

**Творение Блаженного Августина «De
Civitate Dei» как апология христианства в
его борьбе с римским язычеством
профессор Михаил Яковлевич Красин**

Семя слова Божия, по учению Евангелия, падало и при дорогах и в терния, и на каменистые и на добрые почвы, и соответственно с этим неодинаково прививалось и различно произрастало: иное совершенно пропадало; иное, привившись к почве, по недостатку подпочвы, скоро погибало; иное, произрастая, заглушалось тернием и сорными травами и не достигало надлежащего роста и зрелости, иное наконец надлежаще прививалось, всходило, созревало и приносило плодов иногда тридцать, иногда шестьдесят, а иногда и сто²⁷. В этом евангельском учении под именем разных почв понимаются не души только отдельных людей, но и целые народы, которым проповедовалось слово Христа Спасителя, и в применении к целым народам это учение означает то же, что значит оно и по отношению к отдельным людям. Христианство сеялось в мире подобно тому, как семя рассеивается в поле; при чем оно попадало к народам, которые различались между собою степенью культуры, условиями своего происхождения и жизни, внешним бытом общежития и внутренним складом мысли, – всем, что обнимается словом – национальность. Вследствие этого каждый народ, которому проповедуемо было христианство, усвоял и проводил его в свою жизнь под своим особенным углом зрения; при чем каждый неизбежно отпечатлевал на нем свойства своих национальных особенностей, – становился христианским и жил в христианстве иначе, нежели другой народ, обнаруживая свои особенности столько же во внутренней жизни ума и сердца, сколько и во внешнем проявлении ее в практической деятельности. Греки и римляне, национальные особенности которых были так резко противоположны, сохранили свои противоположности и по принятии христианства, а само христианство у греков сохранило чистоту, возвышенность и духовность, с какими оно вышло из уст Спасителя и Его апостолов, а под римским углом зрения получило материальный и формальный характер, ниспало до

государственного института и преобразовалось в папское католичество.

1) Точка зрения

Национальные особенности, отличавшие греков и римлян и отразившиеся на всем строе греческого и римского христианства, то есть, на внутреннем складе и характере христианского мирозерцания и на внешнем обнаружении его в устройстве церкви, церковного богослужения и богослужебных обрядов, дают знать о себе и в христианской литературе того и другого народа, так как они сообщали каждой из них тот особенный характер, по которому национальное происхождение их становится сразу очевидным и который обнаруживается не в совокупности только всех родов литературы, но и в каждом роде отдельно. Всего однако ж яснее и резче национальные особенности классических народов обнаружились при первоначальном распространении между ними христианства, – в той борьбе, которую небесное учение вело с человеческим образом мыслей греков и римлян и которая на Западе имела совершенно иной характер, чем на Востоке, равно как и в самом первом роде христианской литературы, – в апологиях, написанных греческими и римскими христианами в защиту евангельского учения против нападений на него язычников. В этом роде христианской литературы различие между греческими и римскими писателями проходит от содержания до изложения.

1. Преобладающие черты национального характера греков. Борьба между эллинизмом и христианством. Общий ее вид и характер

Христианство явилось в Иудее, но Иудея этого времени была римскою провинцией и населялась римскими подданными всех национальностей: здесь жили римляне и греки, Египтяне и уроженцы восточных стран Азии. Первоначальные проповедники христианства, апостолы, почти одновременно разошлись из Иудеи по разным странам мира для возвещения ему истин откровенного слова Божия. Таким образом христианство одновременно открылось почти всем народам древности. Но из всех народов этого времени, кроме конечно избранного народа Божия, греки первые обратили на него серьезное внимание и раньше других языческих народов сделались христианами. Преобладающие черты национального характера греков как нельзя лучше объясняют это замечательное явление.

Историческим призванием греков было не политическое, но духовное господство над миром; задачей их было создать науку и искусство и просветить ими другие народы. Вследствие этого об руку с развитием политической и гражданской жизни у них с самой ранней поры их существования шло развитие их умственной и художественной производительности, при том так, что оба эти процесса не стеснялись и не задерживались один другим. Причина этого лежала в том, что, считая государство и общую жизнь народа делом величайшей важности и употребляя все силы и средства к внешней их безопасности и внутреннему благосостоянию, греки не забывали значения частных интересов и частных лиц и предоставляли им полную свободу саморазвития и самоопределения. Творческая мысль греков не подчинялась узким требованиям национальности и эгоистическим расчетам страны; общим и высшим идеалом ее и господствующею потребностью были всеобщий идеал художественной красоты и всеобщая истина, не зависящая ни от времени и места, ни от народности. Отсюда возникла у греков

та многосторонность умственной и художественной производительности, та свобода мысли и чувства, та идеальность науки и искусства и независимость от внешних временных и племенных расчетов, которые так видны в разнообразии греческих философских школ и учений, в богатстве и разносторонности литературы и искусства, в общечеловечности и доселешней свежести произведений греческого ума и фантазии. В характере греческого народа лежала потребность теоретической, всеобщей истины, для отыскания которой он подвергал исследованию всякий предмет и всякое явление, к какой бы области они ни принадлежали, и вел свои изыскания независимо ни от каких предвзятых мыслей и тенденций. С тою же поспешностью, с какою вообще относились греки ко всякому замечательному явлению в области человеческой жизни и мысли, отнеслись они и к христианству, прежде всего как к религиозному учению, и на самых первых порах сделали его предметом самого серьезного изучения и независимого философского исследования. Этим объясняется тот факт, что в то время, как у римлян почти до времен Траяна христианство, как говорит Тертуллиан²⁸, скрывалось еще под сенью дозволенной религии иудейской и никто еще не обращал на него серьезного внимания, греки, которых римляне величали давнишними любителями прений²⁹, при господствовавшей у них склонности к умственной обработке всякого явления в области науки и религии, давно уже начали и полюбили рассматривать евангельское учение с научной точки зрения. Будучи религией совершенно новой, неслыханной и необстановленной научной аргументацией своей истинности и становясь в разрез с религиозным мирозерцанием язычников, христианство при самом первом появлении своем среди греков сделалось у них предметом литературного обсуждения, спора, отрицания и защищения, разделило их на два противные лагеря и вызвало ожесточенную борьбу между проповедниками новых богооткровенных идей и представителями старых человеческих учений. Эта борьба никогда не теряла характера чисто интеллектуальной борьбы: с начала до конца она держалась в области идей, велась с помощью чисто умственных средств и

только весьма редко унижалась до степени грубой борьбы материальных сил. Со времен Адриана (117–138) эта внутренняя борьба христианских и греко-языческих идей представляется борьбою двух философских партий, партии неоплатоников, вооруженных всею ученостью языческой науки³⁰, и партии христианских мыслителей, соединявших с языческою ученостью глубокое понимание откровенного учения Христова. Представителями последней стороны выступают: Кодрат и Аристид в царствование Адриана; в царствование Марка Аврелия (161–170) их сменяют Иустин мученик, Мелитон, Клавдий, Аполлинарий, Мильтиад, Афинагор, Феофил антиохийский, Татиан и Ермий. Все эти защитники христианства, хотя и обладали философским образованием язычников и отличались глубоким благочестием, силою слова, смелостью и презрением к жизни; но не обладали тою эрудицией, тем обилием и разнообразием мыслей, тою тонкостью, силою и глубиною суждения, которыми прославили себя следующие за ними апологеты. Вследствие этого ученая борьба между ними и языческими учеными не привела ни к чему решительному и продолжалась с переменным счастьем почти до половины III века. Около этого времени стало усиливаться и приобретать славу александрийское огласительное училище, противоположное школе неоплатоников. С обширным и обстоятельным изучением языческой философии и языческих древностей училище александрийское соединяло основательное историческое изучение христианства и священных книг еврейских. Оно дало образование замечательнейшим философам и знаменитейшим защитникам христианства – Клименту александрийскому и Оригену, и видимо наклонило успех борьбы между христианскими и языческими идеями на сторону христиан³¹. В борьбе между греческими противниками и апологетами христианства как нельзя яснее обнаружился философский склад греческого ума, как господствующая черта национального характера греков. Греческие ученые, как язычники, так и христиане, враги и апологеты христианства рассматривали его в глубочайших его основах, в коренных и существенных его догматах и

исследовали предметы евангельского учения по началам и формулам философии. Как греки-язычники думали подорвать и разрушить христианство во внутренней его сущности, на основании внутренних предполагаемых в нем противоречий³², так греки-христиане средствами философии старались показать преимущество его пред всеми человеческими учениями о Боге, о мире и о человеке, необычайное его согласие с глубочайшими потребностями человеческого духа и разума, внутреннюю гармонию, высочайшую целесообразность и всецелую удовлетворительность³³. Главными предметами, которые занимали умы греков, язычников и христиан, в борьбе по вопросу о христианстве, были: отношение христианства к философии и здравому смыслу³⁴, возвышенность и небесное происхождение христианства³⁵, единство Божие³⁶, таинство пресвятой Троицы³⁷, достоинство Иисуса Христа, как ипостасного Бога и Его воплощение³⁸, воскресение мертвых³⁹, авторитет Моисея и пророков⁴⁰, истинность чудес и пророчеств⁴¹, и другие важнейшие догматы христианского вероучения⁴². Характер ученого исследования подобного рода важнейших предметов христианского вероучения определяется полною его независимостью ни от каких предвзятых мыслей и предрасположений и философскою глубиною суждения. Греки, как язычники, так и христиане, рассуждая о христианстве не стесняются в своих воззрениях и суждениях ни политическими, ни практическими расчетами и заботятся больше об ученом опровержении или защищении принесенных им понятий; общим желанием их было – показать внутреннюю его разумность или неразумность, его рациональную состоятельность или непрочность, вообще распространить здравые с точки зрения каждой партии понятия об нем в народе. Ученый характер отличает почти все сочинения греческих язычников, написанные с целью разрушить христианство и все апологии греческих христиан. Как греческие язычники относились к христианству с ученою серьезностью, так и апологеты христианства, сравнивая его с язычеством, рассматривали последнее с тем философским беспристрастием и внимательностью, какие подобали ему, как религии и философии, доказывая язычникам,

что лучшие из них самих не верили в существование народных богов и богинь и в их нечистые похождения и признавали единого Бога⁴³. Нападая на язычество, христианские апологеты восточной церкви показывали язычникам с одной стороны положительные преимущества пред ним христианства, а с другой – ничтожность и бессмыслие язычества, как религии, и недостаточность, как философии⁴⁴, вместе с тем они признавали и охотно высказывали, что и в смешении диких религиозных верований язычников скрывалось нечто доброе и что в философии их содержалось многое истинное. На этом основании они не стыдились подтверждать себя мнениями языческих философов⁴⁵ и тем успешнее уверяли язычников, что добро и истина, содержащиеся в язычестве, были отголоском первобытного откровения и плодом богосозданной природы человека⁴⁶, или прямым заимствованием из священных книг еврейских⁴⁷. Говоря о языческих богах и их кумирах, греческие защитники христианства доказывали, что предсказания и чудеса, которые язычники приписывали своим богам и в действительности которых, по крайней мере некоторых, не сомневались и христиане, должно приписывать не им и не идолам, так как ни те, ни другие не в состоянии произвести что-либо не только необычайное, но и обыкновенное, но действию злых духов, проявляющемуся иногда, по допущению Божию, и в истуканах для обольщения людей⁴⁸. Не отрицая таким образом сверхъестественного элемента в язычестве, которым язычники думали поддерживать значение своего суеверия, христианские писатели давали ему иное объяснение и незаметно подрывали его основы. Вместе с отрицанием разумности язычества и утверждением божественности христианства апологеты греческой церкви старались мимоходом оправдывать и поведение христиан, на которых язычники тоже только мимоходом возводили клеветы в безбожии, феспийских пирах и распутстве, и приглашать язычников к принятию нового богооткровенного учения взамен неразумных измышлений испорченного человеческого ума. Ученый спор по вопросам христианского вероучения между греческими язычниками и христианами никогда не унижался до брани и голословного

порицания; как сочинения греческих язычников, так и апологии христиан отличаются умеренностью тона и серьезностью изложения, и только очень редко обращаются к иронии и сарказму. Образцами греческой противоязыческой апологии можно считать апологии Иустина, в которых, по признанию Баура „выражается характер, общий целому ряду писателей», и ко всем апологиям можно приложить то же, что Баур приписывает сочинениям Афинагора, говоря: „они отличаются методичностью построения, спокойствием и мягкостью тона и ораторскою приятностью изложения»⁴⁹.

Говоря вообще, борьба между эллинизмом и христианством была часто ученым прением, прением притом более догматического свойства, касавшимся более сущности христианства. Это прение велось спокойно и рассудительно, причем каждая сторона старалась только о том, чтобы представить в свою пользу возможно более и возможно более убедительных доказательств и выставить на вид все слабости стороны противной с тем, чтобы дать общественному мнению возможность судить о том, кто прав. Греческие защитники христианства с изумительным терпением перечитывают свитки языческой мудрости, чтобы с помощью их быть убедительнее, но нельзя упрекнуть и греческих язычников за их невнимательность к письменным источникам христианского ведения; они также, как показывает пример Цельса и Порфирия, внимательно читали св. книги и собственные творения христиан и большею частью судили о христианстве, принимали его или отказывались от него после продолжительного и серьезного обсуждения дела. Замечателен разговор двух греков – христианина и язычника, сохраненный между актами святых. Александр, настоятель одной из иноческих киновий, распространяя в Малой Азии христианство, зашел в небольшой месопотамский городок и сжег в нем храм идолов. Правитель этого городка Раббул-Грек, как и Александр, возмущенный поступком последнего, стал осыпать его упреками. „Ты, говорил он Александру, разрушил храм наших богов, наших владык. Ты всех нас хочешь сделать подобными тебе святотатцами и ненавистниками богов. Открой же нам твою истину. На что вы,

христиане, надеетесь, когда, простирая так далеко вашу дерзость, презираете, кажется, вашу жизнь“? – „Мы не так презираем жизнь, отвечал Александр, как это кажется тебе; мы только не привязываемся к настоящей жизни, потому что ожидаем будущей, ибо нам сказано: кто потеряет жизнь в этом мире, тот приобретет ее в будущем“. – „Какая же ваша надежда, возразил Раббул, и куда идете вы, покидая этот мир“? – „Желающим знать истину, продолжал Александр, мы покажем нашими делами силу этих слов, и для этого мы не будем иметь нужды, подобно язычникам, прибегать к басням и бесполезным рассуждениям“. – „Что до меня, заметил Раббул, то я готов опровергнуть все глупости, во имя которых ты не только поселяешь смуту между нами, но и осыпаешь порицаниями наших богов“. – „Я сейчас, отозвался Александр, покажу тебе могущество вашего Бога и таинство нашей веры“. При этих словах Александр раскрыл книги св. Писания, и собеседники начали ученое прение, которое продолжалось день и ночь и кончилось обращением Раббула в христианскую веру⁵⁰. Этот факт как нельзя лучше характеризует борьбу между христианством и эллинизмом и представителями того и другого; он же говорит и о том, что обращения греческих язычников в христианство были большею частью делом продолжительного размышления и глубокого убеждения в истинности христианского вероучения и ложности политеизма, а не плодом быстрых и неожиданных перемен души; вследствие чего эти обращения были прочнее и надежнее. Грек делался христианином главным образом только потому, что убеждался, что прежняя его религия была религией ложной, дурной и глупой, и во всех отношениях стояла ниже христианства, и наоборот он оставался язычником преимущественно потому, что дурно думал о христианстве, как вероучении и нравоучении. Характером отношения, в какое греческие язычники становились к христианству, а христиане к язычеству, объясняется, конечно, и тот бесспорный факт, что язычество было вытеснено христианством гораздо раньше на Востоке чем на Западе.

2. Национальный характер римлян. Столкновение римского язычества с христианством. Общий вид и характер борьбы между христианством и язычеством Рима до времен Константина Великого

Не то представляет борьба между христианством и язычеством Рима. Определяемая национальным характером римлян, она сначала обнаруживается со стороны язычников в материальном преследовании христиан, как неблагонадежных граждан и политически вредных сектаторов, а со стороны христиан или в молчаливом презрении к образу жизни язычников, или в открытом словесном порицании всего, что носило на себе отпечатки языческих суеверий, или в письменном наконец защищении своего гражданского поведения, и только уже с IV века принимает вид, похожий несколько на то, что можно назвать борьбою идей в собственном смысле.

