-національная политика сената замѣнилась широкими государственными видами Цезаря. То, что задумалъ Цезарь, привелъ въ исполненіе его племянникъ, и тотчасъ послѣ побѣды при Акціумѣ, въ 29 г. до Р. Хр., три тысячи римскихъ ветерановъ возстановили разрушенный ихъ предками Картегенъ. На удобренной старинною культурой почвѣ новое насажденіе быстро принялось, и Картегенъ—это «украшеніе земли»,—ставши столицею провинціи, скоро развился до значенія *второго* Рима и сдѣлался разсадникомъ латинской культуры на южномъ берегу Средиземнаго моря.

Между тѣмъ, предѣлы этой провинціи раздвинулись. Во время борьбы Цезаря съ сенатомъ нумидійскій царь Юба, потомокъ Массиниссы, держась традиціонной политики, остался вѣренъ сенату, а его западные сосѣди и соперники, царьки Мавретаніи, Боккъ и Богудъ, приняли сторону Цезаря. Побѣда Цезаря рѣшила судьбу

Нумидіи: Юба потерялъ свое царство, которое было присоединено къ римской провинціи, за исключеніемъ западной части, представленной Бокку, переименовавшему свою столицу Юль въ Цезарею (нынѣ—Шершелъ, на побережьѣ, нѣсколько западнѣе Алжира). По смерти Бокка, его царство было передано Августомъ Юбѣ II, сыну бывшаго нумидійскаго царя, воспитанному при дворѣ императора и женатому на дочери Клеопатры. Этотъ царь «бедуиновъ» былъ ученымъ и писателемъ. Будучи знаткомъ пунійской литературы, Юба писалъ по-гречески, знакомя гелленскій востокъ съ исторіей и учрежденіями Рима. Такъ соединялись въ этомъ потомкѣ амазиковъ три укоренившіеся въ то время въ Африкѣ языка и культуры. Сынъ Юбы, Птоломей, былъ вызванъ своимъ родственникомъ, Калигулой, къ его двору и казненъ изъ зависти къ его статному виду, производившему впечатлѣніе на римскую публику,—или изъ-за того, чтобы присвоить его сокровища. Мавретанія была присоединена къ римской имперіи и раздѣлена на двѣ области—тингитанскую—отъ города Тингиса—нынѣ Танжеръ), насупротивъ Испаніи, и цезарійскую. Впослѣдствіи изъ западной Нумидіи была выдѣлена еще особая область—Mauretania Sitifensis—по имени ея столицы Сетивъ—въ южной Кабиліи—156 кил. по желѣзной дорогѣ на западъ отъ Константины.

Всѣ эти подраздѣленія были признаками дальнѣйшаго упрощенія римскаго владычества; они вызывались потребностью болѣе *интенсивной* администраціи страны со стороны римлянъ. Иными соображеніями руководились послѣдніе при раздробленіи самой *провинціи Африки*. При первыхъ императорахъ это была обширная область, обнимавшая восточную часть Алжиріи, Тунисъ и Триполисъ. Однако, только береговая полоса ея могла считаться прочно занятою римлянами; внутри провинціи проживали независимыя, воинственныя и враждебныя Риму племена. Чтобы сдерживать ихъ и защищать отъ ихъ набѣговъ мирныхъ земледѣльцевъ, нужна была военная сила, и согласно съ военной организаціей, данной имперіи Августомъ, въ Африкѣ былъ поставленъ въ укрѣпленномъ лагерѣ 3-й легионъ. Мѣстомъ для его стоянки былъ сначала избранъ городъ Тевеста (нынѣ Тебесса), около 350 верстъ на югъ отъ Кареагена. Когда область Тевесты была признана достаточно замиренной, легионъ былъ переведенъ западнѣе и размѣщенъ на сѣверномъ склонѣ высочайшаго хребта въ Нумидіи (нынѣ Джебелъ Ауресъ), передъ ущельями, изъ которыхъ разбойническіе горцы дѣлали свои вылазки. При распредѣленіи провинціи между сенатомъ и императоромъ, Африка была представлена первому, именемъ котораго *провинціей* управлялъ про-

консулъ; командиръ же легіона былъ непосредственно подчиненъ императору. При Калигулѣ произошло дальнѣйшее усиленіе военной власти: въ управленіи проконсула подъ названіемъ «провинціи Африки» осталась лишь древняя кареагенская область съ присоединеніемъ къ ней на западѣ небольшой части Нумидіи; всѣ же прочія области Калигула подчинилъ императорскому легату, т. е. командиру легіона. Такъ возникла новая провинція *Нумидія*, съ главнымъ городомъ Циртою, — прозванною въ IV в., въ честь Константина, его именемъ, которое она и теперь еще носить. При Дюклетіанѣ, раздроблявшемъ провинціи имперіи, были образованы вдоль берега Сирты еще двѣ — Бизацена и Триполитана.

II.

Мы должны были предпослать нашему разсказу этотъ обзоръ провинцій, чтобы обозначить рамки для картины римской колонизаціи, которая струилась въ Африку и въ различной степени просачивалась въ ея области. Обычный путь ея, какъ здѣсь, такъ и въ другихъ провинціяхъ, составляли проводимыя римлянами дороги. Эти дороги прежде всего служили цѣлямъ военнаго занятія страны и строились самими солдатами въ мирное время. Главной жилой, по которой проникло римское вліяніе, была военная дорога изъ Кареагена къ лагерю въ Тевесте, пролежавшая по высокимъ хребтамъ внутренней Тунезіи. Самыя разстоянія по военнымъ дорогамъ обозначались на дорожныхъ столбахъ по мѣрѣ отдаленія «отъ лагеря». Тевесте скоро стала узломъ цѣлой сѣти дорогъ, шедшихъ какъ къ побережью, такъ и вдоль горныхъ хребтовъ. Этому городу и теперь предстоитъ великая будущность, какъ центральному пункту путей сообщенія. Но такъ какъ онъ былъ занятъ французами еще въ 1851 году, маршаломъ Сентъ-Арно, до завоеванія Туниса, то онъ былъ соединенъ желѣзной дорогой не съ Тунисомъ, а съ нумидійскимъ Гиппономъ (235 кил.).

Другимъ подобнымъ узломъ былъ городъ Тиздръ въ юго-восточной Тунезіи. Точно такъ же новый военный лагерь, изъ котораго образовался городъ Ламбезисъ, былъ соединенъ дорогой, шедшей на сѣверъ къ морю, съ Константиной и съ августиновскимъ Гиппономъ. Но не для однѣхъ только военныхъ цѣлей прокладывали римляне дороги; объ этомъ свидѣтельствуетъ дорога изъ Симиту къ гавани Табракъ черезъ неприступныя горы въ верховьяхъ Баграда, чтобы спускаться по ней добывавшіяся въ этой мѣстности глыбы цѣннаго нумидійскаго мрамора, красовавшася въ императорскихъ постройкахъ. Города въ этомъ помогали съ

своей стороны правительству: такъ «республика Цирта» проложила на свой счетъ дорогу къ гавани Рузикаде (нынѣ Филиппвиль).

Вдоль новыхъ дорогъ возникали селенія и города. Сначала римляне выводили для заселенія страны колонистовъ изъ Италіи, — какъ опору своей власти и римскаго вліянія. Такъ Августъ кромѣ Кареагена вывелъ еще четыре колоніи: три въ долину рѣки Миліаны въ Тунезіи, и Сикку, прозвище которой — *Venetia* — указываетъ на связь съ домомъ Юліевъ, въ глубь африканской провинціи. Но мы имѣемъ мало свѣдѣній о такихъ массовыхъ поселеніяхъ римскихъ колонистовъ въ Африкѣ; во всякомъ случаѣ императоры дѣйствовали въ этомъ отношеніи болѣе осмотрительно, чѣмъ французское правительство, приносившее громадныя и не разъ напрасныя жертвы для колонизаціи Алжира европейскими земледѣльцами, какъ, на примѣръ, въ 1848 г. Притомъ окончаніе гражданскихъ войнъ устранило въ Римѣ необходимость для побѣдителя надѣлать землю служившіе имъ легіоны. Военная организація, введенная Августомъ, дала иное направленіе колоніальной политикѣ Рима. Августъ завелъ постоянное войско и размѣстилъ легіоны по границамъ имперіи въ укрѣпленныхъ лагеряхъ. Около этихъ лагерей вездѣ, какъ на Рейнѣ и на Дунаѣ, такъ и на окраинѣ римской Африки, возникали римскіе города. Солдатамъ было позволено жениться; ихъ семьи жили вблизи отъ лагеря, и въ возникавшій такимъ образомъ городокъ переселялся и *ветеранъ*, отслужившій свой срокъ. Такъ римскій военный кордонъ, *линія* укрѣпленій, возведенныхъ для защиты провинціи отъ бедуиновъ, унижала нумидійскую окраину римскими поселеніями.

Другимъ средствомъ романизаціи было пріобрѣтеніе богатыми римлянами громаднхъ помѣстій. Завоеваніе страны и связанныя съ этимъ конфискаціи, гражданскія войны и сопровождавшія ихъ *проскрипціи* ¹⁾, наконецъ спекуляція землями со стороны римскихъ всадниковъ и откупщиковъ еще во время Цицерона, — все это содѣйствовало скопленію земель сравнительно въ немногихъ рукахъ. Въ извѣстномъ мѣстѣ, гдѣ Плиніи жалуется, что крупныя помѣстья (*latifundia*) загубили Италію, онъ сообщаетъ, что половина Африки (Тунезіи) принадлежитъ шести владѣльцамъ. Но это крупное землевладѣніе не было для Африки такимъ несчастьемъ, какъ для Италіи. Римскіе сенаторы, проживая въ сто-

¹⁾ Корнелій Непотъ рассказываетъ, что нѣкто Юлій Калидъ былъ помѣщенъ въ *списокъ опальныхъ* потому, что хотѣлъ завладѣть его громадными имѣніями въ Африкѣ.

лицѣ имперіи, запускали свои земли въ Италіи подѣ пастбища и этимъ обращали ихъ въ безлюдную степь; африканскіе же помѣщики, какъ свидѣтельствуя многочисленныя развалины ихъ роскошныхъ усадебъ, проживали среди своихъ земель и, привлекая для ихъ обработки колонновъ, содѣйствовали процвѣтанію и романизации Африки. Особенно благоприятствовало этому то обстоятельство, что громадныя африканскія помѣстья—*saltus*—нерѣдко доставались, вслѣдствіе конфискаціи, императорамъ, которые особенно заботились о заселеніи ихъ и хорошемъ управленіи. Культурная роль крупныхъ помѣстій въ Африкѣ обуславливалась кромѣ того и тѣмъ обстоятельствомъ, что въ нѣкоторыхъ областяхъ Африки по мѣстнымъ условіямъ только крупное землевладѣніе было въ состояніи дѣлать необходимыя затраты для борьбы съ климатомъ и свойствомъ почвы. Такъ южная часть Тунезин, простирающаяся въ глубь страны равнина, въ настоящее время почти пустыня, — при римлянахъ была покрыта на сотню верстъ сплошными оливковыми рощами. Тутенъ, одинъ изъ лучшихъ современныхъ изслѣдователей Африки, объясняетъ это тѣмъ, что, вслѣдствіе скудости и неправильности дождей, эта мѣстность не годится подѣ хлѣбопашество; оливковое же дерево своими глубокими корнями способно питаться подземной влагой, сохраняющейся на глубинѣ отъ зимнихъ дождей. Но оливковое дерево даетъ плодъ лишь на двадцатый годъ и не болѣе шести литровъ масла въ годъ, требуя при этомъ пространства земли въ 120 сажень. Вслѣдствіе этого оливковая культура невозможна для владѣльца нѣсколькихъ десятинъ земли, принужденнаго двадцать лѣтъ ждать дохода съ своего насажденія.

Римское правительство сильно содѣйствовало плодородію новой провинці своими заботами о необходимомъ для нея водоснабженіи. Римляне были издавна мастерами въ сооруженіяхъ, нужныхъ для проведенія и распредѣленія воды. Уже пунійскіе завоеватели Африки знали цѣну водянымъ сооруженіямъ и устраивали во многихъ мѣстахъ цистерны или бассейны дождевой воды для орошенія полей, городскіе водопроводы съ глиняными трубами, фильтры и т. п. Но все это—ничто въ сравненіи съ систематическимъ и искуснымъ водоснабженіемъ римлянъ, дозволившимъ строить города и возводить усадьбы тамъ, гдѣ прежде не было ни капли воды, и обезпечившимъ африканскимъ городамъ воду не только для питья, но и для роскошныхъ термъ и даже для проведенія воды гражданамъ въ дома, какъ гласитъ горделивая надпись городского магистрата въ Тиздрѣ, на краю пустыни. Такое обильное водоснабженіе подняло земледѣліе римской Африки на такую высоту, что оно стало доставлять Риму третью часть

необходимаго ему хлѣбнаго запаса и обезпечило его гражданамъ, по словамъ римскаго сатирика, возможность отдаваться цирку и театру. Прощѣтаніе земледѣлія, съ другой стороны, содѣйствовало развитію торговли и привлекало въ Африку торговыхъ людей изъ Рима и Италіи. Италики давно уже обнаруживали свою склонность къ торговлѣ и стаями опускались въ провинціи, что въ значительной степени способствовало обезлюденію Италіи. Уже во время возстанія Митридата малоазіатскіе города такъ кишѣли римскими гражданами, что, по избіеніи ихъ, насчитывали тогда до 80.000 жертвъ. Еще удобнѣе было италикамъ, какъ и теперешнимъ итальянцамъ, населять близкое африканское побережье. Такъ, еще до завоеванія Нумидіи, въ Циртѣ было столько италійскихъ выходцевъ, что они взялись отстаивать городъ противъ Цезаря. Множество италиковъ нашли себѣ дѣло въ возрастающемъ вывозѣ продуктовъ изъ Африки въ Италію, и не даромъ встрѣчается въ прибрежныхъ городахъ Спрты культъ римской *Анны* (олицетвореніе продовольствія). Однакоже, главнымъ средствомъ культурнаго подъема и романизациі Африки послужила римская политика поощренія постройки городовъ и развитія городского быта.

Городъ—ячейка античной цивилизациі, типическая форма государственнаго быта грековъ и италиковъ. Римъ и по завоеваніи Италіи, оставался городомъ: могущественная республика, побѣдившая Ганнибала и азіатскихъ царей, была лишь федераціей городовъ подъ главенствомъ города Рима. И когда, замѣнивъ республику имперіей, римляне поднялись на болѣе высокую степень государственнаго быта, — *самоуправляющийся* городъ остался *основой* ихъ политическаго строя и залогомъ мѣстной культуры и благосостоянія. Сами императоры видѣли высшую для себя славу въ основаніи новыхъ городовъ и лучшей организациі старыхъ. Какъ прежде призваніе Рима сводилось къ завоеванію чужихъ городовъ, такъ при имперіи оно стало заключаться въ основаніи новыхъ и водвореніи городского быта у покоренныхъ племенъ (*gentes*), не знавшихъ городской жизни. Варваръ дунайскаго побережья и африканской пустыни, благодаря *городу*, становился гражданиномъ и культурнымъ челоуѣкомъ.

Когда римляне завоевали Африку, городская жизнь почти исключительно ютилась у побережья. Еще при первыхъ императорахъ Плиній Старшій знаетъ тамъ, за немногими исключеніями, лишь военныя укрѣпленія — *castella*; но по примѣру Августа императоры непрестанно заботились объ основаніи въ Африкѣ городовъ. Такъ Нерва создалъ Ситифись; Траянъ — Тамугадъ. Особенно много сдѣлалъ для насажденія городской жизни Гад-

рианъ, который самъ прїѣзжалъ въ Африку. Статуя Гадриана — „созидателя муниципія“, воздвигнутая городкомъ Туррисъ Тамалени на окраинѣ пустыни, служить и въ наше время живымъ доказательствомъ этой его дѣятельности.

Строя городъ, римляне въ то же время старались склонять къ тому же вождей полукочевыхъ племенъ. Территоріи такихъ новыхъ городовъ были обыкновенно очень обширны и пустынно; но мало-по-малу въ этихъ пустыняхъ возникали новые города; такъ, въ территоріи города Телепте, выведенной Траяномъ колоніи, въ южной Тунезіи, образовалось потомъ на разстояніи 34 версты поселеніе изъ гражданъ Телепте, — Циліумъ, — и поселенцы добились еще въ томъ же вѣкѣ признанія ихъ „ostroga“ (castellum) городомъ. Гораздо быстрѣе шло заселеніе Африки городами въ сѣверной ея части. Здѣсь, напримѣръ, въ окрестностяхъ небольшого городка Матеура, въ 65 верстахъ отъ Туниса, насчитываютъ болѣе 300 развалинъ различныхъ мѣстечекъ, деревень и помѣщичьихъ усадебъ, — а сколько изъ нихъ исчезло безслѣдно? Но откуда же, помимо римскихъ колонистовъ, отставныхъ солдатъ и пришлыхъ торговцевъ, поподнялись обыватели для этихъ многочисленныхъ поселеній?—По счастливой случайности, одна изъ надписей, вполне заслуженно удостоившаяся помѣщенія въ луврскомъ музеѣ, является яркимъ лучомъ свѣта въ потемкахъ, скрывающихъ отъ насъ процессъ заселенія и культурнаго развитія римской Африки. Въ отличіе отъ другихъ надписей, дошедшихъ въ обломкахъ или крайне лаконическихъ, эта надпись вѣщаетъ въ пространныхъ латинскихъ стихахъ о трудовой жизни и почестяхъ одного изъ гражданъ города Мактаръ, въ 278 верстахъ отъ Туниса, въ гористомъ захолустьѣ. Старикъ говоритъ отъ своего имени въ надписи, заказанной латинскому поэту, и выставляетъ себя прочимъ „смертнымъ“ образцомъ честной и безупречной жизни. „Я родился, — говоритъ онъ, — въ жалкой хижинѣ отъ бѣднаго отца, не оставившаго мнѣ ни денегъ, ни избы, — но когда косари отправлялись косить созрѣвшій хлѣбъ въ равнинахъ Цирты, или на нивахъ Юпитера, я шелъ во главѣ ихъ первымъ въ работѣ и оставлялъ за собою длинные ряды связанныхъ сноповъ. Такъ я скосилъ подъ огненнымъ солнцемъ двѣнадцать жатвъ, пока не сталъ самъ вожакомъ косарей. И еще одиннадцать лѣтъ собиралъ я съ ними зрѣлый колосъ на нумидійскихъ поляхъ.“—Такъ онъ нажилъ деньги и приобрѣлъ усадьбу, въ „которой всего было вдоволь“; скоро онъ сталъ декуріономъ (гласнымъ) въ своей общинѣ, а затѣмъ его товарищи декуріоны избрали стараго труженика старшиной своего сената.

Надпись эта для насъ вдвойнѣ драгоцѣнна; она рисуесть намъ не только экономическую картину, но въ то же время и культурно-политическую. Мы видимъ, какъ туземцы, обогащаясь посредствомъ земледѣльческаго труда, становятся землевладѣльцами и вмѣстѣ съ тѣмъ горожанами. Но мы видимъ тутъ же и причину процвѣтанія африканскихъ, какъ и вообще античныхъ городовъ: она заключается въ муниципальномъ духѣ древнихъ гражданъ. Это явленіе—сложное; оно обусловливается какъ учрежденіями, такъ и правами того міра во взаимной ихъ связи. Городскія учрежденія въ римской имперіи были основаны на принципѣ свободы и автономіи. Когда въ самомъ Римѣ давно уже опустѣлъ форумъ, и народъ уже не созывался въ комиціи, — въ провинціальныхъ городахъ сохранялся и вновь вводился законами императоровъ старинный муниципальный строй. Члены городского сената и управители города подъ разными наименованіями, латинскими (дуумвиры) и туземными (шофеты), избирались горожанами. Такое избраніе считалось высокой честью, и, какъ свидѣтельствуя о томъ безчисленныя надписи, польщенные избраніемъ граждане, или, по смерти, ихъ родственники, не упускали случая напомнить объ этомъ потомкамъ и похвастаться передъ ними.

Но эти отличія были обыкновенно не даровыми почестями, а требовали жертвъ, и иногда немалыхъ. Декуріонъ, или мѣстный сенаторъ, а тѣмъ болѣе магистратъ города, бралъ на себя обязательство отблагодарить своихъ согражданъ какимъ-нибудь пожертвованіемъ въ пользу общества или города. И въ этомъ-то заключается муниципальный духъ, что такія жертвованія дѣлались охотно. Съ теченіемъ времени устанавливалось нѣчто въ родѣ опредѣленной таксы. Изъ надписи одного маленькаго городка въ восточной Тунезіи, имя котораго не сохранилось, видно, что гонораръ на званіе декуріона составлялъ тамъ 1.600 сестерцій (120 р. нынѣшней валюты); въ большомъ городѣ Тамугадѣ за должность дуумвира платили 4.000 сестерцій. Эти деньги употреблялись обыкновенно на сооруженіе какого-нибудь общепользнаго городского зданія или возстановленіе его. Но кандидаты въ декуріоны или на административныя должности весьма часто не ограничивались обычнымъ или обѣщаннымъ имъ гонораромъ, а тратили больше, чтобы довести до конца начатое сооруженіе. Иногда такое окончаніе брали на себя, какъ долгъ чести, родственники и потомки жертвователя. Изъ одной надписи видно, что одинъ декуріонъ не только удвоилъ сумму, которую онъ долженъ былъ внести, но и заплатилъ такую же сумму за своего

брата, а внучка его окончательно отдѣлала недоконченный имъ храмъ, истративъ на это 5.600 сестерцій. Въ этомъ стремленіи „изукрасить отечество“ принимали участіе и женщины, и люди всякаго званія. Въ Каламѣ важная дама, избранная въ званіе жрицы императора, въ благодарность за это, выстроила на свой счетъ цѣлый театръ; а въ военномъ городѣ Тевесте высшій офицеръ потратилъ 250.000 сестерцій на постройку триумфальной арки въ честь императора Каракаллы, которая и теперь еще стоитъ среди развалинъ,—а народу завѣщала большую сумму на украшеніе храмовъ и на игры. Такія пожертвованія находили поощреніе въ обычаѣ воздвигать жертвователямъ при жизни ихъ статуи отъ города, которыя воздвигались на форумѣ. Вышеуказанной строительницѣ театра въ Каламѣ было воздвигнуто благодарными согражданами даже пять статуй.

Этотъ развившійся въ Африкѣ, подъ вліяніемъ Рима, муниципальный духъ, преобразилъ съ половины II-го вѣка ея города и приблизилъ ихъ къ Риму. Каждый изъ этихъ городковъ спѣшилъ обстроиться по образцу столицы міра. Всѣ они желали, на подобіе Рима, имѣть свой форумъ, окруженный магазинами, обильное водоснабженіе съ водопроводами и фонтанами, свои термы — или общественныя бани съ роскошными залами для отдохновенія и развлечения, библіотекой и аудиторіями, — свой театръ и свой циркъ. Трудно повѣрить, какъ эта послѣдняя страсть римлянъ глубоко вошла въ нравы африканскихъ туземцевъ. Всѣ эти зданія и сооруженія — театры, термы, форумъ — вызывались, конечно, и мѣстными потребностями городовъ, помимо ихъ желанія походить на Римъ; но что особенно свидѣтельствуешь о вліяніи Рима, это такъ-называемый *Капитолій*, — онъ встрѣчается во многихъ римско-африканскихъ городахъ; это — храмъ, выстроенный по возможности на возвышеніи и окруженный портиками—для поклоненія Юпитеру и двумъ капитолійскимъ богинямъ, Юнонѣ и Минервѣ.

Этотъ процессъ возникновенія городовъ и развитія въ нихъ римской культуры оставилъ въ римской Африкѣ болѣе очевидные слѣды, чѣмъ въ другихъ провинціяхъ имперіи. Въ Галліи и Испаніи паденіе имперіи не сопровождалось такимъ внезапнымъ сплошнымъ разрушеніемъ, какъ въ Африкѣ. Римская цивилизація не обрывалась тамъ такъ безпощадно, а болѣе постепенно исчезала и переходила въ средневѣковое варварство, заключавшее въ себѣ сѣмена новой культуры. Театры, термы, храмы и другія принадлежности римско-языческой цивилизаціи нерѣдко перестраивались въ христіанскія церкви, или феодальныя башни, или

же служили каменоломнями для новыхъ городовъ и кварталовъ, возникавшихъ на развалинѣ старыхъ. Въ Африкѣ было не то. Вторженіе вандаловъ, а затѣмъ еще болѣе разрушительное завоеваніе мусульманъ, сразу снесло культурный слой, наложенный въ ней вѣковымъ римскимъ владычествомъ. Цѣлые города, выжженные и опустошенные завоевателями, или же самими туземными варварами, стояли въ развалинахъ, до которыхъ не прикасалась рука человѣка*) и медленно продолжали разрушаться, такъ сказать, отъ собственной тяжести развалинъ, когда обрушивались тяжелые потолки храмовъ, увлекая въ своемъ паденіи грузныя капители колоннъ и образуя цѣлые холмы обломковъ.

Но именно по этой причинѣ современный археологъ и художникъ-реставраторъ находятъ для своей дѣятельности въ французской Африкѣ болѣе благодарную почву, чѣмъ гдѣ-либо. Подобно тому, какъ изъ подъ пепла Везувія возсталъ передъ нашими очами, городокъ Помпеи,—мы обладаемъ теперь возможностью составить себя наглядное представленіе о многихъ забытыхъ римско-африканскихъ городахъ, вновь открытыхъ въ наше время. Замѣчательный образчикъ такого воскресшаго для археологовъ и путешественниковъ города представляетъ древній нумидійскій Тамугади (Тимгадъ), въ 39 верстахъ отъ желѣзной дороги, идущей отъ Константины къ Бискрѣ, на краю Сахары. Нѣкогда это была цвѣтущая римская колонія, носившая имя Траяна—Ульпіа; затѣмъ она стала твердыней донатизма. Она лежала у подножія снѣжнаго Ауреса, въ обширной равнинѣ. Ея величественныя развалины, занимающія площадь въ 80 десятинъ, спасло одиночество и нежеланіе горцевъ селиться около нихъ. Не даромъ Тимгадъ сравниваютъ съ Помпеями; если въ этомъ есть преувеличеніе, то оно относится лишь къ сохранности частныхъ построекъ и памятниковъ домашняго быта, уцѣлѣвшихъ въ Помпеяхъ; тамугадскія же развалины даютъ болѣе сильное представленіе о грандіозности римской городской культуры, занесенной римскими легіонами за тысячи верстъ отъ Капитолія. „Тимгадъ, когда смотришь на него издали, производитъ впечатлѣніе цѣлаго лѣса колоннъ, поднимающихся среди пустыни; но когда приблизишься къ нимъ, тогда видно, что это—только небольшая доля того, что когда-то существовало“. И какія колонны!—Тѣ, которыя поддерживали „Капитолій“, имѣютъ 16 метровъ высоты и 1,44 метр. толщины у базы. Самый Капитолій представлялъ четырехугольный храмъ въ 90 м. на 66, и былъ выложенъ драгоцѣн-

*) См. прекрасное изданіе: Gsell: Les monuments antiques de l'Algérie.

нымъ мраморомъ въ такомъ обилии, что, по отзыву изучавшаго его археолога-архитектора, нигдѣ въ Африкѣ онъ не встрѣчалъ такого разнообразія. Къ Капитолію вело роскошное крыльцо съ 37-ю ступенями; съ верхней площадки его можно было видѣть прочіе памятники города — его театръ на 1.500 зрителей, его термы, его форумъ, украшенный безчисленными статуями, и его рынокъ, устроенный для его согражданъ, иждивеніемъ нѣкоего Марка, роскошный дворецъ котораго находится поблизости.

Какъ можно судить по примѣру Тамугади, самый внѣшній видъ африканскихъ городовъ показываетъ намъ, какъ естественно тянулись эти города къ Риму. Но и Римъ съ своей стороны поощрялъ это движеніе; онъ не довольствовался подражаніемъ ему провинціальнымъ городовъ и дорожилъ тѣмъ, чтобы привязать ихъ къ себѣ болѣе непосредственными узами. Главнымъ средствомъ для Рима въ этомъ отношеніи служила искусная политическая система, выработанная римлянами еще во времена республики. Расширяясь на счетъ другихъ городскихъ общинъ въ Италіи, Римъ ставилъ побѣжденный городъ — если онъ его не разорялъ — въ положеніе *союзнаго* города, предоставляя ему автономію сообразно съ обстоятельствами. Въ другіе изъ побѣжденныхъ городовъ Римъ выводилъ колоніи изъ римскихъ гражданъ или изъ латинянъ (латинскія колоніи). Наконецъ, въ иныхъ случаяхъ, Римъ присоединялъ побѣжденный городъ, подъ именемъ *муниципалія*, къ римской землѣ, оставляя городу самоуправленіе, но въ то же время причисляя его гражданъ къ римскимъ гражданамъ.

Въ провинціяхъ, гдѣ римлянамъ пришлось имѣть дѣло съ чуждыми имъ по языку и культурѣ національностями, эта политическая система усложнилась. И здѣсь римляне представляли нѣкоторымъ городамъ болѣе или менѣе льготное положеніе *союзныхъ* городовъ. Остальные признавались *покоренными* городами; вся земля ихъ считалась собственностью Рима, но предоставлялась прежнимъ владѣльцамъ въ пользованіе, за что они уплачивали десятину съ дохода. Затѣмъ, по мѣрѣ умиротворенія страны, положеніе ея городовъ улучшалось въ податномъ и правовомъ отношеніяхъ. Цѣнно было освобожденіе отъ вмѣшательства проконсуловъ; цѣннѣе еще — освобожденіе отъ 10% дани; не менѣе цѣнно было достиженіе римскаго права на собственность, т.-е. полное владѣніе землей (*dominium*). Вышею же привилегіей было италійское право — (*jus italicum*), предоставлявшее горожанамъ провинціи не только римское право, но и освобожденіе отъ податей. Образовалась цѣлая лѣстница, по которой покоренная

иноземная община на краю пустыни могла постепенно подниматься, приближаясь къ Риму и равняясь съ нимъ въ правахъ. Восхожденіе по этой лѣстницѣ экономическихъ, юридическихъ и политическихъ привилегій обозначалось дарованіемъ туземнымъ провинціальнымъ городамъ въ извѣстной очереди старинныхъ названій союзнаго города, муниципіи или колоніи. И города Африки стали, такъ сказать, взапуски подниматься по этой лѣстницѣ. Полный образчикъ восхожденія по всѣмъ ея ступенямъ представляетъ, на примѣръ, Утика, старая соперница Карфагена. По разрушеніи Карфагена, она была признана союзнымъ городомъ. Цезарь предоставилъ ей право *латинскаго* города; Августъ далъ ей римское право; Гадрианъ возвелъ Утику на степень римской колоніи; Септимій Северъ наградилъ ее *италійскимъ* правомъ. Не всѣ африканскіе города поднимались такъ высоко, но всѣ поднимались; — на это указываютъ надписи: въ спискѣ Плинія, напр., Ассурасъ и Симиту обозначены муниципіями; въ надписяхъ они уже носятъ гордое названіе — Colonia Julia Assuras и Colonia Julia Augusta Numidica. Не однѣ реальныя выгоды, податныя и правовыя, побуждали города ходатайствовать о привилегіяхъ; не одно честолюбіе или соперничество внушало имъ желаніе попасть въ болѣе почетный разрядъ городовъ. Тутъ дѣйствовало понятное желаніе покореннаго и подвластнаго поравняться съ побѣдителемъ, провинціальной общины — сдѣлаться составной частью мірового города. И императоры щедрой рукой раздавали городамъ титулы и привилегіи: не изъ одного великодушія или самолюбія, чтобы города носили ихъ родовое имя, — какъ это дѣлалъ безумный Коммодъ, который далъ не только нѣсколькимъ африканскимъ городамъ титулъ *Aurelia Commoda*, но вздумалъ-было даже Римъ переименовать *Коммодіаной*. Императорами руководила при этомъ вѣрная политическая мысль, что этимъ путемъ они завершаютъ объединеніе имперіи, замѣняя матеріальную силу, покрывшую провинціи, духовной связью ихъ съ Римомъ, идеей общаго отечества, олицетворяемой единеніемъ съ вѣчнымъ городомъ. Царствованіе Северовъ, династія которыхъ была особенно щедра по отношенію къ городамъ ихъ родины, завершаетъ собою романизацию городовъ Африки. До Северовъ въ ней число колоній было меньше, чѣмъ муниципій, а муниципій меньше, чѣмъ *подвластныхъ* (*peregrinae*) городовъ. Послѣ Северовъ въ проконсулярной Африкѣ насчитывается не болѣе 12 подвластныхъ городовъ на 100 съ лишнимъ изъ общаго числа.

„Такое прогрессивное и непрерывное развитіе муниципальнаго быта въ римской Африкѣ не было однако, — по словамъ но-

вѣйшаго изслѣдователя этого вопроса, — исключительнымъ дѣломъ политики Рима. Этотъ порядокъ былъ результатомъ неустаннаго взаимодѣйствія побѣдителей и покореннаго населенія. Римская община была идеальнымъ образцомъ, къ которому старались приблизиться провинціальныя города; а по мѣрѣ того, какъ они проходили черезъ различные этапы этого пути, римское правительство награждало званіемъ муниципія и колоніи добровольныя усилія прежнихъ подвластныхъ общинъ“. Вотъ почему въ африканскихъ городахъ въ эпоху ихъ расцвѣта, во II-мъ вѣкѣ и въ первой половинѣ III-го вѣка, проявился такой подъемъ муниципальнаго духа, такое патріотическое соревнованіе городовъ и гражданъ, что, несмотря на разореніе, причиненное вандалами и мусульманами, римская Африка приводитъ въ изумленіе путешественниковъ числомъ и величіемъ своихъ полу-исчезнувшихъ сооружений.

Этотъ процессъ развитія городской жизни въ Африкѣ показываетъ намъ, какъ римское правительство, заботясь объ утвержденіи и охраненіи своей власти въ провинціяхъ, достигало романизации ихъ не насильственнымъ мѣрамъ, а возбужденіемъ въ самомъ населеніи желанія слиться съ Римомъ. Но, помимо своей общей городской политики, имперія привлекала и многихъ другихъ провинціаловъ карьерой, которую они надѣялись сдѣлать въ войскѣ или на государственной службѣ Рима, отличіями и почестями, связывавшими ихъ съ Римомъ. Наиболее виднымъ изъ такихъ средствъ было учрежденіе императорскихъ фламинновъ, или жрецовъ. Въ каждой провинціи избирался на годъ изъ почетнѣйшихъ лицъ, отличившихся въ муниципальной службѣ, жрецъ, на которомъ лежала обязанность въ торжественные дни и собранія приносить жертву за благоденствіе императора. По прошествіи года, другой избирался на его мѣсто, а прежній вступалъ въ коллегію фламинновъ, представлявшую собой почетнѣйшій разрядъ именитыхъ людей провинціи. Такіе же фламинны избирались для всей африканской провинціи на *земскихъ* собраніяхъ Африки, созывавшихся въ Карфагенѣ.

Особыя мѣры для романизации страны намъ неизвѣстны. Мы знаемъ только, что въ началѣ имперіи въ городахъ дозволялось дѣлопроизводство на пунійскомъ языкѣ; во второмъ же вѣкѣ дѣлопроизводство не только у проконсуловъ, но и въ городскихъ управленіяхъ и судахъ, — вездѣ латинское; это было естественнымъ послѣдствіемъ дарованія городамъ римскаго права и возведенія ихъ въ разрядъ римскихъ муниципій и колоній.

Несмотря на эту сдержанность римскаго правительства въ водвореніи оффиціального государственнаго языка, романизация Африки дѣлала быстрые успѣхи. Самымъ сильнымъ ея проводникомъ стала школа. Мы, правда, не видимъ, чтобы римское правительство въ своихъ заботахъ о просвѣщеніи, даруя профессорамъ и учителямъ привилегіи и податныя льготы, а иногда назначая имъ и жалованье, обратило школу въ средство романизации провинціи. Школы были дѣломъ частной предприимчивости и любознательности. Но потребность въ школахъ ощущалась въ Африкѣ такъ сильно, что по крайней мѣрѣ въ концѣ IV вѣка мы находимъ школу даже въ такомъ маленькомъ городѣ, какъ Тагаста, родина Августина, а школа въ Африкѣ была исключительно латинской. Греческое вліяніе, которое нѣкогда сильно боролось съ финикійскимъ, отступило передъ римскимъ. Пунійская же литература, повидимому направленная исключительно къ удовлетворенію матеріальныхъ интересовъ, не могла соперничать съ латинской, ни по своему политическому значенію, ни по своему внутреннему достоинству. Безъ знанія латинскаго языка и литературы нельзя было достигнуть почетнаго званія оратора, которому была открыта выгодная карьера адвоката-юриста и администратора. И потому маленькіе пунійцы, поступая въ школу, быстро пріобрѣтали бѣглое знаніе латинскаго языка, и заучивали *Виргилія* не хуже природныхъ италиковъ, тѣмъ болѣе, что поэма римскаго національнаго поэта имѣла интересъ, хотя и другого рода, для потомковъ пунійцевъ, прибывшихъ съ *Дидоной*.

Латинизация Африки, совершавшаяся посредствомъ языка, школы и нравовъ, отразилась и на самой сокровенной сторонѣ народной жизни—на религіи. Римляне, какъ и другіе язычники, не вели религіозной пропаганды; языческіе боги имѣли *національный* характеръ, а потому, конечно, и римляне не чувствовали потребности навязывать *своихъ* боговъ чужимъ народамъ. Римъ интересовался распространеніемъ своихъ культовъ среди покоренныхъ народовъ лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда они имѣли политическій характеръ. Вслѣдствіе этого императоры поощряли культъ «Риму», «вѣчному, священному», — и свидѣтельствующія объ этомъ надписи встрѣчаются въ глубинѣ Тунезіи. Въ этой же области магистраты нѣсколькихъ мелкихъ городковъ выразили свою преданность Риму тѣмъ, что на свой счетъ воздвигли изображение римской волчицы. Особенно удобную форму для почитанія Рима представляло римское понятіе «генія», — какъ бы духа, и потому нерѣдко встрѣчаются посвященія «генію импера-

тора», «имперіи», «сената». Встрѣчаются также посвященія любимымъ у римлянъ «лицетвореніямъ добродѣтелей» — «Миру», «Согласію» и т. п. Кроме того, римскіе колонисты, какъ мы видѣли, принесли съ собою въ Африку культъ своихъ національныхъ боговъ, — Юпитера Капитолійскаго и чтимыхъ вмѣстѣ съ нимъ на Капитоліи богинь. На ряду съ ними встрѣчается въ Африкѣ и культъ Марса. Но поклоненіе римской капитолійской «Триадѣ» и Марсу здѣсь не всегда является признакомъ или наслѣдіемъ переселенцевъ изъ Италіи; сами африканцы охотно предавались этому культу: ихъ побуждала къ тому «вѣрнопопданность» императорамъ. Привѣтствуя императоровъ по случаю одержанныхъ ими побѣдъ или счастливаго возвращенія изъ отдаленныхъ походовъ, африканскіе магистраты привикали выражать благодарныя чувства и Юпитеру, «хранителю священнѣйшей особы императора», и Марсу и т. д. Впрочемъ, въ только-что указанныхъ проявленіяхъ римскаго вліянія невозможно отличить официальную, показную сторону отъ дѣйствительности, и потому трудно установить, насколько слѣды римскихъ культовъ свидѣтельствуютъ о романизаціи Африки. Но несравненно убѣдительнѣе въ этомъ отношеніи другой фактъ — проникновеніе римскихъ формъ и названій въ область самой пунійской религіи. Кареагеняне принесли съ собою изъ Азіи культъ Ваала и Астарты и широко распространили его по африканскому побережью и вездѣ, куда проникла ихъ культура. Какъ всѣ семитическіе народы, такъ и пунійцы чуждались въ религіи антропоморфизма; они не допускали изображенія боговъ и довольствовались одною символическою. Покореніе римлянами Африки не свергло власти Ваала и Астарты надъ ея обителями; но и эти боги покорились Риму. Это выразилось прежде всего въ томъ, что имъ пришлось, такъ сказать, искать права гражданства среди римскихъ боговъ: Ваалъ сталъ Сатурномъ, а сидонская Астарта — Небесной богиней, или просто Целестисъ; точно такъ же второстепенные боги Тира и Кареагена — Ешмунъ и Мелкартъ — превратились въ Эскулала и Геркулеса. Но перемѣна имени была лишь внѣшнимъ признакомъ болѣе глубокаго преобразованія. Греко-римская пластика овладѣла семитическими богами и на безчисленныхъ памятникахъ, посвященныхъ Сатурну и Астаргъ, вытѣснила восточные символы солнечнаго диска и полудунія знакомыми классическому міру мифологическими изображеніями. — Процессъ романизаціи пунійской религіи совершался постепенно, но постоянно, — и его можно наглядно прослѣдить по памятникамъ. Такъ въ началѣ III вѣка Сатурнъ изображался на памятникахъ Тигники, въ долинѣ Баграда, лишь символически: то посредствомъ диска, то

съ помощью заимствованнаго у древне-латинскаго Сатурна серпа и еловой шишки; а между тѣмъ въ это время въ окрестностяхъ Картегена Вааль уже давно превратился въ антропологическое божество и изображался гермою Сатурна, или Аполлона. Въ другихъ случаяхъ памятники даютъ возможность прослѣдить, какъ греко-римскія религіозныя представленія проникали въ область пунійскихъ, *сочетаясь* съ ними. Такіе памятники служатъ нагляднымъ проявленіемъ *перехода* отъ семитической символики къ греко-римскому антропоморфизму. Такъ на колонкахъ города Мактариса божество изображено символически посредствомъ солнечнаго круга (диска) и полулунія; но антропоморфизмъ уже завладѣлъ этими священными знаками: внутри круга и подъ луною уже изображены человѣческія головы.

Въ пунійскую эпоху каменные плиты, которыя въ большомъ количествѣ ставились около храмовъ, — по объѣту, или въ память совершеннаго жертвоприношенія, — украшались лишь изображеніемъ земныхъ плодовъ или священныхъ сосудовъ, подносимыхъ божеству; изображенія людей или животныхъ встрѣчаются рѣдко. Въ императорскую же эпоху на этихъ памятникахъ постоянно встрѣчается барельефное изображеніе не только животныхъ, принесенныхъ въ жертву, но и самаго акта жертвоприношенія. И тутъ мы имѣемъ переходныя формы; рядомъ съ пунійскимъ символомъ жертвоприношенія изображено иногда и самое животное, предназначенное для Ваала, окруженное плодами или жертвенными лепешками. Такъ пунійская религія африканцевъ мало-помалу облекается въ римскія формы *).

III.

Такимъ образомъ къ концу III-го вѣка Римъ совершилъ вторичное покореніе Африки. Онъ покорилъ ее на этотъ разъ не силою оружія или геніальностью полководца, какъ при Замѣ и Тапсѣ, но силою своей цивилизаціи; онъ подвергъ ее не господству своихъ легионовъ и проконсуловъ, а подчинилъ ее власти своего языка, своей литературы, религіи и своей гражданской культуры. По мѣткому выраженію одного французскаго писателя, Африка стала «продолженіемъ Италіи, переброшенной черезъ Средиземное море».

Но это новое торжество было обманчиво. Покореніе не было ни такъ глубоко, ни такъ прочно, какъ казалось. По наружному

*) Религіозная жизнь Картегена, какъ языческая, такъ и христіанская, обстоятельно изображена въ соответствующихъ главахъ сочиненія Audoulet: *Carthage Romaine* 1901.

виду римлянинъ, прибывшій въ проконсульскую Африку, могъ воображать, что онъ не выѣзжалъ изъ Италіи; дома въ городахъ были выстроены по италійскому образцу; вездѣ возвышались храмы, театры, термы и базилики въ греко-римскомъ стилѣ; вездѣ была видна работа римскаго инженера, — въ городской канализаціи, въ мостахъ, смѣло переброшенныхъ черезъ горныя рѣки Атласа, въ вымощенныхъ каменными плитами дорогахъ, ведущихъ отъ морскаго побережья къ окраинамъ пустыни. Приѣзжая по этимъ дорогамъ въ незнакомый городъ, римлянинъ встрѣчалъ знакомую ему обстановку, — онъ проходилъ черезъ триумфальныя арки на форумъ, украшенный статуей римскаго императора и цѣлымъ сонмомъ статуй съ латинскими надписями; на кладбищѣ его взорамъ представлялись римскіе мавзолеи и саркофаги, — даже въ малодоступныхъ горныхъ ущельяхъ; вездѣ путешественнику слышалась латинская рѣчь; вездѣ онъ встрѣчалъ людей, носившихъ знакомыя ему съ дѣтства римскія имена и фамиліи. И все-таки римлянинъ былъ въ Африкѣ на чужой сторонѣ: въ нѣкоторомъ разстояніи отъ побережья, а при нѣкоторомъ вниманіи даже и здѣсь, онъ отмѣчалъ культурный слой, нетронутый римскимъ вліяніемъ, и, что не менѣе важно, римскій наблюдатель могъ распознать подъ латинской личиной туземный элементъ, могъ слышать въ напыщенной латинской рѣчи африканскаго ритора чуждый акцентъ и иноземный духъ. Превращеніе Африки въ Италію не затронуло ея сущности. Болѣе всего оно, конечно, коснулось верхнихъ слоевъ населенія или той части туземцевъ, которые находились въ непосредственныхъ сношеніяхъ съ римскими колонистами и солдатами. Но низшій туземный слой не легко поддавался латинскому вліянію. Объ этомъ можно судить по языку. Еще во II-мъ вѣкѣ, какъ видно изъ Апулея, даже въ прибрежныхъ городахъ, не во всѣхъ зажиточныхъ семьяхъ понимали по-латыни. Неудивительно поэтому, что римское правительство дозволяло совершать даже римскіе юридическіе акты на пунійскомъ языкѣ. А объ употребленіи пунійскаго языка сельчанами свидѣтельствуетъ византійскій историкъ Прокопій еще въ VI вѣкѣ, наканунѣ арабскаго завоеванія. Что же касается до либійскаго языка, то онъ и теперь не исчезъ. Какъ тотъ, такъ и другой языкъ употреблялись въ надгробныхъ надписяхъ, частью сохранившихся до нашего времени.

Оплотомъ народнаго языка была и въ Африкѣ религія, которая, несмотря на сильную романизацію, сохранила своеобразныя черты финикійскаго семитизма. Несмотря на введеніе официальныхъ римскихъ культовъ, въ Африкѣ сохранился основной

характеръ религіи карагенянь. Латинскія имена замѣнили пунійскія названія; внѣшнія формы храмовъ видоизмѣнились подъ вліяніемъ греко-римской архитектуры; восточные символы были замѣнены антропоморфическими типами; но торжество греко-римской мѣологии было болѣе мнимое, чѣмъ дѣйствительное. Подъ именами Сатурна, Юпитера, Аполлона либо-финикійцы попрежнему поклонялись Ваалу; «небесная богиня» финикійцевъ не утратила подъ римскимъ именемъ Coelestis своего семитическаго образа; повсюду, какъ свидѣтельствуяютъ надписи, сохранились мѣстные культы по имени божества очевидно финикійскаго происхожденія: Адонъ, Исоконтъ и т. п. Но гдѣ бы ни совершались жителями римской Африки религіозные обряды—на вершинахъ ли горъ, или въ храмахъ коринесскаго стила среди города; покрывались ли алтари плодами или лепешками, или были орошаемы кровью жертвенныхъ животныхъ, изображались ли боги символически, или въ человѣческой формѣ,—божества, въ честь которыхъ совершались обряды, оставались неизмѣнными; сущность религіи не была затронута; идеи и религіозныя представленія жителей римской Африки не утрачивали своего финикійскаго характера.

«Эта двойственность культуры и эта живучесть пунійскаго элемента въ ней обнаруживаются и въ области, имѣющей близкое отношеніе къ религіи, — въ похоронныхъ обычаяхъ и могильныхъ памятникахъ. Подробное и тщательное изученіе сѣвероафриканскихъ некрополей указываетъ на одновременное существованіе тамъ весьма различныхъ похоронныхъ обычаевъ, притекающихъ изъ двухъ совершенно различныхъ источниковъ. Двѣ культурныя струи, различныя и независимыя другъ отъ друга, пришли во взаимное соприкосновеніе въ императорской Африкѣ и до извѣстной степени слились. Древніе обычаи, унаслѣдованные отъ финикійскихъ колонистовъ и отъ либійцевъ, повидимому видоизмѣнились; новые обычаи, введенные Римомъ, не встрѣтили сопротивленія и кое-гдѣ были усвоены туземцами; но это преобразование было поверхностное, а не глубокое, и оно болѣе ощутительно въ богатыхъ гробницахъ и пышныхъ мавзолеяхъ, чѣмъ въ скромныхъ, безвѣстныхъ могилахъ 1).

Имена людей, встрѣчающіяся въ надписяхъ, съ перваго взгляда всѣ носятъ чисто латинскій характеръ. Изъ числа 10.000 именъ, сохранившихся на надписяхъ, не болѣе 200 не-латинскихъ. Можно

1) О различіи похоронныхъ обычаевъ, основанномъ на различныхъ представленіяхъ о загробной жизни, см. всю главу объ этомъ предметѣ въ книгѣ Toutain: «Les cités romaines dans la Tunisie».

думать, что люди, носившіе эти латинскія имена, чисто италійскаго происхожденія, или колонисты изъ Италіи, или же ихъ потомки. Но при ближайшемъ разсмотрѣніи оказалось, что многія изъ этихъ именъ происходятъ, несмотря на свою латинскую форму, отъ пунійскихъ корней, и встрѣчаются на пунійскихъ или либійскихъ надписяхъ въ туземной формѣ. Слѣдовательно, нужно думать, что это латинизованныя имена туземцевъ. Но что еще любопытнѣе, Тутену удалось подъ покровомъ чисто латинскихъ именъ открыть туземный элементъ. Тогда какъ латиняне, давая имена и прозвища, руководились какимъ-нибудь свойствомъ лица, или обстоятельствомъ жизни, пунійскія имена всегда имѣютъ какое-нибудь религіозное значеніе, заключая въ себѣ имя какого-нибудь божества или указаніе какого-нибудь дара, имъ виспосылаемаго. Въ примѣръ можно привести пресловутое въ исторіи Африки имя Доната (Богданъ), которое весьма часто встрѣчается именно въ этой провинціи. Оно имѣетъ чисто латинскій обликъ, — но оно представляетъ лишь «эквивалентъ» пунійскихъ именъ Ятанъ и Матанъ, означающихъ то же самое и встрѣчающихся въ различныхъ комбинаціяхъ, какъ Матанбааль (Данный Вааломъ) и т. п. Но не въ одномъ только *выборѣ* именъ просвѣчиваетъ туземный элементъ, — онъ даетъ себя знать и въ *употребленіи* именъ. На мѣсто латинскаго фамильнаго имени, *nomen gentilicium*, является часто въ Африкѣ *отчество* (Imilconis f., сынъ Имилькона), т.-е. латинскія надписи представляютъ собою лишь *переводъ* пунійскихъ. И даже тамъ, гдѣ встрѣчаются всѣ три обычныхъ римскихъ имени: первое имя, имѣвшее у римлянъ личный характеръ — наприм. Sextus — становится въ Африкѣ фамильнымъ именемъ (два брата называются оба Sextus), а третье римское имя — прозвище (*cognomen*) — становится въ Африкѣ личнымъ именемъ. Несомнѣнно, въ римской Африкѣ, подъ влияніемъ римскаго завоеванія, произошла метаморфоза: туземцы усвоили себѣ языкъ, имена, обычаи завоевателей, въ особенности по мѣрѣ близости къ побережью. Но, «несмотря на это превращеніе, болѣе поверхностное, чѣмъ глубокое, они остались африканцами по расѣ и по духу». — Это заключеніе, сдѣланное ученымъ и осмотрительнымъ специалистомъ послѣ обстоятельнаго изслѣдованія мелочнаго матеріала, имѣетъ существенное, *общее* значеніе. Оно служитъ прочнымъ основаніемъ для предположенія, что населеніе сѣверной Африки сохранило и подъ римскимъ покровомъ свою индивидуальность и, претворивъ въ себѣ чуждые элементы, творчески располагало ими.

Это предположеніе находитъ себѣ подтвержденіе какъ въ области искусства, такъ и литературы. Какъ въ одной, такъ и въ другой области были сдѣланы попытки — точнѣе взвѣсить и опредѣлить степень вліянія африканскаго элемента въ художественныхъ и литературныхъ памятникахъ римской Африки. Правда, въ искусствѣ африканское вліяніе обнаруживается, такъ сказать, отрицательно. Разсмотрѣвши многочисленные памятники архитектуры, пластики и мозаики, найденные въ Африкѣ, Тутень отмѣчаетъ въ нихъ вездѣ греко-римскій стиль. Африканская провинція не имѣетъ оригинальнаго стиля; въ ея произведеніяхъ нѣтъ ни вдохновенія, ни самобытности. Но именно въ этомъ проявляется національное вліяніе: финикійская, или, лучше сказать, семитическая раса не сильна художественнымъ творчествомъ. Какъ карфагеняне, по завоеваніи Сициліи, всецѣло подпали вліянію греческихъ художниковъ, такъ и ихъ потомки, въ римскую эпоху, ограничились лишь подражаніемъ.

Совсѣмъ иное видимъ мы въ области литературы. Здѣсь никто не оспариваетъ сильнаго вліянія африканскаго элемента; скорѣе бросается въ глаза стремленіе преувеличить его силу. Одинъ изъ горячихъ приверженцевъ теоріи цунійской самобытности, говоря о латинизаціи сѣверной Африки, предостерегаетъ читателей отъ *миражей*, свойственныхъ этой области. По его словамъ латинизація — ничто иное, какъ такой миражъ. «Потомки финикійскія и карфагеняны, нумидійцы и мавры, конечно проходили черезъ официальные латинскія школы; въ нихъ они научались языку завоевателей, болѣе гибкому и богатому, чѣмъ ихъ туземныя нарѣчія, но латынь была для нихъ лишь орудіемъ проявленія ихъ національной самобытности». Въ особенностяхъ подбора словъ и синтаксиса, въ смѣлой живописности слога, въ излишествѣ красокъ, въ преобладаніи образа надъ идеей, чувствуется скрытое вліяніе семитическихъ языковъ и восточнаго образа мышленія. Если вы будете смотрѣть на ихъ латинскихъ литераторовъ — изъ Рима, они вамъ представляются варварами, полу-нумидами, какъ они сами себя называютъ; но чтобы ихъ понять, надо ихъ брать, какъ они есть: это «африканцы съ востока», по случайности говорящіе по-латыни. Латинская школа, черезъ которую они прошли, не обуславливаетъ ихъ настоящаго образа, потому что въ продолженіе всего римскаго владычества національный духъ боролся въ ней съ вліяніемъ классицизма и подражанія ему. Антагонизмъ этихъ двухъ элементовъ, этихъ двухъ цивилизацій,— вотъ въ чемъ заключается вся исторія латино-африканской литературы».

Цѣлая книга написана для доказательства этого тезиса, написана съ одушевленіемъ и знаніемъ дѣла ¹⁾. Мы не станемъ передавать особенностей, которыя авторъ отмѣчаетъ въ *языкѣ* и въ слогѣ латинскихъ писателей африканскаго происхожденія, и не послѣдуемъ за нимъ въ галерею его литературныхъ портретовъ, къ сожалѣнію, не оконченную. Но уже на полупутѣ, пройдши галерею языческихъ писателей Африки, авторъ знакомитъ насъ съ своимъ общимъ выводомъ. Говоря о значеніи латино-африканской литературы, авторъ отмѣчаетъ, что съ III-го вѣка она начинаетъ вліять на всю западную Европу: въ лицѣ Апулея и Фронтонна она долго руководитъ вкусами язычниковъ Рима; въ лицѣ Тертуллиана и Августина она увлекаетъ за собой большинство христіанскихъ авторовъ. Но во всемъ этомъ вліяніи поражаетъ стойкость однихъ и тѣхъ же вкусовъ, инстинктовъ и свойствъ. Несмотря на все различіе между христіанскими и языческими писателями, Манцилемъ и Флоромъ, Апулеемъ и Тертуллианомъ, Августиномъ и Марціаномъ, — всѣ эти писатели представляютъ фамиліное сходство. Всѣ они одной расы, всѣ земляки, говорятъ на томъ же языкѣ и вносятъ въ него тотъ же духъ. Чѣмъ бы они ни занимались, будь они ораторы, литераторы, представители религіи — у нихъ свой синтаксисъ, свой слогъ, высокопарный и своевольный, живописный и реалистичный, вычурный и вмѣстѣ съ тѣмъ небрежный; никогда они не освобождаются отъ своей индивидуальности, которую наивно выставляютъ даже въ грамматическомъ или богословскомъ трактатѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ очевидно, что въ странѣ слагается особая литературная традиція, которая передается отъ одного поколѣнія другому; наслѣдіе это все растетъ и растетъ; его можно прослѣдить еще на ученыхъ и поэтахъ вандалскаго и византійскаго періода. Такимъ образомъ, съ одной стороны стойкость національнаго темперамента, съ другой непрерывная мѣстная традиція — объясняютъ единство этой латино-африканской литературы, достигнувшей своего апогея въ лицѣ Августина.

Изложенный сейчасъ взглядъ встрѣтилъ возраженія со стороны другихъ изслѣдователей этого вопроса. Извѣстный Гастонъ Буассе, годъ спустя послѣ Монсо изобразившій римскую Африку, старался показать, что мѣстныя особенности литературнаго языка въ Африкѣ вовсе не значительныѣ, чѣмъ въ другихъ римскихъ провинціяхъ. Буассе рѣшительно возстаетъ противъ характеристики Апулея, какъ «бедуина на конгрессѣ классиковъ», и, ука-

¹⁾ P. Monceaux. «Les africains». 1894.

зывая на разнообразіе произведеній Августина, высказываетъ мысль, что именно литературное разнообразіе, можетъ быть, и представляетъ наиболѣе характерную черту латино-африканской литературы, сравнительно, напр., съ латино-гальской. Но если чувство мѣры и побудило знаменитаго академика высказаться противъ переоцѣнки африканскаго вліянія въ латинской литературѣ, то его собственная книга служить новымъ подтвержденіемъ живучести туземнаго африканскаго элемента. Въ этой живучести онъ даже ищетъ утѣшенія, какъ патриотъ, и оправданія тому, что французы такъ мало успѣли духовно покорить и «ассимилировать» себѣ сѣверную Африку. Римляне превзошли въ этомъ отношеніи французовъ; они достигли гораздо большаго, и тѣмъ не менѣе латынь и латинская цивилизація безслѣдно исчезли въ Африкѣ. Отчего это произошло?—Буассье не довольствуется общепринятымъ объясненіемъ, что въ Африкѣ варварство сохранилось на окраинѣ, внѣ предѣловъ римской провинціи, и затѣмъ послѣ паденія римской власти снова проникло повсюду.

Истинную причину Буассье видитъ въ томъ, что, несмотря на всѣ превращенія, въ Африкѣ сохранился національный элементъ.—«Этотъ народъ, столь неустойчивый на первый взглядъ, столь измѣнчивый, столь склонный впитывать въ себя всѣ цивилизаціи, съ которыми онъ приходитъ въ соприкосновеніе—одинъ изъ тѣхъ, которые лучше всего сохранили свой первобытный характеръ и свою природу. Мы находимъ его и теперь еще такимъ же, какимъ изобразили намъ его классическіе писатели; онъ живетъ приблизительно такъ же, какъ жилъ во времена Югурты. И онъ не только не видоизмѣнился подъ вліяніемъ всѣхъ этихъ чуждыхъ національностей, которыя льстили себя надеждой его ассимилировать, но онъ ихъ претворилъ въ себѣ и остался самимъ собою: ни въ его идеяхъ или привычкахъ, ни въ его вѣрованіяхъ или бытѣ не осталось ничего отъ пунійцевъ, римлянъ или вандаловъ; уцѣлѣлъ одинъ лишь берберъ».

Тутенъ также думаетъ, что Монсо не удалось исполнить взятой имъ на себя задачи и доказать, что особенности африканской латыни обусловливаются вліяніемъ туземныхъ языковъ, — пунійскаго и либійскаго. Но собственныя изслѣдованія Тутена вездѣ выставляютъ на видъ силу и живучесть національныхъ элементовъ Африки, что въ данномъ случаѣ и составляетъ главный вопросъ. Такъ и относительно языковъ; «внимательное изученіе» ихъ привело Тутена къ заключенію, что латинскій языкъ распространился по всей области не глубокимъ, а поверхностнымъ *лоскомъ* (*vernis*); безъ сомнѣнія большинство обитателей страны

понимали латынь, но не она была настоящимъ народнымъ языкомъ. Латынь вошла въ богатые дома, покрыла роскошные мавзолеи и надгробные камни, украшенные барельефами; она красовалась на общественныхъ зданіяхъ, но она не изгнала изъ сердца жителей Африки ни памяти о родныхъ языкахъ, ни любви». Это значитъ, въ общемъ итогъ, что несмотря на всѣ успѣхи романизациі Африки, ея туземные элементы сохранили свою индивидуальность.

IV.

Въ этотъ міръ, раздвоенный подъ виѣшнимъ покровомъ романизациі, рано стала входить новая культурная струя, которая, казалось бы, должна была прочно сплотить всѣ мѣстные элементы — туземные и пришлый, латинскій. Вскходы христіанства въ Африкѣ намъ теперь не видны; но, по всѣмъ вѣроятіямъ, сѣмя его было занесено изъ Рима. Слова Августина, которыя приводятся въ подтвержденіе противоположнаго мнѣнія, сказаны не въ томъ смыслѣ, какъ ихъ въ этомъ случаѣ понимаютъ. Когда, проповѣдуя донатистамъ идею единства церкви, Августинъ указываетъ имъ на земной Иерусалимъ, «откуда Евангеліе пришло и въ Африку», онъ имѣетъ въ виду общій фактъ, а не специальный вопросъ, откуда пришли въ Африку первые «вѣстники» благодати. Во всякомъ случаѣ, въ историческую эпоху, связи африканской церкви съ восточными очень слабы, тогда какъ, съ другой стороны, торжество христіанства въ Африкѣ было вмѣстѣ съ тѣмъ и усиленіемъ въ ней латинскаго вліянія и романизациі.

Это торжество шло тѣми же путями, по какимъ шла римская власть и культура. Мы можемъ прослѣдить распространеніе христіанства, благодаря новѣйшимъ раскопкамъ вдоль большихъ римскихъ дорогъ, которыя вели изъ Каррагена въ глубь страны. Изъ Каррагена христіанство было перенесено въ Тевесте, первую стоянку римскаго легіона до 120 г.; а оттуда оно проникло по радіусамъ проведенныхъ изъ Тевесте дорогъ въ сердцевину бедуинства, въ города Тамугади, Ламбезъ, Багаи и другіе, извѣстные, какъ стоянки римскихъ войскъ, а впоследствии — какъ оплотъ донатизма. Торжество это, однако, было куплено дорогой цѣной. Число христіанъ, *засвидѣтельствовавшихъ* свою вѣру въ Христа подъ топоромъ палача, или въ когтяхъ дикихъ звѣрей цирка; или же на каторжныхъ работахъ въ рудникахъ, — было въ Африкѣ весьма значительно. И не въ одномъ только Каррагенѣ проливалась христіанская кровь. Всѣ мѣстности Африки и всѣ классы ея населенія спѣшили принести свою дань. Первомучени-

ками Африки были люди пунийскаго происхожденія, какъ видно по ихъ именамъ—Намфанію, Мигинъ *) и др. Вмѣстѣ съ аристократической Перпетуей были растерзаны въ циркѣ рабы, Фелицата и Реситутъ, —несмотря на свои латинскія имена, конечно, не римскаго происхожденія.

Современныя раскопки и добытыя ими надписи въ значительной степени увеличили тотъ матеріаль для исторіи африканскаго мученичества, который заключали въ себѣ житія святыхъ и духовная литература. Открытые археологами памятники обогатили наши свѣдѣнія въ этой области въ особенности одной драгоценной чертой; они наглядно показали, какъ рано и сильно вмѣстѣ съ мученичествомъ распространился въ Африкѣ *культъ* мучениковъ; повсемѣстно встрѣчаются остатки такъ называемыхъ «*templae*», т.-е. церкви и часовень, воздвигнутыхъ въ память мучениковъ и заключавшихъ въ себѣ тѣла ихъ, или частицы ихъ мощей, хранившіяся въ металлическихъ ларчикахъ (*capsella*). Эти ларчики помѣщались въ обложенныхъ камнемъ углубленіяхъ, покрытыхъ большими четырехугольными каменными плитами, которыя въ источникахъ того времени обозначались словомъ «столь» или жертвенникъ; ларчики эти иногда въ торжественномъ обходѣ носили по городу епископы, сопровождаемые народомъ. Одинъ изъ такихъ ларчиковъ былъ найденъ въ 1884 г. въ развалинахъ небольшой церкви по дорогѣ между Тевесте и Циртой; онъ изъ серебра, яйцеобразной формы—четырехъ вершковъ длины, двухъ ширины и около трехъ вышины, съ выпуклой, художественно отдѣланной крышечкой, на которой изображенъ святой, обѣими руками держащій на груди лавровый вѣнокъ. Святой стоитъ на горѣ, съ которой стекаютъ четыре райскихъ потока, а съ неба Господь опускаетъ на него другой вѣнокъ. Стѣнки ларчика, какъ снаружи, такъ и внутри, покрыты священными, символическими изображеніями.

Такой культъ мучениковъ въ *эпоху* мученичества не былъ выраженіемъ одного лишь благоговѣнія къ нимъ, или преданіемъ, какъ впоследствии,—онъ былъ признакомъ сильно возбужденнаго религіознаго чувства, готоваго на подобное мученичество. Доказательствомъ такого возбужденія и всеобщей жажды подвижничества можетъ служить и весьма юный возрастъ многихъ жертвъ. Въ одной изъ кровавыхъ драмъ, разыгравшихся передъ проконсуломъ Анулиномъ, героиней драмы была четырнадцатилѣтняя

*) См. о нихъ выше на стр. 306 переписку Августина съ Максимомъ. Въ римскомъ мартирологѣ подь 4 іюля значится мученикъ *Namphano*.

дѣвочка Максима. Къ ней и ея подругѣ, Донатиллѣ, присоединилась дѣнадцатилѣтняя Секунда; эти дѣти встрѣтили приговоръ проконсула о казни ихъ мечомъ — обычнымъ радостнымъ крикомъ: «Богу слава!» На такое же настроеніе указываетъ весьма строгое отношеніе въ Африкѣ къ тѣмъ христіанамъ, которые не рѣшались на мученичество и, чтобы спасти свою жизнь, исполняли требованія языческихъ властей. Вопросъ объ «отрекшихся» — о «падшихъ» (*lapsi*) сталъ въ Африкѣ уже въ половинѣ III-го вѣка серьезнымъ общественнымъ вопросомъ, какъ это видно изъ сочиненія, написаннаго подѣ этимъ заглавіемъ епископомъ кареагенскимъ, Киприаномъ. Такимъ образомъ самыя преслѣдованія, которыя должны были бы сплотить христіанъ въ африканской церкви, послужили въ ней сѣменами раздора. Правда, послѣ преслѣдованій 250—260 годовъ, когда претерпѣлъ мученичество самъ Киприанъ, христіанская община въ Африкѣ пользовалась сорокалѣтнимъ «перемпріемъ»; но на бѣду она подверглась наканунѣ своего торжества новому погрому, который имѣлъ роковыя послѣдствія для ея судьбы. Этотъ погромъ извѣстенъ въ исторіи подѣ именемъ Діоклеціанова преслѣдованія и относится къ 303—4 годамъ. Императорскій указъ 303 года предписывалъ разрушеніе христіанскихъ церквей, сожженіе священныхъ книгъ и лишеніе христіанъ правъ состоянія; у знатныхъ христіанъ отнимались чины и сословныя отличія, напримѣръ сенаторское званіе, а рабы теряли право быть отпущенными на волю. За этимъ указомъ послѣдовалъ черезъ годъ другой, вмѣнявшій христіанамъ въ обязанность приносить императору языческую жертву. Такимъ образомъ выдѣляются два періода — *dies traditionis*, дни, когда дѣло шло о *выдачѣ* христіанскихъ богослужебныхъ книгъ, и *dies turificationis*, дни совершенія жертвы — сожженія еиміама передѣ бюстомъ или статуей императора, — чтѣ, между прочимъ, подтверждаетъ одна изъ африканскихъ надписей, упоминающая о погребеніи въ Мостарѣ крови (*crucoris*) мучениковъ, пострадавшихъ въ Милевѣ «во дни сожженія еиміама». Вопросъ о точномъ содержаніи и времени тогдашнихъ указовъ Діоклеціана — весьма спорный; для нашей цѣли достаточно отмѣтить главный моментъ въ исторіи африканской церкви — отношеніе тогдашнихъ христіанъ къ требованію выдать властямъ для сожженія священныя книги. Требованіе это относилось, конечно, преимущественно къ духовенству, въ особенности къ епископамъ отдѣльныхъ городовъ; — но вопросъ о выдачѣ вскорѣ взволновалъ всю христіанскую общину, тѣмъ болѣе, что самое слово *выдача* — *traditio* — обозначало полатыни и *измѣну*.

Изъ дошедшихъ до насъ актовъ допроса видно, что для многихъ христіанъ всякій допросъ служилъ только поводомъ открыто заявить о своей принадлежности къ христіанству и о готовности или даже желаніи заслужить мученической вѣнецъ. Такъ на допросѣ у проконсула Анулина, который выразилъ надежду, что подсудимые, чтобы спасти свою жизнь, исполнять волю императора, всѣ отвѣтили въ одинъ голосъ: «Мы христіане и должны исполнять волю Господа до пролитія крови». А когда проконсулъ на это замѣтилъ одному изъ подсудимыхъ: «Я спрашиваю тебя не о томъ, христіанинъ ли ты, а о томъ, посѣщаль ли ты собранія и есть ли у тебя книги?»—онъ снова услышалъ: «Я христіанинъ! Нѣтъ другого имени, которое мы должны почитать, кромѣ Христова имени».

Но не всѣ христіане находили нужнымъ обнаруживать такое беззавѣтное стремленіе къ мученичеству, и къ такимъ болѣе умѣреннымъ и осмотрительнымъ лицамъ принадлежали отчасти и самые вожди христіанской паствы. Къ таковымъ принадлежало и главное духовное лицо въ римской Африкѣ, карагенской епископъ Менсурій. Дни «выдачи» благополучно для него миновали, и онъ самъ объяснилъ, какъ это случилось, въ письмѣ къ нумидійскому епископу, Секунду: спрятавши священныя рукописи, онъ оставилъ въ базиликѣ «разнаго рода предосудительныя еретическія писанія»; пристава проконсула захватили ихъ и унесли, и отъ епископа послѣ этого уже ничего не требовали.

Нельзя не отмѣтить по этому поводу характерной черты тогдашняго римскаго чиновничества, проявляющейся въ теченіе всей эпохи преслѣдованія государственной властью сначала христіанъ, а потомъ еретиковъ. Это какая-то странная смѣсь безчувственной жестокости съ формальнымъ исполненіемъ предписаннаго указа, которое иногда можетъ быть истолковано нежеланіемъ проливать кровь. Тотъ самый проконсулъ, который, не понимая вопроса о вмѣняемости ребенка, казнилъ двѣнадцатилѣтнюю дѣвочку за то, что она на судѣ отказалась исполнить языческой обрядъ, удовольствовался притворнымъ повиновеніемъ императорскому указу со стороны епископа, хотя ему и было донесено нѣкоторыми членами городского управленія, что пристава были введены въ заблужденіе и взяли то, что не имѣетъ отношенія къ дѣлу; писанія же, которыя подлежатъ сожженію, хранятся въ домѣ епископа; проконсулъ, однако, не разрѣшилъ имъ произвести у него обыскъ. Такъ Менсурій избавился отъ императорскаго суда; но онъ не ушелъ отъ осужденія своихъ единовѣрцевъ, которые заклеили его прозвищемъ *предателя*. Раз-

драженіе противъ епископа обуславливалось, однако, не столько притворной выдачей христіанскихъ книгъ, сколько тѣмъ, что Менсурій открыто высказался противъ господствовавшей *жажды мученичества* и старался противодѣйствовать разыгравшемуся возбужденію религіозныхъ страстей, вѣроятно для того, чтобы *сберечь* отъ преслѣдованія какъ самыя книги христіанъ, такъ и ихъ самихъ. Намъ извѣстны два интересныхъ факта, бросающихъ свѣтъ на тогдашнее настроеніе христіанскаго общества въ Африкѣ и на различную политику его вождей.

Названный выше Секундъ, епископъ нумидійскаго городка Тигизи, состоялъ, по тогдашнему обычаю, въ качествѣ старшаго епископа, примасомъ, или архіереемъ своей провинціи. Менсурій же, какъ епископъ Кареагена, былъ митрополитомъ всей римской Африки. Его письмо къ Секунду имѣетъ поэтому характеръ окружающаго посланія; оно должно было служить и оправдательнымъ документомъ по обвиненію въ предательствѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ наставленіемъ по жгучему вопросу дня — мученичеству. И вотъ онъ высказывалъ въ своемъ посланіи неодобреніе тѣмъ, кто, не будучи привлечены властями, сами объявились «гонителямъ» и добровольно заявляли, что у нихъ есть священныя книги и что они ихъ не выдадутъ, — «хотя бы никто ихъ не требовалъ отъ нихъ». Менсурій, далѣе, увѣщевалъ христіанъ, чтобы они такихъ людей «не чтили мучениками». Онъ обличалъ людей преступныхъ и должниковъ казны, которые пользовались гоненіемъ, чтобы избавиться отъ жизни, обремененной долгами, или чтобы очистить себя и искупить свои злодѣянія, — или даже извлечь денежную выгоду и въ заключеніе наслаждаться всякими благами на счетъ приношеній христіанъ.

Другой фактъ намъ извѣстенъ изъ *жизнія* мучениковъ Сатурнина, Датива и др., въ позднѣйшей обработкѣ, во враждебномъ Менсурію духѣ. Житіе оканчивается обвиненіемъ, что Менсурій не только самъ запятналъ себя выдачей священныхъ книгъ, но и жестоко обращался съ твердыми въ вѣрѣ христіанами, находившимися въ заключеніи. Помощникомъ его въ этомъ дѣлѣ былъ діаконъ Цециліанъ, который разставлялъ около тюрьмы людей съ плетями и ремнями, чтобы отгонять всѣхъ, кто приносилъ мученикамъ пищу или питье. Въ то время, какъ мученики томилась въ тюрьмѣ голодомъ и жаждой, передъ тюрьмой разбивали кружки съ питьемъ, принесеннымъ для мучениковъ, а пищу бросали собакамъ. Отцы и матери узниковъ цѣлые дни и ночи лежали на землѣ передъ тюрьмами, не имѣя возможности проститься съ дѣтьми, и т. д. — Въ этомъ разказѣ явно слышится

голосъ партійной страсти, но въ немъ есть и ядро исторической истины. Изъ вышеприведеннаго письма Менсурія видно, что авторъ его не только самъ не шелъ на мученичество, но, осуждая тѣхъ, которые *напрашивались на него*, прямо отклонялъ христіанъ отъ того, что многіе изъ нихъ признавали высшимъ благомъ и желаннымъ концомъ жизни. Нужно думать, что Менсурій въ Каррагенѣ и самъ принималъ мѣры, чтобы успокоить, а можетъ быть и разгонять возбужденную толпу, стоявшую передъ тюрьмой, готовую ворваться въ нее и сразиться со стражей, чтобы только удостоиться мученическаго вѣнца.

Но не всѣ африканскіе епископы такъ думали, какъ каррагенскій старецъ. Намъ извѣстно содержаніе отвѣта епископа Секунда, главы нумидійскаго епископата, Менсурію. Письмо примаса Нумидіи написано очень осторожно и, можно сказать, политично. Онъ не осуждаетъ своего митрополита и не входитъ въ прямое обсужденіе его образа дѣйствія и мнѣній; но, съ своей стороны, восхваляетъ тѣхъ, которые, будучи привлечены, не выдавали священныя книги. А какъ онъ понималъ въ этомъ случаѣ обязанности христіанина, видно изъ того, что онъ о самомъ себѣ рассказываетъ, ставя себя какъ бы въ образецъ Менсурію: когда къ нему пришли и стали требовать священныя книги для сожженія ихъ, онъ отвѣтилъ: «Я христіанинъ и епископъ, а не предатель», — и когда его просили дать что-нибудь негодное, онъ и въ этомъ имъ отказалъ, подобно Елеазару, не пожелавшему служить другимъ людямъ соблазномъ.

Имѣлъ ли нумидійскій примасъ на самомъ дѣлѣ право такъ выставлять на видъ свое неспособное на сдѣлки мужество — въ укоръ своему каррагенскому собрату, — мы не знаемъ. Извѣстно, что и въ Нумидіи многія духовныя лица уцѣлѣли, лишь благодаря неисполненію указа и снисходительности мѣстныхъ властей. На епископскомъ съѣздѣ въ Циртѣ въ 305 году, на вопросъ примаса шестеро изъ одиннадцати присутствовавшихъ епископовъ признали себя виновными въ выдачѣ книгъ. Тогда одинъ изъ этихъ шести, Пурпурій, напустился на самого примаса съ обвиненіемъ, что и онъ самъ долго содержался подъ стражей и былъ отпущенъ только потому, что выдалъ книги. Услышавъ это, обвиненные начали роптать. Испуганный Секундъ послушался совѣта своего племянника — «предоставить дѣло Богу». Спрошены были объ этомъ остальные три, которые оказались того же мнѣнія, и епископъ Секундъ тогда сказалъ стоявшимъ предъ нимъ обвиненнымъ: «Садитесь всѣ», и всѣ сѣли со словами: «Богу слава!»

Какъ бы то ни было, отвѣтъ главы нумидійскаго духовенства Менсурію указываетъ на существенное различіе въ настроеніи и въ принципахъ среди африканскихъ христіанъ и на извѣстный антагонизмъ между нумидійцами и духовенствомъ столицы Африки. Страсти разгорались; онѣ пока еще сдерживались авторитетомъ митрополита; но когда Менсурій умеръ, въ 312 году, вражда открыто вспыхнула, и вызванный ею расколъ быстро охватилъ Африку. Не смотря на скудость современныхъ свидѣтельствъ, мы можемъ судить о началѣ раскола благодаря ряду официальныхъ документовъ ¹⁾, которыми пользовались епископъ Оптатъ въ своей исторіи донатизма (около 370 г.) и послѣ него Августинъ. Нѣкоторыя изъ обнаружившихся при возникновеніи раскола обстоятельствъ такъ характерны для христіанскаго общества Африки, что мы не можемъ не остановиться на этомъ вопросѣ.

Исходнымъ пунктомъ раскола было избраніе въ преемники Менсурію діакона Цециліана. Послѣ избранія, Цециліанъ былъ рукоположенъ епископомъ Феликсомъ изъ Аптунги, въ присутствіи нѣсколькихъ сосѣднихъ епископовъ. Но и въ Кареагенѣ была въ то время партія, враждебная Цециліану и недовольная его избраніемъ. Вожди ея руководились, по свидѣтельству приверженцевъ Цециліана, личными интересами; противъ Цециліана интриговали два пресвитера, желавшіе сами занять его кathedру, и старшины, завѣдывавшіе церковною казною, по порученію Менсурія, который передъ смертію былъ вызванъ въ Римъ. Но наибольшее вліяніе на это дѣло имѣла, повидимому, одна женщина, проживавшая тогда въ Кареагенѣ, богатая испанка, Луцилла, дочь или вдова челоуѣка сенаторскаго званія. Она выдавалась своимъ благочестіемъ и щедростію на нужды церковныя и только-что передъ этимъ пожертвовала изрядную сумму на возстановленіе церквей въ Нумидіи, пострадавшихъ во время возстанія узурпатора Александра, — что указываетъ на ея связи съ нумидійскимъ духовенствомъ. Цециліана Луцилла возненавидѣла за то, что онъ оскорбилъ ее въ

¹⁾ Эти документы (*Gesta purgationis Cecilianae et Felicis*, собранные между 330 и 347 г. сохранились хотя и не въ полномъ видѣ при одной изъ рукописей сочиненія Оптата. Подлинность ихъ подверглась сомнѣнію Феллеромъ (*Der Ursprung des Donatismus* 1883) и Зеекомъ (*Zeitschr. f. Kirchengesch.* T. X. 1889), но нашла дѣльнаго защитника въ лицѣ ученаго Л. Дюшена, автора изслѣдованія: *Le dossier du Donatisme* (въ *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* X. An. Déc. 1890). Что же касается до вышеупомянутаго сочиненія Феллера, то это одно изъ тѣхъ критическихъ изслѣдованій, гдѣ критика источниковъ соединена съ отсутствіемъ изученія общаго вопроса и потому не можетъ дать удовлетворительныхъ результатовъ. Впрочемъ и самая критическая часть полна натяжекъ и промаховъ (напр. цитаты изъ Августина, стр. 126).

ея религиозныхъ чувствахъ и въ ея гордости: она имѣла обыкновеніе носить при себѣ косточку одного мученика и лобызать ее передъ принятіемъ причастія. Однажды въ церкви Цециліанъ при всемъ народѣ сталъ ее осуждать за это, и она вышла изъ храма въ глубокомъ негодованіи.

Противники Цециліана не хотѣли примириться съ его избраніемъ и обратились за помощью къ нумидійскому духовенству для того, чтобы поставленіе Цециліана въ епископы было признано имъ неправильнымъ. Какіе же, однако, ими для этого были выставлены доводы? — Хотя этотъ вопросъ тысячу разъ обсуждался на церковныхъ сѣздахъ и въ политической литературѣ IV и V-го вѣковъ, онъ представляетъ для насъ нѣкоторыя затрудненія — по винѣ историка донатизма, епископа Оптата, писателя мало образованнаго и небрежнаго въ слогѣ и въ связи мыслей, притомъ писавшаго о возникновеніи раскола шестьдесятъ лѣтъ спустя.

Главное обвиненіе, которое донатисты выставляли противъ каеолической церкви въ Африкѣ, состояло въ томъ, что епископъ Феликсъ, рукоположившій Цециліана, былъ *предатель*. Каеолики старались, съ документами и протоколами въ рукахъ, опровергнуть это обвиненіе. Но когда именно оно возникло, и играло ли оно главную роль съ самаго начала, мы съ достовѣрностью утверждать не можемъ. — Наряду съ нимъ имѣло во всякомъ случаѣ большое значеніе недовольство нумидійскаго *примаса* тѣмъ, что онъ и его товарищи изъ Нумидіи не участвовали въ торжествѣ рукоположенія. По крайней мѣрѣ Оптатъ рассказываетъ, — приписывая это интригамъ враговъ Цециліана, — что на рукоположеніе Цециліана были приглашены *одни сосѣдніе епископы* (т.-е. изъ пригородовъ Кареагена), и что оно состоялось въ *отсутствіи нумидійцевъ*. А Августинъ впоследствии по этому вопросу справедливо замѣтилъ, что если *римскій* епископъ рукополагается епископомъ сосѣдняго маленькаго городка Остіи, то для кареагенскаго епископа не было надобности получать рукоположеніе отъ нумидійскаго примаса. Но мы, къ сожалѣнію, не знаемъ, какія притязанія предъявляли въ то время съ своей стороны нумидійскіе епископы въ вопросѣ объ избраніи митрополита Африки; мы можемъ только заключить по многимъ отрывочнымъ даннымъ, что въ описываемый нами моментъ нумидійское духовенство старалось обезпечить себѣ преобладающее вліяніе въ Кареагенѣ. При такомъ настроеніи оно, конечно, охотно воспользовалось раздорами въ Кареагенѣ, чтобы присвоить себѣ это вліяніе.

Какъ бы то ни было, по избраніи Цециліана, семьдесятъ епископовъ собралось въ Кареагенѣ подъ предсѣдательствомъ при-

маса Нумидіи, упомянутого выше Секунда; въ ихъ числѣ были самыя отчаянныя вожаки нумидійской партіи, какъ тотъ Донатъ изъ Черныхъ-Хижинъ (Casae Nigrae), котораго Августинъ считаетъ главнымъ виновникомъ схизмы. Это были люди неистовые, на все готовые, у которыхъ страсти, какъ у варваровъ, непосредственно переходили въ дѣйствія; это были бедуины, еще не перородившіеся ни подъ римской тогой, ни подъ рясою христіанскаго епископа. Примѣромъ того можетъ служить упомянутый выше Пурпурій; его обвиняли въ томъ, что онъ лишилъ жизни въ темницѣ сыновей своей сестры; и когда его кто-то спросилъ, правда ли это?—онъ отвѣтилъ: «Убилъ, какъ убью всякаго, кто пойдетъ противъ меня».

Съ такимъ собраніемъ нельзя было придти къ соглашенію. По словамъ Оптата, Цециліанъ послалъ сказать нумидійцамъ, что если они признаютъ недѣйствительнымъ его рукоположеніе Феликсомъ, то пусть они считаютъ его еще діакономъ и сами его рукоположатъ. Но нумидійцы объ этомъ и слышать не хотѣли, а Пурпурій съ обычной ему злобой воскликнулъ: «Пусть Цециліанъ придетъ сюда, мы такъ его рукоположимъ, что раздавимъ ему голову». Если этотъ рассказъ исторически вѣренъ, онъ можетъ послужить подтвержденіемъ тому, что вопросъ о предательствѣ Феликса былъ поднятъ съ самаго начала. Какъ бы то ни было, соглашеніе не состоялось, и подъ вліяніемъ сѣзда нумидійскихъ епископовъ былъ избранъ и посвященъ въ епископы Кареагена чтець Маіоринъ, изъ «домашнихъ», т.-е. изъ родни или друзей Луциллы. Вслѣдъ за христіанской общиной Кареагена раздвоилось и христіанское общество во всей римской Африкѣ; ея епископы, примкнувши къ тому или другому изъ кареагенскихъ соперниковъ, раздѣлились на два враждебныхъ лагеря; притомъ во многихъ городахъ меньшинство, недовольное церковной политикой мѣстнаго епископа, выбирало себѣ другого епископа, такъ что почти повсюду возникали двѣ партіи, которыя враждовали за обладаніе церковью и церковныхъ имуществъ. Цециліанъ былъ признанъ, можетъ быть, еще до сѣзда нумидійцевъ, за-моремъ, въ Италіи и поддерживалъ связь съ заморской католической церковью. Но Маіоринъ и его приверженцы придавали этому мало значенія, находя, что и за-моремъ было много предателей; и когда Маіоринъ умеръ, его преемникъ, энергическій Донатъ (котораго, по указанію Августина, не слѣдуетъ отождествлять съ Донатомъ изъ Черныхъ-Хижинъ), сплотилъ приверженцевъ раскола въ непримиримую религіозную партію, извѣстную въ исторіи подъ его именемъ.

Въ то время, какъ въ Каррагенѣ разгорался расколъ между христіанами Африки, подъ стѣнами Рима рѣшался міровой вопросъ о положеніи самого христіанства въ имперіи. Въ 312 г. у мильвійскаго моста подъ Римомъ Константинъ одолѣлъ своего соперника Максенція, и его личная побѣда превратилась въ побѣду христіанства надъ язычествомъ. Новый римскій императоръ, между прочимъ, проявилъ большую щедрость по отношенію къ христіанамъ Африки. Къ нему и обратились донатисты съ просьбой разобрать ихъ дѣло на соборѣ въ Галліи, гдѣ не было преслѣдованій при Диоклеціанѣ, и потому между епископами не могло быть «предателей». Константинъ, однако, поручилъ разсмотрѣніе распри римскому епископу Мелхіаду на съѣздѣ, куда были приглашены какъ Цециліанъ, такъ и Маіоринъ съ десятью епископами отъ каждой стороны. Рѣшеніе Мелхіада (313) имѣло примирительный характеръ; онъ осудилъ лишь агитатора Доната изъ Черныхъ-Хижинъ и призналъ духовенство обѣихъ партій съ тѣмъ, чтобы тамъ, гдѣ было по два епископа, младшій долженъ былъ уступить мѣсто старшему. Противники Цециліана отвергли приговоръ римскаго епископа и потребовали новаго разбора дѣла. Чтобы ихъ успокоить, Константинъ велѣлъ нарядить мѣстное слѣдствіе надъ дѣйствіями Феликса, которое обнаружило его невиновность въ *выдачѣ*, и вмѣстѣ съ тѣмъ созвалъ новый соборъ въ Арлѣ, въ Галліи. И этотъ соборъ далъ возможность партіи Маіорина, такъ сказать, съ честью выйти изъ раскола. Онъ постановилъ, чтобы впредь духовныя лица, уличенныя *оффициальными* документами въ выдачу священнаго Писанія, лишались своего сана,—но въ то же время призналъ участіе кого-либо изъ предателей въ посвященіи другого епископа недостаточной причиной, чтобы считать недѣйствительнымъ рукоположеніе. Донатисты, однако, не подчинились и суду гальскихъ епископовъ, и это обстоятельство существенно измѣнило положеніе ихъ партіи. Личные вопросы, подавшіе поводъ къ расколу, отступили на задній планъ, и раздоръ среди африканскаго духовенства началъ принимать принципиальный характеръ. Донатисты стали настаивать на томъ, что духовенство должно состоять изъ людей чистыхъ, незапятнанныхъ, и отсюда выводили представление о церкви, какъ объ общинѣ *святыхъ*. Признавая себя представителями истинной церкви—въ противоположность партіи Цециліана,—донатисты, однако, не желали порывать связи со вселенской или каеолической церковью въ Италіи и на Востокѣ, и потому продолжали искать опоры у императора. Константинъ, какъ представитель государственной и въ то время еще языческой власти, сначала отклонялъ отъ себя

вмѣшательство въ христіанскій вопросъ, но, послѣ разныхъ колебаній и противорѣчивыхъ мѣръ, наконецъ осудилъ донатистовъ въ Миланѣ въ 316 г.

Донатисты отказались подчиниться приговору императора, какъ раньше они отвергли постановленіе соборовъ въ Римѣ и Арлѣ, и такимъ образомъ вступили на путь *сепаратизма*, какъ церковнаго, такъ и политическаго. На этой почвѣ сталъ свободно проявляться и развиваться затаенный антагонизмъ между провинціей и имперіей, между либо-финикійской и латинской расой и культурой. Если самый поводъ къ расколу — разногласіе при избраніи митрополита для Африки — обусловливался антагонизмомъ между Нумидіей и *проконсульской*, т.-е. старо-римской Африкой, то при открытой борьбѣ между католической и африканской церковью донатизмъ сталъ знаменемъ, собравшимъ около себя туземные элементы, противившіеся Риму и его цивилизаціи. На почвѣ религіозной это обнаружилось въ томъ значеніи, которое донатисты придавали мѣстному и расовому принципу. Донатистскіе богословы стали примѣнять къ своей сектѣ все мѣста Св. Писанія, въ которыхъ они усматривали пророчество о совершившемся въ ихъ дни отступничествѣ большинства церквей отъ истинной вѣры и о правовѣрїи меньшинства, и относили къ Африкѣ слова *полдень* въ Пѣснѣ Пѣсней, въ разговорѣ невѣсты съ женихомъ, т.-е. церкви съ Христомъ. Они даже утверждали, что Христу остались вѣрны лишь два языка — латинскій и пунійскій, такъ какъ, иронически объяснялъ Августинъ, донатистамъ извѣстны только эти два языка. Порвавъ съ приверженцами Цециліана, донатисты начали чуждаться всехъ другихъ церквей — гальской, римской, восточной — за то, что эти *заморскія церкви* сохранили общеніе съ предателями, и считать одну только африканскую церковь *непорочною*. На этой почвѣ расколъ скоро развился, по выраженію Августина, въ *ересь*, отрицающая значеніе таинства крещенія, совершеннаго порочнымъ или состоящимъ въ ереси духовнымъ лицомъ.

Съ этой точки зрѣнія донатисты стали перекрещивать христіанъ, присоединявшихся къ ихъ приходамъ. Такъ, африканскій сепаратизмъ получилъ свой религіозный *символь*, свой *шюблетъ*, раздѣлявшій въ каждой области и почти въ каждой африканской общинѣ христіанъ на два враждебныхъ лагеря. Но донатистское движеніе, начавшееся съ іерархическаго вопроса и перешедшее въ догматическую область, пошло еще дальше и захватило народныя массы. Въ этомъ вліяніи донатизма на низшіе слои африканскаго населенія, мало поддавшіеся латинской цивилизаціи, въ особенности ясно обнаружился мѣстный расовый характеръ этого

движенія; здѣсь ярко проявилось, насколько оно было обусловлено особенностями міревозрѣнія, культуры, обычаевъ и преданій мѣстнаго населенія, благодаря которымъ общее христіанское ученіе преломлялось здѣсь, какъ въ призмѣ, и утрачивало свое первоначальное единство и чистоту свѣта. Это проникновеніе донатизма въ сельское населеніе, въ особенности въ Нумидію, породило явленіе, извѣстное подъ названіемъ циркумцелліоновъ и выразившееся въ революціонномъ движеніи большихъ массъ сельчанъ. Названіе «циркумцелліоновъ» было дано имъ ихъ противниками за бродяжничество и обозначало людей, скитающихся по хижинамъ и хуторамъ сельчанъ. Сами же циркумцелліоны называли себя иначе, — *святыми* и борцами противъ діавола (*agonistici*), т.-е. противъ идущаго отъ него зла. Чисто народный характеръ этого движенія обнаруживается уже въ туземномъ названіи его вождей — Аксиды и Фазира. Каеолическій епископъ, сохранившій эти имена, рассказываетъ, что во время ихъ господства никто не былъ безопасенъ въ своемъ помѣстьѣ, расписки должниковъ утрачивали свою силу, никакой кредиторъ не смѣлъ требовать своего. Если же кто-либо медлил исполнять приказанія вождей святыхъ, на него налетала неожиданно толпа и заставляла умолять о пощадѣ. Даже проѣзжавшіе по дорогамъ не были безопасны, — ихъ стаскивали съ ихъ сѣдалищъ и заставляли по-холопски бѣжать пѣшкомъ; извращалось положеніе господъ и рабовъ.

Историки, занимавшіеся аграрнымъ вопросомъ и колонатомъ въ римской имперіи, воспользовались этимъ свидѣтельствомъ, чтобы приурочить движеніе циркумцелліоновъ къ крестьянскимъ возстаніямъ, происходившимъ въ IV вѣкѣ въ Галліи и Испаніи. Правда, какъ показываютъ надписи, и въ Африкѣ между помѣщиками и арендаторами императорскихъ имѣній съ одной стороны и земледѣльцами, колонами, съ другой — возникали споры, вызывавшіе указы императоровъ; а аналогія съ возстаніемъ крестьянъ въ Англіи при Виклефѣ, и въ Германіи — при Лютерѣ, даетъ поводъ думать, что и донатистская агитація могла породить движеніе противъ помѣщиковъ и арендаторовъ императорскихъ имѣній. Но если это и было такъ, то не въ этой аграрной или соціальной сторонѣ его нужно видѣть сущность движенія циркумцелліоновъ; и если они подъ предводительствомъ Аксиды и Фазира и принимались исправлять житейскія отношенія между помѣщиками и ихъ должниками, — то движеніе это скоро утратило характеръ крестьянской расправы или бунта, и превратилось въ хроническое явленіе. Характерной чертой циркумцелліоновъ въ теченіе всего времени ихъ существованія нужно считать соеди-

неніе аскетическаго начала съ бродяжничествомъ. Они бросали свои сельскія занятія и, собираясь по деревнямъ и хуторамъ, жили подавнѣмъ; но, въ противоположность монахамъ, т.-ѳ. отшельникамъ, съ которыми враждовали, они бродили толпами, вооруженные дубинами, называвшимися у нихъ *израельми*, готовые напасть на враговъ Господа, котораго они вездѣ славили: «Богу слава»—*Deo laudes*—стало боевымъ кликомъ ихъ, грознымъ признакомъ ихъ появленія. Толпы эти бродили нерѣдко въ сопровожденіи такихъ же бродящихъ женщинъ. Противники постоянно попрекали ихъ этимъ и совмѣстнымъ пьянствомъ. Насколько эти упреки были справедливы — трудно сказать; обыкновенно въ такихъ случаяхъ бываетъ преувеличеніе; весьма вѣроятно, что языческія тризны, справлявшіяся африканскими христіанами на могилахъ мучениковъ, подавали къ этому поводъ. Другой чертой этихъ бродячихъ, нищенствующихъ святыхъ, -- болѣе походящихъ на дервишей, которые всегда процвѣтали на африканской почвѣ, чѣмъ на христіанскихъ иноковъ, — является ихъ *двоевѣріе*. Конечно, въ эпоху перехода язычества въ христіанство такое двоевѣріе вездѣ встрѣчалось, особенно въ сельскомъ населеніи, — но двоевѣріе африканцевъ особенно подчеркивается еще Сальвианомъ, писателемъ V-го вѣка. Этотъ пресвитеръ прямо обвиняетъ африканцевъ въ томъ, что они, называя себя христіанами, продолжаютъ поклоняться Целестѣ, карагенской богинѣ; что подходятъ къ алтарю Христа, принося съ собою запахъ языческихъ жертвоприношеній. Это свое двоевѣріе циркумцеллоны внесли также въ специально-христіанское представленіе о мученичествѣ, которое они страннымъ образомъ сочетали съ языческимъ обычаемъ поминокъ на могилахъ предковъ или *манъ*. Подъ вліяніемъ жестокихъ преслѣдованій культъ мучениковъ необычайно развился въ Африкѣ, и мы видѣли, что противодѣйствіе суевѣрію, возникшему на этой почвѣ, послужило даже однимъ изъ поводовъ къ возникновенію донатистской распри. Около многочисленныхъ могилъ обще-христіанскихъ и своихъ мучениковъ и собирались циркумцеллоны, справляя по нимъ тризну, причемъ надгробныя плиты могилъ служили имъ *столами* и алтарями. Эти *выбѣленные алтари* или *столы*, объясняя намъ «повапленные гробы» Евангелія, указываютъ на древній національно-семитическій обычай, перенесенный пунійцами въ Африку. Но культъ мучениковъ, сливаясь съ аскетическимъ началомъ, принялъ среди африканскихъ христіанъ, подъ вліяніемъ родной, языческой религіи, еще другую, уродливую форму. Въ сердцѣ африканскихъ христіанъ жила не только небесная богиня, Астарта, но

и карфагенскій Молохъ, требовавшій человѣческихъ жертвъ. На этой почвѣ почитаніе мучениковъ извратилось въ почитаніе мученичества, и послѣдней оригинальной чертой циркумцелліоновъ, а отчасти и вообще донатистовъ, является исканіе мученичества. Опьяненные религіознымъ экстазомъ, а иногда, можетъ быть, послѣ совершенія тризны, опьяненные и въ буквальномъ смыслѣ этого слова, какъ утверждали ихъ противники,—циркумцелліоны искали смерти; то они бросались со скалы, то нападали на вооруженныхъ людей, то умоляли мирныхъ путниковъ покончить съ ними. А въ то время, когда еще совершались въ Африкѣ языческія жертвы, циркумцелліоны нападали на собравшуюся вокругъ жертвоприношенія толпу, и «языческіе юноши», отбивая нападеніе, захваченныхъ въ плѣнъ приносили въ жертву своему идолу, такъ что, по ироническому замѣчанію Августина, одна и та же жертва приносилась демону и, съ точки зрѣнія самой жертвы, Христу,—поразительный образчикъ смѣшенія язычества съ христіанствомъ!

При возникновеніи циркумцелліоновъ, направленные противъ господъ насилія ихъ были въ тягость самимъ донатистамъ, и ихъ епископы обращались къ римскому главнокомандующему (comes) Таурину съ жалобой, что «этого рода люди» не поддаются церковному исправленію и подлежатъ карѣ съ его стороны. Тауринъ послалъ войско по «торжищамъ» и мѣстечкамъ, гдѣ появлялись буйства циркумцелліоновъ; многіе изъ послѣднихъ были убиты, другіе обезглавлены, и эти жертвы можно было перечислить еще много времени спустя по *поваленнымъ* алтарямъ или плитамъ на ихъ могилахъ.

Но затѣмъ оба теченія въ донатизмѣ, верхнее и нижнее, соединились подъ гнетомъ общаго врага. Полнаго сліянія и тутъ еще не произошло; и въ самомъ лагерѣ донатистовъ мы можемъ отмѣтить тотъ дуализмъ, который вездѣ проявляется въ римской Африкѣ. Верхній слой донатистовъ состоялъ преимущественно изъ городского населенія, болѣе проникнутаго латинской культурой, своимъ латинскимъ образованіемъ отдѣлявшагося отъ массы пунійскаго сельскаго населенія. Мы знаемъ, наприм., что многимъ донатистскимъ епископамъ приходилось увѣщевать толпы циркумцелліоновъ съ помощью пунійскихъ толмачей. Но всякая рознь между ними исчезала въ борьбѣ съ общимъ врагомъ.

Желая установить единство вѣры въ Африкѣ, императоръ Констанцій отправилъ туда, въ 347 г., двухъ уполномоченныхъ, Павла и Макарія, снабдивъ ихъ большими денежными средствами. Они должны были стараться, посредствомъ царскихъ пособій разореннымъ церквямъ и царской милости бѣднымъ, привлечь дона-

тистовъ къ вселенской церкви. Но византійскіе придворные были приняты донатистами недружелюбно. Глава ихъ, кареагенскій Донатъ, встрѣтилъ уполномоченныхъ императора знаменательнымъ вопросомъ: «Какое дѣло императору до церкви?»—Донатисты стали вездѣ отказываться отъ царскихъ щедротъ, и когда Павелъ и Макарій проникли въ глубь Нумидіи, Донатъ, епископъ багайскій, поднялъ противъ нихъ окрестныхъ циркумцелліоновъ. Тогда полилась кровь, милость обратилась въ гнѣвъ; посольство мира кончилось гоненіемъ, и «работники единенія» (*operarii unitatis*), какъ прозвали Павла и Макарія, оставили по себѣ тяжелую память. Донатисты съ тѣхъ поръ называли каеолпческую церковь *макарьевскою*. Городъ Багаи былъ взятъ приступомъ, и его епископъ повергнутъ въ колодезь;—противники донатистовъ утверждали, что онъ самъ туда бросился; Донатъ кареагенскій умеръ въ изгнаніи. Донатисты притихли, но когда въ 361 г., вступилъ на престолъ Юліанъ, отмѣнившій законы противъ язычниковъ и еретиковъ, донатисты оказались въ прежней силѣ. Во многихъ мѣстностяхъ, особенно въ Нумидіи, они рѣшительно преобладали. Однако, благопріятная для донатистовъ пора быстро миновала. Подъ вліяніемъ христіанской реакціи, наступившей по смерти Юліана, началась для нихъ эпоха систематическаго гоненія. Храбрый солдатъ на престолѣ, Валентиніанъ I, открываетъ собою новую эру принудительныхъ законовъ, издаваемыхъ по церковнымъ дѣламъ. Его эдиктъ 373 г. грозитъ лишеніемъ сана священнику, который совершитъ вторичное крещеніе. Его сынъ, Граціанъ, отбираетъ церкви у еретиковъ, а имъ самимъ запрещаетъ собираться для богослуженія подъ угрозой конфискаціи зданій и имѣній, гдѣ происходили такіа сборища. Названіе «еретиковъ» стало примѣняться и къ донатистамъ. А въ 392 г. другой возведенный на престолъ генераль, Феодосій I, устанавливаетъ кровавой солдатской расправой единство вѣры въ своей столицѣ и издаетъ общій законъ, подвергавшій еретиковъ пенѣ въ 10 ф. золота.

За годъ передъ тѣмъ въ Гиппонѣ принялъ священство Августинъ, и съ его вступленіемъ въ борьбу противъ донатизма эта борьба получаетъ общій интересъ и міровое значеніе. На ряду съ безпощаднымъ преемникомъ римскихъ консуловъ становится вдохновенный пророкъ; то, чего не добился воинскій мечъ, задумалъ совершить христіанскій епископъ силою своего краснорѣчія и того религиознаго идеала, въ который онъ самъ только-что увѣровалъ, со всей страстностью своей пламенной души.

Августинъ въ борьбѣ за единство церкви.

Между рѣзкими контрастами, какіе таила въ себѣ римская Африка, не было контраста поразительнѣе того, который существовалъ между воззрѣніями Августина и окружавшихъ его донатистовъ. Для молодого пресвитера, только-что со всеѣмъ пыломъ страсти увѣровавшаго въ Христа, новая его вѣра была откровеніемъ, охватившимъ и освѣтившимъ *весь* міръ. Новое ученіе не только указало ему лично его жизненный путь и внесло гармонию и единство въ его душевный міръ, обуреваемый страстями и сомнѣніями, но и раскрыло его философской мысли мировую гармонию, мировой порядокъ, управляемый единымъ Богомъ, божественный принципъ любви, объединившій все человѣчество, и въ чудномъ видѣніи озарило прошлыя судьбы этого человѣчества и его великое назначеніе въ будущемъ.

Для донатистовъ христіанство было обрядомъ отцовъ, выстрадавшихъ и удержавшихъ его среди жестокихъ гоненій, — оно было имъ дорогою *мѣстною* святыней. Память о претерпѣнныхъ мученіяхъ, готовность идти на встрѣчу новымъ мученіямъ за вѣру, породили въ ихъ умахъ представленіе о Божіихъ избранникахъ, о *святыхъ*, среди запятнавшаго себя предательствомъ христіанскаго люда; и къ ихъ религиозному фанатизму присоединилось чувство враждебности и отчужденія малокультурнаго человѣка къ людямъ высшей или иной культуры.

Августинъ не могъ примириться съ такими воззрѣніями на христіанство; но, помимо идейныхъ и догматическихъ мотивовъ, онъ и по другимъ причинамъ не могъ оставаться равнодушнымъ зрителемъ раскола. Между донатистами и каеоликами нельзя было провести раздѣльной *межи*: правда *полюсы* обоихъ враждебныхъ толковъ были очень удалены другъ отъ друга — приморскій Картагенъ и горныя аулы Ауразія; — но *между* ними враждующіе братья повсюду жили вперемежку. Особенно силенъ былъ донатизмъ въ самомъ Гиппонѣ, на глазахъ у Августина. Привер-

женцы Доната превышали числомъ каеволиковъ и потому, несмотря на то, что законы государства были противъ нихъ, съ полной безнаказанностью тѣснили своихъ противниковъ. И молодой пресвитеръ вступилъ съ ними въ борьбу съ того дня, какъ оставилъ свою келью и согласился вступить въ міръ учителемъ и священникомъ. Августинъ предался этой борьбѣ съ той же страстью и пылкостью, съ какою прежде предавался созерцанію божественныхъ тайнъ,—и велъ ее неустанно въ теченіе тридцати лѣтъ, до самаго ея конца. Эта борьба наполняла его жизнь, занимая первое мѣсто въ его перепискѣ и подъ часъ въ его литературной дѣятельности; она повліяла на его возрѣнія на церковь, на государство, на отношенія властей къ еретикамъ, на разрѣшеніе вопроса о принужденіи къ вѣрѣ и сопротивленіи злу. Установленные имъ тогда формулы получили рѣшающее вліяніе на средневѣковое міровозрѣніе.

Но надо имѣть въ виду, что эти формулы были установлены самимъ Августиномъ не сразу. Онъ пришелъ къ нимъ послѣ долголѣтнихъ душевныхъ волненій и тяжелаго житейскаго опыта. Мы поставили себѣ задачей прослѣдить эту эволюцію возрѣній Августина, установить генезисъ страшнаго принципа *coege intrare*—насилнаго присоединенія къ церкви. Переписка Августина даетъ намъ для этого цѣнный матеріалъ.

Благодаря этой перепискѣ, мы знаемъ, какъ Августинъ отнесся съ самаго начала къ донатистамъ. Онъ только-что на себѣ испыталъ два самыхъ возвышенныхъ ощущенія, какія дано человѣку извѣдать въ жизни—прозрѣніе истины и силу любви къ ближнему. Послѣ долгихъ мучительныхъ усилій и, взвѣсивши доводы за и противъ, прозрѣлъ онъ истину и увѣровалъ теперь въ ея неотразимую силу. Но, увѣровавши въ Христа, онъ ощутилъ въ себѣ всеильную любовь къ людямъ, лучшую изъ благихъ вѣстей, принесенныхъ Евангеліемъ. Вѣра въ силу истины и любви побѣдила міръ: она дала торжество христіанству надъ язычествомъ; она въ мысляхъ Августина должна была побѣдить и ересь донатистовъ. Для торжества надъ ними достаточно было озарить ихъ блескомъ истины и согрѣть ихъ братской христіанской любовью. И вотъ краснорѣчивый и пылкій, въ полномъ обладаніи могучихъ средствъ своего риторическаго образованія, Августинъ жаждалъ случая письменной или устной бесѣды съ епископами-донатистами, чтобы вразумить ихъ и ихъ паству, или по крайней мѣрѣ публичнымъ обсужденіемъ спорныхъ вопросовъ укрѣпить въ вѣрѣ свою паству. Такою именно цѣль имѣетъ первое письмо Августина, посвященное донатизму, адресованное къ

одному изъ епископовъ въ окрестностяхъ Гипсона. Августинъ привѣтствуетъ его обычнымъ обращеніемъ: „Господину дражайшему и почтенному брату Максиминому“, и въ самомъ началѣ объясняетъ, почему онъ такъ пишетъ: „Если я прибавилъ слово *почтенный*, то не въ томъ смыслѣ, чтобы я почиталъ твое епископство; ибо для меня ты не епископъ; не принимай это въ оскорбленіе, ибо тебѣ не безъизвѣстно, какъ и всѣмъ, что ты не мой епископъ, какъ и я не твой пресвитеръ. Почтеннымъ же я тебя называю на томъ основаніи, что ты человекъ и что человекъ созданъ по образу и подобию Божію»... Поводомъ къ письму послужило извѣстіе, что Максиминъ за нѣсколько дней предъ тѣмъ перекрестилъ каеолическаго дьякона. Августинъ, какъ онъ пишетъ, прежде слышалъ, что Максиминъ воздерживался отъ этого плачевнаго обычая, «ибо перекрестить еретика, получившаго этотъ знакъ христіанской святости—грѣхъ; перекрестить же каеолика—ужасное преступленіе». Въ виду этого Августинъ умоляетъ Максимиана написать, правда ли это, и написать такъ, чтобы можно было его посланіе прочесть въ церкви. «Что могло бы помѣшать тебѣ написать мнѣ,—не вижу; ибо если ты перекрещиваешь, то тебѣ нечего опасаться своихъ. Если же нѣтъ, то умоляю тебя, братъ Максиминъ, усвой себѣ свободу христіанина и, глядя на Христа, не опасайся ни осужденія людскаго, ни силы людской; ибо мимолетна честь этого вѣка, преходяще честолюбіе. На градущемъ судилищѣ Христа не будетъ ни возвышенной абсиды для епископа, ни покрытаго ковромъ сѣдалища, ни вокругъ него сонма поющихъ святыхъ дѣвъ; беззащитенъ будетъ онъ, когда начнутся укоры совѣсти и судъ Того, Кто вѣдаетъ совѣсть людскую; ибо то, что здѣсь служитъ къ почести, тамъ послужитъ къ обвиненію». Убѣждая Максимиана въ примирительномъ тонѣ, Августинъ предлагаетъ ему «устранить пустые попреки, которыми несвѣдущіе люди обѣихъ партій взаимно обмѣниваются». «Не ставь мнѣ въ вину времена Макарія; не стану и я говорить о неистовствахъ циркумцелліоновъ. Гумно Господне еще не очищено, еще не освобождено отъ плевелъ». Августинъ успокоиваетъ Максимиана, что онъ не станетъ публично читать его письма, пока въ Гипсонѣ будетъ стоять отрядъ войска, а дождется его ухода, дабы всѣ поняли, что онъ стремится не къ тому, чтобы люди противъ воли были принуждаемы къ духовному общенію съ другими, но чтобы истина объявилась ея ищущимъ въ мирѣ. Пусть минуетъ съ напей стороны гнетъ свѣтской власти; пусть и съ вашей стороны исчезнетъ гроза полчищъ циркумцелліоновъ. Будемъ дѣйствовать на пользу дѣла съ помощью разума, на основаніи авто-

ритета Священнаго Писанія; будемъ мирно и спокойно стремиться по мѣрѣ силъ нашихъ, чтобы съ Божіей помощью это безобразіе африканской земли постепенно исчезло, хотя бы въ нашей мѣстности».

Съ высоты идеализма Августинъ вѣритъ, что истина безъ посторонней помощи сама себѣ проложитъ путь въ сердца людей, лишь бы имъ была дана возможность услышать ее. Въ виду этого онъ полонъ надежды на результаты богословскихъ преній и диспутовъ. Въ такомъ настроеніи написано его письмо къ Прокулеяну, донатистскому епископу Гиппона, написано, повидимому, въ началѣ собственнаго епископата. Обращеніе къ сопернику сопровождается обычной формулой уваженія, которую и на этотъ разъ Августинъ считаетъ нужнымъ мотивировать. По поводу титула «любезнѣйшій» Августинъ замѣчаетъ: «любить тебя я обязанъ столько, сколько повелѣлъ намъ Тотъ, Кто любилъ насъ до позорной казни на крестѣ». До свѣдѣнія Августина дошло, что Прокулеянь не прочь «имѣть съ нимъ бесѣду» въ присутствіи добрыхъ людей. Августинъ слѣпшитъ воспользоваться даннымъ «объщаніемъ» и предлагаетъ самому Прокулеяну назначить «ассистентовъ» лишь съ оговоркой, чтобы бесѣда была записана, такъ чтобы можно было потомъ возстановить то, что исчезло изъ памяти. Августинъ выражаетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, готовность, — если Прокулеянь это предпочтетъ, снестись съ нимъ предварительно посредствомъ писемъ или устно для того, чтобы иные слушатели не ставили интереса самаго диспута выше интереса спасенія спорящихъ, — а затѣмъ объявить народу, «на чемъ они между собою покончили».

Дѣло это — неосложное; Августинъ успѣлъ убѣдиться во время своей пастырской дѣятельности, какое глубокое бѣдствіе представляетъ этотъ расколъ, вносящій вражду не только въ общество, но и въ самыя семьи. «Прошу тебя, скажи, какое намъ дѣло до старой распри? Должны ли по прежнему болѣть эти раны, нанесенныя намъ злобой надменныхъ людей? Отъ гноя этихъ ранъ мы даже утратили чувство боли, которое побуждаетъ обратиться къ врачу. Ты видишь, какъ велико и тяжело безобразіе, вносящее смуту въ дома и семьи христіанъ. Мужья и жены въ согласіи относительно своего ложа, но враждуютъ между собою изъ-за алтаря Христова. Дѣти обитаютъ въ одномъ домѣ съ родителями, а не хотятъ имѣть тотъ же домъ Господень; родичи желаютъ получить наслѣдство тѣхъ, съ которыми спорятъ о наслѣдіи Христовомъ. Рабы и господа терзаютъ общаго имъ Господина, принявшаго обликъ раба, чтобы, рабствуя, всѣхъ освободить». — «Люди,

желающіе черезъ наше посредство вершать мірскіе споры, называютъ насъ, епископовъ, святыми и рабами Божьими, когда мы имъ нужны, чтобы покончить ихъ земныя дѣла; похлопочемъ же немного и мы сами о ихъ *спасеніи* и нашемъ; не о золотѣ, не о серебрѣ, не объ имѣніяхъ или стадахъ идетъ рѣчь, съ чѣмъ намъ ежедневно надоѣдаютъ, низко кланяясь, тяжущіеся,—но о самой душѣ нашей! А среди насъ столь пагубный и позорный раздоръ!»

Августина не покидала мысль о диспутѣ съ его соперникомъ на епископскомъ престолѣ. Возмутившій его случай далъ ему новый поводъ заговорить объ этомъ. Какой-то юноша, въ изступленіи нанесшій удары своей матери и грозившій ей смертью,—перешель, чтобы избавиться отъ кары со стороны епископа,—къ донатистамъ и былъ принятъ ими въ ихъ общину, получивъ вторичное крещеніе. Въ негодующихъ выраженіяхъ протестуетъ Августинъ противъ такой снисходительности къ человѣку, «не воздержавшему своихъ нечестивыхъ рукъ отъ утробы, даровавшей ему жизнь, и еще въ такіе дни, когда строгость закона щадить даже преступнѣйшихъ»; онъ протестуетъ противъ того, что извергъ, замышлявшій убійство матери, былъ поставленъ въ церкви въ бѣлой одеждѣ, какъ бы призванный къ новой жизни на показъ передъ взорами пораженныхъ горемъ зрителей. Августинъ пишетъ, что онъ не могъ молчать объ этомъ, что онъ потребовалъ занесенія этого «святотатства» въ официальные акты, чтобы впоследствии нельзя было называть это вымысломъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ настаиваетъ на диспутѣ съ Прокулеяномъ. Онъ называетъ смѣшнымъ предложеніе послѣдняго отправиться въ Константинополь или Милевъ, гдѣ собирается съѣздъ епископовъ. Онъ имѣетъ дѣло не съ ними, а съ Прокулеяномъ. Если тотъ считаетъ себя неравносильнымъ въ борьбѣ, то пусть призоветъ на помощь кого угодно изъ своихъ собратій. «Впрочемъ, я не совѣмъ понимаю, чего опасается этотъ многолѣтній, какъ онъ себя называетъ, епископъ со стороны такого новичка, какъ я, чтобы уклоняться отъ собесѣдованія со мною; если онъ опасается литературной учености, въ которой онъ, можетъ быть, не свѣдущъ, то какое отношеніе имѣетъ это къ вопросу, подлежащему разрѣшенію на основаніи Священнаго Писанія, или церковныхъ и свѣтскихъ документовъ, съ которыми онъ столько лѣтъ имѣетъ дѣло? Въ заключеніе Августинъ предложилъ для собесѣдованія вмѣсто себя находившагося въ Гиппонѣ Самсуція, епископа турискаго, «который ничему не учился изъ того, чего Прокулеянь опасается».

Прокулеянь, однако, не только уклонялся отъ собесѣдованія съ Августиномъ, но и не захотѣлъ принимать его писемъ. Авгу-

стину снова пришлось объясняться съ нимъ черезъ посредника. Относительно юноши, который билъ свою мать, донатисты оправдывались тѣмъ, что Прокулеянъ ничего не зналъ о его преступленіи. «Такъ пусть онъ теперь удалить его», отвѣчалъ Августинъ. Въ-стѣ съ тѣмъ онъ выставляетъ на видъ цѣлый рядъ другихъ случаевъ неправды донатистовъ. Субдіаконъ Примъ, лишенный сана за дурное поведеніе, принятъ ими и перекрещень; этотъ же субдіаконъ увлекъ съ собою двухъ дѣвственницъ изъ того же католическаго имѣнія, гдѣ онъ былъ діакономъ, —которыя также были перекрещены; а теперь онъ предается пьянству и вакханаліямъ съ толпой женщинъ-бродягъ, не желающихъ имѣть мужей, чтобы не жить по закону. Что же, развѣ и это неизвѣстно Прокулеяну?»

Далѣе, Августинъ рассказываетъ случай, ярко освѣщающій, какъ расколъ разжигалъ страсти, и какъ трудно было при этихъ условіяхъ ужиться сторонникамъ двухъ церквей, которыя, въ сущности, раздѣляла лишь одна вражда. Донатисты сманили къ себѣ дочь католическаго колона, перекрестили ее и стали уговаривать къ дѣвственному житію; «отецъ же ея требовалъ, чтобы она возвратилась въ лоно церкви, и настаивалъ на этомъ побоями». Узнавши все, Августинъ запретилъ отцу истязать дочь, не желая принимать въ свою паству «составленную женщину» иначе, какъ только «по ея доброй волѣ и по собственному выбору предпочитающую лучшую долю». Несмотря на это, когда онъ проѣзжалъ черезъ имѣніе, гдѣ жила эта семья, донатистскій священникъ кричалъ ему вслѣдъ: «Предатели, гонители!» — и Августинъ былъ принужденъ успокаивать сопровождавшую его толпу. «И тѣмъ не менѣе, — продолжаетъ онъ, — когда я говорю: разслѣдуемъ, кто были или суть предатели и гонители, мнѣ отвѣчаютъ: спорить объ этомъ не хотимъ, а перекрещивать хотимъ».

Наконецъ Августину удалось имѣть, въ началѣ 398 г., столь желанное ему собесѣдованіе съ донатистскимъ епископомъ. Но то былъ не Прокулеянъ, а Фортуній, епископъ Тубурзика, черезъ который Августину пришлось проѣзжать по пути въ Цирту или Константину, столицу Нумидіи, для посвященія мѣстнаго епископа. Этотъ диспутъ описанъ самимъ Августиномъ. Онъ зналъ черезъ общихъ знакомыхъ, что Фортуній не прочь съ нимъ видѣться, и, прибывъ въ городъ, самъ посѣтилъ Фортунія въ виду его преклоннаго возраста, какъ онъ объясняетъ. Августина сопровождала немалая толпа, случайно около него собравшаяся. Во время собесѣдованія, вслѣдствіе распространившейся о томъ молвы, около дома Фортунія сдѣлался еще большій наплывъ людей, которые сбѣжались какъ на «театральное зрѣлище», а не

для поученія о христіанскомъ спасеніи; шумъ былъ невообразимый. Однако диспутъ продолжался нѣсколько часовъ, насколько былъ возможенъ при постоянныхъ перерывахъ. Желая придать диспуту официальный характеръ, Августинъ настаивалъ, чтобы былъ составленъ о немъ нотаріальный протоколъ. Долго этому противился Фортуній; а когда согласился, присутствовавшіе тутъ нотаріусы не захотѣли писать. Пробовали-было записывать пренія бывшіе при Августинѣ «братья», но имъ въ этомъ мѣшали шумъ и возгласы аудиторіи. Поэтому самъ Августинъ по памяти восстановилъ диспутъ, предложивъ Фортунію признать „протоколъ правильно составленнымъ“, или ввести въ него то, что онъ лучше помнилъ.

Собесѣдованіе началось съ необычной, на подобныхъ диспутахъ, любезности. «Фортуній, — пишетъ Августинъ, — сталъ восхвалять мою жизнь, о которой онъ слышался отъ васъ, изображавшихъ ее подъ вліяніемъ не столько правды, сколько расположенія ко мнѣ». — Но за медомъ скрывалось жало. Фортуній прибавилъ, что заслуги его были бы велики, еслибы онъ находился въ предѣлахъ церкви. Тогда Августинъ спросилъ, какая же это церковь, въ которой надлежитъ такъ жить? — Та ли, которая, согласно пророчеству Св. Писанія, распространена по всему земному кругу, — или та, которая заключается въ небольшой части Африки? Фортуній сталъ утверждать, что его церковь существуетъ повсюду на землѣ. Донатисты на самомъ дѣлѣ очень хлопотали о томъ, чтобы имѣть и за-моремъ единомышленниковъ; въ Римѣ у нихъ была небольшая община, имѣвшая своего епископа; они собирались за городомъ на какой-то горѣ, вслѣдствіе чего имъ было дано насмѣшливое прозвище *Cutzurpites-montani*.

Августинъ спросилъ, можетъ ли Фортуній дать ему «рекомендательныя письма» ¹⁾ ко всѣмъ епископамъ внѣ Африки? Этимъ путемъ было бы легче всего разрѣшить ихъ споръ о томъ, какая изъ церквей Африки составляетъ часть вселенской церкви. Для Фортунія это былъ вопросъ безвыходный, и онъ перемѣнилъ предметъ спора. Онъ сталъ жаловаться на *преслѣдованія*, упомянувъ при этомъ текстъ Евангелія отъ Маттея: «Блаженны изгнанные за правду ²⁾, ибо ихъ есть царствіе небесное». Августинъ обрадовался тексту и заявилъ, что здѣсь сила въ словахъ: *за правду*, а потому слѣдуетъ рассмотреть, состояли ли донатисты, когда терпѣли гоненія во времена Макарія, въ единеніи съ церковью, или въ

¹⁾ *Epistolae formatae*. Каноны африканской церкви предписывали, чтобы епископъ, отправляющійся за-море, испрашивалъ у своего примата такія письма.

²⁾ По-латыни: *qui persecutionem patiuntur* „терпѣваютъ гоненія“.

схизмъ? а въ послѣднемъ случаѣ, — имѣли ли они основаніе отречься отъ общенія со всѣмъ христіанскимъ міромъ? Такъ вопросъ перешель къ «пресловутой болѣе, чѣмъ достовѣрной» — какъ выразился Августинъ — выдачѣ священныхъ книгъ. Донатистамъ возражали, что среди ихъ вождей было больше предателей, чѣмъ со стороны ихъ противниковъ; если же они въ этомъ отношеніи не хотятъ вѣрить письменнымъ памятникамъ каеоликовъ, то и не могутъ требовать, чтобы послѣдніе придавали вѣру ихъ памятникамъ. Устранивъ этотъ сомнительный вопросъ, Августинъ спросилъ, какъ могли донатисты правильно отдѣлиться отъ неповинныхъ ни въ чемъ прочихъ христіанъ древнѣйшихъ церквей, соблюдавшихъ у себя по всему земному кругу правильное преемство священства, и не имѣвшихъ возможности знать, кто былъ въ Африкѣ предателемъ? — Фортуній отвѣтилъ, что заморскія церкви оставались праведными до тѣхъ поръ, пока не допустили кровопролитія во время Макаріева гоненія. На это Августинъ возразилъ, могутъ ли, однако, донатисты доказать, что они, хотя бы до начала Макаріева гоненія, сохраняли общеніе съ восточными и другими церквами? Тогда Фортуній велѣлъ принести рукопись, съ помощью которой онъ желалъ доказать, что соборъ въ Сардикѣ посылалъ грамоты африканскимъ епископамъ изъ партіи Доната. Дѣйствительно, въ числѣ епископовъ, упомянутыхъ въ рукописи, былъ поименованъ и Донатъ. Вслѣдствіе этого, Августинъ сталъ добиваться, какой это Донатъ, — тотъ ли, по имени котораго называютъ себя донатисты? — Въ рукописи онъ не былъ названъ африканскимъ епископомъ, — и хотя имя это африканское, но оно могло принадлежать и африканцу на заморской епископской каедрѣ; рукопись же не заключала въ себѣ ни даты, ни имени консуловъ, такъ что нельзя было опредѣлить, къ какому времени она относится. Въ это время ученикъ Августина, Алипій, шепнулъ ему на ухо и напомнилъ, что ариане когда-то пытались завести сношенія съ донатистами. Тогда Августинъ взялъ рукопись и сталъ внимательно разглядывать ее, — и дѣйствительно скоро убѣдился, что соборъ въ Сардикѣ былъ *аріанскій*, ибо онъ высказалъ осужденіе, какъ Анасасію Александрійскому, такъ и римскому епископу Юлію.

На этой почвѣ споръ принималъ неблагоприятный для донатистовъ оборотъ: очевидно, вселенская церковь не поддерживала общенія съ ними. Но донатисты, въ сущности, и не особенно заботились объ этомъ; самое возникновеніе ихъ обуславливалось тѣмъ, что потребность *единства* была среди нихъ слабо развита, а напротивъ, преобладалъ духъ мѣстной исключительности, враж-

дебный тяготѣнію къ Карѳагену, который въ свою очередь тяготѣль къ Риму. На первомъ планѣ у нихъ была другая забота: страхъ передъ властью Рима и могущихъ исходить отъ имперіи мѣръ къ объединенію христіанъ. Фортуній сталъ снова допрашивать Августина, кого онъ считаетъ праведнымъ, — того, кто совершаетъ гоненія, или же того, кто претерпѣваетъ ихъ? Августинъ отвѣчалъ, что вопросъ поставленъ неправильно: можетъ случиться, что оба неправедны, а можетъ быть и такъ, что болѣе праведный подвергается преслѣдованію того, въ комъ болѣе неправды. Вообще, изъ того, что кто-нибудь терпитъ гоненіе, не слѣдуетъ, что онъ болѣе правъ, — хотя большею частью такъ бываетъ. Но такъ какъ Фортуній продолжалъ настаивать на своемъ, то Августинъ сталъ опровергать его историческими примѣрами, ставя ему затруднительную дилемму. Онъ спросилъ, признаетъ ли Фортуній праведнымъ христіаниномъ Амвросія Миланскаго? Еслибы тотъ отвѣтилъ утвердительно, — Августинъ напомнилъ бы ему, что онъ, однако, находилъ необходимымъ подвергнуть и его вторичному крещенію. Но Фортуній сталъ отрицать праведность Амвросія, — тогда Августинъ напомнилъ, какимъ онъ подвергался гоненіямъ. Съ другой стороны онъ привелъ въ примѣръ епископа Максимиана, отщепенца донатистовъ, претерпѣвшаго отъ нихъ большія гоненія. Но Фортуній стоялъ на своемъ. Онъ рассказалъ, что когда нумидійскіе епископы всушили въ борьбу противъ Цециліана, они поставили въ Карѳагенѣ *замѣстителя* епископіи, который былъ убитъ противниками. Кого же считать праведнымъ, — спрашивалъ Фортуній: — убійцу, или убитаго? Августинъ сказалъ, что никогда объ этомъ не слышалъ, и прежде надо узнать, правда ли, что такъ было, ибо нельзя вѣрить всему, что говорятъ, а если и такъ было, то какъ убитый, такъ и убійца могли быть дурными людьми. Озабоченный вопросомъ о правѣ преслѣдованія, Фортуній заявилъ, что и праведнымъ христіанамъ не должно преслѣдовать даже и дурного человѣка, и спросилъ Августина, можетъ ли онъ привести примѣръ праведника, убившаго дурного человѣка? Августинъ хотя и замѣтилъ, что это не относится къ ихъ спору, однако указалъ на Илію, собственной рукой истребившаго пророковъ. Но Фортуній требовалъ, чтобы онъ привелъ изъ *Новаго Завѣта* случай убіенія праведникомъ человѣка преступнаго и нечестиваго. Августинъ долженъ былъ признаться, что такого случая нельзя привести, но онъ очень искусно воспользовался оборотомъ спора, заявивши, что Новый Завѣтъ служить яркимъ подтвержденіемъ того, что праведные должны *терпѣть* въ своей средѣ преступныхъ, слѣдуя Господу, который не

лишилъ св. причастія своего предателя, уже получившаго мзду за свое преступленіе. Донатисты взнолновались: этимъ неопровержимымъ доводомъ Августинъ поколебаль самую основу схизмы — нежеланіе имѣть общеніе съ предполагаемыми предателями и ихъ приверженцами. Тщетно старались они выйти изъ затрудненія при помощи софизма, что этотъ случай относится ко времени, предшествовавшему страстямъ Господа, — и скоро пренія опять перешли къ важнѣйшему въ ту пору для донатистовъ вопросу. Фортуній заговорилъ о грядущихъ преслѣдованіяхъ и желалъ знать, какъ будетъ вести себя въ такомъ случаѣ Августинъ, — дастъ ли онъ свое согласіе на гоненія, или нѣтъ? То была знаменательная минута въ жизни Августина и въ исторіи христіанской церкви! И великій учитель отвѣтилъ тѣмъ, кого считалъ еретиками, завѣряя ихъ, «что Господь видитъ его сердце, чего они не могутъ видѣть», — что напрасно опасаются они для себя гоненій, которыя если и произойдутъ, то будутъ исходить отъ дурныхъ людей, хуже которыхъ они не имѣютъ и въ своей средѣ; и все-же они изъ-за этого не должны отдѣляться отъ каеолической церкви, и если случится такое дѣло, то помимо его воли или даже вопреки ей, такъ какъ онъ наученъ миролюбію и терпимости словами апостола: «Старайтесь сохранять единство духа въ союзѣ мира».

Затѣмъ зашла рѣчь о Генетліѣ, предшественникѣ тогдашняго митрополита Африки — Аврелія Кареагенскаго, и о томъ, что онъ воспротивился исполненію какого-то закона противъ донатистовъ. Всѣ присутствовавшіе на диспутѣ донатисты хвалили и прославляли его за это, Августинъ на это замѣтилъ, что донатисты, однако, перекрестили бы самого Генетлія, еслибы имѣли на то возможность. Послѣднія слова онъ произнесъ уже стоя, такъ какъ было время расходиться. Старикъ Фортуній, прощаясь съ нимъ, отвѣтилъ и, какъ показалось Августину, не безъ огорченія, что такой уже у нихъ установился обычай перекрещивать людей другого исповѣданія. Видно было, что онъ откровенно не одобряетъ многое «дурное», что творилось среди донатистовъ, и Августинъ по этому поводу вспомнилъ текстъ Іезекіиля, въ которомъ говорится о томъ, что ни сыну не должна быть вмѣняема вина отца, ни отцу — вина сына. Диспутъ между такими искренними и благородными людьми, какъ Августинъ и Фортуній, сблизилъ ихъ и смягчилъ всѣхъ присутствовавшихъ: всѣ рѣшили, чтобы впредь на подобныхъ диспутахъ ни одна изъ сторонъ не попрекала другую насиліями, совершенными «дурными людьми». Но вопросъ о расколѣ оставался открытымъ, и Августинъ умолялъ своего против-

ника, чтобы онъ кроткимъ и миролюбивымъ духомъ старался вмѣстѣ съ нимъ объ устраненіи раскола. Когда же Фортуній отвѣтилъ, что только онъ, Августинъ, этого добивается, другіе же все нѣтъ,—они оба между собою условились, что каждый изъ нихъ привлечетъ къ дѣлу до десяти товарищей, столь же расположенныхъ къ миру и исканію истины. Августинъ только находилъ, что многолюдіе и шумная обстановка неблагоприятны для успѣшности «великаго замышляемаго ими дѣла», и предложилъ собраться въ какой-нибудь усадьбѣ, гдѣ не было бы ни донатистской, ни каеолитической церкви, въ которой собралась бы толпа.

Но благимъ пожеланіямъ Августина не суждено было осуществиться. Какъ мимолетное, для воображенія заманчивое видѣніе, проходить повѣствованіе объ этомъ диспутѣ черезъ мрачную кровавую исторію донатистскихъ усобицъ и гоненій. Не къ миролюбивому рѣшенію вопроса,—которое поэтому и было невозможно,—стремились обѣ стороны, а къ преобладанію посредствомъ захватовъ и насилій.

Августинъ также былъ втянутъ въ эту борьбу, и подъ ея вліяніемъ стали измѣняться его взгляды на способъ и средства побороть донатизмъ. Двѣ причины содѣйствовали этой перемѣнѣ взглядовъ съ его стороны: зрѣлище насилій, совершаемыхъ донатистами, и полемика съ ними.

Относительно первой изъ этихъ причинъ мы находимъ нѣкоторыя интересныя данныя въ письмахъ Августина. Такъ изъ его письма къ сосѣднему донатистскому епископу города Каламы, нынѣ Гвеллы, видно, что донатисты, несмотря на грозившіе имъ самимъ законы, пользовались помѣщичьей властью, чтобы совращать своихъ коленовъ въ донатизмъ. Епископъ Каламы, Криспинъ, купивши имѣніе, перекрестилъ въ немъ 80 душъ, по выраженію Августина—«робко и жалобно роптавшихъ». Августинъ былъ особенно возмущенъ еще потому, что самое имѣніе было чиншевое, т.-е. принадлежало государю и было отдано въ долгосрочную аренду. Въ виду этого, Августинъ пишетъ Криспину: «Въ Божьемъ страхѣ слѣдуетъ тебѣ пребывать, а ты предпочитаешь самъ внушать страхъ, хотя и чловѣкъ, и перекрещиваешь своихъ крестьянъ! Неужели императорскому указу быть безсильнымъ въ провинціи, а помѣщичей власти—всесильной въ усадьбѣ?—Если сравнить васъ, какъ личности—ты помѣщикъ, онъ императоръ; если сравнить васъ по мѣсту дѣйствія—ты распоряжаешься въ имѣніи, онъ въ имперіи; если сравнить самое дѣйствіе,—онъ озабоченъ устраненіемъ раскола, ты же стараешься о сокрушеніи единства. Хотя мы и могли бы заставить тебя уплатить 10 фун-

товъ золота по закону императора, но я не хочу пугать тебя чело­вѣкомъ; пусть лучше Христосъ устрашить тебя... Что, однако, толковать: если крестьяне по своей волѣ перешли въ твою цер­ковь,—пусть они выслушаютъ насъ обоихъ; пусть то, что мы напишемъ и скрѣпимъ своею подписью, будетъ имъ передано по­пунійски, и пусть они, не страпась господской власти, выберутъ то, что имъ любо. Тогда будетъ видно, по принужденію ли они пребываютъ во лжи, или же по своей волѣ хотятъ держаться истины. Если они въ этомъ ничего не понимаютъ, то зачѣмъ ты такъ нагло перекрестилъ неразумѣющихъ? Если же понимаютъ, то пусть выслушаютъ и поступятъ по своему желанію. И если какіе сельчане отъ васъ перейдутъ къ намъ, а ты подумаешь, что это случилось по принужденію господина, — пусть и они обоихъ насъ выслушаютъ и выберутъ себѣ пастыремъ, кого захотятъ», — заключаетъ Августинъ.

Совсѣмъ иначе, однако, отнесся Августинъ къ случаю влія­нія помѣщика въ противоположномъ направленіи, какъ видно изъ его письма, написаннаго около того же времени къ сенатору Пам­махію, зятю извѣстной своей дружбой съ Іеронимомъ Паулы. «Ликуя», поздравляетъ Августинъ Паммахію съ тѣмъ, что въ са­момъ сердцѣ области, гдѣ «возникли неистовства [донатистовъ]», онъ своими увѣщаніями убѣдилъ своихъ колоновъ послѣдовать за такимъ выдающимся по свойствамъ и общественному положе­нію мужемъ, какъ онъ, и присоединиться къ церкви. «Отъ сколь­кихъ сенаторовъ Африки, подобныхъ тебѣ и, какъ ты, сыновей св. церкви, мы желали бы услышать о такомъ подвигѣ, какимъ ты насъ порадовалъ!»

Насилія Криспина представляютъ единичный случай. Гораздо болѣе свидѣтельствуетъ о силѣ донатистовъ и опасности отъ нихъ то, что Августинъ сообщаетъ въ разныхъ мѣстахъ объ ихъ епи­скопѣ Опатѣ. Его городъ Багаи, близъ Тамугады, у подошвы Ауреса (Ауразія), находился какъ бы въ неприступной твердынѣ донатизма. Опатъ принадлежалъ къ типу «пурпуріевъ» — еписко­повъ-бедуиновъ, всегда готовыхъ на всякія насилія. Свой неукротимый нравъ онъ обнаруживалъ не только въ церковныхъ вопро­сахъ по отношенію къ епископамъ, отпавшимъ отъ донатистовъ, — на­примѣръ, въ дѣлѣ Максимиана — но и въ свѣтскихъ дѣлахъ. Онъ былъ какимъ-то царькомъ въ своей епархіи, соединяя въ себѣ духовную власть со свѣтской. Августинъ рассказываетъ о немъ, что онъ всегда являлся въ сопровожденіи солдатъ, «не потому, чтобы онъ кого боялся, а для того, чтобы его всѣ боялись; онъ угнеталъ вдовъ, разорялъ сиротъ, раздавалъ чужія имѣнія,

разводилъ женъ съ мужьями; продавалъ имущество людей, ни въ чемъ неповинныхъ, и выручку дѣлилъ съ обиженными владѣльцами». Послѣднее, нужно думать, относилось къ каеолическимъ христіанамъ въ его пархіи.

Въ другомъ мѣстѣ Августинъ обозначаетъ дѣятельность Оптата словами, что отъ него одного цѣлыя десять лѣтъ стонала вся Африка. Сила и безнаказанность Оптата обусловливались тѣмъ, что онъ пользовался покровительствомъ самаго могущественнаго въ то время человѣка въ Африкѣ — Гильдона. Намъ приходится поэтому указать на тѣсную связь донатизма со стремленіями къ политическому сепаратизму, къ отдѣленію отъ римской имперіи, — которыя проявляются въ это время въ Африкѣ.

Какъ извѣстно, вся исторія римской имперіи полна возстаній легионовъ и междоусобныхъ войнъ. Но прежнія возстанія были слѣдствіемъ неудовольствія легионовъ или честолюбія генераловъ; они были направлены не противъ Рима, а къ тому, чтобы захватить власть въ Римѣ. Въ IV в. мятежи принимаютъ характеръ провинціальныхъ возстаній и обнаруживаютъ центробѣжное стремленіе. Такъ, по крайней мѣрѣ, было въ Африкѣ. Уже въ 372 г. тираническое и корыстное правленіе римскаго главнокомандующаго, комита Романа, побудило населеніе Мавританіи и Нумидіи примкнуть къ возстанію Фирма, одного изъ сыновей богатаго туземца Набала. Фирмъ изъ маврскаго принца быстро сдѣлался какъ бы императоромъ Африки, и эта провинція снова была покорена Римомъ лишь благодаря необычайной энергіи и военному искусству генерала Теодозія, отца императора Θεодосія I. Уже этотъ Фирмъ ладилъ съ донатистами, о чемъ можно заключить изъ того, что съ его стороны подвергался преслѣдованію Рогатъ, епископъ Картенны въ Мавританіи, глава секты, отдѣлившейся отъ донатистовъ.

Въ числѣ военачальниковъ, помогавшихъ Риму побѣдить Фирма, былъ — какъ то водилось у либійцевъ — его младшій братъ, Гильдонъ, которому римское правительство въ благодарность за это предоставило громадныя, конфискованныя у Фирма помѣстья и затѣмъ званіе главнокомандующаго (comes). Но Гильдонъ воспользовался смутами, наступившими въ Римѣ, и трагической судьбой, постигшей сыновей императора Валентиніана I. Старшій изъ нихъ, Граціанъ, погибъ въ 388 г. отъ узурпатора Максима, а младшій, Валентиніанъ II, въ 392 г. былъ принужденъ бѣжать отъ узурпатора Евгенія. Когда же Θεодосій, императоръ восточной половины имперіи, сокрушившій Максима, поднялся, чтобы возстановить въ западной половинѣ законнаго императора, Гиль-

донъ держалъ себя какъ самостоятельный нейтральный властелинъ; онъ отказался подчиниться узурпатору, но не явился и на призывъ Θεодосія, который вскорѣ умеръ. Благодаря этимъ обстоятельствамъ, Гильдонъ самостоятельно управлялъ Африкой въ теченіе двѣнадцати лѣтъ. Наконецъ въ 398 г. Гильдонъ былъ побѣжденъ опять-таки съ помощью родного брата, бывшаго на римской службѣ, Масцезеля, — и Африка была снова подчинена Риму, — на этотъ разъ готомъ Стилихономъ.

Все время правленія Гильдона было, конечно, очень благоприятно для донатистовъ, и хотя такія неистовства, какія совершала Опатъ Багайскай, представляли исключенія, однако и въ Гиппонѣ, гдѣ жилъ Августинъ, давало себя чувствовать усиленіе донатизма. Особенную опасность представляли *циркумцелліоны*, какъ ихъ называли въ сокращеніи. Хотя они утратили революціонно-соціальный характеръ, съ которымъ выступали при своихъ вождяхъ Аксидѣ и Фазирѣ, — они и въ концѣ вѣка являлись анархической силой, готовой на всякія буйства и насилія. Характерны слова Августина, обращенныя къ донатистскому епископу Петиліану: «Развѣ мы не были бы отовсюду изгнаны изъ деревень дикимъ нападеніемъ циркумцелліоновъ, свирѣпыми толпами воюющихъ подъ вашимъ руководительствомъ, — еслибы мы не имѣли васъ заложниками въ городахъ». — Это значитъ, что безопасность каеолическихъ помѣщиковъ и пресвитеровъ по деревнямъ обуславливалась лишь тѣмъ, что донатистскіе епископы въ городахъ могли бы быть привлечены къ отвѣтственности за насилія своихъ единовѣрцевъ. Повидимому, на самомъ дѣлѣ связь циркумцелліоновъ съ донатистами стала тѣснѣе, чѣмъ при началѣ сельскаго движенія, и эти двѣ партіи, подъ вліяніемъ общаго преслѣдованія, сплотились между собой. По мѣрѣ этого возрастало и отчужденіе тѣхъ и другихъ отъ каеоликовъ. Августинъ сообщаетъ интересный въ этомъ отношеніи фактъ, — это случилось, какъ онъ выражается, на памяти людей въ его городѣ Гиппонѣ: было тогда въ Гиппонѣ «мало каеоликовъ и тогдашній донатистскій епископъ Фаустинъ запретилъ печь для нихъ хлѣбъ; вслѣдствіе этого одинъ изъ пекарей выбросилъ испеченнымъ хлѣбъ своего домохозяина, каеолическаго дьякона, и остался безнаказаннымъ, несмотря на то, что осмѣлился прервать съ нимъ сношенія не только въ римскомъ городѣ, но и въ собственномъ его домѣ».

И въ дни Августина каеолики въ Гиппонѣ, — хотя повидимому и составляли большинство, — не были безопасны отъ циркумцелліоновъ. Характерныя черты циркумцелліоновъ въ изображеніи Августина — все тѣ же, какъ и прежде: бродяжничество «пьяными

толпами монаховъ и инокинь» въ постоянномъ общеніи днемъ и ночью и «кощунственное поклоненіе трупамъ самоубійць». Но къ этимъ прежнимъ чертамъ прибавилась одна новая: если циркумцелліоны встарину вооружались только дубинами, то теперь они стали опаснѣе, нападая на враговъ и желѣзнымъ оружіемъ. Что неистовства и безобразія ихъ не только служили поводомъ для обличенія донатистовъ, но на самомъ дѣлѣ были бѣдствіемъ для каеоликовъ, о томъ можно заключить изъ слѣдующаго: нападки Августина на эти безобразія встрѣчаются не только въ его полемикѣ съ донатистскими епископами, которыхъ онъ укоряетъ за то, что они терпятъ или поощряютъ эти насилія и безобразія своихъ единовѣрцевъ, но и въ проповѣдяхъ Августина, обращенныхъ къ народу, гдѣ онъ могъ говорить только о томъ, что совершалось на глазахъ у всѣхъ. Въ одной изъ такихъ проповѣдей—толкованіе на псаломъ 132-й—Августинъ говоритъ, что кликъ: «Богу слава» сталъ для каеоликовъ страшнѣе, чѣмъ львиный ревъ; а затѣмъ, упоминая, что донатисты ставятъ каеоликамъ въ укоръ монаховъ, противопоставляетъ ихъ циркумцелліонамъ, «пьяныхъ—резвыхъ, бѣснующихся—благочиннымъ, изступленныхъ—«простымъ» духомъ, бродягъ—братіи, собранной въ обитель».—Жертвами изувѣрствъ циркумцелліоновъ бывало въ особенности каеолическое духовенство, о чемъ неоднократно свидѣтельствуетъ Августинъ.

II.

Не имѣя возможности повліять на донатистовъ личнымъ воздействиемъ на собесѣдованіяхъ и диспутахъ, Августинъ обратился къ перу и въ цѣломъ рядѣ посланій, поученій и обличеній въ теченіе десяти лѣтъ преслѣдовалъ свою цѣль—привлеченіе къ церкви донатистовъ. Вожди этой партіи не остались въ долгу, и такимъ образомъ возникла цѣлая полемическая литература, представляющая для насъ высокой и разнообразный интересъ. Помимо художественнаго наслажденія, какое доставляютъ читателю многія страницы Августина, его полемика съ донатистами знакомитъ насъ ближе съ этой партіей, даетъ болѣе живое представленіе о предметахъ спора, чѣмъ чисто богословскіе трактаты Августина, и наконецъ служить любопытнымъ памятникомъ тогдашней христіанской культуры, уже въ значительной степени пропитавшейся языческимъ образованіемъ и усвоившей себѣ литературные приемы классическихъ риторовъ.

Уже въ самомъ началѣ своей пастырской дѣятельности Августинъ составилъ «псаломъ» противъ донатистовъ. Это—краткое

обличеніе «вельми-надменныхъ, называющихъ себя праведными», составленное въ стихотворной формѣ съ тѣмъ, чтобы читателю легче было запомнить, или даже выучить наизусть, доводы противъ тѣхъ, которые «прорвали сътъ Христову» (церковь). Въ то же время, это и апологія дѣйствій каеволической партіи, но апологія полная умѣренности. Августинъ допускаетъ, что Макарій, «борецъ за единство», превзошелъ мѣру, указанную въ христіанскомъ законѣ. Августинъ *воспѣваетъ* миръ и заявляетъ, что тотъ, въ комъ есть любовь Христа, не можетъ быть ненавистникомъ мира. Въ весьма миролюбивомъ духѣ составлено было Августиномъ, въ томъ же 393 году, сочиненіе и «противъ донатистовъ» въ двухъ книгахъ, къ сожалѣнію до насъ не дошедшихъ. Не дошло также и опроверженіе Августиномъ «Посланія Доната». Первое изъ дошедшихъ до насъ сочиненій Августина въ полемикѣ съ донатистами, — его трактатъ «Противъ посланія Парменіана». Этотъ Парменіанъ былъ преемникомъ Доната на епископской кафедрѣ Карфагена, человекъ очень образованный. Отправленные въ ссылку, во время Макаріевскаго «установленія единства», — донатистскіе епископы познакомились тамъ съ Парменіаномъ и поспѣшили избрать его своимъ главой по смерти Доната. Но лишь при Юліанѣ, въ 362 г., Парменіанъ получилъ возможность занять свою кафедру въ Карфагенѣ. Желая оправдать возлагаемыя на него надежды, Парменіанъ обнародовалъ сочиненіе въ защиту донатизма. Въ опроверженіе этого сочиненія св. Опатъ и написалъ въ шестидесятыхъ годахъ трактатъ «О схизмѣ донатистовъ», которому мы обязаны историческими свѣдѣніями объ этой сектѣ. Послѣ этого Парменіанъ еще разъ выступилъ на защиту своихъ единовѣрцевъ. Донатистъ Тихоній, по свидѣтельству Августина очень свѣдущій въ Св. Писаніи и искусный въ его истолкованіи, подошелъ въ своихъ сочиненіяхъ очень близко къ общепринятымъ взглядамъ на церковь и крещеніе. Онъ не только осуждалъ вторичное крещеніе, которое не оправдывается Св. Писаніемъ, но и утверждалъ, что ради мира слѣдуетъ терпѣть нечестивыхъ среди праведныхъ, т.-е. допускалъ возможность общенія съ *предателями*, чѣмъ уничтожались самая необходимость и смыслъ донатистскаго раскола. Такая уступчивость со стороны ученаго донатиста представляла большой соблазнъ для его единовѣрцевъ, и Парменіанъ счелъ нужнымъ придти къ нимъ на выручку. Смущая въ своемъ посланіи Тихонія вопросомъ, почему же онъ остается донатистомъ, не смотря на преслѣдованія, Парменіанъ старается удержать его въ своемъ лагерѣ обычными аргументами. Изъ этого видно, что случай съ Тихоніемъ представлялъ для Ав-

густина большой интересъ и что «онъ не могъ не уступить настояніямъ братьевъ отвѣтить Парменіану, когда посланіе послѣдняго ему попало въ руки». Въ опроверженіи Августина наше вниманіе преимущественно привлекаетъ къ себѣ первая книга полемическаго характера, тогда какъ послѣднія двѣ исключительно посвящены экзегетикѣ текстѣ Св. Писанія, относящихся къ спору. Въ посланіи къ Парменіану Августинъ выразилъ намѣреніе коснуться подробнѣе вопроса о крещеніи. Онъ исполнилъ это обѣщаніе въ специальномъ трактатѣ «De baptismo» въ 7 книгахъ, въ которомъ онъ опровергаетъ ученіе донатистовъ объ этомъ таинствѣ и кромѣ того доказываетъ, что они въ этомъ вопросѣ неправильно ссылаются на авторитетъ Кипріана, высокочтимаго епископа Карфагена и мученика.

Гораздо разнообразнѣе и содержательнѣе для историка, чѣмъ оба предшествующія произведенія Августина, его три посланія противъ Петиліана, вскорѣ послѣ того написанныя. Петиліанъ былъ въ то время самымъ бойкимъ борцомъ за донатизмъ. По своему занятію онъ былъ адвокатъ въ главномъ городѣ Нумидіи, Циртѣ, и получилъ необходимое для этого званія риторическое образованіе. Родители его придерживались православія, и онъ самъ состоялъ православнымъ катехуменомъ, но былъ, по словамъ Августина, захваченъ донатистами и насильно окрещенъ въ ихъ толкъ. Впослѣдствіи же онъ былъ ими поставленъ епископомъ въ Циртѣ, а позднѣе, во время собесѣдованія въ Карфагенѣ, избранъ однимъ изъ семи представителей ихъ. Еще будучи адвокатомъ, Петиліанъ получилъ отъ своихъ единовѣрцевъ, какъ онъ хвастался, прозвище утѣшителя — Параклета. Когда сдѣлался епископомъ, онъ издалъ пастырское посланіе къ своимъ пресвитерамъ, чтобы укрѣпить ихъ въ борьбѣ съ православными. Первая часть этого посланія была доставлена Августину, когда ему случилось быть въ Циртѣ, и онъ немедленно написалъ возраженіе. Впослѣдствіи, получивши отъ «братьевъ» полный списокъ посланія Петиліана, Августинъ написалъ противъ него свою вторую книгу;—не потому, чтобы онъ нашелъ въ этомъ полномъ текстѣ что-нибудь новое, еще неопровергнутое многократно, но ради «слабыхъ» братьевъ, которые, прочитавши что-нибудь, не могутъ сами найти соотвѣтствующаго возраженія. Этой цѣлью Августина объясняется и форма его отвѣта. Это, такъ сказать, *подстрочное* опроверженіе словъ противника, что, по словамъ Августина, должно было придать посланію характеръ устнаго диспута, тутъ же «нотаріально» записаннаго. Затѣмъ, на возраженія Петиліана Августинъ отвѣтилъ «третьей книгой».

Четыре года спустя, въ 406 г., Августинъ былъ неожиданно вовлеченъ въ новую обширную полемику съ донагистами. На этотъ разъ ему пришлось имѣть дѣло съ необычнымъ противникомъ, не съ епископомъ, а съ міряниномъ, еще не принявшимъ крещенія, и притомъ прошедшимъ, подобно ему самому, полную школу риторики. То былъ преподаватель риторики Кресконій, который вмѣшался въ полемику Петиліана съ Августиномъ и написалъ возраженіе противъ послѣдняго. Хотя Кресконій этимъ обнаружилъ, чью сторону онъ держитъ, однако онъ вздумалъ воспользоваться своимъ положеніемъ, чтобы явиться какъ бы безпристрастнымъ третейскимъ судьей въ спорѣ. Въ виду этого онъ якобы испрашиваетъ совѣта у Августина, гдѣ ему креститься, въ каеоличество или у донагистовъ? На самомъ же дѣлѣ такое мнимое безпристрастіе было только личиною, подъ которой африканскій риторъ считалъ болѣе удобнымъ нападать на противника во всеоружіи тогдашней *словесной* науки,—діалектики и грамматики. Придирки Кресконія не помѣшали, однако, Августину серьезно и обстоятельно отвѣтить ему по существу. Трактатъ противъ Кресконія, въ четырехъ книгахъ, одно изъ наиболѣе пространныхъ сочиненій Августина въ дѣлѣ донагистовъ. Догматическая часть перемежается въ немъ съ исторической безъ особеннаго плана. Читатель, знакомый съ Августиномъ, встрѣтитъ въ этомъ трактатѣ много повтореній, неизбѣжныхъ, впрочемъ, при тогдашнемъ медленномъ распространеніи рукописныхъ сочиненій,—такъ какъ Августинъ желалъ, чтобы въ каждомъ изъ нихъ вопросъ о донагизмѣ былъ разобранъ по возможности полно. Въ трактатѣ противъ Кресконія преобладаетъ историческая часть и весьма подробно разобранъ вопросъ о крещеніи, которое предстояло Кресконію.

Полемика Августина съ каждымъ изъ трехъ названныхъ противниковъ представляетъ не малый интересъ, какъ по содержанію, такъ и по приѣмамъ и тону, которыхъ держится Августинъ. Но разбирать каждую изъ нихъ отдѣльно значило бы впасть въ безконечныя повторенія. Если же ради наглядности сгруппировать направленныя противъ донагистовъ обличенія по существу, то ихъ можно свести къ тремъ группамъ: 1) Обличенія историческаго характера: Августинъ пользуется исторіей самого донагизма, чтобы опровергнуть обвиненія сектантовъ противъ африканской каеолической церкви и доказать несостоятельность ереси. 2) Теоретическія обличенія, которыми Августинъ подрываетъ ученіе донагистовъ, противопоставляя ему ученіе церкви. Наконецъ, наиболѣе важный для насъ вопросъ—3) мнѣнія Августина о принужденіи въ дѣлахъ вѣры и религіозномъ преслѣдованіи.

Но прежде, чѣмъ перейти къ содержанію полемики, мы должны коснуться ея формы и ея приемовъ. Христіанство IV вѣка прониклось греческимъ образованіемъ, а оно состояло въ риторикѣ и діалектикѣ. Оба эти искусства естественно развились изъ природныхъ свойствъ и житейской обстановки грековъ. Они удовлетворяли ихъ художественному вкусу и были необходимы для ихъ политическихъ учрежденій. А когда политическая свобода исчезла, они сохранили свое значеніе на судѣ и въ школахъ философовъ и софистовъ. Отъ грековъ риторика и діалектика перешли къ римлянамъ и съ ними въ римскія провинціи. Если греки, склонные къ философствованію, стали отличать отъ «судебной риторики» философскую ¹⁾, то римляне преимущественно отдавались первой: у нихъ риторъ и адвокат обозначались однимъ словомъ: *causidica*. Ихъ риторика, какъ и діалектика, сохранила черты адвокатской казуистики и была преимущественно средствомъ защиты и нападенія.

Римская Африка въ этомъ отношеніи не отстала отъ Рима. Уже въ началѣ II-го вѣка Ювеналь называетъ Африку «питомникомъ адвокатовъ». Въ то время, о которомъ у насъ идетъ рѣчь, послѣ торжества христіанства и наканунѣ паденія имперіи, въ римской Африкѣ, какъ и во всемъ мірѣ, школы риторовъ, по словамъ Августина, «еще полны жизни и оглашаются шумомъ толпящихся въ нихъ студентовъ».

Въ этой школѣ риторовъ-адвокатовъ воспитывалась христіанская полемика; многіе изъ ея представителей, какъ Петиліанъ, и въ епископскомъ санѣ оставались риторамъ-адвокатами. Иные были, какъ другой противникъ Августина, Кресконій, учителями риторики. Но замѣчательно, что эти риторы оспариваютъ у своихъ противниковъ право пользоваться риторикой и діалектикой. Петиліанъ, ставши епископомъ, упрекаетъ Августина въ знакомствѣ съ риторикой и діалектикой, какъ несомвѣстимыми съ христіанствомъ, и великому оратору, — для котораго риторика и діалектика были не техникой, заученной въ школѣ, а природнымъ даромъ, — пришлось оправдывать себя въ томъ, что онъ прибѣгаетъ къ искусству язычниковъ для защиты вѣры. Уже Петиліанъ обвинялъ Августина въ діалектикѣ, выставляя ее на позоръ передъ судомъ народнымъ, какъ мастерицу лжи, и отождествлялъ его съ риторомъ Тертулломъ, противникомъ апостола Павла, за что получилъ отъ Августина вполнѣ заслуженный упрекъ, что онъ «не честный спорщикъ» (*tu es non veridicus disputator*).

¹⁾ См. Hatch. «Griechenthum und Christenthum», вѣм. перев., 2-я и 5-я лекціи.

Особенно же запальчиво напалъ на Августина за діалектику Кресконій. Какъ человекъ, будто-бы стоящій внѣ партій, Кресконій считаетъ себя въ правѣ упрекнуть Августина въ томъ, что онъ спорщикъ (*contentiosus*), а также въ «невыносимой надменности, заставляющей его думать, что онъ одинъ въ состояніи *разрѣшить* то, что другимъ казалось необъяснимымъ и потому подлежащимъ одному лишь суду Божию». Отклоняя отъ себя упрекъ, будто онъ — спорщикъ, Августинъ ссылается на авторитетъ Христа, пророковъ и апостоловъ, возвѣщавшихъ истину не только своимъ послѣдователямъ, но и врагамъ. «Пусть,—восклицаетъ онъ,—присвоиваютъ себѣ названіе и вину злобныхъ спорщиковъ тѣ, которые въ упрямомъ коварствѣ потворствуютъ лжи или превозносятъ истину изъ завистливаго тщеславія». — Доказывая словами самого же Кресконія, что онъ не одинъ трудился надъ прекращеніемъ злосчастной распри, Августинъ ставитъ ему на видъ, что эти общіе труды были *не безплодны*. «Еслибы Кресконій могъ знать, какъ широко и глубоко было раньше распространено это заблужденіе по Аѳрикѣ, и какъ мало теперь осталось людей, не вошедшихъ въ лоно каеоличества, онъ не сталъ бы называть безплодными и тщетными настоянія защитниковъ христіанскаго мира и единства».

Всего интереснѣе въ этой полемикѣ то, что специалистъ по риторикѣ вздумалъ упрекнуть знаменитаго мастера слова въ злоупотребленіи риторикой и діалектикой. На этотъ упрекъ въ риторствѣ Августинъ отвѣтилъ Кресконію болѣе подробно. Обличая опасное для него краснорѣчіе Августина, Кресконій сослался на авторитетъ Св. Писанія, но весьма неудачно, въ доказательство, что «большимъ краснорѣчіемъ не избѣгнешь грѣха». Указавъ своему противнику, что въ приведенномъ имъ текстѣ говорится не о *краснорѣчии* (*eloquentia*), а о *многоглаголаніи* (*multiloquium*), Августинъ объясняетъ Кресконію разницу между тѣмъ и другимъ. Послѣднее есть излишнее словоизверженіе, — порокъ, происходящій отъ страсти говорить. Большею частью любятъ говорить тотъ, кто не знаетъ, что и какъ надо говорить. Краснорѣчіе же есть способность *складно* (*congruenter*) сказать то, что мы думаемъ; прибѣгать къ нему слѣдуетъ тогда, когда мы правильно (*recta*) думаемъ; — но не такъ, однако, пользовались имъ еретики...

Еще внушительнѣе отразилъ Августинъ упрекъ въ діалектикѣ. Какъ кошка съ мышкой, легко и безпощадно игралъ со своимъ противникомъ знаменитый христіанскій діалектикъ. «Что такое діалектика, — спрашиваетъ онъ Кресконія, — какъ не умѣнье спо-

рить! Объясняю я это потому, что ты хотѣлъ меня ею упрекнуть, какъ будто діалектика не ладитъ съ христіанской истиной; потому и ученые ваши выдаютъ меня за діалектика, котораго скорѣе нужно избѣгать и остерегаться, чѣмъ опровергать и побѣждать. Тебя, однако, они въ этомъ не убѣдили, ибо ты не усомнился вступить со мной въ публичное состязаніе. И однакоже ты обвиняешь меня въ діалектикѣ, чтобы обмануть неопытныхъ и восхвалить тѣхъ, кто не захотѣлъ поспорить со мною. А ты самъ развѣ не прибѣгаешь къ діалектикѣ, когда пишешь противъ меня? Зачѣмъ же ты подвергаешь себя такой опасности, если не научился спорить?—Если же ты научился, то зачѣмъ, ты, діалектикъ, укоряешь другого въ діалектикѣ? Значитъ, ты или опрометчивъ, если вступаешь въ споръ, не вѣдая искусства, безъ котораго ты будешь побѣжденъ, — или же неблагодаренъ, если, пользуясь діалектикой, нападаешь на нее. Разбирая сочиненіе, которое ты противъ меня написалъ, я нахожу въ немъ и обильное и красивое изложеніе, т.-е. краснорѣчіе; и тонкое и ловкое разсужденіе, т.-е. діалектику; и тѣмъ не менѣе ты осуждаешь и краснорѣчіе, и діалектику! Если это дурное дѣло, зачѣмъ же ты къ нему прибѣгаешь? Если не дурное, зачѣмъ имъ укоряешь?

«Если же того слѣдуетъ называть краснорѣчивымъ, кто говоритъ не только обильно и красиво, но и правдиво, — а діалектикомъ слѣдуетъ того называть, кто не только ловко, но правдиво спорить, — то ты дѣйствительно не обладаешь ни краснорѣчіемъ, ни діалектикой; не потому, чтобы рѣчь твоя была суха и безсвязна, и не потому, чтобы аргументація твоя была неуклюжа и нелогична, — а потому, что ты злоупотребляешь обиліемъ рѣчи и остроуміемъ для защиты лжи».

Но діалектика не должна ни въ какомъ случаѣ служить для христіанина предлогомъ, чтобы уклоняться отъ спора. «Вѣдь это искусство, — говоритъ Августинъ, — научающее лишь доказывать, что изъ чего слѣдуетъ — истина ли изъ истины, или ложь изъ лжи, отнюдь не страшно для христіанскаго ученія. И Августинъ подробно доказываетъ это положеніе примѣрами изъ Св. Писанія. «Апостолъ Павелъ не убоился стоекковъ и не пренебрегъ ими, когда они захотѣли вступить съ нимъ въ споръ (Дѣянія Ап. XVII, 18). А тебѣ извѣстно, что діалектика особенно процвѣтала у стоекковъ, хотя и эпикурейцы хвастались тѣмъ, что соблюдаютъ въ спорѣ нѣкоторыя правила, безъ помощи которыхъ легко можно впасть въ заблужденіе. Стоики же превосходили въ діалектикѣ всѣ прочія философскія школы». Въ доказательство Августинъ

приводить слова академика Карнеада о стойкѣ Хризиппѣ, что съ нимъ необходимо спорить натошакъ; всѣхъ же прочихъ Карнеадъ легко побѣдить и вставши съ обѣда. — «Такъ, если сочиненія стойковъ научили меня спорить, — продолжаетъ Августинъ, — то пусть ваши епископы поступать со мною по примѣру ап. Павла; пусть они не избѣгаютъ бесѣды со мною, подобно тому, какъ апостоль не прогналъ отъ себя стойковъ. — А ты еще хвалишь своихъ епископовъ за то, что они со мною, какъ съ диалектикомъ, не хотятъ вести рѣчь?»

Защищая діалектику, Августинъ сослался еще на болѣе сильный авторитетъ, — онъ привелъ примѣръ Христа, не уклонявшагося отъ бесѣды съ фарисеями, несмотря на ихъ ухищренія изловить его на словѣ. «Если ты, — обращается Августинъ къ Кресконію, — назовешь іудеевъ діалектиками за то, что они коварно и злодѣйски хотѣли изловить Христа, — какими именно хотѣлось бы вамъ выставить насъ, — то почему Господь имъ отвѣчалъ? — Почему, давъ имъ объясненіе, онъ довелъ ихъ до признанія истинны? — Почему онъ имъ сказалъ: «Почто искушаете вы меня, *лицемѣры*», а не прибавилъ: діалектики? — Вижу отсюда, какъ ты мучишься надъ опредѣленіемъ діалектика, не желая признать въ немъ ни человѣка, искуснаго въ спорахъ — чтобы не быть вынужденнымъ похвалить то, что ты осуждалъ, — ни коварнаго ловца словъ (*verborum captator*), — чтобы тебѣ не сказали: если съ такими говорилъ Христосъ, то пусть съ такими побесѣдуетъ и христіанинъ».

Напрасно Кресконій укорялъ Августина діалектикой. Самъ онъ, какъ ученый словесникъ, не только прибѣгалъ къ ней, но и пользовался *грамматикой*, чтобы придирается къ Августину. Такъ, по поводу взаимныхъ пререканій между донатистами и католиками по обвиненію въ выдачѣ священныхъ книгъ во время преслѣдованія, Кресконій воспользовался выраженіемъ Августина: «мы съ болѣею вѣроятностію (*probabilius*) можемъ вамъ поставить въ вину предательство», — и на основаніи этихъ словъ сталъ обвинять въ предательствѣ католическую церковь, ибо, разсуждалъ онъ, если Августинъ считаетъ свое обвиненіе *болѣе вѣроятнымъ*, то этимъ онъ признаетъ, что обвиненіе донатистовъ *вѣроятнѣе*. Какъ педантъ, Кресконій не пропускалъ при этомъ случая поучить своего противника и объяснить ему наставительнымъ тономъ значеніе *сравнительной степени*, — а именно, что она «усиливаетъ предшествующее понятіе, а не отвергаетъ его». — Любопытно, какъ черта времени и тогдашней грамматической культуры, что Августинъ счелъ нужнымъ доказывать своему против-

нику, что онъ ошибается, т. е., что не всегда сравнительная степень служить подтвержденіемъ того, что высказано въ первой степени. По обычаю того времени, доказательство ведется посредствомъ ссылокъ на авторитеты священной и мірской литературы, причемъ Августинъ снова обнаруживаетъ свою замѣчательную начитанность и память. Такъ онъ приводитъ противъ Кресконія слова, гдѣ апостоль, упомянувъ «о землѣ, производящей тернія и волчцы, — негодной и близкой къ проклятію» (Евр. VI, 8), продолжаетъ: «впрочемъ, о васъ, возлюбленные, мы надѣемся, что вы въ *лучшемъ* состояніи, и держитесь спасенія, хотя и говоримъ такъ». Изъ языческой же литературы Августинъ привелъ стихъ изъ Георгикъ (III, 513): «*Di meliора ріііs*» и т. д., которымъ Виргилій, говоря о *лучшей* участи благочестивыхъ, вовсе не хотѣлъ сказать, что страшная судьба, ожидающая нечестивыхъ, въ его глазахъ хороша.