Национальный характер римского народа определялся понятием римлян о государстве. Государство у римлян было тем средоточием, из которого выходили, около которого вращались и к которому снова неизбежно возвращались все мысли и чувства, верования и убеждения, идеалы и стремления народа; оно было единственно высшим идеалом и путеводною звездою, которая, в качестве высшего рока (*fata romana*, *Dea Roma*), давала направление всем силам народной жизни и сообщала определенный смысл и характер склонностям и действиям отдельного человека; оно было божеством, и все, что стояло вне отношения к государству, было не полезно, не нравственно, не законно и нечестиво⁵¹. Символом государства был Рим. При таком значении государства и Рима римлянин не мыслил себя лицом; его личность растворялась в значении гражданина⁵², и вне отношения к государству он не имел определенного значения. Поэтому все свои заботы и все свое время, свое богатство, семейство и себя самого римлянин готов был отдать для славы отечества и величия Рима, так как все его помыслы клонились к тому, чтобы лучше и могущественнее

римского государства и Рима ничего не было в мире⁵³. В этом отношении сходились между собою римляне всех званий и состояний, всех сословий и обоих полов, доказательством чего служит то множество государственных людей всякого чина и доблестных характеров даже среди женщин, какое представляет нам история Рима. Идея государства управляла всеми силами и проникала все формы римской народной жизни; она была основным началом гражданского порядка и социального устройства римской общины; она была источником семейных добродетелей и основанием религиозного культа; она руководила римским народным воспитанием и образованием⁵⁴ и сообщала особенный характер римской науке и литературе⁵⁵. В римской семье, где жена повинуетя мужу и дети отцу не потому, что так велит предписание нравственного закона, а потому, что этого требует государство, где сын повинуетя отцу, чтобы научиться повиноваться государству, повиновение, как начало семейного порядка, держится на идее государства⁵⁶. Религиозный культ римлян не был выражением бескорыстного благоговейного чувства пред божеством, как высшим могуществом, совершенством и благом; религия римлян была религией (religio) во внешнем смысле этого слова⁵⁷, она была сделкой, контрактом между римским государством и римскими богами, по которому со стороны богов было столько же обязательно исполнять молитвы римских граждан, сколько со стороны последних было необходимо чествовать их жертвоприношениями и другими знаками богопочтения, и неисполнение этого контракта богами угрожало им лишением подобающих почестей и даже поруганием их идолов и капищ⁵⁸, а гражданам Рима грозило напастями и безуспешностью молитв. Действия благочестия и богопочтения римлян были только тою внешнею законностью, к которой обязывает обыкновенно всякий взаимный договор; они состояли в надлежащем, буквально точном исполнении предписанных церемоний и форм обряда и вытекали не из движений религиозного чувства, а из желания внутренней силы государства увеличить могуществом богов и из опасения возбудить их грозное негодование и гнев, — то есть, из

патриотического чувства. – Между тем как у греков физическое воспитание и духовное образование имело в виду симметрическое развитие членов тела и всестороннее, гармоническое развитие сил духа только для того, чтобы первое было соразмерным носителем последнего; римское физическое воспитание и умственное образование мотивировалось национальным эгоизмом и измерялось непосредственно его полезностью: телесные упражнения римлян были рассчитаны и принаровлены к войне и соединенным с нею трудам, а умственные занятия к делам общественного служения. Римлянка воспитывала в своих сыновьях не мужчин только, как это делала спартанка, но прежде всего граждан и с первых проблесков их сознания внушала им наставления, как честно жить и честно умирать за славу и счастье отечества. Вскормленный собственным молоком матери, ребенок под непосредственным ее руководством изучал чтение, письмо и счет, отрывочно знакомился с деяниями своих предков и получал понятие о будущем своем назначении и служении отечеству⁵⁹. Начала, положенные в него домашним воспитанием и обучением, развивались в школе, где для развития тела он упражнялся в танцах, верховой езде и плавании, а для развития сил духа изучал отечественный язык и историю, отечественное право, красноречие и военный артикул⁶⁰, занимался, словом, предметами, которые имели в виду не красивое и симметрическое развитие тела и не силу отвлеченного мышления, а физическую силу вообще, нужную гражданину и воину, и умственную сноровку входить в интересы государства и отстаивать их оружием со вне и словом внутри⁶¹. Таким образом в школе римлянин искал не истины, разгоняющей неведение, но практического такта и умения отвечать на те требования дела и деятельности, которые предлагали ему государство и общество, как гражданину. Вследствие этого по окончании школьного образования он по несколько лет проживал в домах государственных мужей⁶² и вместе с ними посещал форум и курию сената, где в качестве высшей мудрости изучал *more majorem*, то есть, предания старины, примеры предков, общественные нравы и законы

страны. Правда, при таких стремлениях римского воспитания и школьного обучения римляне способны были развить в себе великие гражданские доблести – мужество, патриотизм, уважение к закону и долгу, но тут же рядом лежала возможность и крайностей, которая и обнаруживалась в подавлении высшим низшего, общим частного, отдельного случая абстрактным принципом, в стародумстве и слепой преданности к старине⁶³, в излишней практичности о презрении к теории, по которым они заботились и старались только о том, что имело непосредственное отношение к жизни и обещало осязаемые выгоды, и презирали все теоретическое и идеальное, как бесполезное и нестоящее серьезного внимания⁶⁴. Понятно также, что при указанном стеснении духовной свободы римлян умственная производительность их не могла быть плодотворной и необходимо носила в себе склонность к подражательности и заимствованию. Римляне не создали ни самобытной науки, ни оригинальной литературы; почти все роды наук и литературы они взяли у греков, хотя и переделали их на национальный лад. Своею историческою задачею римляне почитали не создать науку и искусство, – это они предоставляли грекам; – своим назначением они считали основать всемирное государство, дать ему законы и владычествовать над народами мира не силою духа, но силою внешнего могущества и власти⁶⁵. Из наук римляне занимались только теми, которые обещали им непосредственную практическую пользу, и свои научные занятия направляли к тому, чтобы с помощью их удобнее достигать материальных, личных и общественных выгод⁶⁶: любимым занятием их были ораторство, история и право. Что касается философии, то ее они положительно не любили⁶⁷ и в спекулятивной ее части называли ее пустым измышлением праздных греческих голов⁶⁸, а моральною и вообще прикладною ее частью занимались только настолько, насколько оставалось у них досуга от занятий государственными делами⁶⁹, и избирали из нее только то, что пригодным казалось для жизни⁷⁰. Также относились они и к другим наукам, напр. к математике, которую ограничивали правилами счета и способами измерения⁷¹. Из искусств самым почетным была у них проза; поэзию они

называли сравнительно с прозой *leviorem artem*⁷², и обрабатывали только те ее роды, которые ближе подходили к их национальным склонностям, напр. дидактику. Характер ученой обработки научных предметов, как и характер римской литературы вообще, носят на себе печать национальных особенностей римлян. Римляне не могли возвыситься до идеи всеобщей, свободной и независимой науки; римская наука прозябала на римской почве, вследствие чего она ее представляет той глубины и независимости, того богатства и разнообразия, какими отличалась языческая наука греков. Римляне искали не всеобщей, но национально-римской истины; они руководились не общечеловеческими, но временными идеалами: предметами их ученой обработки были не предметы общеважные и общеинтересные, каковы напр. человек и человеческий дух, божество и мир, но предметы низшего свойства, важные и интересные только для них, каковы напр. религиозные обряды и праздники, нравы и обычаи, деяния минувших и дела текущих дней римского народа. Предметов, выходящих из круга чисто римских интересов, римская наука касалась очень редко и поверхностно, останавливаясь на тех преимущественно их сторонах, которыми они обещали какую-нибудь практическую выгоду. Но и то, что входило в область умственного исследования римского народа, ставилось всегда частно и применительно к господствующим стремлениям народа, так что в их ученых исследованиях весьма не много общечеловеческого элемента⁷³, так что римская философия является сборником правил житейского благоразумия, теология – обрядословием, историография – панегириком великих подвигов римского народа. От влияния национальных особенностей римлян не свободны даже изложение и литературная обработка умственных их произведений. В политических и практических расчетах они всего более любили ораторство; поэтому оратор Цицерон стал центром их литературы и наложил свою печать на все последующие их литературные произведения, так что римская философия, поэзия, историография носят на себе ясные следы ораторства и отличаются ораторскою искусственностью построения и

выражения, при внутреннем небогатстве содержания, односторонности и сдержанности мысли.

При указанных свойствах умственного образа римлян, при относительной неподвижности римского ума, при односторонности и практичности его направления, было совершенно естественно и то, что мы видим в жизни и литературе римских христиан по крайней мере в течение первых трех веков. В то время, как внешнее спокойствие западных христиан возмущают взрывы внешних гонений и бедствий, внутренняя жизнь их и религиозная мысль представляют относительно затишье и только самое легкое поступательное движение. Спокойствия римского христианского ума не волнуют ни учение о таинстве пресвятой Троицы, ни таинственное соединение двух естеств в лице Богочеловека, ни другие важнейшие догматы христианского вероучения; – подобные предметы римским христианам были не по характеру, подобные предметы, сказали бы их предки, свойственны были Grajis, которым муза дала и os rotundum и которые были controversiae verborum magis avaritiores, quam veritatis. Да, в то время, как греческий ум напрягал все усилия к тому, чтобы объяснить себе глубочайшие истины откровения и падал жертвою этого благородного стремления, вдаваясь в многообразные ереси, практический ум римских христиан спокойно занимался предметами более близкими ad vitae communis usum, он рассуждал о постах, об апостольской иерархии, об отношении епископских кафедр и т. п. Только редко и при том сравнительно позднее западная церковь касалась более важных и существенных вопросов; но по наследственному свойству своих дарований ставила их частнее, чем церковь восточная, и почерпала для них решение из области обыкновенной жизни, хотя некоторые из них могли быть разрешены не иначе, как на началах умозрения, каков напр. вопрос пелагианский⁷⁴. Вообще же все поднимаемые западными христианами вопросы разрешались в духе господствовавшего направления, на основании примера предков, – по примеру греческих христиан, а иногда даже и в духе старины глубокой, каково напр. решение вопроса о первенстве ап. Петра, явившегося под углом

римского стародумства председателем жреческой коллегии понтифексов. Само собою понятно, что христианский ум римлян, избиравший более практические, более частные вопросы и разрешавший их *more majorem*, не мог уклоняться в распутия ересей; и действительно, западная церковь ознаменовала себя только величайшим в истории христианства расколом, – созданием папства, что было неизбежным результатом сочетания древне-римских политических тенденций со внутренним могуществом христианства, но она не произвела ни одной ереси. При такой наследственной неподвижности ума и при указанных обстоятельствах западно-римская церковь не могла создать самостоятельной богословской науки и литературы; ту и другую она заимствовала у церкви восточной, но оттенила их особенностями национального характера. Церковная история, догматическое и нравственное богословие и священная экзегетика созданы были церковью греческой⁷⁵. Христианские писатели Рима все были учениками Цицерона и сочинения их носят на себе ясные отпечатки авторства их учителя; ораторский характер отличает столько же сочинения Киприана и Амвросия, сколько Иеронима и Августина.

Те же национальные особенности римского народа, которые так резко и ясно отпечатались на языческой и христианской науке и литературе Рима, определили характер борьбы между христианством и язычеством в Риме и наложили свою печать на христианские апологии западной церкви. При самом первом распространении христианства среди римлян, последние в большинстве не поняли его и отнеслись к нему равнодушно или с презрением, как иудейской секте, не имевшей в себе ничего опасного для государства и государственной религии; меньшинство же, принявшее христианство и состоявшее преимущественно из людей простых и необразованных, считало более практичным молчать об нем, тем более, что чувствовало себя бессильным оправдать свою принадлежность к новой религии. Этим объясняется и это доказывает тот факт, что христианская литература Рима началась только с конца II века, что в первые века из римских языческих писателей о христианстве упоминают только немногие, да и то как о деле не

стоящем серьезного внимания⁷⁶ и что ни один из них никогда не делал его предметом серьезного литературного обсуждения. Но и в то время, когда христианство стало более распространяться на западе, когда его стремления и общий характер стали более выясняться, практически односторонние римляне, ценившие все с точки зрения материальной выгоды и государственной пользы, с этой же точки взглянули и на него. При этом неизбежно они увидели с одной стороны внешнюю скромность христианства, его стремление уравнивать все народы и людей, его отвращение от внешнего блеска и славы, стремление в мир духа и мысли и его вражду против испытанной религии государства, а с другой стороны – его внутреннюю силу и неотразимое могущество над умами людей, его назначение и обнаружившиеся уже задатки овладеть миром и стать религией всех народов и стран. Само собою понятно, что римляне, дорожившие внешнею славою Рима, не могли быть благосклонны к религии, которая не обещала Риму материального первенства среди остальных народов мира; но, с другой стороны, более дальновидные из них, мечтавшие столько же о внешней славе, сколько и о духовном единовластии Рима, не могли не видеть в христианстве нового, могущественного средства овладеть миром, тем более ценного, что доселешние средства всемирного владычества Рима видимо уже изнашивались и оскудевали. Здесь лежит глубочайший мотив принятия христианства римлянами; здесь же находится и начало борьбы между римскими язычниками и христианами. Соответственно с общим складом римского народного духа эта борьба далеко не то, чем была она у греков: здесь, не как там, борются не идеи, но люди. До времен Константина эта борьба представляется враждою двух политических партий, – партии язычников во главе с императором и партии христиан, руководимой немногими учеными римского склада. До времен Траяна римляне мало обращали внимания на христиан конечно потому, что между ними христиан было не много⁷⁷ и они не составляли еще заметной корпорации. Но когда в царствование Траяна, Адриана и Антонина Пия христиане успели составить из себя тесную общину, соединенную единством веры, дисциплины и

управления, когда эта община стала иметь своих правителей и руководителей, свои собрания и обряды богослужения, римляне не могли не обратить на них более серьезного внимания. Это обстоятельство было причиной того, что римляне взглянули на христиан прежде всего, как на политическую партию, и стали искать в ней противогосударственных замыслов. Внимание римлян прежде всего обращено было на внешние отношения христиан, на их поведение среди язычников, на их взаимные сношения между собой и отношения к государственной религии и верховной власти.

Римские первенствующие христиане, по свойству своего национального характера, поняли христианство слишком буквально и формально. В деле религии римляне – язычники главным считали внешний обряд и буквальность богослужебных формул; внутренние расположения сердца, значение церемоний и смысл молитв были у них делом менее, чем второстепенным: вся их религиозность и благочестивость не простиралась дальше обряда и внешнего благочиния в жизни, состоявшего в пристрастии к принятому и удалении от не принятого религиозными обычаями страны. С такими же религиозными предрасположениями исповедовали они на первых порах и новую религию Христа Спасителя, полагая, что быть христианином значило буквально держаться обряда и буквы без надлежащего понимания животворящего духа христианства. Благодаря такому взгляду, выше которого первенствующие христиане из римлян и по воспитанию, и по образованию подняться были не в силах, они на самых первых порах возбудили к себе и своей новой религии недоверие и презрение со стороны своих соотечественников, оставшихся верными религии отцов. Христианское учение о злых духах преобразовалось в понимании римских христиан в учение о злой силе мира, почти равносильной силе Творца и Промыслителя мира. Задачею злых демонов было, по их мнению, разрушать божественный порядок в жизни физической и особенно человеческой, при чем они не испытывали никаких стеснений и ограничений и пользовались полною свободою и самостоятельностью в своей зловерной деятельности.

Вследствие этого они являются не только основателями идолослужения и чествуются под именами языческих богов; но сверх того они населяют все части мира, гнездятся в языческих истуканах, дают прорицания, управляют мыслями и руководят словом язычников, сообщая вдохновение поэтам и заблуждения философам; одним словом внутренняя и внешняя жизнь язычников вся есть дело и деятельность демонов⁷⁸. Отсюда первую и главную заботу их было удаляться от всего, что отзывалось язычеством. Но что в то время им не отзывалось? Бесчисленные божества и обряды язычников были неразрывно соединены со всеми мельчайшими частностями их общественной и домашней жизни, так что, если бы христианин захотел избежать прямого или косвенного участия в идолослужении, ему было бы необходимо отказаться от общественной жизни и от гражданских обязанностей. Римские христиане почти так и поступали. Римские сенатские собрания происходили большею частью в храмах или в особо для того посвященных местах⁷⁹, при чем каждый, имеющий право голоса, совершал пред заседанием обычную либацию вином и ладаном⁸⁰. Само собою понятно, что быть председателем или членом сената для христианина было и неприлично и грешно, хотя бы он мог и не совершать либации. Война и мир начинались и заключались торжественными жертвоприношениями, в которых принимали участие все военные чины и солдаты. Военная служба, следовательно, угрожала христианину не меньшим осквернением, как и гражданская. Народные зрелища, игры и праздники были частью религиозного культа, столько же приятною богам, сколько и жертвоприношения⁸¹. Свадьбы, при которых воздавалась честь гименею⁸², похороны, где присутствовавшие окроплялись очистительною водою⁸³, и другие радостные или печальные события в жизни были соединены с обрядами идолослужения. Вообще в домашней и общественной жизни римского народа не было почти ни одного явления, на котором бы не лежал более или менее сильный отпечаток языческих религиозных верований, и христиане имели сильное основание избегать всех проявлений народной радости и печали, как идолослужения,

бесстыдных представлений, театральных и кровавых зрелищ гладиаторских. Напрасно язычники уверяли, что нет ничего невиннее общественных удовольствий⁸⁴ и что зрелища в цирке и бои гладиаторов суть школы для воспитания военного мужества; христиане отвечали, что высшее удовольствие жизни состоит в постоянной молитве, презрении плотской радости, в чистоте и спокойствии совести⁸⁵, и что быть свидетелем человекоубийства на играх – почти тоже, что и самому убить человека⁸⁶. Но отвращаясь справедливо от общественной жизни и ее развлечений римские христиане доводили свое отвращение к язычеству до крайностей, необъяснимых из христианства. Христианство никогда не осуждало ни науки, ни искусства, и не считало их бесполезными человеку. Между тем первенствующие христиане из римлян уверяли себя и язычников, что языческая наука и поэзия суть вдохновение диавола, так как музы и Аполлон суть его органы, а Virgil и Гомер – его главные служители, и произнесли осуждение на все роды языческой науки и поэзии и даже на самый римский язык, как на выражение идолослужения⁸⁷. Ненависть к язычеству и внешнее понимание христианства доводили их до воспрещения себе почти всех профессий и ремесл, музыки и живописи, торговли и даже содержания школ, так как всякое из этих занятий могло иметь посредственное отношение к идолослужению, – так как школьный например учитель волея-неволей должен был объяснять имена, генеалогии и приключения языческих богов, что со стороны христианина было бы неприлично и преступно⁸⁸. Идолослужение, полагал Тертуллиан, не состоит только в жертвах и курениях; формы его многочисленны и многообразны. К числу идолослужителей он причисляет и живописцев, изображающих мифологические картины, и астрономов, дающих звездам имена богов, и риториков – толкующих о их похождениях, и наконец купцов, товары которых могут служить потребностям храмов. Вместе с невинными занятиями для приобретения содержания римские христиане воспрещали себе еще более невинные обычаи времени; они не позволяли себе брить бороды из опасения обезобразить образ Божий⁸⁹, иллюминировать и убирать цветами

свои дома и головы в торжественные царские дни из отвращения к пенатам и символическому значению цветов⁹⁰. Это не было однако ж только личным мнением Тертуллиана; его мнения были мнениями всего западно-римского христианского общества и держались в нем даже до конца IV века, и если в образованной части христианского общества они представляются крайними, то в простом народе крайности их доходили до невозможности никаких даже словесных общений с язычниками. По мнению простых верующих запада дух язычества заражал не только дома, домашнюю утварь и одежды, выходившие из рук язычников, но даже воздух и воду, и на каждом шагу грозил христианину осквернением. Для христианина было опасно входить в дом к язычнику, так как последний мог приветствовать его во имя Юпитера и угостить чем-нибудь идоложертвенным; он не мог купить у язычника ни дома, ни утвари, ни платья, так как их фасон и орнаменты были делом языческой фантазии. Замечательны и характеристичны вопросы, адресованные Карфагенцем Публиколой Августину. „Можно ли христианину, спрашивал он, вкусить пищи, лежащей у подножия идола, в том случае по крайней мере, когда этого никто не видит, когда кроме этой пищи другой нет никакой, и когда в противном случае христианину угрожает голодная смерть? – Может ли христианин вкушать жертвенное мясо, обедая у своего друга и будет ли грешно, если он сделает это, не зная, какого происхождения это мясо? – Может ли христианин покупать и есть плоды из огородов, принадлежащих идолам и жрецам? Можно ли пить воду из источников и колодцев, находящихся в ограде храмов, по крайней мере когда известно, что они не осквернены? Можно ли христианину ходить в языческие термы“? и проч.⁹¹. Христианам нельзя было присутствовать на обедах, где совершались либации богам, на браках, на похоронах и пр. Они не принимали участия ни в радости, ни в скорби своих сограждан; все почтенное у язычников было презираемо у христиан⁹². „Бледные, говорили об них язычники, трепещущие, жалкие, они бегут света и скрываются во тьме; они не живут (общественною жизнью), чтобы наслаждаться мечтой о воскресении, которого не будет“⁹³.

Таким образом христиане и язычники составляли на первых порах два общества в одном государстве: первоначальная их противоположность превращается потом во вражду. С первого взгляда представляется, что добродетели христиан, – взаимная любовь и братство, – должны бы были, если не привлекать к ним язычников, то возбуждать в них уважение к одушевлявшим их чувствам; надобно было знать учеников Христа, чтобы перестать ненавидеть их⁹⁴. Но язычники не знали еще сущности христианства и, злобствуя на христиан за их отвращение от всего языческого, то немногое, что знали из жизни и учения христиан, низвращали и делали предметом порицания и осуждения. Первые христиане среди римлян происходили не из аристократов, но из простого, незнатного сословия. Для римлян этого было достаточно, чтобы порицать их и их веру; аристократический дух Рима возмущался, что эти простаки, неучи и невежды берутся рассуждать о божественных предметах, которые выше их происхождения⁹⁵, и в добавок святотатственно презирают то, что сказала об этих предметах почтенная, авторитетная старина. – Христиане оставляли храмы богов, и римляне не могли не видеть в них безбожников, людей без религии. Одни из них утверждали, что новые сектаторы обожали несчастного преступника, наказанного за свои деяния самую позорную смертью на кресте, и гибельное древо креста⁹⁶; другие уверяли, что христианским богом была ослиная голова⁹⁷, а иные рассказывали *eos ipsius antistitis ac sacerdotis colere genitalia, et quasi parentis sui adorare naturam*⁹⁸. Те из них, которые бóльшие имели сведения о христианском Боге, привыкши к недеятельным и безучастным к миру богам, не понимали всеведения и всеприсутствия истинного Бога и глумились над Ним. „Какие нелепости, говорили они, придумывают христиане! их Бог, которого они не могут ни видеть, ни показать другим, осведомляется о нравах всего мира, о действиях, словах и самых сокровенных помыслах; он гуляет повсюду, постоянно тревожится и беспокоится, и любопытен до неприличия. А между тем христиане подвергаются мучениям, распятию на крестах и сожжению на кострах, и Бог их не может или не хочет им помочь: стало – быть

он, заключали они, или бессилен или несправедлив⁹⁹. – Христиане, как сыны единого Отца небесного, называли себя братьями и сестрами; это подавало язычникам повод взводить на них самые нелепые и дикие обвинения. Под этими благовидными именами, говорили язычники, христиане стараются скрывать то нечестие, из которого состоит их религия¹⁰⁰; в своих собраниях они убивают и едят детей, и, угасив огонь, предаются гнусному распутству¹⁰¹.

Находясь в постоянной оппозиции с господствующими нравами и принятыми обычаями, христиане стояли таким образом вне политической корпоративности римского народа, и самый факт их существования был источником всякого рода клевет и обвинений, которым они подвергались. Отсюда происходила ярость, с которою преследовали их язычники, отсюда они являлись врагами богов, императоров, государства, рода человеческого, – врагами способными на все преступления и достойными всевозможных казней¹⁰². На них смотрели почти как на не-людей¹⁰³. Их имя сделалось бесчестием, и язычники в свою очередь стали избегать всякого, даже словесного, общения с „этими ненавистными сектаторами“. Язычник, обращающийся в христианство, рисковал стать вне покровительства законов. „Муж, говорит Тертуллиан, перестав быть ревнивым, прогоняет ныне жену, сделавшуюся ему верной; отец лишает теперь наследства покорного сына, которому прежде прощал неповиновение; господин гонит с глаз долой верного раба, с которым доселе обращался ласково. Чем лучше становятся люди, делаясь христианами, тем ненавистнее становятся они язычникам“¹⁰⁴. – Ненависть к имени христиан была источником еще более опасных обвинений, чем указанные выше. Римляне, не будучи глубоко религиозны, исстари страдали недугом религиозно-суеверного страха. Все невзгоды жизни, все неудачи дома и на войне они всегда объясняли каким-либо упущением при отправлении своего культа и гневом богов, и немедленно спешили отыскать ошибку и исправить ее очистительною жертвой¹⁰⁵. Каково же было негодование их, когда христиане позволяли себе не только пренебрежение, но окончательное оставление культа и презрение к богам. „С тех

пор, говорили язычники, как явились на земле христиане, разгневанные боги покинули землю, стали поражать мир всевозможными бедствиями, перестали заботиться о судьбе человека и оставили его на произвол его собственных влечений¹⁰⁶. Причиной всякой общественной беды и всякого физического зла она считали христиан, так что выражение – *pluvia deficit causa christianī* сделалось пословицей¹⁰⁷. Опустошительные набеги варваров на границы римской империи, начавшиеся в конце III века, сильно тревожили язычников; причин этого рода бедствий они хотели искать в христианстве и при всех народных невзгодах кстати и не кстати кричали: „львам христиан!“¹⁰⁸.

Итак борьба между язычеством и христианством в западно-римской империи выражалась первоначально исключительно только в глубокой взаимной ненависти язычников и христиан, при чем первым удавалось иногда облекать свою ненависть в легальную форму доносов, по которым римские власти, уступая более настояниям толпы, чем руководствуясь чувством справедливости, подвергали обвиняемых христиан разного рода казням. Но вообще юридический смысл римлян долго противился голословным обвинениям, взводимым простым народом на христиан, что доказывают распоряжения Адриана не наказывать христиан без суда и следствия¹⁰⁹ и колебания некоторых проконсулов при произнесении смертных приговоров над христианами¹¹⁰. Но это продолжалось только до тех пор, пока власти не имели надлежащего понятия об отношении христианства к язычеству вообще и пока правительство не имело законных оснований для его преследования. Настоящее, открытое преследование христиан и христианства началось тогда, когда язычество стало под защиту правительства и когда стало объясняться отношение христианства к религиозному и социальному строю языческого Рима. Религия римлян была, как отчасти мы уже и видели, политическим учреждением и одним из существенных элементов государственного устройства; с ним она началась и срослась до неотделимости. Сверх того предметом религиозного почитания римлян было, собственно говоря, не божество, а отечество с его учреждениями и вечною

славою, – божество было почитаемо только в той мере, в какой оно было полезно для государства, – так что чувство религиозного благочестия отождествлялось у римлян с чувством патриотизма. Нападать на римскую религию значило нападать на римское государство, значило оскорблять римское сердце в священнейшем его чувстве, в чувстве патриотизма. Новая религия могла проникнуть в государство не иначе, как с дозволения государства, и не иначе как под условием не мешать религии предков¹¹¹. Но христианство по самому существу своему не могло существовать рядом с язычеством; оно должно было уничтожить язычество. Принять поэтому христианство значило покинуть язычество, отказаться от патриотических чувств, поступиться неизменяемостью государственного строя, освященного стариной, к учреждениям которой римляне питали слепое, до суеверия доходившее уважение¹¹². Поэтому христиане, допускавшие неслыханное вольнодумство, – покидавшие религию отцов и порицавшие ее, как бессмыслицу и дело демонов, представлялись римлянам с одной стороны людьми нечестивыми, способными на все дурное, а с другой – политическими мятежниками, замышлявшими разрушить порядок римского мира. Вследствие этого, ненавидимые народом, христиане стали ненавистны и правительству, и вызвали с его стороны открытые материальные преследования. Отношением, по которому римская религия была одного из служебных сил государства, объясняется то обстоятельство, что религиозными делами у римлян заведовало всегда высшее правительственное сословие общества, и жречество было не привилегией, но постоянным его правом. Незадолго до появления в мире христианства римский император, как представитель всего римского общества, как носитель всех высших полномочий народа, соединил в своей особе политическое и религиозное верховенство и возвел ее на степень божеского достоинства, на которой стояло олицетворявшееся им отечество. В силу этого обстоятельства с одной стороны и в благодарность верховной власти императора с другой, римское язычество формально возвело особу императоров в лик богов, усвоило ей

наименование „dominus» и учредило в честь ее особые религиозные празднества и игры. Правда, христиане кесарево воздавали Кесарю, – они признавали верховные политические права императоров, платили государственные подати, не избегали общественных повинностей, молились о здравии царствующих особ и о благоденствии государства, но отделяя религиозный элемент от политического в особе императоров, избегая участия в народных торжествах в честь императоров, как идолослужения и суеверия, отказываясь называть их именем „dominus»¹¹³, приличным только Богу, и отрицая таким образом один из существенных элементов полномочия верховной власти, они ставили себя во враждебные отношения к верховной власти императоров и навлекли на себя подозрение в политической неблагонамеренности и мятежных замыслах. Некоторые явления из жизни христиан, зависевшие или от обстоятельств времени или от их религиозных верований, как нельзя лучше, по мнению римских язычников подтверждали их подозрение и превращали его даже в уверенность. Законы и обычаи Рима с давних пор¹¹⁴ и в особенности со времен императоров воспрещали гражданам тайные ночные собрания¹¹⁵; ненавидимые христиане, для избежания оскорблений со стороны язычников, очень часто вынуждались совершать свое богослужение и сходиться для взаимного поучения и утешения по вечерам и ранним утрам; язычники видели в этом неоспоримое доказательство их злоумышленности и противогосударственных замыслов. – Между христианами первых веков ходило мнение, что чрез промежуток времени, по одним четырехсотлетий, а по другим – пятисотлетий или тысячелетний после рождества Христова, наступит второе пришествие на землю Христа Спасителя, где он оснует новое царство и уничтожит нечестивый Вавилон (римское государство) с его религией, обычаями и законами¹¹⁶. В каком бы значении ни обращалось это мнение, – было ли оно выражением ожидания повсеместного распространения христианства и его спасительного действия на человечество или же простосердечным чаянием нового вещественного неба на обновленной земле, – во всяком случае оно глубоко оскорбляло

римский патриотизм и давало римскому народу, правительству и верховной власти легальное основание преследовать христиан, как политических заговорщиков, ненавистников человеческого (римского) рода и утвержденного порядка вещей.

– Римляне язычники имели очень высокое понятие о девственной чистоте тела и приписывали целомудрию даже силу чудотворения, что и выражено было ими в учреждении коллегии весталок¹¹⁷. Первенствующие христиане из римлян под влиянием древнеримского понятия о целомудрии изменили христианское учение о браке и низвели брак на степень дозволенного, терпимого зла. По их мнению, нормальным состоянием людей была жизнь безбрачная, которою жили прародители до грехопадения; брак допущен только после их греха, но не как необходимое условие распространения рода человеческого, а как средство обуздания страстей; размножение человеческого рода не нуждалось бы в страстном отношении полов, оно совершалось бы не под влиянием нечистоты страсти, а под влиянием целомудрия воли¹¹⁸, если бы не согрешили прародители. Неправильное понятие о браке вело их к презрению семейной жизни и прославлению celibата¹¹⁹. В глазах язычников это было отрицанием святости семьи, которая после государства пользовалась особенным уважением римлян.

– Римские христиане не могли также примирить христианское учение о всепрощении с необходимостью защиты отечества от нашествия врагов и не понимали законности войн. Войны, по их мнению, были изобретением злых духов и абсолютным злом. Поэтому они, как замечено и выше, тщательно избегали военной службы, не только из опасения осквернения, но и как дела, положительно воспрещенного; Тертуллиан¹²⁰ и Павлин¹²¹ рекомендовали даже воинам дезертировать из армии, уверяя, что военная служба неприлична христианину и несообразна с христианским вероучением¹²². То же убеждение, заменившее непосредственное первоначально опасение осквернения, удерживало их и от службы гражданской, хотя и прикрывалось презрением к мирским почестям¹²³.

Таким образом первенствующие христиане из римлян, удаляясь от общественной жизни и ее развлечений, как

идолослужения, порицая языческие нравы и многие невинные обычаи, осуждая науку и литературу, избегая гражданской и военной службы и семейной жизни, оскорбляя богов и императоров, возросли наконец во мнении римлян-язычников до нечестивых безбожников, хулителей священных римских традиций и законов, ненавистников государства, предержащей власти и народа; — они сделались мятежниками, стремившимися разрушить самые священные формы социальной и политической жизни, они стали одним словом *odium generis humani*¹²⁴ в обоих значениях этого выражения. Не слепая, следовательно, ненависть народа, не страсти и дурные расположения императоров были причиной гонений на христиан и их материального характера; причины того и другого лежали в духе и в целом строе римского государства; эти гонения были неизбежны и по-римски совершенно легальны. Начатые Нероном гонения на христиан были особенно сильны в царствования тех императоров, которые в глазах римлян были лучше других. Деций и Диоклетиан, более других заботившиеся о древней славе Рима, сильнее других преследовали христиан; они были убеждены, что *christiani rem publicam evertabant*¹²⁵. Но самым сильным врагом христиан был бы Лициний, если бы ему удалось победить Константина. Война Лициния с Константином была войною между язычеством и христианством, войною, которая решила дальнейшие политические судьбы того и другого. Пред началом сражения, созвав своих офицеров в священной дубраве и принеши жертву отечественным богам, Лициний обратился к присутствующим со следующей речью: „мы находимся пред лицом богов, культ которых передан нам нашими предками. Наш противник покинул веру своих предков; он почитает нового, неизвестно откуда взявшегося Бога, и оскверняет легионы позорным знаменем креста. Война, которую он ведет с нами, есть скорее война его Бога с нашими богами. Исход войны решит, на чьей стороне правда. Если победителем останется чужой Бог, которого мы презираем, то мы должны почитать Его и оставить своих, напрасно чтимых богов; если же победителями выйдут наши боги, в чем я не сомневаюсь, то после победы мы обратим наше оружие против их врагов“¹²⁶.