Намъ понятны упреки въ діалектикѣ, которые донатисты дѣлали Августину; онъ былъ для нихъ такимъ сильнымъ противникомъ, что они невольно объясняли свои пораженія его искусствомъ. Самъ же онъ обращается съ вождями донатистовъ въ полемикѣ весьма различно. Иногда онъ относится къ нимъ съ большимъ почтеніемъ: такъ, онъ пишетъ Эмериту, епископу Кесарійскому (въ Мавританіи — нынѣ Шерпель): «Желанный и любезный братъ, когда я прослышу про человѣка умнаго и просвѣщеннаго въ наукахъ, — хотя не въ нихъ спасеніе души, — что онъ въ вопросѣ нетрудномъ думаетъ несогласно съ истиной, я изумляюсь и горю желаніемъ познакомиться и побесѣдовать съ нимъ; когда же это невозможно, я по крайней мѣрѣ пытаюсь расшевелить его умъ посредствомъ посланій, которыя далеко залетаютъ».

Но, какъ признается самъ Августинъ во вступительныхъ словахъ перваго посланія къ Петиліану, тонъ этого посланія рѣзко отличается отъ прежнихъ. Если первыя посланія Августина были *миролюбивы* и имѣли цѣлью поставить противника на путь истины, то теперь онъ имѣлъ дѣло съ врагомъ непримиримымъ, котораго надо было сломить. Съ первыхъ словъ своего посланія Петиліанъ такъ рѣшительно *отрѣзалъ* своихъ «единовѣрцевъ» отъ всякаго соглашенія съ церковью, что Августинъ не вѣрилъ, чтобы это посланіе было «произведеніемъ Петиліана, — человѣка, который славился у своихъ и ученостью, и краснорѣчіемъ». Дѣйствительно, для того, чтобы оправдать вторичное крещеніе, которому донатисты подвергали каеоликовъ, Петиліанъ утверждалъ, что послѣдніе «подъ именемъ крещенія лишь оскверняютъ свою душу грѣховнымъ купаньемъ».

Съ такимъ запальчивымъ противникомъ Августинъ велъ полемику страстно, пользуясь всеми его слабыми мѣстами, раскрывая неискренность его утверженій, ловя его на уверткахъ и преслѣдуя безошадной ироніей.

Такъ, когда Петиліанъ сказалъ о своихъ единовѣрцахъ: «мы, нищѣ духомъ, страшимся богатствъ», и сталъ примѣнять къ нимъ слова апостола: «мы ничего не имѣемъ, но всемъ обладаемъ», Августинъ спросилъ его: «Въ этомъ ли заключается страхъ богатства и бѣдность донатистовъ, что ихъ епископы покупаютъ населенныя имѣнія и перекрещиваютъ въ нихъ колоновъ, какъ Криспинъ въ Каламѣ? Удивляюсь я, — продолжалъ Августинъ, — что эти твои слова долетѣли до меня, миновавъ его; ибо между Константиной, гдѣ ты пребываешь, и Гиппнономъ, гдѣ я живу, находится Калама, гдѣ живетъ онъ, — правда, ближе ко мнѣ, но все-же на пути между нами. Удивляюсь я, какъ онъ не перехватилъ твоихъ словъ, чтобы они не дошли до меня, — и какъ онъ ихъ не послалъ тебѣ назадъ съ пространнѣмъ восхваленіемъ богатства? — Вѣдь онъ не только не страшится богатства, но и любить его. — Во всякомъ случаѣ, прежде чѣмъ распространять въ народъ такія слова, сообщи ихъ Криспину, и если онъ послѣ этого не исправитъ ихъ, тогда я отвѣчу. Если же правда, что ты соблюдаешь бѣдность, то вѣдь при тебѣ живетъ мой братъ Фортуній (каеолическій епископъ Константины), и тебѣ будетъ легче быть съ нимъ въ согласіи, чѣмъ съ твоимъ собратомъ». — Въ другой разъ Петиліанъ сталъ укорять каеоликовъ за то, что они ищутъ защиты у царей. «Что вамъ, — восклицалъ онъ, — до царей міра сего, которые къ праведникамъ и къ христіанамъ всегда были враждебны?» — Августинъ на это отвѣтилъ, что, пытаясь перечислить царей, угнетавшихъ праведниковъ, Петиліанъ не принялъ во вниманіе, что еще больше можно указать такихъ царей, которые благопріятствовали праведникамъ. Подтвердивъ это примѣрами изъ исторіи евреевъ, Августинъ переходитъ къ временамъ христіанства и напоминаетъ донатистамъ ихъ обращеніе за защитой къ Константину и Юліану. «Если эти императоры были враждебны христіанамъ, то почему вы апеллировали къ суду перваго и ходатайствовали о защитѣ передъ другимъ?»

Петиліанъ не разъ попадался въ просакъ, когда въ полемикѣ съ Августиномъ обращался къ исторіи. Такъ, однажды онъ дерзнулъ, — по словамъ Августина, — *стращать* своихъ противниковъ увѣреніемъ, что большая часть императоровъ и судей, ихъ преслѣдовавшихъ, *погибли*. — «Прочитавъ эти слова, — возражаетъ Августинъ, — я съ большимъ интересомъ ожидалъ, кого ты

назовешь». И оказалось, что Петиліанъ назвалъ восемь императоровъ, преслѣдовавшихъ христіанъ, начиная съ Нерона и кончая Максиміаномъ. «Ты, однако, забудь, противъ кого ратуешь, — напоминаетъ ему Августинъ:—развѣ не всѣ они язычники и развѣ они не преслѣдовали изъ-за своихъ идоловъ всю совокупность христіанскаго имени?—Опомнись же: вѣдь они не принадлежали къ нашей церкви; они преслѣдовали единую церковь, откуда мы, какъ *вы* полагаете, *ушли*, и откуда *вы*, согласно ученію Христа, *ушли*. Такъ зачѣмъ же было называть имена, не относящіяся къ дѣлу? — Да что мнѣ до нихъ; я тебѣ ихъ оставляю. Но теперь укажи мнѣ тѣхъ, кого обѣщаль указать, — ту большую часть погибшихъ христіанскихъ императоровъ. Или же ихъ потому не оказывается, что они погибли?» — По этому случаю Августинъ могъ бы сказать то, что онъ въ другомъ мѣстѣ замѣтилъ Петиліану: *haec verba jactate et nihil probare, quid est nisi delirare* (извергать такія слова и ничего не доказывать, — что это, какъ не бредъ)! Если Петиліанъ осуждалъ своихъ противниковъ за то, что они пользовались покровительствомъ государственной власти, — хотя и сами донатисты прибѣгали къ защитѣ Юліана, — то это еще можно извинить забывчивостью или назвать непослѣдовательностью, — но уже нельзя не видѣть ханженства со стороны апологета донатистовъ, когда онъ хвалится, что его единовѣрцамъ всегда было чуждо насиліе въ вѣрѣ? — Негодуя на изданные противъ донатистовъ законы, Петиліанъ ставилъ своимъ въ заслугу, что несовмѣстно съ ихъ совѣстью кого-либо насильно обращать. Съ безпощадной силой раскрылъ Августинъ всю ложь своего противника, поставившаго донатистамъ въ заслугу ихъ безсиліе: «Подъ гнетомъ изданныхъ противъ васъ законовъ, или подѣ страхомъ возбудить противъ себя злобу, или же въ сознаніи, что вы не въ силахъ бороться, не скажу — со столькими людьми, но со столькими народами католическими, — вы еще кичитесь тѣмъ, что, будто бы, по кротости своей никого не принуждаете къ своей ереси. Но вспуганный коршунъ, которому не удалось унести цыпленка, съ такимъ же правомъ можетъ назвать себя голубицей. А когда же бывало, чтобы, будучи въ силахъ, вы не творили насилій, — которыми доказали, что натворили бы больше, еслибы могли. Кто теперь въ состояніи припомнить всѣ неистовства ваши, когда Юліанъ, этотъ ненавистникъ мира Христова, отдалъ вамъ православныя церкви, и когда во вновь открытыхъ языческихъ храмахъ сами демоны вмѣстѣ съ вами ликовали?»

Казуистика, къ которой нерѣдко прибѣгаетъ бывшій адвокатъ, не всегда ему удавалась, но она побуждала и самого Авгу-

стина идти по этому скользкому пути. Такъ, напримѣръ, однажды Петиліанъ вздумалъ поставить своимъ противникамъ ловушку въ видѣ такой дилеммы. «Выбирайте наконецъ одно изъ двухъ: если мы неповинны, то зачѣмъ преслѣдуете насъ желѣзомъ; если же вы признаете насъ виновными и порочными, то зачѣмъ, будучи чистыми, вы ищете общенія съ нами?»—Августинъ на это отвѣтилъ: «О, какая хитроумная, или, вѣрнѣе сказать, бессмысленная болтовня!—Развѣ можно требовать отвѣта на *одно* изъ двухъ, когда не предлагается никакой дилеммы? Еслибы ты предложилъ мнѣ на выборъ сказать, чисты ли мы отъ вины, или порочны, я не могъ бы сдѣлать иначе, какъ выбрать тотъ или другой отвѣтъ; но ты теперь предлагаешь мнѣ такіе вопросы, которые не представляютъ дилеммы,—чисты ли *мы*, или порочны ли *вы*,—и требуешь, чтобы я далъ отвѣтъ. Но я не хочу дать отвѣтъ на *одно* изъ *двухъ*, ибо я утверждаю и то, и другое,—и то, что за нами нѣтъ вины, и то, что вина—на вашей сторонѣ. Мы не виновны въ томъ, въ чемъ вы насъ ложно оклеветали, ибо можемъ съ чистою совѣстью сказать, что совокупность православныхъ ни Св. Писаній не выдавала, ни идоламъ не молилась, ни убійствъ не совершала, Если же кто-либо изъ насъ,—чего вы однако не доказали,—что-либо подобное дѣлалъ, то онъ себѣ, а не намъ заградилъ доступъ въ царство небесное: ибо *каждый понесетъ свое бремя* (Гал. VI, 5). Вотъ тебѣ одинъ отвѣтъ. Вы же всѣ преступны и виновны не въ тѣхъ преступленіяхъ, которыя кѣмъ-либо изъ вашихъ совершаются, но виновны въ преступномъ расколѣ, и къ этому ужасному преступленію никто изъ васъ не можетъ считать себя непричастнымъ, пока не будете въ общеніи со «всемирнымъ единствомъ». Вотъ тебѣ другой отвѣтъ. Итакъ, я тебѣ отвѣтилъ на оба вопроса, изъ которыхъ, какъ ты желалъ, я долженъ былъ избрать для отвѣта только одинъ.

«Но ты говоришь: «Если вы не виновны, то зачѣмъ вы преслѣдуете насъ желѣзомъ?»—Лучше погляди на свои полчища, которые вооружены теперь уже не по старому обычаю предковъ одними *древками*,—но къ нимъ прибавили топоры, копыя и мечи—и тогда скажи, къ кому должны относиться эти слова: «Зачѣмъ вы насъ желѣзомъ преслѣдуете?» — Но ты еще говоришь: «Если мы виновны, то зачѣмъ вы, будучи безъ вины, ищете насъ?»—На это я кратко отвѣчу: оттого васъ, виновныхъ, ищутъ невинные, чтобы вы перестали быть виновными и стали невинными. Теперь *ты* выбирай одно изъ двухъ: неповинны вы, или виновны? Ты не можешь сказать: и то, и другое! Итакъ, если вы неповинны, то не должны удивляться, что васъ ищутъ братья для

единенія съ вами въ мирѣ; если же виновны, то не удивляйтесь, что васъ изыскиваютъ правители міра сего для кары».

Хотя, какъ изъ этого видно, Августинъ не пренебрегаетъ средствами діалектики и бьетъ противника его же оружіемъ, но онъ его превосходитъ искренностью и христіанскимъ смиреніемъ. Это особенно обнаруживается тамъ, гдѣ ему приходится защищаться отъ личныхъ нападокъ Петиліана.

Когда первая книга Августина попала въ руки Петиліана, уязвленный апологетъ донатизма поспѣшилъ отвѣтить на нее, и ухватился за недостойное оружіе — личные нападки, не воздерживаясь даже отъ клеветы. Онъ, напримѣръ, не только поставилъ Августину въ укоръ его принадлежность къ манихеянамъ, но и утверждалъ, что тотъ былъ у нихъ пресвитеромъ, и что онъ былъ изгнанъ изъ Африки по приговору проконсула Мессія, — чего не могло быть уже по хронологическимъ соображеніямъ; наконецъ, Петиліанъ воспользовался какимъ-то письмомъ каламійскаго (православнаго) епископа Мегалія противъ бывшаго тогда еще пресвитеромъ Августина, хотя въ послѣдствіи Мегалій, приглашенный въ Гиппонъ на посвященіе Августина въ епископы и спрошенный объ этомъ письмѣ на собраніи епископовъ, признался, что былъ введенъ въ заблужденіе, и просилъ извиненія.

Отвѣтъ Августина на эти нападки замѣчательнъ по исполненной достоинства сдержанности и полемическому такту. Въ дѣлѣ своего личнаго оправданія онъ обращается не къ Петиліану, а къ любезнымъ братьямъ, католическимъ христіанамъ; онъ не хочетъ защищать свою жизнь, протекающую до крещенія, «отрекаясь отъ нея и осуждая ея страсти и заблужденія», — онъ ищетъ не своей славы, а славы Того, Кто по своей милости избавилъ его отъ нея. «Когда я слышу, что кто-нибудь эту жизнь осуждаетъ, — съ какою бы то ни было цѣлью, — я не столь неблагодаренъ, чтобы о томъ скорбѣть; ибо насколько другіе порицаютъ мой порокъ, настолько я прославляю моего врача. Такъ что же мнѣ оправдываться относительно прошлаго и искорененнаго зла, о которомъ Петиліанъ наговорилъ много ложнаго, а большаго и справедливаго не сказалъ! Что же касается до времени послѣ моего крещенія, то я считаю излишнимъ говорить тѣмъ, кто знаетъ меня, о томъ, что можетъ быть вѣдомо человѣку. Остается лишь то, что скрыто въ человѣкѣ, въ чемъ свидѣтельницей можетъ быть одна только совѣсть, — свидѣтельство которой люди не считаютъ достаточнымъ. Петиліанъ называетъ меня манихеемъ, основываясь на чужой совѣсти; я же утверждаю противное, говоря *по своей со-*

вѣсти. Выбирайте, кому хотите вѣрить.»—«Я человекъ съ гумна Христова,—говорить далѣе Августинъ:—если я дурной, то принадлежу къ плевеламъ; если добрый, я—пшеничное зерно. Но не Петиліанову языку быть вѣялкой на этомъ гумнѣ!»

Но эта скромность Августина не спасла Петиліана. «Затѣмъ тебѣ нужно было,—спрашиваетъ его Августинъ,—въ дѣлѣ, имѣющемъ общественное значеніе, злословить какъ бы по личной злобѣ и порочить жизнь одного человека, какъ будто въ этомъ человекѣ дѣло?—А если бы и я сталъ отвѣчать бранью на брань, что бы изъ этого вышло?—Мы оба оказались бы клеветниками, такъ что дѣльные читатели отнеслись бы къ намъ съ пренебреженіемъ; другіе же нашли бы въ этомъ потѣху для своихъ дурныхъ наклонностей. Тебѣ слѣдовало бы уважать сужденіе первыхъ, остерегаться ихъ укора и не давать имъ повода подумать, что ты, не находя, что возразить, задался цѣлью злословить. Но ты предпочелъ одобреніе людей легкомысленныхъ и пустыхъ, любящихъ слушать словопренія краснорѣчивыхъ хулителей изъ-за того, чтобы они, прислушиваясь, какъ краснорѣчиво ты бранишься (*conviciaris*),—не замѣтили, какъ справедливо ты опровергнуть (*convincaris*). И потому еще ты такъ поступилъ,—продолжаетъ язвительно Августинъ,—чтобы я, занятый личной защитой, упустилъ изъ вида взятую на себя задачу, и чтобы истина, разъясненія которой вы опасаетесь, затемнилась для другихъ, привлеченныхъ не диспутомъ, а личными препирательствами». Въ противоположность этому, пренебрегая личной защитой, Августинъ собирается отдаться дѣлу, съ котораго его «не собьетъ никакой обвинитель». Приступая затѣмъ къ вопросу о вторичномъ крещеніи, Августинъ опять обращается къ читателямъ Петиліана и приглашаетъ ихъ внимательно изслѣдовать, вникая въ каждую страницу, разбирая каждую фразу, взвѣсивая каждое слово, расчленяя каждый слогъ, и затѣмъ рѣшить, отвѣтитъ ли Петиліанъ на его возраженія?

III.

Отъ способовъ полемики между Августиномъ и донатистами обратимся къ ея существу. Какъ выше было замѣчено, въ обличеніи донатистовъ Августиномъ отведено очень большое мѣсто историческимъ доводамъ. Августинъ пользуется самой исторіей донатистовъ, чтобы отвѣчать на всѣ ихъ упреки и жалобы. Первымъ пунктомъ обвиненія противъ африканской каеволической церкви было, какъ извѣстно, увѣреніе донатистовъ, что духовенство этой церкви было рукоположено предателями временъ Діокле-

ціана и Константина. На это Августинъ отвѣчалъ двумя возраженіями. Опираясь на историческіе документы, онъ утверждаетъ, что увѣренія донатистовъ—клевета, что Феликсъ, рукоположившій епископа Цециліана карфагенскаго, не былъ предателемъ, и что, наоборотъ, какъ видно изъ официальныхъ документовъ, предатели были среди виновниковъ донатизма, что, однако, не мѣшало другимъ епископамъ этой партіи оставаться въ общеніи съ ними. Такъ, полемизируя противъ донатистскаго пресвитера, старавшагося «совратить» каеолическаго епископа города Константины, Генероза, Августинъ пишетъ послѣднему: «Приведи ему муниципальные протоколы, составленные при фламинѣ Мунаціѣ-Феликсѣ, тогдашнемъ попечителѣ вашего города въ 8-е консульство Діоклеціана и 7-е Максиміана, 21-го мая, изъ которыхъ явствуешь, что (ихъ) епископъ Павелъ былъ предатель, а съ нимъ и его субдіаконъ, Сильванъ, и что послѣдній выдалъ сосуды Господни, даже такіе, которые были тщательно скрыты; послѣ чего нѣкій Викторъ ему сказалъ: «Была бы смерть твоя, если бы ты этого не нашель», И этого-то Сильвана, обличеннаго предателя, онъ, донатистскій пресвитеръ, еще восхваляетъ въ письмѣ къ тебѣ за то, что онъ былъ посвященъ въ епископы Секундомъ, тогдашнимъ приматомъ Нумидіи. Пусть же замолкнетъ гордый языкъ ихъ и пусть познаютъ они преступленія свои и не говорятъ въ своемъ бреду неправды. Приведи ему также, если онъ хочетъ, церковные протоколы этого Секунда, составленные на ихъ сборищѣ въ домѣ Урбана, когда онъ предоставилъ суду Божію признавшихся предателей и вмѣстѣ съ этими предателями посвятилъ Сильвана въ епископы. Приведи ему протоколы консула, Зенофила, гдѣ помѣчено, какъ нѣкій діаконъ Нундинарій, по злобѣ противъ Сильвана, за то, что былъ имъ отлученъ,—все это показаль на судѣ, состоявшемся на основаніи несомнѣнныхъ документовъ и свидѣтельскихъ показаній, которыя яснѣе свѣта».

Но вѣдь и донатисты, обвинявшіе каеолическихъ епископовъ въ предательствѣ или въ общеніи съ предателями, выставляли *документы*, подлинность которыхъ оспаривалась съ противной стороны. Поэтому Августинъ не желалъ сводить вопросъ о томъ, кто правъ, схизматики или церковь, такъ сказать, на архивную почву и критику старыхъ протоколовъ. И вотъ онъ отрывается отъ этой почвы и поднимаетъ вопросъ на высоту съ помощью силлогизма, достоинство котораго вполне былъ способенъ оцѣнить адвокат Петиліанъ. «Если и съ вашей стороны выставляются противъ вашихъ предшественниковъ какіе-либо документы, то справедливость требуетъ признать, что ваши, такъ же

какъ и наши, одинаково подлинны или подложны. Если тѣ и другіе подлинны, тогда вы безъ сомнѣнія окажетесь виновными въ расколѣ, ибо вы притворяетесь, что избѣгаете общенія со все-ленской церковью изъ-за преступленій, которыя совершались въ той части церкви, которую вы отсѣкли. Если же документы обѣихъ сторонъ подложны, вы опять-таки виновны въ схизмѣ, такъ какъ запятнали себя ужаснымъ преступленіемъ раскола ради вымы-шленныхъ преступленій предательства. Наконецъ, если у насъ есть противъ васъ документы, а у васъ противъ насъ никакихъ, или если наши подлинны, а ваши подложны, тогда не о чемъ и спорить, и ваши уста должны смолкнуть». Затѣмъ, отрываясь отъ такого разбирательства судебныхъ актовъ и документовъ, Августинъ доказываетъ, что правда или неправда донатистовъ не зависитъ отъ случайной подлинности или подложности какого-нибудь муниципальнаго протокола. «Святая и истинная церковь Христова, — восклицаетъ Августинъ, — обличаетъ и побѣждаетъ васъ—даже въ томъ случаѣ, еслибы мы не представили никакихъ документовъ вашего предательства, или только подложные акты, а съ вашей стороны было предоставлено много документовъ, и при томъ подлинныхъ».

На приглашеніе предать забвенію старую распрю и возобно-вить общеніе съ каеолическою церковью, донатисты отвѣчали, что такое общеніе вовлекло бы ихъ въ грѣхъ, такъ какъ церковь тер-питъ въ своей средѣ епископовъ, рукоположенныхъ предателями. Этимъ же донатисты оправдывали вторичное крещеніе переходив-шихъ къ нимъ православныхъ. Эту аргументацію Августинъ раз-рушаетъ указаніемъ на то, что только-что произошло въ ихъ средѣ. Какъ разъ въ критическую для донатистовъ эпоху, начав-шуюся съ наложенія на нихъ Θεодосіемъ денежной пени, среди нихъ самихъ обнаружился расколъ. Преемникъ Парменіана, дона-тисткаго епископа на кареагенской каедрѣ, Приміанъ, въ 391 г., за гордость удалилъ отъ должности діакона Максиміана. Послѣд-ній нашель поддержку у вліятельной женщины, новой Луциллы; около нихъ составила партія, сдумѣвшая привлечь симпатіи внѣ Кареагена. Повторилась исторія, случившаяся при Цециліанѣ; 43 донатистскихъ епископа съѣхались въ Кареагенъ, чтобы раз-судить Максиміана и Приміана. Послѣдній на ихъ судъ не явился и велѣлъ запретить для нихъ церкви. Епископы не рѣшились про-изнести приговоръ надъ отсутствующимъ архіепископомъ, но, на-значивъ для разбора дѣла новый соборъ въ сосѣдней провинціи, позвали туда къ отвѣту Приміана. Въ числѣ 53 они тамъ отрѣ-шили отсутствующаго Приміана за крутое и жестокое обращеніе

съ духовенствомъ. Приміанъ, съ своей стороны, созвалъ на слѣдующій годъ соборъ въ Багаи, на окраинѣ Нумидіи, куда съѣхалось 310 епископовъ. На этотъ разъ отсутствовалъ Максиміанъ; онъ былъ осужденъ въ самыхъ оскорбительныхъ выраженіяхъ, а приверженцамъ его данъ восьмимѣсячный срокъ, подъ угрозой лишенія ихъ духовнаго сана. Съ помощью римскихъ властей *приміанисты* воздвигли гоненіе на максиміанистовъ. Многіе изъ послѣднихъ сдались, но нѣкоторые обнаружили всю стойкость и самоотверженность мученичества. Въ особенности прославились этимъ епископы Фелиціанъ и Претекстатъ, удержавшіеся въ своихъ епархіяхъ Мустисъ (въ Нумидіи) и Ассуръ (нынѣ Занфуръ, близъ Кефа, въ Тунисѣ), несмотря на назначеніе имъ преемниковъ. Наконецъ, послѣ долгаго сопротивленія, эти епископы, чтобы спасти свои города отъ грабежа и пожара, согласились присоединиться къ приміанистамъ и были приняты ими въ прежнемъ санѣ. Все это дѣло Максиміана было для Августина неисчерпаемымъ источникомъ обличеній. «Пусть,—воскликаетъ онъ,—донатисты поразмыслятъ о томъ, что они натворили; по-дѣломъ имъ: ихъ прежнія дѣянія снова предстали предъ ихъ очами. Спросите, благодаря какой женщинѣ Максиміанъ, котораго называютъ родственникомъ Доната, отщепился отъ общины Приміана и какимъ способомъ онъ, собравъ партію епископовъ, засудилъ своего епископа въ его отсутствіе и былъ посвященъ на его мѣсто. Или, можетъ быть, вы захотите выставить на видъ, что Приміанъ былъ потомъ оправданъ и нашелъ поддержку со стороны прочихъ африканскихъ епископовъ противъ партіи Максиміана; а того, что Цециліанъ былъ оправданъ заморскими епископами *единой* церкви, противъ партіи Доната,—вы не хотите признать? Скажите, братья мои, развѣ многого я у васъ прошу, развѣ чего труднаго для вашего пониманія я требую?—Громадна разница и безмѣрно разстояніе между авторитетомъ и численностью африканской церкви и церквами остальнаго міра; и вся эта африканская церковь, даже еслибы въ ней господствовало единство по отношенію къ церквамъ всѣхъ прочихъ христіанскихъ народовъ,—несравненно меньше, чѣмъ партія Максиміана по отношенію къ партіи Приміана; такъ я считаю справедливымъ и прошу лишь объ одномъ, чтобы вы не придавали бѣльшаго значенія собору Секунда Тигизійскаго ¹⁾, который Луцилла смастерила противъ отсутствующаго Цециліана, противъ апостольской катедры и противъ всего міра,—чѣмъ вы признали за тѣмъ соборомъ, который какаѣ-то другая женщина

¹⁾ Который былъ поводомъ къ долатистскому расколу, см. стр. 471.

смастерила противъ отсутствующаго Приміана и многочисленныхъ африканскихъ епископовъ, державшихъ его сторону».

Этимъ дѣломъ «максиміанистовъ» Августинъ пользуется и въ полемикѣ противъ Кресконія, и хотя оно уже было разобрано имъ въ третьей книгѣ этой полемики, онъ ему особо посвящаетъ всю четвертую часть, чтобы на одномъ этомъ дѣлѣ доказать, какъ суетно и тщетно все, что сказано въ посланіи Кресконія. Августинъ, создатель теократической философіи исторіи, примѣняетъ здѣсь свою теорію къ современнымъ ему событіямъ, придавая дѣлу максиміанистовъ провиденціальное значеніе, усматривая въ немъ особое проявленіе Божьей воли. «Необходимо, — говоритъ онъ о дѣлѣ максиміанистовъ, — внимательно отнестись къ этому благодѣянію Божьему, которое Господь соизволилъ нпспослать намъ на избавленіе, а вамъ на исправленіе. О, еслибы вы это поняли! Безъ вашего вѣдома и безъ содѣйствія съ нашей стороны Господь такъ распорядился вашими епископами, что они въ этомъ дѣлѣ явили міру полное обличеніе несостоятельности донатистовъ».

Изъ исторіи максиміанистовъ въ особенности судьба Фелиціана и его товарища служить Августину для обличенія непримиримой вражды донатистовъ противъ каеволическихъ епископовъ. «Вы намъ ставите въ вину, — говоритъ онъ, — недоказанное по отношенію къ нашимъ, но вполне доказанное относительно васъ самихъ — преступленіе тѣхъ, кто подъ гнетомъ страха выдавалъ на сожженіе божественныя книги; зачѣмъ же вы приняли въ санъ епископовъ тѣхъ, кого вы сами осудили за преступленіе раскола «правдивыми устами общаго собора», какъ у васъ сказано, — Фелиціана и Претекстата? Если они были невинны, почему вы ихъ осудили? Если преступны, то зачѣмъ снова приняли ихъ въ свою среду? Если вы докажете, что они были вами невинно осуждены, то почему и намъ не допустить, что небольшимъ числомъ вашихъ предшественниковъ были осуждены по ложному обвиненію въ предательствѣ невинновныя? Если же вы докажете, что Фелиціанъ и товарищъ его были по-дѣломъ осуждены, то чѣмъ оправдать ихъ возстановленіе на епископскихъ каеедрахъ, какъ не тѣмъ, что, признавая полезность и спасительность мира, вы пожелали доказать міру, что даже такія уступки слѣдуетъ дѣлать ради единства? О, если бы это говорили не уста ваши только, но и сердца, тогда бы вы поняли, какъ непозволительно нарушать клеветой *миръ Христа* по всему земному кругу, если дозволено въ Африкѣ принять осужденныхъ за преступный расколъ въ томъ же епископскомъ санѣ, ради мира Доната». Но еще другое основаніе

донатистской ереси пошатнулъ Августинъ доводами, заимствованными изъ исторіи осужденныхъ донатистами Фелиціана и Претекстата, а именно—воззрѣнія донатистовъ на каеолическое крещеніе.

«Вы утверждаете, что у насъ нѣтъ крещенія Христа, и что оно обрѣтается только въ вашемъ общеніи; я могъ бы по этому поводу многое сказать; но для чего говорить это вамъ, признавшимъ въ лицѣ Фелиціана и Претекстата правильнымъ крещеніе максиміанистовъ? Сколькихъ людей эти два епископа окрестили въ то время, когда состояли въ общеніи съ Максиміаномъ—въ то время, когда вы, какъ это показываютъ муниципальные протоколы, пытались отнимать у нихъ церкви посредствомъ безконечной волокиты судебныхъ тяжбъ? А теперь всѣ, кого они тогда окрестили, пребываютъ съ ними и съ вами въ общеніи не только въ горькіе дни тревоги, но и въ торжественные дни Пасхи—во столькихъ церквахъ и въ большихъ городахъ они пребываютъ въ единствѣ съ вами, хотя крещенные въ нечестивомъ расколѣ и потомъ не подвергнутые вторичному крещенію! А какъ скоро это такъ, то не хватитъ у насъ слезъ, чтобы оплакать ослѣпленіе, съ какимъ вы признаете таинство, совершенное максиміанистами; крещеніе же, совершаемое во всемъ мірѣ, отвергаете! При этомъ безразлично, осудили ли вы Фелиціана и Претекстата, выслушавши ихъ или заочно, справедливо или несправедливо, — ибо кто изъ вашихъ, скажите, осудилъ кого-либо изъ епископовъ коринѣйской, галатской, эфезской и прочихъ церквей?—И все-таки крещеніе Фелиціановыхъ сторонниковъ вы признаете, крещеніе восточныхъ церквей отвергаете! Узрите же то, что бьетъ въ глаза слѣпому: лично осужденные вами за расколъ и изгнанные изъ церкви обладаютъ теперь въ вашихъ глазахъ таинствомъ крещенія; а у невѣдомыхъ вамъ, далекихъ отъ васъ, никогда вами не допрошенныхъ, никогда вами не осужденныхъ святителей, вы его отрицаете! Тѣ, которые откололись отъ отщепенцевъ Африки, обладаютъ таинствомъ, а тѣ, отъ кого Евангеліе пришло въ Африку, не обладаютъ имъ?—Что же вы на это отвѣтите?»

Укажемъ, наконецъ, какъ Августинъ извлекалъ изъ исторіи донатистовъ обличеніе ихъ коренного софизма. Если поводомъ къ возникновенію ихъ раскола было то религіозное возбужденіе, которому выдача священныхъ книгъ языческимъ властямъ представлялась непростительнымъ грѣхомъ, то самое отношеніе донатистовъ къ дѣйствительнымъ или мнимымъ *предателямъ* коренилось въ болѣе глубокомъ и общемъ представленіи о церкви, какъ объ общинѣ *святыхъ*. Стремленіе къ совершенству и идеалу не разъ проявлялось среди древнихъ христіанскихъ общинъ съ

такой силой, что не удовлетворялось установившимися среди нихъ житейскими и нравственными нормами. Сторонники такихъ *пури-танскихъ* стремлений, какъ ихъ можно называть по аналогіи, находя отпоръ въ окружающей ихъ средѣ, были склонны къ обособленію и къ образованію среди церкви мірской—болѣе близкой къ христіанскому идеалу церкви *избранныхъ* или святыхъ. Такое движеніе появилось, какъ извѣстно уже въ половинѣ второго вѣка въ малоазіатскихъ общинахъ, но послѣдователи Монтана не нашли тамъ благопріятной почвы. Такое же движеніе, какъ было упомянуто, дало себя сильно почувствовать, въ половинѣ третьяго вѣка, въ римской Африкѣ, но затѣмъ, повидимому, улеглось, чтобы воспрянуть съ новой силой во время Діоклеціановскихъ преслѣдованій. Это стремленіе къ обособленію во имя религіознаго идеала нашло въ Африкѣ благопріятныя для своего развитія условія въ противодѣйствіи и реакціи туземнаго элемента противъ латинской цивилизаціи и римскаго объединенія, носителями которыхъ стала въ Африкѣ церковь. Но донатисты, требуя церкви святыхъ и непорочныхъ, на самомъ дѣлѣ не только ограничились формальнымъ обособленіемъ, но, принадлежа къ средѣ грубой и склонной къ насилію, принуждены были терпѣть среди своихъ приверженцевъ проявленіе самыхъ дикихъ страстей. Такимъ образомъ, лозунгъ, съ которымъ они шли, былъ въ полномъ противорѣчьи съ дѣйствительностью, что ставило ихъ апологетовъ въ ложное положеніе и набрасывало на нихъ тѣнь ханженства и лжи. Августинъ, конечно, хорошо это видѣлъ и искусно воспользовался этой ложью для обличенія ихъ. Донатисты уклонялись отъ соединенія съ католической церковью подъ предлогомъ ея мнимои снисходительности къ *предателямъ*. Отвергая это обвиненіе, Августинъ настаиваетъ на томъ, что вселенской церкви мнимыя или хотя бы дѣйствительныя преступленія, совершенныя въ Африкѣ, оставались неизвѣстны; но, помимо того, утверждаетъ, что «даже завѣдомые злодѣятели, не служатъ въ церкви укоромъ для праведныхъ, если тѣ не имѣютъ возможности устранить ихъ». Подтвердивъ это различными текстами, Августинъ приходитъ къ слѣдующему заключенію. «Очевидно, не то дѣлаетъ человѣка нечестивымъ, если онъ подходитъ къ алтарю Христову вмѣстѣ съ какимъ-нибудь завѣдомымъ ему злодѣемъ, лишь бы онъ ему не сочувствовалъ и отдѣлялся отъ него, не одобряя его въ своей доброй совѣсти». — «Вѣдь мы не осуждаемъ васъ, — обращается затѣмъ Августинъ къ донатистскому епископу Эмериту, — за то, что въ то время, когда Опатъ Тамугадскій въ безумной власти хвастался своими буйствами, и стонъ всей Африки, не исключая

вашего собственного, служилъ его обвинителемъ, — вы не захотѣли отлучить его отъ церкви ради того, чтобы онъ не увлекъ за собою многихъ и не раскололъ вашей общины новой безумной схизмой. Но вотъ что послужить вамъ обвиненіемъ на судѣ Господнемъ: считая великимъ бѣдствіемъ расколъ въ партіи Доната, вы предпочли терпѣть въ ней Оптата, чѣмъ допустить расколъ, и въ то же время вы упорствуете во злѣ, совершенномъ вашими предшественниками, отдѣлившимися отъ церкви Христа.

«Смущенный трудностью возразить что-либо противъ этого, не вздумай, братъ Эмеритъ, защищать Оптата! Не дѣлай этого, умоляю тебя. Не идетъ это тебѣ; если кому къ лицу защищать его, то, конечно, не Эмериту. Но, можетъ быть, ты не хочешь быть его обвинителемъ? Пусть будетъ такъ, согласно со словами апостола. Но если, несмотря на свидѣтельство всей Африки, даже всѣхъ странъ, куда проникла молва о Гильдонѣ, съ которымъ прославился и Оптатъ, — вы не дерзнули привлечь къ суду Оптата, чтобы не осудить опрометчиво, какъ вы говорите, того, кого вы не знали, — то неужели мы можемъ, или должны, по одному вашему свидѣтельству, произнести опрометчивый приговоръ надъ тѣми, кто жилъ много раньше насъ? — Ты защищаешь не Оптата, а самого себя, когда говоришь: не знаю, каковъ онъ былъ. Но еще менѣе того знаетъ восточный мѣръ, какіе люди были тѣ африканскіе епископы, которыхъ ты обвиняешь, зная ихъ еще менѣе, чѣмъ Оптата! Если вашего пресловутаго епископа Тамугадскаго, обезславленнаго молвой, не знаетъ и сосѣдній ему епископъ, то какимъ образомъ церковь коринѳская, эфезская, антиохійская и прочія церкви земного круга, основанныя апостолами во Христѣ, могли знать предателей въ Африкѣ, кто бы они ни были? Или, какъ же эти церкви заслужили ваше осужденіе за то, что не могли знать этихъ предателей? И тѣмъ не менѣе вы не хотите быть съ ними въ общеніи и, утверждая, что ихъ члены не христіане, дерзаете ихъ перекрещивать!»

Приведемъ здѣсь еще одинъ примѣръ изъ полемики Августина, гдѣ онъ язвительно укоряетъ своихъ противниковъ Оптатомъ.

Не считая себя схизматиками и причисляя себя къ составу истинной, незапятнанной церкви Христовой, донатисты были недовольны этой приданной имъ каеоликами кличкой и, въ отместку, дали своимъ противникамъ кличку *макаріанъ*, по имени римскаго, упомянутаго нами ранѣе, начальника, истреблявшаго циркумцеллоновъ. На это Августинъ возражаетъ Петиліану:

«Называть макаріанами вселенскій кругъ земли, объединенный Христомъ, не имѣетъ смысла. — Но такъ какъ мы называемъ

вась партіей Доната, то вы ищите, какимъ бы именемъ насъ прозвать, и, находясь въ большомъ затрудненіи, называете такимъ именемъ, которое можетъ быть извѣстно въ Африкѣ, но вовсе неизвѣстно въ остальныхъ частяхъ свѣта. На это вамъ отвѣтитъ все сѣмя Авраамово со всей земли: этого Макарія, именемъ котораго вы насъ зовете, мы знать не знаемъ. Скажите же вы теперь, что вы не знаете Доната! А еслибы мы васъ стали называть партіей Оптата, то кто изъ васъ былъ бы въ состояніи сказать, что ему не извѣстенъ Оптатъ, а если не извѣстенъ, то развѣ только лицомъ, какъ неизвѣстенъ теперь и Донатъ. Но вы, конечно, гордитесь именемъ Доната; неужели, однако, вы довольны и именемъ Оптата? Поэтому къ чему вамъ послужитъ Донатъ, если васъ всѣхъ осквернилъ Оптатъ? Какая вамъ польза отъ трезвости Доната, когда васъ пятнаетъ пьянство циркумцелліоновъ? Какая вамъ польза отъ невинности—въ вашихъ глазахъ—Доната, если вы загрязнены грабительствомъ Оптата? Вѣдь въ томъ именно ваше заблужденіе, что вы приписываете большую силу неправдѣ чловѣка для оскверненія другого, чѣмъ праведности—для спасенія ближняго!»

Такъ Августинъ, въ исторической части своей полемики, то опровергаетъ обвиненія донатистовъ противъ церкви, то подрываетъ одно за другимъ ихъ ученіе о необходимости вторичнаго крещенія другихъ христіанъ и недопущеніи въ церкви явныхъ грѣшниковъ. Но, не довольствуясь обличеніемъ донатистовъ ихъ собственной исторіей и практикой, Августинъ подвергаетъ ихъ *specto* и теоретическому разсмотрѣнію. Особенно подробно касается онъ крещенія, которому посвятилъ отдѣльное сочиненіе; но помимо этого часто касается этого вопроса по существу и въ своихъ полемическихъ сочиненіяхъ. Остановимся на одномъ изъ этихъ мѣстъ въ полемикѣ съ Кресконіемъ, характерномъ для этого апологета донатистовъ. Не даромъ Кресконій укорялъ Августина въ діалектикѣ: онъ какъ будто признавалъ лишь за собой право прибѣгать къ этому искусству. Онъ еще не принималъ крещенія и воспользовался этимъ обстоятельствомъ для своей полемики, заявивъ Августину, что онъ предпочитаетъ креститься у донатистовъ, такъ какъ и католики признаютъ силу этого таинства, не подвергая донатистовъ вторичному крещенію; послѣдніе же отрицаютъ крещеніе своихъ противниковъ. Подобными діалектическими уловками сопровождалось и все прочее, что этотъ риторъ приводилъ въ пользу возрѣвній донатистовъ на крещеніе. Такъ, извращая слова Августина, утверждавшаго, что сила крещенія независима отъ достоинства лица, совершавшаго обрядъ, Кресконій восклик-

цаеть: «Какъ, ты не дѣлаешь различія между вѣрующимъ и невѣрующимъ? Одно и то же для тебя благочестивый и нечестивый? Итакъ, ни къ чему честная жизнь, если то, что разрѣшается благочестивому, можетъ совершать и неправедный!» И далѣе: «Ты хочешь, — говоритъ Кресконій, — чтобы запятанный сдѣлалъ другого непорочнымъ, нечистый — смылъ съ него грѣхъ, невѣрующій — далъ ему вѣру, преступный — сдѣлалъ его невиннымъ?»

«На это я коротко отвѣчу, — возразилъ Августинъ, — указывая на источникъ таинства крещенія: не запятнанъ и не нечистъ, не невѣренъ и не преступенъ Христосъ, возлюбившій церковь и предавшій Себя за нее, чтобы освятить ее, очистивъ баней водной посредствомъ слова» (Ефес. V, 25). Отвергая крещеніе каволической церкви подъ тѣмъ предлогомъ, что ея духовенство запятнало себя общеніемъ съ предателями, донатисты были принуждены все болѣе и болѣе вастаивать на личномъ достоинствѣ совершающаго таинство и дойти до крайности и до абсурда. Петиліанъ формулировалъ положеніе: «Чистая совѣсть того, кто совершилъ обрядъ, смываетъ грѣхъ пріавшаго крещеніе». — Защищая это положеніе противъ Августина, Кресконій дошелъ до другого тезиса: «да не дерзнетъ грѣшникъ присвоить себѣ право крещенія». Опровергая шагъ за шагомъ эти положенія, Августинъ заканчиваетъ сокрушительнымъ доводомъ — *ad hominem*: «Хотѣлъ бы я спросить каждаго, кто у васъ крестить, грѣшникъ ли онъ? Каждый изъ нихъ можетъ, конечно, мнѣ отвѣтить: я не предавалъ священныхъ книгъ, не совершалъ языческаго воскуренія, я не прелюбодѣй, не убійца, не идолопоклонникъ, не еретикъ и даже не схизматикъ; но я не знаю, найдется ли кто-либо среди васъ, кто дерзнулъ бы сказать — при всей надменности еретиковъ, — дерзнулъ бы помыслить: — я не грѣшникъ! Итакъ, если ты уже крестился, то я хотѣлъ бы знать, нашелъ ли ты кого-либо, кто, вопреки апостолу Іоанну, сказалъ бы: я не грѣшникъ? А если ты и могъ найти такого человѣка, то какое же ты принялъ крещеніе отъ того, кто самого себя обманывалъ и въ комъ нѣтъ правды? Если же крестившій тебя, хоть сколько-нибудь помня смиреніе, признаетъ себя грѣшникомъ, то какъ могъ онъ, согласно съ твоими же словами, присвоить себѣ право крещенія? Если же ты еще не крещенъ, то или исправь твое суетное заявленіе, или ищи ангеловъ, чтобы у нихъ креститься».

Конечно, Августинъ имѣлъ полное право въ этой же книгѣ сказать ученому литератору: «Ступай теперь и клевети на *диалектиковъ*, что они предосудительнымъ хитроуміемъ достигаютъ того, что ложное становится истиной, а правда ложью». Когда

донатисты настаивали на понятіи незапятнанной церкви, Августинъ имъ противопоставлялъ понятіе о единой, вселенской церкви, укоряя ихъ въ отдѣленіи отъ нея и непризнаніи ея таинствъ. Этотъ-то побѣдоносный аргументъ Августина пытался подорвать Кресконій, стараясь доказать, что церковь Августина не можетъ считаться вселенской, ибо не распространена по всей вселенной, что она не едина, такъ какъ въ ней есть ереси, и что съ своей стороны и донатистская не ограничена предѣлами Африки. Самые доводы Кресконія намъ извѣстны, къ сожалѣнію, лишь изъ возраженій Августина. Приведши тексты, въ которыхъ говорится о сѣмени Авраама, данномъ въ благословеніе всеѣмъ народамъ, Августинъ восклицаетъ: «И этой-то широтѣ и обилію церкви, распространяющейся по всему земному кругу, предвѣщенной пророками, проявляющейся на глазахъ всеѣхъ невѣрующихъ, такъ что смолкають уста язычниковъ, которыхъ немного уже осталось, — ты дерзаешь предпочитать секту донатистовъ и утверждать, что у васъ и внѣ Африки есть единовѣрцы, которые, однако, никому не извѣстны, и что вы посылаете къ нимъ одного или двухъ, много трехъ епископовъ. И ты попусту разсуждаешь, вопреки очевиднѣйшей истинѣ, что не весь міръ въ общеніи съ нами, потому что есть еще много варварскихъ народовъ, не вѣрующихъ въ Христа, и подъ знаменіемъ Христа многія ереси чуждаются общенія съ нами!» Разбирая главный доводъ Кресконія, что католическая церковь не можетъ считать себя вселенской, Августинъ ставитъ ему на видъ, что онъ не обратилъ вниманія и не справился у людей свѣдущихъ, какъ многія изъ варварскихъ племенъ, имъ упомянутыхъ, уже обратились къ Христу и какъ у остальныхъ Евангеліе, разростаясь, не перестаетъ давать плоды, пока не исполнится пророчество. Неужели, спрашиваетъ онъ иронически, это пророчество относится къ сектѣ Доната, которая и въ самой-то Африкѣ ежедневно убываетъ, тогда какъ католическая церковь повсюду растетъ. «О, безумная превратность людская! Ты думаешь, что заслуживаешь хвалу, вѣря въ Христа, котораго не видишь, и не думаешь, что будешь осужденъ за отрицаніе церкви, которую ты видишь, такъ какъ глава ея на небѣ, а тѣло на землѣ».

«Ты говоришь, что востокъ не въ общеніи съ Африкой, а Африка—не въ общеніи съ востокомъ. Конечно,—замѣчаетъ Августинъ,—это вѣрно по отношенію къ плевеламъ еретическимъ, выброшеннымъ изъ гумна Господня; но что касается пшеничнаго зерна и оставшихся на гумнѣ плевелъ, то Африка и востокъ—въ полномъ общеніи. Правда, и здѣсь, и тамъ еретики вступаютъ

въ борьбу съ распространившимся повсюду каѳолическимъ единствомъ; и здѣсь и тамъ встрѣчаются вѣтки, отрекающіяся въ нечестивой гордынѣ отъ ствола, отъ котораго отложились». Но востокъ, на который указывалъ Кресконій, и долженъ служить ему обличеніемъ. «Скажи мнѣ, — подступаетъ Августинъ къ противнику, — умоляю тебя, но не напускай тумана на неопытныхъ, обвиня діалектику, когда тебѣ не подъ силу обличеніе предателей; скажи, было ли ваше дѣло съ подлинными вашими документами доведено до суда заморскихъ церквей, основанныхъ апостолами, — или нѣтъ? И если было оно доведено, то выиграли вы его, или проиграли? Если выиграли, то почему вы не въ общеніи съ тѣми церквями, на судѣ которыхъ вы остались побѣдителями?

Ты самъ сказалъ невольно, или не понимая смысла своихъ словъ, что весь міръ ежедневно грядетъ подъ знамя Христа. Такъ почему же съ этою церковью, растущей и распространяющеюся по всему міру, не находится въ общеніи секта донатистовъ?»

Но у Кресконія былъ еще аргументъ: истиной часто обладаетъ меньшинство; заблуждаться удѣлъ большинства. Августинъ не оспариваетъ этого афоризма, но отнимаетъ у донатистовъ всякую возможность воспользоваться имъ противъ церкви. Онъ иронически привѣтствуетъ ихъ съ тѣмъ, что они выдумали гумно новаго рода, на которомъ оказывается одна лишь пшеница, не нуждающаяся въ развѣяніи. Уже Парменіанъ примѣнилъ къ донатистамъ слова пророка Іереміи: «Что общаго у плевель съ пшеницей?» Августинъ видитъ въ этомъ лишь надменность донатистовъ и ужасную гордыню Парменіана и порицаетъ послѣдняго за то, что онъ — вопреки Священному Писанію и увѣщаніямъ Кипріана — прославлялъ свою секту, «какъ пшеницу, очищенную отъ плевель еще до послѣдняго суда, ожидаемаго міромъ».

Этому самодовольству Августинъ противопоставляетъ идею церкви, какъ союза, заключающаго въ себѣ, въ своемъ земномъ явленіи, смѣшеніе добрыхъ и злыхъ, праведныхъ и нечестивыхъ. И ссылаясь на слова Книги Бытія: «И умножу сѣмя твое, какъ звѣзды небесныя и какъ песокъ на берегу моря», онъ восклицаетъ: «Много звѣздъ повсюду сіяетъ по великому небосклону; такъ ихъ много, что мы не можемъ ихъ перечислить; мы говоримъ, однако, что ихъ немного по сравненію съ пескомъ морскимъ. Можетъ быть эти звѣзды обозначаютъ духовныхъ христіанъ, а морской песокъ — плотскихъ, отъ которыхъ берутъ начало ереси и схизмы».

Къ этому высоко поэтическому отрывку прибавимъ еще одно мѣсто изъ полемики Августина съ донатистами, гдѣ съ особенной

силою единая церковь противопоставляется африканским сектамъ. Приведши рядъ текстовъ изъ Св. Писанія, обыкновенно относимыхъ къ церкви, — напримѣръ, стихъ псалма: «И Господь рече мнѣ: сынъ ты Мой, я нынѣ родилъ Тебя. Проси у Меня и дамъ народы въ наслѣдіе Тебѣ и предѣлы земли во владѣніе Тебѣ» (Пс. II, 7, 8), Августинъ спрашиваетъ у донатистовъ: какъ могло случиться, что Христосъ утратилъ свою вотчину, раскинутую по всему земному кругу, и сохранилъ ее только въ Африкѣ, и то не вездѣ? «Нѣтъ, церковь католическая также и въ Африкѣ, такъ какъ Господь хотѣлъ, чтобы она была вездѣ, и предсказалъ ее. Ваша же партія, называемая именемъ Доната, обрѣтается не во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, къ которымъ относятся посланія, рѣчи и дѣянія апостоловъ. Не говорите же, что наша церковь не католическая, а макаріевская, какъ вы ее называли! Вы должны знать, и это не трудно, что въ тѣхъ мѣстахъ, откуда Христосъ излилъ Евангеліе на эту землю, не извѣстны ни имя Доната, ни имя Макарія! Такъ удостой написать намъ, чтобы мы знали, какъ могло случиться, что Христосъ утратилъ свою вотчину по всей землѣ и лишь у васъ однихъ ее сохранилъ? Напомнивъ въ другомъ посланіи слова нагорной проповѣди: «не можетъ укрыться городъ, стоящій на верху горы» (Матѣ. 5, 14), Августинъ поясняетъ: «этотъ городъ — церковь католическая; оттого и называется она греческимъ словомъ *καθολική*, что распространена по всему земному кругу. Не знать ее никому нельзя; ибо по словамъ Господа нашего Иисуса Христа, она не можетъ укрыться. Партія же Доната, обрѣтающаяся въ одной лишь Африкѣ, поноситъ вселенную, и въ своемъ безплодіи, не желая приносить плодовъ мира и любви, не видитъ, что она отщепилась отъ того корня восточныхъ церквей, откуда пришло Евангеліе въ Африку. Когда имъ оттуда привозятъ горсть земли, они творятъ передъ ней земной поклонъ; если же придетъ къ нимъ оттуда благовѣрный христіанинъ, они думаютъ на него, чтобы отогнать бѣса, и подвергаютъ его второму крещенію».

IV.

Чѣмъ обширнѣе и величественнѣе представлялась Августину въ борьбѣ съ донатизмомъ идея единой всемірной церкви, чѣмъ болѣе жалкой являлась по сравненію съ ней эта мѣстная африканская ересь, тѣмъ неизбѣжнѣе становилось для него разрѣшеніе рокового вопроса объ отношеніи этой церкви къ ересямъ и о принужденіи въ дѣлахъ вѣры. Неизмѣримо велико разстояніе отъ

нагорной проповѣди и завѣта апостоламъ: «Идите, учите» — до католической инквизиціи, и какъ былъ пройденъ этотъ путь — всегда останется однимъ изъ важнѣйшихъ вопросовъ не для исторіи только, но и для христіанской этики. Мы не задаемся цѣлью разсматривать этотъ вопросъ, но предполагаемъ указать тѣ данныя изъ его исторіи, которыя можно извлечь изъ отношенія Августина къ донатистамъ. Донатизмъ сыгралъ въ этомъ отношеніи зловѣщую роль, и пылкій борецъ за единство увлекся въ этой борьбѣ за предѣлы христіанскаго идеала и собственной гуманной природы.

Взаимная вражда африканскихъ христіанъ разожгла страсти, а полемика между Августиномъ и апологетами донатизма создала первыя формулы, на которыхъ утвѣрвился принципъ нетерпимости въ вопросахъ вѣры. Образъ дѣйствія донатистовъ, какъ по отношенію къ каеоликамъ, такъ и между собою, представлялъ діалектикѣ Августина безконечные доводы для защиты направленныхъ противъ нихъ гоненій. Жалуются ли донатисты на то, что каеолики обращаются за поддержкой къ государственной власти, — Августинъ имъ напоминаетъ, что они сами съ этого начали: «Существуютъ неопровержимые документы въ официальныхъ памятникахъ, — пишетъ онъ Фесту, — которые ты можешь прочесть, если хочешь, которые я даже прошу тебя прочесть, — доказывающіе, что предки схизматиковъ, впервые отдѣлившись отъ мира церкви, по собственному почину, дерзнули чрезъ тогдашняго проконсула Анулина обвинить Цециліана предъ императоромъ Константиномъ. И еслибы они оказались правыми на судѣ императора, то развѣ Цециліанъ не потерпѣлъ бы отъ императора именно то самое, чему ихъ подвергъ Константинъ послѣ ихъ осужденія? Вѣдь, конечно, еслибы тогда Цециліанъ и его товарищи были по ихъ обвиненію изгнаны съ кафедръ, которыя они занимали, и упорствуя скопомъ, понесли еще болѣе тяжкое наказаніе (не могла же царская кара оставить безъ вниманія ихъ сопротивленіе), донатисты теперь хвастались бы своими попеченіями о благѣ церкви. Нынѣ же, такъ какъ они проиграли дѣло, не будучи въ состояніи доказать свои обвиненія, — они называютъ преслѣдованіемъ то, что терпятъ за свою неправду; и однако не только не перестаютъ бѣсноваться, но еще добиваются чести мученичества, какъ будто нынѣшніе христіанскіе каеолическіе императоры не слѣдуютъ — по отношенію къ ихъ упрямой неправдѣ — императору Константину, авторитетъ котораго донатисты ставили выше голоса всѣхъ заморскихъ епископовъ!.. Я полагаю, что самъ сатана, еслибы онъ столько разъ подвергся осужденію избраннаго имъ самимъ судьи, не упорствовалъ бы съ такимъ безстыдствомъ».

Другой постоянно повторяющийся аргументъ Августина въ оправданіе гоненій на донатистовъ—ихъ обращеніе съ сектантами въ предѣлахъ ихъ собственныхъ партій. «Что отъ васъ потерпѣлъ епископъ Рогать въ эпоху возстанія Фирма, можетъ засвидѣтельствовать вся Мавританія! Пусть максиміанисты скажутъ, что они испытали во времена Гильдона, потому что одинъ изъ вашихъ товарищей (Опата) былъ закадычнымъ его другомъ. А Фелиціанъ, который теперь среди васъ, не рѣшится и губами пошевелить, еслибы можно было спросить его подъ присягой, не противъ ли его воли Опата принудилъ его примкнуть къ вамъ,—въ особенности еслибы спросить Фелиціана, на глазахъ бывшаго всему свидѣтелемъ населенія Муститанскаго! Но всѣ эти ваши жертвы пусть хранятъ про себя то, что потерпѣли отъ тѣхъ, съ которыми совмѣстно они то же самое причинили Рогату. Сама католическая церковь, упроченная католическими императорами, властвовавшими на сушѣ и на морѣ, подвергалась враждебнымъ и жестокимъ нападеніямъ со стороны вооруженныхъ шаекъ Опата. Это дѣло тогда впервые и побудило насъ ходатайствовать у викарія Серана, о примѣненіи къ вамъ того закона о пенѣ въ десять фунтовъ золота, которую, впрочемъ, еще никто изъ васъ не платилъ, и все-таки вы насъ обвиняете въ жестокости. Что можетъ быть, однако, мягче денежной пени, какъ кары за такія преступленія и какъ средства для предотвращенія зла? А кто могъ бы перечислить все зло, которое вы непосредственно натворили помимо судей или иныхъ властей, дѣйствовавшихъ въ вашу пользу—собственнымъ самоуправствомъ, каждый у себя, гдѣ кто могъ? Кто изъ нашей паствы не слышался относительно этого отъ отцовъ, или самъ не испыталъ подобнаго?» Въ другомъ мѣстѣ Августинъ, отвѣчая на обвиненіе донатистовъ, предлагаетъ имъ прежде всего самимъ оправдаться отъ упрека въ преслѣдованіи тѣхъ, кто отъ нихъ отдѣлился; въ ихъ собственномъ обращеніи съ максиміанистами они могутъ почерпнуть оправданіе преслѣдованіямъ, которымъ сами подвергаются. «Если вы скажете, что вы максиміанистовъ не преслѣдовали, мы приведемъ для обличенія васъ проконсульскіе и городскіе протоколы. Если вы скажете, что вы правильно такъ поступали, то почему вы теперь не хотите сами тому же подвергаться? Если вы скажете: они отъ насъ отдѣлились, мы же не совершали никакого раскола,—тогда нужно рѣшить *этотъ* вопросъ, и пока никто не долженъ обвинять насъ за преслѣдованіе. Если же вы скажете, что даже схизматики не должны подвергаться преслѣдованію,—я спрошу, слѣдуетъ ли также не изгонять ихъ чрезъ посредство законныхъ властей изъ церквей, въ которыхъ

они устраиваютъ засаду для соблазна слабыхъ? Если вы скажете, что и церкви не должно отнимать, тогда прежде отдайте максимианистамъ отнятыя вами у нихъ церкви и потомъ спорьте съ нами. Если же вы скажете, что ихъ слѣдуетъ изгонять, тогда сами рѣшите, что должны потерпѣть отъ установленныхъ властей тѣ, которые, не повинуваясь имъ, сопротивляются постановленіямъ Божиимъ.

Нерѣдко Августинъ, оправдывая своихъ по обвиненію въ преслѣдованіи донатистовъ, старается утверждать, что эти гоненія вовсе не такъ тяжки, и донатисты не имѣютъ повода слишкомъ жаловаться. Хотя они, — пишетъ онъ, — осуждены и божественными, и человѣческими законами, христіанское милосердіе такъ велико, что они не только владѣютъ церквами, которыя ими построены послѣ раскола, но и не возвратили до сихъ поръ каеволическому единству всѣхъ церквей, ему когда-то принадлежавшихъ. И хотя они сами изгоняли чрезъ посредство властей, поставленныхъ каеволическими императорами, максимианистовъ изъ церквей, принадлежащихъ сектѣ Доната; они сами не подвергаются изгнанію со стороны законовъ каеволическихъ императоровъ изъ многихъ мѣстностей, прежде принадлежавшихъ каеволической церкви. Въ другой разъ, отвѣчая на жалобу донатистовъ, Августинъ обращается къ нимъ съ вопросомъ: «Кто же, однако, изъ вашихъ былъ лишенъ нашими жизни? Я не помню, — продолжаетъ Августинъ, — ни одного императорскаго закона, требующаго вашей казни. Что же касается до тѣхъ двухъ людей, за которыхъ вы особенно на нихъ злобитесь, вашихъ епископовъ Меркула и Доната, то неизвѣстно, сами ли они, по обычаю циркумцелліоновъ, ринулись въ бездну, или низвергнуты туда по приказанію какого-либо изъ начальниковъ. Если вы считаете невѣроятнымъ, — продолжаетъ Августинъ иронически, — чтобы учителя циркумцелліоновъ причинили себѣ обычнымъ путемъ смерть, то насколько менѣе вѣроятно, чтобы римскія власти могли предписать такой необычный имъ способъ казни?»

Отрицая съ одной стороны, что гоненія донатистовъ были такъ тяжки, какъ жаловались ихъ апологеты, Августинъ старается, съ другой стороны, отнять у нихъ и заслуги мученичества. «Краснѣйте, краснѣйте, гонители, — восклицаетъ Петиліанъ, обращаясь къ Августину, — вы дѣлаете мучениковъ подобныхъ Христу, крещенныхъ, послѣ орошенія водою истиннаго крещенія, еще и кровью». — «Прежде всего на это возражу, — отвѣтилъ ему Августинъ, — что мы васъ не убиваемъ, вы же сами умерщвляете себя настоящей смертью, отсѣкая себя отъ живого корня единства.

Затѣмъ, еслибы о всякомъ, кто былъ убитъ, говорить, что онъ окрещенъ кровью, тогда всѣ разбойники, нечестивцы, преступники, казненные по приговору суда, должны бы быть сочтены мучениками, ибо и они орошены своею кровью... Во всякомъ случаѣ тутъ надо различать два вопроса: одинъ—о твоёмъ крещеніи кровью, которымъ ты лживо похваляешься; другой вопросъ—о моей жестокости, которую ты никогда не докажешь; ибо вѣдь я тебя не убивалъ, да ты и не утверждаешь, чтобы кто-либо лишилъ тебя жизни; а еслибы это и случилось, то не моя была бы въ томъ вина, — ни въ томъ случаѣ, если бы ты былъ лишень жизни справедливо, по распоряженію законной власти, Богомъ данной,—ни въ томъ случаѣ, еслибы это было дѣломъ какихъ-нибудь плевелъ среди Божьей жатвы, совершившихъ это преступленіе по дурной страсти». Но всѣ подобныя пререканія, въ которыхъ Августинъ обнаруживалъ свое мастерство въ діалектикѣ, не касались существа вопроса. Положеніе Августина становилось болѣе затруднительнымъ, когда Петиліанъ переносилъ споръ на теоретическую почву и взывалъ къ авторитету Св. Писанія. Изъ этого источника спорящія стороны старались извлекать два ряда данныхъ: историческіе прецеденты и тексты, которые обѣ стороны пытались истолковать въ свою пользу съ помощью тогдашней экзегетики. Что касается до прецедентовъ гоненій, то Августинъ сначала сдѣлалъ своимъ противникамъ большую уступку: онъ чистосердечно признался, что хотя въ Вѣтхомъ Завѣтѣ допускалось гоненіе за вѣру, въ Новомъ Завѣтѣ нѣтъ ни одного факта, который можно было бы привести въ оправданіе гоненій, что, конечно, равносильно осужденію религіозныхъ преслѣдованій съ точки зрѣнія христіанскаго ученія. Но уже въ полемикѣ съ Петиліаномъ онъ отступилъ отъ этой точки зрѣнія. На ряду съ гоненіемъ, которому лже-пророки подверглись отъ Иліи, Августинъ упоминаетъ о томъ, что Христосъ съ бичеваніемъ изгналъ изъ храма нечестивыхъ торговцевъ,—отвѣчая этимъ на вопросъ Петиліана, были ли среди апостоловъ гонители. Оправдывая гоненія, Августинъ при истолкованіи текстовъ прибѣгалъ не разъ къ діалектикѣ, чтобы отнять у донатистовъ возможность на нихъ опираться. Такъ, Петиліанъ однажды сослался для осужденія гоненій на слова Христа, сказанныя ученикамъ: «Когда же будутъ гнать васъ въ одномъ городѣ, бѣгите въ другой». Петиліанъ старался доказать, что подъ городами Израилевыми, о которыхъ здѣсь идетъ рѣчь, нужно разумѣть также города язычниковъ, преслѣдовавшихъ христіанъ, и требовалъ отъ Августина, чтобы онъ не подражалъ гнуснымъ дѣйствіямъ язычниковъ гонителей. «Или же,—

спрашиваетъ онъ, — ваше богослуженіе въ томъ, чтобы губить насъ вашими руками? Заблуждаетесь вы, заблуждаетесь, жалкіе люди, если вы такъ думаете, ибо не палачей желалъ Господь имѣть іереями». На это Августинъ отвѣтилъ, что предписаніе бѣжать изъ города въ городъ, спасаясь отъ преслѣдованій, относится не къ еретикамъ или схизматикамъ, каковы донатисты, а къ проповѣдникамъ Евангелія, которымъ они противятся. «Это мнѣ легко доказать, — замѣчаетъ онъ иронически: — вѣдь вы на виду у всѣхъ проживаете въ вашихъ собственныхъ городахъ, и никто васъ не преслѣдуетъ. Если же вы подвергаетесь преслѣдованію, то почему вы, исполняя слова Евангелія, не покидаете городовъ, въ которыхъ находитесь; затѣмъ, почему вы, съ своей стороны, творите насиліе надъ католическими церквами, гдѣ только можете, съ помощью дикой толпы? Но дѣло не въ преслѣдованіи: развѣ не бываетъ того, — спрашиваетъ Августинъ, — что благочестивые изгоняютъ съ помощью законныхъ властей нечестивыхъ, и праведные — неправедныхъ, изъ мѣстъ, которыя они незаконно захватили, или, вопреки Божьей правдѣ, удерживаютъ? Отсюда слѣдуетъ, что нужно прежде всего рассмотретьъ вопросъ, справедливо ли или нечестиво донатисты отдѣлились отъ общенія со вселенскою церковью. Если окажется, что нечестиво, то не удивляйтесь, что на свѣтѣ есть пособники Господа, чрезъ которыхъ вы подвергаетесь бичеванію: ибо вы подвергаетесь преслѣдованію не нами, а, какъ сказано въ Писаніи, вашими собственными дѣяніями. Въ отвѣтъ на другой, знаменитый текстъ, приведенный Петиліаномъ: «Всѣ, изъяснише мечъ изъ ноженъ, мечомъ погибнуть» (Матѣ. XXVI, 51), Августинъ иронически спрашиваетъ его: «Почему же вы этими словами не усмиряете своихъ циркумцелліоновъ? Или вы думаете, что вы впали бы въ противорѣчіе съ Евангеліемъ, еслибы стали имъ говорить: кто станетъ нападать дубиной, тотъ отъ дубины и погибнетъ?»

Болѣе прямое отношеніе къ предмету спора имѣли приведенныя Петиліаномъ слова изъ Евангелія (отъ Іоанна VI, 44): «Никто не можетъ притти ко Мнѣ, если не привлечетъ его Отецъ, пославшій Меня». — Указавъ на нихъ, Петиліанъ спрашиваетъ Августина: «Почему же сторонники католической церкви не хотятъ дозволить всякому слѣдовать своей волѣ, когда самъ Господь Богъ даровалъ людямъ свободную волю; ибо Онъ сказалъ: «Я поставилъ предъ вами добро и зло, огонь и воду, выбирайте, что хотите». — Отвѣтъ Августина на это возраженіе заслуживаетъ особеннаго вниманія, показывая имъ, что думалъ тотъ, кто посвятилъ этому вопросу объ отношеніи благодати и свободной воли такъ много

размышленій. «Если я, — пишетъ онъ Петиліану, — предложу тебѣ вопросъ, какимъ образомъ Богъ-Отецъ привлекаетъ къ Сыну людей, которымъ онъ предоставилъ свободную волю, ты, можешь быть, затруднился бы разрѣшить его. Какимъ образомъ *привлекаетъ*, если предоставляетъ всякому избирать то, чего онъ хочетъ? Тѣмъ не менѣе, справедливо и то, и другое; но не многіе въ состояніи вникнуть въ это умомъ. А подобно тому, какъ возможно, что Господь, даровавъ людямъ свободную волю, тѣмъ не менѣе привлекаетъ ихъ къ Сыну, — возможно и принужденіе со стороны закона безъ ущерба свободной волѣ; ибо притѣсненія и зло, которыя претерпѣваетъ человѣкъ отъ закона, побуждаютъ его подумать о томъ, изъ-за чего же онъ страдаетъ; если онъ убѣдится, что терпитъ изъ-за правды, тогда пусть избересть добро, заключающееся въ томъ, чтобы *все* переносить ради правды; если же онъ увидитъ, что то, изъ-за чего онъ страдаетъ, неправда, и что онъ бесплодно бьется и мучится, то пусть направитъ свою волю къ лучшему и одновременно избавится и отъ напрасныхъ невзгодъ, и отъ неправды, которая принесетъ ему еще болѣе тяжкій и опасный вредъ. Итакъ, если государи устанавливаютъ какія-либо мѣры противъ васъ, усматривайте въ этомъ увѣщаніе поразмыслить, за что вы терпите: если вы терпите ради правды, государи окажутся по отношенію къ вамъ тиранами; вы же, какъ блаженные, претерпѣвшіе гоненіе ради правды, будете обладать царствомъ небеснымъ (Матѣ. V, 10); если же вы терпите изъ-за неправды вашего раскола, тогда князья міра сего — ни что иное, какъ ваши исправители, вы же, подобно прочимъ преступникамъ, несущимъ кару законовъ, будете бѣдствовать, какъ въ этомъ вѣкѣ, такъ и въ томъ. Итакъ, никто не отнимаетъ у васъ свободную волю, вы же тщательно обдумайте, что лучше выбрать: исправившись, вести ли мирную жизнь, или, упорствуя во злѣ, переносить подъ ложнымъ именемъ мученичества настоящее мученіе».

Конечно, передъ такой безпощадной побѣдоносной діалектикой убѣжденнымъ донатистамъ оставалось только молча склонить голову въ покорности судьбѣ и переносить гоненія изъ-за того, что они по совѣсти считали правдой. Августинъ пошелъ еще далѣе: допустивъ, что гоненія за вѣру не нарушаютъ данной человѣку свыше свободной воли, онъ счелъ себя въ правѣ утверждать, что они и не составляютъ понужденія къ вѣрѣ. Къ такому софистическому толкованію дала Августину поводъ хвастливая выходка Петиліана, который вздумалъ кичиться тѣмъ, чего у донатистовъ всего менѣе было — терпимостью. «Еслибы, — восклицалъ Петиліанъ, — слѣдовало принуждать закономъ кого-либо

хотя бы къ добру,—вы сами, презрѣнные, должны были бы быть обращаемы нами насильно въ чистѣйшую вѣру. Но нѣтъ, нѣтъ, не согласно съ нашей совѣстью принуждать кого-либо къ вѣрѣ!»— «Къ вѣрѣ,—возразилъ на это Августинъ,—никто не долженъ быть принуждаемъ противъ воли, но по волѣ строгаго и милосердаго Господа вѣроломство карается бичомъ испытаній; и если добрые поступки совершаются лишь по свободной волѣ, то развѣ дурные поступки не должны быть наказуемы строгостью закона? Поэтому, если противъ васъ изданы какіе-либо законы, то не для того, чтобы принуждать васъ къ добру, но чтобы препятствовать вамъ предаваться злу; ибо хорошо поступить никто не можетъ иначе, какъ по собственной волѣ, излюбивши то, въ чемъ онъ воленъ; страхъ же кары, хотя и не доставляетъ того удовольствія, какое даетъ чистая совѣсть, однако сдерживаетъ дурныя страсти тискамы помысловъ. Но кто же издалъ законы для сдержки вашей дерзости? Развѣ не тѣ, о которыхъ сказалъ апостоль, что они «не напрасно носятъ мечъ, а, какъ слуги Божіи и отметители, носятъ его въ кару тому, кто дѣлаетъ зло» (Рим. XIII, 4). Весь вопросъ поэтому въ томъ, не творятъ ли зло тѣ, кого весь міръ упрекаетъ въ преступленіи великаго раскола; если вы обойдете этотъ вопросъ,—все, что вы говорите, будетъ сказано всуе, и, живя какъ разбойники, вы кичитесь, что умираете, какъ мученики».

Признавая за государственной властью право карать за зло, Августинъ уже приписываетъ ей и право надъ жизнью и смертью еретиковъ. Поэтому на жалобы Парменіана, что императоръ Констанціанъ подвергалъ казни донатистовъ, обратившихся къ его суду и затѣмъ упорствовавшихъ въ расколѣ, Августинъ дѣлаетъ ему вопросъ: «Развѣ эти люди не справедливо потерпѣли? Развѣ понесенная ими кара не согласна съ высочайшимъ судомъ Господа Бога Вседержителя, установившаго такое бичеваніе для предохраненія отъ вѣчнаго огня? Развѣ они понесли кару, не заслуженную ихъ преступленіемъ, и развѣ понесли ее не отъ законныхъ властей? Пусть они сначала докажутъ, что они не еретики и не схизматики, и уже тогда возвышаютъ злобный голосъ противъ будто бы незаслуженной кары? Или, можетъ быть,—спрашиваетъ онъ Парменіана,—не дѣло императора и его комиссаровъ судить о религіи? Почему же тогда послы донатистовъ являлись къ императору? Почему они поставили его судьей въ своемъ дѣлѣ, если намѣревались не слѣдовать его приговору? Или, можетъ быть, вы скажете, что хотя бы они и были уличены въ расколѣ, не дѣло императоровъ взыскивать за это и наказывать? Прошу

обдумать, такъ ли это? Неужели власти должны оставлять безъ вниманія порочную или ложную религію? Однако уже не разъ заходила у васъ рѣчь о преслѣдованіи язычниковъ и демоновъ (идоловъ) императорами; развѣ и это вамъ теперь не нравится? Почему же въ такомъ случаѣ ваши, гдѣ только могутъ, низвергаютъ языческіе храмы и не перестаютъ производить это съ помощью дикихъ циркумпелліоновъ? Или насиліе частныхъ лицъ справедливѣе, чѣмъ царская забота о правдѣ?» — Увлекаясь этой провиденціальной ролью, которую онъ приписываетъ свѣтскимъ властямъ въ религіозныхъ вопросахъ, Августинъ даже возмущается состраданіемъ къ жертвамъ правительственныхъ каръ за отступничество въ религіи:

«У людской толпы милосердіе не въ сердцахъ, а въ глазахъ. Когда кровь истекаетъ изъ смертной плоти, всякій, кто это видитъ, содрогается; но когда погибаютъ души, отторгнутыя отъ мира Христова святотатственной ересью и расколомъ, ихъ не оплакиваютъ, потому что ихъ не видятъ! Мало того, надъ такою смертью, болѣе ужасной и плачевной, скажу прямо — смертью болѣе истинной, — обычно только издѣваются; и виновники столько смертей насъ явно оскорбляютъ, не удостоивая насъ даже собесѣдованія съ ними для выясненія истины. Если же имъ приходится испытать отъ прямыхъ и законнѣйшихъ властей какое-нибудь притѣсненіе, они называютъ насъ палачами тѣла, — себя же не называютъ губителями душъ, хотя въ своемъ своеволіи они и тѣла не оставляютъ въ покоѣ, ежедневно совершая посредствомъ частныхъ скопищъ безумцевъ, то здѣсь, то тамъ, болѣе тяжкія притѣсненія, не уполномоченные на то никакимъ государственнымъ, ни церковнымъ закономъ. Но такъ какъ, въ силу христіанской кротости, — иронически замѣчаетъ Августинъ, — за глазъ, выбитый въ ссорѣ, гораздо строже взыскивается, чѣмъ за душу, ослѣпленную въ расколѣ, — то они еще разглагольствуютъ противъ насъ и препираются съ нами, хотя истина должна бы заставить ихъ молчать, — но ихъ неправда не позволяетъ имъ смириться».

Такъ сложилась у Августина въ борьбѣ съ апологетами догматизма теорія, оправдывавшая насильственные мѣры противъ еретиковъ, какъ кару за ихъ отступничество и какъ средство для ихъ исправленія и спасенія. Самая теорія носитъ на себѣ явные слѣды ожесточенной борьбы съ противникомъ неразборчивымъ на средства и склоннымъ къ насилію. Но эта формулированная Августиномъ теорія не можетъ считаться истиннымъ выраженіемъ его взглядовъ *въ то время*. За ней во многихъ мѣстахъ просвѣ-

чиваетъ настоящее его настроеніе, чуждое насиліямъ. Теорія гоненій навязана ему необходимостью оправдывать *своихъ*; она логически вытекаетъ изъ усвоеннаго имъ представленія о міровомъ порядкѣ, но она противна его натурѣ. Самъ онъ не хочетъ имѣть ничего общаго съ гоненіемъ. Защищая императорскихъ чиновниковъ противъ нареканій, что они лишали жизни вождей донатистовъ, и признавая это невѣроятнымъ, Августинъ требуетъ, чтобы противники доказали свое обвиненіе.—«Если вы этого не докажете,—обращается онъ къ нимъ,—то ваши слова ни къ кому не относятся; если же докажете, то они не относятся ко мнѣ».

Августинъ отстранялъ отъ себя отвѣтственность за преслѣдованія донатистовъ, потому что ихъ не одобрялъ; такъ онъ говоритъ: «Если когда-либо противъ донатистовъ было поступлено съ чрезмѣрной суровостью, не согласной съ христіанской кротостью, то это осуждается всѣми, кто принадлежитъ къ пшеницѣ на нивѣ Господней». И важно то, что Августинъ не только не одобрялъ излишнюю суровость, но вообще не сочувствовалъ гоненіямъ, видѣлъ въ нихъ *плотскій* способъ дѣйствія въ вопросѣ духовномъ, считая гоненія дѣломъ не истинныхъ христіанъ. Сравнивая, согласно съ извѣстной притчей, христіанское общество съ гумномъ, на которое свезены и пшеница, и плевелы, онъ приписываетъ гоненіе послѣднимъ. По поводу избіенія Маркула и Доната, онъ пишетъ: «Это дѣло, въ вашихъ глазахъ столь ненавистное,—если оно вѣрно,—какое имѣетъ отношеніе къ пшеницѣ Господней? Пусть плевелы, вылетѣвшіе съ гумна, (донатисты), обвиняютъ плевелы, оставшіеся на гумнѣ, ибо не всѣ плевелы отдѣлены отъ пшеничнаго зерна до наступленія послѣдняго развѣянія. Поэтому,—продолжаетъ Августинъ,—на всѣ эти ненавистныя обвиненія пшеница Христова, которой суждено расти по всей нивѣ, т.-е. по всему міру, вмѣстѣ съ плевелами, вамъ возражаетъ свободно и увѣренно:—это не наше дѣло». Тѣхъ изъ христіанъ, «которые свирѣпствуютъ», Августинъ сравниваетъ съ Петромъ, извлекшимъ мечъ изъ ноженъ... О нихъ можно сказать, какъ о Петрѣ, что они хотя и плотскимъ способомъ воюютъ за тѣло Христова, т.-е. за католическую церковь, но и имъ сказано, какъ было сказано Петру: сидите смирно. «Однако не всѣ въ католической церкви, заявляетъ Августинъ донатистамъ, думаютъ, какъ Петръ; свирѣпствуютъ противъ васъ и воюютъ съ вами лишь тѣ, кто еще слабъ въ вѣрѣ». Эти замѣчательныя слова Августина заслуживаютъ глубокаго вниманія: они могли бы служить эпиграфомъ къ настоящей главѣ, въ которой изображены усилія Августина установить церковное единство и миръ въ римской Африкѣ — въ

первые годы его епископской дѣятельности. Онъ оправдываетъ насиліе противъ донатистовъ, которые сами дѣйствовали насильственно; но онъ не одобряетъ этихъ мѣръ и приписываетъ ихъ людямъ, у которыхъ еще мало вѣры (*parvae adhuc fidei*). Значеніе этихъ знаменательныхъ словъ выходитъ далеко за предѣлы разсматриваемаго здѣсь вопроса. «Гоненія за вѣру исходятъ отъ людей слабыхъ въ вѣрѣ»—этотъ афоризмъ Августина представляетъ собою пробный камень религіознаго идеализма, и это—истина несомнѣнная и подтверждаемая исторіей.

Церковь и государство въ борьбѣ съ ересью до- натистовъ.

Усилия Августина въ борьбѣ за единство вѣры заключаютъ въ себѣ идеальные моменты, мотивъ этихъ усилій былъ идеальный—глубокое убѣжденіе въ необходимости единства церкви, какъ Божьяго царства на землѣ, и идеальны были средства, къ которымъ прибѣгала Августинъ лично въ этой борьбѣ. Но уже при изображеніи этихъ личныхъ усилій намъ пришлось указывать на защиту со стороны Августина совершенно иныхъ средствъ, примѣнявшихся современнымъ Августину государствомъ для той же цѣли.

Въ римскомъ государствѣ искони существовали самыя тѣсныя отношенія между религіей и политикой. Недаромъ древнѣйшая римская надпись, недавно открытая на римскомъ форумѣ и вызвавшая столько различныхъ толкованій, является свидѣтельствомъ такихъ отношеній. На самомъ дѣлѣ, древніе цари Рима были и верховными жрецами. Когда царская власть была замѣнена консульской, римляне сохранили должность «царя-жертвователя» ради боговъ; это было до извѣстной степени первое раздѣленіе духовной и свѣтской власти, но съ подчиненіемъ первой—второй. Съ возвышеніемъ плебеевъ, патриціанская должность «царя-жертвователя» стала терять свое значеніе, и главенство духовное перешло къ общесловной должности «верховнаго понтифекса». При основаніи имперіи, ея учредитель, Августъ, позаботился о томъ, чтобы принять на себя званіе верховнаго понтифекса, т. е. снова слить въ одномъ лицѣ высшую государственную и духовную власть въ Римѣ.

Традиція римской языческой имперіи перешла къ христіанскимъ императорамъ. Но, конечно, положеніе ихъ въ религіозныхъ вопросахъ было иное, чѣмъ при язычествѣ. На ряду съ

имперіей стала церковь, получившая въ IV-мъ вѣкѣ свою вселенскую организацію, и съ тѣхъ поръ судьба всѣхъ религиозныхъ вопросовъ, возникавшихъ среди христіанъ, разрѣшалась подъ двойнымъ вліяніемъ церкви и государства.

Такъ было и съ донатизмомъ. Мы видѣли, что воздѣйствіе на него со стороны императорской власти началось съ самаго его возникновенія. Со стороны же церковной власти это воздѣйствіе было сначала очень слабое. Объясняется это тѣмъ, что вниманіе вселенской церкви было отвлечено гораздо болѣе важнымъ и тревожнымъ вопросомъ—аріанствомъ. Кроме того, донатизмъ долгое время не былъ ересью, а только *мѣстной* схизмой, мало извѣстной на востокѣ. Мѣстная же, африканская церковь, припедшая въ разстройство отъ донатизма, была слишкомъ слаба, чтобы вести систематическую борьбу со своимъ соперникомъ. Но въ послѣдніе годы IV-го вѣка это положеніе дѣла измѣнилось,—въ значительной степени подъ вліяніемъ Августина: въ борьбу съ донатистами вступаетъ новая сила—церковные соборы африканской провинціи.

Въ 391 году кареагенскій православный престолъ занялъ архіепископъ Аврелій, съумѣвшій приобрести уваженіе и авторитетъ во всѣхъ африканскихъ провинціяхъ. Онъ поднялъ духъ африканскаго духовенства и, чтобы объединить его въ борьбѣ съ ересью и повести его по пути реформъ, созвалъ его въ 393 году на областной соборъ въ Гиппонѣ. По просьбѣ епископовъ, бывшій тогда пресвитеромъ Августинъ произнесъ на соборѣ свое поученіе о «вѣрѣ и символѣ». Гиппонскій соборъ установилъ цѣлый рядъ каноновъ, касавшихся управленія церковью, обрядовъ и въ особенности жизни духовенства. Важнѣйшимъ изъ нихъ было постановленіе созывать ежегодно на соборъ всѣхъ епископовъ—одной лишь триполитанской провинціи было предоставлено право, ради бѣдности епископовъ, присылать одного представителя епископской власти.

Съ тѣхъ поръ почти ежегодно сталъ собираться въ Африкѣ соборъ, большею частью въ самомъ Кареагенѣ; уже на соборѣ 397 года мы встрѣчаемъ въ числѣ подписавшихъ протоколъ епископовъ и Августина, усилія котораго, направленные къ объединенію церкви, нашли себѣ теперь болѣе широкое примѣненіе. Одной изъ наиболѣе цѣлесообразныхъ въ этомъ отношеніи мѣръ, обсуждавшейся на соборѣ 397 года и принятой въ 401 году, вѣроятно, подъ вліяніемъ Августина, было постановленіе по вопросу, сохранять ли за духовными лицами изъ донатистовъ, въ случаѣ ихъ воссоединенія съ церковью, ихъ прежній санъ. При многочисленности и вліяніи донатистскаго духовенства, лишеніе ихъ

епископовъ и священниковъ сана при воссоединеніи, должно было служить весьма существеннымъ препятствіемъ къ умиротворенію христіанской Африки. А между тѣмъ, еще незадолго передъ этимъ, на капуанскомъ соборѣ въ Италіи было постановлено принимать еретиковъ духовнаго званія лишь въ качествѣ мірянъ. Однако, прежняя традиція^д была въ этомъ отношеніи снисходительнѣе. Въ началѣ схизмы, когда весь споръ сводился лишь къ тому, признавать ли самого Маіорина и посвященныхъ имъ лицъ правильно поставленными, даже римскій епископъ Мельхіадъ признавалъ возможнымъ сохранять за донатистскими епископами ихъ санъ. Къ тому же во время Августина со стороны православныхъ въ Африкѣ ощущался большой недостатокъ въ духовныхъ лицахъ—даже въ діаконахъ, хотя бы и безграмотныхъ,—и архіепископъ Аврелій бывалъ часто въ большомъ затрудненіи, когда изъ провинцій къ нему обращались съ просьбой прислать священника. Въ виду этого кареагенскій соборъ отправилъ посольства въ Римъ и Миланъ, чтобы получить согласіе тамошнихъ епископовъ на льготы, которыя имѣлось въ виду предоставить донатистскимъ епископамъ и священникамъ въ тѣхъ случаяхъ, когда они воссоединялись со всей своей общиной.

Облегчивъ такимъ образомъ донатистамъ возвращеніе въ церковь, соборъ 401 года постановилъ обратиться посредствомъ депутацій ко всѣмъ донатистскимъ обществамъ и епископамъ, и доказать имъ на основаніи официальныхъ документовъ, что ихъ расколъ не имѣлъ болѣе серьезнаго основанія, чѣмъ отдѣленіе отъ нихъ максиміанистовъ, ими за это такъ сильно осуждаемыхъ; и во вторыхъ, что если они, «ради мира», считаютъ возможнымъ принимать въ свою среду максиміанистовъ, «не оскверняя этимъ себя»,—то они не имѣютъ основанія укорять вселенскую церковь за то, что она терпѣла въ своей средѣ людей, хотя и обвиненныхъ, но не уличенныхъ въ предательствѣ. За этимъ обращеніемъ, въ которомъ слышится уже знакомая намъ аргументація Августина, послѣдовала болѣе рѣшительная мѣра на соборѣ 403 года, гдѣ было единогласно постановлено, чтобы каждый изъ каволическихъ епископовъ устроилъ въ своей епархіи собесѣдованіе съ донатистами при содѣйствіи муниципальных или государственныхъ властей, къ которымъ съ этой цѣлью соборъ и обратился съ просьбой о посредничествѣ между православными и донатистами. Эта организація повсемѣстныхъ официальныхъ собесѣдованій была осуществленіемъ завѣтнаго желанія Августина, пламенно вѣровавшаго въ могучую силу слова и истины. Но такой расчетъ и на этотъ разъ оказался ошибочнымъ уже потому, что

планъ такихъ повсемѣстныхъ собесѣдованій не могъ встрѣтить сочувствія со стороны донатистовъ. Не говоря о томъ, что въ ихъ средѣ было мало образованныхъ и ученыхъ людей, и что посредничество властей внушало имъ подозрѣнiе,—самый ихъ расколъ обусловливался извѣстнымъ провинціальнымъ и національнымъ *сепаратизмомъ*, который не поддавался богословскимъ доводамъ. При такомъ настроеніи задуманная соборомъ мѣра не могла привести къ желанной цѣли. Хотя текстъ обращенія былъ составленъ въ примирительномъ тонѣ,—къ донатистамъ были, между прочимъ, примѣнены слова пророка: *«вы наши братья»*,—отвѣтъ донатистовъ былъ очень рѣзокъ. Ихъ глава, карфагенскій епископъ Приміанъ, въ официальномъ сообщеніи властямъ заявилъ, что «сыновьямъ мучениковъ не приличествуетъ собираться вмѣстѣ съ исчадіемъ предателей», и разослалъ окружное посланіе къ другимъ епископамъ, воспрещавшее имъ вступать въ переговоры съ ихъ каеволическими товарищами. Мы не имѣемъ свѣдѣній о томъ, какой оборотъ приняло дѣло въ цѣлой Африкѣ, но то, что дошло до насъ изъ мѣстъ ближайшихъ къ Августину, даетъ поводъ думать, что попытка собора не привела ни къ чему. Когда самъ Августинъ обратился съ упомянутымъ предложеніемъ къ своему собрату въ Гиппонѣ, Прокулеянь отвѣтилъ, что донатисты имѣютъ намѣреніе созвать свой соборъ и тамъ обсудить, какой дать отвѣтъ. Соборъ состоялся и постановилъ—не давать никакого отвѣта. Послѣ вторичнаго обращенія Августина, Прокулеянь, однако, сообщилъ ему о рѣшеніи донатистовъ. Но гораздо хуже дѣло обошлось въ сосѣдней Каламѣ, каеволическимъ епископомъ которой былъ Поссидій, ученикъ и впоследствии біографъ Августина. На приглашеніе Поссидія извѣстный уже намъ епископъ Криспинъ отвѣтилъ сначала, какъ и Прокулеянь, что ожидаетъ рѣшенія донатистскаго собора, а затѣмъ ссылкой на ветхозавѣтный текстъ: *«Оставьте меня, безбожники»*, и т. д. Когда же послѣ этого Поссидій отправился въ сосѣднее мѣстечко, донатисты, подъ предводительствомъ пресвитера Криспина, устроили ему засаду. Предупрежденный объ этомъ, Поссидій свернулъ съ дороги и нашелъ убѣжище въ одномъ крестьянскомъ дворѣ. Но Криспинъ настигъ его здѣсь, и бывшая съ нимъ толпа окружила домъ, бросала камни и пыталась его поджечь. Три раза мѣстнымъ крестьянамъ удавалось затушить огонь, но, наконецъ, нападавшіе ворвались во дворъ—при чемъ Криспинъ самъ выломалъ двери—перебили скотину, находившуюся внизу, проникли въ верхнее жилье, выбросили оттуда епископа и подъ руководствомъ одного донатистскаго пресвитера, стали его бить, пока Криспинъ, наконецъ, самъ не остановилъ ихъ.

По жалобѣ потерпѣвшихъ, городскія власти обратились къ епископу Каламы, Криспину, съ требованіемъ наказать виновнаго пресвитера, такъ какъ онъ былъ подсуденъ лишь суду епископа. Но Криспинъ съ глумленіемъ отвергъ требованіе. Тогда городской попечитель обратился къ властямъ съ жалобой на самого епископа Криспина, который и былъ приговоренъ къ уплатѣ пени въ 10 ф. золота, на основаніи закона Θεодосія I. Криспинъ подалъ на это намѣстнику Нумидіи протестъ, основанный на томъ, что законъ Θεодосія направленъ противъ еретиковъ, а не противъ до-натистовъ. Такимъ образомъ процессъ перешелъ снова на церковную почву. Свѣтская власть признала себя не компетентной установить, примѣнимо ли къ Криспину наименованіе еретика, и обязанность доказать это была возложена на истца, Поссидія. Августину по этому случаю удалось трижды устроить собесѣдованіе между обоими епископами, на которомъ Криспинъ былъ обличенъ въ ереси. Въ силу этого на него была возложена пеня, но, по ходатайству Поссидія, не взыскана. Криспинъ, однако, не успокоился на этомъ. Для него было важно принципиальное рѣшеніе вопроса, примѣнимъ ли къ до-натистамъ законъ о еретикахъ, и съ этой цѣлью онъ апеллировалъ къ императорскому двору. Рѣшеніе высшей инстанціи было неблагоприятно для него. Пеня была возложена не только на него, но и на городского судью и на все судебное присутствіе,—однако, по ходатайству епископовъ, и въ особенности Августина, была сложена. Упрямое и, нужно прибавить, оскорбительное противодѣйствіе до-натистовъ всякому полюбовному обсужденію спорныхъ вопросовъ, имѣло для нихъ роковыя послѣдствія, побудивъ слѣдующій кареагенскій соборъ измѣнить свой образъ дѣйствія. До сихъ поръ католическая церковь въ Африкѣ въ своихъ сношеніяхъ съ до-натистами не сходила съ церковной почвы. Если соборъ 403 года и обратился за содѣйствіемъ къ властямъ, то при этомъ имѣлось въ виду лишь посредничество ихъ и содѣйствіе въ переговорахъ съ до-натистами. На соборъ же 404 года многіе епископы прибыли раздраженные и озлобленные противъ до-натистовъ; на успѣхъ мирныхъ переговоровъ, очевидно, уже нельзя было рассчитывать; оставалось лишь одно—*принужденіе* съ помощью свѣтской власти. Наступила знаменательная минута для африканскаго духовенства. Благодаря присутствовавшему на соборѣ Августину, она освѣщена яркимъ свѣтомъ исторіи. На соборѣ проявились два мнѣнія; епископы пожилые, принимая въ соображеніе, что многіе города, гдѣ господствуетъ истинная вѣра, были обращены въ нее указами прежнихъ императоровъ,—всѣмъ еще было памятно, какъ быстро

Феодосій I превратилъ аріанскій Константинополь въ православный,—совѣтовали и въ этомъ случаѣ обратиться къ сыновьямъ и преемникамъ этого императора съ просьбой запретить донатизмъ. Противъ этого высказалась другая часть епископовъ, во главѣ которой стоялъ Августинъ. Онъ былъ того мнѣнія, «что никого не слѣдуетъ принуждать къ единенію съ Христомъ: словомъ надо дѣйствовать, преніями—склонять, вразумленіемъ—побѣждать, чтобы явные еретики не стали притворными православными». Въ виду этого онъ настаивалъ на другомъ способѣ дѣйствія. Онъ заявилъ, что хотя ярость донатистовъ повсюду свирѣпствуетъ,—не слѣдуетъ просить императора, чтобы онъ «приказалъ не быть ереси», наложивъ кару на тѣхъ, кто захотѣлъ бы въ ней пребывать, но издалъ бы законъ для огражденія тѣхъ, кто сталъ бы проповѣдывать каеолическую истину. Для такого огражденія Августинъ считалъ достаточнымъ примѣненіе къ донатистамъ закона Феодосія противъ *еретиковъ*, каравшаго ихъ епископовъ и пресвитеровъ пеней въ 10 ф. золота,—но съ тѣмъ ограниченіемъ, чтобы этотъ законъ распространялся лишь на тѣхъ, въ приходѣ или епархіи которыхъ церковь подверглась какимъ-либо насиліямъ со стороны донатистскаго духовенства, циркумцелліоновъ или населенія; при чемъ и этой пени епископы и прочіе клерики должны были подвергаться властями лишь въ случаѣ непосредственнаго заявленія объ этомъ со стороны потерпѣвшихъ каеоликовъ. Августинъ полагалъ, что устрашенные такою отвѣтственностью вожди донатистовъ не станутъ побуждать свою паству къ насиліямъ и тогда будетъ возможна свободная проповѣдь истины, такъ, чтобы никто не былъ къ ней принуждаемъ, а всякій могъ бы послѣдовать за ней по своей волѣ и безъ страха. Мнѣніе Августина взяло верхъ, и соборъ отправилъ къ императору Гонорію депутацію изъ двухъ епископовъ съ соответствующимъ ходатайствомъ. Эта точка зрѣнія на роль церкви и государства въ борьбѣ съ ересью, усвоенная соборомъ подъ влияніемъ Августина, представляетъ знаменательный моментъ въ исторіи принужденія въ дѣлахъ вѣры. Въ лицѣ карфагенскаго собора церковь требовала отъ государства лишь огражденія свободной проповѣди посредствомъ карательныхъ законовъ за насиліе,—силою своей проповѣди церковь бралась покорить ересь.

Но событія пошли быстрѣе, чѣмъ ожидали члены собора. Прежде чѣмъ ихъ послы, заѣзжавшіе въ Римъ, прибыли въ Равенну, при императорскомъ дворѣ были приняты мѣры, опередившія ходатайства епископовъ. Случилось это отъ того, что ко двору стали поступать съ разныхъ сторонъ жалобы на насилія

донатистовъ. Въ Тубурзикубурѣ, напр., каеолическій епископъ сталъ искать судебнымъ порядкомъ какой-то [подгородный участокъ, захваченный у церкви донатистами. Въ то время, какъ стряпчіе обѣихъ сторонъ ожидали разслѣдованія дѣла проконсуломъ, вооруженная толпа донатистовъ напала въ городѣ на епископа, который едва ушелъ отъ нея. Это нападеніе такъ встревожило отца епископа, стараго пресвитера, что онъ, нѣсколько дней спустя, отдалъ Богу душу. Еще болѣе возмутило всѣхъ дѣло Максиміана, каеолическаго епископа въ городѣ Багаи, этой твердынѣ донатизма. И этотъ епископъ искалъ судебнымъ порядкомъ церковь въ одномъ помѣстьѣ, которую донатисты «когда-то незаконно себѣ присвоили», и выигралъ дѣло. Когда онъ воспользовался своимъ правомъ, озлобленные донатисты напали на него въ этой самой церкви; Максиміанъ искалъ убѣжища подъ алтаремъ, но донатисты разбили надъ нимъ алтарь и стали бить епископа обломками камня, палками и чѣмъ попало; ему нанесли рану кинжаломъ, и онъ сталъ истекать кровью, но когда его повлекли по землѣ вонъ изъ церкви, пристававшая къ ранѣ земля остановила кровь. Донатисты оставили замертво Максиміана, но когда кучка каеоликовъ приблизилась съ псалмопѣніемъ къ тѣлу, чтобы его поднять, донатисты, которыхъ было очень много, отбили его. Они втащили Максиміана на какую-то башню и ночью, считая его мертвымъ, сбросили оттуда на навозную кучу. Проходившій мимо и случайно остановившійся у башни житель увидаль тѣло и подозвалъ свою жену, ожидавшую его поодаль съ фонаремъ. Они узнали епископа и понесли его домой, чтобы привести его къ жизни, если возможно, или передать его тѣло каеоликамъ. Тщательный уходъ спасъ Максиміана, но вѣсть о его насильственной смерти долетѣла за море; а когда онъ самъ явился туда живой, то видъ его многочисленныхъ ранъ убѣждалъ всякаго, что молва о его убіеніи не была пустою выдумкой. Страстный рассказъ Августина объ участіи въ этомъ насиліи багайскаго епископа, дошедшій до насъ въ двухъ видахъ, возсоздаетъ предъ нами въ реалистической окраскѣ религіозную борьбу въ римской Африкѣ. Мы видимъ, что каеолики и тамъ, гдѣ они составляли незначительное меньшинство, какъ въ Багаи, старались съ помощью судебныхъ властей возвратить себѣ церкви и церковныя имущества, принадлежавшія отпавшимъ донатистамъ. Послѣдніе же, не признавая себя схизматиками, считали себя, конечно, въ правѣ владѣть выстроенными ими, или ихъ предками, церквами и видѣли во всякомъ отчужденіи у нихъ святыни невыносимое насиліе, доводившее этихъ сыновъ Африки до изступленія и изу-

вѣрства. А такія выходки еще болѣе усиливали со стороны императорскаго правительства желаніе установить единство вѣры. Политическія обстоятельства, въ особенности могущество Гильдона, долго мѣшали римскому правительству прибѣгнуть къ крутымъ мѣрамъ. Наконецъ, *рубцы* епископа багайскаго, по выраженію Августина, побудили совѣтниковъ императора Гонорія разругить мечомъ завязавшійся въ африканской церкви узелъ.

II.

Къ сожалѣнію, мы не можемъ прослѣдить шагъ за шагомъ законодательную дѣятельность римскаго правительства, направленную противъ донагистовъ. Текстъ указовъ, присланныхъ въ Африку, по словамъ Августина, по поводу багайскаго дѣла, намъ неизвѣстенъ, но въ теодозіанскомъ кодексѣ сохранилось нѣсколько законоположеній, относящихся къ донагистамъ и помѣченныхъ 12-мъ февраля 405 года. Въ виду замѣчанія Августина, что упоминаемые имъ указы были изданы до прибытія ко двору Гонорія депутація отъ карагенскаго собора, — а этотъ соборъ происходилъ уже въ іюнѣ 404 года, — то нельзя сказать, тождественны ли февральскіе законы съ указами, о которыхъ идетъ рѣчь у Августина. Но какъ бы то ни было, несомнѣнно, что съ 404—5 года правительство Гонорія вступило на путь непосредственнаго преслѣдованія донагистовъ.

Помѣченные 12-мъ февраля 405 г. законоположенія противъ донагистовъ, попавшія въ теодозіанскій кодексъ, находятся тамъ въ двухъ разныхъ мѣстахъ и подъ разными титулами. Они составляютъ 4-й параграфъ VI отдѣла XVI книги, озаглавленнаго: «О воспрещеніи повторять св. крещеніе». Если законъ Феодосія Великаго противъ «еретиковъ», къ которымъ, по рескрипту Аркадія и Гонорія, стали впослѣдствіи причислять и донагистовъ, ограничивался наложеніемъ денежной пени въ 10 ф. золота на тѣхъ, кто посвящалъ въ ереси клериковъ, или принималъ еретическое посвященіе, то законъ 405 г. прямо начинался съ зловѣщихъ словъ: «Силою этого указа мы намѣрены истребить противниковъ каеолической вѣры, и потому соизволили новымъ спеціальнымъ закономъ пресѣчь эту секту, которая, чтобы не называться ересью, предпочла названіе схизмы». Предпославъ затѣмъ общее разсужденіе о вредѣ снисходительности, смущающей легковѣрные умы надеждой на безнаказанность, законодатель постановляетъ, чтобы всякій, кто уличенъ въ совершеніи вторичнаго крещенія, былъ привлеченъ къ суду и наказанъ лишеніемъ всего состоянія, дабы

испытать нищету; за сыновьями, впрочем, сохранялось право ходатайствовать о предоставленіи имъ отцовскаго имущества, если они отрекались отъ отцовскаго нечестія. Далѣе устанавливалось, чтобы дома и имѣнія, въ которыхъ совершалось такое «святотатство», отбирались въ казну—если владѣльцы присутствовали при совершеніи обряда или давали согласіе на это; въ противномъ случаѣ подвергались карѣ ихъ арендаторы или управляющіе. Для того, чтобы святотатство не оставалось скрытымъ, разрѣшалось рабамъ подвергнутымъ перекрещенію, возвратиться къ католической церкви и подъ ея покровительствомъ получить свободу. Всѣ участники въ сектѣ лишались права дѣлать завѣщанія или получать что-либо по завѣщанію. А въ послѣдней статьѣ законъ грозилъ тяжелой денежной пеней, въ 20 ф. золота, всѣмъ правителямъ провинціи, городскимъ попечителямъ и присутственнымъ мѣстамъ, если бы они оказались виновными въ какомъ-либо попустительствѣ или мирволеніи сектантамъ.

Другой одновременный указъ противъ донатистовъ помѣщенъ въ теодозіанскомъ кодексѣ подъ рубрикой: «О еретикахъ». Онъ звучитъ, какъ кликъ торжествующаго побѣдителя, хотя изъ самаго текста видно, что жертва еще сильно сопротивлялась: «Да не дерзнетъ никто вспоминать о манихеянахъ и донатистахъ, которые въ особенности, какъ мы узнали, не перестаютъ буйствовать. Да будетъ единая католическая церковь, единое спасеніе. Если же кто дерзнетъ принять участіе въ запрещенныхъ и незаконныхъ ересьяхъ, то пусть погибнетъ въ сѣтяхъ безчисленныхъ прежнихъ узаконеній, а также недавно издавнаго нашею кротостью закона; если же гдѣ-либо соберется мятежная толпа, то она немедленно должна подлежать строжайшимъ мѣрамъ взысканія».

Какъ видно уже изъ этихъ отрывочныхъ законоположеній, *стѣна* государственныхъ преслѣдованій была на самомъ дѣлѣ затянута надъ донатистами. Имущественное разореніе, изгнаніе, доносы рабовъ, не только грозили за всякій актъ прозелитизма, но лишеніе самыхъ необходимыхъ гражданскихъ правъ стало удѣломъ даже тѣхъ изъ сектантовъ, которые мирно держались вѣры и обрядовъ отцовъ. А такъ какъ строжайшія мѣры взысканія грозили всѣмъ правительственнымъ лицамъ и учрежденіямъ за все, что можно было назвать мирволеніемъ еретикамъ, и всякое сборище людей, собравшихся для молитвы, можно было признать «мятежной толпой», то февральскіе законы Гонорія лишали донатистовъ и имущества, и отечества, и вѣры.

Такія суровыя мѣры были приняты не напрасно: многіе донатисты, особенно въ городахъ, подались подъ угрозой государ-

ственного меча, тѣмъ болѣе, что различіе между донатистами и каеоликами было основано не на догматѣ или обрядахъ, а на іерархической традиціи. Августинъ слѣдующимъ образомъ изображаетъ дѣйствіе изданныхъ противъ донатистовъ, въ 405 г., законовъ.

Въ православіе, по словамъ Августина, перешли прежде всего тѣ, которые искали случая для этого, но боялись ярости безумцевъ, или совѣстились оскорбить переходомъ свою родню. Безъ всякаго затрудненія присоединилось къ каеолической церкви и много такихъ, которые держались ереси лишь по привычкѣ, унаслѣдованной отъ родителей, но никогда не думали и не доискивались, изъ-за чего собственно возникла эта ересь; теперь они обратили на это вниманіе и убѣдились, что въ ней нѣтъ ничего, что оправдывало бы переносимыя изъ-за нея страданія. Житейскія тревоги научили истинѣ тѣхъ, кого безопасность дѣлала невнимательными къ ней. Наконецъ, примѣру и совѣту указанныхъ лицъ послѣдовали другіе, менѣе способные, сами по себѣ, понявъ различіе между заблужденіемъ донатистовъ и каеолической истиной. «Такимъ образомъ, истинная мать радостно приняла въ свое лоно безконечныя вереницы народа, въ ереси осталась лишь толпа упрямыхъ, съ достойной жалости злобой коснѣвшихъ въ своей заразѣ». Но даже изъ нихъ большинство притворно присоединилось, а меньшинство успѣло скрыться, благодаря своей малочисленности. Впрочемъ и тѣ, которые притворялись православными, по словамъ Августина, по большей части постепенно исправилась подъ вліяніемъ привычки и слыша проповѣдь истины.

Что на самомъ дѣлѣ, подъ вліяніемъ законовъ 405 года, происходили массовыя обращенія донатистовъ, можно заключить изъ одного постановленія кареагенскаго собора 407 года. Въ прежнее время обращенные донатисты причислялись къ епархіи того епископа, который ихъ воссоединилъ: соборъ же 407 года предписалъ, чтобы приходы, воссоединившіеся съ церковью со времени закона о *единствѣ* вѣры, поступали подъ власть епископа той епархіи, въ предѣлахъ которой они находятся. Это позволяетъ думать, что обращенія совершались массами, а потому прежняя *премія* за прозелитизмъ оказывалась излишней, и церковь не признавала нужнымъ, какъ прежде, ради донатистовъ нарушать стройность епархіальнаго распредѣленія приходоѡ. Изъ постановленій собора 407 года видно также, что послѣ 405 года донатисты иногда переходили въ православіе вмѣстѣ со своими епископами, ибо соборъ предоставлялъ воссоединившимся право сохранить своего епископа съ тѣмъ, чтобы по смерти его, они,

еслибы не пожелали имѣть особаго епископа, примкнули къ какой-либо изъ католическихъ епархій.

И тѣмъ не менѣе, приведенныя выше слова Августина о вліяніи законовъ 405 года представляютъ собою нѣкоторый анахронизмъ и извѣстное риторическое преувеличеніе.

Торжество католичества не было ни такъ быстро, ни такъ полно, какъ можно думать по указаннымъ словамъ Августина. Онъ самъ признается въ томъ же трактатѣ объ «исправленіи донатистовъ», что «въ иныхъ мѣстностяхъ пришлось дольше трудиться», а именно тамъ, гдѣ господствовала толпа болѣе упорная и буйная, съ которой не могло справиться меньшинство, расположенное къ единенію; или тамъ, гдѣ толпа, находясь въ зависимости отъ властныхъ людей, повиновалась имъ въ дурномъ. «Есть мѣстности,—продолжалъ Августинъ,—гдѣ и нынѣ еще (417 г.) приходится нести много трудовъ и гдѣ въ этой работѣ православные, въ особенности епископы и пресвитеры, потерпѣли много ужаснаго и тяжелаго: бывали случаи, что имъ глаза вырывали; одному епископу отсѣкли руку и языкъ; нѣкоторые были лишены жизни. Не стану говорить о жестокихъ побояхъ, о грабежахъ домовъ, ночныхъ нападеніяхъ и поджогахъ не только частныхъ домовъ, но и церквей, при чемъ въ огонь кидали—и священныя книги».

Какъ изъ этого видно, законъ 405 года далеко еще не достигъ своей цѣли—полнаго искорененія донатизма,—настолько не достигъ, что, шесть лѣтъ спустя, число донатистскихъ епископовъ, какъ мы увидимъ, доходило еще до трехъ сотъ. Объясняется это отчасти тѣмъ, что какъ и прежніе суровые законы языческихъ императоровъ противъ христіанъ, а потомъ христіанскихъ императоровъ противъ язычниковъ, такъ и законъ противъ донатистовъ не вездѣ и не одинаково приводился въ исполненіе. Повидимому, онъ сначала былъ примѣненъ лишь къ столицѣ Африки—Картагену—и къ его области—первоначальной римско-африканской провинціи, гдѣ римское вліяніе и православіе имѣли перевѣсъ; къ Нумидіи же, гдѣ преобладали донатисты,—не былъ примѣненъ. Это можно заключить изъ слѣдующихъ фактовъ. Собравшійся 23-го августа 405 года *десятый* картагенскій соборъ постановилъ благодарить особой депутаціей императора за лишеніе донатистовъ гражданскихъ правъ и—въ виду того, что унія установлена въ одномъ лишь Картагенѣ—ходатайствовать о циркулярномъ приглашеніи властей, чтобы онѣ позаботились провести законъ и въ другихъ «провинціяхъ и городахъ». Затѣмъ у насъ есть письмо Августина къ Цециліану, правителю Нумидіи, относящееся, въ-

роятно, къ 405 году, въ которомъ онъ проситъ примѣнить законъ къ Гиппону: «Насколько мы радуемся тому, съ какимъ замѣчательнымъ успѣхомъ ты содѣйствовалъ каеолическому единенію по другимъ областямъ Африки, настолько мы огорчаемся тѣмъ, что округъ Гиппона и сосѣднія ему пограничныя съ Нумидіей части еще не удостоились поддержки со стороны твоего губернаторскаго предписанія».

Упорство донатистовъ, кромѣ того, объясняется тѣмъ, что многіе изъ нихъ надѣялись на возвращеніе болѣе благопріятныхъ для нихъ временъ. Дѣйствительно, религіозная политика римскихъ императоровъ отмѣчена нерѣдкими колебаніями; такъ, когда въ началѣ 399 года африканскіе генералы Гауденцій и Ювій разрушили въ городѣ Карфагенѣ языческіе храмы, императорскій рескриптъ изъ Падуи, отъ 20-го августа того же года, воспретилъ разрушеніе храмовъ, въ которыхъ не совершалось идолослуженія. Подобнымъ образомъ и донатисты, приписывавшіе направленные противъ нихъ законы вліянію могущественнаго Стилихона, при извѣстии о его насильственной смерти сочли эти законы отмѣненными, и правительству Гонорія пришлось, особымъ рескриптомъ въ 408 году, объявить, что всѣ изданные имъ противъ еретиковъ и язычниковъ законы сохраняютъ полную силу, и что карѣ законы подвергнутся какъ тѣ, которые открыто признаютъ себя донатистами, такъ и тѣ, которые будутъ избѣгать общенія съ каеоликами, послѣ того какъ притворились христіанами.

Какъ бы то ни было, указъ объ уніи не только не объединилъ африканскихъ христіанъ, но вызвалъ со стороны преслѣдуемыхъ донатистовъ новый взрывъ фанатизма и дикой расправы. Писанныя въ это время посланія и трактаты Августина переполнены указаніями на это. Въ особенности жалуется онъ на неистовства, которымъ подвергались каеолическіе священники; можно думать, что это были бывшіе донатистскіе пресвитеры, перешедшіе въ церковь и этимъ вызвавшіе месть своихъ прежнихъ единовѣрцевъ. Въ трактатѣ противъ Кресконія онъ рассказываетъ, что донатистскіе клерики и циркумцелліоны, вооружившись всевозможными страшными орудіями, повсюду бродятъ и, нарушая не только церковный, но даже гражданскій миръ и покой, по ночамъ врываются въ дома каеолическихъ священниковъ, опустошая до тла ихъ жилища, самихъ же священниковъ увлекаютъ съ собой, а потомъ бросаютъ мертвыми, избивъ палками и порѣзавъ желѣзомъ. Мало того, они, по словамъ Августина, «новымъ и неслыханнымъ способомъ преступленія» обливали глаза своихъ жертвъ смѣсью извести съ укусомъ, не довольствуясь немедлен-

нымъ ослѣпленіемъ ихъ и желая продлить ихъ мученія. Прежде,— прибавляетъ Августинъ,—они употребляли въ дѣло только известъ, но когда узнали, что ихъ жертвы скоро поправлялись, стали прибавлять къ извести укусу. На это варварское обращеніе жалуются и «гиппонскіе клерики» въ посланіи, обращенномъ къ донатистскому епископу Януарію, который въ то время по старшинству былъ примасомъ Нумидіи. Посланіе написано, безъ сомнѣнія, самимъ Августиномъ; оно относится къ 406 году; приводимое нами изъ него мѣсто особенно интересно, потому что ярко освѣщаетъ положеніе дѣла въ Нумидіи послѣ изданія указа объ уніи. Указавши на вышеупомянутыя звѣрства, Августинъ ставитъ Януарію на видъ, сколько изъ донатистовъ, вѣрнѣе сказать—всѣ, жалуются на преслѣдованія, безопасно сидятъ въ собственныхъ и чужихъ имѣніяхъ подъ самымъ гнетомъ этихъ якобы страшныхъ императорскихъ законовъ, «тогда, какъ мы отъ вашихъ людей терпимъ такое неслыханное зло».—«Вы говорите, что терпите преслѣдованія, а насъ ваши вооруженныя шайки избиваютъ дубинами и мечами; вы говорите, что терпите преслѣдованія, а сами опустошаете и разрушаете наши дома; вы говорите, что терпите преслѣдованія, а ваши—известью и укусомъ вытраиваютъ нашимъ глаза. При томъ еще, если кто-либо изъ вашихъ добровольно наноситъ себѣ смерть, вы добиваетесь, чтобы она послужила вамъ къ славѣ и къ возбужденію вящшей злобы противъ насъ. Ибо то, что ваши намъ причиняютъ, вы себѣ не ставите въ вину, а то, что сами себѣ причиняете, взваливаете на насъ. Жизнь ведутъ ваши, какъ разбойники, умираютъ, какъ циркумцелліоны и почитаются, какъ мученики; впрочемъ, никогда не было слышно, чтобы разбойники—тѣхъ, кого ограбили—еще и ослѣпляли. Убитыхъ вы выжили со свѣта, живыхъ лишаете свѣта»¹⁾. Но донатисты не только позволяли себѣ «неслыханныя звѣрства»: несмотря на указъ объ уніи, они продолжали насильно перекрещивать православныхъ, какъ будто и не бывало спеціальнаго противъ этого закона. Мы узнаемъ это изъ письма Августина къ пресвитеру Викторину, которое издатели Патрологіи относятъ къ 409 году, въ виду того, что тамъ идетъ рѣчь о небываломъ еще опустошеніи варварами испанскихъ провинцій, что не могло быть ранѣе 409 года, когда въ Испанію вторглись вандалы, будущіе покорители Африки. Отвѣчая Викторину, искавшему у него утѣшенія по случаю бѣд-

1) Ер. № 86, п. 8. *Occisos auferunt luci, vivos auferunt lucem*. Характерная, встрѣчающаяся у Августина даже въ самыхъ патетическихъ мѣстахъ, игра словами.

ствій, причиняемыхъ варварами, Августинъ жалуется, что весь міръ удрученъ этими бѣдствіями, и нѣтъ почти ни одного мѣста на земномъ кругѣ, гдѣ бы подобное не совершалось и не оплакивалось. Упомянувъ объ Испаніи, Италіи, Галліи и даже Египтѣ, Августинъ заявляетъ, что Гиппонская область, хотя варвары въ нее и не проникали, подвергается отъ донатистовъ такимъ насиліямъ, что даже дѣянія варваровъ, можетъ быть, не столь жестоки. Жалуясь на истязаніе и ослѣпленіе каеволическихъ священниковъ, Августинъ описываетъ, какъ донатисты грабятъ и поджигаютъ дома ихъ, зерновые припасы разсыпаютъ, жидкіе разливаютъ и, страшая этими неистовствами, побуждаютъ многихъ перекрещиваться. «Еще третьяге дня,—пишетъ онъ,—я получилъ извѣстіе, что посредствомъ такихъ угрозъ въ одномъ мѣстѣ было перекрещено 48 душъ».

III.

При такихъ условіяхъ не удивительно, что донатизмъ въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ упорно держался цѣлые годы. Мы узнаемъ изъ одного оффиціального памятника — изъ отвѣта каеволическихъ епископовъ на окружное посланіе епископовъ донатистскихъ, — что еще въ 411 году большая часть Нумидіи придерживалась донатизма. Августинъ, авторъ этого «отвѣта», защищаетъ своихъ противъ обвиненія донатистовъ, будто православные съ завѣдомою ложью уменьшаютъ число своихъ противниковъ. «Если, — возражаетъ Августинъ, — наши и говорили о малочисленности еретиковъ, то это могло быть сказано съ полной истиной о тѣхъ мѣстностяхъ, гдѣ число нашихъ епископовъ, клериковъ и мірянъ значительно больше вашихъ, какъ особенно въ проконсульской провинціи, хотя, за исключеніемъ консульской Нумидіи, мы, вѣроятно, и въ остальныхъ африканскихъ провинціяхъ преобладаемъ численностью; во всякомъ случаѣ, по сравненію съ другими народами, на которые распространяется каеволическое общеніе, мы въ правѣ сказать, что вашихъ очень мало».

Какъ изъ этого видно, польза отъ «указа объ *uni*» была весьма относительна, и Августину пришлось и послѣ него нести на себѣ не мало трудовъ въ дальнѣйшей борьбѣ съ донатистами.

Объ этихъ трудахъ свидѣлствуютъ, напр., два письма Августина къ донатистскому епископу Гиппона, Макробію, интересныя и по бытовымъ подробностямъ, въ нихъ заключающимся. Мы видимъ изъ нихъ, между прочимъ, что еще въ 409 году, нѣ которому, вѣроятно, относятся эти письма, строгій законъ

405 г. противъ перекрещенія еще не примѣнялся въ Нумидіи. Поводомъ къ письмамъ послужило то, что субдіаконъ Рустіціанъ, за безнравственное поведеніе отлученный отъ церкви своимъ пресвитеромъ, и кромѣ того надѣлавшій много долговъ, не нашель лучшаго средства, чтобы избавиться и отъ церковной кары, и отъ кредиторовъ, какъ перейти къ донатистамъ и при помощи «второго крещенія приобрести ихъ любовь, какъ безгрѣшный праведникъ». Узнавъ, что Макробій собирается окрестить его, Августинъ поспѣшилъ написать епископу: «Не дѣлай этого, прошу тебя, братъ; ради тебя самого молю тебя; во всякомъ случаѣ же прошу, внемли тому, что я говорю». Напомнивъ о непослѣдовательности донатистовъ, не подвергавшихъ максиміанистовъ второму крещенію, Августинъ спрашиваетъ, почему же они вторично крестятъ христіанъ каеолическихкихъ? «Разрѣши мнѣ этотъ вопросъ, и тогда ты можешь окрестить меня самого; если же не въ состояніи разрѣшить, то пожалѣй чужую душу, пожалѣй свою».

Макробій сначала не хотѣлъ даже выслушать вѣстника, принесшаго письмо Августина, но затѣмъ отвѣтилъ, что не «можетъ не принимать въ свою церковь тѣхъ, кто къ нему приходитъ, и не дать имъ вѣры, которой они просятъ» На вопросъ же, почему Приміанъ принялъ максиміанистовъ безъ вторичнаго крещенія — отвѣтилъ, что, «будучи недавно посвященъ въ епископы, не можетъ быть судьей своего отца (т.-е. Приміана, донатистскаго архіепископа Карфагена, его рукоположившаго) и хотеть оставаться при томъ, что получилъ отъ предковъ».

Августинъ, въ своемъ второмъ пространномъ письмѣ, отнесся съ видимымъ уваженіемъ къ молодому «собрату». Онъ похвалилъ его, между прочимъ, за поступокъ, характерно освѣщающій нравы и составъ партіи донатистовъ. Когда Макробій вступалъ на кафедру, вожди циркумцелліоновъ сопровождали его во главѣ своихъ шаекъ и примѣшивали къ церковнымъ пѣснопѣніямъ свой обычный кликъ: «Богу слава!», служившій имъ боевымъ кличемъ при всѣхъ ихъ насиліяхъ. На слѣдующій день Макробій, болѣе раздраженный, чѣмъ обрадованный ихъ привѣтствіями, выразилъ имъ черезъ пунійскаго толмача «честное и благородное негодованіе»; они же, «ужаленные его укоромъ, съ яростью тутъ же оставили собраніе», «но вы, однако, — саркастически прибавляетъ Августинъ, — не смыли соленой водой съ пола церкви слѣдовъ ихъ ногъ, быстро несущихъ ихъ къ пролитію крови, какъ вы считали это нужнымъ сдѣлать послѣ нашихъ клериковъ».

Это вскользь брошенное замѣчаніе указываетъ, какъ трудно было провести воссоединеніе донатистовъ, въ виду глубоко уко-

ренивагося въ ихъ невѣжественныхъ массахъ предубѣжденія, что всякое соприкосновеніе съ «нечистыми» ихъ оскверняетъ. Напомнимъ по этому поводу разсказъ Оптата, что донатисты, уничтожая алтари и разбивая священные сосуды православныхъ, мыли одежды, которыхъ прикасались послѣдніе, и во многихъ мѣстахъ омывали стѣны и брызгали соленой водой полъ послѣ нихъ. Приведенныя выше оправданія Макробія Августинъ разбиваетъ съ обычной силой своей аргументаціи. «Ты говоришь, что не можешь быть судьей твоего отца; но вѣдь я приглашаю тебя вспоминать не о томъ, что Приміанъ дѣлалъ дурного, а слѣдовалъ тому, что онъ сдѣлалъ хорошо, когда принялъ максиміанистовъ, не нарушая таинства крещенія. Ты говоришь, что хочешь оставаться при томъ, что получилъ отъ предковъ: но если такъ, то не лучше ли тебѣ оставаться во вселенской церкви?»

Въ особенности налегаетъ Августинъ въ этомъ посланіи на утвержденіе донатистовъ, что они не желаютъ нарушать слово Писанія—«не дѣлайся участникомъ въ чужихъ грѣхахъ» (I Тим. V, 22), и, между прочимъ, приводитъ противъ нихъ авторитетъ кареагенскаго епископа Кипріана, на котораго любили ссылаться донатисты въ вопросѣ о вторичномъ крещеніи еретиковъ. Кипріанъ, оплакивая многочисленныя отпаденія отъ христіанства во время тогдашняго гоненія церкви и приписывая это бѣдствіе дурнымъ нравамъ христіанъ, обвинялъ ихъ, что они по жадности, вмѣсто оказанія помощи голодающимъ братьямъ, накапливали деньги, обманомъ присвоивали себѣ земли, повышали ростовщическій процентъ. «Однако, — пишетъ Августинъ, — ни эта жадность, ни награбленныя ими имущества, ни ростовщичество этихъ людей не оскверняли Кипріана, и онъ не пожелалъ отдѣлится отъ нихъ плотью, а предпочелъ отличаться отъ нихъ несходствомъ образа жизни». При этомъ Августинъ приводитъ изъ письма Кипріана къ пресвитеру Максиму слова, изъ которыхъ вытекаетъ ясно и открыто его мнѣніе, что ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ нарушать единства церкви изъ-за сообщества съ дурными». Этому принципу Августинъ противопоставляетъ образъ дѣйствія донатистовъ и въ патетическомъ обращеніи къ нимъ изображаетъ послѣдствія этого: «Вы избѣгаете единства, а купленные кровью единого Агнца народы воспламеняются враждебными чувствами другъ противъ друга, и паства распадается. Вы избѣгаете единенія, и мужъ говоритъ женѣ: «держись церковнаго единства со мной, такъ какъ я твой мужъ», а она ему отвѣчаетъ: «умру въ вѣрѣ отца моего». Вы избѣгаете единства, а родственники,

граждане, друзья, кунаки и всё связанные между собою какою-либо людскою связью христіане на общихъ пиршествахъ, при заключеніи браковъ, при куплѣ и продажѣ, при договорахъ и обязательствахъ, во взаимныхъ привѣтствіяхъ и бесѣдахъ, во всёхъ своихъ дѣлахъ и оборотахъ соблюдаютъ полное согласіе; при алтарѣ же Господнемъ — враждуютъ. Вы избѣгаете единства для того, чтобы всякій, кто не пожелаетъ жить по закону у насъ, находилъ убѣжище у васъ, и вы бы имѣли кого перекрепить. Вы избѣгаете единства для того, чтобы мы прибѣгали — не скажу, противъ васъ, а противъ нечестивыхъ поступковъ вашихъ людей — къ государственнѣмъ законамъ, а циркумцелліоны вооружались противъ самыхъ этихъ законовъ, пренебрегая ими съ тѣмъ же безуміемъ, съ какимъ они ихъ на васъ вызвали. Вы избѣгаете единства, чтобы сельчане рѣзко возставали противъ своихъ помѣщиковъ, — а бѣглецы рабы, вопреки слову апостола, не только уходили отъ господъ, но и грозили имъ, — не только грозили, но и грабили ихъ съ насиліемъ, подъ предводительствомъ и руководствомъ вашихъ святыхъ «борцовъ» и исповѣдниковъ, которые умножая честь вашу, «къ славѣ Господа» проливаютъ кровь».

Переписка съ Макаріемъ объясняетъ намъ, чѣмъ держался донатизмъ въ низшихъ слояхъ африканскаго населенія; подъ его вліяніемъ образовалось въ Нумидіи нѣчто въ родѣ итальянской *каморры*, которая держала въ страхѣ *господъ* и у которой находили убѣжище и помощь угнетенные рабы, и колонны, а также и люди, имѣвшіе въ виду освободиться отъ своихъ долговъ или желавшіе поживиться чужимъ добромъ. Эта переписка указываетъ намъ и на то, какую сильную роль игралъ въ расколѣ расовый и культурный элементъ. Донатистскій епископъ могъ поучать свою буйную паству лишь съ помощью *тунійскаго* толмача и, принадлежа самъ къ латинской, *образованной* части населенія, не одобрялъ шумныхъ демонстрацій своей «арміи спасенія».

Среди этого взаимнаго озлобленія, питаемаго съ одной стороны буйствами донатистовъ а съ другой — принятыми противъ нихъ мѣрами, Августинъ оставался человѣкомъ вѣры и идеи: онъ вѣрилъ въ торжество божественной истины, побѣдоносной въ силу собственной правды; ему казалось, что упрямство донатистовъ обуславливается лишь тѣмъ, что они не знаютъ истины, затыкаютъ себѣ уши, не желая прислушаться къ ней; онъ напрасно взывалъ къ ихъ вождямъ, приглашая ихъ на публичное состязаніе; чувствуя свою силу и правду, онъ по прежнему былъ убѣжденъ, что на такомъ состязаніи истина не преминетъ обнаружиться и покорить себѣ сердца. И вотъ послѣ всёхъ тщетныхъ

попытокъ привлечь донатистовъ къ собесѣдованію, Августинъ пришелъ къ убѣжденію, что остается лишь одно: прибѣгнуть къ государственной власти, чтобы заставить противниковъ истины *выслушать* ее и силою закона устроить такое публичное и окончательное состязаніе между борцами за церковь и за расколъ.

IV.

Обстоятельства стали благоприятны для осуществленія такого плана. Въ 408 году—въ первый разъ послѣ взятія Рима галлами, снова подступилъ къ его стѣнамъ варварскій воевода и осадилъ его: это былъ Аларихъ, король вестготовъ—ровно 800 лѣтъ послѣ Бренна. Гонорій заперся въ Равеннѣ, а Аларихъ провозгласилъ на его мѣсто Аттала, чтобы имѣть возможность чрезъ него легально ограбить и высосать Римъ. Это была критическая минута для западной римской имперіи.

Готы были аріане; доведенные преслѣдованіемъ до отчаянія, донатисты легко могли соединиться съ ними противъ общаго врага, и имперія могла бы лишиться своей житницы—Африки. Еще въ IV вѣкѣ аріане заводили сношенія съ донатистами. Подъ давленіемъ этихъ обстоятельствъ, Гонорій отмѣнилъ всѣ законы, изданные противъ донатистовъ, и предоставилъ имъ свободу исповѣданія. Императоръ потомъ оффиціально оправдывался тѣмъ, что этотъ законъ у него выманили хитростью, а нѣсколько времени спустя утверждалъ, что издалъ его изъ милосердія, въ надеждѣ образумить донатистовъ. Поэтому упомянутый законъ не былъ принятъ въ сводъ законовъ Феодосія, и мы не знаемъ его точной даты. Во всякомъ случаѣ законъ продержался недолго: 11-го іюля 410 года, встревоженные каеолическіе епископы, собравшись въ Каррагенѣ, отправили по этому поводу къ Гонорію четырехъ епископовъ, между которыми былъ и Поссидій, ученикъ Августина, и уже 23-го августа Гонорій издалъ на имя главнокомандующаго Африки, Гераклиана, эдиктъ, которымъ не только возстановлялъ во всей силѣ всѣ прежніе законы противъ еретиковъ, но и грозилъ донатистамъ «проскрипціей и кровью» за сходбища на богошуженіе.

Депутатія достигла еще другого результата: въ странномъ контрастѣ съ назначеніемъ смертной казни за ересь находится порученіе, данное императоромъ, 11-го октября 410 года, трибуну и нотарію Марцеллину созвать съѣздъ епископовъ обѣихъ «церквей» въ Каррагенѣ, устроить между ними совѣщаніе для того, чтобы несомнѣнная истина опровергла суевѣріе, а затѣмъ, по

выслушаніи обѣихъ сторонъ, постановить офіціальный приговоръ. Въ случаѣ же уклоненія донатистскихъ епископовъ отъ сѣзда, предписывалось сдѣлать имъ троекратый вызовъ, съ предостереженіемъ, что, по прошествіи узаконеннаго срока, паства ихъ должна будетъ признать своихъ отсутствующихъ учителей побѣжденными и, «возрадовавшись своему поражению», передаться вмѣстѣ съ своими церквами побѣдителямъ, подчиняясь не императорскимъ указамъ, а внушеніямъ истиннаго каеолическаго закона. Какъ проконсулу кареагенской Африки, такъ и викарію остальныхъ областей было предписано оказывать Марцеллину всевозможное содѣйствіе. Такъ состоялся кареагенскій сѣздъ 411 года, одно изъ самыхъ оригинальныхъ и заслуживающихъ изученія явленій исторіи, котораго мы, однако, здѣсь коснемся лишь по отношенію къ дѣятельности Августина. Это не простой сѣздъ богослововъ двухъ различныхъ доктринъ или исповѣданій, желающихъ взаимно другъ друга убѣдить или опровергнуть. Но это и не богословскій турниръ, устроенный правительствомъ для того, чтобы рѣшить, на чью сторону ему склониться. Это—какое-то странное сочетаніе вольнаго религиознаго собесѣдованія и принудительной государственной мѣры. Августинъ желалъ собесѣдованія, чтобъ имѣть возможность документально доказать донатистамъ, которые не хотѣли его слушать, что они не имѣли основанія отдѣлиться отъ церкви, а теперь не имѣютъ права оставаться въ расколѣ послѣ того, какъ приняли въ свою среду — и притомъ безъ вторичнаго крещенія — своихъ собственныхъ отщепенцевъ. Онъ, какъ идеалистъ, былъ убѣжденъ, что истинѣ, подобно солнцу, достаточно показаться, чтобы ее все узрѣли. Государство же, согласившись на это совѣщаніе, видѣло въ немъ политическое средство и устроило его какъ западню. Оно уже въ созывной грамотѣ заявило, что призываетъ донатистскихъ ученыхъ для того, чтобъ они были побѣждены на диспутѣ, и что въ случаѣ ихъ отсутствія оно признаетъ ихъ побѣжденными и принудитъ ихъ паству поступиться своими церквами. Оно при этомъ назначило судьей императорскаго сановника, который долженъ былъ рѣшить, кто остался побѣдителемъ на диспутѣ — учителя истинной вѣры или лжеучители. И самая личность судьи не оставляла сомнѣнія относительно исхода диспута и сѣзда. Это былъ человѣкъ, по выраженію Августина, «искренняго благочестія», тотъ самый, кому онъ посвятилъ свой великій трудъ «О царствѣ Божіемъ». При такомъ положеніи дѣла намъ объясняется образъ дѣйствія донатистовъ, хотя помимо этого въ ихъ поведеніи есть странности, весьма характерныя для этой партіи.

На основаніи императорскаго указа Марцеллинъ издалъ эдиктъ о сѣздѣ за четыре мѣсяца до его начала, которое назначилъ на 1-е іюня 411 года. Чтобы склонить къ пріѣзду донатистскихъ епископовъ и устранить ихъ опасенія, онъ объявилъ, что тѣмъ, которые изъявятъ свое согласіе на пріѣздъ, будутъ возвращены ихъ церкви и владѣнія, которыя могли быть у нихъ захвачены каеоликами на основаніи прежнихъ указовъ, что они не потерпятъ никакой обиды на пути въ Кареагенъ и что имъ будетъ представлено свободное возвращеніе независимо отъ того, будетъ ли вынесенъ приговоръ въ пользу донатистовъ или въ пользу каеоликовъ. Это послѣднее выраженіе могло внушить донатистамъ надежду, что побѣда можетъ быть признана и за ними. Еще большую гарантію могли усмотрѣть донатисты въ предложеніи Марцеллина избрать, если они ему не довѣряютъ, кромѣ него, другого судью своего толка, высшаго или равнаго съ нимъ по сану. Изъ этого эдикта мы вмѣстѣ съ тѣмъ узнаемъ, что донатисты незадолго передъ тѣмъ сами ходатайствовали у императора о назначеніи такого сѣзда.

Къ назначенному времени—около Троицына дня—африканскіе епископы сѣхались въ Кареагенъ: каеолическихъ прибыло 286; число донатистскихъ было, какъ мы увидимъ, немногимъ меньше, что не можетъ не поразить въ виду суровости изданныхъ противъ нихъ законовъ. Чтобы произвести впечатлѣніе и опровергнуть «ложь» противниковъ, будто ихъ послѣ гоненій осталось мало, донатисты совершили свой вѣздъ въ Кареагенъ одновременно и съ большою торжественностью. Въ числѣ проповѣдей Августина есть одна, очевидно, сказанная въ это время въ Кареагенѣ. Проповѣдникъ обращается въ ней къ паствѣ съ увѣщаніемъ оказывать гостепрѣимство, ибо «слуги Господа грядутъ». Проповѣдь посвящена восхваленію мира. Августинъ говоритъ, что хвалить миръ труднѣе, чѣмъ имѣть его; ибо, чтобы хвалить миръ, намъ нужны силы, мы ищемъ подъема чувства, мы обдумываемъ слова; а чтобы имѣть миръ, достаточно его желать, и мы получаемъ его безъ напряженія. Кто истинно любитъ миръ, тотъ любитъ даже враговъ мира, «ибо если ты любишь свѣтъ, ты не негодуешь на слѣпыхъ, но сердечно о нихъ сожалѣешь».

Эта проповѣдь была лучшимъ подготовленіемъ къ великому дѣлу, ради котораго собралось почти 600 епископовъ, и лучшимъ для нихъ предостереженіемъ. Но изъ слышавшихъ эту проповѣдь не всѣ ею прониклись. Трибунъ Марцеллинъ былъ достоинъ возложеннаго на него порученія. Онъ чрезвычайно предусмотрительно обставилъ дѣло религіозной конференціи и велъ себя,

какъ предсѣдатель, съ большимъ тактомъ, сдержанностью и скромностью. Мѣстомъ для конференціи были избраны просторныя, свѣтлыя термы Гаргилія въ центрѣ города. Чтобы устранить суматоху, шумъ и перерывы, неизбѣжныя въ собраніи пятисотъ слишкомъ *африканскихъ* епископовъ, обѣимъ сторонамъ было предложено избрать по семи представителей, которые должны были вести самыя собесѣдованія; въ помощь имъ могли быть избраны еще семь епископовъ съ правомъ говорить въ совѣщаніи лишь въ томъ случаѣ, когда къ нимъ обращались; наконецъ, еще четыре епископа съ каждой стороны должны были наблюдать за стенографами и за правильностью составленія протоколовъ, которые имѣлось въ виду обнародовать во всей провинціи.

Донатисты немедленно запротестовали противъ этого распоряженія Марцеллина: они требовали участія въ совѣщанія всѣхъ епископовъ—и, вѣроятно, изъ опасенія гоненій протестовали также противъ того, чтобы въ протоколахъ рѣчь каждаго была удосто- вѣрена его подписью. Они, однако, избрали семь депутатовъ съ полномочіемъ «защищать ихъ противъ предателей и преслѣдователей ихъ».—Въ этомъ числѣ четыре лица извѣстны намъ изъ переписки Августина: это епископы провинціальныхъ столицъ — Приміанъ изъ Карфагена, Петиліанъ изъ Цирты, Эмеритъ изъ Цезарей въ Мавританіи и Гауденцій изъ Тамугады, твердыни донатизма. Съ своей стороны католическіе епископы изъявили Марцеллину свое согласіе съ его распоряженіями и свою готовность сложить свое званіе, если окажется, что истинная церковь — у донатистовъ. На случай же присоединенія послѣднихъ къ нимъ, они предлагали — тамъ, гдѣ окажутся вслѣдствіе этого два епископа въ одномъ городѣ, — чередоваться имъ въ исправленіи должности, или каждому имѣть свою особую церковь до смерти другого, или же обоимъ сложить свой санъ. Узнавъ, что донатисты хотятъ присутствовать на собесѣдованіи въ полномъ составѣ, католическіе епископы, въ другомъ заявленіи Марцеллину, выразили свое сожалѣніе по этому поводу, заподозривая донатистовъ въ желаніи затормозить совѣщаніе; если же, сознавая свое заблужденіе, донатисты пожелали всѣ присутствовать для того, чтобы скорѣе покончить старую распрю, они ничего противъ этого не имѣютъ. Своими представителями католики избрали семь епископовъ, въ числѣ которыхъ, кромѣ Аврелія и Августина, были и близкіе Августину ученики его, Алипій и Поссидій. Собраніе уполномочило ихъ защищать церковь противъ заблужденія тѣхъ, кто ошибочно мнитъ, что по винѣ Цециліана церковь погибла или перешла къ донатистамъ. Полпомочіе, вмѣстѣ съ тѣмъ, за-

ключало въ себѣ, въ видѣ инструкціи депутатамъ, изложение свойствъ церкви и другихъ спорныхъ пунктовъ. Марцеллинъ, 1-го іюня, торжественно открылъ совѣщаніе въ сопровожденіи всѣхъ официальныхъ лицъ и сановниковъ провинціального управленія. На его предложеніе донатистамъ избрать товарища председателя, послѣдніе отказались устами Петиліана — на томъ основаніи, что имъ не было предоставлено избрать *перваго* председателя. Затѣмъ было приступлено къ чтенію императорскаго указа и другихъ документовъ, относившихся къ совѣщанію, что подало поводъ Эмериту жаловаться на прочтеніе акта полномочія каеволическихъ епископовъ, которымъ предрѣшался вопросъ, кто правъ. Болѣе странна другая придирка донатистовъ: они заявили, что четырехмѣсячный срокъ, указанный въ эдиктѣ Марцеллина, истекъ 19-го мая, и что потому совѣщаніе незаконно; что они, съ своей стороны, прибыли къ сроку, противники же ихъ опоздали и потому должны быть осуждены, какъ неявившіеся. Этотъ протестъ вызвалъ со стороны председателя справедливое замѣчаніе, что такое заявленіе о срокѣ скорѣе было бы уместно на судѣ, чѣмъ въ устахъ епископа, — на что Петиліанъ отвѣтилъ насмѣшливымъ укоромъ Марцеллину.

Но страсти особенно разыгрались, когда дѣло дошло до прочтенія подписей подъ каеволическимъ полномочіемъ. Донатисты потребовали именно провѣрки ихъ въ присутствіи самихъ епископовъ. Это вызвало большія пререканія. При имени, напр., Фортуната изъ Цирты, Петиліанъ, донатистскій епископъ Цирты, заявилъ, что это «разоритель церкви въ моемъ городѣ, какъ я могу доказать документально»; на это Фортунатъ возразилъ, что въ Циртѣ всѣ алтари разорены еретиками. Еще болѣе страстей возбудила провѣрка 279 донатистскихъ подписей; особенно удивила подпись донатистскаго епископа Феликса изъ Рима, какъ не имѣвшаго отношенія къ африканскимъ епископамъ. Но всего болѣе замѣшательства вызвала подпись одного умершаго на пути епископа, по имени Quodvultdeus (Что угодно Богу). Каеволическіе епископы заподозрили подлинность его подписи. Петиліанъ объяснилъ, что онъ подписался больно и умеръ на *возвратномъ* пути изъ Карфагена. Председатель спросилъ, могутъ ли донатисты клятвенно подтвердить, что этотъ епископъ *былъ* въ Карфагенѣ. Всѣ молчали; наконецъ, Эмеритъ сказалъ: «Можетъ быть, за него подписалъ и кто-либо другой». Провѣрка подписей, въ сущности, не имѣла значенія, такъ какъ исходъ собесѣдованія зависѣлъ не отъ количества прибывшихъ епископовъ. Но вопросъ этотъ потому возбуждалъ такія страсти, что давалъ возможность

не только обвинить донатистовъ въ подставныхъ подписяхъ, но и въ томъ, что они обманомъ преувеличивали число своихъ епископовъ. На этомъ вопросѣ подъ конецъ и сосредоточились пренія. Со стороны каеолической было заявлено, что кромѣ 286 епископовъ, прибывшихъ въ Кареагенъ, 120 остались дома по болѣзни или по другимъ причинамъ, а 60 каеедръ—незаняты. Услышавъ это, донатисты объявили, что съ ихъ стороны гораздо больше 120 епископовъ не прибыло въ Кареагенъ, и у нихъ также много незанятыхъ каеедръ. На это имъ возразили, что въ ихъ заявленіи Марцеллину было сказано, что они всѣ пріѣхали, даже дряхлые старики; не пріѣхали только тѣ, которыхъ задержала болѣзнь. Такимъ образомъ, въ первый же день, еще не коснувшись сущности дѣла, обѣ стороны раздражали другъ друга взаимными подозрѣніями и обвиненіями. Хотя каеолическіе члены собранія вообще были спокойнѣе и сдержаннѣе, но и съ ихъ стороны часто выдавался горячій и неосмотрительный ученикъ Августина, Алипій, тѣмъ, что безъ нужды задѣвалъ донатистовъ. Второе засѣданіе было назначено на 3-е іюня, чтобы дать секретарямъ время составить и переписать протоколы. И это засѣданіе началось съ эпизода, послужившаго весьма дурнымъ предзнаменованіемъ. Донатисты снова отказались *стѣть* и сослались при этомъ на слова Писанія (Ис. 25, 4): «Я не сидѣлъ въ сонмѣ нечестивыхъ». Тогда и всѣ каеолическіе члены собранія встали съ занятыхъ ими мѣстъ, и предсѣдатель также приказалъ вынести свое сѣдалище, сказавъ, что онъ считаетъ для себя неприличнымъ и несовмѣстнымъ съ уваженіемъ къ столькимъ духовнымъ лицамъ сидѣть, когда они стоятъ. Все засѣданіе снова было поглощено спорами изъ-за формальностей. Марцеллинъ спросилъ донатистовъ, согласны ли они, сообразно съ его эдиктомъ, удостовѣрить подписью свои рѣчи. Они сказали, что могутъ отвѣтить на это лишь послѣ того, какъ имъ дадутъ копію съ протоколовъ; стенографическихъ знаковъ они не знаютъ, и имъ необходимо внимательно самимъ прочесть протоколь, прежде чѣмъ о немъ судить. Въ положеніи донатистовъ такая предосторожность была понятна; но ихъ противники усмотрѣли въ этомъ желаніе оттянуть дѣло, и напомнили имъ, что на первомъ засѣданіи было рѣшено приступить на второй день къ преніямъ. Начались пререканія. Петилянъ, между прочимъ, требовалъ занесенія въ протоколь, что, вопреки обѣщанію Марцеллина, имъ еще не возвращены ихъ церкви; а когда предсѣдатель, тѣмъ не менѣе, приказалъ приступить къ совѣщаніямъ, — воскликнулъ: «Такъ вотъ какъ насъ обманули!» Это было облачко, которое несло въ себѣ африканскій ураганъ; но

Августинъ, молчавшій въ продолженіе всего перваго засѣданія, сдержалъ его примирительнымъ замѣчаніемъ. Въ заключеніе, собраніе, освѣдомившись, сколько времени нужно секретарямъ для исполненія ихъ работъ, рѣшило отложить совѣщаніе до 8-го іюня, съ условіемъ, чтобы начисто переписанныя копіи протокола были выданы обѣимъ сторонамъ не позднѣе 7 часовъ утра 7-го числа. Въ дѣйствительности, уже наканунѣ, въ 3 часа дня, копіи протоколовъ были представлены, и такимъ образомъ 8-го своевременно состоялось третье и главное засѣданіе.

Оно началось съ прочтенія удостовѣреній обѣихъ сторонъ, что имъ во-время были вручены протоколы, при чемъ донатисты не преминули задѣть своихъ противниковъ, назвавъ ихъ въ самомъ удостовѣреніи предателями и «гонителями». По исполненіи этой формальности, предсѣдатель предложилъ перейти къ сущности дѣла; но въ чемъ оно заключалось и какой слѣдовало поэтому дать ходъ преніямъ, въ этомъ стороны расходились, и это обстоятельство вызвало чрезвычайно продолжительныя и постоянно прерывавшіяся членами съѣзда предварительныя пренія. Обѣ стороны занимали выжидательное положеніе. Августинъ выразилъ свое удовольствіе по поводу того, что, наконецъ, будетъ приступлено къ разсмотрѣнію укоровъ, дѣлаемыхъ церкви. Съ своей стороны донатистъ Адеодатъ предложилъ каеоликамъ начать пренія. Когда предсѣдатель съ нимъ согласился, Фортунатъ (каеолическій епископъ Цирты) заявилъ: «Донатисты упрекаютъ насъ въ двухъ преступленіяхъ—въ предательствѣ и гоненіи ихъ за вѣру; въ сущности же вопросъ въ томъ, гдѣ истинная церковь? Пусть донатисты заявятъ, какимъ способомъ они хотятъ разсматривать этотъ вопросъ».

У донатистовъ отвѣтъ былъ готовъ: они приготовили особую записку, въ которой доказывали, что они представляютъ собою истинную церковь; эта записка служила опроверженіемъ записки, переданной Марцеллину каеолическими епископами, и Августинъ дѣлаетъ весьма правдоподобное предположеніе, что именно желаніе выиграть время для составленія этой записки побудило донатистскихъ епископовъ на второмъ засѣданіи дѣлать затрудненія относительно подписанія протоколовъ. Но они не желали пока предъ-являть своей записки: не даромъ ихъ вождемъ былъ бывшій адвокатъ, искусившійся во всѣхъ тонкостяхъ римской судебной практики. Въ виду того, что собесѣдованію была придана обстановка судебного состязанія подъ предсѣдательствомъ судьи, который долженъ былъ постановить приговоръ, донатисты захотѣли вести дѣло «судебнымъ порядкомъ», и, согласно съ этимъ, Эме-

ритель съ ихъ стороны заявилъ, что прежде всего нужно установить личность истца: кто выступаетъ съ обвиненіемъ? кто вызвалъ съѣздъ? кто обратился къ императору, отправилъ посольство, подалъ прошеніе, добился указа, потребовалъ судебного приговора?—Напрасно съ каеволической стороны признавали все это несущественнымъ; напрасно Марцеллинъ настаивалъ на томъ, что ходъ дѣла опредѣленъ императорскимъ эдиктомъ и, приказавъ его прочесть, заявилъ, что въ силу указа требуется выяснить причину раскола и установить, на чьей сторонѣ вѣра и правда, и на чьей—суевѣріе. Донатисты продолжали съ необыкновеннымъ упорствомъ настаивать на установленіи личности истца, и когда Марцеллинъ, какъ юристъ, счелъ нужнымъ на это согласиться, чтобы не подать повода къ упреку въ правонарушеніи, донатисты потребовали прочтенія на судѣ полномочій, данныхъ соборомъ 410 г. епископамъ, отправленнымъ къ императору для исходатайствованія съѣзда. Почему это было нужно донатистамъ? Конечно, не ради оттяжки и не для того, чтобы помѣшать обсужденію сущности дѣла, какъ ихъ упрекали противники и какъ увѣряетъ Августинъ. Этому противорѣчить приготовленная донатистами записка въ ихъ защиту, касающаяся сущности вопроса. Настаивая на процессуальныхъ формальностяхъ, они, вѣроятно, желали обезпечить себѣ гарантію, возможность апеллировать къ императору и требовать отмѣны неблагоприятнаго имъ рѣшенія на процессуальныхъ основаніяхъ. Затѣмъ, установивъ, что истцомъ и обвинителемъ являются ихъ противники, донатисты желали возложить на нихъ *onus probandi*, т. е. обязанность доказать правдивость и добросовѣстность обвиненія. Это видно изъ неоднократныхъ заявленій Августина на совѣщаніи: «Мы явились сюда, чтобы отвергнуть взводимыя противъ насъ обвиненія», или: «Мы не обвиняемъ, а хотимъ только оправдать себя отъ обвиненій». Чтобы опровергнуть это, донатисты и настаивали на прочтеніи актовъ собора 410 г. Они желали, какъ видно изъ отдѣльныхъ, вырвавшихся у ихъ ораторовъ заявленій, документально доказать, что каеволическіе епископы давно вели козни противъ нихъ, что они, какъ выразился Петиліанъ, ввели въ обманъ императора, или, по словамъ Адеодата, что Августинъ оказался лжецомъ. Такимъ образомъ пренія очень затянулись, а дѣло не двигалось съ мѣста. Несмотря, однако, на этотъ формальный характеръ препирательства, въ нихъ случайно затрогивались весьма существенные и интересные вопросы. Такъ, по вопросу, доставленному Фортунатомъ, гдѣ истинная церковь, Августинъ заявилъ: «Та, которая всѣмъ вѣдома и построена на горѣ, къ которой грядутъ всѣ на-

роды». Петиліанъ же поспѣшили сообщить, что истинная каеолическая церковь—у донатистовъ, церковь, подвергающаяся гоненію, но не сама преслѣдующая. Въ другой разъ Августинъ заявилъ, что «африканскіе каеолики состоятъ въ сообщеніи съ христіанствомъ всей земли и потому обладаютъ церковью, о которой говорится въ Св. Писаніи»; на это Гауденцій возразилъ, что наименованіе *каеолической* есть достояніе церкви донатистовъ, ибо оно основано не на количествѣ епископовъ, а на совершенствѣ и чистотѣ таинствъ; Эмеритъ же сказалъ: «Намъ нѣтъ дѣла до чужихъ,—рѣчь идетъ объ одной Африкѣ».

Другой эпизодъ этихъ предварительныхъ преній касался лично Августина. Тактика донатистовъ, очевидно, состояла въ томъ, чтобы бросить тѣнь на церковь, ихъ преслѣдовавшую, и лучше всего этого можно было достигнуть, заподозривъ нравственную состоятельность ея главнаго подвижника. Съ этой цѣлью Петиліанъ неожиданно обратился къ Августину съ вопросомъ: «Кто тебя посвятилъ въ епископы?» Онъ, конечно, имѣлъ въ виду старья сплетни объ Августинѣ, побудившія тогдашняго примаеса Нумидіи, епископа Мегалія, сначала воспротивиться рукоположенію Августина. Петиліанъ, какъ мы видѣли, уже разъ воспользовался этимъ орудіемъ противъ Августина, и не могъ не знать опроверженія, представленнаго послѣднимъ. Своимъ вопросомъ предъ лицомъ сѣзда онъ поставилъ его въ затруднительное положеніе и принудилъ въ свое оправданіе рассказать все дѣло. Донатисты, конечно, этому оправданію не вѣрили, и намѣреніе ясно сквозило въ словахъ Эмерита, которыми закончился этотъ эпизодъ: «Грѣхами священниковъ уничтожается чистота церкви». Это основное положеніе донатисты, очевидно, надѣялись обосновать осужденіемъ Августина. Наконецъ, приступили прямо къ сущности дѣла: донатисты предъявили свою записку, составленную ими во время перерыва засѣданій въ опроверженіе каеолической записки. Донатистскій документъ былъ мастерски составленъ по своей содержательности и сдержанности. Донатисты прежде всего возражали противъ положенія своихъ противниковъ, что церковь, согласно пророчествамъ, будетъ до конца вѣка заключать въ себѣ смѣшеніе праведныхъ и нечестивыхъ. Въ подтвержденіе своего мнѣнія они привели сначала рядъ текстовъ изъ Священнаго Писанія, ссылаясь на примѣръ Моисея, отдѣлившаго идолопоклонниковъ, и Павла, исключавшаго недостойныхъ изъ христіанской общины, и, наконецъ, стали отвергать примѣнимость въ данномъ случаѣ нѣкоторыхъ доказательствъ, приводимыхъ противниками,—напр., притчи о сѣятелѣ,—при чемъ они отожде-

ствляли *поле* въ притчѣ не съ церковью, а съ міромъ. Второе утвержденіе своихъ противниковъ, что святость церкви не нарушается общеніемъ съ явно нечестивыми, донатисты старались опровергнуть рядомъ указаній на то, какъ ветхозавѣтные пророки избѣгали общенія съ идолопоклонниками. Съ другой стороны они старались ослабить доказательства, приведенныя ихъ противниками—заявленіемъ, что во время Ветхаго завѣта допускалось *неоднократное* очищеніе отъ грѣховъ и что нечестіе Іуды Искаріота было невѣдомо его товарищамъ; когда же оно обнаружилось, онъ былъ устраненъ изъ общины.

Во второй части записки донатисты переходятъ въ наступленіе, обвиняя своихъ противниковъ, что они въ теченіе цѣлаго вѣка добивались у царей міра сего, вопреки заповѣди Божіей, права принуждать угрозами и изгнаніемъ къ вступленію въ церковь. Возраженіе, что они такъ же поступали съ максиміанистами, донатисты отвергали, находя, что совсѣмъ не одно и то же—желать добровольнаго возвращенія утраченнаго и присоединенія «собратьевъ въ несчастіѣ», или же явнымъ насиліемъ подвергать христіанскій народъ всѣмъ ужасамъ преслѣдованія. Перечисливъ своихъ гонителей, Урзація, Макарія и др. экзекуторовъ уніи, составители записки въ сжатыхъ и сильныхъ выраженіяхъ изображаютъ картину преслѣдованій, которымъ подвергались ихъ единовѣрцы. Если принять во вниманіе моментъ представленія записки уполномоченному римскаго императора, наканунѣ грознаго приговора, который легко было предвидѣть, нельзя не почтить мужества вождей донатистовъ, непоколебимо и бодро шедшихъ на встрѣчу своей участи подобно бойцамъ, привѣтствовавшимъ цезаря кликомъ: *Morituri te salutant*.

Дальнѣйшій ходъ совѣщанія достаточно намѣтитъ въ общихъ чертахъ. Оно могло слѣдовать двоякому пути, какъ указалъ Петилянъ въ вопросѣ, съ которымъ онъ обратился къ каеолическимъ епископамъ: хотятъ ли они повести дѣло на основаніи божественныхъ свидѣтельствъ или официальныхъ протоколовъ, на что Августинъ отвѣтилъ, что если донатисты не будутъ настаивать на укорѣ въ *предательствѣ*, тогда можно будетъ не прибѣгать къ архивамъ, а ограничиться разрѣшеніемъ—при помощи Св. Писанія—вопроса, гдѣ истинная церковь. Но въ дѣлѣ донатизма вопросъ о выдачѣ язычникамъ священныхъ книгъ игралъ слишкомъ большую роль, чтобы его можно было обойти на совѣщаніи, и въ виду этого стали сначала разсматривать вопросъ о церкви т. е., главнымъ образомъ, Августинъ разбиралъ и опровергалъ взгляды, высказанные въ запискѣ донатистовъ, а потомъ

началось чтеніе офіціальныхъ документовъ по исторіи донатизма, для обличенія донатистовъ въ расколѣ. Первой части мы не станемъ касаться, такъ какъ взглядъ Августина намъ уже извѣстенъ; прочтенные же на совѣщаніи документы составляютъ исторію возникновенія донатизма, выше также вкратцѣ изложенную. Въ обоихъ спорахъ донатисты не только имѣли дѣло съ богатыремъ слова и знанія, но занимали и положеніе трудно защитимое,—въ особенностяхи, когда дѣло дошло до историческихъ фактовъ. Но въ этихъ бесплодныхъ для донатистовъ преніяхъ наступилъ великій моментъ, когда они заявили государственному сановнику, что онъ не судья въ ихъ дѣлѣ, что одинъ Христосъ имъ судья, и когда они стали укорять своихъ противниковъ въ томъ, что они призвали ихъ на человѣческой судъ. Но этотъ свѣтлый лучъ померкъ безслѣдно для донатистовъ, когда имъ напомнили, что они первые обратились съ жалобой къ императору Константину, что они преслѣдовали максиміанистовъ съ помощью проконсуловъ и что они сами просили императора о назначеніи совѣщанія. А вскорѣ послѣ того они своей опрометчивостью поставили себя даже въ комическое положеніе. Желая доказать виновность Цециліана, они сослались на то, что самъ Константинъ призналъ ее, и въ подтвержденіе просили прочесть соотвѣтствующее мѣсто изъ составленной Оптатомъ исторіи донатистской схизмы, гдѣ было сказано, что Константинъ задержалъ Цециліана въ Бриксенѣ; но такъ какъ въ этихъ словахъ не заключалось никакого осужденія Цециліана, то Марцеллинъ приказалъ секретарю читать дальше, и тамъ было сказано, что Цециліанъ былъ признанъ невиннымъ во всѣхъ взведенныхъ на него обвиненіяхъ; хохотъ противниковъ сдѣлалъ посрамленіе еще болѣе чувствительнымъ для донатистовъ; желая поправиться, они въ своемъ смущеніи сдѣлали другую оплошность, запротестовавъ, что они не требовали прочтенія этого мѣста.

Когда, по признанію обѣихъ сторонъ, пренія были исчерпаны, Марцеллинъ пригласилъ ихъ удалиться на время составленія имъ приговора, который затѣмъ былъ прочитанъ публично. Приговоръ начинается съ сожалѣнія, что нѣтъ повода къ ликованію, которое бываетъ при обращеніи къ истинѣ застарѣлаго суевѣрія; ибо чѣмъ болѣе болѣзнь укоренилась, тѣмъ радостнѣе неожиданное исцѣленіе, и выздоровленіе въ такомъ случаѣ возбуждаетъ больше восторга, чѣмъ ничѣмъ ненарушенное здоровье. Но въ виду того, что безумцы—по упорству, или, что еще хуже, по безсовѣстности—отказываются идти по указанному имъ пути спасенія, приходится выразить и исполнить волю закона для того, чтобы лѣчить болѣе суровыми средствами тѣхъ, кого не исцѣлили менѣе горькія лѣ-

карства. Прочитавши это правоученіе, представитель государственной власти, принимая на себя роль богослова, восклицаетъ: «Для кого не очевидно на основаніи прочтенныхъ на судѣ документовъ и свидѣтельствъ Св. Писанія, что никто не можетъ считаться виновнымъ за чужой грѣхъ и что миръ вселенской церкви не долженъ быть нарушаемъ изъ-за Цециліана, который, впрочемъ ни въ чемъ дурномъ не обличенъ! Если эта очевидная истина не въ состояніи излѣчить застарѣлую болѣзнь, то приходится выдать «гной изъ заразной раны». На этомъ основаніи приговоръ Марцеллина вмѣняетъ въ обязанность всѣмъ помѣщикамъ и общиннымъ властямъ — препятствовать сходкамъ донатистовъ и немедленно *всѣ* ихъ церкви предоставить каеоликамъ. Всѣмъ же донатистамъ, которые послѣ этого запрета останутся вѣрными расколу, объявлялось, что они не избѣгутъ установленной императорскимъ закономъ кары. Присутствовавшимъ на съѣздѣ донатистскимъ епископамъ разрѣшалось свободно возвратиться домой съ тѣмъ, чтобы тамъ подчиниться закону; тѣ же изъ нихъ, въ епархіяхъ которыхъ водятся циркумцелліоны, были предупреждены, что если они не «подавятъ нахальства» послѣднихъ, ихъ владѣнія будутъ немедленно отобраны въ казну — «ибо какъ по требованію каеолическаго закона, такъ ради общественнаго покоя необходимо, чтобы это изуверство было уничтожено».

Таковъ былъ результатъ карагенскаго съѣзда. Это была двойная побѣда Августина и каеолическихъ епископовъ надъ противниками. Донатисты проиграли процессъ передъ государственною властью, и проиграли его въ то же время передъ христіанскимъ міромъ. Такъ какъ судья былъ назначенъ императоромъ, то его приговоръ отнималъ у нихъ всякую надежду на снисхожденіе со стороны правительства. Донатисты, правда, еще не сдавались. Какъ формалисты, они еще цѣплялись за формы римской юрисдикціи. Не даромъ они во время съѣзда постоянно къ ней прибѣгали и, подписываясь подъ протоколомъ сказанныхъ имирѣчей, всегда дѣлали оговорку, что сохраняютъ за собою право апеллировать. Послѣ суда они этимъ воспользовались и дѣйствительно подали апелляцію на имя императора. Они были правы, — религіозному совѣщанію былъ приданъ характеръ судебного процесса, а въ такомъ случаѣ почему же не апеллировать отъ чиновниковъ къ императору? — Поводы къ апелляціи, ими выставленные, были формальнаго свойства, какіе, по всему вѣроятію, употреблялись въ тогдшнемъ судопроизводствѣ: «приговоръ былъ объявленъ уже ночью; до объявленія приговора ихъ не выпускали, а держали подъ арестомъ», и т. п.

V.

Донатисты, конечно, ничего не добились. Императоръ отвергъ ихъ апелляцію и уже въ январѣ 412 года издалъ новый законъ, который долженъ былъ сокрушить ихъ подъ тяжестью фискальныхъ взысканій. Никто не былъ отъ нихъ изъятъ: и богатые, и бѣдные, всѣ должны были поплатиться состояніемъ за свои религиозныя убѣжденія. Люди высшаго чина (*illustres*—свѣтлѣйшіе)—должны были заплатить 50 ф. золота въ казну; слѣдующаго чина (*spectabiles*)—40; сенаторскаго званія—30; сіятельные (*clarissimi*)—20; члены жреческой коллегіи (*sacerdotes*¹⁾)—30; почетные граждане (*principales*)—20; городскіе гласные (куріалы)—10; купцы—5; мѣщане (*plebei*)—5; циркумпеллюоны же—10 ф. серебра.

Жены подвергались этой пенѣ отдѣльно отъ мужей. Тѣ, которыхъ не могла исправить такая пеня, должны были лишиться всего имущества. Рабы и колонны подлежали исправленію посредствомъ розогъ, а клерики—«изгнанію съ почвы той Африки, которую они опозорили своею ересью».

Но не прошло двухъ лѣтъ, какъ появился новый законъ о пеняхъ за ересь. Взиманіе тяжелыхъ пеней, указанныхъ въ предшествовавшемъ законѣ, вѣроятно, оказалось затруднительнымъ; теперь пени были понижены, но должны были производиться систематически до полного разоренія. Донатисты были лишены права дѣлать завѣщанія и совершать какіе-либо договоры. Мѣста, гдѣ они собирались, подлежали конфискаціи, а духовенство ихъ, епископы, пресвитеры и пр.—изгнанію на острова. Не довѣряя самимъ представителямъ власти, императоръ грозить лицамъ въ высшихъ чинахъ—проконсула, викарія и главнокомандующаго—за принадлежность къ донатизму пенею въ 200 ф. серебра, и такая пеня должна была взыскиваться за каждое проявленіе ереси—до пяти разъ, послѣ чего объ этомъ должно было быть доложено императору, для наложенія тяжкаго имущественнаго наказанія. Сенаторы подлежали пенѣ въ 100 ф. серебра, сацердоталы—той же пенѣ, старшины куріаловъ—пенѣ въ 50 ф., остальные декуріоны—въ 10 ф. Арендаторы императорскихъ имѣній должны были платить двойную аренду; за частныхъ арендаторовъ отвѣчали ихъ

¹⁾ Это было наиболѣе почетное званіе, котораго можно было достигнуть службой *по выборамъ* въ провинціи. На ежегодномъ провинціальномъ съѣздѣ (земскомъ собраніи) избиралось на годъ лицо, завѣдывавшее культомъ императора и потомъ сохранявшее полученное званіе въ видѣ титула. Въ эпоху Августа это званіе утратило всякое отношеніе къ языческимъ культамъ, но продолжало существовать, какъ почетный титулъ.

помѣщики. Чиновники уплачивали 30 ф. серебра до пяти разъ, а затѣмъ подлежали тѣлесному наказанію и изгнанію. Рабамъ и ко-
лонамъ грозило суровое тѣлесное наказаніе, а послѣ этого — по-
теря третьей части имущества.

Трудно теперь сказать, что было болѣе сильнымъ ударомъ для донатистовъ — этотъ ли поборъ со стороны враждебнаго къ нимъ государства, или моральное впечатлѣніе, которое произвело въ Африкѣ торжество ихъ противниковъ на кареагенскомъ съѣздѣ. Чтобы усилить это впечатлѣніе, каеолическіе епископы обнародовали протоколы съѣзда и ежегодно читали ихъ съ амвона во время великаго поста. Еще семь лѣтъ спустя, Августинъ приглашалъ къ этому епископа Цезареи. Въ виду обширности протоколовъ, Марцелинъ разрѣшилъ составить изъ нихъ извлечение; но такъ какъ это извлечение оказалось, по краткости, неудобопонятнымъ, Августинъ самъ составилъ краткій рассказъ о съѣздѣ, въ которомъ сжатость изложенія лишь усиливаетъ направленное противъ донатистовъ обличеніе.