Надежды Лициния не сбылись; крест Христов восторжествовал над орлами Рима. Со времен Константина вид борьбы между римским язычеством и христианством изменился; из положения оборонительного христианство перешло в положение наступательное; но об этом будет речь в своем месте.

Таким образом в рассматриваемый нами период времени римские язычники преследовали не христианство, – его они все еще надлежаще не знали и не хотели знать, – но христиан, как чисто политическую корпорацию; они обвиняли их за их отступление от обычаев старины, за их ненадежность на общественной службе, за их недовольство существующим порядком, за их зазорное будто бы поведение в тайных собраниях, и свои обвинения оканчивали материальным насилием. Римляне не возвысились, как очевидно, до представления христианства, как учения, с предоставлением кесарева Кесарю, оставлявшего неприкосновенными политические и гражданские порядки и имевшего в виду только внутреннее умственное и нравственное преобразование человечества; да они и не были еще готовы для такого возвышения. В их отношениях к христианству нет ничего, что хоть сколько-нибудь было бы похоже на ученые отношения к нему греков. Трудно было христианам вести борьбу с такими противниками; против материального насилия они должны были употреблять моральную силу слова, против меча и казней – силу убеждения и равнодушия к жизни, других средств они не имели. Но что значило слово там, где требовалось только дело? Что значило презрение к жизни, когда римлянин ежеминутно готов был отдать жизнь за сладкую мечту о славе отечества? Стойкость христиан против всех угроз и мучений была в глазах римлян не более, как слепая *inflexibilis obstinatio*, а их слово и убеждение не более, как бред расстроенного воображения. Но это не удержало христиан от попытки защитить правое дело. Защищая устно в случае надобности каждый себя лично чистотою своих нравов, невинностью своих собраний, отсутствием политических замыслов, они, по примеру старших своих братьев греков, составили из своей среды нечто в роде школы состязателей, которые, следуя один за другим в

продолжение более ста лет, принимали на себя смелость письменно защищать свое гражданское поведение и свою новую религию. Но как римляне, воспитанные в римских школах и не утратившие своих национальных особенностей и по принятии христианства, они внесли эти особенности и в свои апологии, от чего между прочим труды их и не имели никаких особенных последствий для христианства, тем более, что они принуждены были состязаться не со школами и системами, а с летучими возражениями, лишенными всех научных свойств.

3. Христианские апологеты западно-римской церкви. Общий характер их апологий. Результат апологетической их деятельности

Ряд западных апологетов открывает Тертуллиан, живший в конце II века, а за ним непосредственно следует Минуций Феликс¹²⁷. Оба эти апологета стоят на юридической точке зрения и оправдывают первый в сочинении „Apologeticus“ (198), а второй в „Octavius“ (180–200), как требовали обстоятельства, не христианство, но христиан, и в своем защищении следуют путем, проложенным апологетами греческими, при чем однако же не остаются неверными и национальному характеру римлян. По примеру греческих апологетов они стараются снять с христиан обвинение в бесстыдных пороках¹²⁸ и сверхъестественный элемент в язычестве объясняют действием злых духов¹²⁹; но в то же время вносят в свои апологии нечто особенное, снимая с христиан обвинение в оскорблении величества¹³⁰ и рекомендуя христианство с практической точки зрения, в чем и обнаруживается та особенность, свойственная римским христианским писателям, которую можно назвать политическим элементом западно-римской противоязыческой христианской апологии. Правда, оба эти апологета, защищая образ жизни христиан вообще и поведение их, как членов общества и подданных государства в частности, рассуждают также и о догматах христианских – о единстве верховного Бога¹³¹, о лице Иисуса Христа¹³² о воскресении мертвых¹³³, а также о значении пророчеств¹³⁴; но эти рассуждения, состоящие из кратких догматических положений, занимают в апологиях второстепенное место и затеваются разбором взводившихся на христиан обвинений. Почти то же самое, о чем говорили в своих апологиях Тертуллиан и Минуций Феликс, содержится и в защищении христианства, написанном ритором Арнобием¹³⁵. Правда, по обширности исторической и мифологической начитанности и по силе ученой аргументации, он стоит выше Тертуллиана и Минуция; но его плохое понимание христианства не приобрело ему уважения со стороны церковных писателей. В

своем сочинении „Libri VII adversus gentes» (303) он сначала опровергает мнения язычников, будто бы народные бедствия того времени были карою богов за отступление христиан от государственной религии страны, – тем, что подобные бедствия поражали язычников еще в большей степени до пришествия Христова; далее опровергает возражения язычников, направленные против лица Иисуса Христа и Его божественного достоинства, и старается показать несправедливость воздвигаемых на христиан гонений. Обращаясь затем к языческой религии, Арнобий, в противоположность почитанию единого истинного Бога и Сына Его Иисуса Христа, показывает ничтожность языческого политеизма и унижительность для человеческого достоинства почитания таких богов, которые представляются в телесном образе, с телесными недостатками, скотскими атрибутами и склонностями, и выставляет на вид преимущества христианского почитания единого истинного Бога, живущего на небе и почитаемого сердцем и умом; наконец оправдывает воззрение христиан на жертвы и их несогласие с язычниками относительно Бога и божественных вещей. Арнобию принадлежала честь обучения Лактанция. Возбужденный негодованием на несправедливые упреки язычников, направлявшиеся против христиан, Лактанций думал оправдать христиан всецело и со всех сторон. Приняв в соображение сочинения предыдущих апологетов и призвав к защите своего дела свидетельства философов, в сочинении „Divinae institutiones» (317–320) Лактанций обращает речь к образованному классу общества и не только защищает, но и рекомендует ему христианство, как содержащее в себе ту мудрость, которой искали и не могли отыскать языческие философы, которая есть истина, питающая дух и ведущая к блаженству, без которой не может быть никакой религии. Раскрывая это общее положение Лактанций показывает с одной стороны ничтожество языческого многобожия, почитающего за богов порочных людей, и единство истинного Бога, творца и промыслителя, а с другой указывает на начало политеизма, представляя его действием дьявола и следствием братоубийства Каина; за тем говорит, что истинной мудрости

нельзя искать в суемудрии языческих философов, так как она состоит в познании истинного Бога, принесенном на землю вочеловечившимся Его Сыном и вверенном христианам, и оканчивает речью об истинном богочитании и о его награде, – блаженной жизни на небе и счастливой на земле.

Было бы долго и для нашей цели излишне показывать особенности каждого из означенных апологетов западной церкви¹³⁶. Мы отметим только те из них, которые общи им всем, непосредственно бросаются в глаза и могут быть названы характеристическими особенностями западно-римской апологетики при сравнении ее с апологетикой церкви восточной. Образцом, по которому можно и законно судить о характере западно-римских христианских апологий, всего лучше может служить апология Минуция Феликса. Написанная в форме диалога между язычником Цецилием и христианином Октавием, она представляет с одной стороны современные мнения римских язычников о христианстве и христианах, а с другой воззрения римских христиан на язычников и новую веру во Христа и гораздо лучше, чем другие апологии, характеризует тогдашнюю борьбу христианских и языческих идей¹³⁷.

Из апологии Минуция Феликса видно, что апологеты западно-римской церкви не были глубокими мыслителями, что зависело столько же от свойств римского национального характера, сколько и от школьного их образования. При наследственной нерасположенности к философии, в школах, где они обучались, они получили еще большее нерасположение к ней, и одни из них, как Минуций Феликс, вовсе не понимали философии и философского суждения о предметах, а другие, как Тертуллиан и даже Лактанций, относились к ней с презрением. В ответ язычнику Цецилию, называвшему христиан *de ultima faece collutos, imperitiores et mulieres credulas*¹³⁸, Минуций Феликс устами Октавия говорит: „поелику брат мой беспокоится, болезнует, негодует и скорбит за то, что о божественных предметах рассуждают ныне люди неученые, бедные, неискусные; то пусть знает он, что все люди без различия возраста, пола и чина созданы одаренными разумом и чувством, и получают мудрость не от богатства, но от природы;

даже сами философы, прежде нежели качества их ума приобрели им славу имени, почитались плебеями, нищими. Талантливость дается не способностями и не упражнением приобретается, но образуется с образованием самого ума: чем несовершеннее речь, тем яснее смысл»¹³⁹. Отрицая таким образом важность умственного развития вообще и философского суждения о предметах религии в частности, и одобряя простую, непосредственную веру, Минуций Феликс огулом и голословно порицает философов только за то, что они философы. „Мы презираем, говорит он, гордость философов; мы считаем их развратителями, растлителями и тиранами, всегда красноречивыми против собственных пороков»¹⁴⁰. Столько же высоко ценил философию и Тертуллиан. „Ереси, говорит он, подготовляются философией, и после Иисуса Христа нам нет надобности в любознательности, после Евангелия нам не нужны изыскания»¹⁴¹. Не менее несправедлив был к философии Лактанций; он постоянно называет ее *inapet as falsam*¹⁴² и говорит: „если нельзя ничего знать, как учит Сократ, и если даже не должно полагать, как говорит Зенон, то, очевидно, всякая философия – вздор¹⁴³; всякая философия должна быть презираема, как изобретение человеческого измышления¹⁴⁴; человек сам собою не может достигнуть мудрости, если не научит его Бог“¹⁴⁵. Так понимают философию лучшие представители западно-римской христианской апологии. Конечно это делает честь чувству их благочестия и высокому мнению их о христианстве; но это же свидетельствует с другой стороны и об ограниченности их умственного развития, об односторонности и поверхностности силы их суждения и резко отличает их от апологетов церкви восточной, особенно александрийских. Не будем говорить о философской образованности греческих христианских писателей, о философском характере греческих апологий, о том уважении греческих христиан и церковных писателей к философии и философской обработке предметов науки¹⁴⁶, по которому между прочим греческие церковные писатели охотно пользовались философскою мантией; припомним только Климента александрийского и Оригена, чтобы видеть ту

противоположность, которая отделяет апологетов западно-римской церкви от апологетов церкви восточной в деле понимания философии и ее применения к обработке предметов христианской науки. В то время как Минуций Феликс, называя философию растлительницею ума, рекомендует христианам простую непосредственную веру¹⁴⁷, Климент александрийский явно презирает эту φιλήν τὴν πίστιν¹⁴⁸ и рекомендует философию так ζητήσις ἀληθείας, πρὸς κατάληψιν τῆς ἀληθείας¹⁴⁹. В то время как Тертуллиан отрицает надобность философии для христиан, а Лактанций проповедует презрение к ней, Ориген рекомендует всем, оставивши, если возможно, τὰ τοῦ βίου πράγματα, οὐχολάξειν τῷ φιλοσοφεῖν¹⁵⁰.

При характеристическом нерасположении римлян к спекулятивному мышлению, указанное нами отношение западно-римских апологетов к философии, их ненависть не только к языческой философии, но и к философской обработке предметов науки, были совершенно естественны и тем естественнее, что свое образование они получили не в школах философов, а в школах риторов и юристов¹⁵¹, наполнявших Рим и значительные города Африки, из которых особенно последние, имевшие у римлян то же значение, какое греки усвоили школам философов, привлекали к себе молодые силы римлян. Заметим, что и в это еще время красноречие, каково бы оно ни было, пользовалось у римлян очень большим уважением; оно пролагало путь ко всем государственным должностям и чинам, оно было еще средоточием всех ученых стремлений, всех наук и всей духовной жизни, так что всякий писатель только путем красноречия открывал себе и своим идеям доступ в общество¹⁵². Вследствие этого красноречие и законоведение, дававшее первому материал и открывавшее ему путь к выгодам судебной практики, были основными предметами высшего образования у римлян, первое в школах риторов, а второе в школах юристов. Подготовкою к ним служило обстоятельное изучение отечественной литературы, особенно истории, мифологии и образцовых произведений ораторства; главным занятием в них были декламаторские и софистические упражнения¹⁵³, а наградю – учительство и

адвокатура. Западно-римские апологеты до своего обращения в христианство все до одного были язычниками, все до одного получили высшее ораторское и юридическое образование и по окончании его первые трое были адвокатами, а Лактанций учителем риторики. Неудивительно поэтому, если ни к христианству, ни к язычеству они не относились философски, не подвергали их чисто научному исследованию и приемам философской критики и при составлении своих апологий в содержании повторили положения или греческих апологетов или Тертуллиана, а в форме подражали учителю Цицерону¹⁵⁴. Главным содержанием их апологий был разбор обвинений, возводимых язычниками на христиан, в безбожии (в смысле непризнавания ими государственной религии), в равнодушии к общественному благу, во вражде к предержащей власти, в прогневлении отечественных богов, каравших будто бы римское государство бедствиями за отступление христиан от их культа, в бесстыдных пороках, в нелепости предметов поклонения и т. п. Что же касается догматов христианского вероучения, сущности христианства и божественности его Основателя; то все это, как и у римских язычников, составляло второстепенный, даже только мимоходный, предмет их речи. Обладая достаточным знакомством с системами философов, но не будучи сами философами, свое учение о важнейших догматах христианства, напр. о единстве Божием, о лице Иисуса Христа, Его воплощении и проч., они излагают в кратких догматических положениях, заимствованных у отцов греческой церкви, но не связывают их с теми основаниями, которые у последних сообщали им силу убедительности. Как риторы, привыкшие к составлению ораторских речей и украшению их риторскими цветами, как авторы, назначавшие свои сочинения только для образованной части публики¹⁵⁵, ценившей только красоту речи, хотя бы она состояла из одних изысканных фраз, без внутренней силы и жизни, имея в виду во что бы то ни было расположить читателей в пользу высказываемых положений и не обладая достаточно глубоким пониманием христианства и язычества, западно-римские апологеты вместо всеобщепубличных доказательств защищаемых ими

положений, пользуются большею частью доказательствами ad hominem, и недостаток глубокомыслия и ученой аргументации стараются вознаградить искусственностью речи и блеском выражений. Вследствие этого в своих апологиях они являются скорее адвокатами, чем глубокими мыслителями, а их апологии представляются скорее защитительными речами поведения христиан, как римских подданных, чем учеными исследованиями предметов христианства. В самом деле, Минуций Феликс и Тертуллиан оправдывают скорее христиан и их гражданское поведение, чем христианство, при чем Тертуллиан старается защищать христиан тем особенно положением, что они весьма полезны для государства, как исправные вносители податей, усердные богомольцы, верные подданные и честные граждане¹⁵⁶, и осуждает их преследователей за то, что они, не разобрав хорошенько дела, спешат преследованием христиан и порицанием их веры¹⁵⁷, а Арнобий и Лактанций тем, что верования христиан не заключают в себе языческих нелепостей.