Донатисты боролись противъ невыгоднаго для нихъ оборота, которое приняло ихъ дѣло на кареагенскомъ съѣздѣ тѣмъ же способомъ, какъ и въ апелляціи къ императору: они стали распространять слухъ, что императорскій судья, Марцелинъ, былъ подкупленъ. Тогда Августинъ выступилъ съ новымъ обличеніемъ образа дѣйствія донатистскихъ вождей. Оно заключается въ «посланіи къ народу донатистской секты», разосланномъ отъ имени собравшихся на съѣздѣ каеолическихъ епископовъ въ Кареагенѣ, Августинъ ярко освѣщаетъ уступки, которыя донатисты были принуждены сдѣлать: «Признались они, что ничего ровно не имѣютъ сказать противъ каеолической церкви, простирающейся по всему земному кругу; а такъ какъ съ этой церковью мы находимся въ общеніи, они же нѣтъ, то это признаніе ихъ является съ Божіей помощью очевиднѣйшей нашей побѣдой». — «А кто отдѣлится отъ этой каеолической церкви, какъ бы похвальна ни была его жизнь, не будетъ *жить*, но подвергнется гнѣву Господню за то именно преступленіе, что онъ отдѣлился отъ Христова единства. Тому же, кто въ этой церкви будетъ хорошо жить, не послужать въ укоръ чужіе грѣхи». — Въ признаніи этой истины самими донатистами Августинъ видитъ новую надъ ними побѣду. Они были принуждены сдѣлать эту уступку, когда ихъ упрекнули на соборѣ въ томъ, что они приняты въ свою среду максиміанистовъ, несмотря на прежнее осужденіе ихъ. Смутившись и забывъ то, на чемъ они сами прежде настаивали, донатисты тогда заявили, «что ни дѣло — дѣлу, ни лицо — лицу обличеніемъ не служить» — (нес

causa causae, nec persona personae praejudicat). Но въ силу такого признанія становилось несостоятельнымъ все обвиненіе противъ африканской церкви и исчезалъ поводъ къ схизмѣ. Въ чемъ бы ни заключалась неправда Цециліана, она не могла, какъ объяснялъ Августинъ, послужить къ осужденію не только заморской церкви, противъ которой донатисты ничего не имѣли, но и африканской, находившейся въ общеніи съ нею. Пораженіе донатистовъ Августинъ, наконецъ, усматривалъ въ томъ, что они признали, даже хвастались тѣмъ, что ихъ предшественники выступили обвинителями Цециліана предъ императоромъ, — а затѣмъ были принуждены подтвердить, что онъ былъ оправданъ двумя соборами и самимъ императоромъ. Упомянувъ затѣмъ о неудачныхъ ссылкахъ донатистовъ на историка Оптата и на документы въ дѣлѣ епископа Феликса, рукоположившаго Цециліана, — ссылкахъ, которыя обратились противъ нихъ самихъ, — Августинъ восклицаетъ: «Такъ пусть же они вамъ не говорятъ, что мы подкупили судью! Ибо что же иное говорятъ люди, потерявшіе судебный искъ? Но если мы и дали что-нибудь судѣ, — иронически продолжаетъ Августинъ, — за то, чтобы онъ вынесъ благопріятный для насъ приговоръ, то подумайте, сколько же мы заплатили имъ самимъ за то, что они не только много говорили, но и приводили доказательства въ нашу пользу?» — «Для чего же, однако, — заключаетъ Августинъ, — еще больше распространяться? Если хотите намъ вѣрить, то повѣрьте, и станемъ тогда жить въ единствѣ, которое предписываетъ и любить Господь. Если же не хотите намъ вѣрить, прочитайте протоколы, или велите ихъ вамъ прочесть, и сами посудите, правда ли то, что мы вамъ пишемъ. Если же вы и этого не хотите дѣлать, а желаете слѣдовать заблужденію партіи Доната, обличенному очевиднѣйшей нашей правдой, мы будемъ неповинны въ карѣ вашей, когда потомъ наступитъ, но слишкомъ поздно, ваше раскаяніе!»

Когда Августинъ составлялъ это посланіе, онъ могъ съ глубокимъ душевнымъ удовлетвореніемъ сознавать, что давно лелѣянная имъ мечта осуществилась. Съ самаго начала онъ искалъ случаевъ собесѣдованія съ отдѣльными донатистскими епископами, чтобы побѣдить ихъ краснорѣчіемъ своего внутренняго убѣжденія. Убѣдившись въ тщетности этихъ единичныхъ усилій, онъ сталъ носиться съ планомъ оффиціального соборнаго собесѣдованія, съ участіемъ всѣхъ африканскихъ епископовъ, для торжественнаго всенароднаго установленія правды и всеобщаго объединенія. Карвагенскій соборъ превзошелъ всѣ его надежды; *всѣ* почти епи-

скопы донатистовъ были въ сборѣ, и они были побѣждены, уличены въ заблужденіи предъ лицомъ *всей* Африки, можно сказать — всего міра. Ихъ дѣло было проиграно, и теперь сила уже не въ нихъ: пусть они упрямятся; Августинъ обращается къ *народу* съ обличеніемъ ихъ, въ надеждѣ пошатнуть авторитетъ вождей, такъ долго державшихъ народъ въ заблужденіи. Насколько эта духовная побѣда, одержанная Августиномъ на кареагенскомъ соборѣ, содѣйствовала достиженію его цѣли, мы судить не можемъ; но вслѣдъ за соборомъ вступилась въ дѣло государственная власть и началось усиленное взаимодѣйствіе церкви и государства, іереевъ и «эксекуторовъ единства» для обращенія донатистовъ. Памятникомъ этого взаимодѣйствія служитъ постановленіе кареагенскаго собора 418 года; однимъ изъ нихъ вмѣнялось въ *обязанность* каждому епископу присоединять находившіяся въ его епархіи донатистскія общины; при неисполненіи же епископомъ этой обязанности, сосѣдніе епископы должны были ему напомнить о ней; и если онъ въ теченіе шести мѣсяцевъ не исполнитъ ея, то донатистскія общины должны были быть причислены къ епархіи того, кто обратитъ ихъ, — если только епископскимъ судомъ не будетъ удостовѣрено, что обращеніе было невозможно вслѣдствіе упрямства донатистовъ.

Но какимъ способомъ совершались такія обращенія, объ этомъ даетъ понятіе 6-я статья соборнаго постановленія, предписывающая епископамъ *прервать* сношенія съ тѣми изъ товарищей, которые, получивъ *напоминаніе*, въ теченіе шести мѣсяцевъ не исполняютъ своей обязанности — при чемъ устанавливается исключеніе для того епископа, который могъ доказать, что онъ «не находилъ поддержки со стороны императорскаго эксекутора». Многозначительныя слова, указывающія, какую дѣятельную роль во всѣхъ этихъ обращеніяхъ играли органы императорской власти! На другую, не менѣе печальную сторону этого казеннаго прозелитизма указываетъ слѣдующая статья, грозящая отставленіемъ отъ должности епископу, который заявитъ, что всѣ донатисты его епархіи уже обращены, и будетъ уличенъ въ неправдѣ.

По этимъ статьямъ можно судить о положеніи донатистовъ. Но какъ ни велико было число обращавшихся или *подвергавшихся* обращенію, все-таки часть донатистовъ оставалась непреклонною, какъ среди епископата, такъ и среди сельскаго населенія.

Что вызвало эту статью? — Указываетъ ли она на то, что въ числѣ африканскихъ епископовъ были люди равнодушные къ дѣлу обращенія, или люди кроткіе, не желавшіе прибѣгать въ этомъ дѣлѣ къ императорскимъ эксекуторамъ? или наоборотъ, уже въ V-мъ вѣкѣ религиозныя преслѣдованія со стороны государства

порождали, какъ во время *драгонадъ* Людовика XIV-го, — людей, угождавшихъ власти и обманывавшихъ ее донесеніями, что все благополучно въ ихъ округѣ? Какъ бы то ни было, африканскіе епископы могли ликовать. Союзъ церкви съ государствомъ принесъ свои плоды; недаромъ они поручили проконсулу дѣло апостола: донатизмъ былъ сокрушенъ и единство вѣры официально установлено.

Но это лишь такъ казалось. Торжество церкви и государства не искоренило ереси и только ослабило римское вліяніе въ Африкѣ. Многіе донатисты прониклись еще бѣльшей враждой къ церкви; другіе притворно къ ней присоединились, и когда, лѣтъ десять спустя, вандалы вторглись въ Африку, религиозный раздоръ въ тамошнемъ населеніи облегчилъ имъ побѣду. Освободившись отъ Рима, донатисты ожили; они пережили вандалское владычество, пережили и византійское завоеваніе, и еще въ концѣ VI-го вѣка папа Григорій Великій озабоченно писалъ: «До нашего свѣдѣнія дошло, что ересь донатистовъ, по грѣхамъ нашимъ, ежедневно распространяется, и очень многіе, послѣ каѳолическаго крещенія, вновь перекрещиваются донатистами». Эти слова были написаны незадолго до арабскаго нашествія, которое на самомъ дѣлѣ положило конецъ борьбѣ между донатистами и каѳоликами, поглотивъ и тѣхъ и другихъ въ волнахъ нахлынувшего ислама. Въ Африкѣ не осталось и слѣдовъ христіанства; но безмолвная пустыня сохранила до нашихъ дней слѣды кровавой распри между африканскими христіанами, сдѣлавшей ихъ жертвой общаго врага. На развалинахъ близъ Тимгада одинокій путникъ можетъ и теперь прочесть боевой кличъ донатистовъ: «Deo laudes!», на который каѳолики отвѣчали враждебнымъ кликомъ: «Deo gratias» — и тогда среди мирной природы и картины разоренной и угасшей культуры предъ его воображеніемъ возстаетъ старая распря, въ которой братья по Христу и по происхожденію истребляли другъ друга Христовымъ именемъ.

Однако, союзъ церкви съ государствомъ и организованное ими преслѣдованіе донатистовъ имѣли не только указанныя выше политическія послѣдствія: вмѣшательство римскаго государства въ церковные вопросы и принципъ принужденія для установленія единства вѣры имѣли послѣдствія, отразившіяся далеко за предѣлами Африки и пережившія римскую имперію; они произвели переворотъ въ душѣ Августина и чрезъ этого великаго учителя среднихъ вѣковъ оставили имъ завѣтъ, что принципъ единства вѣры долженъ стоять выше завѣщанной Христомъ любви къ ближнему.

Торжество принужденія въ вѣрѣ.

Сокрушившіе донатизмъ законы императора Гонорія оставили послѣ себя кровавый слѣдъ не въ одной римской Африкѣ, но и на пространствѣ цѣлаго ряда вѣковъ; они были не только *проявленіемъ* принципа принужденія въ дѣлахъ вѣры, но и надолго утвердили торжество этого принципа: и этому торжеству поддался одинъ изъ величайшихъ учителей церкви, авторитетомъ котораго руководились многія поколѣнія. Августинъ правда и прежде защищалъ отъ укоровъ донатистовъ направленные противъ нихъ кары, но онъ не одобрялъ этихъ каръ. Онъ, не обинуясь, высказывалъ, что въ глазахъ истинныхъ послѣдователей Христа гоненія за вѣру являются дѣломъ людей слабой вѣры. Но непосредственное дѣйствіе законовъ Гонорія, страхъ, который они внушали, побуждая многихъ донатистовъ, хотя и виѣшнимъ образомъ, присоединиться къ церкви—произвели переломъ въ душѣ Августина. Онъ самъ чистосердечно признался въ этомъ.

«Первоначально моею мыслью было, — пишетъ онъ, — что никого не слѣдуетъ принуждать къ общенію съ Христомъ; надо дѣйствовать словомъ, бороться доводами, побуждать вразумленіемъ. Но эта моя теорія была опровергнута не рѣчами тѣхъ, кто ее оспаривали, а приведенными ими примѣрами. Прежде всего мнѣ указали мой родной городъ (Тагасту), который стоялъ всецѣло на сторонѣ Доната и былъ обращенъ въ каеолическое единство страхомъ императорскихъ законовъ. Затѣмъ были приведены въ примѣръ и многіе другіе города, такъ что я долженъ былъ признать на самомъ дѣлѣ и въ этомъ случаѣ справедливость словъ Писанія: «Дай мудрому случай, и онъ станетъ мудрѣе»; ибо какъ много было такихъ, которые уже желали, я навѣрное знаю, сдѣлаться православными, убѣжденные явной истиной, но все откладывали свое обращеніе, совѣстясь оскорбить своихъ! Какъ многихъ удерживала не истина, которой вы (письмо обращено къ до-

натисту) никогда не обладали, но тяжелыя оковы закоренѣлой привычки! Какъ многіе считали секту Доната истинной церковью только потому, что безопасность поддерживала въ нихъ неохоту и лѣнь познать каеволическую истину! Какъ многимъ мѣшали войти въ церковь злословіе, распускавшее вздорныя сплетни о томъ, что мы ставили на алтарь Господній! Какъ многіе, полагая, что безразлично, какой бы партіи ни держался христіанинъ, оставались на сторонѣ Доната, потому что принадлежали къ ней по рожденію и потому только, что никто не принуждалъ ихъ уйти оттуда и перейти къ каеволикамъ... «Всѣмъ этимъ людямъ страхъ передъ законами, обнародованіемъ которыхъ цари служатъ Господу въ страхѣ, оказалъ такую пользу, что одни изъ нихъ теперь говорятъ: мы сами этого желали, но слава Богу за то, что онъ послалъ намъ поводъ поскорѣе это сдѣлать и отнялъ возможность проволочки. Другіе говорятъ: — мы уже знали, гдѣ истина, но насъ удерживала какая-то привычка; слава Богу за то, что онъ порвалъ наши цѣпи и надѣлъ на насъ оковы мира. Третьи говорятъ: — мы не знали, что это истина, и знать не хотѣли; но мы стали внимательнѣе къ познанію ея изъ опасенія подвергнуться ущербу въ земныхъ дѣлахъ безъ всякой выгоды въ благахъ вѣчныхъ; слава Богу за то, что онъ поразилъ наше небреженіе жаломъ страха, такъ что въ тревогѣ мы стали искать того, чего, живя въ безопасности, никогда знать не хотѣли. Иные говорятъ: — намъ ложные слухи мѣшали войти, и мы никогда бы не узнали, что они ложны, если бы не вошли въ церковь; и мы бы не вошли, если бы насъ къ этому не принудили; слава Господу за то, что онъ бичомъ изгналъ наше колебаніе и научилъ насъ на опытъ тому, какъ много вздорнаго и пустого распространила ложная молва о его церкви; иные говорятъ: — мы думали, что все равно, какой держаться вѣры Христовой; но слава Господу за то, что онъ вывелъ насъ изъ разъединенія и показалъ, что единому Богу слѣдуетъ поклоняться въ единой вѣрѣ. Что же, неужели мнѣ, противодѣйствуя этимъ Господнимъ выгодамъ — противорѣчить и противиться товарищамъ моимъ, — восклицаетъ Августинъ, ради того, чтобы съ вашихъ горъ и холмовъ, т.-е. съ высотъ вашей гордыни, заблудшія овцы Христовы не были собраны въ овчарни мира, «гдѣ единое стадо и единъ пастырь»? Для того ли мнѣ противорѣчить этому распоряженію, чтобы вы не утратили того, что считаете *своимъ* имуществомъ, и въ безопасности изгоняли Христа? чтобы вы сохранили возможность составлять завѣщанія по римскому праву, а въ божественномъ правѣ созданный отцами завѣтъ нарушали исполненными клеветы обвиненіями? — чтобы вы сохра-

нили свободу составлять договоры по куплѣ, продажѣ, и дерзали раздѣлять между собою то, что Христосъ купилъ, будучи самъ проданъ; чтобы дареніе каждаго изъ васъ сохраняло силу, а то, что даровалъ «Господь боговъ» сынамъ своимъ, призваннымъ съ восхода солнца и съ запада, утратило силу; чтобы васъ не выслали въ изгнаніе изъ земли вашей по плоти, вы же пытались изгнать Христа изъ царства крови его, отъ моря до моря и отъ рѣки до предѣловъ земного круга (Пс. 71, 8)? Нѣтъ, пусть цари земли служатъ Христу, издавая законы въ пользу Христа».

Нужно перенестись въ историческія условія той эпохи, чтобы отнестись справедливо къ психическому настроенію великаго учителя церкви. Познаніе единого Бога было великимъ результатомъ, къ которому стремилась вся античная культура и который она получила въ христіанствѣ. Величію единого Бога соотвѣтствовало единство богослуженія, т.-е. единая церковь. Это требованіе было, неотразимымъ выводомъ изъ идеи единого Божества. Съ какой силой должна была она овладѣть пламенной душой Августина и его умомъ, склоннымъ къ всеобъемлющимъ построеніямъ! И съ какой убѣдительною реальностью представлялась эта отвлеченная идея въ началѣ V-го вѣка, когда единая церковь на самомъ дѣлѣ господствовала въ единомъ государствѣ, охватившемъ «весь кругъ земной» отъ столбовъ Геркулеса до Евфрата, отъ равнинъ Сахары до холмовъ Шотландіи! И этому единству мѣшала, казалось, лишь кучка донатистовъ, таявшая у него на глазахъ. Какое же значеніе могло имѣть для него въ виду великаго блага единства лишеніе кучки людей благодѣяній гражданскаго права—ради ихъ же вѣчнаго блага?

И Августинъ подъ этимъ впечатлѣніемъ совершилъ роковой шагъ и отрекся отъ святого христіанскаго принципа: «никого не слѣдуетъ принуждать къ единенію съ Христомъ», имъ прежде усвоеннаго и такъ мѣтко выраженнаго. Измѣнивъ свою точку зрѣнія, Августинъ принесъ на службу новой истинѣ свою страсть, свое звучное краснорѣчіе, свою неотразимую диалектику, свое знаніе Св. Писанія и — нужно прибавить — всѣ замашки тогдашнихъ риторическихъ школъ, всѣ недостатки наивной, несвѣдущей экзегетики того времени. И посыпались въ его посланіяхъ и трактатахъ, для оправданія насилія въ дѣлахъ вѣры, тексты и доводы, которыми по-своему стало пользоваться средневѣковое невѣжество и іерархическій фанатизмъ, забывъ о чистой душѣ того, кого они признавали своимъ руководителемъ и авторитетомъ. Не безъ колебаній, впрочемъ, совершился въ Августинѣ этотъ переломъ. Еще въ 406 г., защищая противъ Кресконія законы

Гонорія и сославшись на примѣръ царя Навуходоносора, воспретившаго строгимъ закономъ оскорблять истиннаго Бога, Августинъ оговаривается и заявляетъ, что не хочетъ приводить доказательства въ пользу гоненія на еретиковъ изъ Ветхаго Завѣта: это было слишкомъ давно; другіе были тогда времена и нравы. Онъ предпочитаетъ уличать донатистовъ собственнымъ ихъ примѣромъ: «уже послѣ того, какъ даннымъ въ свое время откровеніемъ намъ была предписана кротость, ваши епископы преслѣдовали вашихъ отщепенцевъ; мы этого вовсе не оправдываемъ, но пока это такъ и вы это защищаете, вы должны признаться, что ваши же вашихъ преслѣдовали».

Августинъ еще на перепутьѣ: евангельскій завѣтъ еще беретъ верхъ у него надъ политическими соображеніями; онъ еще не одобряетъ религіознаго преслѣдованія, и это свое настроеніе онъ увѣковѣчилъ въ знаменательныхъ словахъ. «Никому изъ хорошихъ каѳоликовъ не нравится, если преслѣдованіе кого-либо, хотя бы и еретика — доходитъ до смертной казни. Мы даже не одобряемъ, если изъ желанія мстить и воздать зломъ за зло кому-либо причиняются притѣвленія, далекія отъ казни; еще гораздо болѣе осуждаемъ мы, если кто-либо пользуется случаемъ, чтобы присвоить себѣ чужое подъ предлогомъ установленія единства — конечно, рѣчь идетъ не о достояннй церкви, которымъ еретики не должны владѣть, а о частномъ имуществѣ ихъ... Все это хорошимъ людямъ не нравится и они противодѣйствуютъ этому и стараются ослабить это, насколько могутъ, а если не въ силахъ, то терпятъ это — и ради мира, какъ и слѣдуетъ, примиряются съ этимъ, не признавая то похвальнымъ, а, напротивъ, предосудительнымъ, не покидая, однако, изъ-за плевелъ жатвы Христа, изъ-за нечистыхъ сосудовъ великую обитель, изъ-за негодныхъ рыбъ — съѣтъ Христову».

Но совершенно иное настроеніе проявляется у Августина, два года спустя, въ полемикѣ съ донатистскимъ епископомъ Винцентіемъ. Здѣсь Августинъ сходитъ съ высотъ своего религіознаго идеализма, признававшаго истинную вѣру даромъ божественной благодати, на почву чистѣйшаго утилитаризма: ересь представляется ему физической болѣзнью, которую нужно изгонять физическими насильственными средствами, а на этой матеріалистической почвѣ легко было дойти до софизма, что религіозныя гоненія и кары вытекаютъ изъ любви къ ближнему, изъ заботы о его благѣ. «Если бы мы, — говоритъ Августинъ, — отнесли къ прежнимъ нашимъ злымъ врагамъ, нарушавшимъ нашъ миръ и покой всевозможными насиліями и кознями, съ такимъ пренебре-

женіемъ и равнодушіемъ, чтобы ничего не придумывать и не допускать для ихъ устрашенія и исправленія — мы воздавали бы имъ зло за зло. Ибо, если бы кто увидаль врага своего въ бѣлой горячкѣ, бѣгущимъ къ пропасти, то не воздаль-ли бы онъ ему зломъ за зло, позволивъ ему бѣжать дальше и не позаботившись о томъ, чтобы его схватили и связали? А именно въ это мгновение онъ бы казался врагу наиболѣе непріятнымъ и ненавистнымъ, когда на самомъ дѣлѣ былъ бы всего сострадательнѣе къ больному и всего для него полезнѣе; и, конечно, по выздоровленіи, послѣдній благодарилъ бы его тѣмъ горячье, чѣмъ менѣе встрѣтилъ пощады съ его стороны. О, если бы я могъ тебѣ указать, какъ много у насъ теперь явныхъ православныхъ, даже изъ циркумцелліоновъ, проклинающихъ свою прежнюю жизнь и жалкое заблужденіе, въ силу котораго они мнили творить въ пользу церкви Божіей то, что совершали по суетной опрометчивости; никто изъ нихъ не былъ бы приведенъ къ выздоровленію, если бы они не были охвачены, какъ безумные, оковами тѣхъ законовъ, которые тебѣ не нравятся».

«Но нѣкоторымъ, скажешь ты, эти законы не оказали пользы. А развѣ слѣдуетъ пренебрегать лѣченіемъ потому, что зараза нѣкоторыхъ неизлѣчима? Ты принимаешь во вниманіе только тѣхъ, кто такъ жестокъ, что не воспринимаетъ даже этого поученія. Объ этомъ сказано въ Писаніи: «Тщетно я бичеваль сыновъ вашихъ, поученія они не воспріяли». Думаю, конечно, что они подверглись бичеванію по любви, а не по злобѣ. Но ты долженъ также принять во вниманіе множество тѣхъ, спасенію которыхъ мы радуемся. Если бы ихъ только стращали, но не поучали, это было бы нечестивымъ устрашеніемъ. Съ другой стороны, если бы ихъ только поучали, но не стращали, они, очерствѣвъ отъ старой привычки, пошли бы медленнѣе по пути спасенія. Когда же къ полезному устрашенію присоединяется спасительное ученіе, такъ что не только лучъ истины изгоняетъ мракъ заблужденія, но и сила страха срываетъ оковы дурной привычки, тогда, какъ я сказалъ, намъ приходится радоваться спасенію многихъ, славящихъ съ нами и благодарящихъ Господа, исполнившаго свое обѣщаніе, что цари земли будутъ служить Христу: «Онъ чрезъ нихъ исцѣлялъ больныхъ и давалъ здоровье недужнымъ». Не всякій, кто щадить, есть другъ; не всякій, кто бьетъ — недругъ. Лучше раны, нанесенныя другомъ, чѣмъ поцѣлуи недруга. Лучше любить съ суровостью, чѣмъ съ кротостью обманывать... И тотъ, кто связываетъ безумствующаго и пробуждаетъ летаргика, обоимъ непріятенъ, но обоихъ любить. Кто можетъ насъ любить больше, чѣмъ

Богъ? И между тѣмъ, онъ не перестаетъ насъ не только милосердно учить, но и спасительно страдать. Ты думаешь, что никого не слѣдуетъ принуждать къ праведности, но ты читалъ, что господинъ сказалъ рабамъ: «Кого ни встрѣтите, понуждайте войти»; ты читалъ, какимъ великимъ насиліемъ Христосъ понудилъ Павла познать истину.

«Развѣ Сара не наказывала упрямую рабыню, получивъ надъ нею власть? однакоже она не ненавидѣла ту, которая, благодаря ея милости, сдѣлалась матерью, а лишь спасительно укрощала ея гордыню.

«Обратись также къ временамъ Новаго Завѣта, когда кротость любви не только должна пребывать въ сердцѣ, но и объявить себя въ мірѣ, когда мечъ Петра, по приказанію Христа, былъ вложенъ въ ножны, чтобы показать, что онъ не долженъ быть изъясненъ даже ради Христа. Однакоже, мы читаемъ не только, что били іудеи Павла апостола, но что и эллины изъ-за Павла апостола били іудея Сосеена; фактъ въ обоихъ случаяхъ совершенно тождественный, — но какое различіе между ними въ самомъ поводѣ!

«Нѣтъ примѣра, говоришь ты, въ Евангеліяхъ и апостольскихъ посланіяхъ, чтобы что-нибудь испрашивалось у царей земли въ пользу церкви и на гибель враговъ церкви! Никто не отрицаетъ, что нѣтъ такого примѣра. Но тогда еще не исполнилось пророчество: «Внемлите, цари; поучайтесь, судьи земли; служите Господу въ страхѣ».

Съ этой точки зрѣнія Августина не смущаетъ и возраженіе, что не всѣ цари поклоняются истинному Богу, не всѣ служатъ церкви. Онъ видитъ и въ нечестивыхъ царяхъ орудіе Провидѣнія. «Терроръ свѣтскихъ властей, — говоритъ онъ, — когда борется противъ истины, есть испытаніе, служащее къ славѣ праведныхъ, твердыхъ духомъ — и опасное искушеніе для слабыхъ; когда же страхомъ его проводится истина, онъ служитъ полезнымъ увѣщаніемъ для заблуждающихся, воспріимчивыхъ къ истинѣ, для безумныхъ же это — напрасное мученіе. Если власть, покровительствуя истинѣ, кого-либо караетъ, — исправленный ею восхваляется за обрѣтенную имъ истину; если власть, враждебная истинѣ, противъ кого-либо свирѣпствуетъ изъ-за того, что онъ держится истины, онъ вѣнчается, подобно побѣдителю». Августинъ напоминаетъ донатистамъ, что они сами, вмѣстѣ съ другими христианами, восхваляли религіозный терроръ: «кто же изъ нашихъ и кто изъ вашихъ не прославляетъ законовъ, изданныхъ императорами противъ языческихъ жертвоприношеній? а вѣдь за нихъ по-

ложена кара гораздо болѣе строгая, такъ какъ это нечестіе карается смертною казнью. При вашемъ же исправленіи имѣется болѣе въ виду убѣдить васъ отступиться отъ заблужденій, чѣмъ покарать за преступленіе».

Приведенныя мѣста заимствованы изъ «Апологіи гоненій», обращенной Августиномъ къ донатисту. Поэтому многія рѣзкости въ ней могутъ быть объяснены полемическими приемами. Въ виду этого получаетъ особый интересъ для характеристики взглядовъ Августина на принудительныя и карательныя мѣры въ религіозныхъ вопросахъ изложеніе этихъ взглядовъ, составленное имъ для назиданія государственнаго сановника, которому было поручено приводить эти мѣры въ исполненіе. На этотъ разъ это цѣльный трактатъ «Объ исправленіи донатистовъ». Трактатъ написанъ въ видѣ посланія къ римскому трибуна, а впослѣдствіи—комиту, т. е. главнокомандующему, Бонифацію, которому было суждено сыграть роковую роль въ дѣлахъ Африки и имперіи. Въ 417 году, онъ былъ преемникомъ въ должности Марцеллина, т. е. трибуномъ. Письмо характерно уже потому, что показываетъ, какъ мало иногда римскіе государственные люди были знакомы съ религіозными представленіями тѣхъ, судьба которыхъ была въ ихъ рукахъ. Бонифацій обратился къ ученому епископу Гиппона съ просьбой объяснить ему разницу между донатистами и аріанами, между которыми, однако, какъ извѣстно, ничего не было общаго. Въ учтивыхъ выраженіяхъ хвалить Августинъ трибуна за его любознательность въ божественныхъ дѣлахъ «среди воинскихъ заботъ». Объяснивъ ему разницу между аріанами и донатистами, православными въ признаніи Троицы и мятежными лишь по отношенію къ единству церкви, Августинъ поясняетъ, что только изъ политическихъ соображеній иные донатисты увѣряютъ, когда готы въ силѣ, что раздѣляютъ ихъ убѣжденія. Это разъясненіе не помѣшало Бонифацію, десять лѣтъ спустя, напустить на злосчастную Африку аріанъ-вандаловъ.

Коснувшись донатистовъ, Августинъ подробно знакомитъ правителя Африки съ ихъ ученіемъ и ихъ исторіей. Главная же цѣль посланія—оправдать принудительную политику по отношенію къ нимъ и опровергнуть протестъ донатистовъ. Августину не трудно было доказать неосновательность нѣкоторыхъ изъ ихъ доводовъ «Если мы нечестивы,—говорили донатисты,—то зачѣмъ вы изыскиваете насъ?»—Мы ищемъ васъ, нечестивыхъ, для того, чтобы вы не оставались нечестивыми», отвѣчалъ Августинъ. «Если мы, отрекаясь отъ вашего крещенія, грѣшимъ противъ Св. Духа,—говорили донатисты,—то зачѣмъ вы насъ обращаете, вѣдь этотъ

грѣхъ не простится ни въ семь вѣкѣ, ни въ будущемъ» (Матѣ. XII, 32). Это былъ мѣткій ударъ, направленный лично противъ Августина, прямо обвинявшаго донатистовъ въ прегрѣшеніи противъ Св. Духа. Защищаясь, онъ старается выйти изъ затрудненія съ помощью вопроса: «Кто же не грѣшитъ противъ Св. Духа, будь то язычникъ или еретикъ? Неужели же, однако, никто изъ нихъ не подлежитъ освобожденію отъ своего заблужденія?»—Далѣе Августинъ объясняетъ, что подлѣ грѣхомъ противъ Св. Духа надо разумѣть «жестокосердіе до конца жизни», препятствующее человѣку получить прощеніе грѣховъ въ единеніи съ тѣломъ Христа, оживотворяемомъ Св. Духомъ. За этимъ слѣдовало истолкованіе текстовъ и аргументація, разумѣніе которыхъ едва-ли было по силамъ Бонифацію. На упрекъ, что гоненіе вызвано желаніемъ завладѣть церквами и церковными имуществами донатистовъ, Августинъ отвѣчаетъ, что еслибъ это было такъ, то каволики, напротивъ, должны бы желать, чтобы донатисты не обращались; жадные до чужого имущества вовсе не желаютъ имѣть совладѣльцевъ. Пусть донатисты присоединятся, и тогда они вступятъ снова во владѣніе не только того, что имъ принадлежало, но и въ совладѣніе всѣмъ достояніемъ христіанскихъ церквей. Августинъ, однако, упустилъ при этомъ изъ виду, какую злобу должно было вызвать отобраніе церквей и церковныхъ имуществъ въ сердцахъ *неприсоединившихся* и какое непреодолимое для нихъ препятствіе къ примиренію и присоединенію заключалось въ сознаніи совершеннаго надъ ними насилія и несправедливости къ нимъ при отнятій у нихъ достоянія, накопившагося отъ пожертвованій ихъ предковъ.

Изъ сферы земныхъ интересовъ вопросъ былъ поднятъ донатистами въ область принциповъ утвержденіемъ, что никто не можетъ подвергаться другому *справедливому* гоненію, т.-е., что гоненіе всегда—дѣло несправедливое. Августинъ на это возражаетъ, что претерпѣваніе гоненія не можетъ еще служить доказательствомъ правоты, и что недостаточно для того, чтобы быть истиннымъ христіаниномъ, не совершать гоненія, а терпѣть зло. Не такъ легко было доказать Августину, что истинная церковь имѣетъ право совершать гоненія. Не даромъ ему пришлось прибѣгнуть къ «иносказанію» о Сарфѣ, изгонявшей надменную рабыню. На зыбкомъ основаніи аллегоріи Августинъ строитъ слѣдующее умозаключеніе: «И такъ, бываетъ гоненіе несправедливое, когда нечестивые преслѣдуютъ церковь Христову, и гоненіе справедливое, которому церковь подвергаетъ нечестивыхъ. Она блаженна, когда терпитъ гоненіе изъ-за правды; они же негодны, терпя гоненія

ради неправды. Вѣдь церковь преслѣдуетъ любя, а они—изъ злобы; она—ради исправленія, а они—ради разрушенія; церковь преслѣдуетъ, чтобъ отвлечь отъ лжи, нечестивые же—чтобы ввергнуть другихъ въ заблужденіе».

Въ дальнѣйшихъ своихъ разсужденіяхъ, Августинъ, однако, самъ подорвалъ силу этихъ риторическихъ антитезъ—важнымъ заявленіемъ: «Конечно—(кто въ этомъ усомнится?)—лучше вести людей къ почитанію Бога *ученіемъ*, чѣмъ принуждать ихъ къ тому страхомъ наказанія или страданіемъ». — «Но—продолжалъ онъ,—изъ того, что первое лучше, не слѣдуетъ, что нужно пренебрегать другими средствами». — Полагая, что Бонифацій, какъ мірянинъ, лучше знакомъ съ свѣтской литературой, чѣмъ съ Св. Писаніемъ, Августинъ приводитъ стихъ Теренція, что лучше воспитывать дѣтей нравственными средствами, чѣмъ страхомъ, и замѣчаетъ: «это, конечно, правда; но, хотя тѣ лучше, на которыхъ дѣйствуетъ любовь, больше таковыхъ, которыхъ исправляетъ страхъ»,—и въ подтвержденіе этого приводитъ другой стихъ того же автора:

Tu nisi malo coactus, recte facere nescis.

Проводя ту мысль, что церковь не можетъ обойтись безъ принудительныхъ средствъ, Августинъ не разъ прибѣгаетъ къ сравненіямъ, которыми весьма легко можно было воспользоваться въ совершенно противоположномъ направленіи. То онъ сравниваетъ донатистовъ съ мулами и лошадьми, которые, кусаясь и брыкаясь, не даются людямъ, желающимъ исцѣлить ихъ раны,—то съ отбившимися отъ стада овцами, которыхъ приходится страхомъ бича угонять отъ тѣхъ, въ обладаніе которыхъ они попали; то съ людьми, не желающими выйти изъ дома, которому грозитъ обвалъ, такъ что приходится силою спасать ихъ отъ смерти.

Всѣ эти сравненія грѣшатъ тѣмъ, что основаны на смѣшеніи духовнаго съ матеріальнымъ; тотъ же недостатокъ представляютъ и другія доказательства Августина; такъ, напр., когда онъ ссылается на строгіе римскіе законы противъ прелюбодѣянія и восклицаетъ: «развѣ то меньшее преступленіе, когда душа не соблюдаетъ вѣрность Богу, чѣмъ невѣрность жены мужу?—На этомъ скользкомъ пути Августи́нъ иногда не замѣчаетъ, какъ приводитъ свидѣтельство противъ себя. Такъ, напр., онъ рассказываетъ, что переходъ донатистовъ совершался свободно уже до изданія тѣхъ императорскихъ законовъ, которые вызвали озлобленіе и фанатизмъ циркумпелліоновъ; или, когда онъ заявляетъ, что совершаемое не вслѣдствіе пренебреженія къ религіи, а лишь незнанія ея,

должно быть легче наказуемо. Это вѣрное замѣчаніе не останавливаетъ на себѣ вниманія Августина, и онъ его не примѣняетъ къ донатистамъ. Онъ нигдѣ не отдаетъ себѣ отчета о психическомъ состояніи фанатической массы, которое дѣлало ее невѣняемой. Онъ видитъ въ донатистахъ лишь враговъ церкви. И въ письмѣ къ Бонифацію мы встрѣчаемъ уже извѣстный намъ аргументъ, заключающійся въ указаніи благихъ результатовъ, къ которымъ привело принужденіе. Съ большимъ одушевленіемъ изображаетъ Августинъ радость обратившихся донатистовъ, ихъ усердіе въ посѣщеніи богослуженія и проповѣдей, ихъ раскаяніе въ оставленныхъ ими заблужденіяхъ. Съ этой точки зрѣнія Августинъ называетъ законы Гонорія дѣломъ *великаго милосердія* къ донатистамъ и горячо привѣтствуетъ эти императорскіе законы, «оторвавшіе ихъ противъ воли отъ той секты, гдѣ они научились злу по наученію лживыхъ демоновъ,—чтобы потомъ, привыкнувъ къ католической церкви, исцѣлиться въ ней, благодаря хорошимъ наставленіямъ и нравамъ». Слегка лишь касается онъ того обстоятельства, что эти императорскіе законы не всегда имѣли такіа желательныя послѣдствія,—а часто, наоборотъ, разоряли и губили донатистовъ. «Конечно,—воскликаетъ Августинъ,—каждый изъ насъ желалъ бы, чтобы никто изъ васъ не только не погибъ, но даже ничего не потерялъ. Но пришлось же Давиду,—хотя онъ съ большой отеческой заботливостью приказалъ пощадить мятежнаго сына и сохранить ему жизнь—пришлось оплакать его смерть и утѣшаться мыслью, что само царство обрѣло миръ. Такъ и католическая мать, отъ великаго древа которой отломился африканскій сучокъ, въ боли материнскаго сердца, причиняемой добровольной гибелью немногихъ людей, находитъ утѣшеніе въ присоединеніи къ церкви и освобожденіи отъ ереси столь многихъ людей».

Въ трактатѣ, предназначенномъ для римскаго администратора и имѣвшимъ цѣлью побудить его къ вмѣшательству въ дѣла церкви, Августинъ долженъ былъ коснуться вопроса объ отношеніяхъ государства къ церкви и его права карать за религіозныя убѣжденія. Авторъ «Божескаго Царства» вполне признаетъ принудительную власть государства въ религіозныхъ вопросахъ: онъ строитъ эту власть на религіозномъ основаніи, ссылаясь на текстъ псалма: «Итакъ, вразумитесь, цари; научитесь, судьи земли. Служите Господу со страхомъ и радуйтесь съ трепетомъ» (Пс. II, 10, II).

„Какъ же могутъ цари,—спрашиваетъ Августинъ,—служить Господу въ страхѣ иначе, какъ воспрещая и карая въ благоче-

стивой строгости то, что противорѣчить велѣніямъ Господа?» Августинъ самъ находитъ нужнымъ оправдать такое толкованіе: «*Иначе*, — говорить онъ, — царь служить Господу, чѣмъ частный человѣкъ; иначе, въ виду того, что онъ не только человѣкъ, а также царь; какъ человѣкъ, онъ служитъ Господу, живя самъ благочестиво; но такъ какъ онъ въ то же время царь, то онъ служитъ тѣмъ, что облакаетъ соотвѣтствующей властью законы, предписывающіе правду и воспреещающіе неправду». Въ подтвержденіе приводятся примѣры изъ исторіи іудеевъ, а также Навуходносоръ и Дарій. Еще болѣе сомнителенъ авторитетъ другого текста, приводимаго Августиномъ для установленія полной аналогіи между церковью и государствомъ: «Доколѣ есть время, будемъ дѣлать добро всѣмъ» (Гал. VI, 10). — «Кто можетъ, — продолжаетъ Августинъ, — пусть творитъ добро рѣчами каеолическихъ проповѣдниковъ; пусть, кто можетъ, творитъ добро законами каеолическихъ государей. — Пусть всѣ призываются къ спасенію — одни путемъ божественныхъ поученій, другіе — повиновеніемъ императорскимъ законамъ».

Но какъ было современнику аріанскихъ императоровъ оставить эти слова безъ оговорки — развѣ всѣ законы императоровъ вели къ спасенію? И Августинъ продолжаетъ: «Даже и тогда, когда императоры издають дурные законы въ защиту лжи и противно правдѣ — чрезъ это удостовѣряются благовѣрующіе и вѣнчаются исповѣдники; когда же они издають честные законы въ защиту истины и противъ лжи — устрашаютъ безумные и исправляются разумные. И такъ, кто не захочетъ повиноваться законамъ императоровъ, изданныхъ въ противность божественной истинѣ, тотъ пріобрѣтетъ великую награду; кто же не захочетъ повиноваться законамъ императоровъ, изданнымъ въ защиту божественной истины, того ждетъ великая кара».

II.

Несомнѣнный успѣхъ законовъ Гонорія въ борьбѣ съ донагистами глубоко радовалъ Августина. Онъ не упускалъ случая привѣтствовать письмами присоединившихся къ церкви донагистовъ. Такъ, поздравляя пресвитеровъ Сатурнина и Евфрата «съ братьями», сожалѣвшихъ объ его отсутствіи, Августинъ утѣшаетъ ихъ тѣмъ, что они живутъ теперь съ нимъ въ одной и той же храминѣ; но эта храмина воздвигнута не въ какомъ-нибудь уголкѣ земного круга, а на всемъ его протяженіи. Еще болѣе ликуетъ

онъ, когда привѣтствуетъ перешедшихъ въ православіе жителей всѣхъ чиновъ города Цирты—этого оплота донатизма. Но въ то же время онъ внушаетъ имъ, что это радостное событіе совершилось не благодаря его заслугамъ, но по волѣ Божіей: «Если то, что въ вашемъ городѣ меня глубоко огорчало, теперь устранено, если жестокость человѣческаго сердца, сопротивлявшагося ясной и обнаруженной всему міру истинѣ, смягчилась, если чувствуется сладость мира, если любовное единеніе пропѣваетъ и просвѣтляетъ исцѣлennыя очи, то все это дѣло не наше, а Божіе; и я бы не сталъ приписывать его человѣческимъ стараніямъ, даже если бы такое множество обращеній совершилось въ вашемъ городѣ, въ моемъ присутствіи, вслѣдствіе личныхъ бесѣдъ моихъ и увѣщеваній. Это совершилъ Тотъ, кто черезъ своихъ служителей наставляетъ людей внѣшнимъ воздѣйствіемъ, сердце же человѣка Самъ поучаетъ сущностью ихъ»... «Ксенократъ, какъ вы пишете, и какъ я самъ вспоминаю, своимъ разсужденіемъ о плодахъ умѣренности внезапно обратилъ къ лучшей жизни Полемона, не только вообще предававшагося пьянству, но и въ то самое время бывшаго пьянымъ. И хотя этотъ Полемонъ, какъ вы дѣльно и справедливо замѣтили, не былъ привлеченъ къ Господу, а лишь освобожденъ отъ господства надъ нимъ порока, я бы и совершившееся тогда улучшеніе приписалъ не человѣческому, а божественному воздѣйствію. Ибо самыя блага нашего тѣла, этой низменной части нашего бытія, — если только это блага, каковы красота, сила, здоровье,—исходятъ отъ самого Господа, создающаго и совершенствующаго природу (*creator et perfectore naturae*); тѣмъ болѣе блага духа даровать никто кромѣ Него не можетъ». Такія свѣтлыя минуты, которыя доставляло Августину обращеніе донатистовъ, однако, нерѣдко смѣнялись у него тяжелыми заботами въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ встрѣчалъ упорное сопротивленіе. Донатизмъ обнаружилъ въ эту тяжелую для него годину гоненій замѣчательную живучесть; мы знаемъ отъ Августина, что несмотря на обращеніе «всѣхъ чиновъ города Цирты», въ этомъ городѣ происходилъ соборъ донатистскихъ епископовъ, съѣхавшихся тамъ къ Петиліану въ числѣ болѣе тридцати. Этотъ соборъ далъ Августину поводъ говорить съ ироніей о жалобахъ донатистовъ на то, что они тогда будто бы претерпѣвали гоненіе, какого никогда не бывало, что «у нихъ нѣтъ мѣста, куда бѣжать и гдѣ укрыться». — Однакоже, — возражаетъ имъ на то Августинъ, — «вы и соборъ созываете, и епископовъ посвящаете». Изъ того, что Августинъ упоминаетъ объ этомъ соборѣ, мы видимъ, что донатисты еще не теряли надежды на наступленіе луч-

шаго времени, которое дозволить многимъ изъ насильно обращенныхъ вернуться къ нимъ. Чтобы облегчить имъ это, донагистскіе епископы въ Циртѣ отступили отъ своего прежняго ригоризма и постановили, что «тѣ епископы и пресвитеры, кои противъ воли присоединились къ церкви, могутъ быть прощены и сохранить свой санъ, если они не давали причастія и не говорили проповѣдей народу». Августинъ воспользовался этимъ, поставивъ донагистамъ на видъ, что этой снисходительностью они лишаютъ себя всякаго оправданія за расколъ, такъ какъ ихъ предки имѣли гораздо болѣе основанія отнести снисходительно къ тѣмъ, которыхъ они обвиняли въ общеніи съ дѣйствительными или мнимыми «предателями» *по неволѣ*, выдававшими священныя книги подъ болѣе ужаснымъ гнетомъ языческихъ властей.

Живучесть донагизма обнаруживалась двумя различными способами, — въ дикихъ насиліяхъ со стороны фанатической толпы и въ томъ пассивномъ, готовомъ на мученичество упорствѣ, съ которымъ было еще труднѣе бороться. Насилія со стороны возбужденной толпы были неизбежны. Отнятіе церковей и самый переходъ донагистскаго духовенства къ каеоликамъ доводили массу до отчаянія и изуверства. Отъ Августина мы знаемъ, что даже въ Каррагенѣ толпа поджигала базилики, отнятыя у донагистовъ, а въ сельскихъ округахъ духовныя лица каеолической церкви постоянно становились жертвами неслыханной жестокости: «у нѣкоторыхъ вырваны глаза; одному епископу отѣкли руку и языкъ; иные были убиты. Не стану перечислять жестокаго убійства, грабежи домовъ, ночныя нападенія и поджоги не только частныхъ жилищъ, но даже церковей; бывали случаи, что въ пламя пожара кидали и священныя книги». Особенно огорчало Августина отчаянное сопротивленіе донагистовъ въ самыхъ окрестностяхъ Гиппона. Такъ, весной 412 года Августинъ жалуется Марцеллину, что донагистскій епископъ Макробій, появляясь тамъ и сямъ, сопровождается сбродомъ обоего пола, отпираетъ донагистскія базилики, запертыя помѣщиками изъ страха передъ закономъ. Пока на мѣстѣ находился управляющій сенатора Целера, Спондей, котораго Августинъ горячо рекомендуетъ Марцеллину, — смѣлость донагистовъ еще встрѣчала преграды. Послѣ же его отъѣзда въ Каррагенъ, Макробій отперъ базилику въ имѣніи Целера и собралъ тамъ народъ. При немъ находился и перекрещенный діаконъ Донатъ, бывший колонъ церкви, сильно прикосновенный къ убійству. Жертвами убійства, о которомъ здѣсь упоминаетъ Августинъ, были два каеолическихъ пресвитера въ области Гиппона, Реституть и Иннокентій, которымъ передъ этимъ убійцы вырвали глаза

и отрубили пальцы. Болѣе характерно, чѣмъ такія изступленныя дѣйствія толпы, которыя вездѣ бывають отвѣтомъ на религіозныя гоненія — пассивное сопротивленіе донатистовъ. Оно вноситъ индивидуальную черту въ исторію этой секты и заслуживаетъ вниманія потому, что дало самому Августуну возможность провѣрить на людяхъ пригодность новой теоріи принужденія къ вѣрѣ.

Одной изъ жертвъ этой теоріи былъ раскольничій пресвитеръ Донатъ. Это былъ недюжинный схизматикъ. Онъ не только хорошо зналъ священное Писаніе и умѣлъ толковать тексты въ свою пользу, но относился критически къ протоколамъ кареагенскаго сѣзда и къ образу дѣйствія на немъ донатистскихъ вождей. Но и у этого ученаго пресвитера преобладаетъ выдающаяся черта его единовѣрцевъ — упорный фанатизмъ, просіяніе на мученичество. Религіозный энтузіазмъ съ одной стороны, съ другой — гоненія, воспитали этотъ фанатизмъ и довели его до маніи.

Этотъ Донатъ былъ пресвитеромъ въ одномъ помѣстьѣ въ епархіи Августина. Намъ неизвѣстно, по чьему распоряженію его схватили вмѣстѣ съ другимъ пресвитеромъ, чтобы отвести ихъ куда-то «на спасеніе», — по выраженію Августина. Товарищъ былъ спокойнѣе, но Донатъ не давался, и когда ему подвели мула, онъ не хотѣлъ сѣсть на него и такъ метался, что нанесъ себѣ ушибы. Ища смерти, онъ затѣмъ бросился въ колодезь, но былъ оттуда извлеченъ. Узнавъ объ этомъ, Августинъ ему пишетъ: «О, еслибы ты могъ вѣдать боль сердца моего и заботу о твоёмъ спасеніи, ты, можетъ быть, сжалился бы надо мной, угождая Господу и внимая Его слову, не нашему. Ты недоволенъ, что тебя повлекли къ спасенію, хотя вы столь многихъ изъ нашихъ увлекали на гибель. Вѣдь чего же иного мы хотѣли, какъ не привлечь тебя и сохранить отъ гибели?»

«По моему мнѣнію и этого не слѣдовало дѣлать, такъ какъ ты полагаешь, что никто не долженъ быть принуждаемъ къ добру». Августинъ возражаетъ Донату указаніемъ на слова апостола Тимоеею: «кто желаетъ епископства, тотъ *добраго* дѣла желаетъ», а между тѣмъ сколько епископовъ насильно ставили на епископство, подвергая ихъ даже заключенію? «Ты говоришь, — продолжаетъ Августинъ, — что Господь далъ человѣку свободную волю, и потому не слѣдуетъ принуждать его къ добру». — «Однако же мы не должны тѣхъ, кого любимъ, безнаказанно и жестоко-сердно предоставлять дурной волѣ; но, если имѣемъ власть, должны препятствовать имъ дѣлать зло и принуждать ихъ къ добру». Августинъ приводитъ въ подтвержденіе этого и исторію израильтянъ, которые были разными бѣдствіями принуждаемы

идти въ обѣтованную землю, и судьбу апостола Павла, и разные ветхозавѣтные тексты.—«Ты накажешь его розгой и спасешь душу его отъ преисподней» (Пр. Сал., XXIII, 14), и слова Іезекііля: «Заблудшую овцу ты къ стаду не вернулъ». — «Вотъ почему,—заключаетъ Августинъ,—лучше же намъ исполнять волю Божію, предписывающую намъ заставить васъ, овецъ Христовыхъ, вернуться въ его овчарню, чѣмъ потворствовать вамъ, заблудшимъ овцамъ, и дозволить вамъ погибнуть. Итакъ, не говори больше, какъ ты упорно повторяешь: «Я хочу заблудиться, хочу погибнуть»; мы не можемъ этого допустить, насколько это въ нашей власти». Пользуясь для своей цѣли покушеніемъ Доната на самоубійство и его спасеніемъ изъ колодца, Августинъ ему доказываетъ, что если даже погибающихъ тѣлесно слѣдуетъ спасать вопреки ихъ волѣ, «то насколько же больше любящіе кого-либо должны заботиться о томъ духовномъ спасеніи, лишеніе котораго влечетъ за собою страхъ вѣчной смерти. Вѣдь отъ той смерти, которую ты самъ хотѣлъ себѣ нанести, ты умеръ бы не только временно, но погибъ бы и на вѣки вѣковъ; и даже еслибы тебя принуждали къ чему-нибудь дурному, а не къ спасенію, не къ миру церкви, не къ единству Христова тѣла, къ святой нераздѣльной любви, то и тогда ты не долженъ былъ бы навлекать на себя смерть». Изъ дальнѣйшаго видно, къ какому насильственному истолкованію текстовъ прибѣгли донатисты, чтобы оправдать самоубійство; они ссылались между прочимъ на слова апостола: «Если я отдамъ тѣло мое на сожженіе»... Августину было не трудно доказать нелѣпость этого толкованія, приведши конецъ текста:—«а любви не имѣю,—нѣтъ мнѣ въ томъ никакой пользы». Поучая Доната, Августинъ, какъ и вездѣ, обнаруживаетъ свою блестящую діалектику. Донатъ, какъ было извѣстно Августину, не одобрялъ заявленія своихъ епископовъ въ Каррагенѣ, что ни дѣло дѣлу, ни лицо лицу обличеніемъ не служить» (стр. 562). Донатистъ отказывался отъ этого принципа, вѣроятно въ виду того сокрушительнаго для его партіи вывода, который сдѣлалъ на съѣздѣ Августинъ. Теперь Августинъ воспользовался возраженіемъ Доната, чтобы поставить ему самую затруднительную дилемму. «Если,—говоритъ онъ ему,—ты во всемъ принимаешь утвержденія избранныхъ вами на съѣздѣ епископовъ, за исключеніемъ одного положенія, которое ты признаешь неправильнымъ, то этимъ самымъ ты доказываешь справедливость словъ, что человекъ за человека не отвѣчаетъ. Если же сонмъ всѣхъ вашихъ епископовъ не въ указъ тебѣ, Донату, пресвитеру Мутугенскому, то насколько менѣе личность Цециліана,

даже еслибы вы и обрѣли въ немъ что-нибудь дурное, можетъ служить укоромъ всеобщему единству Христову, которое обнимаетъ не одно помѣстье Мутугенское, а распространено по всему земному кругу».

Самое, однако, важное мѣсто изъ письма къ Донату—то, въ которомъ Августинъ воспользовался одной ссылкой Доната на Св. Писаніе, чтобы обосновать принудительную власть церкви. Донатъ приводилъ въ пользу свободы воли человѣка въ религіозныхъ вопросахъ слова Христа (Іоан. VI, 67): «Не хотите ли и вы отойти?»—обращенныя имъ къ двѣнадцати ученикамъ, послѣ того, какъ его оставили многіе изъ учениковъ. Августинъ возражаетъ, что эти слова относятся лишь къ началу церкви, когда еще не исполнилось пророчество: «И поклонятся Ему всѣ цари земли и всѣ народы станутъ служить Ему»... «Чѣмъ болѣе же оно исполняется, тѣмъ большею властью пользуется церковь, такъ что теперь она не только приглашаетъ къ добру, но и принуждаетъ къ нему». Августинъ старается подтвердить это притчей о хозяинѣ, приготовившемъ большое пиршество и многихъ позвавшемъ (Лук. XIV, 16—24) и указываетъ на то, что хозяинъ сначала сказалъ рабу: «Пойди по улицамъ и переулкамъ и приведи сюда»... а затѣмъ уже во второй разъ: «Пойди по дорогамъ и изгородямъ и понудь войти, чтобы наполнился домъ мой». Итакъ,—обращается Августинъ къ Донату,—еслибы вы не принимали участія въ пиршествѣ вѣчнаго спасенія и святого единства церкви, мы васъ смиренно искали бы по дорогамъ; но такъ какъ вы, содѣлавъ нашимъ много зла и жестокостей, полны тернія и шиповъ, мы васъ находимъ какъ бы подъ изгородями и *понуждаемъ* васъ войти. Кто понуждается (*compellitur*), тотъ принуждается (*cogitur*) къ тому, чего не хочетъ. Такъ обуздай же свой неправедный и мятежный духъ, чтобы обрѣсти спасительную трапезу въ истинной церкви Христа». Вотъ на какомъ шаткомъ основаніи построилъ великій учитель ту аргументацію, которую темные люди среднихъ вѣковъ повторяли тысячу разъ, выводя изъ нея принципъ насильственнаго обращенія, *compelle intrare* (принудь войти), какъ переводилъ Августинъ, согласно съ своими современниками, греческое слово, которое въ русскомъ Евангеліи передается выраженіемъ «убѣди прійти».

Другой представитель пассивнаго сопротивленія, къ которому Августину пришлось примѣнить свою теорію принужденія и свою подчасъ казуистическую діалектику для ея оправданія, былъ Эмеритъ, донагистскій епископъ мавританской Цезареи. Это тотъ самый Эмеритъ, къ которому Августинъ когда-то отнесся съ большимъ

уваженіемъ, приглашая его вступить съ нимъ въ обсужденіе взаимной распри. Потомъ они встрѣтились на кареагенскомъ сѣздѣ 412 г. Ихъ послѣдняя встрѣча исполнена трагическаго интереса. Въ концѣ 418 г. Августину пришлось по какому-то церковному дѣлу, порученному ему римскимъ папою Зосимою, отправиться со своимъ ученикомъ, епископомъ Алипіемъ, въ Цезарею. Римское вліяніе и гнетъ новыхъ законовъ въ этомъ приморскомъ городѣ были такъ сильны, что донатистская масса въ немъ притворно присоединилась къ господствующей церкви, и Эмерить, оставшись безъ паствы, покинулъ городъ. Августинъ, можно сказать, вѣхалъ триумфаторомъ въ городъ, откуда его старый антагонистъ былъ принужденъ бѣжать. Но онъ не удовольствовался этимъ торжествомъ; ему хотѣлось самого Эмерита привлечь къ церкви или покрайней мѣрѣ побѣдить его на публичномъ диспутѣ для обличенія донатизма. Почему, по прибытіи Августина въ Цезарею, туда явился и Эмерить?—случайно ли то было, или нѣтъ, мы не знаемъ. Можетъ быть, Эмерить, опасаясь личнаго вліянія Августина на свою паству возвратился въ городъ, чтобы ему противодействовать и своимъ присутствіемъ укрѣпить своихъ тайныхъ и явныхъ единомышленниковъ.

Узнавъ о его пріѣздѣ, Августинъ поспѣшилъ къ нему и встрѣтился съ нимъ на улицѣ. Они привѣтствовали другъ друга, и Августинъ, находя, что неприлично оставлять епископа на улицѣ, пригласилъ Эмерита войти съ нимъ въ церковь. Тотъ согласился, и вслѣдъ за ними повалила любопытная толпа, ожидавшая обращенія Эмерита, или интереснаго диспута. На настояніе Августина отречься отъ ереси Эмерить отвѣтилъ фразой: «Я не могу не хотѣть того, чего вы хотите, но я могу хотѣть того, чего я хочу». Онъ хотѣлъ этимъ сказать, что принужденъ отказаться отъ борьбы съ господствующей церковью, но что онъ оставляетъ за собой свободу держаться убѣжденій, согласныхъ съ его волею или совѣстью. Августинъ воспользовался чрезвычайно искусно словами донатистскаго епископа: онъ заявилъ, что они сказаны по внушенію Господа, наставляющаго сердца и управляющаго языкомъ, и, истолковавъ слова Эмерита, какъ признаніе готовности присоединиться, приглашалъ его не откладывать этого. Изъ толпы раздались отовсюду возгласы, требовавшіе отъ Эмерита немедленнаго обращенія: «здѣсь или нигдѣ». Но Эмерить оставался безучастенъ и непоколебимъ. Тогда Августинъ обратился къ присутствующимъ съ рѣчью, заключавшей въ себѣ цѣлую гамму ораторскихъ тоновъ, отъ нѣжныхъ и ласкающихъ до могучаго гнѣва и суровыхъ угрозъ. «Эмерить сказалъ,—воскликнулъ

онъ,—что не можетъ не хотѣть того, чего мы хотимъ. А онъ знаетъ, чего мы хотимъ. Хотимъ мы того, чего Господь хочетъ,— а чего хочетъ Господь, всѣмъ извѣстно. Итакъ, рано или поздно, онъ долженъ будетъ хотѣть того, чего мы хотимъ». Обратившись затѣмъ къ истолкованію второй половины заявленія Эмерита, Августинъ выводилъ изъ его словъ, что они означаютъ лишь отсрочку обращенія и просилъ присутствовавшихъ не тревожиться этимъ, а молиться, чтобы Эмеритъ поступилъ, какъ обѣщаль. Приглашеніе присоединиться сопровождалось обѣщаніемъ сохранить за Эмеритомъ его санъ. Напомнивъ состоявшееся на кареагенскомъ сѣздѣ заявленіе каеволическихъ епископовъ и всѣми ими подписанное, что они готовы уступить донатистамъ свои должности, Августинъ объявилъ, что цезарійскій православный епископъ Дейтерій и теперь на это согласенъ, и заключилъ: «Пусть онъ будетъ ниже въ чести, лишь бы превосходилъ другихъ въ любви. Мы знаемъ, какъ слѣдуетъ привлекать слабыхъ, дабы совершалось единеніе». За этимъ, однако, послѣдовалъ первый укоръ, хотя еще мягкій, въ видѣ сѣтованія и увѣщанія. Какъ бы снисходя къ Эмериту, Августинъ сказалъ: «Да, ты сказалъ, что обладаешь таинствомъ, обладаешь крещеніемъ; ты доказалъ мнѣ, что обладаешь вѣрою; такъ докажи же мнѣ, что обладаешь любовью,—пріемли единство. Не говори мнѣ, что ты обладаешь любовью, но докажи это. Единный у насъ отецъ, такъ будемъ вмѣстѣ ему молиться». Но Августинъ не ограничился призывомъ къ любви: онъ предупреждаетъ противника, что внѣ каеволической церкви можно найти все, кромѣ спасенія. «Ты можешь обладать церковнымъ чиномъ; можешь обладать таинствомъ, можешь пѣть аллилуію; можешь отвѣчать «аминь»; можешь держаться Евангелія, можешь вѣровать въ Отца и Сына и Св. Духа, и проповѣдовать эту вѣру; но нигдѣ, какъ въ церкви каеволической, не можешь обрѣсти спасенія». Извѣстно, какой выводъ дѣлала изъ этого средневѣковая церковь. Но былъ ли онъ сдѣланъ уже Августиномъ?—Опровергая лишній разъ самоутѣшеніе донатистовъ, что они правы, потому что подвергаются преслѣдованію, Августинъ восклицаетъ: Пусть укоряетъ насъ, кто хочетъ, за такое преслѣдованіе; я стою за него. Если я имѣю право преслѣдовать того, кто тайно похищаетъ добро ближняго, то не болѣе ли я правъ, преслѣдуя того, кто публично оскорбляетъ церковь Господню, говоря: «это не она; она у насъ, въ расколѣ». Мнѣ ли не преслѣдовать хулителя церкви?—Конечно, я буду его преслѣдовать, какъ членъ церкви. Сама церковь говоритъ мнѣ въ псалмѣ (XVII, 38): «Буду преслѣдовать враговъ моихъ».—Такое преслѣ-

дованіе, — поясняетъ Августинъ, — не будетъ чѣмъ-либо новымъ для Эмерита. Когда донатисты преобладали въ Константиноблѣ, они схватили нашего мірянина, рожденнаго отъ каѳолическихъ родителей, Петиліана; учинили надъ нимъ насиліе; искали его, когда онъ бѣжалъ; нашли его скрывшагося; привлекли испуганнаго; окрестили дрожащаго отъ страха; посвятили въ епископы противъ его воли. Вотъ какое насиліе они совершили надъ однимъ изъ нашихъ; они заплотонили его, чтобы обречь на смерть; неужели же намъ не привлекать ихъ, хотя бы силой, къ спасенію?»

Это сопоставленіе Петиліана, которому навязали почетную должность, съ Эмеритомъ, лишившимся почести, церкви и паствы, можетъ показаться сарказмомъ, но на самомъ дѣлѣ это лишь риторическая антитеза, благодаря которой намъ становится яснымъ, *какъ* разумѣть грозное Августиновское «*persequar*»: это свое „я буду преслѣдовать“ Августинъ понималъ болѣе въ духовномъ, чѣмъ въ матеріальномъ смыслѣ, — какъ пастырѣ церкви, а не какъ средневѣковой инквизиторѣ.

Это видно изъ того, что два дня спустя, въ главномъ соборѣ Цезареи состоялось, въ присутствіи многихъ каѳолическихъ епископовъ и большой толпы народа, новое собраніе, на которомъ опять {свободно присутствовалъ и Эмеритъ. За чѣмъ онъ счелъ нужнымъ туда явиться — трудно объяснить. Для Августина это собраніе служило средствомъ торжественно прославить побѣду каѳолической церкви надъ еретиками и унижить въ глазахъ явныхъ и тайныхъ донатистовъ Цезареи ихъ упорнаго вождя. Въ церкви были прочитаны нѣкоторые акты карагенскаго съѣзда, которые сопровождались объясненіями со стороны Августина. Затѣмъ, рассказавъ о своей недавней бесѣдѣ съ Эмеритомъ, Августинъ обратился къ нему со словами: «Братъ Эмеритъ, если ты побѣжденъ, то за чѣмъ пришелъ? Если же ты полагаешь, что не побѣжденъ, то скажи, въ чемъ ты считаешь себя побѣдителемъ? Ибо ты только въ такомъ случаѣ можешь считаться побѣжденнымъ, если ты побѣжденъ самой истиной. Если же ты думаешь, что побѣжденъ только силой, въ истинѣ же торжествуешь, то знай, что здѣсь нѣтъ никакой силы, чтобы побѣдить тебя; такъ пусть твои сограждане услышатъ, въ чемъ ты считаешь себя побѣдителемъ». На это Эмеритъ отвѣтилъ: «Протоколы показываютъ, побѣжденъ ли я, и былъ ли побѣжденъ истиною или силою». — «Такъ за чѣмъ же ты пришелъ?» — спросилъ Августинъ. — «Чтобы отвѣчать на твои вопросы». — «Я спрашиваю, — сказалъ Августинъ, — почему ты пришелъ? я не сталъ бы спрашивать, если бы ты не пришелъ». Тогда Эмеритъ обратился къ присутствовавшему нотарію и сказалъ: «Пиши».

Затѣмъ замолчалъ. Тишина была прервана словами Августина: «Если ты замолчалъ теперь передъ истиной, то, значить, ты пришелъ сюда не для чего иного, какъ чтобы обмануть собравшійся народъ». Но и на эти слова Эмеритъ промолчалъ. Такъ замолкъ въ Цезареѣ побѣжденный донатизмъ.

Но если донатисты замолкли, притворяясь каеоликами въ портовомъ городѣ, открытомъ римскому вліянію и доступномъ римскимъ властямъ, то въ горной Нумидіи, родинѣ и твердынѣ донатизма, они оказались менѣе сговорчивыми. Тамъ, въ Тамугадѣ, епископъ Гауденцій пригрозилъ трибуну Дульцицію, которому было поручено императоромъ «завершить объединеніе», что онъ скорѣе сожжетъ себя въ церкви со своими единомышленниками, чѣмъ присоединится. И то была не пустая, хвастливая угроза: донатисты, дѣйствительно, прибѣгали къ этому ужасному средству избавиться отъ присоединенія къ церкви и заслужить мученичскій вѣнецъ. Избирая этотъ родъ мученичества, они ссылались на слова апостола: «Если я отдамъ тѣло мое на сожженіе...» Но, конечно, не Новый Заветъ внушилъ имъ это отчаянное средство угодить Божеству мучительнымъ самоистребленіемъ, а древне-семитическое представленіе о пожирающемъ въ огнѣ свои жертвы Молохѣ.

Съ догораніемъ этихъ костровъ гасла и память о нихъ; у насъ нѣтъ лѣтописи мученичества донатистовъ,—но мы знаемъ отъ Августина, который не былъ склоненъ преувеличивать его, что число добровольныхъ жертвъ огня превысило нѣсколько сотъ. Желая уменьшить впечатлѣніе, которое производилъ этотъ героическій фанатизмъ, Августинъ говоритъ, что людей, погибшихъ въ огнѣ у донатистовъ, было меньше, чѣмъ число спасенныхъ городовъ въ Африкѣ. Въ данномъ случаѣ Дульцицію послалъ Гауденцію миролюбивое письмо, «кратко обходясь, какъ и слѣдовало, съ бѣшенными» (слова Августина). Епископъ отвѣтилъ трибуну двумя письмами: одно, кратко и спѣшно написанное, было тотчасъ вручено вѣстнику трибуна; другое заключало въ себѣ пространную записку въ защиту донатистовъ. Неутомимый борецъ противъ ереси не могъ оставить эту защиту безъ отвѣта, и такъ возникли въ 420 г. «двѣ книги Августина противъ Гауденція».

Августинъ придерживался въ своемъ опроверженіи того же способа, къ которому прибѣгъ въ полемикѣ съ Петиліаномъ. Приводя буквально отдѣльныя мѣста изъ посланія своего противника, онъ опровергалъ ихъ одно за другимъ. Онъ считалъ это нужнымъ въ виду придирчивости донатистовъ, утверждавшихъ, что ихъ

доводы оставляются безъ возраженій, если на нихъ не отвѣчали слово за слово. Это была форма стѣснительная и неблагодарная; затѣмъ, въ полемикѣ съ донатистами, длившейся уже почти тридцать лѣтъ, Августину невозможно было избѣгать повтореній; наконецъ, ему самому уже было тогда подѣ семьдесятъ лѣтъ, и несмотря на это, письма противъ Гауденція заключаютъ въ себѣ и новые обороты мысли, и интересныя черты для характеристики Августина. Его полемическій жаръ не остылъ, его риторическій пафосъ не оскудѣлъ; фанатическое ожесточеніе противника его самого ожесточало, и методически-сучный диспутъ у него прерывается вспышками язвительнаго и обиднаго сарказма. Отвѣчая въ сотый разъ донатистамъ, примѣнявшимъ къ себѣ слова Евангелія: «блаженны изгнанныя», Августинъ восклицаетъ: «Велики ваши доблести, которыми вы хвалитесь, какъ доказательствами вашей правды: отдѣленіе отъ Христа, отъ Таинствъ Христовыхъ, нарушеніе мира Христова, война противъ членовъ тѣла Христова, обвиненіе противъ невѣсты Христовой, отреченіе отъ обѣщаній Христовыхъ. Вотъ ваша правда, изъ-за которой вы отстаиваете себя съ великимъ упорствомъ противъ тѣхъ, кто васъ тѣснитъ». Искусно приводя въ связь наклонность донатистовъ къ самоубійствамъ съ обвиненіемъ основателей этой секты въ выдачу священныхъ книгъ, Августинъ сокрушаетъ своихъ противниковъ словами: «Неудивительно, что они и потомковъ своихъ научили возлюбить смерть предателя. Но, избѣгая сходства съ нимъ (съ Іудой), они никогда или крайне рѣдко умерщвляютъ себя посредствомъ удавленія. Однако, все это совершенно напрасно, ибо тотъ самый побудилъ Іуду къ самоубійству, кто и стадо свиней повергъ съ крутизны въ море... и дерзновенно искушалъ самого Господа броситься съ крыши храма. Но хотя бы вы и всевозможными способами обрекали себя на добровольную смерть, вы все-таки въ самоубійствѣ подражаете, по внушенію діавола, примѣру Іуды-предателя».

Главнымъ доводомъ Гауденція противъ насильственнаго обращенія служила свобода воли, дарованная богомъ человѣку. «Зачѣмъ меня лишаютъ того—спрашивалъ Гауденцій,—что даровалъ мнѣ Господь? Обрати вниманіе, почтенный мужъ, какое святотатство—дерзновенно отнимать у человѣка то, что Господь ему далъ, да еще суетно хвалиться, что это дѣлается въ угоду Богу. Развѣ людская затѣя защищать Бога—не великая для Него обида? Развѣ не полагаетъ тотъ, кто собирается насиліемъ защищать Бога, что Господь не въ состояніи самъ отомстить за свою обиду?»—Обходя сущность вопроса, Августинъ на это возразилъ, что изъ обман-

чивыхъ и пустыхъ разсужденій донатистовъ слѣдуетъ, что нужно ослабить и вовсе отпустить удила человѣческому своеволю и всѣ грѣхи оставлять безнаказанными; но неужели нужно предоставлять полный разгулъ страстямъ и преступленіямъ безъ всякаго сопротивленія со стороны законовъ? «Неужели никто не смѣетъ удерживать отъ свободы и сладости грѣха угрозами или карами? Ни царь — своихъ подданныхъ, ни военачальникъ — воиновъ, ни судья — обывателя, ни господинъ — раба, ни мужъ — жену, ни отецъ — сына? Неужели слѣдуетъ все предоставить на усмотрѣніе вашей злой воли, для того, чтобы вы не утратили свободы воли? Если же вамъ совѣстно утверждать это передъ людьми, то восклицайте, если дерзаете: Пусть караются убійства, прелюбодѣнія, пусть караются всѣ прочія преступления или злодѣянія страсти; одни лишь святотатства должны оставаться ненаказуемыми закономъ государства! Пусть никакая человѣческая власть не противится и не противодѣйствуетъ нашей свободной волѣ, когда мы наносимъ обиду Господу! Конечно, продолжаетъ Августинъ, человѣку дана была при его сотвореніи свободная воля, — но съ тѣмъ, чтобы потерпѣть кару въ случаѣ злодѣянія. Тѣ, первые люди, когда согрѣшили, были наказаны смертію; и прежде, чѣмъ ихъ постигла смерть тѣлесная, они были изгнаны изъ рая. Милосердіе съ вами поступаетъ императоръ, ради кротости христіанской, назначивъ вамъ въ наказаніе не смерть, а изгнаніе».

Оправдывая принужденіе въ дѣлахъ вѣры, Августинъ ссылается на примѣръ царя ниневійскаго, предписавшаго по словамъ пророка Іоны, жителямъ своей столицы покаяніе. Возражая Гауденцію, который жаловался словами Писанія, что у праведныхъ отняты *труды* ихъ, — разумѣя подъ этимъ конфискацію донатистскихъ имуществъ, Августинъ спрашиваетъ: «Какіе же это ваши труды, которыми вы кичитесь? Развѣ не справедливо, чтобы ваши церкви, при переходѣ къ Христу, переходили со всѣми своими имуществами? Если при переходѣ ихъ, вы хотите удержать за собою ихъ имущества, — вы хотите владѣть чужимъ добромъ. Впрочемъ, относительно этихъ «трудоу» легко рѣшить вопросъ. Вѣдь тѣ, кому они принадлежали, сами возвращаются въ лоно каеолической церкви: такимъ образомъ мы ежедневно, по мѣрѣ того, какъ кто-либо изъ васъ къ намъ переходитъ, возвращаемъ вамъ деньги, платье, плоды, сосуды, поля, дома вашихъ; а вы, когда же намъ возвратите души нашихъ?»

Какъ видно изъ этого, Августинъ слишкомъ легко отнесся къ упреку въ захватѣ каеоликами собственности донатистскихъ приходоу; вѣдь это софизмъ — говорить донатистамъ: переходите

же къ намъ, и тогда вы опять будете владѣть своимъ добромъ. Болѣе чувствителенъ былъ Августинъ къ другому упреку. «Вникни,—писалъ Гауденцій Дульцицію,—какъ не пристала твоему благоразумію обязанность палача», а затѣмъ, указавъ на какого-то >Габинія и товарищей, лишенныхъ угрозами, страхами и гоненіями природной свободы», Гауденцій довольно нескладно уподобилъ ихъ язычникамъ, сотворившимъ себѣ кумирь и поклоняющимся подобію истины. Августинъ вспылилъ: «Къ безумію своему ты еще присоединяешь богохульство и дерзаешь каеолитическую церковь называть измышленіемъ человѣческимъ. Что же удивительнаго, если Габиній и другіе, какъ люди мудрые, увидѣвъ, что за устарѣлое упрямство въ укоренившейся привычкѣ имъ грозитъ лишеніе имущества и изгнаніе, пораздумали, слѣдуетъ ли претерпѣвать это изъ-за человѣческаго измышленія, сопротивляясь божественному дѣлу. То, что вы называете гоненіемъ, они признали для себя поводомъ къ исправленію. Итакъ, видишь ли, что вовсе по пустому ты сказалъ человѣку, требовавшему, по приказу благочестивѣйшаго императора, исправленія вашего, что ему не къ лицу обязанность палача, ибо что же можетъ быть болѣе къ лицу благочестивому воину, чѣмъ стать спасителемъ многихъ исправившихся?». Не менѣе сурово говоритъ Августинъ о роли военной власти въ религіозныхъ вопросахъ и по поводу послѣднихъ словъ Гауденція къ Дульцицію: «прошу тебя смягчить гнѣвъ и воздержаться отъ гибели невинныхъ». «Вы сами жестоки къ себѣ, вы безчеловѣчны—вы, дѣлающіе съ собою то, что другіе привыкли дѣлать лишь со своими врагами. Вы виновны, и тѣмъ не менѣе, трибунъ предоставляет вамъ выходъ (exitum), вы же сами ищете своей гибели (exitium)».

Риторическіе приемы, образчикомъ которыхъ можетъ послужить приведенная сейчасъ игра словъ, были, конечно, плохою школою справедливости и гуманности. Характеръ этой полемики объясняетъ многое въ увлеченіяхъ Августина; она устраняла охоту или возможность вникнуть въ положеніе противника, заглушала снисходительность къ его ошибкамъ, состраданіе къ его бѣдствіямъ. Съ полемической точки зрѣнія, гоненіе, на которое жалуются побѣжденные, становится *минимымъ*; жертвами гоненія на самомъ дѣлѣ являются у Августина побѣдители: «Если,—обращается онъ къ Гауденцію,—о гоненіи можно говорить лишь тогда, когда кому-либо причиняется мученіе, то развѣ, по-твоему, мученіе души, которому мы подвергаемся, легче, чѣмъ мученіе тѣла?—Такому мученію подвергался праведный Лотъ, болѣя душой отъ грѣховъ содомитовъ; такое мученіе причиняютъ донати-

сты каеволикамъ своею ересью». Не признавая страданія противниковъ, риторическая полемика не признаетъ за ними и подвига. Восхваляя мучениковъ за истинную вѣру, Августинъ заявляетъ: «Если же кто изъ-за дѣла Доната лишился клочка одежды, то нельзя это считать мученичествомъ. Даже смерть отъ руки каеволика не можетъ быть сочтена доонатистами за мученичество, ибо они въ этомъ случаѣ несутъ лишь кару за свои дѣянія. Вѣдь и разбойники, и другіе уголовные преступники, если подвергаются заслуженной карѣ закона, не признаются мучениками».

Тѣмъ менѣе Августинъ склоненъ признать мученичествомъ самоубійство, къ которому прибѣгали доонатисты, чтобы избѣгнуть обращенія, и которымъ страшаль императорскаго трибуна Гауденцій. Августинъ напоминаетъ ему, что доонатисты и въ прежнее время добровольно предавали себя смерти въ самообольщеніи, что это мученичество,—и приводитъ слова чтимаго и доонатистами карагенскаго епископа, св. Кипріяна, противъ самосожженія. Въ особенности подробно останавливается по этому случаю Августинъ на самоубійствѣ современника Маккавеевъ, Разиса, примѣръ котораго служилъ авторитетомъ для доонатистовъ. Не имѣя возможности бѣжать отъ враговъ, принуждавшихъ евреевъ къ языческимъ жертвамъ, старикъ Разисъ ударилъ себя мечомъ, но, не покончивъ съ собою этимъ способомъ, бросился съ городской стѣны; оставшись и тутъ въ живыхъ и окруженный врагами, онъ обѣими руками вырвалъ свои внутренности и разбросалъ ихъ, чтобы избавиться отъ жизни и отъ принужденія отпасть отъ вѣры отцовъ своихъ. Августинъ признаетъ, что Разисъ восхваляется Священнымъ Писаніемъ; но за что?—спрашиваетъ онъ. И любопытно, какъ онъ старается умалить значеніе приведеннаго авторитета. Разисъ восхваляется за любовь къ отечеству; но этимъ отечествомъ былъ земной Иерусалимъ, а не небесный; онъ восхваляется за свою преданность іудаизму, но по сравненію съ правдой Христовой апостолъ почитаетъ это тщетою и умѣтомъ. О Разисѣ сказано, что онъ доблестно искалъ смерти: но лучше было бы,—прибавляетъ Августинъ, поступить смиреннѣе и тѣмъ паче разумнѣе. По этому поводу онъ указываетъ на различіе между свѣтской исторіей и священной. «Исторія языческая восхваляетъ мужественныхъ людей сего міра, а не мучениковъ Христовыхъ». Августинъ, далѣе, указываетъ, что сами іудеи не ставятъ авторитетъ Книгъ Маккавеевъ на одинъ уровень съ авторитетомъ Закона и Пророковъ, и что эти Книги приняты церковью, какъ полезное наставленіе при условіи разумнаго ихъ пониманія. И такъ Августинъ извлекаетъ изъ исторіи Разиса совершенно дру-

гой выводъ, чѣмъ донатисты, совѣтуя имъ бѣжать отъ смерти, а не умерщвлять себя. «Спросите Христа,—онъ приказываетъ вамъ бѣжать. Спросите трибуна,—онъ разрѣшаетъ вамъ бѣжать. И еслибы вы могли спросить самого Разиса, онъ вамъ отвѣтилъ бы: я не имѣлъ возможности бѣжать. Итакъ, вы не можете ссылаться ни на Христа Спасителя, ни на трибуна гонителя, ни на авторитетъ Разиса».

Августинъ былъ, конечно, совершенно правъ, совѣтуя донатистамъ руководиться авторитетомъ не Книги Маккавеевъ, а Евангелиемъ. Но эти люди не даромъ были соплеменниками тѣхъ, кто вырывалъ себѣ въ предсмертныхъ мученіяхъ внутренности, чтобы не «отпасть отъ вѣры» отцовъ своихъ. Въ своемъ посланіи Гауденцій ставитъ потрясающій вопросъ: развѣ то не гоненіе, что побудило столько тысячъ неповинныхъ людей предать себя смерти?—Отвѣтъ Августина очень слабъ: онъ обходитъ самый вопросъ Гауденція и придирается къ слову: «неповинны». «Объясните,—спрашиваетъ онъ, съ своей стороны,—какъ это вы неповинны, терзая и убивая Христа? Докажите, какимъ это образомъ васъ принуждаютъ къ смерти, васъ, кому бѣгство предписано божественнымъ велѣніемъ и разрѣшено людскимъ распоряженіемъ?»

Мы не знаемъ, имѣлъ ли въ виду Гауденцій, говоря о *тысячахъ*, предавшихся самосожженію, свое время, послѣднія судороги доведеннаго до отчаянія донатизма, или онъ разумѣлъ число погибшихъ такимъ образомъ за цѣлый вѣкъ борьбы?—Въ своемъ отвѣтѣ Гауденцію Августинъ подтверждаетъ ужасный фактъ самосожженія схизматиковъ, уменьшая лишь число жертвъ. Онъ напоминаетъ о томъ, какъ многіе изъ донатистовъ и въ прежнія времена умерщвляли себя разными способами, и заключаетъ: «А въ сравненіи съ ними, какъ мало нынѣ себя добровольно сожигаютъ! Въ то же время онъ противопоставляетъ печальному факту указаніе на благія послѣдствія правительственной политики: «Но если ты думаешь, пишетъ онъ Гауденцію, что насъ должно растрогать то, что столько тысячъ погибаетъ, ты недостаточно высоко цѣнишь утѣшеніе, которое мы находимъ въ томъ, что несравненно большее число тысячъ освобождается отъ безумія донатистовъ. Ибо тѣ, которые такъ погибаютъ, даже своею численностью не могутъ равняться съ тѣми, кто, покинувъ имя и образъ жизни циркумцелліоновъ, трудятся теперь надъ обработкой полей, соблюдаютъ цѣломудріе и церковное единство; еще менѣе тѣ погибшія души идутъ въ сравненіе съ числомъ не только дѣтей обоюбого пола, юношей и дѣвушекъ, но даже семейныхъ людей и

стариковъ, безчисленное множество которыхъ переходить изъ нечестиваго раскола донатистовъ въ истинный и каеволическій міръ Христовъ».