Из существенных вопросов христианства римские апологеты касались только немногих и рассматривали их односторонне и отрешенно от общего христианского мировоззрения, от чего впадали нередко в соблазнительные для язычников противоречия. По их сочинениям язычникам нельзя было понять ни того, что такое христианство, для какой надобности и каким образом оно явилось, ни даже того, как видно из апологии М. Феликса, что такое христианский Бог. С тою же слабостью суждения и односторонностью мысли, с какими защищали они христианство, относились они и к язычеству. Не внутренние его основы старались они подорвать, не пред суд и осуждение здравого человеческого смысла они призывали его; они порицали и указывали только внешние его странности, делали его предметом легкой насмешки и издевательства. Язычество было, хотя и ложной, все же религией; – оно срослось с древним миром, оно проникало в плоть и кровь его и было ему дорого и любезно не только как священный завет отцов, но и как удовлетворение насущных потребностей религиозного чувства. Для осуждения его нужно

было обладать философскою ловкостью и спокойствием ума, ученою терпеливостью и воздержанностью приговоров, серьезностью тона и сдержанностью слова. Но таков был национальный характер римских христианских апологетов; там, где нужны были доказательства, они употребляли брань, где нужно было убеждение, они прибегали к насмешке и сарказму. Нет ничего поэтому удивительного, если борьба между римскими язычниками и апологетами христианства была не ученым прением, а простою перебранкой, где каждая сторона усиливается сказать нечто более тяжеловесное, чем – что сказала другая. Если Цецилий величает христиан *ex ultima* общественного *faece collutos* и легковверными бабами¹⁵⁸ и уверяет *cos ipsius antistetis ac sacerdotis colere genitalia*¹⁵⁹, то и Октавий не остается у него в долгу и, опровергая положение соперника, подкрепляет себя не менее вескою бранью язычников и их богов. „Что, отвечает он Цецилию, сказать о нелепых баснях, о превращениях языческих богов, о их форме и внешнем виде? Не сказывается ли в них вся их отвратительность, достойная смеха и порицания? А язычники? не они ли *medios viros lambunt*? не они ли *libidinoso ore ingvinibus inhaerescunt*? Подобным же образом и Тертуллиан, допуская, что языческие боги были людьми, преследует их всею силою желчи, порицания и насмешки¹⁶⁰. Не менее желчно и бранчиво, хотя и с большею основательностью относится к язычеству Лактанций, повсюду называя его дичью и бестолочью, гнусностью и чепухой. Это не значит однако ж, чтобы греческие апологеты христианства вовсе не выставляли на вид глупых и смешных сторон язычества и его религиозного культа; это значит только, что этот аргумент был общее апологетам церкви западной, что к нему они обращались гораздо чаще, чем греки, и доводили его до излишней крайности. Недостаток философского развития и особенная склонность к ораторству западно-римских апологетов дают себя чувствовать в неясном понимании ими своих противников, в неправильной постановке решаемых ими вопросов и в преувеличении фактов. Соответственно с обстоятельствами времени все они рассуждают о политических бедствиях и физическом зле,

поражавших римскую империю и стоявших, по мнению язычников, в причинной связи с распространением христианства; но своими рассуждениями они не разуверяют, но еще более утверждают язычников в неправильном понимании дела. Римские язычники издавна привыкли смотреть на всякое общественное бедствие, – голод и моровые поветрия, землетрясения и наводнения, – на всякую неудачу дома и на войне, как на выражение гнева богов за какое-нибудь упущение в деле религии. Поэтому они поступали последовательно, когда общественные бедствия христианских времен ставили в причинную связь с распространением христианства или оставлением язычниками культа отечественных богов и считали делом благочестивым и законным умиловать гнев богов, отдавая христиан, как отступников от веры и законов страны, львам во всех тех случаях, когда происходило что-либо необыкновенное и злое, когда не во время разливался Тибр, или в свое время не разливался Нил, когда наступала засуха или голод, моровое поветрие или землетрясение¹⁶¹. Рассматривая это обвинение язычников, христианские апологеты Запада неправильно ставили дело и отвечали не на то, на чтобы следовало отвечать. Все они наперерыв уверяют язычников, что бедствия поражали человечество и до пришествия Христа Спасителя. „Проследите ваши истории, говорит язычникам Арнобий, и вы узнаете, сколько раз и прежде человечество было поражаемо болезнями, голодом и сокрушительными явлениями природы“¹⁶². Но не в этом дело: все это знали и сами язычники и не требовали доказательств в пользу существования давно минувших зол, но они требовали, чтобы им доказали, что современные бедствия стояли вне связи с распространением христианства, что последнее не было причиной первых. Но этого-то и не могли сделать западные апологеты; это превышало их силы и ученые средства. Взамен этого они стараются быть убедительными на счет преувеличения фактов, забывая, что этот чисто ораторский прием ставил их в противоречие с действительностью. Восхваляя политическую благонамеренность христиан и рекомендуя их, как прекрасных подданных, Тертуллиан в видах

большей убедительности преувеличивает количество христиан в римской империи. „Мы существуем только со вчерашнего дня, говорит он римским чиновникам, и однако ж мы наполняем уже все ваше: ваши города, острова, крепости, муниципии, площади, лагеря, трибы, декурии, дворец, сенат и форум; мы оставляем вам только ваши храмы»¹⁶³. Арнобий и Лактанций простирают эти преувеличения да очевидной несообразности, уверяя, что от восхода до заката солнца нет ни одного острова, ни одной провинции, где бы не было принято учения Евангелия, – оно приемлется всем миром и царствует повсюду»¹⁶⁴. Следующий отдел нашего исследования покажет, что подобные уверения были чисто ораторскими приемами для убеждения читателей¹⁶⁵.

О всех апологетах западно-римской церкви можно сказать то же, что Дюпэн говорит об одном Тертуллиане¹⁶⁶: „они обладали живым и пламенным умом; но их ум не отличался правильностью и прямою суждения. Часто они являются более блестящими, чем основательными в суждениях; они более ослепляют прелестью выражений, чем убеждают силою доказательств. Часто они утрируют и преувеличивают дело и горячатся, о чем бы ни заговорили; они любят фигуры и гиперболы, и другие риторические цветы; отличаются сатирой и колкими насмешками“. – Трудно сказать, какую пользу апологии их принесли христианству. Лактанций дает нам право полагать, что предшествовавшие ему апологеты не особенно были полезны для христианства. „Отсутствие, говорит он, между нами ученых людей, талантливых и способных к смелому и стойкому изобличению общественных заблуждений и к убедительному и плодovitому защищению истины, ободрило некоторых язычников и расположило их писать против неведомой им истины»¹⁶⁷. Из защитников христианства мне известны Минуций Феликс, Тертуллиан и Киприан. Минуций Феликс мог бы быть хорошим защитником христианства, но не был таковым, по неглубокому знанию христианства¹⁶⁸. Тертуллиан не приобрел себе уважения по причине нечистоты и темноты речи. Киприан не мог быть полезным людям несведущим в таинствах христиан, потому что учение его

таинственно и понятно только последним¹⁶⁹. Не большую пользу, кажется, пронесли христианству и сам Лактанций и его учитель Арнобий. Арнобий, при плохом понимании христианства и при недостатках своей речи, страдавшей пороками времени, не мог оказать никаких заслуг христианству, чему доказательством служит скромное молчание об нем Лактанция. Что же касается самого Лактанция, то о безуспешности его апологии засвидетельствовали папа Дамас и Иероним¹⁷⁰, из которых тот и другой говорят, что на многих страницах своего сочинения под именем христианства он толкует совсем не о христианстве, и что он был слишком несведущ в христианстве, чтобы отстаивать догматы христианства.

Но если западные христианские апологеты не много принесли пользы христианству, то для язычества сочинения их были полезны по крайней мере в том отношении, что, открывши язычникам слабые стороны их вероучения и культа, но не убедивши их ни в истинности христианства, ни в ложности язычества, они заставили их обратиться к отысканию новых средств для защиты по крайней мере тех сторон их верований, слабость которых была очевидно для всех. Вследствие этого полная победа христианства над язычеством в Риме была отодвинута еще на столетие вперед, и следующий период борьбы между ними представляется более серьезным и интересным.

С тех пор, как со времен Константина императоры стали на сторону христиан, римское язычество увидело, что прежние средства борьбы с христианством, которые оно брало в государственном устройстве и традициях Рима, оказываются недостаточными не только для нападения на него, но и для обороны от него, – увидели что эти средства были хороши только до тех пор, пока ими распоряжалось правительство. Отсюда возникла у римских политеистов потребность новых средств для продолжения существования религии отцов, которые бы заменили для нее то, что она потеряла с переходом императоров в новую веру. Религиозные доктрины неоплатонизма и его разветвлений как нельзя более кстати явились на помощь римскому язычеству. Сослужив хоть и

бесполезную службу эллинизму, не бóльшую оказали они услугу и религии римлян. Как бы то ни было, но со времен Константина римское язычество старается национальную тогу заменить философскою хламидой неоплатоников и в этом новом одеянии вступает в новую, теперь уже чисто духовную, борьбу с христианством. Но и в этом новом виде борьба римского язычества и христианства не много имела похожего на то, что происходило у греков между христианскими александрийскими философами и представителями свежего еще тогда неоплатонизма. Правда, теперь уже не легионы идут против христиан и не меч решает, на чьей стороне правда, – теперь идеям и догматам христианства противопоставляют идеи и догматы неоплатонизма; но правда и то, что в этой борьбе нет ни определенного плана, ни строгой системы. Римляне по своему обычаю усвояли себе доктрины неоплатоников не в системе, но в отдельных положениях, принаровленных к национальным склонностям и нуждам, и бросали ими кстати и не кстати, так что борьба чувствовалась, но не видно было, где ее центр. До взятия Рима готами эта, так сказать, партизанская война римского язычества с христианством, обуздываемая распоряжениями христианских императоров, не могла быть опасной для последнего и не вызывала борцов со стороны христианских ученых. Взятие Рима готами было сигналом, по которому она возгорелась во всех пунктах и сделалась грозной. Но это был последний шаг дряхлого старца, думавшего было опереться на хрупкий посох неоплатонических учений; гений бл. Августина сокрушил эту опору и одряхлевшее язычество Рима впало в предсмертную агонию, которая и разрешилась последним, хотя и продолжительным вздохом.

2) Внешнее положение христианства и язычества в Риме со времен Константина до Феодосия. Законодательные меры императоров в пользу христианства. Внутреннее отношение между христианством и язычеством Рима

Внешнее положение, как христианства, так и язычества в римской империи со времен Константина совершенно изменилось, но внутреннее отношение их осталось существенно то же, что было и в предыдущий период. После того, как Константин великий вместе с Лицинием в 313 году¹⁷¹ дал сначала всем своим подданным свободу следовать религии, какой кто хочет, и в частности принимать и исповедовать христианство с полной и безусловной свободой¹⁷², потом освободил служителей христианской церкви от общественных повинностей и должностей, „дабы они не были отвлекаемы от служения Божеству“¹⁷³, а наконец, сделавшись единодержавным государем, чрез принятие христианства лишил язычество весьма важной для него привилегии – быть религией самодержца, и таким образом, уравнивши гражданские права и привилегии христиан и язычников, возвел христианскую религию на ту высоту, которую доселе занимало язычество; это последнее, никогда не имевшее истинной жизни и внутренней силы и державшееся в чести только благодаря своему привилегированному положению, как завет отцов и как религия государства и правительства, стало падать и падало глубже и глубже в той мере, в какой успехи христианства становились обширнее, а государственное его положение прочнее. Сыновья Константина Константин и Констанций (337–361) продолжали дело своего отца; – руководясь началами его веротерпимости¹⁷⁴, они с тою же строгостью, как и он¹⁷⁵, преследовали все роды и виды ворожбы, гаданий и колдовства, совершавшихся большею частью по ночам и в тайных местах¹⁷⁶, но не воспрещали язычникам открыто совершать обряды их культа и строго возбраняли христианам позорить языческие святыни и оскорблять религиозные их чувства чрез

порушение их кладбищ и разрушение храмов¹⁷⁷. При них, как и при отце их, христианство пользовалось одинаковыми правами с язычеством, а внешнее положение его сделалось уже так прочно, что попытка Юлиана (361–363) отнять у него только что приобретенные им права осталась совсем без последствий. Следующие за тем императоры Иовиан, Валентиниан и Валент (363 – 375) продолжали дело своих предшественников и действовали в духе веротерпимости и осторожности. Но их осторожность и нерешительность были не по характеру Грациану (375–383). Проникнутый духом и идеями Амвросия он скоро покинул политику своих предшественников, которой стал было следовать в начале своего царствования, стал в сильную и открытую оппозицию к язычеству и первый открыл против него гонение. Приказав в 382 году удалить из залы сенатских собраний олтарь и статую Виктории, пред которою доселе сенаторы делали либации пред заседаниями и давали присягу на верность императорам, он повелел отобрать в казну принадлежавшие языческим храмам имения, лишить жрецов гражданских привилегий и отобрать доходы у Весталок¹⁷⁸. Он с негодованием отказался от чести верховного понтификатства и соединенного с ним облачения, и таким образом порвал главные связи императора с язычеством и язычества с государством. С тою же решительностью действовал соправитель и преемник его Феодосий великий (379–395). Рядом изданных им законов он имел в виду возвысить христианство и подавить язычество. В 381 году вместе с Грацианом он издал закон против отступников от христианства, переходивших в язычество, по силе которого они лишались права распоряжаться своими имениями чрез завещания¹⁷⁹, а в следующие за тем годы, подтверждая этот закон, лишил отступников и других прав, лично и по наследству им принадлежавших¹⁸⁰. В том же году был издан закон против дневных и ночных жертвоприношений в храмах и вне их¹⁸¹. В 385 году Феодосий под угрозой ужасных наказаний воспретил гадания по внутренностям животных и всякого рода нечестивые волхования и магические операции¹⁸². В 391 г., как на Востоке, так и на Западе объявлено было законом: „да не оскверняется

никто жертвоприношениями, да не закаляет в жертву невинных животных, да не входит в храмы и не покланяется истуканам, сделанным рукою человека, под опасением виновности пред законом Божиим и человеческим»¹⁸³. Наконец в 392 году обнародован был также общий закон, которым безусловно воспрещались все жертвоприношения и все обряды идолослужения под опасением смертной казни и конфискации домов и земель, где они будут происходить¹⁸⁴.

Но законодательные меры христианских императоров, – ни благоразумно-осторожные Константина и ближайших его преемников, ни строго-решительные Грациана и Феодосия, – не могли по самому существу своему окончательно подавить язычество вообще и римское в особенности. Они касались только его поверхности, лишали его внешних прав и привилегий и уменьшали его политическое значение; но внутри, в своих убеждениях, в том, что сообщало ему моральную силу и живучесть, оно оставалось неприкосновенным и неуязвимым и становилось с этой стороны, как казалось римлянам, даже прочнее и основательнее в той мере, в какой внешнее положение его делалось слабее и зыбче. Лишившись покровительства и поддержки со стороны верховной власти императоров, римские язычники обращаются в четвертом веке к духовным средствам поддержать доверие к старой религии своих отцов и нерасположение к христианству и, благодаря этим средствам, нейтрализуют репрессивные против них меры христианских императоров, сообщают своей религии более морального могущества, по прежнему считают ее религией народа, открыто исповедуют свое вероучение и отправляют обряды внешнего культа. До взятия Рима готами римские язычники повсюду пользовались свободой отправления своего национального культа и открыто исповедовали все свои суеверия. Лишь только скончался Константин (337 г.), как язычество снова выдвигает свои общественные суеверия и совершает именно то, что особенно он воспрещал. Напрасно покойный император уверял язычников, что он гнушается нечистою кровью и неприятным запахом жертв и презирает языческих богов, напрасно уверял

он их, что христианский Бог разрушает надменную власть и казнит тщеславных¹⁸⁵; несмотря на это он, по свидетельству Евпатория, *inter divos meruit refferri*,¹⁸⁶ между теми богами, которых он презирал, в честь ему установлены праздники, потекла нечистая кровь и стал куриться неприятный запах жертв и эпитет *divus* остался наименованием его по смерти, как формула – *devotus numini majestatique ejus* – была обычной надписью воздвигавшихся ему монументов при жизни¹⁸⁷. Вообще религиозная реформа Константина только уравнила христианство с язычеством в политическом отношении, но не ослабила последнего во внутренней его силе; после Константина, как и прежде, языческие храмы были открыты и в них беспрепятственно отправлялись все церемонии и обряды национального культа, после него, как и прежде, языческие вельможи составляли большинство высших сановников государства; его преемники, как и он сам, оставались верховными понтифexами, верховными блюстителями и покровителями языческого религиозного культа. В том же виде оставалось римское язычество и при его сыновьях. Знаменитый защитник язычества в четвертом веке Симмах уверяет, что Констанций не отнял ни одной привилегии у священных дев Весты, что он заботился об удержании жречества в сословии аристократов, не воспрещал государственному казначейству покрывать расходов по церемониям национального культа, и хотя принял новую религию, никогда не лишал подданных священного культа их предков¹⁸⁸. В первые годы царствования Грациана римское язычество пользовалось гораздо лучшим состоянием, чем язычество Греции, и поддерживало в последней утешительные надежды на возвращение лучшего прошлого. Фемиций, приезжавший в Рим депутатом для приветствия Грациана, в речи, произнесенной им в собрании сената, с оттенком зависти и тайных надежд приветствовал римлян с прекрасным состоянием национального их культа. „Рим, говорил он, славный и священный город, остается ныне хранителем святыни. В нем царствуют еще священные и божественные законы, которыми Нума соединил Рим с небом. Честь и слава вам, счастливые римляне; благодаря вам боги не

оставили еще земли. Вы главным образом старались доселе о том, чтобы люди не было покинуты бессмертными. Что сказать о ваших священных общественных и частных учреждениях, которые дало вам возможность ежеминутно вместе с божеством трудиться для блага человеческого рода, заботу о котором судьба предоставила вашему попечению? Некогда вы исполняли этот долг силою оружия, ныне вы исполняете его лучше и надежнее – посредством благочестия. Знаменитые потомки Ромула! снимите ваши тоги и наденьте белые одежды; время нынешнего царствования приглашает вас к жертвоприношениям и благодарению богов. Вы же бессмертные хранители Рима – Юпитер, Минерва и Квирин, благоволите, дабы Рим и на будущее время был опорой древнего благочестия¹⁸⁹. В последние годы Грациана, несмотря на его враждебное расположение к язычеству, несмотря на то, что он лишил его некоторых привилегий, язычество в западной римской империи чувствовало себя по прежнему и, вознаграждаемое щедрыми приношениями частных лиц, не беспокоилось за свое будущее. Язычники Запада, превосходившие числом и политическим значением христиан, скорбели и сетовали не за то, что их религия унижена и близка к смерти, – этого они не имели причины предполагать, – они негодовали только на успехи христианства. Моральная сила язычества была еще так сильна, что жертвою ее сделался сам Грациан. Отказавшись от облачения верховного понтифекса, Грациан возбудил против себя такое негодование со стороны язычников, что один из депутатов, подносявших ему эти облачения, заметил своим товарищам, играя с презрением словами: „Si princeps non vult appellari pontitex, admodum brevi pontitex Maximus fiet“¹⁹⁰. Событие не замедлило оправдать предсказание депутата; Грациан пал жертвою языческой ненависти, и его место занял Максим. В царствование Феодосия и после него, несмотря на его строгие и решительные распоряжения, направленные к подавлению язычества, в западно-римском государстве, – в Риме, Италии, Галлии, Испании и Африке, – как весьма основательно, документально доказал Бёньо¹⁹¹, торжественно и открыто чествовались боги