Равнодушіе, съ которымъ Августинъ здѣсь отворачивается отъ ужаснаго зрѣлища добровольныхъ костровъ, показываетъ намъ, какъ мало онъ входилъ въ настроеніе несчастныхъ жертвъ самообольщенія, искавшихъ въ огнѣ осуществленія своихъ религіозно-нравственныхъ идеаловъ. Но надо имѣть въ виду, что приведенныя сейчасъ слова находятся въ диатрибѣ, обращенной къ донатисту, который грозилъ прибѣгнуть къ этому крайнему средству спасенія. Августинъ могъ думать, что не въ интересъ его полемики высказывать состраданіе къ подобнымъ жертвамъ; однако, что сказать о рѣзкомъ и жестокомъ отзывѣ о самосожигателяхъ, который мы находимъ въ поученіи Августина Бонифацію?—Вмѣсто того, чтобы предостеречь этого правителя Африки, указавъ ему, къ какимъ бѣдствіямъ приводятъ слишкомъ усердныя гоненія, Августинъ ихъ какъ бы поощряетъ, отрицая у жертвъ добровольныхъ костровъ всякое нравственное значеніе. Поблагодаривъ Бога за то, что въ гиппонской епархіи, «хотя и не вездѣ» церковный миръ устанавливается безъ этихъ безумныхъ самоубійствъ, Августинъ продолжаетъ: «Такіе ужасные случаи бывають тамъ, гдѣ проживаетъ бѣшеная и негодная порода людей, привыкшая дѣлать то же самое еще въ прежнія времена». И тутъ же онъ позволилъ себѣ неосторожное слово: «При чемъ тутъ братская любовь? Неужели ей, изъ опасенія кратковременнаго пламени, въ которомъ погибають немногіе, предоставить всѣхъ вѣчному огню геенны?» Не случайно вырвалась эта антитеза у африканскаго ритора. Августинъ возвращается и въ другихъ случаяхъ къ ней и, склоняя Бонифацію—идиллическимъ изображеніемъ обращенныхъ—къ строгимъ мѣрамъ, говорить: «Еслибы ты ихъ видѣлъ, то счелъ бы слишкомъ большой жестокостью предоставить ихъ вѣчной гибели и мученію въ неугасаемомъ огнѣ, изъ страха, чтобы горсть отчаянныхъ людей, не идущая въ сравненіе съ безчисленнымъ множествомъ обращенныхъ, не предалась добровольно сожженію земнымъ огнемъ».—Слова неосмотрительныя и роковыя: ими были введены въ заблужденіе не одни современники сожигавшихъ себя донатистовъ, скоро сошедшихъ со сцены исторіи, но безчисленные въ теченіе ряда вѣковъ фанатики другого рода, которые жгли на кострахъ свои жертвы для того, или подъ предлогомъ того, чтобы спасти другихъ людей отъ неугасаемаго огня геенны!

III.

И однако-же, въ душѣ того, кому принадлежать эти слова, соединялось съ античной гуманностью христіанское милосердіе. Но эта душа была доступна противорѣчіямъ, обусловленнымъ, какъ впечатлительностью и пылкостью природы, такъ и риторическими приѣмами и борьбою съ донатистами. Желая покорить любовью сердце еретиковъ, Августинъ былъ вовлеченъ съ ними въ полемику, въ которой явилъ себя риторомъ, дѣйствовавшимъ на страсти и увлекавшимся страстью. Будучи сначала противникомъ карательныхъ мѣръ, Августинъ былъ ослѣпленъ ихъ практическою пользою, и, ставъ ихъ защитникомъ, прославлялъ ихъ съ присутіемъ ему риторическимъ паѳосомъ... Но въ глубинѣ его души не угасали его идеалы и его христіанскіе завѣты. Въ то самое время, когда онъ восхищался дѣйствиємъ императорскихъ законовъ противъ еретиковъ и защищалъ ихъ,—онъ оставался идеалистомъ церкви, какъ божескаго царства, не желавшимъ, чтобы земное царство, съ его обрызганными кровью руками, справляло ея дѣла; оставался апостоломъ Евангелія, чуждавшимся пролитія крови. Его истинное настроеніе высказывается въ его письмѣ къ проконсулу Донату отъ 408 г. По этому краткому письму можно познать всего Августина. «Я не хотѣлъ бы,—пишетъ онъ, какъ скромный, но сильный своимъ авторитетомъ епископъ сановнику Африки,—я не хотѣлъ-бы видѣть церковь африканскую въ такомъ бѣдственномъ положеніи, чтобы она нуждалась въ помощи какой-либо земной власти». Но такъ какъ «нѣтъ власти не отъ Бога», то Августинъ находитъ «не малое утѣшеніе» въ томъ, что проконсульскою властью облеченъ такой христіолюбивый человѣкъ, который можетъ и захочетъ сдержать враговъ церкви отъ ихъ преступныхъ замысловъ. «Одного только—продолжаетъ Августинъ,—опасаемся мы отъ твоей справедливости: чтобы ты не почелъ нужнымъ карать ихъ, сообразуясь не съ кротостью христіанской, а съ гнусностью ихъ злодѣяній. Конечно, то, что и эти нечестивые и неблагодарные люди творять противъ христіанскаго общества, много хуже и преступнѣе, чѣмъ еслибы они это совершали въ ущербъ другимъ; но тѣмъ не менѣе, заклинаемъ тебя Иисусомъ Христомъ, ты этого не дѣлай. Ибо мы не ищемъ мести нашимъ врагамъ на этой землѣ и страданія наши не должны вызывать въ насъ такой тревоги духа, чтобы забыть предписаніе того, за истину и имя котораго мы страдаемъ: мы любимъ нашихъ враговъ и молимся за нихъ. Поэтому мы желаемъ, чтобы страшные судьи и законы служили къ исправленію ихъ, а не къ

казни! мы не желаемъ ихъ безнаказанности, но не желаемъ и казней, которыхъ они достойны. Поэтому *такъ* карай ихъ грѣхи, чтобы было кому раскаяться въ своихъ грѣхахъ». Августинъ просить проконсула забыть, когда онъ станетъ разбирать хотя бы самыя нечестивыя обиды церкви, что ему дана власть казнить, — но не забывать его просьбы. «Не пренебрегай, любезнѣйшій сынъ, нашей просьбой о пощадѣ тѣхъ, за которыхъ мы молимъ Господа, чтобы онъ исправилъ ихъ». Притомъ пусть проконсулъ приметъ въ соображеніе, что церковныя дѣла вчиняются духовенствомъ; если же онъ будетъ примѣнять къ нимъ смертную казнь, то устрашитъ епископовъ и побудитъ ихъ не доводить до него никакихъ дѣлъ и предпочитать скорѣе самимъ потерпѣть смерть, чѣмъ добиваться казней чрезъ посредство властей, — а это лишь увеличитъ дерзость донатистовъ. Большую помощь онъ окажетъ епископамъ, если будетъ такъ примѣнять императорскіе законы, что не дасть повода донатистамъ «хвастаться мученичествомъ за истину и право». Августинъ выражаетъ увѣренность, что еслибы онъ и не былъ епископомъ, а Донатъ былъ почтенъ еще болѣе высокой властью, то и тогда онъ могъ бы рассчитывать на его вниманіе къ своей просьбѣ. Въ силу этого Августинъ проситъ проконсула предписать и подчиненнымъ ему судьямъ смягчить свою суровость, и заключаетъ словами: «Болѣе тяжело, чѣмъ полезно принужденіе людей вмѣсто наставленія ихъ, хотя бы это дѣлалось для избѣжанія большаго зла и достиженія великаго блага».

Но Августину пришлось еще глубже познать бѣдственныя послѣдствія императорскихъ законовъ, которые онъ привѣтствовалъ, какъ спасительное отъ ереси средство. Ему пришлось не только умѣрять усердіе исполнителей закона, напоминая имъ, что они мстятъ за обиды *церкви*, но и быть свидѣтелемъ того, что законы Гонорія ухудшали зло, противъ котораго были изданы. Вызывая, мѣстами, ожесточеніе гонимыхъ, эти законы доводили ихъ до преступленій и этимъ подводили ихъ подъ дѣйствіе жестокихъ уголовныхъ законовъ. Переписка Августина бросаетъ свѣтъ на эту темную сторону императорскаго Рима. Какъ блюститель евангельскаго принципа, Августинъ протестуетъ противъ приемовъ римскаго уголовного судопроизводства. Теперь онъ не только воздерживаетъ государственныхъ сановниковъ отъ перенесенія на церковныя дѣла административной точки зрѣнія, но самъ вмѣшивается во имя христіанскаго принципа въ область свѣтской юрисдикціи.

Упомянутое выше убійство донатистами двухъ католическихъ пресвитеровъ не осталось безнаказаннымъ. Циркумцелліоны и до-

натисткіе клирики, причастные къ этому убійству, были арестованы мѣстными властями и отправлены на судъ въ Кареагентъ. При наряженномъ Марцеллиномъ слѣдствіи, многіе изъ нихъ признались въ изувѣченіи и убійствѣ пресвитеровъ. Какое это было слѣдствіе, мы узнаемъ отъ Августина, и призракъ средне-вѣковыхъ застѣнковъ цѣликомъ возстаетъ предъ нами. Августинъ хвалитъ Марцеллина за «отеческую любовь», съ которой онъ велъ слѣдствіе, за то, что онъ добился признанія «однѣми розгами, не прибѣгая ни къ растяженію тѣла на станкѣ, ни къ вырыванію крючьями мяса, ни къ обжиганію его пламенемъ». Но слѣдствіе закончено, — что же далѣе? Августинъ слышалъ, что власти намѣрены примѣнить къ подсудимымъ во всей строгости законъ возмездія. И вотъ Августинъ въ своемъ письмѣ закликаетъ трибуна «вѣроу его въ Христа и милосердіемъ самого Господа Христа, чтобъ онъ этого не дѣлалъ и сдѣлать не позволилъ». Правда, заявляетъ Августинъ, онъ могъ бы сдѣлать видъ, что ничего не знаетъ о предстоящей имъ казни: не отъ него пошло обвиненіе, а отъ тѣхъ, кто приставленъ къ охраненію порядка. «Но мы не хотимъ, чтобы мученичество слугъ Божіихъ каралось по закону *возмездія*. Не потому, чтобы мы не желали отнять у преступныхъ людей возможность совершать новыя злодѣянія; но мы желаемъ, оставивъ ихъ въ живыхъ и сохранивъ имъ цѣлость тѣла, исцѣлить ихъ карою закона отъ недуга мятежности и направить ихъ отъ злого къ какому-нибудь полезному дѣлу. Вѣдь и это называется наказаніемъ; но кто же не пойметъ, что слѣдуетъ скорѣе называть благодѣяніемъ, чѣмъ казнью—когда отнимается свобода злодѣйствовать и въ тоже время предоставляется возможность цѣлебнаго раскаянія?

«Исполни же, судья христіанскій, обязанность благочестиваго отца, прояви свой гнѣвъ противъ преступленій, не забывая руководиться гуманностью; не давай воли чувству мести при преслѣдованіи злодѣяній грѣшниковъ, но постарайся уврачевать ихъ раны». Наказаніе не должно быть болѣе жестоко, чѣмъ дознаніе, т.-е. должно ограничиться розгами: «этотъ способъ наказанія примѣняется учителями въ школахъ и самими родителями, и часто даже прилагается къ дѣлу на судѣ епископовъ. Такъ не карай же жестоко за то, чего ты такъ легко дознался. Нужнѣе дознаніе, чѣмъ наказаніе; для того именно самые гуманные люди тщательно и настоятельно дознаются скрытаго злодѣянія, чтобы узнать, кого слѣдуетъ *пожадить*. Поэтому часто бываетъ необходимо производить строгое слѣдствіе, чтобы, по открытіи преступленія, получила возможность проявить себя *кротость*. Такъ пусть же

власть наказывать не ожесточить того, чью кротость не уничтожила необходимость расслѣдовать это дѣло; не зови палача, раскрывши преступленіе, при дознаніи котораго ты не хотѣлъ прибѣгать къ истязателю».

Въ этихъ словахъ высказался человѣкъ по природѣ мягкій и чувствительный, кромѣ того глубоко проникнутый христіанскимъ идеаломъ. Но Августинъ былъ въ то же время правителемъ церкви: ея интересы были замѣшаны въ этомъ дѣлѣ, и вотъ онъ продолжаетъ: «Наконецъ, ты присланъ радѣть о пользѣ церкви: а то, о чемъ я прошу, полезно для церкви; и чтобы такое утвержденіе мое не казалось превышеніемъ авторитета съ моей стороны,—скажу, что это полезно для церкви въ епархіи Гиппона. Если ты не хочешь исполнить просьбы друга, то прими совѣтъ епископа. И такъ какъ я говорю съ христіаниномъ и рѣчь идетъ о такомъ серьезномъ дѣлѣ, то не будетъ съ моей стороны надменнымъ сказать, что ты обязанъ повиноваться приказанію епископа, достопочтенный и по заслугамъ высокопоставленный господинъ и дражайшій сынъ».—«И хотя мнѣ извѣстно, что церковныя дѣла по преимуществу поручены твоему превосходительству, но такъ какъ я полагаю, что это дѣло относится къ вѣдомству свѣтлѣйшаго проконсула, то я и ему писалъ; тебя же прошу ему передать мою просьбу и, если нужно, поддержать ее; васъ обоихъ я умоляю не посѣтовать на наше заступничество и ходатайство; не умаляйте мученичества католическихъ слугъ Божіихъ, которое должно служить къ духовному назиданію слабыхъ, а не возмездіемъ врагамъ, отъ коихъ они пострадали,—но, отложивъ строгость судебную, не отказывайтесь проявить и вѣру вашу, и кротость самой матери вашей, ибо вы—сыны церкви».

Упомянутый сейчасъ проконсулъ Апрингій былъ братъ Марцеллина. Тонъ письма Августина къ этому важнѣйшему въ Африкѣ представителю императорской власти торжественнѣе и еще внушительнѣе. «Я не сомнѣваюсь,—начинаетъ Августинъ,—что въ пользованіи властью, которую Господь далъ надъ людьми тебѣ, человѣку, ты помышляешь о божественномъ судѣ, ибо и судьи дадутъ на немъ отчетъ о своемъ судѣ». Изложивъ дѣло и напомнивъ слова апостола о властяхъ, что они отомстители злодѣямъ и не напрасно носятъ мечъ, Августинъ продолжаетъ: «Но не одно и тоже—*провинція* и церковь; управленіе провинціей должно совершаться съ устрашеніемъ; въ церковныхъ же дѣлахъ милосердіе должно служить къ прославленію кротости церкви. Еслибы я велъ рѣчь съ судьей не-христіаниномъ, я бы иначе говорилъ, но и тогда бы я не оставилъ дѣла церкви и настаивалъ

бы на томъ, чтобы она не была запятнана кровью враговъ своихъ; а еслибы онъ не уступилъ мнѣ въ этомъ, я бы заподозрилъ, что онъ противится мнѣ изъ враждебнаго расположенія къ церкви». Августинъ указываетъ на то, что дѣло велось такъ тщательно, чтобы обличить въ совершенныхъ ими ужасныхъ насиліяхъ враговъ церкви, похваляющихся тѣмъ, что они—жертвы преслѣдованія. Протоколы судебного дѣла будутъ публично читаемы, чтобы исцѣлять души, отравленные кознями. «Неужели же,—спрашиваетъ Августинъ,—тебѣ угодно, чтобы намъ было страшно прослушать до конца чтеніе протокола, который будетъ содержать въ себѣ описаніе кровавой казни,—хотя мы знаемъ, что за зло не слѣдуетъ воздавать зломъ!» Августинъ заявляетъ, что еслибы не существовало никакого иного наказанія, кромѣ смертной казни, онъ предпочелъ бы совсѣмъ отпустить подсудимыхъ на свободу; но такъ какъ есть и болѣе мягкія наказанія, то почему не избрать путь болѣе благоразумнаго и мягкаго приговора, по которому предоставлено судьямъ идти даже въ такихъ дѣлахъ, которыя не касаются церкви. «Такъ страшись же вмѣстѣ съ нами суда Господа-отца и докажи кротость матери; ибо то, что ты дѣлаешь, то творить церковь, ради которой ты это дѣлаешь, какъ ея сынъ. Состязайся добромъ со злыми. Тѣ не пощадили увѣщавшихъ ихъ слугъ Божіихъ; а ты пощади захваченныхъ, пощади обличенныхъ; тѣ нечестивымъ мечомъ пролили кровь христіанскую, а ты воздержи, Христа ради, отъ пролитія ихъ крови судейскій мечъ. Тѣ убійствомъ укоротили вѣкъ слугъ церкви; а ты, даруя жизнь врагамъ церкви, дай имъ время покаяться. Вотъ какимъ долженъ быть въ дѣлѣ церкви христіанскій судья, по нашей просьбѣ, согласно съ нашимъ наставленіемъ и заступничествомъ. Людямъ обычно, когда судъ поступаетъ съ ихъ осужденными противниками слишкомъ мягко, взывать отъ мягкаго приговора: мы же настолько любимъ нашихъ враговъ, что еслибы мы не рассчитывали на твое христіанское послушаніе, пожаловались бы на твой строгій приговоръ». Не даромъ Августинъ упоминаетъ здѣсь объ апелляціи. Какъ мы увидимъ, онъ дѣйствительно имѣлъ въ виду прибѣгнуть къ этому средству. Въ другомъ письмѣ къ Марцеллину онъ снова проситъ и настаиваетъ не проливать крови: «Если же,—пишетъ онъ—проконсулъ будетъ настаивать на казни, хотя онъ христіанинъ и, сколько я могъ замѣтить, не склоненъ къ жестокостямъ,—тогда прикажите приложить къ протоколу письма, которыя я вамъ обоимъ писалъ. Мнѣ приходилось слышать, что во власти судьи смягчать приговоръ и наказывать слабѣе, чѣмъ гласитъ законъ. Если же онъ не согласится, не-

смотря на мои письма, такъ поступить, то пусть, по крайней мѣрѣ, дозволить оставить виновныхъ подъ стражей, и мы постараемся исходатайствовать у милосердія императоровъ ¹⁾, чтобы мученичество слугъ Божіихъ, которое должно доставить церкви славу, не обезчестилось пролітіемъ крови враговъ».

Всякій, конечно, прочтеть съ глубокимъ удовлетвореніемъ эти слова Августина въ заключеніе долгой повѣсти о гоненіяхъ на отступниковъ отъ церковнаго единства. Эти слова не вполне согласны съ его собственною ролью въ этихъ гоненіяхъ и съ политикою, которую онъ отстаивалъ въ этомъ дѣлѣ. Но это противорѣчіе, важное для біографа Августина, цѣнно и для исторіи культурныхъ идей.

Изъ предшествовавшего можно усмотрѣть, что взгляды, высказанные Августиномъ на преслѣдованіе донатистовъ, нельзя подвести подъ одну строгую формулу: въ нихъ есть колебанія, есть противорѣчія, обусловленные иногда минутой и обстоятельствами, въ общемъ же укладывающіяся подъ понятіе эволюціи. Августинъ началъ какъ любвеобильный апостоль, жаждущій подѣлиться съ другими тѣмъ духовнымъ благомъ, которое онъ самъ обрѣлъ. Братскою любовью онъ надѣялся покорить *сердца* раскольниковъ-донатистовъ. Затѣмъ онъ сдѣлался страстнымъ апологетомъ единства церкви и беспощаднымъ полемистомъ. Въ то же время онъ былъ и пастыремъ, и счелъ необходимымъ для защиты своей паствы принимать мѣры, которыя уже выходили изъ предѣловъ проповѣди; а наконецъ Августинъ въ своемъ пастырскомъ безсиліи, ухватился за вооруженную руку помощи, которую ему протянуло государство. Аналогія между осязательнымъ царствомъ христіанскаго императора и духовнымъ царствомъ Христа напращивалась людямъ V вѣка. Римская имперія, по ихъ выраженію, охватила всю *ойкумену*—вселенную: за ея предѣлами оставались лишь варвары-язычники, съ которыми была неизбѣжна постоянная борьба; всякая побѣда надъ ними была двойнымъ благомъ: благомъ для имперіи, избавляя ее отъ враговъ; благомъ для побѣжденныхъ, дѣлая ихъ причастными ея благамъ. Въ церковной области также происходила постоянная борьба—притомъ двоякая: распространившаяся по всей вселенной церковь была не только окружена врагами-язычниками, но и внутренними врагами, нарушавшими ея единство; а насколько ея идеаль и ея цѣли были

¹⁾ Выражая эту надежду, Августинъ имѣлъ въ виду бывшій на его памяти случай убіенія въ 397 г. язычниками близъ Триента, чтимыхъ мучениками, Сисинія, Мартирія и Александра, и согласіе императора на ходатайство не подвергать убійцъ смертной казни.

выше и священнѣе идеи и цѣли имперіи, настолько ея побѣда надъ врагами, включеніе ихъ въ священную ограду, казались задачей болѣе неотложной и возвышенной. Идеалистъ Августинъ въ этомъ отношеніи раздѣлялъ конкретныя мірскія представленія своего времени. Съ этой точки зрѣнія *насиліе* казалось не только дозволеннымъ, но и благодѣтельнымъ. И Августинъ вступилъ на эту точку зрѣнія; этому способствовали самый идеализмъ его, его страстное одушевленіе и безкорыстное служеніе великому идеалу того вѣка—единству вѣры и церкви,—идеалу, которымъ обуславливалось и земное спасеніе тогдашняго общества, и который былъ залогомъ дальнѣйшаго культурнаго развитія человѣчества. Увлекаясь служеніемъ этому идеалу, Августинъ забылъ, какимъ образомъ онъ сдѣлался *его* достояніемъ. *Его* душевныя раны были исцѣлены не тѣмъ способомъ, который годится «для муловъ», а свободнымъ исканіемъ правды, погруженіемъ въ священныя книги и внутреннимъ просвѣтленіемъ. Великій христіанскій учитель сдѣлалъ много для торжества дорогого ему идеала, но онъ не усомнился принести ему языческую жертву по обычаю своихъ предковъ и, какъ другой его предокъ, онъ, не сознавая этого, посѣялъ сѣмя драконовъ. Правда, Августинъ разумѣлъ преимущественно *насиліе* духовное; физическое *насиліе* должно было служить лишь средствомъ воспитанія—испытаніемъ, чтобы побудить отступника отъ единства образумиться, *расположить* его къ внимательному усвоенію истины. Наконецъ, *насиліе* никогда не должно было вести къ лишенію жизни. Но слишкомъ усердные послѣдователи этой теоріи сумѣли обойти оговорки Августина и обратили духовника въ пособника палача, принимавшаго изъ его рукъ напутствуемую имъ на костерь жертву.

Однако, всю эту долготѣнную дѣятельность Августина въ борьбѣ съ донатистами, всю страстность, которую онъ вложилъ въ дѣло привлеченія этихъ отщепенцевъ къ *единенію* съ церковью, можно правильно понять и вполне оцѣнить лишь при освѣщеніи той идеи, которая служила Августину путеводной звѣздой—идеи «Божескаго царства». Вдохновенные пророки и поэты, скорбѣвшіе о людяхъ и мечтавшіе о спасеніи и обновленіи человѣчества задолго до Августина, провидѣли великую идею о грядущемъ «Божескомъ царствѣ». Но никто не постигалъ этой идеи съ такимъ пластическимъ творчествомъ, никто не отдавался ей съ такимъ душевнымъ пыломъ, какъ Августинъ. Благодаря ему, образъ «Божескаго царства» засіялъ надъ міромъ, какъ новое солнце надъ мракомъ и горемъ, сопровождавшими паденіе античной культуры и разореніе имперіи.—Но что же это за царство? Духо-

вное или свѣтское? Для кого оно назначено?—для людей въ загробной жизни или во плоти? Гдѣ его искать? въ душѣ человѣка, или въ его учрежденіяхъ? Въ рѣшеніи этихъ вопросовъ Августиномъ заключается, главнымъ образомъ, его вліяніе въ исторіи человѣчества.

Церковь, папство и государство у Августина.

I.

Четвертый вѣкъ нашей эры былъ величайшей эпохой въ жизни христіанской церкви. Послѣ трехсотъ лѣтъ гоненій и мученическихъ подвиговъ она побѣдила угнетавшія ее враждебныя силы—языческихъ боговъ, которые въ ея глазахъ были нечестивыми демонами,—и языческихъ императоровъ съ ихъ жестокими проконсулами и звѣрскими палачами. Разрозненныя и разсѣянныя на далекихъ пространствахъ, христіанскія общины слились въ одну могущественную церковь и въ пестромъ составѣ римской имперіи не было націи, которая не принимала бы участія въ триумфальномъ шествіи церкви на Голгоѳу. Но это торжество не напоминало кровавыхъ «триумфовъ» языческой эпохи. Оно совершалось не во славу императора или консула, украшеннаго отличіями Юпитера,—а во славу «единаго Бога», которому церковь приписывала свое торжество. «Jam resurgit unius Dei triumphus!» побѣдоносно восклицаетъ архіепископъ Миланскій Амвросій. Описывая это торжество, онъ въ мѣткой и краснорѣчивой антитезѣ противопоставляетъ его триумфамъ языческой поры,—съ ихъ дикимъ насиліемъ: «Не со связанными за спиной руками видимъ мы народы въ этомъ торжественномъ шествіи, не декорации, изображающія разрушенные города, не статуи, похищенныя изъ покоренныхъ муниципій, не плѣнныхъ царей съ согбенной выей,—но ликующіе народы, влекомые не на казнь, а къ вѣчной жизни; царей, свободно и добровольно преклоняющихъ колѣна; города, охотно сдавшіеся, и виды преобразованныхъ къ лучшему муниципій (*in melius reformatas*).

Это было по истинѣ торжество духа. Побѣдитель не только сокрушилъ своихъ противниковъ, но претворилъ въ себѣ ихъ духовныя силы и заставилъ ихъ служить своимъ высшимъ цѣлямъ.

Христіанство, столь долго гнушавшееся вмѣстѣ съ язычествомъ и его образованія, его философіи, литературы и искусства, воспользовалось ими, чтобы создать величественное зданіе богословской догматики и роскошныя базилики для богослуженія. Подобнымъ образомъ церковь заставила служить себѣ и римское государство. Императоръ сталъ *сыномъ* церкви; подъ его охраною церковь объединилась въ могущественной организаціи, подъ его покровительствомъ завладѣла богатствами языческихъ храмовъ, обезпечила привилегіями духовенство, проникла въ область свѣтскаго суда.

Но это внѣшнее торжество церкви не ослабило ея; духъ, создавшій ея силу, продолжалъ въ ней дѣйствовать; объ этомъ свидѣтельствовали церковныя празднества, въ то время захватывавшія гораздо глубже, чѣмъ теперь, религіозную жизнь всей общины. «Наступаетъ Пасхальный день,—воскликаетъ Амвросій, —и во всемъ мірѣ совершаются крещенія, одеваются покрываломъ святыя дѣвы». О силѣ этого духа не менѣе свидѣтельствовали длинные ряды кающихся «на народѣ» грѣшниковъ, которые своимъ покаяніемъ краснорѣчиво говорили и о строгой нравственной дисциплинѣ церкви, и о ея всепрощеніи. Духъ подвижничества въ церкви особенно поддерживали празднества въ память мучениковъ. Ихъ подвиги были еще у всѣхъ на свѣжей памяти; почти не было города въ обширной имперіи, который бы не могъ гордиться тѣмъ, что и его граждане запечатлѣли своею кровью истину христіанской вѣры. Память о нихъ, память объ испытанныхъ ими страданіяхъ, поддерживала въ церкви прежній высокій идеализмъ, хотя онъ и принялъ другія формы. Въ первые вѣка христіанства этотъ идеализмъ проявлялся въ горячей вѣрѣ въ скорое наступленіе царства Божьяго и въ напряженномъ ожиданіи его; теперь это нетерпѣливое ожиданіе улеглось; церковь начала устраиваться на землѣ, но вѣра въ близость царства Божьяго не исчезла. По справедливому замѣчанію историка церкви, никогда не бывало у людей такой способности возноситься чувствами надъ видимымъ міромъ, такого живого стремленія проникнуть мыслью въ невидимое царство,—и въ то же время такой искренней увѣренности въ своемъ торжествѣ на землѣ. Но идеализмъ этой эпохи проявлялся и въ другомъ направленіи,—въ отрицаніи всего земного и мірскаго. Во время борьбы съ язычествомъ эта потребность могла находить удовлетвореніе въ предѣлахъ христіанскихъ общинъ, которыя среди окружающаго ихъ язычества, утопавшаго въ соблазнахъ грѣховнаго міра, сами являлись его отрицаніемъ; съ тѣхъ поръ, какъ христіанство вступило въ этотъ міръ и въ

союзъ съ государствомъ стало имъ овладѣвать, аскетическое стремленіе, избѣгая всякаго соприкосновенія съ этимъ міромъ, стало порывать связь и съ христіанскимъ обществомъ, и создало монашество.

Въ этотъ великій вѣкъ церкви жилъ величайшій сынъ ея, Августинъ. Онъ былъ великъ потому, что глубже пережилъ въ себѣ и шире охватилъ современныя ему проблемы въ жизни церкви, что онъ стоялъ на вершинѣ этой знаменательной эпохи и можетъ быть признанъ самымъ зрѣлымъ ея плодомъ; онъ былъ великъ еще и по тому, *что* онъ сдѣлалъ для величія и прославленія церкви. Мы не будемъ здѣсь касаться ни его борьбы съ врагами церкви, ни его просвѣтительнаго вліянія на нее, ни его заслугъ передъ нею въ области догматики, — но мы разумѣемъ *догму изъ догмъ*¹⁾, установленіе Августиномъ самаго понятія о церкви. Своимъ опредѣленіемъ этого понятія Августинъ, по выраженію Г. Шмидта, внесъ *самосознаніе* въ церковь. У предшествовавшихъ Августину отцовъ церкви²⁾; говорить этотъ ученый, можно встрѣтить отдѣльныя размысленія о церкви, особенно у Тертуллиана и Кипріяна, но лишь Августинъ подвергъ этотъ вопросъ такому многостороннему обсужденію, что, начиная съ него, можетъ идти рѣчь о догмѣ по отношенію къ церкви.

Шмидтъ замѣчаетъ, что самознаніе въ церкви могло пробудиться лишь тогда, когда ей пришлось формулировать ея отношеніе не только къ ересямъ, но и къ схизмѣ. Этотъ моментъ наступилъ лишь при Августинѣ, который, оторвавшись отъ ереси манихейства, велъ борьбу и съ самой могущественной схизмой древней церкви—съ донатизмомъ.

Переходя къ понятію о церкви у Августина, мы оставимъ въ сторонѣ тѣ опредѣленія ея, которыя имѣютъ специально богословскій смыслъ, и сосредоточимся на томъ, которое получило наибольшую извѣстность и оказало наибольшее вліяніе на самую судьбу церкви.

Евангеліе было благою вѣстью о царствѣ Божіемъ, и вмѣстѣ съ Евангеліемъ распространялось среди христіанъ и это представленіе о Божіемъ царствѣ. „Царство Божіе“ являлось имъ, какъ нѣчто *грядущее*, имѣющее скоро наступить, но еще не совершившееся. Они ежедневно просили въ молитвѣ „Отче нашъ“ о наступленіи

1) Выраженіе Бауера: „die Lehre von der Kirche—das Dogma aller Dogmen“—въ „Исторіи церкви отъ IV до VI вѣка“.

2) См. Н. Schmidt. Des Augustinus Lehre von der Kirche въ „Jahrbücher für deutsche Theologie“. VI т. 1856. О заслугахъ этого ученаго, впервые разработавшаго этотъ вопросъ, см. у Рейтера.

царства Божьяго. Они полагали, что царство небесное водворится съ пришествіемъ Христа на землю и съ нетерпѣніемъ ожидали этого пришествія, полагая, что оно скоро наступитъ. При такомъ положеніи дѣла они были далеки отъ мысли смѣшивать настоящее съ будущимъ и усматривать въ современной имъ церкви какое-либо проявленіе царства небеснаго.

Но годы шли, церковь росла и крѣпла, и ожиданіе предстоящей реализаціи царства небеснаго утратило для большинства христіанъ свой *острый* характеръ. Когда же церковь пережила эпоху страданій, восторжествовала надъ язычествомъ, подчинила себѣ римское государство, — тогда явилась возможность, вмѣсто прежняго противопоставленія церкви и царства небеснаго, сближать эти два понятія, сопоставлять ихъ (координировать), наконецъ отождествлять ихъ въ формулѣ: *церковь есть царство небесное*. — Когда же появилась эта формула, и кто первый ее выставилъ? — Одинъ изъ лучшихъ знатоковъ Августина, посвятившій этому вопросу особое изслѣдованіе, пришелъ къ заключенію, что формула: „церковь есть царство небесное“ — принадлежитъ Августину ¹⁾.

Допуская, что задолго до Августина христіанская догматика проявляла склонность къ сближенію понятій церкви и „царства небеснаго“, и указавъ, что однако еще Кипріанъ Карфагенскій былъ далекъ отъ этого, Рейтеръ приходитъ къ заключенію, что отождествленіе ихъ „впервые было сдѣлано Августиномъ“.

Приписывая Августину главную роль въ данномъ вопросѣ, Рейтеръ особенно ссылается на слова Августина: „церковь уже теперь есть царство небесное“. Онъ находитъ неправдоподобнымъ, чтобы Августинъ сталъ такъ выражаться, еслибы хотѣлъ этимъ высказать уже извѣстную до него мысль. Очевидно, эти слова должны установить нѣчто *новое*, дать такое опредѣленіе церкви, которое еще не было въ ходу. А на этомъ основаніи Рейтеръ считаетъ себя въ правѣ заявить, что формула, отождествляющая церковь съ Божьимъ царствомъ, установлена лишь Августиномъ ²⁾.

Это заключеніе Рейтера не для всѣхъ убѣдительно. Гарнакъ, напримѣръ, и послѣ появленія въ свѣтъ изслѣдованія Рейтера утверждаетъ противное въ своей „Исторіи христіанскихъ догмъ“, не приводя, впрочемъ, доказательствъ. На самомъ дѣлѣ нельзя допустить, чтобы до Августина никто не примѣнялъ къ церкви

¹⁾ Reuter. Augustinische Studien. № III, p. 106.

²⁾ Erst er ist—wie man vermuthen darf—der Producent der Formel gewesen.

названія царства небеснаго, или Божьяго. Это противорѣчило бы свидѣтельству самого Августина. Въ одномъ изъ своихъ сочиненій Августинъ проводитъ мысль, что церковь на землѣ не безъ грѣха, однако *называется* царствомъ небеснымъ, а въ томъ самомъ сочиненіи „О царствѣ Божіемъ“, откуда взята вышеприведенная формула отождествленія церкви съ царствомъ небеснымъ, Августинъ говоритъ: еслибы *святые* не управляли церковью такъ или иначе вмѣстѣ съ Христомъ *уже теперь*, то не говорили бы уже теперь о церкви, что она царство небесное ¹⁾).

Не сталъ бы, конечно, Августинъ такъ выражаться: „церковь *называютъ*“, и „о церкви *говорятъ*, что она царство небесное“, если бы только онъ самъ, или онъ первый вздумалъ такъ ее величать или о ней такъ говорить. Тѣмъ не менѣе, должно сказать, что Августинъ является въ этомъ дѣлѣ великимъ новаторомъ, что *ему*, — хотя и въ иномъ смыслѣ, чѣмъ высказывается Рейтеръ, — принадлежитъ формула, что церковь *есть* царство Божье. Если до него кто-нибудь и называлъ такъ церковь, то это отождествленіе не имѣло вовсе того значенія, которое *онъ* ему придалъ. Дѣло въ томъ, что Августинъ преобразилъ самое представленіе о царствѣ Божьемъ; онъ, можно сказать, *создалъ* то понятіе о царствѣ Божьемъ, съ которымъ онъ сопоставлялъ церковь. Въ этомъ смыслѣ, конечно, можно сказать, что никто до него не отождествлялъ церкви съ Божьимъ царствомъ, и отнести къ исторической роли Августина тѣсную связь, установившуюся между этими двумя понятіями.

Царство Божье до Августина противопологалось церкви, какъ грядущее благо, изображаемое въ неясныхъ очертаніяхъ. Царство Божье, какъ его понималъ Августинъ, охватывало вмѣстѣ съ будущимъ все прошлое и настоящее. Оно существуетъ для него изначала, предшествуетъ сотворенію міра; оно есть вѣчная борьба со зломъ и ложью демоновъ, вѣчное торжество Божьей правды и праведности. Оно пребываетъ на небѣ, но часть его нынѣ скитается на землѣ. Эта часть и есть церковь. Церковь такимъ образомъ становится неотъемлемою частью мірозданія. Она — дѣло божественнаго провидѣнія, она предвѣщена пророками, къ ней относится предсказаніе, что „славою ея наполнится весь міръ“, и предсказаніе это уже исполнилось, „такъ какъ ежедневно весь міръ склоняется къ имени Христа ²⁾“. Она осуществлена очеловѣченіемъ Христа, странствованіемъ апостоловъ, стра-

¹⁾ Non etiam nunc diceretur ecclesia regnum coelorum.

²⁾ In Christianum nomen totus quotidie vertitur mundus.

даніями мучениковъ, подвигами святыхъ; она поддерживается непрерывной преемственностью епископовъ отъ апостольскихъ престоловъ.

„Будучи такимъ образомъ результатомъ всей предшествующей міровой исторіи, церковь становится основаніемъ, на которомъ зиждется все спасеніе человѣка; она есть единственный путь къ спасенію“. — „Она одна побуждаетъ глупца устремиться къ мудрости“.

Августинъ испыталъ это на самомъ себѣ. Выбываясь изъ путь призрачной мудрости манихеевъ, Августинъ нашелъ спасеніе въ вѣрѣ въ авторитетъ церкви. Эта вѣра дала ему Евангеліе и возвратила ему Христа ¹⁾. — Въ борьбѣ съ донатистской смутой, которая ставила моральный принципъ выше авторитета церкви, Августинъ почерпалъ свою силу въ представленіи о провиденціальномъ и міровомъ назначеніи церкви. Поэтому въ своихъ проповѣдяхъ и сочиненіяхъ Августинъ не упускаетъ случая прославлять и возвеличивать церковь. Церковь прославляется имъ не только, какъ учрежденіе Христово: онъ возвышаетъ ее какъ бы до одного уровня съ ея божественнымъ Основателемъ; у Августина постоянно встрѣчается извѣстное аллегорическое обозначеніе церкви — какъ тѣла Христова ²⁾, или какъ невѣсты (sponsa) Христовой. Согласно съ этимъ Августинъ высоко прославляетъ авторитетъ церкви, вытекающій изъ ея мистическаго единенія съ ея главой. Она есть „столпъ и основаніе истины“. „То, чему вѣрить вся церковь, даже если оно не можетъ быть постигнуто разумомъ и не можетъ быть выражено рѣчью, должно быть принято, какъ истина“.

Даже истина Св. Писанія держится авторитетомъ и постановленіями вселенской церкви ³⁾.

Этотъ авторитетъ непоколебимъ, ибо церкви присущъ духъ Божій: «Еслибы Господь не жилъ въ церкви, всякое и самое тщательное размышленіе впало бы въ заблужденіе; про эту церковь сказано: священный храмъ Божій — это вы (Кор. III, 17). Поэтому церковь никогда не будетъ введена въ соблазнъ дьяволомъ. Поэтому то, что въ ней будетъ рѣшено (judicatum), не можетъ быть отмѣнено». — Но этотъ авторитетъ имѣетъ не одинъ

¹⁾ Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae non commoveret auctoritas. Contra ep. Man. C. 8.

²⁾ Наприм., въ объясненіи 29 пс. (Еп. 52): „Псаломъ сей поется во славу тѣла Его, т.-е. церкви, во славу единства (т.-е. церкви), глава котораго на небѣ“.

³⁾ Scripturarum tenetur veritas cum hoc fit quod universae Ecclesiae placuit.

теоретическій характеръ; съ нимъ связана власть благодѣтельная для человѣка: «Церкви предоставлены ключи отъ царства небеснаго. Эта власть «отпускать грѣхи» служить новымъ основаніемъ для ея прославленія. Въ церкви вѣтъ спасенія. «Грѣхи не прощаются въ церкви». Церковь же въ состояніи отпустить всякіе грѣхи; не будемъ слушать тѣхъ, кто отрицаетъ, что церковь Божія можетъ простить всѣ грѣхи. Церковь (раx ecclesiae) отпускаетъ грѣхи, а кто чуждъ мира церкви, тотъ одержимъ грѣхомъ».

Въ лоно церкви не только царствуетъ грѣхъ, но не имѣетъ значенія и добродѣтель, даже тускнѣетъ блескъ христіанскаго подвига. «Добрыя дѣла,—говоритъ Августинъ,—въ церкви бесполезны». Въ церкви ничья молитва о вѣчномъ спасеніи не будетъ услышана. Въ церкви можно всѣмъ обладать, кромѣ вѣчнаго спасенія, кромѣ любви. Донатистамъ, которые гордились фанатизмомъ мученичества и сами себя обрекали на ничѣмъ не вызванную мученическую смерть, Августинъ объявляетъ, что мученичество имѣетъ цѣну только въ предѣлахъ церкви, а не у нихъ; онъ идетъ еще далѣе, утверждая, что въ церкви не приноситъ никакой пользы (nihil prodest) ни дѣвственность, ни мученичество, ни отпущеніе грѣховъ, ни милостыня, ни молитва».

При такихъ условіяхъ церковь представляетъ какъ бы спеціальное царство Христа. Такъ мы читаемъ у Августина: «Въ иномъ смыслѣ мы говоримъ о царствѣ Христа въ силу его божественнаго всемогущества, на основаніи котораго ему вся тварь подчинена; и въ *иномъ смыслѣ* церковь называется его царствіемъ въ силу вѣры ей присущей; «ибо царство Его тамъ, гдѣ Онъ царствуетъ въ силу вѣры».

II.

Но какъ ни важно для исторіи, не только церковной, но и всеобщей, отмѣтить знаменательный фактъ подведенія Августиномъ церкви подъ понятіе царства Божьяго, — не менѣе существенно выяснить, какую именно церковь разумѣлъ при этомъ Августинъ. Если церковь есть царство Божіе, то всѣ ли причисляющіе себя къ церкви состоятъ гражданами этого царства?—Въ прежнее время, когда церковь чуждалась языческаго общества и государства, такой вопросъ былъ бы излишнимъ. Принадлежность къ церкви служила залогомъ спасенія. Но иначе обстояло дѣло теперь. Два фактора въ особенности побуждали Августина обратить вниманіе на этотъ вопросъ: донатизмъ и ученіе о благодати.

Донатисты видѣли главный признакъ церкви въ святости *всѣхъ* ея членовъ. Съ этой точки зрѣнія они отвергали православное духовенство Африки, признавая его членовъ ставленниками традиторовъ и, отрицая поэтому силу произведеннаго ими крещенія, считали только себя истинно-православными. Вооружаясь противъ ихъ притязаній и доказывая, что ихъ церковь полна нечестивыхъ грабителей и убійць, Августинъ долженъ былъ искать другихъ признаковъ истинной церкви. Онъ долженъ былъ пожертвовать принципомъ, что признакомъ истинной церкви является праведность *всѣхъ* ея членовъ, — другими словами, онъ долженъ былъ допустить, что въ составѣ православной церкви есть праведники и нечестивые. Съ другой стороны, цѣльность понятія о церкви нарушалась у Августина понятіемъ о благодати. По ученію Августина человѣкъ удостоивался благодати не по своимъ заслугамъ, а по промыслу Божьему, т.-е. по предназначенію къ ней. Поэтому видимый составъ церкви заключалъ въ себѣ, какъ предназначенныхъ, такъ и непредназначенныхъ къ спасенію. Первые составляли истинное ядро церкви; общину *святыхъ*, *communio sanctorum*; видимая церковь представляла лишь внѣшнюю оболочку этого ядра, и только эта внутренняя церковь была частью Божьяго царства. Вѣра въ спасеніе черезъ благодать была основана у Августина на лично пережитомъ убѣжденіи; она укоренилась у него еще глубже вслѣдствіе полемики съ пелагианцами. Такимъ образомъ обѣ могущественныя партіи, въ борьбѣ съ которыми протекла его жизнь, повліяли на его представленіе о церкви въ одномъ и томъ же направленіи, препятствуя отождествленію видимой церкви, церкви *настоящаго*, съ Божьимъ царствомъ.

Вотъ почему у Августина прославленіе церкви такъ часто чередуется съ сѣтованіемъ на ея составъ; вотъ почему Августинъ такъ часто *противопоставляетъ* современной церкви, церкви земной — церковь будущаго, церковь небесную, царство Божіе. Церковь земная страдаетъ не только отъ еретиковъ, открыто отъ нея отпадающихъ и «тѣлесно съ нею разлученныхъ», но и отъ нечестивыхъ (*malii*), отпавшихъ отъ нея втайнѣ, и въ духовномъ отношеніи. У Августина не переводятся жалобы на то, что въ лонѣ церкви такъ много этихъ дурныхъ людей. Онъ заявляетъ, что мы обладаемъ безчисленными свидѣтельствами «о смѣшеніи злыхъ и добрыхъ, одинаково участвующихъ въ таинствѣ причащенія». — Онъ говоритъ о «ложныхъ» христіанахъ въ церкви и о томъ, что въ ней два рода людей: тѣ, въ которыхъ царствуетъ истинная любовь, и другіе, въ которыхъ преобладаетъ

притворство; поэтому не всё, состоящее въ церкви, царствуютъ съ Христомъ. Такое положеніе дѣла будетъ и впредь продолжаться. Ибо «пока у церкви будутъ рождаться сыновья, въ ихъ числѣ будутъ и добрые и злые». И сравнительно съ числомъ дурныхъ—праведныхъ немного (*justi pauci*). Говоря словами притчи, Августинъ замѣчаетъ, что есть плевела, отдѣленные отъ церкви, но есть и плевела, которыя въ ней пребываютъ. А въ другомъ мѣстѣ онъ заявляетъ, что еще большой вопросъ, кто хуже, плевела ли, отдѣленные отъ церкви, или находящіяся внутри ея? Поэтому Августинъ называетъ церковь «лиліей, окруженной терніемъ». — «Внѣ церкви, говоритъ онъ, совершается кое-что достойное имени Христа, не противное церкви; внутри же церкви совершается дьяволомъ (*ex parte diaboli*) противное церкви». И въ пастырскомъ негодованіи Августинъ восклицаетъ: «Тѣ, кто дурно живетъ въ церкви, превращаютъ Божью обитель въ пещеру разбойниковъ». О неправедныхъ (*malii*) упоминается у Августина въ цѣломъ рядѣ другихъ свидѣтельствъ. То онъ ихъ мысленно отчисляетъ отъ церкви: въ церкви много такихъ, которые къ ней не принадлежатъ; «къ церкви не принадлежатъ не только схизматики, но и нечестивые (*perversi*)». То онъ говоритъ, что церковь терпитъ, выносить у себя дурныхъ: «церковь терпитъ дурныхъ въ общеніи таинствъ»;—или: «дурные, даже явные, терпятся церковью ради единенія». — Онъ и самъ взываетъ къ терпимости по отношенію къ нечестивымъ, пребывающимъ въ церкви. Въ толкованіи на 25-й псаломъ онъ говоритъ: «тотъ, кто преуспѣваетъ въ церкви, долженъ претерпѣвать въ ней дурныхъ — онъ, правда, ихъ не знаетъ, но многіе дурные ропшутъ противъ присутствія дурныхъ, подобно тому, какъ здоровый человѣкъ скорѣе сносить общество двухъ больныхъ, чѣмъ выносить другъ друга двое больныхъ. И потому вотъ что я вмѣняю вамъ въ обязанность, братья: церковь нашего вѣка представляетъ собою гумно; часто я это говорилъ, часто повтсряю. На этомъ гумнѣ есть пшеница и плевела. Но пусть никто не настаиваетъ на удаленіи плевелъ до наступленія дня очищенія отъ нихъ. Пусть никто до этого дня не покинетъ гумна подѣ предлогомъ, что не хочетъ терпѣть грѣшниковъ».

Въ виду такой значительной примѣси дурныхъ элементовъ въ составѣ церкви она является на глазахъ Августина учрежденіемъ *смѣшаннаго* достоинства. Много разъ у Августина проводится мысль, что добрые и злые перемѣшаны въ церкви по лицу всего земного круга. Вслѣдствіе этого Августинъ называетъ церковь также хромающей (*clauda*) и подкрашенной. Таковымъ смѣ-

шаннымъ учрежденіемъ церковь останется до конца вѣка; «ибо только тогда произойдетъ отдѣленіе отъ тѣла церкви нечестивыхъ». Или, какъ говоритъ Августинъ въ другомъ мѣстѣ, «очищенною ть всякаго смѣшенія съ дурными людьми церковь сдѣлается лишь по прошествіи этого брэннаго вѣка». А въ положительной формѣ Августинъ выражаетъ ту же мысль, говоря: «Церковь тогда будетъ заключать въ себѣ только однихъ праведниковъ (non nisi bonos)».

Противопологая церковь *вѣка сего* церкви въ будущемъ, Августинъ признаетъ современную ему церковь лишь подготовительною ступеню къ другой, лучшей и высшей по достоинству церкви. Истолковывая, въ бесѣдѣ на псал. 9-й, слова: «Господь обитаетъ въ Сіонѣ», Августинъ объясняетъ, что Сіонъ значить мысленное созерцаніе и обозначаетъ образъ церкви, какою мы знаемъ ее нынѣ. Іерусалимъ же обозначаетъ церковь, какою она станетъ въ будущемъ, а именно общиною святыхъ, уже наслаждающихся ангельскимъ житіемъ, ибо слово Іерусалимъ объясняется «узрѣніемъ мира». — Мысленное созерцаніе предшествуетъ видѣнію, такъ и *эта* церковь предшествуетъ той, которая обѣщана, т.-е. общинѣ безсмертной и вѣчной. Противопологая настоящее будущему, Августинъ восклицаетъ: «Церковь, нынѣ смертная, въ грядущемъ вѣкѣ будетъ безсмертна».

Это свойство церкви не должно быть, впрочемъ, поводомъ къ упрекамъ ей, ибо оно обусловливается ея земнымъ существованіемъ. Будучи по своему началу небснаго происхожденія, церковь *скитается* на землѣ, какъ на чужбинѣ, совершаетъ свое земное странствованіе (peregrinatio). Поэтому, упоминая о дурныхъ людяхъ, Августинъ напоминаетъ, что присутствіе ихъ въ церкви не должно служить основаніемъ къ тому, чтобы хулить церковь — Ecclesia non est vituperanda. Въ одномъ мѣстѣ онъ говоритъ: «Смѣшеніе съ дурными не смущаетъ церкви; они не пятнаютъ ее — non maculant».

Но, выражаясь такъ, Августинъ далеко отъ мысли, чтобы можно было къ современной церкви примѣнять слова апостола, «безъ пятна или порока» (Ефес. V. 27). Онъ, напротивъ прямо утверждаетъ, что церковь *здѣсь* не безъ пятна и порока. Онъ спрашиваетъ, какимъ образомъ могли бы принадлежать къ церкви безъ пятна и порока сторонники дьявола? Къ такому протесту Августина особенно побуждало утвержденіе Пелагія, что церковь безъ пятна. Августинъ укоряетъ пелагіанцевъ, что по ихъ ученію церковь уже въ настоящее время состоитъ изъ однихъ праведниковъ. Вопреки этому Августинъ

утверждаетъ, что слова апостола слѣдуетъ понимать не въ томъ смыслѣ, какъ будто церковь уже теперь безъ пятна, но что она готовится быть таковой. Ибо къ той церкви, которая безъ пятна и порока, не можетъ принадлежать тотъ, кто причастенъ къ сонму святыхъ лишь плотью. Переносъ на самую церковь грѣховность ея членовъ, Августинъ заявляетъ, что и «церковь не безъ грѣха». — Указывая на то, что слова молитвы Господней: «и остави намъ долги наши» произносятся всею церковью, Августинъ заключаетъ: «И такъ, на ней пятна и морщины»¹⁾. — Онъ, правда, прибавляетъ, что «покаяніемъ пятна смываются, а исповѣдью морщины сглаживаются», но это не въ ущербъ его общей мысли, что лишь въ будущемъ вѣкѣ церковь достигнетъ незапятнанной чистоты. «Безъ пятна и морщинъ — торжественно заявляетъ Августинъ — церковь будетъ лишь послѣ воскресенія изъ мертвыхъ». Современное ея положеніе онъ характеризуетъ въ другомъ мѣстѣ словами: «Здѣсь всѣ усилія клонятся лишь къ тому (hic agitur), чтобы она на небѣ была безъ пятна и морщинъ».

И для того, чтобы не было ни какого сомнѣнія въ его оцѣнкѣ современной церкви, Августинъ въ концѣ своей жизни въ «Поправкахъ» къ своимъ сочиненіямъ заявляетъ, что «вездѣ, гдѣ онъ въ этихъ книгахъ упоминалъ о церкви безъ пятенъ и морщинъ, подъ этимъ слѣдуетъ разумѣть не церковь, какъ она есть, а какую она готовится быть».

Это несовершенство церкви вѣка сего, обусловленное ея составомъ съ большою примѣсью негодныхъ членовъ, побуждаетъ Августина представлять себѣ *надъ* конкретной церковью, или въ лонѣ ея, другую церковь, очищенную отъ этой примѣси и состоящую только изъ святыхъ праведниковъ (sancti)²⁾. Такъ является представленіе о церкви, какъ объ «общинѣ святыхъ» (congregatio sanctorum), о церкви внутренней въ противоположность къ церкви внѣшней. Эта невидимая церковь и есть истинная церковь. «Церковь, эта единственная голубица, состоитъ (perficitur) изъ однихъ святыхъ». — «Церковь, — говоритъ Августинъ въ другомъ мѣстѣ, — состоитъ изъ *святыхъ*, которымъ будетъ принадлежать царство небесное». — Конечно, Августинъ, какъ апологетъ видимой церкви, всю свою жизнь посвящавшій защитѣ ея

¹⁾ По латинскому тексту.

²⁾ См. объ этомъ у Гарнака. Dogmengeschichte, III (3 изд.), p. 138. «Hier giebt es nicht wenige Ausführungen Augustins, die den Gedanken nahe legen eine in der sichtbaren Kirche in occulto vorhandene unsichtbare sei die wahre Kirche». (De bapt. V. 38).

отъ еретиковъ и лжетолкователей, не могъ въ ущербъ ей углубляться въ представленіе, что истинную церковь составляютъ лишь одни святые, но это представленіе и не могло оставаться безъ вліянія на его оцѣнку конкретной церкви. Приближаясь къ идеѣ «Божьяго царства», представленіе объ «общинѣ святыхъ» раздвигало разстояніе между царствомъ небеснымъ и конкретной церковью. Оно низводило послѣднюю на степень земной церкви, противопоставляя ее церкви небесной. Въ этомъ смыслѣ говорить Августинъ: «Эта земная церковь послѣ воскресенія должна быть собрана на небесахъ». — Такимъ образомъ Августинъ явственно различаетъ *два* поры въ жизни церкви, — пору несовершенства, земного странствованія, настоящаго вѣка, — и пору грядущую. Въ виду различія состава церкви характеръ ея, въ ту или другую пору, представляетъ полную противоположность. Признавая церковь въ будущемъ вѣкѣ *безсмертною*, Августинъ называетъ въ противоположность ей церковь сего вѣка *смертною* (*mortalis*). А такъ какъ церковь въ порѣ небесной жизни совпадаетъ съ царствомъ небеснымъ, отождествляется съ царствомъ Божьимъ, то земная церковь не можетъ быть отождествляема съ царствомъ небеснымъ и называться имъ.

Къ такому выводу приводитъ еще другой рядъ мыслей, высказанныхъ Августиномъ по поводу состава церкви. Она состоитъ не только изъ добрыхъ и злыхъ: въ ней скрывается еще другой контрастъ. Какъ бы ни была важна въ глазахъ Августина роль церкви въ спасеніи людей, онъ признавалъ еще *иной*, такъ сказать, высшій источникъ спасенія — Божью благодать. Благодать эта не обуславливалась ни усиліями или заслугами лицъ, ея добивавшихся, ни вспомогательными дѣйствіями церкви, но она вытекала изъ воли Божіей. Такимъ образомъ, тѣ люди, которые удостоились благодати, являлись *избранниками* Божіими — *electi*, а такъ какъ воля, избравшая ихъ, существовала исконно, то ихъ можно было считать и называть *предназначенными* къ спасенію — *praedestinati*.

Понятіе Августина о назначеніи къ благодати вносило существенный контроверсъ въ ученіе церкви о спасеніи, контроверсъ, котораго католическая церковь не разрѣшила и оставила открытымъ. У насъ нѣтъ основанія входить въ данномъ случаѣ въ изложеніе и обсужденіе самаго контроверса, поскольку онъ выходитъ изъ рамокъ разсматриваемаго нами вопроса. Укажемъ только на его неизбѣжность. Онъ обуславливался не только исторіей христіанской догматики — еще до возникновенія спора между Августиномъ и Пелагіемъ, — но и личной эволюціей Августина. Его

обращеніе въ христіанство совершилось подъ обаяніемъ авторитета церкви, но затѣмъ онъ пережилъ внутри себя, въ борьбѣ съ собою и съ своимъ прошлымъ то, что онъ разумѣлъ подъ благодатью (*gratia*) Божіей, и такимъ образомъ то, что не совпадало въ догматикѣ — авторитетъ церкви и предназначеніе Божіе — то жилось въ личной жизни Августина, какъ продуктъ этой жизни.

Подъ вліяніемъ понятія о предназначеніи появляется у Августина еще новое представленіе о составѣ и характерѣ церкви. Избранники, предназначенные благодатью къ спасенію, или *святые*, составляютъ среди прочей массы членовъ церкви особый разрядъ людей, «никому изъ остальныхъ неизвѣстный, но Богу извѣстный». Они — какъ бы привилегированные члены церкви, обезпеченные въ своей принадлежности къ ней: ибо, какъ говоритъ Августинъ, они никоимъ образомъ не могутъ быть вырваны изъ лона церкви. Кругъ церкви въ прежнемъ значеніи смѣшаннаго тѣла (*corpus permixtum*) — пересѣкается такимъ образомъ другимъ кругомъ общины избранныхъ, болѣе узкимъ, но въ то же время нѣкоторыми частями выступающимъ изъ прежняго церковнаго круга. Церковь, какъ община избранныхъ, суживается, ибо не только нечестивые (*malī*), или притворные христіане, не принадлежатъ къ кругу избранныхъ, но и среди добрыхъ (*bonī*) далеко не всѣ входятъ въ ихъ число. Но съ другой стороны кругъ церкви, какъ общины избранныхъ, расширяется: церковь, говоритъ Августинъ, еще до пришествія Христа существовала въ лицѣ святыхъ праведниковъ. Къ такимъ святымъ Августинъ причисляетъ не только патріарховъ, но и другихъ праведниковъ, жившихъ до Рождества Христова; точно также онъ допускаетъ, что и въ настоящее время Господь можетъ имѣть избранныхъ среди не обратившихся еще язычниковъ, среди схизматиковъ, еретиковъ и даже среди — въ данное время — еще нечестивыхъ. «Многіе, стоящіе внѣ церкви, — говоритъ Августинъ, — и называющіеся еретиками, лучше многихъ праведныхъ католиковъ, по предвѣднію Божьему». — «Въ церкви, — говоритъ онъ, — есть ложные христіане, а среди нечестивыхъ (*impīos*) есть сыны церкви».

У Августина встрѣчаются мѣста, гдѣ онъ прямо отождествляетъ церковь съ сонмомъ избранныхъ Божіихъ. «Эта совокупность праведниковъ, которые призваны по промыслу (Божьему) — и есть церковь. Изъ этого числа нѣкоторые и теперь еще коснѣютъ въ ересяхъ и языческихъ суевѣріяхъ, и однако и тамъ ихъ знаетъ Господь, какъ своихъ; ибо при несказанномъ предвѣдніи Божіемъ многіе, кажущіеся стоящими внѣ, стоятъ внутри

(обители Божіей), а многіе, кажущіеся стоящими внутри, — внѣ ея».

Вопросъ о томъ, насколько и какъ возможно привести это отождествленіе церкви съ сонмомъ избранниковъ Божіихъ въ согласіе съ общепринятымъ и у Августина представленіемъ о церкви, мы предоставляемъ рѣшить богословамъ ¹⁾. Для насъ оно важно, потому что оно очевидно не допускаетъ отождествленія конкретной церкви, въ ея смѣшанномъ составѣ, съ царствомъ Божіимъ, въ которое войдутъ только призванные къ нему. Однако на ряду съ указанными мѣстами, гдѣ Августинъ проводитъ рѣзкое различіе между земною церковью и церковью будущаго, или гдѣ онъ прямо противопоставляетъ земной церкви «царство Божіе», встрѣчаются другія, гдѣ онъ какъ будто забываетъ о различіи между ними и просто называетъ церковь царствомъ Божіимъ. Такія мѣста встрѣчаются въ сочиненіи «De civitate Dei», и ихъ появленіе здѣсь очень понятно. Въ этомъ изложеніи исторіи Божьяго царства съ сотворенія міра церковь является составною частью ея и потому можетъ быть называема царствомъ Божіимъ, какъ часть вмѣсто цѣлаго (pars pro toto).

Такъ, рассказывая о томъ, какъ Ной благословлялъ своихъ старшихъ сыновей, и усматривая въ этомъ пророчество по отношенію къ «Христу и его церкви», Августинъ называетъ церковь «царствомъ Божіимъ» (ad ecclesiam, quae civitas Dei est). Здѣсь эпитетъ царство *Божье* выражаетъ собою не какое-либо догматическое опредѣленіе церкви, а чувство почтенія автора къ этому учрежденію. Еще яснѣе проявляется такая точка зрѣнія Августина въ другомъ мѣстѣ, гдѣ Августинъ, приводя пророчество Анны, матери Самуила, объясняетъ, что оно относится къ «религійи христіанской, къ царству Божью, царемъ котораго и основателемъ былъ Христосъ». — Изъ этихъ послѣднихъ словъ видно, что Августинъ употребляетъ здѣсь понятіе «царства Божія» не въ общепринятомъ у него смыслѣ, который положенъ въ основаніе сочиненія «De civitate Dei», а въ болѣе узкомъ, называя церковь царствомъ Божіимъ, такъ какъ она основана Христомъ.

Но въ этомъ же сочиненіи «О царствѣ Божьемъ» есть глава, гдѣ Августинъ не просто величаетъ церковь царствомъ Божіимъ, а прямо утверждаетъ и доказываетъ, что церковь «уже теперь есть царство Божіе» — «jam nunc est civitas Dei». Эти слова находятъ, повидимому, въ полномъ противорѣчій съ тѣмъ, что

¹⁾ Гарнакъ, напр., заключаетъ: «Somit sprengt der Gedanke der Praedestination jeden Kirchenbegriff. Dogm. Gesch., III, 154.

Августинъ утверждалъ въ другихъ мѣстахъ объ отношеіи церкви и царства небеснаго. Августинъ здѣсь какъ будто забываетъ, что онъ всегда противопоставлялъ современную ему церковь, въ ея смѣшанномъ составѣ (*corpus permixtum*), въ ея земномъ скитаніи — грядущей церкви и Божьему царству. Притомъ слова: «церковь уже теперь» — такъ категоричны и опредѣленны, что не допускаютъ, повидимому, никакого сомнѣнія въ намѣреніи автора подчеркнуть свою мысль о тождествѣ видимой церкви и царства небеснаго. Поэтому приведенная формула заслуживаетъ особеннаго вниманія: отъ ея истолкованія зависитъ въ значительной степени установленіе взгляда Августина на отношенія церкви къ Божьему царству.

Въ настоящее время правильное пониманіе этого мѣста не представляетъ особенныхъ затрудненій. Оно подверглось такому тщательному критическому обсужденію, которое ничего не оставляетъ желать. Въ основаніе своей критики Рейтеръ совершенно правильно положилъ тѣ соображенія, которыя постоянно надо имѣть въ виду при изученіи Августина: сильное вліяніе полемики на мысль и языкъ Августина, а съ другой стороны — затрудненія, встрѣчаемая имъ со стороны текстовъ Св. Писанія. Въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ полемикой Августина противъ *хилистовъ* и ихъ мечтаній о тысячелѣтнемъ царствѣ.

Эсхатологія, т.-е. толки и сужденія о послѣднихъ дняхъ міра, играла большую роль въ жизни древне-христіанскихъ общинъ. Христіане долго жили въ ожиданіи непосредственно предстоящаго пришествія Христа и лишь постепенно установилось среди нихъ болѣе спокойное настроеніе. Однако еще и во времена Августина не смолкали толки о скоромъ пришествіи Христа и не прекращались попытки высчитать время, оставшееся до наступленія конца міра. Апокалипсисъ Іоанна поддерживалъ въ христіанскомъ обществѣ тревогу, вызываемую мыслью о катастрофѣ міра и о страшномъ судѣ, и въ то же время давалъ богатую пищу для догадокъ и фантастическихъ бредней.

Противъ этихъ догадокъ и направилъ свои усилія Августинъ, доказывая несостоятельность всѣхъ хронологическихъ подсчетовъ конца міра, и ссылаясь на опредѣленное свидѣтельство Св. Писанія, что объ этомъ никто ничего не знаетъ. Но особенно затруднительный пунктъ представляло въ эсхатологіи ожидаемое «тысячелѣтнее царство» Христово, которое должно было предшествовать появленію Антихриста. Этому вопросу Августинъ и по-

святилъ нѣсколько главъ двадцатой книги своего сочиненія «О царствѣ Божьемъ» 1).

Толки о тысячелѣтнемъ царствѣ имѣли исходнымъ пунктомъ видѣніе, изложенное въ 20-й главѣ Апокалипсиса: «И увидаль я ангела, сходящаго съ неба, который имѣлъ ключъ отъ бездны и большую цѣпь въ рукѣ своей. Онъ взялъ дракона, змія древняго, который есть дьяволъ и сатана, и сковалъ его на тысячу лѣтъ, и низвергъ его въ бездну, и заключилъ его, и положилъ надъ нимъ печать, дабы не прельщаль уже народъ... и увидѣлъ я престолы и сидящихъ на нихъ, которымъ дано было судить, и души обезглавленныхъ за свидѣтельство Иисуса и за слово Божіе. Они ожили и царствовали съ Христомъ тысячу лѣтъ. Прочіе же изъ умершихъ не ожили, доколѣ не окончится тысяча лѣтъ. Это первое воскресеніе».

Хиліасты выводили отсюда, что мученики и другіе праведники воскреснутъ за тысячу лѣтъ раньше другихъ людей, чтобы царствовать съ Христомъ, при чемъ представляли себѣ это царствованіе въ весьма матеріальныхъ краскахъ. Августинъ признается, что и онъ сначала такъ понималъ *первое воскресеніе*, но что его образумили «нелѣпыя басни» и плотскія представленія хиліастовъ о наслажденіяхъ тысячелѣтняго царства. И поднявшись до духовнаго пониманія указаннаго текста, онъ далъ ему совершенно новый смыслъ. Средствомъ для этого послужилъ ему обычный у тогдашнихъ богослововъ аллегорическій методъ истолкованія. Но оригинальность его объясненія заключалась въ томъ, что если обыкновенно истолковывались аллегорически факты *про-*

1) Мы не можемъ не вспомнить по этому поводу объ увлекательно написанной и очень распространенной книгѣ Н. Морозова, признававшего на основаніи астрономическихъ соображеній и расчетовъ Апокалипсисъ твореніемъ Іоанна Златоуста, современника Августина, написаннымъ въ 395 году. А такъ какъ за долго до этого Апокалипсисъ упоминается у христіанскихъ писателей, авторъ гипотезы объявилъ, можно сказать мимоходомъ, всѣ относящіяся сюда мѣста этихъ писателей подложными, т. е. позднѣйшими вставками. Но исторію нельзя исправлять съ помощью одного лишь богатаго воображенія, которымъ г. Морозовъ, по его же словамъ обладалъ, съ дѣтства. Не говоря о другихъ болѣе ранихъ упоминаніяхъ Апокалипсиса, разбираемая нами въ текстѣ глава Августина подрываетъ въ корнѣ упомянутую гипотезу. Толкованіе 20-ой главы Апокалипсиса у Августина органически связано съ его эсхатологіей и представленіемъ о Божьемъ царствѣ—и кто былъ бы въ состояніи *послѣ* него—въ эпоху быстро надвигнушагося на латинскій Западъ невѣжества и варварства—вставить въ его безсмертное сочиненіе такое оригинальное, смѣлое и при данныхъ условіяхъ гениальное толкованіе священнаго памятника, который всѣми признавался твореніемъ любимаго ученика Христа?

илаго,—въ данномъ случаѣ этому истолкованію подверглись факты грядущіе, еще имѣвшіе случиться.

И такъ Августинъ усматриваетъ въ видѣніи о *первомъ воскресеніи* и о начавшемся съ него тысячелѣтнемъ царствѣ Христовомъ *аллегорію*. Но что же она обозначаетъ? Она относится къ фактамъ, частью уже совершившимся, частью совершающимся.

Тысячелѣтнее царство Христа, по объясненію Августина, уже наступило, дьяволъ уже низвергнутъ въ бездну и уже скованъ. Его власть надъ языками сломана, многіе изъ нихъ уже вошли въ лоно церкви, другіе войдутъ въ нее. Поэтому «церковь уже теперь есть царство Христа» — или, какъ выражается Августинъ въ другомъ мѣстѣ пространнѣе: «церковь уже нынѣ есть царство Христа и царство небесное». Праведники уже теперь царствуютъ съ Христомъ, ибо, — прибавляетъ Августинъ, — «еслибы этого не было, то не называлась бы уже теперь церковь царствомъ небеснымъ».

Но кто же эти праведники, къ которымъ относятся слова о *первомъ* воскресеніи? Это первое воскресеніе, въ отличіе отъ второго, общаго воскресенія изъ мертвыхъ,—есть въ глазахъ Августина *духовное* воскресеніе. Второе воскресеніе, говоритъ онъ, относится къ плоти, первое—къ духу. Это первое воскресеніе при *жизни* своей испытываютъ на себѣ всѣ, кто не подлежитъ осужденію при *второмъ* воскресеніи. Съ помощью этого объясненія, заявленіе о томъ, что церковь уже теперь есть царство Христа и царство небесное—получаетъ особенный смыслъ. Принимая здѣсь все въ духовномъ смыслѣ, и низверженіе дьявола, и воскресеніе, и самое царствованіе праведныхъ съ Христомъ, Августинъ понимаетъ и церковь духовно. Это не видимая церковь, а сонмъ святыхъ и праведныхъ, *communio sanctorum*. *Объ ней можно сказать уже нынѣ*: «церковь есть царство Христа, есть царство небесное».

Но этому объясненію, повидимому, мѣшаетъ слѣдующее затрудненіе. Въ *видѣніи*, о которомъ идетъ рѣчь, упоминается о судьяхъ и о судѣ:—«и увидѣлъ я престолы и сидящихъ на нихъ, которымъ дано было судить». Желая убѣдить своихъ читателей, что видѣніе относится не къ страшному суду, Августинъ долженъ былъ и эту часть видѣнія отнести къ настоящему. Такъ онъ и поступаетъ. Не слѣдуетъ думать, — замѣчаетъ онъ, — что здѣсь идетъ рѣчь о послѣднемъ судѣ, а слѣдуетъ разумѣть престолы начальниковъ (епископовъ) и самихъ начальниковъ, которыми церковь нынѣ управляется». Но если отнести эти слова — какъ предлагаетъ здѣсь Августинъ — къ епископамъ, управлявшимъ церковью въ его время, то не будетъ ли это противорѣчить

утвержденію, что церковь, «которая уже нынѣ есть царство небесное», есть сонмъ праведниковъ?—Вѣдь та церковь, которая управляется епископами, есть церковь конкретная, видпмая; а если это такъ, то надо будетъ отнести къ земной церкви эпитетъ царства Христова, царства небеснаго!

Однако ничтѣ не уполномочиваетъ насъ къ такому толкованію. Напротивъ, мы видимъ, что все вниманіе Августина въ этой части его разсужденій обращено на то, чтобы лишить видѣніе о первомъ воскресеніи эсхатологическаго характера и доказать, что оно относится къ современной церкви. Дьяволъ уже побѣжденъ, языки уже обращаются ко Христу, Христосъ уже *приходитъ*, *духовное* воскресеніе уже совершается; при такой точкѣ зрѣнія слова Апокалипсиса о *престолахъ и сидящихъ на нихъ* поддаются аналогическому толкованію. Упоминаніе объ епископахъ не нарушаетъ духовнаго облика церкви, которую разумѣетъ Августинъ. Епископы, «сидяціе на престолахъ» могутъ лично принадлежать къ числу праведниковъ или нѣтъ; лишь въ первомъ случаѣ они будутъ входить въ составъ той церкви, которая уже теперь есть царство небесное. Не епископская организація обращаетъ церковь въ царство небесное, а лишь та часть епископской организація, которая осуществила въ своихъ членахъ пророческое видѣніе о первомъ воскресеніи, т.-е. воскресла духовно, — есть «уже теперь царство небесное».

Что именно такъ нужно понимать въ данномъ случаѣ мысль Августина, слѣдуетъ и изъ другихъ мѣстъ разбираемой главы. Когда онъ говоритъ, что и до общаго воскресенія «души благочестивыхъ праведниковъ не отрѣшаются (*separantur*) отъ церкви» и прибавляетъ: «которая уже и теперь есть царство Христа», то очевидно, что это относится къ церкви не конкретной, а къ церкви, какъ сонму праведныхъ. А что еще важнѣе,—именно эту церковь, которую онъ величаетъ царствомъ небеснымъ, Августинъ отличаетъ отъ настоящаго царства небеснаго, о которомъ говорится въ Евангеліи. «Уже теперь, — говоритъ Августинъ, — церковь есть царство Христа и царство небесное. Ибо уже *теперь* управляютъ съ нимъ святые его, хотя и *иначе*, чѣмъ *тогда* будутъ управлять». Еще яснѣе подтверждается эта мысль въ другомъ мѣстѣ, гдѣ Августинъ противопоставляетъ церковь тому царству, въ которомъ Христосъ въ концѣ вѣковъ скажетъ: «прійдите, благословенные Отца моего, унаслѣдуйте царство, уготованное вамъ отъ созданія міра». И лишь послѣ этой оговорки Августинъ заявляетъ: «если бы какимъ-нибудь инымъ способомъ, но совершенно различнымъ, не царствовали съ нимъ уже теперь святые его, которымъ онъ гово-

рить: я съ вами до конца вѣка, то конечно не называлась бы уже теперь церковью царствомъ его и царствомъ небеснымъ». Изъ всѣхъ этихъ мѣстъ ясно вытекаетъ, во-первыхъ то, что по мысли Августина то царство небесное, которое *уже теперь* собою представляетъ церковь, отлично отъ того царства, которое наступитъ въ концѣ міра, и что въ томъ царствѣ Христовомъ или царствѣ небесномъ, которое церковь уже теперь собою представляетъ, царствуютъ съ Христомъ не епископы, а *святые* его.

Сдѣланный Рейтеромъ выводъ, что Августину не слѣдуетъ приписывать отождествленія земной церкви съ Божьимъ царствомъ, находитъ себѣ еще новое подтвержденіе въ кажущемся исключеніи изъ общаго правила. Поводомъ къ такому исключенію послужила евангельская притча, въ которой Христосъ уподобляетъ царство небесное «неводу, закинутому въ море и захватившему рыбу всякаго рода» (Матѣ. 13, 47). Притча эта давно истолковывалась въ такомъ смыслѣ, что подъ неводомъ слѣдуетъ разумѣть церковь. И Августинъ усвоилъ себѣ это толкованіе и, приводя въ одной изъ проповѣдей этотъ текстъ, ставитъ вопросъ: «что же это такое—царство небесное?»—на что отвѣчаетъ:—«это церковь, нынѣ существующая»,—и прибавляетъ: «ибо и она называется царствомъ небеснымъ». Затѣмъ онъ находитъ нужнымъ мотивировать это названіе и говорить: «Ибо, еслибы не называлась царствомъ небеснымъ и эта (ista) церковь, которая собираетъ добрыхъ и злыхъ, Господь не сказалъ бы въ притчѣ, что царство небесное подобно неводу, закинутому въ море» и т. д. И такъ, общепринятое предположеніе, что Христосъ въ своей притчѣ разумѣлъ наличную церковь, которая подобно неводу собираетъ добрыхъ и злыхъ, заставляеть Августина примѣнить къ ней названіе: «царства небеснаго». Не даромъ однако онъ ограничивается выраженіемъ, что церковь *называютъ* (vocatur) царствомъ небеснымъ. Ее такъ называютъ потому, что и она уподобляется неводу, собирающему всякаго рода рыбъ, т.-е. собираетъ въ лонѣ своемъ «добрыхъ и злыхъ».—Но именно это послѣднее обстоятельство, этотъ смѣшанный составъ церкви дѣлаетъ невозможнымъ ея отождествленіе съ «Божьимъ царствомъ».

Иносказательно и самъ Августинъ иногда *уподобляетъ* церковь царству небесному. «Почитайте, —воскликаетъ онъ, —святую церковь, мать вашу, какъ бы горній Іерусалимъ, святое царство Божіе, ибо ей предоставлены ключи къ царству небесному». Но, не взирая ни на какія уподобленія, вынужденныя текстами св. Писанія, Августинъ неотступно держится убѣжденія, что земная церковь не есть царство небесное, ибо она представляетъ только

путь къ нему. Въ этомъ смыслѣ онъ считаетъ ее *частью* царства небеснаго, скитающеюся на землѣ. Примѣняя къ церкви 149-й псаломъ, онъ говоритъ: «Сыны Израиля—это церковь; ибо Сионъ былъ городомъ, который палъ; въ его развалинахъ временно жили святые. Но настоящій Сионъ и настоящій Иерусалимъ (ибо это одно и то же) вѣчны и находятся на небѣ. Это мать наша, насъ родившая; это церковь святая, насъ вскормившая; она частью скитается, въ большей части пребываетъ на небѣ. Въ той части, которая пребываетъ на небѣ, она есть блаженство ангеловъ; въ той части, которая скитается въ этомъ мірѣ, она есть надежда праведныхъ».

Вопросъ объ отношеніи церкви къ царству Божьему у Августина окончателъно рѣшается знаменательнымъ текстомъ въ его сочиненіи «О дѣвственности», въ которомъ онъ съ негодованіемъ осуждаетъ тѣхъ, кто идетъ далѣе *названія* и дерзаетъ отождествлять церковь съ царствомъ небеснымъ: «Что же остается имъ, какъ не утверждать, что царство небесное само составляетъ достояніе этой земной жизни, которую мы переживаемъ?—Ибо, почему бы ихъ ослѣпленной надменности не дойти до такого неистовства, и что можетъ быть безумнѣе такого утвержденія? Ибо, если иногда называется царствомъ небеснымъ также и церковь, нынѣ существующая, то *называется* она такъ именно потому, что собираетъ гражданъ для будущей и вѣчной жизни» ¹⁾.

И такъ, изъ сопоставленія относящихся сюда мѣстъ Августина приходится вывести заключеніе, что онъ былъ далекъ отъ отождествленія земной церкви съ царствомъ Божьимъ, что онъ считалъ такое отождествленіе надменнымъ и безумнымъ!

IV.

Знакомясь съ представленіемъ Августина о церкви, мы до сихъ поръ рассматривали идеальную сторону вопроса—отношенія церкви къ *Божьему царству*. Церковь, какъ *земное* учрежденіе, находилась въ служебномъ отношеніи къ *Божьему царству*; она имѣла свою *цѣль* внѣ себя и выше себя: она должна собирать и готовить гражданъ для царства Божьяго. Но, чтобы исполнить свое назначеніе, земная церковь должна имѣть извѣстную *форму*, обладать извѣстною организаціей. Въ какомъ же видѣ представлялъ себѣ Августинъ организацію земной церкви?

¹⁾ De Sc. Virg. C. 24, § 24. XI, 775.—Reuter I. c.

Приступая къ разсмотрѣнію этого вопроса, весьма важнаго для оцѣнки исторической роли Августина, мы посвятимъ особенное вниманіе его взгляду на положеніе въ церкви *римскаго* епископа и его власть. Это тѣмъ болѣе нужно, что въ данномъ случаѣ позднѣйшія событія «бросили свою тѣнь» на прошлое и затемнили вопросъ.

Вѣкъ Августина какъ разъ совпадаетъ съ эпохою быстрого возрастанія роли и мощи римскаго епископа. Это возрастаніе было давно уже подготовлено. Среди первоначальныхъ христіанскихъ общинъ римская община тотчасъ заняла почетное мѣсто, благодаря тому, что находилась въ городѣ-владыкѣ, благодаря покровительству вліятельныхъ при дворѣ лицъ и въ особенности тому, что могла считать своими основателями обоихъ апостоловъ, представлявшихъ собою оба теченія въ возникавшемъ христіанствѣ. Когда надъ общинной организаціей стала слагаться епископская власть, никто не извлекъ изъ этой перемѣны такой выгоды для своего авторитета, какъ *римскій* епископъ. Легенда и традиція еще разъ сослужили Риму великую службу. Еще разъ возникавшая въ Римѣ власть была окружена ореоломъ божественнаго происхожденія; еще разъ позднѣйшая фикція заполнила недостававшія звенья между позднѣйшими римскими епископами и *первымъ*, легендарнымъ епископомъ Рима, апостоломъ Петромъ, получившимъ власть пасти *все* Христово стадо. Продолжительныя гоненія не умалили значенія христіанской общины Рима; напротивъ, съ расширеніемъ римскихъ катакомбъ и увеличеніемъ числа покоившихся въ нихъ римскихъ мучениковъ, росла слава Рима и возрастала почеть его епископа. Коренная перемѣна въ судьбѣ языческаго Рима, перенесеніе императорской столицы на Востокъ, не подорвала авторитета римскаго *епископа*. Даже организованное первымъ христіанскимъ императоромъ представительство *всей* церкви—вселенскіе соборы освятили этотъ авторитетъ, и съѣхавшіеся со всѣхъ концовъ имперіи въ Константинополь христіанскіе епископы торжественно почтили въ 381 г. своего отсутствовавшего товарища, римскаго епископа, признавъ за нимъ *старшинство* надъ всѣми другими.

Послѣдовавшіе затѣмъ тяжелые раздоры среди христіанства, вызванные ученіемъ Арія, создали новую ступень для возвышенія римскаго епископа. Торжество христіанства на Востокѣ и преслѣдованіе тамъ православныхъ епископовъ побудили послѣднихъ прибѣгнуть къ защитѣ римскаго епископа, и собранные послѣднимъ въ Сардикѣ (въ Дакии) въ 344 году епископы — преимущественно западные — предоставили папѣ Юлію право, въ случаѣ

неправильнаго сверженія кого-либо изъ епископовъ, созвать мѣстный соборъ изъ сосѣднихъ епископовъ для пересмотра его дѣла. И хотя постановленія собора въ Сардикѣ даже на Западѣ не вездѣ признавались общеобязательными, однако они послужили папамъ основаніемъ для повсемѣстнаго вмѣшательства въ дѣла церкви.

Мужественная защита православнаго ученія римскимъ епископомъ Либеріемъ противъ аріанскаго императора, усилила уваженіе къ престолу апостола Петра, и когда миновали аріанскія смуты, императоръ Θεодосій объявилъ жителямъ Константинополя, чтобы всѣ его подданные держались вѣры, которую апостоль Петръ передалъ римлянамъ и которой слѣдуютъ римскій епископъ Дамазъ и Петръ Александрійскій.

Но на Востокъ дѣло не пошло далѣе почета. Иначе обстояло оно на Западѣ, гдѣ римская церковь была единственная апостольская и положеніе провинціальныхъ церквей благопріятствовало стремленіямъ римскихъ епископовъ расширить свой авторитетъ. Хотя въ IV вѣкѣ провинціальные соборы вездѣ обнаруживали обширную дѣятельность, но вездѣ возникали вопросы, побуждавшіе провинціальныхъ епископовъ справляться въ Римѣ, каковаго обычая или ученія держится апостольская церковь. Особенно часто поступали запросы изъ Галліи и Испаніи, и уже папа Дамазъ заявилъ, что ни одинъ епископъ не долженъ отговариваться незнаніемъ рѣшеній, данныхъ римскимъ епископомъ, также какъ и незнаніемъ постановленій соборовъ. Тотъ же папа призналъ отвѣты, которые римскій епископъ давалъ другимъ епископамъ по частнымъ случаямъ и запросамъ—общеобязательными нормами церковнаго ученія и права; а къ первому году его преемника, Сириція, къ 385 г., уже относится первая дошедшая до потомства *декреталія*, т.-е. рескриптъ папы Гимерію, епископу Таррагоны въ Испаніи, положившій начало длинному ряду дальнѣйшихъ декреталій, создавшихъ каноническое право католицизма.