всех видов и всех степеней, теологическая система язычников оставалась нетронутой, внешняя сторона культа – церемонии и обряды, праздники и праздничные процессии пребывали еще в начальной свежести и цельности, жреческое сословие считало еще в своем числе понтификсов, авгуров, гаруспексов, квиндецемвиров, эпулонов, фламиннов, весталок¹⁹², и все они были заняты делом своего служения. То же самое подтверждает сочинение Августина „о царстве Божиим“. Августин описывает языческих богов и их культ, как явления ему современные, в которых в молодости и сам он принимал участие. „Когда я был молод, говорит он, описывая церемонию омовения символа Цибелы, я хаживал иногда посмотреть на то, что происходило в храмах. Я присутствовал на религиозных зрелищах и на мерзких забавах язычников; я смотрел на иступленные телодвижения действовавших в них лиц, слушал их пение и находил удовольствие в гнусных играх, которые давались в честь богов и богинь в день торжественного омовения в реке Цибелы, девы – матери всех богов. Пред ее ложем нечестивые актеры пели во всеуслышание такие вещи, которые было неприлично слушать не только матери богов или всякой честной матроне, но даже и матерям самих актеров“¹⁹³. Таким образом в конце четвертого столетия язычество Рима существовало еще во всей древней свежести и отправляло свои религиозные церемонии со всеми подробностями минувших времен. Могущество его над умами римлян было еще обаятельно и неотразимо. Обращение в христианство Павлина¹⁹⁴, бывшее истинным торжеством для христиан и возбудившее сильное негодование в среде язычников, напрасные усилия Августина обратить в христианство Волюзиана¹⁹⁵, возвращение в язычество полуобратившегося в христианство ученика и друга Августина Лиценция, – обольщенного сновидением, обещавшим ему консульство и понтификатство¹⁹⁶, – равно как изгнание из Рима Иеронима доказывают моральную силу язычества над умами, спокойное его положение в государстве и надежду на лучшее будущее. Могущество язычества было особенно сильно в Риме и в Африке. Африка была в числе римских кормилиц; сообщение с нею было легко, удобно и непрерывно; многие

римляне жили там постоянно и владели обширными имениями; она была предместьем Рима. Сохраняя еще слабые остатки пунизма, по религии, языку, обычаям, политическому устройству и по социальному складу она нисколько не отличалась от своей митрополии. Вдали от государственной власти она пользовалась привилегией не много обращать внимания на распоряжения правительства, особенно религиозного свойства. В рассматриваемое нами время там вместе с национальными божествами были чествуемы почти все божества Рима и открыто совершаемы были религиозные обряды и процессии, праздничные торжества и сакральные игры со всею откровенностью языческого бесстыдства¹⁹⁷; здесь же христиане преследуемы были со всею пунической яростью, и ненависть между ними и язычниками доходила, как мы видели, до невозможности даже словесного общения. В чем же заключается объяснение этого столь удивительного явления? Где были причины такой живучести римского язычества? Чуть не четыре столетия христианство борется с ним и не может одолеть. Если духовные средства представителей римского христианского общества не могли быть сильны, то распоряжения христианских императоров, особенно Грациана и Феодосия, нельзя назвать слабыми. В объяснение моральной силы римского язычества можно было бы указать на отдаленность от Рима новой столицы христианства, на жительство западных императоров то в Милане то в Равенне, на неисполнение императорских декретов в западных провинциях, на опасение христианских императоров заматорелости и грубости римского язычества и проч., – но все это были бы причины побочные, второстепенные; одна из первостепенных, – если она не главная, – причин отмеченного нами явления заключается в том, что римское язычество по мере внешнего унижения внутренне становилось в глазах своих приверженцев основательнее и духовнее, оставаясь в то же время все еще существенным элементом гражданского устройства и национальной жизни римлян. Эту духовность и основательность сообщали ему религиозно-философские учения неоплатоников.

1. Неоплатонизм и его отношение к язычеству и христианству. Орфические и термические книги. Порфирий, Ямвлих и Юлиан

Неоплатонизм, появившийся как реакция скептицизму последних направлений греческой дохристианской философии и соединенному с ним религиозному индифферентизму, был, собственно говоря, не философией в чистом виде, а соединением философии с религией или религиозной философией, задавшей намерением одновременно удовлетворить и потребностям знания, и нуждам религиозного чувства. Одной первой цели он думал достигнуть изучением лучших представителей древней греческой философии – Пифагора, Платона и Аристотеля, и примирением их в одной системе, второй одной – изучением и примирением разнообразных верований и традиций не эллинских только, но и других народов, а той и другой вместе – соединением в одну общую систему разнообразных элементов философии и религии всех народов древности. Вследствие такого соединения религии и философии в неоплатонизме основным началом и средоточием его философствования является идея о Боге, о Едином начале всего существующего, из которого одного произошли все миры и все части миров, – вся необъятная система духовного и чувственного бытия. Неоплатоническое Единое, из которого все произошло, есть бытие вечно в себе покоящееся, бытие чистое, – не имеющее ни определений, ни нравственных качеств, не имеющее ни сознания, ни воли, ни даже желания произвести что-либо, – это идея высшего единства, безразличия и бесформенности. Из этого Единого путем динамического истечения произошел Ум, созная сила Единого, а из последнего – Душа мира, творящая сила Ума. Ум и Душа мира сосущественны Единому и друг другу, но Ум совершеннее Души и несовершеннее Единого. Душа мира есть источник отдельных душ, – божеских, демонских и человеческих, – и существ природы, которые вытекают одни из других, строго следуя закону убывания их совершенств. Высшая цель

человеческого бытия – возвращение – чрез высшие ступени бытия или непосредственно – в первобытное единство во Едином¹⁹⁸. Нельзя не заметить, что основной догмат неоплатонической религиозной философии есть искаженный христианский догмат о таинстве Пресвятой Троицы, и в этом нет ничего удивительного. Задача неоплатонизма объединить все философские учения и религиозные верования народов и его эклектический характер, требовавший не творчества, а только систематизации готового материала, давали ему законное право многое по- черпать и из учения христиан. Этим объясняется принципиальное сходство между христианским учением о Троице, о мире ангелов, о душе и теле человека, о таинственном соединении человека с Богом чрез Иисуса Христа, о будущем блаженстве праведных и пр., и между неоплатоническим учением о растроении Единого, об отношении души и тела, о демонах и их посредничестве между людьми и богами, о высшем назначении человека, сходство, которое видно сразу при всей искаженности христианского учения в неоплатонизме¹⁹⁹. Неоплатонизм сформировался в определенную философско-религиозную систему в школе александрийских языческих мыслителей, основанной в Александрии Аммонием Саккосом²⁰⁰. Школа александрийских неоплатоников, как и неоплатонизм вообще, при своем образовании стояла под сильным влиянием христианства и особенно александрийского огласительного училища, прославившегося наиболее со времени знаменитых его руководителей Пантена и Климента александрийского. При посредстве этого училища языческие мыслители Александрии знакомились не только с сущностью христианства и догматами христианского вероучения, но и со способами и приемами проведения его в сознание людей. Публичное изложение истин христианского вероучения и объяснение Св. Писания было главным занятием александрийского огласительного училища, при чем толкователи священного текста обращали особенное внимание на его таинственный смысл, придавали многим его выражениям аллегорическое значение и много внимания посвящали рассмотрению чудес и пророчеств, как неоспоримых

доказательств истинности и божественности христианства. Этот чисто христианский способ доказывания истинности христианства был усвоен и александрийскими неоплатониками и применялся ими к доказыванию истинности и божественности религии языческой, которую они приняли под свою защиту, соединив с нею свою философию. Христианство, кроме внутренних доказательств своей истинности, имело за себя неопровержимое свидетельство во множестве чудес и пророчеств, на которые так успешно указывали александрийские христианские мыслители. Те же средства решились испытать и неоплатоники для защиты языческой религии против неверия самих язычников и против нападений на нее христиан. Примером этого могут служить Филострат (около 250 г.) и Ямвлих (330 г.), составившие – первый жизнеописание Аполлония Тианского, а второй – Пифагора, с тем, чтобы, приписав им множество чудес и предсказаний, показать возможность чудес и пророчеств и в мире языческом и доказать чрез это истинность и божественность религии языческой. Философская часть неоплатонизма подобного рода нелепостям старалась сообщить теоретические, философские основы; она уверяла, что силы природы и демоны бессильны пред некоторыми таинственными словами и действиями, владея которыми человек, как маг, может покорять своей воле и природу, и мир духов, и даже само божество²⁰¹. В этом отношении можно сказать, что неоплатоническая философия благоприветствовала всем бредням ведунов и колдунов того времени; она старалась привести их в систему, оправдать и представить достойными веры и уважения. Ямвлих, как увидим ниже, был уверен и уверял, что с помощью некоторых таинственных слов и действий можно совершать вещи необыкновенные и узнавать будущее, и предписывал особенные правила для такого искусства. – Христианство защищало и доказывало истинность и божественность своего происхождения свидетельством древнего предания. Тот же прием усвоили себе и неоплатоники; древностью языческой религии они думали доказать историческую действительность мнимой божественности ее происхождения. Поэтому в глазах их

получила особенное значение и важность так называемая древнейшая мудрость язычества, источниками которой были древнейшие мифологии, космогонии и теогонии различных народов древности, из которых будто бы черпали свое учение Пифагор, Платон и Аристотель, и в которых будто бы заключались непосредственные откровения богов. По мнению Плотина в древнейших мифах, обрядах и мистериях заключаются начала высшей мудрости, закрытые по причине незрелости человеческого ума символическими образами²⁰². Отсюда у них возникло стремление собирать и изучать древнейшие сказания не только Греции и Рима, но и народов восточных. И раньше еще языческие философы, напр., Платон и Аристотель, обращали внимание на религиозные верования народов и подозревали в них остатки первобытной истины, обезображенной вымыслами фантазии; но у них философия оставалась отдельною областью знания, независимую от религии, поэтому цель их в этом случае ограничивалась только стремлением облагородить и возвысить религиозные понятия людей и очистить их от суеверия и чувственно – безнравственных представлений²⁰³. Неоплатонизм напротив, соединивший религию с философией, в древнейших сказаниях баснословия хотел видеть богооткровенные источники философского знания и религиозной истины и истинностью их мечтал доказать истинность языческой религии и достоинство философии. – Подобно христианам, принимавшим многие места священных книг в таинственном значении, представители неоплатонической философии принимали язычество не в том непосредственном виде, в каком существовало оно в народе, но старались открыть в его мифах, обрядах и мистериях, если не философский, то такой по крайней мере смысл, который бы не возмущал здравого смысла. Бессмысленность и безнравственность языческих богослужебных обрядов и мистерий, мифов и самых богов была до того очевидна, что на нее указывали даже необразованные христиане, как на доказательство нелепости языческой религии вообще. Это обстоятельство огорчало философов тем более, что в глубине души они сами не верили бредням мифологии. И вот

неоплатоники берут на себя напрасный труд дать аллегорическое объяснение народным суевериям; под пером Порфирия языческие боги являются силами природы, а их мифические похождения – взаимодействием сил. – Школа неоплатоническая вызвала сильное движение в мире язычников. Схватившись за нее, как за последнее средство против философского скептицизма и религиозного индифферентизма первого и начала второго христианского столетия, ортодоксальные, так сказать, язычники видели в ней единственное также средство против стремлений христианства овладеть миром и изгнать из него язычество. По примеру христиан, отстаивавших свое учение силою слова, за перо схватились и язычники и начали ту знаменитую борьбу, которая прославила отцов и учителей греческой христианской церкви третьего и четвертого столетий. Отсюда явилось то множество прямо или косвенно направленных против христианства и в защиту язычества сочинений, которые вышли из-под пера греческих языческих ученых. В этого рода сочинениях защитники язычества с одной стороны хотели помочь духовному обеднению язычества, возбудить к нему доверие, вдохнуть в него новую жизнь и подпереть его верования новыми основаниями, думая найти их в аллегорических толкованиях его мифов и мистерий и в спекулятивных началах философии, а с другой, нападая, на христианство, обольщали себя суетною надеждой разрушить его на началах разума и по указаниям философского опыта. Из числа этого рода попыток мы укажем только на попытки собирателей орфических и гермических книг и на те противохристианские сочинения неоплатоников, которые имели бесспорное и решительное влияние на религиозное мирозерцание римских язычников и которые главным образом имел в виду Августин, когда писал свою апологию²⁰⁴.

Когда разрушительное влияние христианства на язычество вызвало в почитателях последнего потребность подставить под него более прочные основы, тогда, по примеру христиан, основывавших божественную истинность своего вероучения между прочим на свидетельстве древнего предания, язычники неоплатонической школы прежде всего обратили внимание на

так называемую халдейскую мудрость и нашли ее всего более пригодной для этой цели. Эта мудрость, состоявшая в звездогадании и прорицаниях по относительно положению звезд, начала распространяться в греко-римском царстве во времена первых римских императоров²⁰⁵, когда сношения с ее отечеством – востоком сделались чаще. Будучи сначала только подспорьем магии и некромантии, в руках неоплатоников халдейская мудрость получила значение источника боговедения. Вследствие этого с половины третьего века является усиленная работа собирания халдейских изречений, приемов звездонаблюдения и способов толкования звездных комбинаций. Кодексы халдейских астрологических учений были распространены повсюду и имели усвоенное им значение даже в V столетии²⁰⁶. Гораздо выше астрологических учений, хранившихся большею частью в предании, во мнении неоплатоников стояли так называемые орфические стихотворения²⁰⁷. Это те стихотворения, которые стояли в связи с культом солнца, или с культом чистого света, противоположным культу Бахуса, и характеризовавшимся физическим аскетизмом, воздержанием от животной пищи и проч.²⁰⁸. Средоточием этого культа был Загревс, несчастный плод незаконной связи Зевса с Персефоной, растерзанный титанами пожеланию Геры, ревнивой супруги Зевса. Основателем этого культа представлялась мифическая личность Орфей. Поэтому его судьба и приключения, его сошествие в подземный мир и убийство разъяренными вакханками образовали составную часть этой религиозной формы. Стихотворения, явившиеся вследствие этой религиозной формы, содержали в себе различные сюда относящиеся саги и мифы, воззрения на жизнь, теологические и космологические учения. Составленные в разные, без сомнения, времена и разными лицами, они носили название орфических и под влиянием неоплатонических воззрений получили важное значение богооткровенных учений. Запрос на них был особенно силен в III и IV веках: они тщательно отыскивались и покупались за дорогие цены. Сборники их, снабженные комментариями и сличениями их доктрин с

учениями Пифагора и Платона, были кодексами языческого откровения, в которых содержались религиозные песнопения, учения о жертвах и освящениях, правила астрологического искусства и житейского благоразумия. Язычники смотрели на них, как на положительную опору своей религии и авторитет их противопоставляли авторитету христианства. – Такое же точно значение, значение непосредственного откровения богов, имели книги, написанные египетскими жрецами по непосредственному будто бы внушению бога слова, познания, искусства и науки – Меркурия или Гермеса и известные поэтому под названием гермических. Главную часть их содержания составляла неоплатоническая философия, выраженная в популярных догматических положениях, и таинственные учения египтян. Уверенность, что эти книги написаны со слов Гермеса, и молва, будто из них черпали свою мудрость Пифагор и Платон, придавали им еще более важности, как испытанному источнику боговедения и всякого человеческого знания²⁰⁹. К числу древнейших из этих книг принадлежал диалог „Асклепий“²¹⁰. Этот диалог есть совокупность религиозно-философских воззрений, господствовавших во времена возникновения школы неоплатоников. Смесь платонических, пифагорейских и мифических учений излагается в нем не в форме ученых диалогов Платона, но в форме догматически поучительных сентенций, и выражается простою и общепонятною речью. Это обстоятельство давало ему значение катехизиса неоплатонической философско-религиозной доктрины и было причиной большой его распространенности в читающей публике, равно как и того, что он был переведен на латинский язык, конечно, для распространения его в той части римлян, которая не читала по-гречески. Поучающим лицом в этом диалоге выступает Гермес Трисмегист, слушают его Асклепий, внук Эскулапа, Аммон и автор²¹¹. Беседа открывается основным догматом неоплатонизма, продолжается учением о человеке и божестве и оканчивается объяснением смысла идолопочитания. Все есть Единое и Единое есть все, говорит Гермес; первоначально все было единством в творце, все было только членами его прежде чем он стал творить. В акте творения небо

есть элемент дающий, а земля получающий; небо есть созерцаемый бог; ему противоположна материя, но она не имеет абсолютного бытия и самостоятельно ничего не может рождать и производить. Сама по себе материя есть нечто неопределенное и не имеющее субстанции, нечто в роде геометрического объема, а по отношению к творцу она есть страдательная носительница его идей, нечто в роде женского начала. Третьим началом выступает за тем дух. Он все наполняет, оживляет и движет; он есть орудие творца, посредством которого он управляет миром. Это опопуляризованная и несколько обезображенная творящая триада Плотина. Долго останавливается Гермес на существе человека, но сущность его учения об этом предмете состоит в следующем²¹². Человек состоит частью из божеской, частью из земной природы; душа его произошла из бога и должна возвратиться в бога, если достигнет надлежащей чистоты чрез аскетизм и презрение всего низкого и чувственного, к чему склонно его тело, происшедшее из материи, которой по природе свойственно зло. Высшая часть души есть сила познания, приводящая человека в соприкосновение с божеством чрез его созерцание и возвращающая его путем очищений на небо. Безбожники, души которых преданы земному, не возвращаются на небо, но подвергаются душепереселению на земле. – В учении о богах Гермес различает в их иерархии несколько классов. Самый низший класс составляют боги, управляющие отдельными видами существ – *specierum principes dii*. Далее следуют средние боги, к числу которых принадлежат обитатели Олимпа. За ними следуют так называемые гороскопы, существа, населяющие звезды. Выше всего и всех стоит верховный бог, управляющий всем. – Достойно замечания оправдание идолопоклонения в Асклепие. Когда зашла речь о родстве и сношении богов с людьми, то Гермес сказал: „Пойми, о Асклепий, силу и могущество человека²¹³. Владыка и отец, или, что выше всего, Бог есть творец небесных богов; подобным же образом человек есть создатель богов, находящихся в храмах и близких к человеку. Сохраняя воспоминание о своей природе и о своем происхождении, род человеческий

(humanitas) постоянно старался подражать божеству и по примеру Отца и Владыки, создавшего вечных, подобных Ему, богов, создавал своих богов по подобию своего лица». На вопрос Асклепия, не об истуканах ли говорит здесь Гермес, последний продолжал: „Да, Асклепий, об идолах, дабы ты не сомневался в их божественности. Посмотри на эти одушевленные истуканы, они делают столь много и столь великих вещей; они знают будущее и предсказывают его в изречениях, прорицаниях и сновидениях; они посылают людям болезни и исцеляют их; они поселяют печаль или радость в сердца людей, смотря по их заслугам. Предки наши²¹⁴ много заблуждались в рассуждении богов и не знали истинного культа и божественной религии, поэтому они изобрели искусство собственноручно делать богов; но будучи не в силах создавать души, они вызывали души демонов или ангелов, вводили их в священные изображения и божественные мистерии, и таким образом сообщали идолам способность делать людям добро или зло“. Вслед за этою безнадежною попыткою осмыслить идолослужение Гермес предлагает пророчество²¹⁵. „Разве ты не знаешь, Асклепий, что Египет есть образ неба, или лучше, он есть средоточие, куда перенесено все небо и вся его администрация, или вернее, наша (египетская) земля есть храм всего мира? Но поскольку мудрый должен предусматривать все, то полезно предупредить вас, что придет время, когда откроется, что египтяне напрасно благочестиво и усердно почитали божество, и когда самые священные сакры их будут уничтожены. В это время божество возвратится с земли на небо и Египет – местопребывание его будет оставлен, лишен религии и присутствия божества. Чужеземцы наполнят эту страну, повсюду будет господствовать презрение к религии, и, что еще хуже, религия, благочестие и сакры будут воспрещаемы законом под угрозою наказания. Тогда эта священная страна, жилище богов и храмов, будет полна гробниц и мертвецов. Следствием этого будет совершенное опустошение страны. Но этого мало. В то время будут презирать весь этот мир, совершеннейшее дело божие, величественное здание; тьму будут предпочитать свету, смерть будет лучше жизни; благочестивый будет считаться

сумасшедшим, безбожник – благоразумным, неистовый – храбрым, злодей – добрым, между тем как жизнь преданного религии духа будет в опасности. Тогда будут объявлены новые права и новые законы; люди покинут богов, а боги – людей, и злые ангелы будут учить последних всякого рода преступлениям и всему, что противно природе»²¹⁶. Остальное содержание диалога образуют рассуждения о разных философских предметах, о божеской воле, о вечности и времени, о вечности мира и об отношении к нему времени, о вечном кругообращении вещей, о покое и движении, о вечном покое Бога, о пространстве и о несуществовании пустого пространства. Далее следует попытка примирить учение о неизменной и неизбежной судьбе (fatum) с миропромышлением и мироправлением, которое есть дело всех сидерических и теллурических богов. В результате этой попытки оказывается, что судьба – fatum – есть закон верховного Бога в отношении к мироправлению, в котором (мироправлении) остальным богам принадлежит только содействие и участие²¹⁷. Это сочинение, составленное под влиянием бывших тогда в обращении философских мнений и христианских идей, имело целью распространить древние, не обезображенные ничем новым языческие учения и на основании их защитить те особенно догмы язычества, которые в то время стали колебаться (напр. идолопоклонение). Весьма замечательна монотеистическая тенденция этого сочинения, хотевшего всех богов язычества объединить в одном боге и рассматривать их, как свойства неоплатонического Единого. – Но если гермические книги, как и книги астрологические и орфические, имели к христианству не прямое отношение, – именно то, что для язычников они имели значение источников религиозного ведения и символических книг, то книги, составленные на основании этих источников, уже прямо выступают против христианства.

Порфирий, (233–304), сириец по происхождению, ученик и друг²¹⁸ Плотина, соединяя с превосходным знанием еврейского языка и всей мудрости современной ему философии достаточное знакомство со священными книгами христиан и глубокую ненависть к их имени, едва ли не первый из

неоплатоников открыто выступил против христиан и их веры и был одним из самых страшных врагов христианства. В своих антихристианских сочинениях он старается с одной стороны оживить, осмыслить и поддержать язычество, а с другой подорвать доверие к христианству на основании тех средств, какими располагала тогда философия и теология язычников. К первому роду сочинений относится его „демонология», а ко второму „философия оракулов» и „15 книг против христиан».

В демонологии²¹⁹, как неоплатоник, он выходит из того положения, что верховный Бог не может иметь непосредственных сношений с людьми и что ему не должно приносить никаких жертв, кроме чистых представлений о нем и того созерцания его существа, которому учил Плотин, и продолжает: как существо совершенно нематериальное, он оскорбляется не только курением и животными жертвами, но даже и слышимым произнесением его имени. Для посредства между Богом и людьми созданы первым два рода духов, которые обладают материальной, хотя и не вещественной, оболочкой, облекающей духовную их сущность, – добрые и злые демоны. Добрые демоны обитают в эфире или эмпиреях и управляют отдельными частями мира, землею и звездами; они производят также добрые расположения в душах людей и все благодетельные явления в природе. Началом их доброты служит то, что в них разум господствует над духовным телом; напротив злые демоны не обладают этим господством над своими телами, а находятся в подчинении им, от чего они расположены к гневу и всякого рода страстям и отличаются от добрых безобразностью и уродливостью тел. Злые демоны живут в воздухе, обладают характером беспокойным, буйным, безнравственным, и способны ко всякого рода злодеяниям. Они возбуждают в людях страсти, половые вожделения, склонность ко вражде, деньгам, удовольствиям и пр., и причиняют все разрушительные явления в природе и в жизни народов. Гибельное действие их на людей нейтрализуется несколько противодействием добрых демонов, которые предупреждают людей чрез сновидения, вдохновения и оракулы. Обоих рода демонов можно чествовать и располагать в свою пользу

куреньями и животными жертвами. Но кроме жертвоприношений на демонов можно действовать симпатическими средствами магии. Магию Порфирий делит на гоэтию, или собственно магию – дело тех, кои находятся в сношении со злыми духами и действуют при их содействии, и теургию – чары людей, действующих в общении с добрыми демонами, которую он хвалит за то, что она сообщает душе некоторое очищение, хотя и выражает все это нерешительно и, по выражению Августина, как бы стыдливо, и то хвалит магию, то порицает, как воспрещенную законом. Теургии он приписывает однако ж не много; он утверждает только, что она очищает низшую духовную часть души, – которую воспринимаются представления предметов телесных, и делает ее способной входить в непосредственные сношения с духами и видеть богов, занимающих средину между Единым и миром духов²²⁰. Что касается высшей, интеллектуальной части души, которую воспринимаются чистые понятия умосозерцаемых предметов, то эта часть и без теургических очищений может возвышаться к небу и созерцать Бога и истинно истинное. Ее – эту часть души – могут очищать и приводить в Единое только высшие творческие начала, – само Единое и нус²²¹, – и души людей, которые очистили только духовную свою часть чрез теургические средства, после смерти не возвращаются к Отцу, но обитают среди воздушных богов над странами эфира. Таким образом теургия совершенно не нужна философам и полезна только толпе²²². Надобно заметить впрочем, что демонологические и теургические воззрения Порфирия были чрезвычайно сбивчивы и спутаны, и Августин справедливо замечает, что он блуждает между философией и магией²²³, между познанием истинного Бога и культом демонов²²⁴, что его демонология чудовищнее демонологии Апулея²²⁵ и что, по его мнению, злые демоны сильнее добрых, так как, не умиловивши злого, нельзя ждать пользы от доброго, между тем как злые делают вред людям без ведома добрых²²⁶. То же чувствовал, кажется, и сам Порфирий, когда в письме к Анебунту, египетскому жрецу, просил его разрешить некоторые его недоумения. Между прочим он спрашивал, каким образом

солнце, луна и звезды, очевидно тела, суть боги, если боги бестелесны? Каким образом демоны, если они боги, могут делиться на добрых и злых? Как бестелесные боги сообщаются с телесными людьми? Предсказыватели будущего и производители чудес обладают ли для этого собственной силою или же получают ее отвне – от богов? Каким образом боги боятся угроз теургов разрушить небо и землю и исполняют их желания, когда подобные угрозы, очевидно, невозможны²²⁷? Несмотря на это, демонология и теургия Порфирия имели весьма большое значение для язычников; они подтверждали возможность чудес и прорицаний в их мире, и возвышали религию, прожившую с ними века. Но Порфирию по отношению к религии этого только и хотелось; главным его стремлением было подпереть язычество чем бы и как бы то ни было, и, если возможно, внутренне возвысить и осмыслить его. С тою же целью он занимался аллегорическими толкованиями мифов и объяснениями теологии поэтов. Бессмысленность и безнравственность мифов не могли не тревожить философской совести Порфирия, тем более, что на них указывали даже необразованные христиане, как на решительное доказательство нелепости язычества. В сочинении об идолах²²⁸ он старается осмыслить и научно обосновать всех богов и их изображения, возводя отдельных богов в силы природы и философские абстракции. Юпитер, по его мнению²²⁹, есть душа мира и общее понятие об нем. Как душа мира, он изображается в виде разумного существа – человека, стоячее положение которого чувственно представляет постоянство и могущество бога. Верхняя часть его изображается обнаженной, так как в верхних областях мира он познается яснее; нижняя часть закрыта покрывалом, потому что в нижних частях мира он открывает себя не много. В левой руке статуя его держит скипетр в знак того, что седалище разума находится в сердце, лежащем в левой стороне груди; с правой стороны его – орел, как символ его владычества над воздушными богами. Юнона²³⁰ или Гера, по его мнению, есть высшая прозрачная часть воздуха, а Латона – низший более темный слой, в котором находятся Солнце Гелиос и Луна-Диана, дети Латоны. Таким же точно

образом и остальных богов он возводит в силы природы и приписываемые им в мифологии действия представляет чувственными изображениями процессов природы. – В тех же видах, в видах уверения язычников в божественности, необходимости и спасительности язычества, он приписывает такое могущество мудрецам, по которому они могли покорять себе силы природы и с их помощью производить чудеса. В подтверждение этого в жизнеописании Плотина и Пифагора²³¹ он рассказывает множество чудес, произведенных не только этими, но и другими мудрецами, бывшими в качестве мудрецов в непосредственных сношениях с богами.

В сочинениях, – „философия оракулов“, и „книги против христиан“, Порфирий прямо и открыто выступает против христианства, против богооткровенных источников христианского ведения и против божественного достоинства Христа Спасителя.

Когда неоплатонизм изречения оракулов объявил откровенным учением язычества и когда возникла нужда собирать и изучать их, тогда Порфирий решился удовлетворить этой потребности времени, – собрать и привести в систему по крайней мере важнейшие из изречений оракулов и таким образом снабдить язычество кодексом богооткровенного учения с целью противопоставить его священным книгам христиан. По свидетельству Евсевия²³², он выбрал те изречения, которые считал пригодными для показания превосходства язычества пред христианством и для расположения мыслящих людей в пользу философии и языческой религии. Согласовывая неоплатонизм с религией язычников и давая сомневающимся в язычестве философские основы веры, вместе с тем он ясно и открыто, на основании оракулов, отрицает божественность Иисуса распятого и низводит его на степень простого, хотя и благочестивого, смертного и чудотворца. Из относящихся сюда оракулов мы отметим только те, которые отмечены Августином. Говоря о Христе Иисусе и христианстве, Порфирий рассказывает: „некто, желая отвлечь свою жену от христианства, спросил однажды Аполлона, какому божеству нужно помолиться о помощи в этом деле? Аполлон отвечал:

легче было бы тебе писать на поверхности воды или подобно птице летать по воздуху, чем образумить твою нечестивую, осквернившуюся жену. Оставь ее, пусть она, если хочет, остается в пустом обольщении и бесцельными рыданиями оплакивает умершего Бога, приговоренного справедливыми судьями к позорной смерти на кресте». К этому Порфирий прибавляет: „так ясно свидетельствует оракул о неизлечимости образа мыслей христиан и говорит, что иудеи лучше понимали Бога, чем христиане», в подтверждение чего и приводит другое изречение Аполлона. На вопрос, что лучше, слово или закон, то есть, которая религия лучше, иудейская или христианская? оракул отвечает: „иудеи веруют в Бога Отца и царя всего прежде всего²³³, пред лицом которого трепещут небо и земля, море и преисподняя ада, и сами божества (numina) ужасаются: закон их есть Отец, коего благоговейно чтут еврейские святые“. Вслед за этим он приводит изречение об Иисусе Христе и оговаривает его так: „некоторым покажется странным то, что мы думаем сказать. В самом деле боги объявили, что Христос был очень благочестив и сделался бессмертным; вообще об нем боги говорили почтительно. Но в то же самое время они уверяли, что христиане — люди порочные, нечестивые, опутанные заблуждением и вообще сильно порицали их. Что же касается Христа, то на вопрос, Бог ли он, Геката отвечала: душа делается бессмертной по разлучении с телом и прославляется мудростью, а лишенная мудрости постоянно блуждает; душа, о которой идет речь, есть душа высоко благочестивого человека; но те, которые его боготворят, заблуждают“. Таким образом, продолжает Порфирий, „Христос по оракулу был весьма добродетельным человеком и душа его получила бессмертие также, как, и души других праведников, но христиане по невежеству обожают его“. А за что его осудили, спросили богиню, говорит Порфирий? Она отвечала: „тело всегда подвержено мучениям, но душа праведных пребывает в небесном жилище. А эта душа (Христа) была роковою (невинною) причиной заблуждения других душ, коим не назначили судьбы получить дары богов и познать бессмертного Юпитера. Поэтому эти последние души ненавистны богам; но

Христос, как благочестивый, пребывает на небе вместе с благочестивыми. Итак не порицай его, но сожалея о глупости людей, причину гибели которых был он²³⁴. В объяснение этого Порфирий представляет следующее соображение: „есть, говорит он, на земле малые духи, которые подчинены злым демонам. Еврейские мудрецы, к числу которых принадлежал и Христос, воспрещали религиозным людям культ злых демонов и этих низших духов и рекомендовали им почитание небесных богов и в особенности Бога Отца. Но невежи и нечестивцы, коим не судила судьба получить от богов дары и познать бессмертного Юпитера, отвергли всех богов и остались при культе злых демонов. Правда, они показывали вид, будто почитали Бога, но не делали того, что для этого нужно. Бог, как Отец всего, ни в чем не имеет нужды, но нам полезно почитать его праведностью, целомудрием и другими добродетелями так, чтобы жизнь наша была постоянною молитвой, подражанием его совершенствам и исследованием его свойств. Ибо исследование его очищает, а подражание ему боготворит деятельную любовь к нему“²³⁵. Таким образом в этом сочинении, на основании откровенного учения язычников, Порфирий старался доказать, что Христос Спаситель был простой, хотя и благочестивый, человек, и что христиане обоготворили Его по невежеству. Положительное содержание этого сочинения составляет учение, на основании оракулов, о злых демонах, о их подчинении Плутону и об умилоствовании их жертвами²³⁶; о влиянии звезд на события мира, от которого не свободны даже самые боги знающие будущее, судьбы напр. человека, не иначе, как из соображения звездных комбинаций в данные времена, напр., в момент рождения человека²³⁷; о всеведении богов и возможности с их стороны ошибок; о магическом действии на богов известных формул заклинания, от которого они не в состоянии освободиться сами, если не захочет заклинатель, и волей-неволей должны давать ему ответы, хотя бы и ложные²³⁸, и наконец о том, что в оракулах боги открыли людям все, что необходимо им знать, – свой вид и костюм, свои изображения и символы, жертвы, образ и время их принесения и пр.²³⁹. При божественности язычества ненужность

христианства становилась для Порфирия и его почитателей очевидной. Но утверждая религиозный культ язычников, Порфирий не ограничился только доказательством ненужности христианства; ему хотелось сверх того доказать его вредность и внутреннюю логическую несостоятельность. В „15 книгах против христиан»²⁴⁰ он собрал все возражения, какие ему подсказали скептический его ум и ненависть к учению Спасителя и в которых он хотел показать противоречивость христианского учения со здравым смыслом, внутренний разлад между священными книгами христиан, мнимую недобросовестность христианских толкователей священного текста (особенно Оригена), усиливавшихся будто бы найти таинственное значение там, где его не было, и намеренно оуплявших критическую силу читателей, чтобы скрыть от них натянутость своих объяснений²⁴¹. В этом сочинении, как неоплатоник, отрицавший всякую возможность непосредственного общения между Богом и людьми, он высказывает явное презрение к лицу Иисуса Христа главным образом потому, что он родился от женщины и был впоследствии распят на кресте²⁴², и как приверженец религии отцов и почитатель языческого откровения, приписывал христианам и распространению их религии вину общественных зол. „Еще удивляются, говорит он, что эпидемия столько уже лет опустошает город; да ведь Асклепий и другие боги теперь уже не приходят на помощь к людям, и, с тех пор, как чувствуется Христос, никто не получил никакой помощи от богов»²⁴³.