Римскіе епископы этого времени успѣшно стремились не только возводить римскій обычай на степень неотъемлемой нормы для другихъ церквей, но и приобрести апелляціонную власть надъ провинціальными церквами и соборами. Особенно выдается этимъ Иннокентій Первый (401 — 417), игравшій, какъ мы увидимъ, не малую роль въ жизни Августина. Пользуясь запросомъ къ нему руанскаго епископа Виктриція, Иннокентій наставляетъ его, что дѣла и тяжбы клериковъ, какъ высшаго, такъ и низшаго чина, нужно согласно постановленію никейскаго собора рѣшать въ предѣлахъ провинціи—безъ ущерба однако авторитету римской церкви, по отношенію къ которой необходимо во всѣхъ дѣлахъ со-

хранять уваженіе. А въ одномъ изъ слѣдующихъ канонѣвъ онъ уже говоритъ о томъ, что болѣе крупныя дѣла должны быть переносимы на разсмотрѣніе апостольскаго престола, согласно благочестивому обычаю и требованію собора. Здѣсь папа не называетъ собора, предоставляя думать, что рѣчь идетъ о томъ же никейскомъ соборѣ,—хотя его заявленіе ничто иное, какъ весьма широко и съ большой натяжкой истолкованное въ пользу Рима постановленіе собора въ Сардикѣ. Осторожнѣе,—по замѣчанію историка церковнаго права ¹⁾),—чѣмъ къ отдаленному отъ культурнаго міра руанскому епископу, относится Иннокентій къ епископу Тулузы. Похваливъ его за то, что онъ предпочелъ обратиться въ Римъ, чѣмъ поступать въ «высокомѣрной заносчивости» по личному усмотрѣнію, Иннокентій прибавляетъ, какъ бы оправдываясь,—почему бы считать «болѣе постыднымъ учиться у другого, чѣмъ вовсе не вѣдать, и что тотъ, отъ котораго требуютъ наставленія, самъ всегда чему-нибудь научается».

Но совсѣмъ уже откровенно и безцеремонно пишетъ Иннокентій епископу Губбіо въ Италіи—своему суфрагану. Церковь нуждается въ единствѣ; она не можетъ допустить никакого различія, никакого отступленія въ церковномъ строѣ и порядкѣ. Отдѣльные епископы должны слѣдовать не своему усмотрѣнію, а тому, что апостольскій Петръ передалъ римской церкви. Одно это преданіе должно служить имъ нормой, такъ какъ несомнѣнно, что нѣтъ на Западѣ ни единой церкви, которая не была бы основана тѣми, кто были посланы для этого св. Петромъ и его преемниками.

Римскіе епископы съумѣли быстро превратить свои теоретическія притязанія въ фактическія преимущества—вездѣ, гдѣ для этого представлялся случай. Уже преемникъ Иннокентія, епископъ Зосима, воспользовался политическими и церковными смутами въ южной Галліи, чтобы подчинить эту область непосредственному вліянію римскаго епископа. Когда надвигавшіяся волны германскаго нашествія стали угрожать Триру, — этому вѣковому оплоту римскаго могущества на границахъ Германіи, намѣстникъ императора перенесъ отсюда свое мѣстопробываніе въ Арль, въ южной Галліи. Это обстоятельство благопріятствовало честолюбивому стремленію тамошняго епископа Патрокла, вздумавшаго сдѣлаться примасомъ всей южной Галліи. Какъ ставленникъ полководца Констанція, женатаго на сестрѣ императора, Плацидіи, онъ добился своей цѣли. Но вынужденный сдѣлать эту уступку, папа

¹⁾ Löning. Gesch. d. d. Kirchenrechts.

Зосима сумѣлъ извлечь изъ этого еще большую выгоду для римскаго престола. Награждая Патрокла разными привилегіями на счетъ другихъ епископовъ, Зосима провозгласилъ епископа арльскаго *викаріемъ* апостольскаго престола, мотивируя это тѣмъ, что св. Трофимъ, котораго чтили въ Арлѣ и южной Галліи, какъ перваго мѣстнаго епископа, былъ посланъ туда *изъ Рима* ¹⁾. Премникъ Зозимы, Бонифацій продолжалъ поддерживать Патрокла, но со смертію въ 421 году Констанція круто измѣнилъ свой образъ дѣйствій. Благодаря этой политикѣ, сообразной съ обстоятельствами, римской куріи удалось высоко поднять въ Галліи папскій авторитетъ и осуществить притязанія Иннокентія I. Самыя важныя дѣла стали повергаться на усмотрѣніе римскаго епископа, къ нему поступали жалобы на мѣстныхъ епископовъ; онъ вмѣшивался въ назначеніе епископовъ, присвоивалъ себѣ утвержденіе приговоровъ, постановленныхъ надъ епископами мѣстными соборами, самъ созывалъ соборы и назначалъ имъ сроки.

Все это, конечно, еще не было окончательно установившимся порядкомъ вещей: императорское правительство продолжало по прежнему вмѣшиваться въ церковныя дѣла, и то, что происходило въ южной Галліи, проходило, можно сказать, безслѣдно для другихъ провинцій.

Въ особенности это относится къ римской Африкѣ. Эта провинція получила христіанство изъ Рима, и, пользуясь сравнительно легкимъ сообщеніемъ, африканскіе епископы поддерживали частыя сношенія съ Римомъ. Но это не было въ ущербъ ихъ самостоятельности. Объясняется это прежде всего извѣстною сплоченностью африканскихъ церквей, обусловленною тѣмъ, что ни одна изъ нихъ не могла соперничать съ авторитетомъ карфагенской, т.-е. митрополичей. Затѣмъ немаловажную роль играло то обстоятельство, что африканская церковь выставляла не разъ замѣчательныхъ учителей церкви, съ которыми не могъ помѣриться никто изъ римлянъ. Наконецъ слѣдуетъ указать на извѣстную противоположность между духомъ и направленіемъ африканскаго и римскаго христіанства. Африканская церковь всегда обнаруживала наклонность къ ригоризму въ этическихъ вопросахъ,

¹⁾ Св. Трофима Арльскаго стали отождествлять съ Трофимомъ, о которомъ упоминаетъ апостоль Павелъ въ письмѣ къ Тимошею, и считать въ числѣ 70 учениковъ Христа. Григорій же Турскій передаетъ, что Трофимъ, первый епископъ арльскій, явился туда лишь въ III-мъ вѣкѣ. Не смотря на это Іезуитъ Вонисси—*Istoria di S. Trofimo, Roma, 1711, p. 42*—разсказываетъ, что „*по порученію* рим. епископа св. Петра апостоль Павелъ поставилъ Трофима духовнымъ главою *всей Франціи*“. См. Его сочиненіе въ Берлинской кор. библиотекѣ.

которая легко вырождалась въ фанатизмъ, тогда какъ, напротивъ, римская іерархія всегда руководилась практическими соображеніями и тѣмъ оппортунизмомъ, который въ послѣдствіи выродился въ продажу индульгенцій и пробабиллизмъ іезуитовъ. На этой почвѣ столкновенія были неизбѣжны. Первое изъ нихъ относится еще къ самому началу проявленія римской церковной политики, когда въ началѣ III-го вѣка краснорѣчивый и бурный Тертуліанъ возсталъ противъ римскаго епископа Зефирина за ослабленіе церковной дисциплины при нарушеніи брака. Тертуліанъ дошелъ въ своемъ ригоризмѣ даже до ученія секты монтанистовъ. Но еще важнѣе для насъ, чѣмъ это разногласіе,—взглядъ африканскаго пресвитера на власть римскаго епископа. Тертуліанъ не хочетъ допустить, чтобы власть «связывать и разрѣшать», предоставленная апостолу Петру, могла служить основаніемъ для какихъ-либо притязаній римскаго епископа: «Какъ же ты, — обращается Тертуліанъ къ Зефирину, — извращаешь явно выраженную волю Господа, когда мнишь, что этотъ даръ перешелъ къ тебѣ!» Замѣчательно, что у Тертуліана впервые встрѣчается въ примѣненіи къ Зефирину громкій титулъ: «епископъ епископовъ»; но Тертуліанъ употребляетъ его иронически, желая этимъ заклеить притязанія папы.

Въ половинѣ того же вѣка произошелъ новый, болѣе глубокій разладъ между Карфагеномъ и Римомъ. На этотъ разъ его уже нельзя было объяснять еретическими крайностями африканцевъ. Представителемъ оппозиціи противъ притязаній Рима былъ авторитетный учитель церкви, въ послѣдствіи мученикъ, карфагенскій епископъ Кипріанъ. Во все свое епископство онъ держался весьма самостоятельно относительно Рима въ вопросахъ, какъ дисциплинарныхъ, такъ и догматическихъ. Когда смѣщенные мѣстнымъ соборомъ испанскіе епископы нашли защиту въ Римѣ, ихъ судьи обратились къ Кипріану, и онъ не задумался стать на ихъ сторону. Кипріанъ не признавалъ — вопреки мнѣнію римской церкви — крещенія, совершеннаго еретикомъ, и въ особенности разошелся съ римскимъ епископомъ въ вопросѣ объ отношеніи церкви къ падшимъ (*lapsi*), т.-е. отпавшимъ въ язычество во время одного изъ самыхъ жестокихъ гоненій на христіанъ при Деціи. Кипріанъ отстаивалъ въ этомъ вопросѣ традиціонный въ Африкѣ ригоризмъ. Карфагенскій епископъ писалъ римскому, что епископамъ надлежитъ не только учить, но и самимъ учиться для того, чтобы лучше учить. Разладъ между ними дошелъ до того, что папа Стефанъ отлучилъ Кипріана отъ церкви и отказался принять его посольство. Такое отчужденіе между Карфа-

геномъ и Римомъ обуславливалось не только самостоятельностью Кипріана, но и его представленіемъ о церкви, совершенно отличнымъ отъ того, которое усвоилъ себѣ Римъ. Кипріанъ признавалъ первенство римской церкви: она была для него *ecclesia principalis*, но не въ смыслѣ *главенствующей* церкви, а *старѣйшей*. Тѣ доводы, съ помощью которыхъ Римъ доказывалъ необходимость своего главенства, были для Кипріана неубѣдительны при его взглядѣ на самостоятельную роль епископата въ церкви. И онъ также былъ проникнутъ идеей *единства* церкви, но искалъ залогъ этого единства не въ іерархическомъ главенствѣ *одного*, а въ духѣ согласія и вѣры всѣхъ епископовъ, представляющихъ церковь. Онъ желалъ видѣть на землѣ *единое* стадо, но *много* пастырей; онъ требовалъ для каждаго изъ этихъ пастырей полной свободы въ управленіи своей епархіей съ отвѣтственностью передъ Господомъ за свой образъ дѣйствій. Требуя простора для каждаго епископа, Кипріанъ признавалъ обязанностью *каждаго* изъ нихъ заботиться объ интересахъ общей церкви, т.-е. вмѣсто первосвященника ставилъ во главѣ церкви сонмъ епископовъ. Въ призваніи Петра Кипріанъ усматривалъ лишь живое выраженіе церковнаго единства. Представленіе, что Христосъ построилъ свою церковь «на Петрѣ», Кипріанъ истолковалъ въ томъ смыслѣ, что Христосъ хотѣлъ создать единую церковь. Противъ безусловной авторитетности римскаго преданія Кипріанъ возражалъ, что укоренившійся тамъ или сямъ обычай не можетъ устоять противъ силы истины. Въ своемъ сочиненіи о единствѣ церкви Кипріанъ примиряетъ представленіе о множествѣ церквей съ идеей единства ихъ съ помощью слѣдующихъ метафоръ, «много лучей исходитъ изъ солнца, но свѣтъ единъ; много вѣтвей у дерева, но стволъ единъ; много ручьевъ вытекаетъ изъ одинаго источника». Какъ бы предугадывая будущее, Кипріанъ обвиняетъ на африканскомъ соборѣ римскаго епископа въ томъ, что онъ себя ведетъ какъ «епископъ епископовъ», хотя въ то время римскій епископъ былъ еще далекъ отъ такихъ притязаній.

Сочиненія Кипріана имѣли значительное распространеніе и вліяніе въ Африкѣ и если они съ одной стороны могли служить опорой донатистамъ, то съ другой—они внушили и православной части африканской церкви духъ самостоятельности и независимости отъ римскаго епископа. Въ этомъ можно убѣдиться изъ сочиненія епископа Оптата, предшественника Августина въ борьбѣ съ донатистами. Тѣснимые донатистами, православные искали защиты у свѣтской, а не у духовной власти Рима. Сплоченность православной части африканской церкви особенно проявляется въ пра-

вление примааса Африки, карфагенскаго епископа Аврелія, или «папы Аврелія», какъ гласилъ его почетный титулъ, подъ председательствомъ котораго съ конца IV вѣка почти ежегодно созывался провинціальный соборъ африканскихъ епископовъ.

Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній мы можемъ приступить къ рассмотрѣнію отношеній Августина къ современнымъ ему римскимъ епископамъ и къ ихъ власти.

V.

Въ продолженіе долгой жизни Августина на римскомъ престолѣ перебивало восемь епископовъ; если же не считать тѣхъ, епископаты которыхъ относятся ко времени до его крещенія, то шесть епископовъ. Въ личныхъ сношеніяхъ онъ могъ быть только съ первымъ изъ нихъ, Сирицемъ, во время своего пребыванія въ Римѣ при возвращеніи изъ Милана въ Африку. Но у насъ нѣтъ объ этомъ никакихъ свѣдѣній. Слѣдующіе за этимъ папы, между которыми мы впервые встрѣчаемъ громкія вполнѣдствіи имена Иннокентія и Бонифація, знали Августина и находились съ нимъ въ письменныхъ или дѣловыхъ сношеніяхъ, какъ и Сикстъ, который вступилъ на римскій престолъ уже по смерти Августина. Но личной близости между этими папами и Августиномъ мы не замѣчаемъ, что, — если принять во вниманіе значеніе Августина какъ богослова и писателя, — не свидѣтельствуемъ въ пользу богословскаго интереса и литературнаго образованія современныхъ ему римскихъ епископовъ.

Какого содержанія было письмо Иннокентія I, которое Августинъ получилъ чрезъ посредство сановника Цециліана, мы не знаемъ. Отъ папы Зосимы Августинъ имѣлъ порученіе уладить какое-то дѣло въ Мавританской Цезареѣ. Бонифаціей I переслалъ Августину два письма, изъ которыхъ одно было написано пелагианцемъ Юліаномъ, епископомъ экланскимъ, другое ему приписывалось. Его преемникъ, Целестій, еще будучи дьякономъ, писалъ Августину, который отвѣтилъ ему своимъ прекраснымъ разсужденіемъ о взаимной любви, неизсякающей и возрастающей по мѣрѣ того, какъ она расходуетъ. Къ этому папѣ Августину пришлось затѣмъ обратиться съ разъясненіемъ по дѣлу епископа Антонія Фуссальскаго, поставленнаго Августиномъ изъ числа своихъ пресвитеровъ и вызвавшаго своимъ поведеніемъ сильныя на него нареканія. Письмо дьякона Сикста также касалось пелагианства и было обращено къ Августину вмѣстѣ съ Алипіемъ. Оно вызвало въ отвѣтъ со стороны Августина два письма.

Отсюда можно заключить, что сношенія между Римомъ и Гиппономъ не были слишкомъ часты. Но и эти не частыя сношенія главнымъ образомъ обуславливались однимъ изъ важнѣйшихъ для тогдашней церкви вопросовъ — пелагианствомъ. Это нужно особенно имѣть въ виду *потому*, что ходъ пелагианской распри и отношенія къ ней Рима несомнѣнно повліяли на отношенія Августина къ римскому престолу.

Пелагій нашель въ Римѣ радушный пріемъ и немало приверженцевъ. И Пелагій, подобно Августину, выступилъ поборникомъ господствовавшаго въ то время аскетическаго направленія. Но онъ указывалъ людямъ на иной путь къ нравственному совершенству, чѣмъ Августинъ — путь, можно сказать, противоположный. Желая ободрить людей въ борьбѣ со страстями, онъ убѣждалъ ихъ, что въ нихъ самихъ достаточно силы для этого, лишь бы они пожелали побороть грѣхъ, — «человѣкъ могъ бы быть безъ грѣха и легко соблюдать заповѣди Божіи, еслибы *захотѣлъ*». Пелагій принималъ во вниманіе лишь этическую сторону дѣла, не вдаваясь въ догматику и не давая себѣ отчета о послѣдствіяхъ своего ученія для христіанской догматики. Онъ не сознавалъ, что его этика была возвращеніемъ къ раціоналистической морали языческихъ философовъ и что она подрывала самую сущность христіанской этики — понятіе грѣха и вытекающую изъ него потребность прощенія и спасенія *свыше*. Если человѣчество можетъ собственными усиліями побѣдить порокъ, то зачѣмъ ему божественная помощь, зачѣмъ ему ученіе, которое видѣло въ порокъ уклоненіе отъ Божьей воли, т.-е. *грѣхъ*?

Пелагій былъ далекъ отъ такихъ заключеній и вообще уклонялся отъ какихъ-либо выводовъ изъ своей проповѣди, которые могли бы привести къ столкновеніямъ съ церковной практикой. Но иначе велъ себя его горячій и смѣлый приверженецъ, Целестій. Разореніе Рима Аларихомъ заставило Пелагія и Целестія искать убѣжища на югъ — въ Сициліи и Африкѣ. Не встрѣтивъ здѣсь сочувствія, Пелагій отправился въ Палестину, Целестій же остался въ Каррагенѣ и сталъ добиваться пресвитерства.

Но настроеніе африканскаго духовенства было для него весьма неблагоприятно. Потомки пунійцевъ всегда отличались склонностью къ нравственному и религіозному ригоризму и, какъ мы видѣли, не разъ расходились въ этомъ отношеніи съ Римомъ. Вѣдь и самый донатизмъ былъ крайнимъ проявленіемъ такого настроенія. Пелагианство не могло пустить корней на этой почвѣ. На ближайшемъ соборѣ въ Каррагенѣ 412 г. Целестій былъ привлеченъ къ обвиненію миланскимъ дьякономъ Павлиномъ. Въ числѣ об-

винительныхъ пунктовъ мы встрѣчаемъ вышеприведенное общее положеніе Пелагія и другіе, въ которыхъ отрицались *наслѣдственность* совершеннаго Адамомъ грѣха и послѣдствія, которыя выводились изъ этого первороднаго грѣха: такъ Целестію приписывалось утвержденіе, что новорожденные дѣти находятся въ такомъ же состояніи, въ какомъ находился Адамъ до грѣхопаденія (т.-е. безгрѣшны); или—что и до пришествія Христа бывали на землѣ люди безгрѣшны. Богословское значеніе такихъ утвержденій могли опѣнить только люди, знакомые съ ученіемъ церкви, но практической выводъ изъ ученія Пелагія былъ понятенъ всякому и не могъ не взволновать массу. Еще въ дни Августина многіе христіане откладывали крещеніе, такъ какъ съ нимъ было связано полное отпущеніе грѣховъ, но уже стали укореяться обычаи крестить новорожденныхъ. При утвержденіи же Целестія, что они безгрѣшны, ихъ крещеніе должно было казаться преждевременнымъ. На соборѣ Целестій защищалъ себя тѣмъ, что признавалъ необходимость крещенія новорожденныхъ, но стоялъ на томъ, что при этомъ не происходитъ отпущенія грѣховъ. Онъ былъ осужденъ и удаленъ въ Малую Азію.

Африканское духовенство не хотѣло оставить въ покоѣ и главнаго виновника ереси, самого Пелагія, и отправило въ Іерусалимъ пресвитера Орозія, ученика Августина, извѣстнаго, какъ историка. Пелагію пришлось дать отвѣтъ на двухъ соборахъ— въ Іерусалимѣ и въ Діосполисѣ. Онъ сдѣлалъ существенную уступку своимъ противникамъ, заявивъ, что признаетъ невозможность быть безъ грѣха — безъ помощи Божіей благодати, и не только отрекся отъ утвержденій Целестія, но и предалъ ихъ анаемѣ. Какъ патріархъ Іоаннъ Іерусалимскій, такъ и соборъ въ Діосполисѣ удовлетворились этимъ объясненіемъ и, не входя по существу въ различіе ученій Августина и Пелагія, признали послѣдняго состоящимъ въ общеніи съ католической церковью.

Не удовлетворились, однако, этимъ африканскіе епископы. Не возражая противъ постановленія своихъ братьевъ на соборѣ въ Діосполисѣ, признавая согласно съ ними, что Пелагіи *исправился*, они сочли нужнымъ обезпечить торжество истины тамъ, гдѣ Пелагій нашелъ сочувствіе — въ Римѣ. Въ теченіе 416 г. они два раза съѣзжались на соборъ — въ Кареагенъ и въ Милево въ Нумидіи — съ участіемъ Августина. Оба собора обратились съ посланіемъ къ римскому епископу Иннокентію I «по дѣлу Пелагія и Целестія».

Такъ завязалась переписка, крайне интересная для рѣшенія вопроса объ отношеніяхъ Августина къ римскому престолу. По-

сланіе кареагенскаго собора, подписанное 69-ю епископами, сообщаетъ, что вслѣдствіе полученныхъ черезъ Орозія съ Востока писемъ было перечитано постановленіе, сдѣланное пять лѣтъ тому назадъ по случаю заблужденій Пелагія и Целестія. Соборъ счелъ нужнымъ довести объ этомъ до свѣдѣнія папы для того, чтобы онъ «присоединилъ къ нашимъ скромнымъ постановленіямъ авторитетъ апостольскаго престола. Если же Пелагій и въ глазахъ папы правильно оправданъ постановленіями Восточнаго собора, то самое заблужденіе, имѣющее многихъ приверженцевъ, разсѣянныхъ въ разныхъ мѣстахъ, должно быть предано анаемѣ апостольскимъ престоломъ».

Болѣе настойчиво и наступательно посланіе нумидійскихъ епископовъ, подписанное 61-мъ именемъ, въ числѣ которыхъ находится и Августинъ. Посланіе мотивировано тѣмъ, что самъ папа могъ бы поставить имъ «въ упрекъ, еслибы они умолчали предъ нимъ о нуждахъ церкви». Новая и слишкомъ гибельная ересь враговъ благодати Христовой пытается подняться, а именно, что человѣкъ можетъ съ помощью свободной воли дойти до такого совершенства, что не будетъ нуждаться въ молитвѣ — «оставь намъ долги наши». Упомянувъ и о второмъ заблужденіи, что новорожденные не нуждаются для своего спасенія въ крещеніи, посланіе выражаетъ полную увѣренность, что папа приметъ къ сердцу необходимость положить конецъ распространенію такихъ заблужденій.

По отношенію къ виновникамъ этихъ пагубныхъ заблужденій, Пелагію и Целестію, нумидійскіе епископы заявляютъ, что предпочли бы ихъ исправленіе отлученію отъ церкви. Но ихъ посланіе выражается гораздо скептичнѣе, чѣмъ кареагенское, объ образѣ дѣйствія Пелагія на восточныхъ соборахъ; передается слухъ, что онъ «нѣкоторыхъ обманулъ, но что большинство лучше поняло смыслъ его увѣреній и продолжаетъ бороться съ нимъ». Посланіе упоминаетъ между ними и находившагося на Востокѣ римскаго пресвитера Иеронима. Посланіе выражаетъ надежду, что авторитету папы, основанному на авторитетѣ Священнаго Писанія, будетъ легко прекратить такія опасныя заблужденія.

Руководители африканскаго духовенства не удовольствовались, однако, оффиціальными посланіями двухъ соборовъ. Вслѣдъ за ними папѣ Иннокентію было отправлено письмо, подписанное Авреліемъ и Августиномъ съ его тремя учениками, Алипіемъ, Еводиємъ и Поссидіемъ. Въ ихъ лицѣ соединялся какъ бы авторитетъ обоихъ соборовъ — кареагенскаго и нумидійскаго, т.-е. говорила вся африканская церковь. Письмо, нужно думать, составлено Августиномъ.

Цѣль письма очевидна: авторы желали не только заручиться противъ ереси авторитетомъ римскаго епископа, но и *наставить* того, въ чьихъ рукахъ сосредоточивался такой высокой авторитетъ; во-вторыхъ, они желали указать папѣ, что и въ самомъ Римѣ слѣдуетъ принять мѣры противъ ереси Пелагія.

«Мы слышали, что въ Римѣ, гдѣ Пелагій долго жилъ, нѣкоторые ему потворствуютъ по различнымъ причинамъ: одни потому, что онъ убѣдилъ ихъ въ своемъ ученіи, другіе потому, что не вѣрятъ, чтобы онъ держался такого ученія — въ особенности въ виду толковъ о состоявшихся на Востокѣ постановленіяхъ, его, какъ они думаютъ, оправдавшихъ». Августинъ спѣшитъ разъяснить недоразумѣніе по поводу этого оправданія, очевидно для того, чтобы предостеречь отъ него римскаго епископа. Восточные епископы объявили Пелагія православнымъ (каѳоликомъ) потому, что онъ призналъ благодать (gratia) Божію; заявляя, что человѣкъ можетъ жить праведно, благодаря собственнымъ усиліямъ и волѣ, онъ не отрицалъ, однако, что ему въ этомъ помогаетъ благодать Божія. Услышавъ эти слова, каѳолическіе епископы разумѣли ту благодать, о которой идетъ рѣчь въ Св. Писаніи, и не могли не придать ей тотъ смыслъ, который установленъ церковнымъ обычаемъ. Они разумѣли ту благодать, посредствомъ которой мы получаемъ оправданіе и избавляемся отъ грѣховной слабости, а не ту благодать Божію, которая насъ создала и снабдила собственною волею. Если бы каѳолическіе епископы поняли, что Пелагій разумѣлъ только эту благодать, которую мы раздѣляемъ съ нечестивыми, будучи одинаково съ ними людьми, созданными Творцомъ, и что онъ отрицаетъ ту благодать, въ силу которой мы христіане и сыны Божіи, — то кто же изъ нихъ сталъ бы его терпѣливо слушать или даже пустилъ бы къ себѣ на глаза! Поэтому нельзя осуждать церковныхъ судей, не знавшихъ, что эти люди распространяютъ въ своихъ сочиненіяхъ или нашептываютъ на ухо своимъ приверженцамъ.

Но дѣло не въ Пелагій, который, можетъ быть, уже исправился — дай Богъ, чтобы это было такъ, — но въ тѣхъ многихъ, которые своей пустой болтовней увлекаютъ за собою слабыя и неопытныя души. Поэтому Августинъ и товарищи настаиваютъ, чтобы Иннокентій вытребовалъ Пелагія въ Римъ, или письменно потребовалъ отъ него объясненія, что онъ разумѣетъ подъ благодатью, помогающей человѣку праведно жить; и лишь тогда, когда окажется, что онъ въ этомъ вопросѣ согласенъ съ церковнымъ ученіемъ, онъ можетъ быть вполне оправданъ безъ всякаго сомнѣнія для церкви, безъ всякой двусмысленности, — только тогда можно будетъ истинно порадоваться его исправленію.

Но Августинъ, очевидно, былъ и послѣ этого не увѣренъ, выполнѣ ли понимаетъ дѣло Пелагія римскій судья, къ которому онъ обращался. Онъ поэтому въ своемъ письмѣ подробно излагаетъ папѣ различіе между понятіемъ, за которымъ Пелагій скрывалъ свое ученіе, и правильнымъ представленіемъ о той благодати, которая необходима для спасенія. Кромѣ того Августинъ приложилъ къ своему письму сочиненіе Пелагія «De natura», доставленное ему двумя молодыми монахами, обращенными самимъ Пелагіемъ изъ міра, — а также свое опроверженіе: «О природѣ и благодати». Весьма характерно, что Августинъ, «чтобы не затруднять» папу богословскими разсужденіями, отмѣтилъ значками тѣ мѣста въ рукописи, изъ которыхъ особенно явствовало, что Пелагій подъ словами *благодать Божія* не разумѣлъ благодати, о которой говорить апостоль Павелъ.

Если Пелагій откажется отъ авторства этой книги или заявить, что въ ней встрѣчаются мѣста, вставленныя его недругами, «то пусть онъ ихъ предастъ анаемѣ по увѣщанію и приказанію твоего святѣйшества». Пусть онъ такимъ образомъ устранить тяжелый для него и опасный для церкви соблазнъ. Ибо, когда его приверженцы, распространяющіе его ученіе, узнаютъ, что книга, которую они ему приписываютъ или завѣдомо признаютъ его произведеніемъ, «имъ осуждена въ силу авторитета каеволическихъ епископовъ и преимущественно твоимъ святѣйшествомъ, которому онъ безъ сомнѣнія придаетъ особый вѣсъ, они не посмѣютъ болѣе вопить противъ благодати Господней».

Въ заключеніе епископы просятъ извиненія у «кротчайшаго сердцемъ» папы, что они посылаютъ ему письмо, можетъ быть болѣе длинное, чѣмъ онъ бы желалъ. Они не имѣютъ намѣренія «увеличивать своимъ ручейкомъ обильный потокъ» мудрости, которымъ обладаетъ папа, но желаютъ лишь въ эту трудную минуту, чтобы папа призналъ, что и ихъ «хотя слабый ручей беретъ начало изъ того же самаго источника, откуда истекаетъ твой обильный потокъ» — и найти утѣшеніе въ его отвѣтѣ, что причастны вмѣстѣ съ нимъ одной и той же благодати. Папа Иннокентій отвѣтилъ особымъ посланіемъ на каждое изъ полученныхъ имъ отъ епископовъ Африки. Эти отвѣты папы весьма характерны: въ нихъ обнаруживается весь контрастъ между настроеніемъ римской и африканской іерархіи, между возрѣвнiями папской канцеляріи и епископовъ, руководимыхъ Августиномъ. Съ одной стороны глубокій религиозный интересъ, сильное, искреннее убѣжденіе, горячая забота о чистотѣ догматовъ, обусловливающихъ спасеніе, съ другой — извѣстное равнодушіе къ богословской сто-

ронѣ дѣла и искусная дипломатія, озабоченная тѣмъ, чтобы воспользоваться заявленіями истцовъ и извлечь изъ нихъ пользу для увеличенія папскаго авторитета. Папа Иннокентій позналъ вѣроятно только изъ посланія Августина всю богословскую важность вопроса, возбужденнаго ученіемъ Пелагія и разъясненнаго Августиномъ. Но онъ отлично понималъ политическое значеніе для Рима этой догматической распри. Не касаясь существа дѣла, папа открыто ставитъ на первый планъ авторитетъ Рима. Забывая, что африканскіе епископы считаютъ пелагианскій вопросъ уже рѣшеннымъ, папа дѣлаетъ видъ, какъ будто они обращаются за рѣшеніемъ его къ нему, какъ главѣ церкви.

Въ отвѣтъ карфагенскимъ епископамъ онъ хвалитъ ихъ за то, что они «апеллировали къ его суду, сознавая свои обязанности по отношенію къ апостольскому прѣстолу, и всѣ пожелали слѣдовать за апостоломъ, отъ котораго происходитъ епископія и весь авторитетъ Рима»... Онъ одобряетъ ихъ за то, что они держатся преданія отцовъ, установленнаго не человѣческимъ, а божественнымъ усмотрѣніемъ, согласно которому, что бы ни обсуждалось въ отдаленныхъ провинціяхъ, не должно считаться рѣшеннымъ, пока не доведено до свѣдѣнія апостольскаго престола, для того, чтобы въ силу его полнаго авторитета правильное рѣшеніе могло получить утвержденіе.

Пользуясь уподобленіемъ римской и африканской церкви двумъ ручьямъ, «хотя и различнымъ по силѣ, но вытекающимъ изъ одного *общаго* источника» (ученія Христа), папа измѣняетъ его въ пользу Рима и говоритъ о томъ, что «какъ вода разливается изъ первоисточника (*fons natalis*) въ чистыхъ струяхъ по всей землѣ, такъ всѣ церкви получаютъ отъ римской указаніе того, чего держаться и кого омывать водою оправданія».

Наконецъ, папа благодаритъ епископовъ за ихъ требованіе (?), чтобы онъ разослалъ по всей землѣ декретъ и этимъ снова укрѣпилъ церковь. Въ краткихъ выраженіяхъ осудивъ пелагианское ученіе, Иннокентій отклоняетъ отъ себя необходимость высказаться по существу дѣла подъ предлогомъ, что «не хочетъ входить въ подробности, потому что онѣ многочисленны, и весьма ученые епископы уже *все* нужное высказали».

Еще безцеремоннѣе высказываются папскія притязанія въ посланіи къ собору нумидійскихъ епископовъ. Если въ первомъ посланіи говорится только о томъ, что римская церковь есть первоисточникъ христіанскаго ученія, то теперь ей уже приписывается особое вѣдѣніе божественныхъ тайнъ, скрытое отъ другихъ церквей. Папа высказываетъ одобреніе епископамъ за то, что они

обратились къ мѣсту, осѣненному почетомъ апостола, съ просьбою сообщить свои тайны (агсала);—къ праву на почетъ, поясняетъ онъ, присоединяются въ Римѣ и заботы о всѣхъ церквахъ. Возводя свои недавнія притязанія на степень традиціоннаго права, папа поучаетъ епископовъ, что «древнему правилу (обращаться къ Риму) всегда слѣдоваль весь міръ». Имъ самимъ это извѣстно, и они это сами подтвердили, зная, что вопрошающіе изъ всѣхъ провинцій получаютъ отвѣты изъ апостольскаго источника. Всѣ братья и соепископы должны обращаться только къ апостолу Петру, какъ *они* это сдѣлали на пользу всему міру.

Въ большія подробности входитъ папа въ отвѣтъ на выдающееся объемомъ и содержаніемъ письмо къ нему пяти епископовъ съ Августиномъ во главѣ. Но тутъ особенно бросается въ глаза контрастъ между страстной заботой о торжествѣ истины церковнаго учителя и ухищреніями церковнаго политика, который боится попасть впросакъ при разногласіи между африканскими и палестинскими соборами и хочетъ избавиться себя отъ разбирательства дѣла Пелагія. Гдѣ бы ни встрѣчались пелагіанцы, говорить папа, хотя бы въ Римѣ,—чего онъ знать не можетъ (?) въ виду большого объема города и того, что они держатъ себя смиренно, — пусть они будутъ прокляты. О томъ же, что Пелагій на одномъ изъ соборовъ оправданъ, онъ хотя и слышалъ отъ нѣкоторыхъ мірянъ, но сомнѣвается въ вѣрности этого слуха, такъ какъ не получилъ посланія отъ собора, о чемъ похлопоталъ бы самъ Пелагій. Въ представленныхъ ему протоколахъ кое-что не договорено, кое-что извращено. Нѣтъ надобности вызывать Пелагія въ Римъ; пусть онъ добровольно туда прибудетъ, если желаетъ быть оправданнымъ. Но если слѣдуетъ его вызвать, то пусть это лучше сдѣлаютъ тѣ, которые ближе къ мѣсту его нахождения. Если же Пелагій будетъ письменно просить прощенія, то онъ ему въ немъ не откажетъ.

По поводу новой книги Пелагія, присланной Августиномъ, папа отзывается весьма развязно: присланную книгу онъ читалъ, она полна заблужденій, но нѣтъ надобности опровергать ее ¹⁾.

Переписка папы Иннокентія I съ африканскими епископами представляетъ, какъ изъ этого видно, весьма интересную стра-

1) По поводу этихъ писемъ Лангенъ въ своей «Исторіи папъ» замѣчаетъ, что Иннокентій въ нихъ отступилъ отъ древне-римскаго представленія, еще сохранившагося въ остальныхъ церквахъ, а именно,—что особый авторитетъ Рима въ церковномъ ученіи опирается лишь на сохраненіи *общеизвѣстнаго* апостольскаго преданія и что тотъ, кто знакомъ съ этимъ преданіемъ по *Св. Писанію*, *точно также* обладаетъ истиннымъ христіанскимъ ученіемъ.

ницу изъ исторіи развитія папской власти. Изложивъ ее, намъ остается дополнить ее замѣчаніемъ, касающимся положенія, занятаго Августиномъ въ этой распрѣ. Августинъ, очевидно, раздѣлялъ мнѣніе, высказанное когда-то Кипріаномъ кареагенскимъ, что всѣ христіанскія церкви представляютъ собою ручейки, вытекающіе изъ одного общаго источника — ученія Христа и апостоловъ; онъ признаетъ лишь, что источникъ, текущій въ Римѣ, обильнѣе другихъ. Папское представленіе, что римская церковь — *первоисточникъ* — *fons natalis*, — изъ котораго вытекаютъ всѣ прочія церкви, ему чуждо. Но онъ нигдѣ не выставляетъ на видъ этого существеннаго разногласія; онъ какъ бы не замѣчаетъ церковно-политическихъ послѣдствій папскихъ притязаній; все вниманіе его устремлено на догматическую сторону вопроса. Удовлетворенный тѣмъ, что Римъ высказался за ученіе о благодати, Августинъ въ одномъ изъ своихъ писемъ высказываетъ свое удовольствіе, что Иннокентій отвѣтилъ на всѣ письма, «какъ надлежало епископу на апостольскомъ престолѣ».

Надменному и покровительственному обращенію Иннокентія съ его африканскими собратьями не соотвѣтствовалъ однако дальнѣйшій ходъ дѣла, благодаря опрометчивости его преемника Зосимы. Этотъ папа нанесъ, несмотря на свое краткое правленіе, тяжелый ударъ авторитету Рима. Мы упоминали о его попыткѣ посредствомъ вмѣшательства въ распри южно-гальскихъ епископовъ подчинить ихъ своей власти, назначивъ надъ ними викарія римскаго епископа. Съ такою же рѣшительностью вздумалъ онъ покончить, къ вящшей славѣ Рима, пелагианскія распри, не обращая вниманія на постановленіе африканскихъ соборовъ и авторитетъ такого богослова, какъ Августинъ. Пелагій прислалъ въ Римъ искусно составленную апологію, а Целестій лично явился туда и подалъ новому папѣ Зосимѣ «заявленіе вѣры» (*libellus*), въ которомъ, сдѣлавъ новыя уступки своимъ противникамъ и объяснивъ свою точку зрѣнія, выражалъ полную готовность подчиниться рѣшенію папы. Обрадованный возможностью покончить затянувшуюся распрю, Зосима благосклонно принялъ заявленіе и призналъ Целестія православнымъ (*catholicum*). А созванный по этому поводу соборъ въ Римѣ (147 г.) оправдалъ какъ Пелагія, такъ и Целестія, призналъ ихъ обвинителей недобросовѣстными людьми и, укоряя африканскихъ епископовъ въ опрометчивости, предложилъ имъ въ теченіе двухъ мѣсяцевъ подтвердить свои обвиненія. Объ этомъ Зосима извѣстилъ африканскихъ епископовъ въ весьма развязномъ тонѣ. «Хотя, писалъ онъ, у него много дѣлъ болѣе важныхъ, онъ подвергъ разслѣдованію дѣло пресви-

тера Целестія и тотчасъ созвалъ соборъ въ церкви св. Климента, ученика св. Петра. Онъ вынесъ изъ этого дѣла заключеніе, что африканскіе епископы осудили Целестія заочно по навѣтамъ Героса и Лазаря, прибѣвоившихъ себѣ въ Галліи епископскіе столы и имъ смѣщенныхъ; поэтому онъ объявляетъ, что Целестій имъ оправданъ. Впрочемъ сочиненіе, переданное ему Целестіемъ, могло бы послужить для нихъ доказательствомъ, что поименованные обвинители не заслуживаютъ довѣрія. Если же бы теперь кто-нибудь захотѣлъ возвести на Целестія обвиненіе за что-либо иное, имъ письменно или устно заявленное въ Римѣ, то пусть тотъ въ теченіе двухъ мѣсяцевъ явится въ Римъ съ своимъ обвиненіемъ».

Далѣе папа сообщалъ, что онъ внушилъ какъ Целестію, такъ и епископамъ, собравшимся въ Римѣ изъ разныхъ странъ, что такого рода хитроумные вопросы возникаютъ изъ суетнаго любопытства и изъ того, что каждый желаетъ на Св. Писаніи проявить свой талантъ и свое краснорѣчіе;—отъ этого, продолжаетъ папа, священные авторы и ихъ сочиненія подвергаются теперь, по прошествіи столь долгаго времени, опасности сдѣлаться предметомъ произвольныхъ толкованій даже со стороны высокодостойныхъ людей.

Какъ видно изъ этого, папа Зосима свелъ великій богословскій и этическій споръ къ навѣту двухъ замѣшанныхъ въ церковную смуту южной Галліи и враждебныхъ ему епископовъ и не усомнился косвенно высказать свое неодобреніе Августину и его послѣдователямъ за ихъ серьезное стремленіе разрѣшить споръ съ Пелагіемъ съ помощью Св. Писанія. Но Зосима на этомъ не остановился. Оправдавъ Целестія, онъ вздумалъ оправдать самого Пелагія, и 21-го сентября 417 года, писалъ по этому поводу африканскимъ епископамъ, что преемникъ іерусалимскаго епископа Іоанна ходатайствовалъ предъ нимъ за Пелагія и самъ Пелагій прислалъ ему оправдательное сочиненіе въ такомъ же направленіи мыслей, какъ и Целестій. Далѣе папа выражаетъ сожалѣніе, что африканскіе епископы не присутствовали при чтеніи этого сочиненія, которое вызвало радость и восхищеніе у всѣхъ присутствовавшихъ св. мужей. Они едва могли воздержаться отъ слезъ. Вездѣ въ этомъ сочиненіи упоминается о милости и о помощи Божіей; если же кто подъ этимъ разумѣетъ нѣчто иное, чѣмъ благодать, тотъ грѣшитъ противъ Св. Духа.

И въ этомъ письмѣ папа не преминулъ выставить виновниками всей смуты Героса и Лазаря. Наменяя на то, что *они* выступили на Востокѣ обвинителями Пелагія, хотя по нездоровью

не явились на діоспольскій соборъ для его обличенія, папа пишетъ о нихъ—что, когда дѣло идетъ о полученіи епископскихъ мѣстъ, они рыщутъ по землямъ и по морямъ, а ради обвиненія невинныхъ они пишутъ навѣты въ своей *постели* и наводятъ туманъ на всю Африку и на весь міръ. Папа призываетъ африканскихъ епископовъ къ согласію и совѣтуетъ имъ руководиться тою осторожностью, которая примѣняется даже въ свѣтскихъ судахъ.

Африканцы должны радоваться тому, что ложно ими обвиненные никогда не были отчуждены отъ тѣла церкви и каеолической истины. Если отецъ радуется возвращенію раскаявшагося сына, то еще болѣе слѣдуетъ радоваться возвращенію тѣхъ, которые никогда не были блудными сынами. Но африканскій епископъ не поддавался этимъ внушеніямъ. Къ сожалѣнію, до насъ не дошли протоколы состоявшагося въ Африкѣ собора,—но намъ извѣстенъ его результатъ. Противопоставляя папѣ авторитетъ другого папы, епископы постановили, что рѣшеніе Иннокентія должно остаться въ силѣ, пока Пелагій и Целестій не заявятъ въ недвусмысленныхъ выраженіяхъ, что Божья помощь нужна человѣку не для уразумѣнія только, но и для достиженія праведности. По отношенію же къ Целестію они кромѣ того требовали отъ папы, чтобы онъ принудилъ его отречься отъ всего, что онъ утверждалъ въ своемъ «заявленіи»; въ противномъ случаѣ соборъ грозилъ папѣ, который призналъ это заявленіе *каеолическимъ*, считать его единомышленникомъ осужденнаго Целестія. Дьяконъ же Паулинъ Миланскій объявилъ папѣ, что не явится въ Римъ для обвиненія Целестія, такъ какъ его дѣло уже рѣшено.

Такой неожиданный оборотъ дѣла сразу образумилъ Зосиму. Опротетчивое высокомеріе замѣнилось у него полною растерянностью. Онъ вызвалъ къ себѣ Целестія, вѣроятно для того, чтобы побудить его къ отреченію, но тотъ не явился, а удалился изъ Рима. Тревожное состояніе Зосимы явно отразилось въ оправдательномъ письмѣ его къ африканскимъ епископамъ отъ 21-го марта 418 года. Оно представляетъ собою небывалое и неосмысленное нагроможденіе словъ, не поддающееся передачѣ. Прославляя апостола Петра и выводя отъ него свой авторитетъ, которому никто не можетъ противорѣчить, папа тутъ же отрекается отъ всего, что онъ писалъ раньше. Его «братья» впали въ недоразумѣніе, полагая, что онъ во всемъ повѣрилъ Целестію безъ всякаго разслѣдованія. Онъ ничего не измѣнилъ, и дѣло Целестія остается въ томъ же положеніи, въ какомъ находилось прежде.

Но Зосимъ, раньше очевидно дѣйствовавшему подъ вліяніемъ пелагіанской партіи въ Римѣ, предстояли еще новыя огорченія: 30 апрѣля послѣдовалъ императорскій указъ, изданный вѣроятно по настоянію африканскихъ епископовъ, подвергавшій изгнанію изъ Рима новыхъ «еретиковъ», — и въ тѣ же дни засѣдавшій въ Каррагенѣ многочисленный соборъ африканскихъ епископовъ съ участіемъ испанскихъ осудилъ Пелагія.

Все это побудило Зосиму совершенно порвать съ пелагіанствомъ и разослать всѣмъ епископамъ окружное посланіе (*epistola tractoria*); въ которомъ, признавая главныя положенія ученія Августина о благодати существенными для спасенія — *de fide* — заявили, что усваиваетъ себѣ 3-ій, 4-ый и 5-ый каноны послѣдняго каррагенскаго собора такъ, какъ будто бы они исходили отъ апостольскаго престола. Посланіе сопровождалось требованіемъ, чтобы всѣ епископы засвидѣтельствовали своею подписью свое согласіе съ нимъ.

Какъ же отнесся Августинъ къ этому образу дѣйствія римскаго епископа?—Августинъ несомнѣнно раздѣлялъ точку зрѣнія своихъ африканскихъ собратій на дѣло Пелагія и Целестія; но онъ расходился съ ними въ оцѣнкѣ образа дѣйствія папы Зосимы. Мы не имѣемъ свѣдѣній о томъ, какъ держалъ себя Августинъ во время пререканій между этимъ папой и африканскими епископами, но, нѣсколько времени спустя въ своей полемикѣ противъ пелагіанцевъ, Августинъ выступаетъ защитникомъ папы Зосимы. Онъ оправдываетъ снисходительность этого папы къ Целестію и объясняетъ, что папа имѣлъ основаніе признать «заявленіе» Целестія «каволическимъ»; ибо, если кто, думая иначе, чѣмъ требуетъ истина, не настаиваетъ на своемъ мнѣніи, а по раскрытіи его заблужденія отрывается отъ него,—онъ поступаетъ, какъ истинный каволикъ (*catholicae mentis est*). вмѣстѣ съ тѣмъ папа, по словамъ Августина, старался образумить Целестія; поступая съ нимъ съ «цѣлебной медлительностью», онъ хотѣлъ ему дать время одуматься. Онъ самъ его наставлялъ и требовалъ, чтобы онъ отрекся отъ представленныхъ его обвинителемъ Паулиномъ положеній и подчинился посланіямъ Иннокентія I къ африканцамъ по его дѣлу. Отъ перваго Целестій отказался, на второе согласился и этимъ связалъ себя. Если не удалось уладить дѣло и Целестій бѣжалъ изъ Рима, то виною этому не папа. Папа щадилъ Целестія, цѣня его острый умъ, который въ случаѣ исправленія принесъ бы церкви большую пользу. Онъ поступилъ съ нимъ, какъ съ бѣшенымъ, несущимся въ пропасть, предпочитая остановить его своимъ окликомъ, чѣмъ рѣзкимъ приговоромъ втор-

гнуть его въ бездну. Обвиненіе же папы Зосимы въ томъ, что онъ былъ сообщникомъ Целестія, ни на чемъ не основано. Гдѣ же сказано въ его посланіи, что человѣкъ родится незапятнанный первороднымъ грѣхомъ? Его обращеніе съ Целестіемъ было милосерднымъ призывомъ къ исправленію, а не одобреніемъ гибельнѣйшаго заблужденія. «Папа въ Целестіѣ поощрялъ желаніе исправленія, а не лжеученіе» (*falsitas dogmatis*).

Даже то, что наиболѣе странно въ поведеніи папы Зосимы—его внезапный переходъ отъ заступничества за Целестія и Пелагія къ ихъ осужденію,—находить у Августина снисходительное истолкованіе. Онъ объясняетъ, что осужденіе, произнесенное папою надъ Целестіемъ и Пелагіемъ, проистекало изъ строгости, временно отсроченной, но неизбѣжной,—оно не было отступленіемъ отъ ранѣе признанной истины, не было слѣдствіемъ признанія *новой* истины, т. е. непослѣдовательности.

Такимъ образомъ Августинъ представляетъ поведеніе папы Зосимы по отношенію къ Целестію и Пелагію не только милосерднымъ, достойнымъ пастыря, но и *последовательнымъ*. Конечно, по этой искусной защитѣ нельзя не узнать знаменитаго учителя риторики, но нужно имѣть въ виду, что эта защита папы Зосимы, хотя и сосредоточивается около его лица, не была его личной защитой, тѣмъ болѣе, что папы Зосимы въ это время уже не было въ живыхъ. Защищая папу Зосиму, Августинъ вступался не за Зосиму, а за папу. Важно было доказать, что римскій епископъ въ эту критическую для церкви минуту не отступилъ отъ истины, что онъ не *поддался обману*. Была сдѣлана попытка ввести его въ заблужденіе, но она не удалась. Казалось одно время, что Пелагій утверждалъ кое-что согласное съ каеволическимъ ученіемъ,—„но онъ не былъ въ состояніи *обмануть до конца* апостольскій престолъ“. А въ другомъ мѣстѣ Августинъ замѣчаетъ: „Пелагій ввелъ въ заблужденіе палестинскій судъ; поэтому онъ какъ будто былъ имъ оправданъ. Римскую церковь обмануть онъ не могъ“.

Совершенно отрицать происходившія въ Римѣ при Зосимѣ колебанія въ вѣрученіи, на которыя потомъ ссылались пелагіанцы, Августинъ, правда, не могъ. Но въ томъ мѣстѣ, гдѣ онъ ихъ признаетъ, онъ явно выгораживаетъ папу. „Если же бы, пишетъ онъ, Боже упаси, въ римской церкви одобрялись и признавались тѣ ученія Целестія и Пелагія, которыя осудилъ папа Иннокентій, то клеймо отступниковъ скорѣе заслужили бы римскіе клерики (*potius*)“. Много же лѣтъ спустя, оглядываясь на свою литературную дѣятельность, Августинъ слѣдующимъ

образомъ формулировалъ ходъ и исходъ борьбы съ пелагианствомъ: „Ересь Пелагія съ ея виновниками была обличена и осуждена епископами римской церкви, сначала Иннокентіемъ, затѣмъ Зосимою при содѣйствіи (соoperantibus) посланій африканскихъ соборовъ“.

Какъ изъ этого видно, Августинъ является передъ нами въ своихъ отзывахъ о папѣ Зосимѣ отнюдь не историкомъ, но богословомъ-полемистомъ. Напомнимъ, что и самые эти отзывы заимствованы изъ полемическихъ сочиненій, направленныхъ противъ пелагианства. Нужно было выбить изъ рукъ искуснаго противника и борца за пелагианство, Юліана Экланскаго, два оружія—ссылку на то, что Римъ самъ поощрялъ или одобрялъ ученіе Пелагія, и обвиненіе, что Римъ, осудившій затѣмъ пелагианство, совершилъ отступничество. Оба аргумента были одинаково опасны для дѣла, которое отстаивалъ Августинъ: первый,—потому, что являлся сильнымъ доводомъ въ пользу ученія Пелагія, тѣмъ болѣе, что послѣдній могъ сослаться и на два восточныхъ собора; второй—потому, что подрывалъ вѣру въ стойкость ученія римской церкви и неприкосновенность апостольскаго преданія. Никто, конечно, не имѣлъ такого отчетливаго представленія о гибельномъ вліяніи пелагианскаго ученія для христіанской церкви, какъ учитель благодати, и потому понятно, до какой степени было для Августина важно оберечь православность и авторитетъ римскаго престола отъ посягательствъ пелагианцевъ. Прославляя этотъ авторитетъ, Августинъ охотно забывалъ свою личную долю въ побѣдѣ надъ пелагианствомъ; онъ готовъ былъ свести дѣятельность африканскихъ соборовъ на *содѣйствіе* Риму, тогда какъ на самомъ дѣлѣ Кареагенъ, или точнѣе Гиппонъ, увлекли за собою Римъ. Но самое дѣло, дорогое для Августина, проиграло бы, еслибы представлялось дѣломъ провинціальной церкви, не имѣвшей авторитета ни на Востокѣ, ни на Западѣ. Побѣдить пелагианство можно было только въ Римѣ, и для этого нужно было всехъ убѣдить, что *Римъ* поборолъ пелагианство.

Не такъ объясняютъ дѣло поборники папскаго авторитета и непогрѣшимости римскаго епископа: они выставляютъ Августина своимъ предшественникомъ и приписываютъ ему представленія позднѣйшаго ультрамонтанства. Съ этой точки зрѣнія они находятъ у него пресловутую формулу—*Roma locuta est*—Римъ *сказалъ свое слово*, и слѣдовательно вопросъ рѣшенъ. Рейтеръ съ обычной своею точностью разслѣдовалъ дѣло и вывелъ на свѣтъ крошечное въ немъ болѣе или менѣе сознательное недоразумѣніе. Упомянутая формула не встрѣчается у Августина,

и мнимая ссылка на одно изъ его сочиненій, приводимая въ доказательство противнаго—не вѣрна ¹⁾).

Успокоивая своихъ прихожанъ и совѣтуя имъ не придавать значенія толкамъ пелагианцевъ, Августинъ сказалъ: „Дѣло ихъ кончено. Опровергайте тѣхъ, кто будетъ противъ этого спорить, а упрямыхъ приводите къ намъ; ибо по этому дѣлу апостольскому престолу уже посланы постановленія двухъ соборовъ, и оттуда уже пришелъ отвѣтъ. Дѣло кончено; дай Богъ, чтобы когда-нибудь кончилось и самое заблужденіе“.

Только при предвзятой мысли можно изъ этихъ словъ проповѣдника, обращенныхъ къ собравшейся толпѣ и сказанныхъ по данному случаю, — извлечь общее, *догматическое* заключеніе въ пользу признанія папскаго верховенства въ началѣ V вѣка.

Августинъ излагаетъ своимъ слушателямъ ходъ пелагианскаго дѣла: оно разрѣшено *двумя* африканскими соборами; ихъ постановленія сообщены римскому епископу и оттуда уже полученъ (благоприятный) отвѣтъ. Дальнѣйшіе споры излишни; *дѣло кончено*, но не потому, что оно рѣшено въ Римѣ, а потому, что относительно его нѣтъ никакого разногласія между разсмотрѣвшими его соборами и римскимъ епископомъ. Достаточно вспомнить образъ дѣйствія африканскаго епископа въ столкновеніи съ папой Зосимою, чтобы убѣдиться, что ученіе Августина о благодати отнюдь не зависѣло отъ посланій папской канцеляріи. Истолковать его слова „дѣло кончено“ въ ультрамонтанскомъ смыслѣ значило бы кромѣ того совершить великій анахронизмъ, который грѣшилъ бы въ двухъ отношеніяхъ: онъ исходилъ бы изъ невѣрнаго предположенія, будто Августинъ раздѣлялъ ученіе о главенствѣ преемниковъ св. Петра, какъ то понимали въ Римѣ; во-вторыхъ, онъ упустилъ бы изъ виду великое значеніе, какое имѣла для Августина христіанская церковь Востока. Обоихъ этихъ пунктовъ мы коснемся, но предварительно приходится выяснить другую сторону притязаній современныхъ Августину римскихъ епископовъ и его отношенія къ нимъ.

Въ исторіи пелагианства ярко проявилось стремленіе римскихъ епископовъ присвоить себѣ догматическій авторитетъ надъ церковью; но одновременно съ этимъ шло стремленіе захватить іерархическую власть надъ церковью, принимая апелляціи отъ епископовъ и духовенства другихъ епархій. Въ этомъ отношеніи мы

¹⁾ См. полемику Рейтера противъ Янсена и Эббарда и указаніе, что въ сочиненіи Августина „De anima“, на которое они ссылаются, выраженіе: „Roma locuta est“, вовсе нѣтъ.

видимъ въ Африкѣ такой же отпоръ притязаніямъ Рима, какъ и въ области догматики, и такую же твердую рѣшимость отстаивать самостоятельность провинціального епископата. Чрезвычайно поучительно въ этомъ отношеніи столкновение, вызванное еще при папѣ Зосимѣ, дѣломъ пресвитера Апіарія. Этотъ Апіарій, отлученный отъ церкви своимъ епископомъ Урбаномъ—въ городѣ Сиккѣ, за разныя преступленія,—апеллировалъ въ Римъ и былъ тамъ восстановленъ въ своемъ санѣ. Это дѣло вызвало въ Африкѣ большое неудовольствіе. Обращеніе въ Римъ пресвитера съ жалобой на судъ своего епископа противорѣчило всѣмъ преданіямъ африканской церкви и грозило подорвать церковную дисциплину. Въ виду этого, соборъ 418 г. постановилъ въ 17-мъ канонѣ, что пресвитеры, дьяконы и низшіе клерики, недовольные судомъ своего епископа, могутъ съ его согласія обращаться къ сосѣднимъ епископамъ; если они и ихъ судомъ будутъ недовольны, то могутъ апеллировать къ примасу своей провинціи, или къ африканскому собору. Если же кто обратится съ жалобой въ какой-нибудь судъ за-моремъ, то того никто не долженъ въ Африкѣ допускать къ церковному общенію. Въ отвѣтъ на это папа Зосима отправилъ въ Африку епископа Фаустина съ двумя пресвитерами и грамотой, въ которой предписывалъ легату пригрозить епископу Урбану отлученіемъ отъ церкви, если онъ будетъ противиться оправданію Апіарія, или не явится въ Римъ для отвѣта. Это неслыханное требованіе было мотивировано ссылкой на каноны *Никейскаго* собора.

Такая ссылка папской канцеляріи на постановленія Никейскаго собора представляетъ собою интереснѣйшій фактъ въ исторіи папской власти и психологическую загадку. Дѣло въ томъ, что Никейскія постановленія не давали римскому епископу ни малѣйшаго основанія для распоряженій, принятыхъ имъ какъ по отношенію къ епископу Урбану, такъ и по отношенію къ пресвитеру Апіарію. Каноны, на которые ссылался папа въ своей грамотѣ, были постановлены не вселенскимъ Никейскимъ соборомъ, а позднѣйшимъ соборомъ въ Сардикѣ, на которомъ присутствовали почти исключительно западные епископы, и то не изо всѣхъ провинцій—такъ, напримѣръ, Африка не была представлена въ Сардикѣ, и постановленія тамошняго собора не были извѣстны въ этой провинціи.

Да и приведенные въ папскомъ посланіи каноны могли лишь съ явной натяжкой служить опорой для притязаній папы. Соборъ въ Сардикѣ, имѣя въ виду обезпечить православныхъ епископовъ отъ низложенія ихъ аріанскими, постановилъ: если епископъ, низложенный своими товарищами по провинціи, обратится въ Римъ,

и папа найдетъ необходимымъ произвести новое разслѣдованіе его дѣла, то ему надлежитъ написать объ этомъ епископамъ, живущимъ по сосѣдству съ провинціей, гдѣ это случилось, для того, чтобы они это дѣло тщательно разслѣдовали и постановили согласный съ истиной приговоръ. Далѣе было сказано, что если такой епископъ станетъ просить папу, чтобы онъ отрядилъ своего пресвитера для того, чтобы онъ принималъ участіе съ упомянутыми епископами въ судоговореніи второй инстанціи, то папѣ предоставляется по своему усмотрѣнію исполнить это желаніе или признать достаточнымъ судъ однихъ епископовъ. Какъ изъ этого видно, епископы Сардики, допуская аппелляцію въ Римъ, вовсе не предоставляли своему римскому собрату право судоговоренія, а лишь болѣе скромное право признать необходимость вторичнаго разсмотрѣнія, т.-е., такъ сказать, право кассациі и передачи дѣла въ судъ иного состава, но опять-таки мѣстный судъ. Притомъ, предоставленное римскому епископу право простиралось только на случай низложенія епископа мѣстнымъ соборомъ, а вовсе не на всю область дисциплинарной власти провинціальныхъ соборовъ ¹⁾. Поэтому этотъ канонъ вовсе не давалъ папѣ Зосимѣ права отлучать отъ церкви епископа Урбана или требовать его на судъ въ Римъ. Также несостоятельна была ссылка на другой канонъ, касавшійся апелляціи пресвитеровъ на судъ епископа. Соборъ въ Сардикѣ въ этомъ отношеніи лишь постановилъ: пресвитеру или дьякону, отлученному своимъ епископомъ, предоставляется право прибѣгнуть къ сосѣднимъ епископамъ для того, чтобы дѣло его было снова разсмотрѣно и приговоръ его епископа былъ подтвержденъ или отмѣненъ. Очевидно, что и изъ этого канона никакъ нельзя было вывести право Апіарія обращаться въ Римъ и право римскаго епископа лично отмѣнять судебный приговоръ епископа Сикки. Собравшіеся въ Сардикѣ епископы были далеки отъ мысли лишитъ себя дисциплинарной власти надъ своимъ духовенствомъ и возвести римскаго епископа въ положеніе верховнаго судьи по всему пространству церкви.

Но еще болѣе замѣчательно, чѣмъ эта беззастѣнчивая нагрузка, то, что приведенные каноны выдавались папской канцеляріей за Никейскіе. Произошло ли это по недосмотру со стороны составителя грамоты, или преднамѣренно и съ вѣдома папы? Историки весьма различно отзываются на этотъ вопросъ. Такой сравнительно объективный католическій историкъ, какъ епископъ Гефеле, утверждаетъ, что папа Зосима дѣйствовалъ въ этомъ случаѣ

¹⁾ См. Löning Gesch. d. d. Kirchenrechts, p. 453.

bona fide; Лёнингъ выражаетъ относительно этого большое недоумѣніе, находя, что „истинное положеніе дѣла было несомнѣнно извѣстно римскому епископу“.

Какъ же объяснить этотъ странный приемъ римской куріи? Подлогомъ въ современномъ значеніи этого понятія это назвать нельзя. Невѣжество и небрежность канцелярскихъ дѣльцовъ, конечно, могли тутъ имѣть вліяніе. Никейскій соборъ происходилъ почти за сто лѣтъ раньше, а со времени собора въ Сардикѣ также уже прошло 64 года. Составители сборниковъ соборныхъ постановленій въ то время часто производили свою работу механически, не обозначая происхожденія отдѣльныхъ постановленій, и именно каноны собора въ Сардикѣ встрѣчаются въ рукописяхъ, какъ простое продолженіе Никейскихъ постановленій. Но все же посланіе Зосимы нельзя объяснять простымъ промахомъ. Въ Римѣ, который желалъ быть руководителемъ церкви, должны были знать постановленія перваго вселенскаго собора. Затѣмъ, это не одинокій случай, а цѣлая система. Уже Иннокентій I ссылался на Сардикскія постановленія, выдавая ихъ за Никейскія. Главное объясненіе нужно, по нашему мнѣнію, искать въ самоувѣренности и традиціонномъ убѣжденіи римскихъ куріаловъ, что ихъ епископъ призванъ управлять церковью. Это было какъ бы новымъ проявленіемъ стариннаго римскаго духа, воспитаннаго на почвѣ мірового владычества— „tu regere populos, romane, memento“; съ той разницей, конечно, что христіанскій Римъ имѣлъ болѣе высокія полномочія и болѣе идеальные мотивы для владычества надъ христіанскимъ міромъ. При такомъ убѣжденіи всякія доказательства на право такого владычества играли лишь второстепенную роль; мнѣстическіе ученики и преемники апостола Петра, неподлинныя соборныя постановленія—становились, какъ и съ натяжкой истолкованные тексты, неотъемлемой принадлежностью куріальнаго стиля.

Но африканскую церковь, во главѣ которой стояли образованные богословы и люди глубоко убѣжденные въ высокомъ призваніи епископата, нельзя было тогда обойти такими средствами.

Къ счастью, до насъ дошли протоколы собора, состоявшагося 25 марта 419 г. Этому предшествовалъ другой соборъ въ концѣ 418 г.; отвѣтъ этого собора Зосимѣ до насъ не дошелъ; можетъ быть, и не дошелъ до этого папы, скончавшагося 26-го декабря 418 года. Происшедшая въ Римѣ по смерти Зосимы схизма при избраніи новаго папы затянула дѣло. Наконецъ, восторжествовавшій надъ своимъ соперникомъ папа Бонифацій возобновилъ попомочія Фаустина, и тогда началось интересное состязаніе между этимъ легатомъ и соборомъ африканскихъ епископовъ.

Предсѣдательствовалъ на соборѣ, на которомъ присутствовало 217 епископовъ, карфагенскій епископъ—*papa* Аврелій,—вопреки притязаніямъ папскаго легата на предсѣдательство—на второмъ мѣстѣ сидѣлъ Валентинъ, примасъ (старшій по лѣтамъ епископъ) Нумидіи и лишь третье мѣсто было предоставлено легату Фаустину. Въ виду недоумѣній, вызванныхъ ссылкой папскаго посланія на постановленія Никейскаго собора, Аврелій приказалъ принести и прочесть Никейскіе каноны. Фаустинъ прервалъ его, требуя, чтобы сначала была прочитана папская грамота, коммониторій, и заявилъ при этомъ, что кромѣ соборныхъ каноновъ нужно держаться и многого, что установлено обычаемъ.

На этомъ Алипій изъ Тагасты, ученикъ и близкій другъ Августина, прервалъ легата, указавъ, что дѣло уже раньше рассмотрѣно, и текстъ, на который ссылается Зосима, не совпадаетъ съ текстомъ постановленій Никейскаго собора. Въ виду этого, онъ предложилъ отправить посланцевъ въ Константинополь, Антиохію и Александрію, гдѣ можно найти подлинныя списки Никейскихъ постановленій, а также просить римскаго епископа, чтобы и онъ сдѣлалъ то же самое. Это не понравилось Фаустину, который предложилъ просить папу, чтобы онъ самъ произвелъ изслѣдованіе дѣла. Наведеніе же справокъ въ чужихъ (!) городахъ вызоветъ мнѣніе, будто между западными церквами существуетъ распря.

Послѣ этого Аврелій приказалъ читать коммониторій. Августинъ внесъ, такъ сказать, примирительное предложеніе, заявляя, что они готовы держаться приведеннаго тамъ канона подъ условіемъ тщательнаго разслѣдованія Никейскихъ каноновъ. Съ этимъ всѣ согласились, при чемъ была внесена оговорка:—«Мы согласны на то, что было постановлено въ Никеѣ». Но такъ какъ мнимый Никейскій канонъ, который епископы согласились соблюдать до полученія справки, касался только апелляціи епископовъ, а не низшаго духовенства, то этимъ постановленіемъ африканскихъ епископовъ исключалось вмѣшательство Рима въ дѣло Апіарія. Легатъ сдѣлалъ еще одну попытку смягчить пораженіе Рима, предложивъ просить папу рассмотреть, слѣдуетъ ли настаивать на апелляціи Апіарія. Но африканскіе епископы счумѣли устранить этотъ выходъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и самый поводъ къ спору. Они сообщили, что Апіарій самъ просилъ прощенія, что на него была возложена эпитимья и онъ снова принять въ лоно церкви. Но для избѣжанія какихъ-либо столкновеній его удалили изъ Сикки съ правомъ быть пресвитеромъ во всякой другой епархіи.

Въ заключеніе, Аврелій приложилъ къ протоколу находившійся въ карфагенской церкви списокъ Никейскихъ каноновъ, съ

оговоркой, что относительно вѣрности его будетъ наведена справка въ восточныхъ церквахъ.

Сообщая объ этомъ папѣ Бонифацію, епископы выразили въ своемъ посланіи требованіе, чтобы имъ было предоставлено право жить по Никейскимъ канонамъ, и надежду, что африканскіе епископы не будутъ впредь подвергаться высокомѣрному обращенію, и что относительно ихъ будетъ соблюдаться то, что и безъ настоянія съ ихъ стороны слѣдовало бы соблюдать. Относительно же содержанія Никейскихъ каноновъ епископы писали, что справлялись во многихъ рукописяхъ латинскаго текста Никейскихъ каноновъ и нигдѣ не находили того, что сказано въ папскомъ коммониторіѣ.

Дѣло Апіарія этимъ не кончилось. Онъ не исправился и, четыре года спустя, подалъ поводъ къ новому, торжественному заявленію африканскаго епископата противъ притязаній Рима. Въ своемъ новомъ мѣстопробываніи, въ городѣ Табракѣ, Апіарій вызвалъ своимъ поведеніемъ противъ себя такія нареканія, что снова былъ лишенъ собраніемъ епископовъ сана. Онъ опять обратился въ Римъ къ папѣ Целестину и нашелъ снова покровителя въ епископѣ Фаустинѣ, который повидимому, смотрѣлъ на его дѣло, какъ на свое личное дѣло. Они оба снова отправились въ Каррагенъ и пытались передъ засѣдавшимъ тамъ въ 424 году соборомъ, на которомъ присутствовалъ и Августинъ, добиться своей цѣли—Апіарій своего оправданія, Фаустинъ кромѣ того — судебнаго верховенства Рима. По этому поводу, соборъ отправилъ папѣ Целестину слѣдующее знаменательное посланіе: «Черезъ пресвитера Льва ты намъ писалъ, что очень былъ обрадованъ прибытіемъ Апіарія. И мы бы порадовались этому, если бы онъ оказался невиновнымъ. Но преступленія, въ которыхъ его обвиняютъ жители Табраки, такъ чудовищны, что самъ Фаустинъ не въ состояніи провести свое намѣреніе послужить Апіарію защитникомъ вмѣстѣ того, чтобы стать его судьей. Сначала Фаустинъ противился оскорбительнымъ образомъ собору и требовалъ подъ предлогомъ защиты привилегій римской церкви, чтобы Апіарій, принятый на основаніи мнимой апелляціи къ папѣ въ лоно церкви, былъ бы и въ Африкѣ допущенъ къ общенію съ нею. Но прочтеніе приложенныхъ документовъ убѣдило Фаустина, что это недопустимо. Послѣ трехдневнаго разбора дѣла Господь положилъ конецъ волокитѣ Фаустина и ухищреніямъ Апіарія, ибо наконецъ послѣдній признался во всѣхъ своихъ ужасныхъ преступленіяхъ».

Въ виду этого соборъ просить папу, чтобы онъ впредь не принималъ у себя прибывающихъ къ нему съ жалобами изъ Аф-

рики и не допускалъ отлученныхъ отъ церкви къ общенію съ нею, какъ это и постановлено Никейскимъ соборомъ. Точно также онъ долженъ отказывать въ принятіи апелляцій отъ пресвитеровъ и низшихъ клериковъ, потому что *отцы* не подвергли африканской церкви такому ограниченію, и Никейскія постановленія предоставляютъ низшихъ клериковъ, какъ и епископовъ, суду своихъ митрополитовъ. Разумно и справедливо *отцы* признали, что всё дѣла должны быть рѣшаемы на тѣхъ мѣстахъ, гдѣ они возникли, и что всякому разслѣдованію присуща помощь св. Духа, въ виду особенно того, что всякому предоставлена апелляція отъ перваго суда къ провинціальному или даже генеральному собору всей области. Вѣдь никто же не повѣритъ, что Господь можетъ внушить единоличному судѣ, кто бы онъ ни былъ, справедливость, и отказать въ этомъ большому числу собравшихся на соборъ епископовъ! И какую же можетъ имѣть силу судебный приговоръ, состоявшийся за моремъ, куда не могли быть привлечены необходимые свидѣтели?

Наконецъ, соборъ протестуетъ противъ присылки легатовъ отъ римскаго епископа, не находя нигдѣ соборнаго постановленія, узаконяющаго это. То, что римляне прежде ссылались по поводу этого чрезъ легата Фаустина на постановленія Никейскаго собора, африканскіе епископы признаютъ неправильнымъ, такъ какъ они не нашли такихъ постановленій въ спискахъ, полученныхъ ими отъ Кирилла Александрійскаго и Аттика Константинопольскаго и пересланныхъ ими римскому епископу Бонифацію.

Въ заключеніе, африканскіе епископы просятъ Целестина не присылать въ Африку, по настоянію какихъ бы то ни было просителей, своихъ клериковъ для исполненія приговоровъ «того ради, чтобы духъ свѣтской надменности не вторгся въ церковь Христову, которая должна быть свѣточемъ простоты и смиренія». Такъ какъ жалкій Апіарій нынѣ удаленъ за свои преступленія изъ церкви, епископы выражаютъ упованіе, что Целестинъ въ своей справедливости и умѣренности ихъ впредь пощадитъ присылкой Фаустина. Да сохранитъ Господь еще долго тебя, господинъ *братъ нашъ*, и твоя молитвы за насъ».

Какъ изъ этого видно, попытка римскихъ епископовъ выдавать постановленія собора въ Сардикѣ за Никейскія и во имя авторитета перваго вселенскаго собора подчинить себѣ африканскую церковь — потерпѣла полную неудачу. Африканскіе епископы, убѣдившись, что римская курія вводила ихъ въ заблужденіе, пошли еще дальше въ своей оппозиціи Риму и не за-

хотѣли признать для себя обязательными постановленія Сардики, которыя были усвоены другими западными церквами ¹⁾).

Во всемъ этомъ единодушномъ протестѣ африканской церкви противъ надвигавшейся власти Рима Августинъ принималъ постоянное и дѣятельное участіе. Но на ряду съ этимъ мы имѣемъ передъ собою непосредственное заявленіе Августина по вопросу объ отношеніи папы къ африканскимъ церковнымъ дѣламъ, которое поэтому заслуживаетъ особаго вниманія. Это — письмо Августина къ папѣ Целестину, написанное въ началѣ его правленія въ 422 г., т. е. въ промежутокъ между протестомъ двухъ африканскихъ соборовъ по дѣлу Апіарія. Замѣчательно, что это письмо Августина къ Целестину не находится въ рукописяхъ, заключающихъ въ себѣ его переписку, и сохранилось только въ одной Ватиканской рукописи. Письмо это было вызвано дѣломъ Антонія, епископа въ мѣстечкѣ Фуссалѣ, который былъ туда рекомендованъ Августиномъ изъ числа его пресвитеровъ, въ виду его знакомства съ пунійскимъ языкомъ, но затѣмъ, по многочисленнымъ жалобамъ его паствы, за вымогательства и разные проступки лишенъ на сѣздѣ епископовъ власти, хотя и оставленъ въ званіи епископа. Обѣ стороны, какъ населеніе мѣстечка, такъ и Антоній, остались недовольны этимъ приговоромъ и апеллировали въ Римъ. Антоній считалъ неправильнымъ лишеніе его власти; жители Фуссалы, которымъ онъ грозилъ вмѣшательствомъ свѣтскихъ властей и военной экзекуціей для исполненія ожидаемаго приговора апостольской кафедры, были противъ оставленія его въ санѣ епископа ²⁾).

Дѣло поступило въ Римъ еще при папѣ Бонифаціѣ, который потребовалъ отъ епископовъ, судившихъ Антонія, объясненія, вѣрно ли было изложено дѣло Антоніемъ. Письмо Августина служить отвѣтомъ на этотъ запросъ, но ему пришлось его отписать уже новому папѣ—Целестину.

Въ письмѣ къ папѣ, съ которымъ онъ былъ въ отличныхъ отношеніяхъ, Августинъ нигдѣ не выражаетъ неудовольствія противъ того, что апелляція Антонія была принята въ Римѣ; но онъ отнюдь не принимаетъ и положенія призваннаго къ отвѣту подчиненнаго. Онъ проситъ папу придти къ нему на помощь своимъ совѣтомъ; онъ проситъ его содѣйствовать (collaborare) епископамъ, покаравшимъ Антонія: взывая къ памяти апостола Петра, Августинъ проситъ папу помочь жителямъ Фуссалы, ко-

¹⁾ Langen, 729.

²⁾ См. объ этомъ дѣлѣ стр. 202 и д.

торые молятъ о его милосердіи во Христѣ гораздо усерднѣе, чѣмъ Антоній.

Августинъ, далѣе, отстаиваетъ правильность приговора надъ Антоніемъ и ссылается при этомъ на прецеденты и авторитетъ самого «апостольскаго престола», постановлявшаго подобныя приговоры или утверждавшаго приговоры другихъ (*alioquin iudicia firmante*). Августинъ приводитъ въ примѣръ изъ недавняго прошлаго три случая, когда епископы изъ Мавританіи Цесарійской подверглись ограниченіямъ въ правахъ съ оставленіемъ въ санѣ. Изъ словъ Августина, однако, нельзя усмотрѣть, состоялись ли эти приговоры при какомъ-либо участіи римскаго епископа, или восходили они къ нему на утвержденіе.

Слѣдуетъ ли изъ этого письма, что Августинъ признавалъ въ немъ право римскаго епископа перерѣшать судебныя приговоры мѣстныхъ епископскихъ съѣздовъ или соборовъ?—Этого отнюдь нельзя сказать. Вѣдь по дѣлу Антонія не состоялось въ Римѣ никакого приговора, а послѣдовалъ лишь запросъ. Отвѣчая на него, Августинъ не отказывался отъ принципа карагенскихъ соборовъ держаться постановленій Нивейскаго собора. Отвергать всякое обращеніе въ Римъ, противиться всякому взаимодѣйствию провинціальныхъ церквей съ римскою было къ лицу донатистамъ, но никакъ не ихъ противникамъ, африканскимъ православнымъ. Уваженіе къ каедрѣ св. Петра въ Римѣ, откуда Карагенъ получилъ христіанство, было въ Аѳрикѣ естественно и глубоко.

Мы полагаемъ, что Августинъ былъ очень послѣдователенъ въ этомъ вопросѣ. Въ общемъ интересъ церкви онъ считалъ необходимымъ взаимодѣйствіе церковныхъ властей въ центрѣ и въ провинціи, и онъ могъ еще вѣрить въ возможность провести эту политику безъ ущерба для самостоятельности мѣстныхъ церквей и для торжества правды. Въ подтвержденіе этого мы можемъ привести очень характерное заявленіе Августина въ письмѣ его къ Классиціану, который былъ отлученъ отъ церкви мѣстнымъ епископомъ со всей своей семьей и домочадцами и обратился къ нему съ просьбою о заступничествѣ. Горячо возставая противъ рѣшенія, подвергавшаго, изъ-за проступка одного лица, опасности «многія души», Августинъ отвѣчалъ Классиціану, что намѣренъ поднять это дѣло на провинціальномъ соборѣ, а если понадобится, то написать объ этомъ и апостольскому престолу для того, чтобы надлежащее въ такихъ дѣлахъ было установлено и утверждено со всеобщаго согласія (*concordi omnium auctoritate*).

Вотъ это стремленіе къ соглашенію всѣхъ авторитетовъ слѣдуетъ признать принципомъ, которымъ руководился Августинъ

по отношенію къ римской каедрѣ во всѣхъ вопросахъ — какъ догматическихъ, такъ и дисциплинарныхъ. Въ этомъ смыслѣ нужно понимать и слова его поученія къ паствѣ по пелагианскому вопросу: «апостольскому престолу уже посланы постановленія двухъ соборовъ и отсюда уже пришелъ отвѣтъ. Дѣло кончено».

Августинъ обращался въ Римъ не за полученіемъ предписаній свыше, а чтобы заручиться соглашеніемъ всѣхъ авторитетовъ.

VII.

Изображенныя нами отношенія Августина вполнѣ соотвѣтствуютъ его теоретическимъ опредѣленіямъ власти римскаго епископа, съ которыми мы теперь и познакомимся. Эти теоретическія соображенія освѣтятъ приведенные факты и съ своей стороны найдутъ въ нихъ подтвержденіе.

Взглядъ Августина на происхождение и значеніе папской власти представляетъ собою интересный моментъ въ исторіи развитія этой власти и ярко отдѣняетъ собою столь различную отъ него *римскую* теорію, послужившую основаніемъ для папской теократіи. Мы уже упоминали о томъ, какъ тѣсна была связь между христіанской Африкой и Римомъ, и какъ съ другой стороны первая всегда проявляла большую самостоятельность по отношенію къ римской церкви. Августинъ былъ преемникомъ обоихъ этихъ преданій. Онъ высоко цѣнилъ римскую церковь, но все же онъ былъ слишкомъ самостоятеленъ, какъ богословъ, и его мировоззрѣніе было слишкомъ широко, чтобы онъ могъ быть слѣпымъ поклонникомъ ея. Все философское мировоззрѣніе Августина располагало его въ пользу принципа единства. Самое понятіе церкви было для него неразлучно съ этимъ принципомъ. Долголѣтняя борьба съ донатизмомъ побудила его ставить еще выше знамя единства въ церкви. Не даромъ уже у его предшественника Оптата церковь прямо обозначается словомъ «unitas». Но что могло бы служить наиболѣе нагляднымъ выраженіемъ этого единства, какъ не представленіе о единомъ пастырѣ, получившемъ свою власть отъ того апостола, которому Христосъ поручилъ пасти «овцы своя»?—Мы на самомъ дѣлѣ встрѣчаемъ у Августина мѣста, гдѣ онъ отдаетъ преимущество римской церкви передъ другими, гдѣ онъ признаетъ за римскимъ епископомъ почетное первенство среди другихъ: «Римская церковь, — говоритъ Августинъ, — всегда обладала «первенствомъ (principatu) апостольской каедрѣ». Обращаясь къ папѣ Бонифацію съ указаніемъ на общее

всѣмъ епископамъ высокое пастьрское положеніе, Августинъ, оговариваясь, прибавляетъ: «хотя ты преобладаешь (надъ ними) высотой твоего положенія».

Но не всегда такъ было. Весьма часто Августинъ сопоставляетъ римскаго епископа съ другими безъ всякой оговорки въ его пользу. Онъ ставитъ на одномъ ряду «каеволическихъ епископовъ Аванасія (александрійскаго) и Юлія (римскаго)».

Онъ называетъ «Кипріана (карфагенскаго) и римскаго епископа Стефана—епископами двухъ выдающихся церквей». Онъ говоритъ въ своемъ сочиненіи *О христіанскомъ ученіи* (II, 3), что «тѣ сочиненія должны считаться каноническими, которыя признаны таковыми большинствомъ церквей и наиболѣе уважаемыми, особенно апостольскими престолами». Здѣсь, какъ видно, римской церкви не отдается никакого преимущества передъ другими апостольскими церквами.

Можно еще болѣе усомниться въ реальномъ значеніи того превосходства, которое Августинъ признаетъ за римской церковью, когда встрѣчаешь у него мѣста, гдѣ она вовсе не упоминается въ числѣ обязательныхъ для христіанъ авторитетовъ. Такъ, въ своемъ письмѣ къ Януарію (№ 54.1) Августинъ говоритъ по поводу разногласія относительно постныхъ дней или служенія обѣдни ежедневно или въ извѣстные дни,—что обычай, основанный не на Писаніи, а соблюдаемые повсюду по преданію, восходятъ или къ апостоламъ, или установлены общими (plenariois) соборами. Еще рѣшительнѣе отрицается Августиномъ всякое реальное преимущество за римскимъ епископомъ тамъ, гдѣ Августинъ подчиняетъ его наравнѣ съ другими епископами высшему авторитету. Такъ, онъ говоритъ въ сочиненіи *О единствѣ церкви* (28): «Не то вѣрно, чему учать отдѣльныя лица; даже каеволическимъ епископамъ не слѣдуетъ вѣрять, если они заблуждаются и впадаютъ въ противорѣчіе съ Св. Писаніемъ». Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ, что ученію всей церкви должно отдавать предпочтеніе передъ мнѣніемъ какого-либо епископа. Какъ далеко отсюда до постановленія Ватиканскаго собора!

Но кромѣ этого есть мѣста, прямо направленныя противъ притязаній римскихъ епископовъ на привилегированное положеніе въ церкви. Напоминая, что донатистовъ осудилъ римскій епископъ, Мелхиадъ, вмѣстѣ съ другими товарищами, Августинъ говоритъ: «Если этотъ приговоръ былъ неправиленъ, то имъ оставалось прибѣгнуть къ вселенскому собору, чтобы отмѣнить его». Въ другомъ мѣстѣ, Августинъ прямо усвоиваетъ себѣ выраженіе Кипріана въ его полемикѣ противъ римскаго епископа Стефана и

заявляетъ, что никто не желаетъ вознестись до званія епископа надъ епископами; судъ надо всѣми они предоставляютъ Господу¹⁾.

Изъ такихъ повидимому разнорѣчивыхъ отзывовъ Августина о римскомъ епископатѣ можно было бы, конечно, извлечь выводъ, къ которому и пришелъ Рейтеръ въ своемъ тщательномъ изслѣдованіи объ этомъ предметѣ, что представленія Августина о значеніи папства—*колеблющіяся*. Но подобнымъ заключеніемъ нельзя удовлетвориться. Противорѣчивыми могли оказаться отзывы Августина о папствѣ лишь въ томъ случаѣ, если бы мы стали принимать ихъ — напримѣръ, выраженіе *первенство* (principatus) римской каедрѣ—въ такомъ смыслѣ, который они получили благодаря позднѣйшему возвышенію Рима. Но всѣ кажущіяся противорѣчія исчезаютъ въ идеальномъ представленіи о церкви, которымъ жилъ Августинъ. Въ этомъ идеальномъ образѣ не было мѣста для притязаній римскихъ епископовъ на реальную власть. Все то, изъ чего политика римской церкви сѣумѣла извлечь для себя политическую выгоду, въ этомъ идеальномъ образѣ получаетъ лишь аллегорическій духовный смыслъ. Въ особенности это относится къ значенію апостола Петра, исходной точкѣ римскаго величія. Въ Римѣ рано сложился образъ этого апостола, не вмѣщавшійся въ рамки первоначальныхъ представленій христіанскихъ общинъ. Чѣмъ болѣе возвышался этотъ образъ, тѣмъ далѣе простирались притязанія его преемниковъ. Прозанческая, какъ и встарину, міеологія римлянъ овладѣла этимъ образомъ и сдѣлала изъ апостола *привратника* царства небеснаго, вслѣдствіе чего власть *ключей* стала монополіей его преемниковъ. Но такой взглядъ не сразу возобладавъ внѣ предѣловъ римской епархіи. Въ Африкѣ Тертуллианъ, какъ выше указано, возражалъ папѣ Зефирину, что власть „связывать и разрѣшать“ не перешла къ нему, ибо была личнымъ достояніемъ Петра, и согласно съ этимъ и Августинъ учидѣ, что она была въ лицѣ Петра передана церкви²⁾. „Этой церкви были даны ключи царства небеснаго, когда были даны Петру“, говоритъ Августинъ. Или: „когда Петръ получилъ ключи, онъ представлялъ собою святую церковь“. Поэтому Августинъ не разъ называетъ Петра олицетвореніемъ церкви (figurat или resonat ecclesiae gerens). Въ томъ, что ключи были даны одному только Петру, Августинъ видитъ лишь символъ единства церкви.

1) См. приложение къ книгѣ Лангена о взглядахъ Августина на римскій епископатъ.

2) Hatch. Die Gesellschaftsordnung der chr. Kirche, p. 105.

Ограничивая такимъ образомъ власть преемниковъ Петра надъ царствомъ *небеснымъ*, Августинъ лишаетъ ихъ своимъ аллегорическимъ толкованіемъ въ то же время и единовластія надъ *земною* церковью. Они не могли наследовать отъ апостола того, что и ему не было дано. Скала, на которой Христосъ построилъ свою церковь, имѣетъ для Августина иной смыслъ, чѣмъ для римлянъ. Не на личности Петра хотѣлъ Христосъ построить свою церковь, а вѣру Петра основать на той скалѣ, о которой говоритъ апостоль Павелъ, и которая есть самъ Христосъ. „Ибо Христосъ—скала, а Петръ представляетъ народъ христіанскій“.—Существенно здѣсь,—говоритъ Августинъ,—слово *petra* (скала). Оттого и Петръ получилъ названіе отъ скалы, а не скала отъ Петра,—какъ не отъ христіанъ былъ названъ Христосъ, а отъ Христа получилъ свое названіе христіанинъ“.

Метафорическое истолкованіе *скалы* принимаетъ у Августина и другую форму. Скала, на которой построена церковь, объясняется, какъ непрерывная преемственность епископовъ. „Считайте епископовъ,—воскликаетъ Августинъ,—начиная съ престола Петра,—вотъ та скала, которую не сокрушаютъ врата ада“. Но рядъ римскихъ епископовъ для Августина лишь символъ всего епископата. Августинъ не сомнѣвается въ подлинности ряда римскихъ епископовъ отъ Петра до современнаго ему Анастасія, но эта увѣренность для него служить также залогомъ того, что и въ другихъ апостольскихъ церквахъ существуетъ такая же непрерывность въ преемственности, хотя она въ нихъ и не установлена епископскими списками. Говоря о римскихъ епископахъ, Августинъ разумѣетъ подъ ними совокупность прочихъ; они—*pars pro toto*“. Такъ, напримѣръ, онъ заявляетъ (въ разсужденіи противъ „Основаній манихейства“), что его „удерживаютъ въ церкви единогласіе народа (христіанскаго) и преемственность епископовъ, начиная отъ престола Петра и кончая современнымъ епископатомъ¹⁾“. Въ этомъ смыслѣ Августинъ выставляетъ Петра, первенство (*principatus*) котораго онъ признаетъ,—представителемъ всего современнаго ему епископата. Въ одной изъ своихъ проповѣдей Августинъ указываетъ на Петра словами: „который тогда былъ нашимъ символомъ (*figura nostra*)“.

Такому же духовному истолкованію подвергалось у Августина другое завѣтное слово—„паси овцы моя“. Въ одной проповѣди

¹⁾ Приводя эти мѣста, Лангенъ говоритъ, что Августинъ „unter der Unüberwindlichkeit des Felsens nur den ewigen Fortbestand der bishöflichen Succession und die dadurch bedingte Kirche, nicht an die ewige Dauer und Unfehlbarkeit des römischen Stuhles, als eine ganz besondere Institution“—gedacht hat.

Августинъ объясняетъ, что любовь Петра побудила Христа поручить ему свою паству. Но теперь этого Петра нѣтъ въ живыхъ: онъ принятъ въ сонмъ мучениковъ. Поэтому можно утѣшаться мыслью, что если въ настоящее время не окажется добрыхъ пастырей, то самъ Господь будетъ пасти своихъ овецъ. Еще знаменательнѣе другое мѣсто, гдѣ Петръ выставляется представителемъ (*figurabatur*) единства всѣхъ пастырей, но только добрыхъ, „умѣющихъ пасти овецъ Христовыхъ для Него, а не для себя“.

Но въ особенности удаляется Августинъ отъ сложившихся въ Римѣ представлений о Петрѣ тамъ, гдѣ онъ говоритъ о немъ, не какъ о пастырѣ, а какъ о человѣкѣ. Римляне видѣли въ Петрѣ лишь главу апостоловъ, забывая за этимъ человѣка. Августинъ любилъ вести рѣчь о Петрѣ, какъ о грѣховномъ человѣкѣ. Онъ и тутъ ставитъ его высоко: „Никто, какъ бы онъ ни преуспѣлъ въ вѣрѣ,—воскликаетъ Августинъ,—не долженъ съ нимъ равняться“. Но онъ часто отмѣчаетъ человѣческія слабости Петра, имѣющія въ глазахъ Августина великое символическое значеніе. Если Петръ, съ одной стороны, служить для него олицетвореніемъ церкви, то въ то же время онъ является для Августина типомъ (*figura*) человѣка съ его колебаніями между сильной вѣрою и недостаткомъ вѣры. Августинъ ссылается на разсказъ Евангелія о томъ, какъ Иисусъ, идя по морю, подозвалъ къ себѣ Петра,—какъ тотъ испугался и вызвалъ упрекъ Христа: „Маловѣрный, зачѣмъ усомнился ты!“—Петръ въ глазахъ Августина настоящей представитель земной церкви, „смѣшанной“ по своему составу: „Церковь Христова имѣетъ въ себѣ твердыхъ и слабыхъ и не можетъ быть ни безъ твердыхъ, ни безъ слабыхъ. Такъ и апостоль Петръ былъ первообразомъ обоихъ разрядовъ людей,—т.е. твердыхъ и слабыхъ; ибо безъ тѣхъ и другихъ не можетъ обойтись церковь“.

Разсказъ Евангелія о двукратномъ отреченіи Петра служить Августину другимъ доказательствомъ человѣческой слабости апостола. Августинъ при этомъ вооружается противъ тѣхъ, кто думаетъ оправдать апостола словами, что онъ отрекся лишь отъ человѣка во Христѣ, а не отъ Богочеловѣка;—вѣдь самъ апостоль призналъ своимъ покаяніемъ свое отреченіе.

Человѣческая немощь апостола обнаружилась не только въ слабости его вѣры, но и въ непослѣдовательности его ученія. По свидѣтельству апостола Павла, Петръ отступилъ отъ истины ¹⁾,

1) Si potuit Petrus aliter sapere, quam veritas habebat...

„принуждая язычниковъ жить по-іудейски“ (къ Гал. 2, 14), за что его осуждалъ Павелъ, ученіе котораго приняла вся церковь. Мало того, самъ Петръ въ Антиохіи не держался іудейскаго обычая и ѣлъ вмѣстѣ съ язычниками; когда же туда прибыли „нѣкоторые отъ Іакова, стали таиться и устраниваться, опасаясь обрѣзанных“.—Вмѣстѣ съ нимъ лицемѣрили и прочіе іудеи....

Настаивая на слабостяхъ и непоследовательности ученія апостола Петра, Августинъ былъ, конечно, далекъ отъ мысли приписывать его преемникамъ непогрѣшимость. Защищая папу Зосиму отъ обвиненія въ склонности къ пелагианству, Августинъ приводитъ въ его пользу то, что Пелагію не удалось его „до конца“ обмануть,—что, конечно, не исключаетъ возможности впасть въ заблужденіе. Возражая донатистамъ, обвинявшимъ папу Мелхіада въ отпаденіи отъ вѣры (традиторствѣ), Августинъ приводитъ въ его пользу только то, что современные этому папѣ донатисты не возводили на него такого обвиненія, и общій гуманный принципъ, что подозрѣваемаго не слѣдуетъ считать виновнымъ, пока его вина не доказана. Но Августинъ въ этомъ случаѣ идетъ еще далѣе. Въ одномъ изъ своихъ писемъ (53) онъ прямо допускаетъ возможность апостазіи преемника Петра. „Не было бы,—говоритъ онъ,—ущерба церкви и невиннымъ христіанамъ, еслибы въ ряду епископовъ отъ Петра до Анастасія, (занимавшаго въ это время римскій престолъ) вкрался какой-нибудь традиторъ“.

Не приписывая преемнику апостола Петра непогрѣшимости, Августинъ не признаетъ ея и за преданіемъ римской церкви, и потому отрицаетъ обязательность для всѣхъ другихъ церквей слѣдовать во всемъ нормамъ и обычаямъ римской церкви. Это ярко проявляется въ разсмотрѣнномъ уже нами письмѣ Августина къ Казулану противъ римскаго анонима, запальчиво настаивавшаго на повсемѣстномъ соблюденіи поста по субботамъ, установившагося въ Римѣ. На громкое заявленіе римскаго анонима, что „Петръ, глава апостоловъ, привратникъ неба и основа церкви“ — научилъ римлянъ постомъ побѣждать дьявола, Августинъ иронически отвѣчаетъ: а развѣ другіе апостолы по всему земному кругу учили христіанъ вопреки Петру не соблюдать поста (grande),—и указываетъ на „восточныя“ страны, откуда пошла проповѣдь Евангелія, не знающія субботняго поста.

Предположенію, что и другіе апостолы, Іаковъ въ Іерусалимѣ, Іоаннъ въ Эфесѣ и пр., учили тому же, что и Петръ,—но что на Востокѣ отпали отъ этого ученія,—Августинъ противопоставляетъ, какъ возможное, другое предположеніе, „что въ

Римъ не сохранили апостольскаго преданія“.—При такой дилеммѣ возникла бы, восклицаетъ Августинъ, безконечная распря. Какой же выводъ изъ этого указываетъ Августинъ?—Онъ не говоритъ, что для избѣжанія распри всѣ должны признать непогрѣшимость римскаго преданія, но требуетъ, чтобы разныя церкви, проявляя единую вѣру, хотя бы и держась различныхъ обычаевъ, жили между собою въ такомъ же согласіи, какъ и сами апостолы.

Письмо къ Казулану представляетъ особый интересъ въ виду того, что Августинъ въ немъ прямо противопоставляетъ авторитету римской апостольской церкви авторитетъ другихъ апостольскихъ церквей на Востокъ, какъ равносильный. Это уваженіе Августина къ авторитету восточныхъ церквей представляетъ новое основаніе къ тому, чтобы не преувеличивать значенія, какое Августинъ придавалъ Риму. Авторитетъ римскаго епископа возрасталъ соразмѣрно съ отчужденіемъ между римской и греческой половиной имперіи и съ паденіемъ въ глазахъ западныхъ христіанъ авторитета восточныхъ церквей. Въ дни Августина такое отчужденіе еще не наступило,—во всякомъ случаѣ еще не было теоретически ощутительнымъ. Единство христіанской церкви на римскомъ Западѣ и греческомъ Востокѣ еще поддерживалось политическимъ преданіемъ, фактическое раздѣленіе имперіи между двумя императорами—братьями еще не означало ея раздробленія, тѣмъ болѣе, что еще появлялись императорскіе указы, подписанные обоими императорами и обязательные для обѣихъ половинъ имперіи. Единство поддерживалось вселенскими соборами; еще въ годъ смерти Августина указомъ императоровъ Θεодосія на Востокъ и Валентиніана III на Западѣ былъ созванъ соборъ въ Эфесѣ, на который получили специальное приглашеніе и Августинъ. Какое это было бы интересное зрѣлище въ исторіи—Августинъ на вселенскомъ соборѣ!

Но помимо духа времени, мы должны отмѣтить въ жизни Августина специальную причину, поддерживавшую въ немъ уваженіе къ авторитету восточныхъ церквей: это—ересь донатистовъ, съ которою Августинъ боролся всю жизнь. Убожество этихъ отщепенцевъ нельзя было сломить указаніемъ на авторитетъ Рима,—они на это отвѣчали, что и среди римскихъ епископовъ были традиторы, т. е. измѣнники Христу, нарушившіе чистоту іерархическаго преемства. Единственнымъ побѣдоноснымъ въ глазахъ Августина аргументомъ противъ нихъ служило обвиненіе, что они «отсѣкли себя отъ того корня восточныхъ церквей, откуда пришло Евангеліе въ Африку».—«Кому не ясно,—заявлялъ Августинъ донатистамъ,—что правда на сторонѣ тѣхъ (африканскихъ церквей),

которыя находятся въ общеніи съ апостольскими церквами, имена коихъ помѣчены въ ихъ священныхъ книгахъ и ими упоминаются?».

Въ непрерывной борьбѣ съ донатистами Августинъ все болѣе проникался идеей единства церкви, но эта единая церковь, въ лоно которой онъ призывалъ донатистовъ, была не римская, а вселенская, со включеніемъ восточныхъ апостольскихъ церквей.

Этимъ значеніемъ послѣднихъ для Августина нужно объяснять его, такъ сказать, деликатность по отношенію образа дѣйствія іерусалимской церкви въ дѣлѣ Пелагія. Двойное оправданіе Пелагія въ Іерусалимѣ и въ Діосполѣ было для Августина тяжелымъ ударомъ—въ его глазахъ тамъ была оправдана явная ересь, ибо, по его утвержденію, «въ ученіи о первородномъ грѣхѣ и о благодати, христіанская вѣра и католическая церковь никогда не измѣнялись». Между тѣмъ, Августинъ далекъ отъ всякаго намека на то, что Діоспольскій соборъ отпалъ отъ христіанской истины. Онъ объясняетъ печальный результатъ оправданія Пелагія недостаточнымъ знаніемъ латинскаго языка со стороны 14 собравшихся въ Діосполѣ епископовъ-грековъ, и изворотами, т. е. обманомъ, Пелагія. Августинъ даже не говоритъ прямо объ оправданіи Пелагія, оставляя какъ бы самый фактъ подъ сомнѣніемъ (*videtur*). Это, очевидно, тотъ же приемъ, который мы отмѣтили со стороны Августина по отношенію къ папѣ Зосимѣ. Какъ Августинъ выгораживалъ папу, утверждая, что онъ былъ обманутъ Целестіемъ, хотя и не *до конца*, такъ онъ щадилъ іерусалимскаго патріарха и соборъ одной изъ восточныхъ церквей. Въ обоихъ случаяхъ онъ не хотѣлъ, чтобы ересь, противъ которой онъ боролся, могла сослаться на поддержку двухъ собраній преемниковъ апостоловъ; идея единства и святости вселенской церкви была для Августина слишкомъ дорога, чтобы подчеркивать личныя заблужденія нѣкоторыхъ ея представителей.

Какъ въ дѣлѣ папы Зосимы, такъ и въ данномъ случаѣ, образъ дѣйствія Августина нужно объяснять его желаніемъ поддерживать миръ и единство церкви и потому избѣгать всего, что могло бы вызвать разногласіе и разрывъ между церквами и послужить поощреніемъ ереси. Щадя авторитетъ и чувство самолюбія діоспольскихъ епископовъ, Августинъ не упрекаетъ ихъ въ томъ, что они взялись рѣшать дѣло, уже рѣшенное африканскими соборами. Такое отношеніе къ восточнымъ епископамъ вытекало у Августина не изъ одной только деликатности и уваженія къ ихъ сану, а изъ его общаго взгляда на церковь, допускавшаго въ единствѣ разнообразіе и настаивавшаго въ разнообразіи на единствѣ. Авгу-

стинъ различаетъ не разъ западную и восточную церковь, но это для него только двѣ формы единой церкви; въ самой западной онъ различаетъ на ряду съ римской—миланскую, гальскія и африканскія церкви. Это живые органы общаго тѣла, которымъ Августинъ предоставляетъ извѣстную самостоятельность. Мы уже упоминали о широтѣ взгляда Августина на различіе обрядовъ въ отдѣльныхъ церквахъ—по поводу соблюденія постныхъ дней. Такъ же рѣшительно высказался Августинъ и за свободу мнѣній въ области *ученія*. Онъ допускалъ существованіе такихъ вопросовъ, относительно которыхъ «иногда между собою несогласны даже самые ученые и лучшіе защитники католической нормы (*regulae*); при соблюденіи общаго строя вѣры одинъ изъ нихъ говорить объ одномъ и томъ же предметѣ лучше и истиннѣе, чѣмъ другой»¹⁾.

Уже указанное выше отношеніе Августина къ апостольскимъ церквамъ на Востокъ должно было помѣшать ему подчиниться въ такой степени авторитету преемниковъ св. Петра, какъ это ему приписываютъ современные намъ католическіе историки. Но еще другимъ противовѣсомъ противъ римскихъ притязаній были для Августина *соборы*.

VIII.

Вѣкъ Августина былъ эпохой процвѣтанія соборовъ, частой и плодотворной ихъ дѣятельности. Примѣняясь къ административнымъ дѣленіямъ имперіи, соборы были чрезвычайно разнообразны, представляя собою сѣзды епископовъ то по провинціямъ, —которыя со времени Діоклетіана стали сравнительно мелкими единицами,—то по областямъ, то для всей церкви; такъ же разнообразны были они по числу сѣзжавшихся членовъ. Если число послѣднихъ бывало очень значительно, соборы назывались на Западѣ, въ отличіе отъ другихъ, «*plenaria*» и пользовались большимъ авторитетомъ. Сѣзды епископовъ обусловливались мѣстными потребностями; случай и личное вліяніе созывающихъ играли при этомъ значительную роль. Регламентации не было ни по отношенію къ числу членовъ, необходимыхъ для составленія законнаго собранія, ни относительно компетенціи и распредѣленія соборовъ въ іерархическомъ порядкѣ. При такомъ положеніи дѣла могли возникать сомнѣнія въ правильности постановленій того или другого собора. Самъ Августинъ испыталъ это на себѣ: ему пришлось отнестись скептически къ кареагенскому собору 256 г., несмотря на авторитетъ предсѣдательствовавшего на немъ епископа Кипрія-

¹⁾ Contra Jul. 6.--Reuter, 168.

на,—чтобы не дать орудія въ руки донатистамъ. Но онъ составилъ себѣ прекрасную теорію, которая могла не только успокоить его относительно всѣхъ разногласій и противорѣчій между соборами, но и придавала имъ великій смыслъ, признавая ихъ частнымъ проявленіемъ истины, постепенно и прогрессивно открывающейся. «И сами соборы, происходящіе по отдѣльнымъ областямъ и провинціямъ, уступаютъ безъ всякихъ околичностей авторитету болѣе полныхъ соборовъ, происходящихъ по всему земному кругу. Полные же соборы сами часто исправляютъ другъ друга,—т.-е. позднѣйшіе отмѣняютъ постановленія болѣе раннихъ,—когда вслѣдствіе опыта раскрывается то, что было скрыто, и познается то, что было раньше невѣдомо».

Поводомъ къ этому характерному заявленію послужило для Августина прославленіе имъ собора въ Арлѣ, созваннаго императоромъ Константиномъ въ 314 г. при возникновеніи распри донатистовъ, и признавшаго неосновательность ихъ жалобъ на карфагенскаго епископа Цециліана. Этотъ Арльскій соборъ является по отношенію къ африканскимъ соборамъ «высшимъ» (*plenario concilio*), какъ бы собраннымъ со всей земли, и выставлялся таковымъ у Августина въ полемикѣ съ донатистами. Если Арльскій соборъ, который не былъ вселенскимъ, имѣлъ въ глазахъ Августина такой авторитетъ, то еще болѣе авторитетъ должны были имѣть для него соборы, дѣйствительно собранные со всего земного круга, т.-е. вселенскіе. Этому авторитету вселенскихъ соборовъ подчиненъ, въ глазахъ Августина, и римскій епископъ. Онъ высказалъ это, правда, не въ догматической формѣ, а въ разсужденіи, не оставляющемъ, однако, сомнѣнія. Въ одномъ изъ своихъ полемическихъ посланій противъ донатистовъ Августинъ укоряетъ ихъ въ безстыдномъ упорствѣ въ схизмѣ, несмотря на то, что они обличены столькими судьями. Онъ напоминаетъ имъ, что они обжаловали измѣну Цециліана у заморскихъ церквей съ *двойнымъ* разсчетомъ. Если бы имъ удалось тамъ обличить Цециліана, они бы вполне восторжествовали; если бы имъ это не удалось, то, упорствуя въ своей ереси, они могли отговариваться тѣмъ, что пострадали отъ плохихъ судей.—«Вѣдь такъ говорятъ,—замѣчаетъ Августинъ,—всѣ недобросовѣстные истцы, хотя бы неправота ихъ обнаружилась до очевидности. Какъ будто имъ нельзя на это возразить и справедливо возразить: хорошо, допустимъ, что епископы, судившіе въ Римѣ, были плохіе судьи, но вѣдь оставался полный соборъ вселенской церкви, гдѣ можно было потягаться съ самими судьями, такъ, что если бы судьи были уличены въ несправедливомъ приговорѣ, донатисты были бы объявлены правыми».

Это мѣсто ясно указываетъ, что Августинъ считалъ совершенно правильнымъ обжалованіе постановленія епископскаго собора въ Римѣ и перенесеніе дѣла для новаго разсмотрѣнія на вселенскій соборъ, какъ высшую инстанцію.

Но приведенное мѣсто интересно еще своимъ заключеніемъ. «Пусть donatисты докажутъ,—воскликаетъ Августинъ,—что они такъ поступили! Но что они такъ не поступили—легко доказать тѣмъ, что церковь во всемъ мірѣ не имѣетъ съ ними общенія; или же, что они тамъ проиграли дѣло,—что доказывается ихъ отдѣленіемъ отъ церкви».—Что дѣло donatистовъ не подвергалось разсмотрѣнію на вселенскомъ соборѣ—было общезвѣстно и не нуждалось въ подтвержденіи. Упомянутое Августиномъ этого факта имѣетъ другой смыслъ: онъ хочетъ сказать, что хотя donatисты и не были осуждены на вселенскомъ соборѣ, но они осуждены всею церковью, прервавшей съ ними общеніе. Существуетъ поэтому, въ глазахъ Августина, въ церкви помимо вселенскаго собора другая высшая инстанція, окончательно рѣшающая спорные вопросы—молчаливое согласіе или обычай *всей* церкви. «То, чего держится вся церковь, хотя бы оно и не было установлено соборами, то, что всегда соблюдалось, считается предметомъ вѣры, какъ будто бы оно было передано авторитетомъ апостоловъ». Нѣтъ надобности, по словамъ Августина, чтобы переданное апостолами было засвидѣтельствовано ихъ сочиненіями: многое, что не оказывается ни въ писаніяхъ апостоловъ, ни въ соборныхъ постановленіяхъ ихъ преемниковъ, признается апостольскимъ преданіемъ потому, что соблюдается въ предѣлахъ всей церкви ¹⁾. Поэтому нѣтъ надобности всякій разъ прибѣгать къ вселенскому собору: когда, по появленіи посланія папы Зосимы противъ пелагианцевъ, послѣдніе потребовали суда на вселенскомъ соборѣ, Августинъ горячо возражалъ имъ, что вселенскіе соборы созываются рѣдко, лишь когда появляется сомнѣніе по отношенію къ каеолической истинѣ; они же осуждены не епископскимъ судомъ, а всѣми помыслами и всею жизнью каеолической церкви въ прошломъ и настоящемъ—всѣмъ каеолическимъ народомъ.

Такимъ образомъ, на ряду съ постановленіями вселенскихъ соборовъ Августинъ указываетъ еще на другой авторитетъ въ церкви—*преданіе*, признанное всѣмъ христіанскимъ народомъ (*consensus omnium, quod semper ab omnibus et ubique*). Другими словами, Августинъ признаетъ, что помимо устанавливаемыхъ соборами канонѳвъ, т.-е. *писанаго* права, въ церкви живетъ непис-

¹⁾ De bar., IV, 31 и II, 12.

саная христіанская правда, и что вопросъ о высшемъ авторитетѣ въ церкви и о гарантіи ея непогрѣшимости разрѣшенъ. Это обстоятельство подало поводъ Рейтеру, находившему отзывъ Августина о значеніи папской власти *колеблющимся*, заявить, что и вопросъ о высшемъ авторитетѣ въ церкви, служащемъ гарантіей ея непогрѣшимости, разрѣшенъ Августиномъ сбивчиво. «Общій епископаты и римскій апостольскій престолъ, прочіе до извѣстной степени равноправные (koordinirte) апостольскіе престолы, абсолютно полный соборъ (Plenarconcil) и относительно полный соборъ —являются у Августина представителями церкви; но ни одинъ изъ этихъ авторитетовъ, ни всѣ въ совокупности, не считаются настоящимъ представительствомъ церкви. Послѣдняя не обладаетъ безусловно вѣрнымъ, несомнѣнно ее представляющимъ органомъ въ видѣ особаго учрежденія» (р. 353). Рейтеръ ищетъ причины такой неясности и неопредѣленности выраженной Августина объ этомъ предметѣ въ колебаніяхъ его мысли между принципами авторитета и разума, вѣры и знанія. Не соглашаясь съ этимъ, мы обратимъ вниманіе на то, что отзывы, взятые изъ сочиненій, написанныхъ на протяженіи сорокалѣтней литературной дѣятельности, и большею частью съ полемической цѣлью, легко могутъ показаться формально противорѣчивыми и заслонять истинную мысль автора.

Еще важнѣе другое соображеніе, безъ котораго нельзя правильно судить о представленіяхъ Августина о церкви. Вѣкъ Августина былъ критической эпохой въ жизни церкви, когда въ ней слагались новыя формы быта, но жила и сила прошлаго. Это былъ вѣкъ процвѣтанія соборовъ вселенскихъ и провинціальныхъ, изъ которыхъ одни часто противорѣчили другимъ. Среди этихъ періодическихъ соборовъ росло могущество римскаго епископа, которому было суждено расколоть христіанскую церковь на восточную —соборную, и западную—папскую. Въ то же время жива еще была память эпохи, когда церковь не знала вселенскихъ соборовъ, руководясь общимъ преданіемъ. Вышеприведенное мѣсто Рейтера, которымъ имѣется въ виду характеризовать неопредѣленность взглядовъ Августина, можно прямо признать историческимъ изображеніемъ его эпохи,—до того оно вѣрно ее отражаетъ.

Однако, кромѣ неизбежнаго вліянія среды и историческаго момента, мы склонны искать причины того, почему Августинъ не углублялся въ *юридическую* сторону вопроса, кто долженъ представлять собою высшій авторитетъ церкви,—и почему онъ не взялъ на себя точное опредѣленіе отношеній между полными и неполными соборами, между вселенскими соборами и римскимъ

епископомъ, между соборами и общимъ преданіемъ, — не тамъ, гдѣ ее указываетъ Рейтеръ, а въ идеалистическомъ представленіи Августина о церкви, которое не нуждалось въ такихъ опредѣленіяхъ. Церковь, какъ земное учрежденіе, даже въ пору своего скитанія на землѣ, должна устремить свой взоръ на «горній Іерусалимъ», куда она ведетъ свою паству. Этотъ горній Іерусалимъ, т.-е. Божье царство, долженъ служить ей путеводной звѣздой. Съ этой точки зрѣнія, вопросъ о земныхъ пастыряхъ церкви и о ихъ взаимныхъ отношеніяхъ терялъ для Августина свое значеніе. Самъ устремивъ свой взоръ на Божье царство, Августинъ пребываетъ въ увѣренности, что Тотъ, Кто основалъ церковь, будетъ и управлять ею; и даже если бы церковь лишилась земныхъ пастырей, — ея пастыремъ будетъ Царь небесный.

IX.

Но церковь была на землѣ не одна. Въ своемъ скитаніи на землѣ она находилась въ постоянномъ соприкосновеніи съ господствовавшей на землѣ властью. При всемъ своемъ стремленіи къ идеальнымъ интересамъ своего небеснаго призванія она имѣла земные интересы, удовлетвореніе которыхъ зависѣло отъ этой власти, т.-е. отъ государства. Какъ же смотрѣлъ Августинъ на государство? Какое положеніе отводилъ онъ ему по отношенію къ Божьему царству и къ земной церкви?

Вѣрны дни Августина государство на Западѣ едва держалось. Запершись въ крѣпости, западный императоръ былъ безпомощнымъ зрителемъ разрушенія варварами Рима — тысячелѣтняго побѣдителя народовъ. Совсѣмъ другое представляла собою церковь. Трудно теперь себѣ вообразить то впечатлѣніе величія, мощи и благодати, какое производила христіанская церковь на современниковъ Августина. Въ дѣтскіе годы Августина церковь пережила послѣдній кризисъ въ своей борьбѣ съ языческимъ міромъ, — попытку императора Юліана возродить язычество и отнять у христіанства привилегіи, дарованныя церкви его предшественниками. Но эта безславная попытка лишь увеличила славу церкви. А тридцать лѣтъ спустя, міръ былъ свидѣтелемъ поразительной сцены, когда христіанскій епископъ, преградивъ входъ въ церковь могущественнѣйшему императору, только-что побѣдившему своихъ соперниковъ и снова воссоединившему подъ одною властью всѣ части римской имперіи, — заставилъ его смириться и принять покаяніе за поступокъ, осужденный церковной властью. Для всего

міра было ясно, что высшая власть не только на небѣ, но и на землѣ есть церковь; на землѣ — ей подчиняется императоръ, на небѣ ей предоставлены «ключи» отъ царства небеснаго; и этотъ епископъ, побѣдившій императора, Амвросій Миланскій, — учитель и воспріемникъ въ крещеніи Августина.

Такой конкретной антитезѣ между церковью и государствомъ воплоти соотвѣтствовала принципиальная антитеза, въ которую ихъ поставилъ Августинъ въ своемъ сочиненіи «О Божьемъ царствѣ».

Къ земному царству онъ относитъ все, что живетъ или жило по закону человѣческому въ противоположность закону божественному; но такъ какъ земная жизнь людей главнымъ образомъ проявляется въ политическихъ учрежденіяхъ и въ судьбѣ основанныхъ въ разное время государствъ, то всѣ недостатки «земного царства», отмѣчаемые Августиномъ, приходятся на долю государствъ, изъ которыхъ послѣднимъ и главнымъ является римская имперія. Какъ надо было ожидать со стороны гражданина небеснаго царства, скитальца на землѣ, у Августина по отношенію къ *государству* часто проявляется полное равнодушіе къ его интересамъ; то отсутствіе патриотизма, въ которомъ такъ часто обвиняли христіанъ римской имперіи, не разъ слышится и у него. Онъ считаетъ неразумнымъ «хвастаться обширностью и величіемъ государства» и, сравнивая благополучіе человѣка средняго достатка съ заботами богача, отдаетъ предпочтеніе первому передъ вторымъ и — по аналогіи — малому государству передъ великимъ. Его равнодушіе распространяется и на форму правительства, и на личность правителей; слова Августина: «Не все ли равно, подъ чьимъ правленіемъ приходится жить человѣку, всегда близкому къ смерти (*moriturus*)», весьма характерны для вѣка частыхъ революцій и раздѣловъ имперіи!

Но отрицательное отношеніе Августина къ государству не ограничивается простымъ равнодушіемъ. Оно принимаетъ принципиальный характеръ; отрицаніе получаетъ, такъ сказать, положительное содержаніе и становится осужденіемъ. Это осужденіе мотивируется полной несостоятельностью государства какъ въ прошломъ, такъ и въ настоящемъ, и въ будущемъ; оно осуждается и за способъ его возникновенія, и за его цѣли и приемы въ настоящемъ, и, наконецъ, въ виду ожидающей его судьбы. Объ этой судьбѣ Августинъ говоритъ мимоходомъ, но въ энергическихъ выраженіяхъ: — «Земное царство не будетъ долговѣчнымъ, — ибо, когда его постигнетъ послѣдняя кара, проклятіе, оно уже не будетъ государствомъ». — Подробнѣе обсуждаетъ Августинъ воз-

никновеніе государства: оно есть порожденіе грѣха. Это проявляется, во-первыхъ, въ томъ, что самое порожденіе гражданъ земного царства опорочено грѣхомъ ¹⁾. Но и самое возникновеніе всякаго государства обусловливается грѣхомъ. Рабство, по Августину, есть слѣдствіе грѣха, ибо Господь создалъ людей свободными. «Никто,—говоритъ Августинъ,— по природѣ своей, первоначально созданной для него Господомъ, не есть рабъ другого человѣка или грѣха». — Ссылаясь на слова Даниила, Августинъ утверждаетъ, что первой причиною рабства былъ грѣхъ, такъ какъ только по его винѣ человѣкъ былъ поставленъ въ зависимое положеніе и подчиненъ другому человѣку. Августинъ старается подкрѣпить это утвержденіе историческими фактами. Въ Писаніи нигдѣ не упоминается о рабахъ, пока праведный Ной не покаралъ этимъ наименованіемъ грѣховнаго сына (Хама). И въ латинскомъ языкѣ слово рабъ (*servus*) произошло, какъ полагаютъ, оттого, что побѣдители, которые по праву войны могли убивать побѣжденныхъ, щадили ихъ и сохраняли (*servabant*) въ качествѣ рабовъ. Это разсужденіе о происхожденіи рабства изъ грѣха Августинъ переноситъ и въ область политическую, на отношенія правителей и подданныхъ. Ссылаясь на свидѣтельство изъ Книги Бытія, Августинъ заявляетъ, что Господь, создавъ человѣка по своему образу и подобію разумнымъ существомъ, предоставилъ ему господствовать лишь надъ неразумными тварями; поэтому человѣкъ не долженъ властвовать надъ человѣкомъ, а только надъ скотомъ. Оттого первые праведники болѣе походятъ на пастырей стада, чѣмъ на людскихъ царей. Господь этимъ хотѣлъ показать, что согласно съ порядкомъ творенія всякая власть надъ человѣкомъ есть слѣдствіе грѣхопаденія; ибо положеніе раба справедливо признается удѣломъ грѣшника.

Еще опредѣленнѣе осуждается у Августина возникновеніе государства въ знаменательной аналогіи между государствомъ и разбойничьимъ станомъ: — «Что такое государство, если въ немъ уничтожена справедливость (*remota justitia*), какъ не огромный разбойничій станъ? Вѣдь и разбойничьи станы ничто иное, какъ мелкія державы». Такъ какъ Августинъ обыкновенно употребляетъ слово «*justitia*» не въ юридическомъ смыслѣ, а въ религіозно-этическомъ, въ смыслѣ *праведности*, то можно думать, что онъ своей оговоркой—*remota justitia*—какъ бы выгораживаетъ христіанскія государства. Но вторая половина фразы, отождествляющая

¹⁾ XV. с. 2.—*Parit cives terrenaе civitatis peccato vitіata natura,—гражданъ же Божьяго царства—parit gratia a peccato naturam liberans.*

разбойничьи станы съ маленькими государствами, ослабляетъ силу оговорки, устанавливая качественную однородность сравнимыхъ предметовъ вообще. Августинъ старается подробно разъяснить эту однородность: «И разбойничій станъ управляется волею начальника, его члены связаны общимъ уставомъ; добыча дѣлится по уговору. Если же это злое дѣло разрастается, влѣдствіе прилива новыхъ злодѣевъ до того, что станъ захватываетъ города и покоряетъ народы, тогда онъ и открыто называетъ себя царствомъ».

Этими словами Августинъ устанавливаетъ происхождение государствъ отъ разбойничьихъ шаекъ какъ бы нормальнымъ способомъ ихъ возникновенія. Въ подкрѣпленіе своей мысли онъ напоминаетъ о происхожденіи Рима и подробно описываетъ возстаніе гладіаторовъ въ 72 г. до Р. Х., которые подъ предводительствомъ трехъ вождей захватили почти всю Италію и изъ маленькой и презрѣнной шайки сдѣлались державой (regnum), страшною даже римлянамъ.

Что Августинъ именно въ насиліи и завоеваніи усматривалъ характернѣйшую черту государства, уподобляющую его разбойничьему стану, видно и изъ его скептического замѣчанія по отношенію къ историку Юстину, идеализировавшему древнѣйшій вѣкъ, когда, по его словамъ, цари избирались за мудрость (moderatio), народы не имѣли законовъ, и каждое государство соблюдало свои границы, не вторгаясь въ предѣлы другого. — Нинъ былъ первымъ государемъ, отступившимъ отъ этого прадѣдовскаго обычая подъ вліяніемъ новой страсти—властолюбія. Сомнѣваясь относительно вѣрности такой характеристики *древнѣйшаго вѣка*, Августинъ признаетъ, согласно съ Юстиномъ; достоверными завоеванія Нина, основателя первой великой монархіи, и по этому поводу восклицаетъ: «Нападать войной на сосѣдей, обижать и покорять безобидные народы изъ-за одного властолюбія,—какъ же это называть, какъ не великимъ разбоемъ?»¹⁾

Но земное государство опорочено не только способомъ своего возникновенія изъ насилія и властолюбія: оно порочно по самому существу своему. То, что оно считаетъ своимъ благомъ, есть благо земное, и удовлетвореніе, доставляемое этимъ благомъ, такъ же суетно, какъ и самое благо. А такъ какъ всякое подобное благо не можетъ не доставлять тревоги тѣмъ, кто его ищетъ, то и земное государство большею частью само себя раздраетъ усобицами и войнами, и стремится одержать побѣды, пагубныя для другихъ

¹⁾ Populos sibi non molestos sola regni cupiditate conterere et subdere quid aliud quam grande latrocinium nominandum est. С. D. L. V, с. 6.

и смертоносныя для обѣихъ сторонъ. Что бы ни послужило государству поводомъ къ войнѣ, оно стремится къ побѣдѣ и къ господству надъ народами, будучи само поработчено пороками (*sar-tiva vitiorum*).

Однакоже мы встрѣчаемъ у Августина и иного рода соображенія относительно государства, вытекающія изъ другого теченія мыслей. Если осужденіе государства главнымъ образомъ обуславливается его противоположностью Божьему царству, то съ другой стороны самое *соотношеніе* этихъ представленій становится поводомъ къ болѣе благоприятнымъ отзывамъ о земномъ государствѣ. Самая аналогія съ Божьимъ царствомъ облагораживаетъ земное царство. Оно можетъ служить его *подобіемъ*, символомъ, отраженіемъ, или тѣнью (*umbra*), какъ выражается Августинъ. Подобно тому, какъ рабыня Агарь и ея сынъ, рожденный въ плоти, являются предзнаменованіемъ Сары и ея сына, рожденнаго въ благодати, — такъ часть земного царства стала образомъ и подобіемъ небснаго царства, обозначая не себя, а другое царство, и потому *служитъ* ему. Ибо не ради самого себя оно учреждено, а какъ предтеча и для обозначенія своего первообраза. — Поэтому, — говоритъ Августинъ далѣе, — мы находимъ въ земномъ царствѣ двѣ стороны (*fortae*), — одну, обозначающую его самого, и другую, обозначающую небесное царство. Августинъ указываетъ аналогіи между земнымъ и небеснымъ царствомъ не только въ области Ветхаго Завѣта; даже факты языческой исторіи получаютъ возвышенный смыслъ благодаря аналогіи, устанавливаемой Августиномъ между ними и христіанскими таинствами. Такъ въ «убѣжищѣ», устроенномъ Ромуломъ для привлеченія гражданъ въ основанный имъ городъ, Августинъ видитъ символъ (*umbra*) «отпущенія грѣховъ, посредствомъ котораго собираются граждане вѣчнаго отечества».

Значеніе государства возрастаетъ, если оно служитъ не только образомъ или символомъ небснаго царства, но находится съ нимъ въ непосредственной духовной связи. Въ этомъ отношеніи получаетъ большое значеніе вышеупомянутая оговорка, которую сдѣлалъ Августинъ при уподобленіи государства разбойничьему стану. «Что такое государства, восклицаетъ онъ, какъ не большіе разбойничьи станы, если изъ нихъ устранена справедливость (*remota justitia*)!» — Что разумѣлъ подъ этимъ Августинъ, мы узнаемъ изъ его критики опредѣленія, даннаго *республикѣ* Цицерономъ, гдѣ Августинъ старается съ помощью діалектики доказать, что римская республика не заслуживала своего названія («*res publica*»).

Въ сочиненіи о государствѣ Цицеронъ влагае въ уста Сципиону слова, что республика означаетъ *res publica*, т.-е. достояніе народа. Народъ же онъ опредѣляетъ словами — собраніе людей, связанныхъ между собою правовымъ соглашеніемъ — *juris consensu* — и общимъ интересомъ. Объясняя, что значитъ правовое соглашеніе, Цицеронъ доказываетъ, что безъ справедливости не можетъ быть и республики, ибо, гдѣ нѣтъ истинной справедливости, тамъ не можетъ быть и права. Присоединяясь къ этой аргументаціи, Августинъ даетъ ей неожиданный оборотъ: «Справедливость есть конечно та добродѣтель, которая каждому воздаетъ то, что ему слѣдуетъ; — а если такъ, то какая же справедливость тамъ, гдѣ челоуѣка отнимають у Бога и предоставляютъ его нечистымъ демонамъ? Это ли значитъ воздавать каждому то, что ему слѣдуетъ? Вѣдь тотъ, кто отнимаетъ усадьбу у купившаго ее и передаетъ ее тому, кто не имѣетъ на нее никакого права, несправедливъ; а кто самъ себя изьялъ изъ-подъ власти Бога, сотворившаго его, и служить злымъ духамъ; тотъ развѣ справедливъ»? Такимъ образомъ, Августинъ, не оспаривая общепринятаго до него опредѣленія справедливости — «отдавать каждому свое», придаетъ ей новый смыслъ, перенося ее изъ области челоуѣческихъ отношеній въ область религіозную, требуя, чтобы справедливость воздавалась въ государствѣ истинному Богу, творцу челоуѣка, имѣющему поэтому право на него, какъ на свое достояніе. Другими словами, Августинъ обусловливалъ истинную справедливость признаніемъ истиннаго Бога. Если сопоставить это положеніе Августина съ вышеприведенной оговоркой, что государства, не обладающія Божьей справедливостью, лишь разбойничьи шайки, то отсюда нужно сдѣлать заключеніе, что всѣ нехристіанскія государства, кромѣ древне-еврейскаго, не заслуживали въ его глазахъ иной оцѣнки. Однако, не взирая на эту оговорку, мы находимъ у Августина и болѣе благоприятныя сужденія о государствѣ, очевидно относящіяся не къ одному христіанскому, но и къ языческимъ. Отвергнувъ Цицероновское опредѣленіе республики и народа, Августинъ предлагаетъ свое: народъ есть сборище разумныхъ людей, соединенныхъ согласнымъ общеніемъ вещей, которыми оно дорожитъ (*concordi communiōe rerum quas diligit*). Чѣмъ бы ни дорожило это сборище, если только это сборище не животныхъ, а одаренныхъ разумомъ существъ, и если оно соединено согласнымъ общеніемъ того, что ему дорого, говоритъ Августинъ, такое сборище не безъ основанія называется народомъ; оно тѣмъ достойнѣе, чѣмъ возвышеннѣе предметы, на которые распространяется его согласіе, и оно тѣмъ менѣе достойно (*dete-*

rior), чѣмъ ниже эти предметы. Съ точки зрѣнія этого опредѣленія, — замѣчаетъ Августинъ, — римскій народъ нельзя не назвать народомъ, а «дѣло» его (res) безъ сомнѣнія должно называться республикой. Августинъ прибавляетъ, что подъ это опредѣленіе подходятъ и всѣ другія государства — Аѳинское, Египетское и всѣ прочія. Такимъ образомъ, въ данномъ случаѣ всѣ государства и языческія, и христіанскія подведены подъ одну категорію, и опредѣленіе ихъ, включая въ себѣ мѣрку для различной оцѣнки ихъ, ихъ всѣ одинаково надѣляетъ признакомъ разумности. Но главнымъ достоинствомъ государства, главнымъ признакомъ, далеко возвышающимъ его надъ разбойничьимъ станомъ, — это, въ глазахъ Августина, присущее государству стремленіе къ *миру*.

Миръ есть высшее благо на землѣ. «Здѣсь мы считаемъ себя счастливыми, когда пользуемся миромъ». — Такъ велико благо мира, что даже въ земныхъ и бранныхъ дѣлахъ нѣтъ ничего пріятнѣе мира для слуха, нѣтъ ничего достойнѣе для желанія, ничего лучшаго нельзя пріобрѣсти ¹⁾. А это высшее благо обезпечивается государствомъ; мало того, оно и составляетъ назначеніе и главную цѣль государства. «Даже земное государство, которое не живетъ вѣрою, стремится къ земному миру и на него направляетъ согласіе путемъ власти и повиновенія для того, чтобы установить между ними извѣстное единеніе человѣческихъ воль по отношенію къ предметамъ, относящимся къ смертной жизни». — Въ земномъ государствѣ все направлено къ достиженію земного мира. Государство ищетъ не только внутренняго, но и внѣшняго мира; для установленія этого мира оно предпринимаетъ войны. Даже воюя, земное государство желаетъ обезпечить миръ; ибо, если оно побѣдитъ и у него не будетъ супротивника, оно станетъ обладать миромъ. Этого мира добивается оно путемъ тяжелыхъ войнъ; этотъ миръ становится наградой побѣды, которую считаютъ славной. Августинъ видимо одобряетъ такое сочувственное отношеніе къ побѣдѣ; «ибо, — говоритъ онъ, — когда побѣждаетъ тотъ, кто сражается за справедливое дѣло, то кто же не привѣтствуетъ его побѣду, усматривая въ ней наступленіе желаннаго мира?» — Съ этой точки зрѣнія, Августинъ готовъ ставить высоко интересы и успѣхъ земного государства, къ которымъ онъ относился пренебрежительно съ высоты небеснаго царства. Войну и побѣду, обезпечивающую миръ, онъ называетъ дѣйствительнымъ благомъ и благословеніемъ Господа: «*Haec dona sunt et sine dubio Dei dona sunt!*»

¹⁾ *Nihil gratius soleat audiri nihil desiderabilius concupisci nihil postremo possit melius inveniri. C. D. L. XIX, c. 11.*

Но значеніе государства, какъ источника и блюстителя земного мира, еще болѣе возрастаетъ въ глазахъ Августина въ виду универсальнаго значенія мира. Миръ есть выраженіе гармоніи и порядка, царящаго во вселенной и установленнаго ею творцомъ. Государство, устанавливая миръ, становится звеномъ мирового порядка. «Миръ тѣла—въ соотвѣтствіи его частей; миръ души безсознательной—угомонъ страстей; миръ души разумной—гармонія между разумомъ и волей; миръ домашній—согласіе членовъ семьи въ повиновеніи общему авторитету; миръ государства—установленное (ordinata) согласіе гражданъ по отношенію къ власти и повиновенію; миръ небеснаго царства—самое гармоническое и согласнѣйшее общеніе съ Богомъ и взаимно въ Богѣ».—Такимъ образомъ, земной миръ, обезпечиваемый государствомъ, становится необходимымъ условіемъ для достиженія высшаго назначенія человѣка. «Богъ, мудрѣйшій творецъ и справедливѣйшій распорядитель всѣхъ твореній, создавшій, какъ лучшее украшеніе земли, смертный родъ человѣческой, даровалъ людямъ соотвѣтствующее ихъ жизни благо—земной миръ и все, что нужно для его обезпеченія, съ тѣмъ, что тотъ, кто въ земной жизни воспользуется, какъ должно, благами, ведущими къ миру, обрѣтетъ миръ безсмертный въ вѣчной жизни, а тотъ, кто ими не воспользуется, не обрѣтетъ мира земного и утратитъ миръ небесный».

Съ этой точки зрѣнія измѣняется взглядъ Августина и на правителей государства: прежнее равнодушіе его къ качеству этихъ правителей замѣняется сочувствіемъ къ торжеству праведныхъ правителей. «Тамъ, гдѣ поклоняются истинному Богу, полезно, чтобы держава добрыхъ правителей (boni) была велика, обширна и продолжительна, и это желательнo не столько для нихъ, сколько для дѣлъ человѣческихъ».

Правда, въ данномъ случаѣ сочувствіе къ торжеству земного государства и его правителей обусловлено поклоненіемъ истинному Богу; встрѣчаются также у Августина и такія мѣста, которыя прямо ограничиваютъ высокую оцѣнку земного мира ¹⁾, не распространяя ее на неправедныхъ. Но такія оговорки понятны у автора «Божьяго царства»—и нисколько не умаляютъ высказаннаго выше положенія, что земное христіанское государство въ его глазахъ высоко возвышается надъ разбойничьимъ станомъ вслѣдствіе того и поскольку оно является блюстителемъ и источникомъ мира,—мира, правда, земного, но важнаго и для гражданъ небеснаго царства, пока скитающихся на землѣ. «Пользуется—гово-

1) Pacem iniquorum nec pacem esse dicendam. II, 357.

рить Августинъ—небесное царство во время своего здѣшняго скитальчества также и земнымъ миромъ, и въ дѣлахъ, касающихся смертной природы человѣка, соблюдаетъ законъ, установленный *человѣческой* волею, насколько это допускается благочестіемъ и религіей».

Еще опредѣленнѣе выражается Августинъ по этому вопросу въ особой главѣ, которую онъ ему посвящаетъ. Онъ говоритъ, что и народъ, отчужденный отъ Бога, любитъ однако свой миръ, и что этому нельзя не сочувствовать. Вѣдь и въ нашемъ интересѣ, чтобы онъ не утратилъ своего мира, ибо, пока здѣсь смѣшаны между собою оба царства, и намъ полезенъ миръ «Вавилона». Поэтому и апостоль предписывалъ, чтобы церковь молилась за царей, а пророкъ Іеремія, предсказывая вавилонское плѣненіе, увѣщевалъ народъ Божій, чтобы онъ молился за Вавилонъ, объясняя, что «его миръ и вашъ миръ».

Если Августинъ въ интересахъ земного мира усвоилъ себѣ завѣтъ апостола молиться за царей,—не исключая языческихъ,—то онъ долженъ былъ тѣмъ ближе принимать къ сердцу интересы христіанскихъ императоровъ. Онъ и проявляетъ это чувство въ особой главѣ, посвященной вопросу, въ чемъ заключается истинное благополучіе христіанскихъ императоровъ. Оно состоитъ, по его объясненію, не въ продолжительности правленія, не въ безмятежной кончинѣ съ передачей престола сыну, не въ побѣдѣ надъ врагами государства и подавленіи возстанія враждебныхъ гражданъ. Такія блага выпадали на долю и государей, поклонявшихся демонамъ и не принадлежавшихъ, какъ христіанскіе императоры, къ царству Божію. Изображая благополучіе послѣднихъ, Августинъ даетъ имъ подробное наставленіе для жизни, заслуживающее особеннаго вниманія потому, что хотя въ немъ главнымъ образомъ идетъ рѣчь о личныхъ свойствахъ государей, о ихъ добродѣтеляхъ, какъ частныхъ лицъ, въ этомъ поученіи однако заключается отчасти и политическая программа—наставленіе христіанскому государству. «Мы считаемъ ихъ—говоритъ Августинъ—счастливыми, если они управляютъ справедливо, если ихъ не исполняютъ гордыней рѣчи, высоко ихъ прославляющія, и подострастіе людей, слишкомъ смиренно ихъ почитающихъ; но если они помнятъ, что и они люди; если они употребляютъ свою власть для вящшаго распространенія поклоненія Богу, дѣлая эту власть слугою (*famulam faciunt*) Его славы; если они боятся Бога, чтутъ Его и поклоняются Ему; если болѣе любятъ то царство, гдѣ имъ не придется опасаться соперниковъ, чѣмъ свое; если они медлятъ карать, легко прощаютъ; если прибѣгаютъ къ карѣ изъ-за

нуждъ государственнаго управленія и его охраненія, а не для удовлетворенія чувства ненависти и вражды; если эта снисходительность въ прощеніи ведетъ не къ безнаказанности преступленія, а руководится надеждою на исправленіе; если суровыя мѣры, къ которымъ они такъ часто бываютъ принуждены прибѣгать, возмѣщаются сострадательной кротостью и щедростью благодѣній; если они тѣмъ воздержнѣе въ удовлетвореніи страстей, чѣмъ болѣе вольны предаваться имъ; если они предпочитаютъ подавлять дурныя влеченія, чѣмъ побуждать народы, и если все это они творятъ не ради жажды пустой славы, а изъ любви къ вѣчному блаженству».

Приведенныхъ здѣсь указаній достаточно, чтобы на ихъ основаніи составить себѣ представленіе о воззрѣніяхъ Августина на государство. Они прежде всего показываютъ, что государство занимало сравнительно незначительное мѣсто въ его помыслахъ. Всѣ его помыслы были обращены на Божье царство и на устроеніе той его части, которая скиталась на землѣ». Земное государство являлось ему въ принципѣ противоположною Божьяго царства; съ этой точки зрѣнія Августинъ и прослѣдилъ исторію земнаго государства. Земныя цѣли этого государства, его формы и виды Августина не интересовали. Его взглядъ въ этомъ отношеніи вполнѣ соответствовалъ настроенію христіанъ въ римской имперіи, съ одинаковой покорностью переживавшихъ эпохи преслѣдованія и болѣе благопріятныя для нихъ времена.

Съ этимъ настроеніемъ гармонировала и теорія Августина объ отношеніяхъ подданныхъ къ властямъ.—Если власть была въ рукахъ добрыхъ правителей, подданные должны были считать это за благо, ниспосланное Богомъ, которое нужно принимать съ благодарностью; если правители были злые и жестокіе, христіане должны были видѣть въ этомъ испытаніе, въ которомъ слѣдовало проявлять христіанскую доблесть и добродѣтель. Равнодушіе Августина къ государству особенно можно усмотрѣть въ томъ, что несмотря на высокое превосходство, которое онъ признаетъ за христіанскимъ государствомъ предъ языческимъ, онъ, можно сказать, обходитъ молчаніемъ знаменательнѣйшій фактъ въ исторіи земнаго государства — его превращеніе изъ языческаго въ христіанское, влѣдствіе чего оно изъ враждебнаго царству Божію учрежденія обратилось въ пособника ему на землѣ. Этотъ переломъ въ исторіи земнаго государства настолько слабо отмѣченъ Августиномъ, что это подало поводъ его критикамъ упрекнуть его въ упущеніи, и утверждать, что его сочиненіе о царствѣ Божьемъ было построено на *анахронизмъ*. Есть, конечно, не мало

соображеній, объясняющихъ этотъ мнимый анахронизмъ. Несмотря на торжество христіанства, сила язычества еще давала себя чувствовать въ государственной жизни, особенно въ Римѣ, гдѣ еще до конца IV в. языческая Викторія продолжала красоваться въ сенатѣ, какъ символъ языческой традиціи. Эта сила язычества проявлялась даже въ политическихъ переворотахъ, совершавшихся на глазахъ у Августина—въ гибели императоровъ Граціана и Валентиніана II, въ торжествѣ языческаго узурпатора Гильдона въ Африкѣ. Вліяніе язычества чувствовалось также въ нравахъ и представленіяхъ христіанъ, въ особенности въ театральныхъ зрѣлищахъ, сохранившихся отъ временъ «служенія демонамъ» въ ущербъ нравственности. Но указанное упущеніе историка «Царства Божьяго» объясняется не одними побужденіями, заимствованными изъ его личнаго опыта и изъ среды, его окружавшей. Оно имѣетъ болѣе глубокой смыслъ, вытекаая изъ самаго существа его міровоззрѣнія. Оно всего болѣе свидѣтельствуетъ объ идеализмѣ, о *трансцендентальности* этого міровоззрѣнія. Царство Божье, въ помыслахъ о которомъ жилъ Августинъ, стояло такъ неизмѣримо высоко надъ міромъ, что передъ нимъ сглаживались, исчезали существенныя различія между языческимъ и христіанскимъ государствомъ. Передъ царствомъ небеснымъ какъ то, такъ и другое, одинаково представляло собою земное государство.

Идея антагонизма между земнымъ государствомъ и Божьимъ царствомъ удерживается Августиномъ, несмотря даже на личный опытъ, убѣдившій его въ благихъ послѣдствіяхъ для церковнаго единства вмѣшательства государственной власти въ дѣла церкви. Послѣ продолжительнаго разногласія съ другими африканскими епископами, и онъ пришелъ къ убѣжденію, что только воздѣйствіе государства можетъ положить конецъ донатистской смутѣ, и присоединился къ ихъ ходатайству у императоровъ о принятіи карательныхъ мѣръ противъ ереси. Онъ и лично обращался къ императорскимъ чиновникамъ за защитой своей паствы отъ мѣстныхъ донатистовъ. Но тѣмъ болѣе слѣдуетъ принять во вниманіе, что эта практика не отразилась на его воззрѣніяхъ. Августинъ началъ писать сочиненіе «О Божьемъ царствѣ» (410—426) еще во время горячей борьбы съ донатистами, продолжавшейся до 420 г., и тѣмъ не менѣе въ этомъ сочиненіи ни однимъ словомъ не упоминается объ участіи государства въ этой борьбѣ.

Но если съ одной стороны практическая польза, которую можно было извлечь изъ мощи государства для нуждъ церкви, не побудила Августина отказаться отъ антитезы между Божьимъ царствомъ и земнымъ государствомъ, то съ другой стороны—что

особенно важно—и самая антитеза не ослѣпляла его насчетъ высокаго значенія государства. Мы въ этомъ отношеніи считаемъ должнымъ отмѣтить замѣчательную эволюцію въ его мысли. Въ началѣ его сочиненія «О Божьемъ царствѣ», когда онъ имѣетъ дѣло съ братоубійцами Каиномъ и Ромуломъ, основателями первыхъ городовъ, онъ даетъ полный просторъ своей антитезѣ; въ концѣ же сочиненія мы находимъ вышеуказанную, превосходную главу о миротворческомъ призваніи государства. Нѣтъ уже и намека на пренебреженіе или даже равнодушіе къ государству на краснорѣчивыхъ страницахъ, въ которыхъ Августинъ развиваетъ свою глубокую мысль о государствѣ, какъ объ учрежденіи, предназначенномъ по своей природѣ и согласно общему мировому порядку—устанавливать миръ на землѣ. Данная имъ формула сохраняетъ свое значеніе для всѣхъ временъ. Установленіе мира продолжаетъ быть и въ наше время лучшимъ удѣломъ государства—мира внѣшняго между народами, мира внутренняго между исповѣданіями, расами и классами. При такихъ условіяхъ въ отзывахъ Августина о государствѣ не можетъ быть однообразія. Но противорѣчія мы въ этомъ не находимъ... Взглядъ Августина на государство представляетъ аналогію съ его отношеніемъ къ земной церкви, которую онъ то выставляетъ, какъ смѣшанное учрежденіе, заключающее въ своемъ составѣ добрыхъ и злыхъ, то превозноситъ за ея высокое назначеніе. Подобнымъ образомъ и государство, хотя и возникло изъ грѣховныхъ стремленій чело- вѣка, можетъ служить великой цѣли и сдѣлаться такимъ образомъ орудіемъ и проявленіемъ божественнаго порядка вещей. Двойственность въ оцѣнкѣ какъ церкви, такъ и государства исчезаетъ передъ единствомъ, которое вносится въ міръ Августиновской идеей «Божьяго царства». Какъ земныя учрежденія, *скитающаяся* на землѣ церковь и государство, живущее по человѣческому закону, представляютъ *оба* антитезу «Божьему царству»; но какъ церковь, собирая гражданъ для «Божьяго царства», является составною его частью, такъ и государство, живя по закону божественному, можетъ быть *слугою* (*famula*) «Божьяго царства».

Х.

Таковы представленія Августина о «Божьемъ царствѣ», о церкви и о государствѣ. Эти представленія имѣли огромное вліяніе на дальнѣйшую жизнь западнаго христіанства; они, можно сказать, органически вошли въ составъ средневѣкового мировоз-

зрѣнія. Но было бы искаженіемъ образа Августина и его исторической роли — *отождествлять* средневѣковое міровоззрѣніе съ его представленіями, возлагать на него отвѣтственность за всѣ послѣдствія этого міровоззрѣнія; утверждать, что всѣ средневѣковые дѣятели, пользовавшіеся его идеями, или ссылавшіеся на него, дѣйствовали въ *его духѣ*, или дѣлали *его* дѣло. Нужно помнить, что корни средневѣкового міровоззрѣнія кроются не въ одномъ Августинѣ, а въ общей почвѣ, на которой и онъ стоялъ, и что оно развивалось при условіяхъ, которыя были ему совершенно чужды. Его личнымъ, главнымъ вкладомъ въ средневѣковое міровоззрѣніе была идея Божьяго царства. Этотъ, созданный имъ — въ извѣстномъ смыслѣ — образъ, сіялъ лучезарной звѣздой надъ темными вѣками, смѣшившими собою античную цивилизацію. Идея Божьяго царства, осуществляющагося въ исторіи, была въ теченіе вѣковъ царствующей идеей западной цивилизаціи. Эта идея заключала въ себѣ самую глубокую и единственно въ то время возможную философію исторіи, объединявшую и освѣщающую какъ прошлыя, такъ и будущія судьбы человѣчества. Она была живымъ источникомъ идеализма, побуждавшего человѣка отрываться отъ земного, переходящаго и устремлять мысль къ совершенному и вѣчному. Наконецъ, идея Божьяго царства нашла себѣ практическое примѣненіе въ сужденіяхъ средневѣкового человѣка о церкви и государствахъ и о взаимныхъ отношеніяхъ этихъ двухъ учрежденій.

Всего болѣе, конечно, отъ этого выиграла церковь въ ея состязаніи съ государствомъ: образъ Божьяго царства сталъ священнымъ знаменемъ, которое развѣвалось надъ ея триумфальнымъ шествіемъ. Этотъ образъ вдохновлялъ идеалистовъ въ числѣ ея борцовъ, служилъ оправданіемъ для ея честолюбцевъ, увлекалъ за собою недоумѣвающія и ослѣпленныя массы... Этотъ высоко стоявшій надъ землею образъ парализовалъ того противника, который могъ заградить ей путь къ власти надъ землею — государство. Но соотвѣтствовало ли то, что извлекали изъ идеи Божьяго царства восторженные поборники церкви и дѣльцы куріи — мыслямъ Августина? Совпадалъ ли его идеаль съ идеалами Григоріевъ и Иннокентіевъ? — Тождественно ли его «Царство Божіе» съ той теократіей, которую старались создать римскіе епископы и куріалы?

Можно отвѣтить, что между этими двумя теократіями такое же разстояніе, какое раздѣляетъ въ мысляхъ Августина два понятія — *небеснаго* и *земнаго царства* (*civitas coelestis* и *civitas terrena*). Въ двухъ существенныхъ отношеніяхъ отступали отъ

Августина тѣ, кто изъ его представленія о Божьемъ царствѣ извлекали аргументы въ пользу возвышенія церкви надъ государствомъ и папъ надъ императорами... Они забывали, что «ски-тающаяся на землѣ» церковь съ ея смѣшаннымъ составомъ была въ его системѣ—въ извѣстномъ смыслѣ *антитезой* Божьяго царства. Лишь по окончаніи вѣковъ, по отдѣленіи отъ нея «дурныхъ», она могла слиться съ Божиимъ царствомъ. Если у него встрѣчается выраженіе, что церковь уже теперь называется или есть Божье царство, то это относилось къ идеальной, а не къ видимой церкви—къ сонму святыхъ, предназначенныхъ къ спасенію въ предѣлахъ церкви.

Далѣе, средневѣковые поборники церкви имѣли въ виду возвышеніе *папской* церкви, точнѣе, возвышеніе власти римскаго епископа надъ міромъ. Но ничто не было такъ чуждо мыслямъ Августина, какъ представленіе о папской власти надъ церковью. Онъ безусловно стоялъ на точкѣ зрѣнія *вселенской* церкви. Если онъ признавалъ за римскимъ епископомъ первенствующее положеніе среди епископовъ, то онъ дѣлалъ это въ интересахъ церкви, чтобы воспользоваться римскимъ апостольскимъ преданіемъ ради торже-ства того, что онъ считалъ истиннымъ ученіемъ церкви, но онъ былъ далекъ отъ того, чтобы признавать истиннымъ то, что римскій епископъ выдавалъ за таковое въ силу своего авторитета. Представленіе о намѣстникѣ Божіемъ, созданное средневѣковымъ Римомъ, Августинъ съ его просвѣтленнымъ философіей представ-леніемъ о Богѣ принялъ бы за кощунство.

Съ большимъ основаніемъ могли ссылаться на Августина средневѣковые противники государства, стремившіеся подчинить его власти церкви. Идея Божьяго царства носила въ самой себѣ представленіе о другомъ царствѣ, противоположномъ Божьему, и осужденіе его. И хотя это осужденіе у Августина прежде всего религіозное и моральное, т.-е. относится къ царству дьявола, царству демоновъ или языческихъ боговъ, но въ своей «исторіи Божьяго царства» Августинъ самъ распространяетъ свою антитезу и на государство вообще. Оно въ антагонизмъ съ своимъ небеснымъ прообразомъ: оно возникло изъ грѣха и насилія, оно живетъ земными страстями и цѣлями, и потому уподобляется даже разбойничьему стану. Даже когда земное государство стано-вится изъ языческаго христіанскимъ, когда ему представляется воз-можность проникнуться принципомъ *справедливости*, не въ смыслѣ античныхъ юристовъ и философовъ, а въ томъ религіозномъ смыслѣ, который придаетъ этому понятію Августинъ,—на земномъ государ-ствѣ остается клеймо его происхожденія и его земного назначенія.

Съ другой стороны, Августинъ обращается къ государственной власти не только за защитой противъ насилій, учиняемыхъ донатистами надъ православнымъ духовенствомъ и церквами, но и за помощію для сдержки и подавленія еретиковъ государственными законами, въ борьбѣ какъ съ донатистами, такъ и съ пелагианцами. Согласно съ этимъ, въ глазахъ Августина растутъ и теоретическая оцѣнка государства. Онъ называетъ счастливыми тѣхъ христіанскихъ императоровъ, которые «пользуются своею властью для возможно широкаго *распространенія почитанія* Бога (Dei cultum), дѣлая свою власть слугою Его величія». Онъ стираетъ это требованіе и на внутреннюю политику, призывая государство внушать еретикамъ—не прибѣгая къ смертной казни—«цѣлебный страхъ, который, хотя и не даетъ еще сладкаго плода доброй совѣсти, но, по крайней мѣрѣ, въ тайнѣ помысловъ сдерживаетъ дурныя наклонности».

Конечно, въ этихъ сужденіяхъ Августина о государствѣ много точекъ соприкосновенія съ средневѣковой теоріей о государствѣ. Но, тѣмъ не менѣе, ошибались средневѣковые публицисты, которые видѣли въ Божьемъ царствѣ Августина оправданіе своей теоріи о подчиненіи государства церкви, и удаляются отъ истины тѣ современные ученые, которые приписываютъ Августину средневѣковую теорію о государствѣ. Въ особенности нужно остерегаться слишкомъ узкихъ формулъ при опредѣленіи вліянія Августина на средневѣковыя понятія о церкви и государствѣ. Для примѣра укажемъ на формулу, которую находимъ въ весьма дѣльномъ и научномъ современномъ изслѣдованіи по исторіи каноническаго права. Особенность Августина,—говоритъ Лёнингъ,—не въ томъ, что онъ оправдывалъ принудительныя мѣры со стороны государства противъ еретиковъ,—это было въ ходу и до него: епископъ Опатъ требовалъ даже смертной казни для донатистовъ. Особенность Августина и не въ томъ, что онъ ставилъ церковь выше государства и видѣлъ въ государствѣ грѣховное дѣло,—это былъ древне-христіанскій взглядъ. «Но Августинъ первый поставилъ государство на службу церкви,—указалъ государству путь, на которомъ оно могло изъ дьявольскаго града (civitas diaboli) превратиться въ Божій градъ»¹⁾.

Правильно ли опредѣляетъ эта формула взглядъ Августина на значеніе государства?—Въ эпоху Августина можно отмѣтить разныя теченія въ вопросѣ о взаимныхъ отношеніяхъ церкви и

1) Löning. „Gesch. d. d. Kirchenrechts“. Глава объ Августинѣ. Въ подтвержденіе своего взгляда Лёнингъ дѣлаетъ ссылки на Августина. Но ни одна изъ этихъ цитатъ не служитъ прямымъ подтвержденіемъ указанной выше формулы.

государства. Еще не было забыто отрицательное отношеніе христіанъ къ государству, которому когда-то Тертуллианъ далъ такое характерное выраженіе: «И цесари стали бы вѣрить въ Христа, если бы они, какъ цесари, не были необходимы міру (*saeculo*), или если бы христіане могли быть цесарями». Здѣсь выражено чувство полной отчужденности христіанской церкви отъ государства. Отголосокъ этого чувства мы слышимъ у донатистовъ, негодующихъ на преслѣдованія со стороны государства. «Какое дѣло — говорили они — императору до церкви?»

Но то, что Тертуллиану казалось невозможнымъ, свершилось: цесари стали христіанами, и отношеніе къ нимъ представителей церкви измѣнилось. Благодарность за сказанное покровительство и потребность найти опору въ императорской власти среди появившихся въ церкви раздоровъ побудили многихъ христіанъ видѣть въ императорѣ «Богомъ поставленнаго общаго *епископа*, который долженъ устанавливать миръ Божій среди спорящихъ сторонъ», какъ выразился первый историкъ церкви, епископъ Евсевій о Константинѣ. Такъ и второй вселенскій соборъ возносилъ благодарственную молитву къ Господу за то, что Онъ установилъ императорскую власть для поддержанія общаго мира въ церкви и для утвержденія истинной вѣры. Въ силу этого соборъ просить императора утверждать его постановленія. Согласно съ такимъ взглядомъ, Константинопольскій соборъ 448 года назвалъ императора Θεодосія архіереемъ-царемъ (*archiereus-basileus*).

Въ разрывъ съ этимъ шло другое теченіе, противоположавшее царству — *священство*, и потому ставившее церковь выше государства. Еще въ языческую эпоху установился взглядъ, что священство превыше всякой власти на землѣ, насколько небо выше земли. А, такъ сказать на глазахъ у Августина, Амвросій, который подвергъ церковной пенѣ могущественнаго Θεодосія, указалъ императору его скромное мѣсто въ церкви. По его словамъ, православный императоръ стоитъ не *надъ* церковью, а *въ* церкви. Для императора не можетъ быть высшаго почета, какъ называется сыномъ церкви.

Не только на Западѣ, но въ самомъ Константинополѣ, другой современникъ Августина, Златоустъ, присвоивалъ церкви безусловное господство надъ государствомъ. Если такъ думали въ Миланѣ и Константинополѣ, то римскіе епископы пошли еще дальше и формулировали ту теорію, которую ихъ средневѣковые преемники такъ успѣшно осуществляли. Феликсъ III внушалъ императору Зенону, что когда рѣчь идетъ о божественныхъ дѣлахъ, онъ обязанъ, по велѣнію Божьему, подчинить свою импе-

раторскую волю іереямъ Христа. А Геласій I, въ своемъ поученіи императору Анастасію о двухъ властяхъ, управляющихъ міромъ, напомнилъ ему, что онъ стоитъ по почету превыше всего чело-вѣческаго рода, но долженъ смиренно склонять свою голову передъ іереями.

Въ сужденіяхъ Августина о церкви можно отмѣтить всѣ три указаннаыя теченія. Но соединенныя въ общемъ синтезѣ они утрачиваютъ свою односторонность. Старинная вражда христіанъ къ языческому государству нашла у него полное и принципиальное выраженіе въ его представленіи о земномъ государствѣ, отверженникѣ Божьяго царства, возникшемъ изъ грѣха и братоубійства, подобно разбойничьему стану. Но какъ отдѣльный чело-вѣкъ, рожденный отъ грѣха, можетъ при помощи благодати отрѣшиться отъ него, такъ и земное государство можетъ проникнуться праведностью и стать пособникомъ Божьяго царства.

Съ другой стороны, въ противность принципу донагистовъ: «какое дѣло императору до церкви?» — Августинъ требуетъ отъ свѣтской власти заботливаго отношенія къ интересамъ и нуждамъ церкви, но ему совершенно чуждъ византійскій взглядъ на императора, какъ на общаго епископа и царя-архіерея.

Наконецъ, признавая земную церковь скитающеюся на землѣ частью царства Божьяго, возлагая на нее обязанность собирать гражданъ для Божьяго царства, Августинъ ставитъ церковь по ея назначенію невыразимо выше государства, но это относится къ ея идеальной сторонѣ, а не къ ея земнымъ представителямъ. У Августина совершенно не было іерархическихъ тенденцій и ему чуждо превознесеніе священства на счетъ царской власти, а тѣмъ болѣе было бы ему чуждо средневѣковое представленіе о власти папы надъ міромъ во имя церкви. Это было бы въ его глазахъ превращеніемъ церкви въ земное учрежденіе, т.-е. отпаденіе отъ царства Божьяго. Въ этомъ пунктѣ мы усматриваемъ главнѣйшее различіе между Августиномъ и его средневѣковыми послѣдователями. Говоря о церкви, они разумѣютъ нѣчто иное, чѣмъ онъ.

Въ этомъ смыслѣ мы не можемъ принять безъ оговорки и вышеприведенной формулы, — что Августинъ поставилъ государство на службу церкви. Въ томъ мѣстѣ, гдѣ Августинъ упоминаетъ о служеніи государства, онъ имѣетъ въ виду служеніе государства не церкви, не іерархіи, не римскому епископу, — а Богу. Можно сказать, что истолкователемъ Божьей воли для государственной власти является церковь, — но не папская курія, а церковь въ томъ духовномъ смыслѣ, какъ ее понималъ Августинъ. Затѣмъ и самое служеніе государства церкви имѣетъ въ устахъ Августина не тотъ

смысль, какой ему придавали въ средніе вѣка. Августинъ требуетъ отъ государства только защиты церкви отъ еретиковъ и — подь конецъ — принудительные противъ послѣднихъ законы. Отсюда весьма далеко до средневѣкового представленія о подчиненіи государства церкви также и въ свѣтскихъ вопросахъ (in temporalibus). При поставленной антитезѣ земного и небеснаго у Августина не могло быть и помысла о вторженіи церкви въ область государства ради расширенія ея власти. Онъ прямо высказываетъ мнѣніе, что церковь обязана повиноваться законамъ государства, и при случаѣ даже опредѣленно выдѣляетъ изъ-подъ вліянія церкви сферу государственной дѣятельности. Требуя отъ представителя государственной власти кроткихъ мѣръ по отношенію лицъ, виновныхъ въ насильственныхъ дѣйствіяхъ противъ православнаго духовенства, онъ говоритъ: иное дѣло управлять провинціей, и иное дѣло — дѣйствовать въ интересахъ церкви! Августинъ идетъ далѣе: въ концѣ своего сочиненія «О Божьемъ царствѣ» онъ признаетъ за государствомъ самостоятельное высокое призваніе на землѣ — водвореніе мира. Эта мысль Августина не нашла себѣ отклика въ церковной средневѣковой литературѣ, но она болѣе заслуживаетъ вниманія, какъ характерная черта Августиновскаго воззрѣнія, чѣмъ мысль, что «государство должно поступить на служеніе церкви».

Поэтому мы не согласны и со второй частью вышеприведенной формулы, — будто служеніемъ церкви государство изъ града дьявола обратится въ градъ Божій. Этого съ точки зрѣнія Августина никогда бы не могло случиться съ государствомъ — «*dein das Dort ist niemals Hier*». Но, исполняя свое призваніе водворять миръ на землѣ, государство становится факторомъ установленнаго Богомъ мирового порядка.

Идеи Августина слѣдуетъ истолковывать не съ точки зрѣнія ихъ пониманія позднѣйшими вѣками, но оцѣнивать въ связи съ современной ему эпохой. Тогда выяснится ихъ великое значеніе въ той знаменательной эволюціи идей, которая играетъ такую важную роль въ культурной исторіи западной Европы. Проповѣдь Евангелія о царствѣ, которое «не отъ міра сего», создала церковь, и церковь, живя помыслами объ этомъ *небесномъ царствѣ*, восторжествовала надъ враждебнымъ ей міромъ и побѣдила его. Но, чѣмъ болѣе она побѣждала, тѣмъ болѣе она сама приближалась къ формамъ земного царства. Папская теократія была неизбежнымъ результатомъ дальнѣйшаго историческаго развитія церкви, при условіяхъ, въ которыя она была поставлена на Западѣ. Подъ владычествомъ новаго Рима церковь стала царствомъ «отъ міра

сего», т.-е. *земнымъ* перетолкованіемъ евангельской проповѣди о грядущемъ небесномъ царствѣ, его матеріализаціей. Но въ эволюціи католической церкви между двумя ея полюсами—Евангелиемъ и теократіей—былъ моментъ равновѣсія между исходнымъ идеаломъ и его осуществленіемъ въ владычествующей надъ государствами и народами церковью. Этотъ моментъ знаменуетъ и выражаетъ собою безсмертное твореніе Августина «О Градѣ Божіемъ». «Царствѣ не отъ міра сего» здѣсь вполнѣ еще сохранило значеніе религиозно-этического идеала, свою *трансцендентность*, но ему приданы уже земныя, реальныя очертанія. Царство Божіе Августина охватываетъ прошлое, настоящее и грядущее, зло и добро, небо и землю, Божество и человѣка. Оно уже проявляется и «въ мірѣ семъ» въ лицѣ церкви, которая «нынѣ уже называется царствомъ небеснымъ», но въ самую церковь чрезъ это уподобленіе вливается лишь идеальное содержаніе безъ примѣси земныхъ притязаній. «Царство Божіе» Августина указываетъ церкви ея мѣсто и назначеніе. Она признана *частью* Царства Божьяго, но *земною*, и ея жизнь направлена не къ *земли*, а къ *небу*. Горячо борется Августинъ за авторитетъ церкви противъ ея внутреннихъ и внѣшнихъ враговъ, призывая на помощь противъ нихъ и государство; но эта церковь еще не *папская*, а *епископальная* и вселенская. Эта церковь не обладаетъ безпорочностью—она не безъ пятенъ и плевель. Она не властвуетъ надъ государствомъ и міромъ, а *сидится въ мірѣ*. *Сидящіе на престолахъ* Апокалипсиса для Августина не епископы, а праведники. Отсюда еще очень далеко до средневѣковой іерархической теократіи.

Оглавление.

	<i>Стр.</i>
Введение	
Значение Августина для исторiи и его личность.....	
I. Юность и обращенiе Августина	1
1. Исповѣдь Августина—1. II. Дѣтство и Юность его—10. III. Профессура краснорѣчiя и Манихейство—25. IV. Платонизмъ какъ путь къ вѣрѣ и этическому идеализму—37. V. Обращенiе къ христіанству. Оставленiе каяедры. Занятiе философiей и ея роль въ религіозномъ кризисѣ Августина—52. Возвращенiе въ Афри- ку 71.	
II. Августинъ и Аскетизмъ	75
I. Пребыванiе Августина въ Тагастѣ. Переходъ отъ фи- лософскаго идеализма къ христіанскому аскетизму—75. II. Орга- низациа аскетическаго обществiя въ Гиппонѣ. Возникновенiе мо- нашества въ сѣверной Африкѣ и отношенiе къ нему Августина—100. III. Взглядъ Августина на собственность—117. IV. Взглядъ Авгу- стина на бракъ и воздержанiе—132. V. Наставленiя Августина монашествующимъ—148. VI. Проповѣдь аскетизма среди мирянъ— 165.	
III. Августинъ, какъ епископъ	177
I. Возвышенiе и значенiе епископата въ IV вѣкѣ—177. II. Дѣятельность Августина по управленiю епархiей—187. III. Авгу- стинъ, какъ пастырь въ борьбѣ съ обычаями и правами—206. IV. Августинъ, какъ наставникъ своей епархiи—223. V. Августинъ— утѣшитель—239. VI. Августинъ, какъ заступникъ противъ непра- ды сильныхъ міра и суровости судопроизводства—245.	
IV. Августинъ въ борьбѣ съ язычествомъ	269
I. Борьба противъ идоловъ и насилiй язычниковъ и по- лемка съ аполлогетами язычества—269. II. Оправданiе христіан-	

ства по поводу разоренія Рима и обличеніе безсилія языческихъ боговъ—320. III. Нравственный вредъ языческихъ боговъ въ исторіи Рима. Не боги, а Богъ управляетъ судьбами людей.—335.

V. Божье Царство Августина 359

I. Происхожденіе этого понятія. Возникновеніе Божьяго царства—339. Возникновеніе земного государства и параллельная исторія обоихъ царствъ на землѣ до основанія Рима—366. III. Дальнѣйшая параллель въ судьбѣ обоихъ царствъ—380. IV. Противоположность обоихъ царствъ—388.

VI. Философія исторіи Августина 397

I. Монотеизмъ Августина. Происхожденіе зла въ мірѣ и воля человѣка—397. II. Единство человѣчества. Провидѣніе въ природѣ и исторіи—407. III. Понятіе эволюціи у Августина и идея воспитанія человѣчества—418. V. Пессимизмъ и оптимизмъ у Августина. Философія исторіи Августина заключается въ теодицеѣ—426.

VII. Римская Африка 437

I. Страна и ея обитатели—437. II. Римская Колонизація—447. III. Культурный расколъ—460. IV. Его слѣдствіе—расколъ церковный. Донатизмъ—467.

VIII. Августинъ въ борьбѣ за единство вѣры и церкви 482

I. Попытки мирныхъ собесѣдованій съ донатистами и ихъ неудача—482. II. Полемика Августина съ защитниками раскола—496. III. Сущность полемики: идея единой церкви—509. IV. Нетерпимость въ вопросахъ вѣры и единства—521.

IX. Церковь и государство въ борьбѣ съ расколомъ 532

I. Насилія донатистовъ и жалобы соборовъ—532. II. Государственные законы противъ раскола—539. III. Положеніе принятое Августиномъ—545. IV. Свѣдѣ каеволическихъ и донатическихъ епископовъ римской Африки въ Карфагенѣ въ 411 г.—549. V. Правительственныя кары и преслѣдованіе донатистовъ—561.

X. Торжество принципа принужденія въ вѣрѣ 567

I. Августинъ становится сторонникомъ принудительныхъ мѣръ въ борьбѣ съ расколомъ—566. II. Живучесть раскола. Усиленіе фанатизма среди донатистовъ. Самоожженіе—576. III. Августинъ осуждаетъ жестокия мѣры во имя церкви—592.

XI. Церковь, Папство и Государство у Августина 600

A. Церковь. I. Отождествленіе церкви съ царствомъ Божіимъ—600. II. Какую церковь Августинъ называетъ царствомъ Божіимъ?—606. III. Толкованіе Августиномъ 20-й главы Апокалипсиса—615.

Б. Папство. IV. Возвышеніе римскаго епископа—619. V. Сношевія Августина съ современными ему папам. Пелагианскій вопросъ—626. VI. Протесты африканскихъ епископовъ противъ апелляцій на нихъ къ римскому епископу—641. VII. Взглядъ Августина на папскую власть—649. VIII. Августинъ о значеніи соборовъ 657.

В. Государство. IX. Взглядъ Августина на отношеніе государства къ Божьему царству—661. X. Существенное отличіе Августиновскаго взгляда на церковь, папство и государство отъ позднѣйшихъ возрѣній средневѣковой теократіи—672.

Оглавленіе.....

680