Таким образом христианскому учению о Едином Ходатае Бога и человека Порфирий, как говорит Августин²⁴⁴, противопоставлял учение о демонах, как посредниках между людьми и богами, учению о таинственном благодатном общении между Богом и людьми – учение о теургическом сношении людей с миром духов; Иисуса Христа низводил в ряд обыкновенных благочестивых смертных, и богословию христиан противопоставлял аллегорически очищенную мифологию язычников. Но если Порфирий, сделавший теургию существенным элементом неоплатонической теологии, не

придавал ей большого значения в философии, если он, осудивши источник христианского откровенного вероучения, как логически непримиримую смесь странных мнений, не сказал ничего решительного и об откровении язычников, и, отрицая божественное достоинство у Христа Спасителя, не приписывал его также ни Пифагору ни Аполлонию; то земляк и ученик его Ямвлих (ум. 330 г.)²⁴⁵ выступил в этом направлении со всею решительностью и дошел до последних пределов.

В сочинении „о египетских таинствах“²⁴⁶, которое было ответом на письмо Порфирия к Анебунту, Ямвлих изложил весь символ неоплатоническо-языческой веры. Идея о богах, по его учению, прирождена человеку и совечна его душе; познание о духовном мире приобретает не рассудочными построениями, но простым и непосредственным созерцанием²⁴⁷; вся теология есть результат этого созерцания. Развивая эту мысль в частных положениях, Ямвлих подкрепляет их философскими спекуляциями своей школы. Важнее всего, говорит он, различать разные классы высших существ²⁴⁸, и различает их следующим образом: прежде всех начал и прежде всякого бытия был Единый Бог, в своем единстве пребывающий; из него, подобно лучу солнца, произошел другой Бог – первое начало бытия и основа мира разумеваемого, потому что все сущее и мыслимое происходит от него²⁴⁹. Ближайшее к этим двум первоосновам есть бытие вообще в котором имеют место боги, невидимые и видимые²⁵⁰. За богами идут остальные существа духовного мира в следующем порядке²⁵¹: архангелы и ангелы, демоны – составляющие переход Единого ко множеству и управляющие отдельными частями мира, герои, заведующие ограниченными областями человеческих душ и образующие грань, с которой множество возвращается в первобытное единство, два класса архонтов, глупые и злые демоны, – учителя безбожия и колдовства, и наконец души людей. Все боги нематериальны и вездесущи; они могут действовать в мире вещественном и в телах, но никакое тело не может их ограничивать. Боги невидимые стоят вне отношения к определенным телам, напротив видимые, как их отображения, одушевляют звезды, воздух и воду, но не соединены с ними

существенно²⁵². Добрые демоны также суть духи бестелесные²⁵³; но и души людей могут отрешаться, так сказать, от тела и возвышаться до чина ангелов²⁵⁴. С необыкновенною подробностью описывает Ямвлих признаки, по которым можно отличать явления богов, демонов, ангелов и прочих бесплотных одних от других. Здесь теургический его экстаз доходит до высочайшей степени мистицизма и превращает его в непосредственного боговидца; здесь он говорит гораздо обстоятельнее и решительнее, чем Порфирий, так как ему чудится, что он передает непосредственные сообщения богов. Перечислив все деления и подразделения духов и изобразив подробно природу каждого, он показывает читателю места их жительства, их занятия, общие и специальные свойства, способы и формы явления их земнородным, особенности их изображений, наконец молитвы и жертвы, каких каждый из них требует от людей²⁵⁵. При этом он отличает истинные духоявления от ложных, – в последних низшие духи, пользуясь ошибками теургов, являются вместо призываемых высших²⁵⁶, – и доказывает; что каждый народ и человек, храм, дом и место имеют своего гения-бога или ангела, и что каждому из них приличествует особого рода культ²⁵⁷. Относительно средств, с помощью которых человек может входить в сношение со всеми существами духовного мира и которые Порфирий находил главным образом в философии, хотя предполагал и в теургии, Ямвлих не довольствуется философским общением с божеством; он ищет более тесного, более внутреннего общения, и находит его единственно в теургии. Теургия, по его мнению, должна дополнять философию и быть высшею ступенью знания. Она внутренне и действительно соединяет человека с Богом и достигает этого соединения не рассудочным познанием Бога, но таинственными действиями, церемониями и символами. Свои мысли об этом он выражает так: не познание, но теургия соединяет человека с богами, так как теоретически философствующие не способны к теургическому богосоединению. Теургическое соединение производится чрез исполнение необъяснимых, более всякого познания приятных Богу, действий, и по силе таинственных,

только богам понятных, символов. Эти действия и символы действительны не по силе соединяемых с ними мыслей, но сами по себе; они сами непосредственно возбуждают божескую силу, хотя бы совершитель их и не соединял с ними никакого представления и совершенно не понимал значения их. При этом, конечно, излишни добрая настроенность и чистота души теурга, но они суть только предварительные сопричины, а главная причина, непосредственно действующая на волю божеств, это все те же божественные символы²⁵⁸. Чувствуя однако ж очевидную нелепость своего уверения он старается подпереть его не менее дикими соображениями. Божества, говорит он, повсюду, и действуют, как и где хотят²⁵⁹, и о их действиях мы не должны судить по своему²⁶⁰. В теургии человек действует не на них, а на себя, чтобы сделаться более способным к восприятию их влияния²⁶¹, чрез которое он входит наконец в такое соединение с ними, по которому его действия симпатически являются действиями божества²⁶². Что же касается таких действий теургических, которые своею нечистотою набрасывают как будто тень на божества; то это только так кажется людям; в сущности же они имеют сокровенный смысл, – они суть священные, очистительные символы²⁶³. Так напр., значение очистительных жертв не в том, будто они утишают гнев богов, а в том, что они отворяют душу жертво-приносящего божеству²⁶⁴. Равным образом культ Фаллуса и составляющие его нецеломудренные обряды и непристойные песни – это символы высших истин, а вместе с тем и средства, которые чрез временное возбуждение нечистых страстей очищают от них душу²⁶⁵. Таким образом осмысливаются и другие бессмысленные части языческого культа: молитвы, как средства к экстазу²⁶⁶, прорицания, как напоминания о могуществе богов²⁶⁷, жертвы, как чувственное средство соединения чувственного человека с духовным божеством и передачи ему даров божества²⁶⁸. Вообще чувственные явления служат у Ямвлиха выражением сверхчувственных действий божества и средством общения мира телесного с бестелесным. Первоначальным источником религиозных верований и обрядов, теургических формул и

символических действий он почитает языческое откровение, содержащееся в орфических и термических книгах и хранимое в сословии жрецов²⁶⁹. Отсюда происходила его ненависть к религиозным реформам, за которые он осуждал греков, и особенное уважение к халдеям и жрецам египетским, в которых он видел верных хранителей таинственных учений первобытного откровения богов²⁷⁰. Таким образом Ямвлих взял под свою защиту всю область языческих суеверий и достиг чрез это только того, что неоплатонизм, а с ним и вся древняя философия, пал жертвою незаконной связи религии с философией. – Другое сочинение Ямвлиха, вызванное христианским влиянием, было сочинение „об идолах“. Бессмысленность идолопоклонения была постоянным упреком язычникам со стороны христиан и крайне огорчала чувства защитника язычества. В сочинении, как видно из заметки Фотия²⁷¹ о Филопоне, писавшем против Ямвлиха, он оправдывает идолопоклонение и развивает мысль Порфирия, что идолы исполнены божественной сущности, которую низводит в них акт освящения. Но заботясь об упрочении язычества, Ямвлих не забывал и христианства. Не разделяя мысли Порфирия о невозможности боговоплощения, Ямвлих вполне разделял значительно распространенную в его время веру в сошествие Бога на землю для спасения людей. Но он полагал, что это событие случилось не недавно и что сошедший с неба ее Господь Иисус Христос, как уверяли христиане, но что богом воплотившимся был Пифагор. Для распространения этого мнения он составил жизнеописание Пифагора, в котором тенденцию Филострата дать только двойника Христу довел до ее последних выводов, с тем чтобы истинное вочеловечение Христа-Бога сделать в глазах язычников совершенно излишним. В биографии Пифагора²⁷² он изображает этого мудреца одаренным необычайными духовными дарованиями, превосходными свойствами ума и сердца, необычайною мудростью, всеми добродетелями²⁷³, высшим знанием настоящего и будущего, сверхъестественною силою чудотворения²⁷⁴, высочайшим благочестием и любовью к человечеству²⁷⁵. Его Пифагор учил людей добродетельной

жизни²⁷⁶, прилежно посещал храмы и приносил жертвы, неусыпно заботился о благе людей и своею жизнью и словом поучал их тому, что было нужно для возвращения в Единое²⁷⁷. В конце концов он прямо высказывает, что Пифагор обладал божескими совершенствами, что он обладал божескою природою, и доказывает это свидетельством современников мудреца, признававших его божеским существом²⁷⁸.

В числе защитников язычества и противников христианства, примыкавших к неоплатонизму, были также Гиерокл, наместник Вифинии, и тот мудрец, который, по Лактанцию²⁷⁹, считал своею задачею врачевать заблуждения людей и возвращать их на путь истины и который и христиан хотел возвратить на путь язычества и идолослужения и избавить их от страданий, которые они терпели будучи христианами. Этот сердобольный философ так же, вероятно, как и Гиерокл, шел к своей цели путем публичного опровержения христианского учения с помощью философских средств. Что же касается Гиерокла, то он ясно и определенно высказал антихристианскую тенденцию Филострата и довел ее до ее крайних выводов с прямым намерением унизить христианство и возвысить язычество. В сочинении „к христианам“ он, как говорит Лактанций²⁸⁰, выставлял на вид внутренние противоречия, которыми будто бы полны книги священного писания христиан, превратно и нечестиво рассказывал жизнь Иисуса Христа, сравнивал его с Аполлоном тианским, отнимал божественное достоинство у Христа Спасителя, приписывал его Аполлонию и т. под.²⁸¹.

Более смелым, хотя менее других основательным и самостоятельным защитником язычества и порицателем христианства был Юлиан²⁸². В борьбе христианства с язычеством наибольшее значение имели его „книги против христиан“. Это сочинение высоко ценилось всеми язычниками и имело, по свидетельству Кирилла александрийского, большие последствия²⁸³. Из сочинения Кирилла александрийского против Юлиана мы узнаем, что основною задачею Юлиана было доказать, будто бы христианское учение было измышлением человеческим, не имело ничего божественного, было плодом не философских, но низших сил души, склонных ко всему

баснословному, ребяческому и неразумному²⁸⁴. В этом намерении он хотел показать сначала, откуда возникает у людей первая мысль о Боге, и, сравнив учение о Боге эллинов и иудеев, показать христианам, что они усвоили себе только недостатки тех и других, – легкомысленное презрение к богам иудеев и дурную практическую нравственность язычников²⁸⁵. С этой точки зрения он хотел далее отвергнуть все догматы христианства и заменить их религиозно-философскими учениями язычников. Отрицая христианское учение о Боге, о творении, грехопадении и искуплении людей, Юлиан противопоставляет ему собственную теологию, которая есть смесь неоплатонического монотеизма и народного материализма. По его мнению, творец мира есть общий отец и царь богов и людей. В начале он непосредственно создал высших, невидимых, бессмертных и умосозерцаемых богов, видимыми образами которых служат небо, солнце, луна и звезды, и поручил им создание существ материальных, несовершенных и смертных, так как сам он не может творить ничего несовершенного и смертного²⁸⁶. По созданию мира верховный Бог разделил род человеческий по национальностям и каждую из них поручил особому высшему божеству в удельное управление, назначив к нему из ряда низших божеств министров и исполнителей. Эти боги суть боги национальные. Обладая меньшими совершенствами сравнительно с верховным Богом, боги национальные отличаются один от другого различными степенями сил и каждый обнаруживает в себе преобладание одной силы над другой. Марс отличается воинскою храбростью, Минерва – дипломатической ловкостью, Меркурий – военными хитростями. Все народы соответствуют специфическим свойствам своих национальных богов. Греки и римляне просвещеннее и храбрее остальных народов, потому что таковы их местные боги. В этом же находит Юлиан объяснение национальных особенностей всех известных ему тогда народов, обнаруживающихся в различии языка, нравов, учреждений, культа и пр.²⁸⁷, выводя различия народов из различия управляющих ими божеств. Эта новая грубая теория, придуманная Юлианом с помощью мистических теорий Ямвлиха

для оправдания языческого политеизма, ставила его в различное отношение к иудеям и христианам. По теории Юлиана иудейский Бог был богом национальным, богом только Иудеи, но он был слабее богов языческих, потому что язычники превосходили иудеев политическим могуществом, искусством и наукой²⁸⁸. Иудейский Бог, как бог национальный, заслуживает соразмерного уважения, тем более, что благодаря ему иудеи, как уверял Юлиан, во многом сходны были с язычниками. Как и язычники, иудеи имели все роды жертв²⁸⁹, наблюдали авгурии и ауспиции, занималась астрологией²⁹⁰ и даже в нравственном законе отступали от язычников только первую и третьей заповедями²⁹¹. Правда, евреи почитали своего Бога единым творцом и промыслителем мира, но Юлиан великодушно прощает им этот грех, уверяя, что это было частным заблуждением невежественных еврейских ученых. Гораздо строже относился Юлиан к христианам. С его общей теологической точки зрения христианский Бог представлялся ему чистою фикцией – φιλή έννοία христиан²⁹². Христиане не имели отечества и не составляли особой национальности, следовательно, у них не было Бога, следовательно, они буквально безбожники, как любил называть их Юлиан. В дальнейших рассуждениях своих о христианстве Юлиан не возвышается над образом мыслей толпы. Не понимая отношения христианства к иудейству²⁹³ и будучи не в силах возвыситься до понимания морального зла и греха, как дела свободного произволения человека, он отрицает акт грехопадения, как миф²⁹⁴, и историческую действительность Боговоплощения и божественность Иисуса Христа. Неумение применить к Спасителю мира ветхозаветных пророчеств и обетований²⁹⁵, рождение Бога-Слова от Девы – человека²⁹⁶, смирение и крестная смерть Спасителя²⁹⁷, бедность и бедственность христиан, принадлежность к числу их и рабов²⁹⁸ и материальные преимущества язычников в жизни²⁹⁹ составляют основание, на котором держатся все умствования Юлиана. Слабость их он чувствовал, кажется, и сам, когда бездоказательно уверял, будто христиане переиначили учение

апостолов и будто последние, кроме одного Иоанна, не называли Иисуса Христа Богом³⁰⁰.

Итак неоплатонизм, взявший под свое философское покровительство религию язычников и руководивший борьбою греческого язычества с христианством, имел в виду подорвать христианство в самых существенных его основах с тем, чтобы воспрепятствовать ему занять во мнении людей место язычества. Для этой цели ученые неоплатоники внимательно рассматривали главный источник христианского ведения, – священные книги божественного откровения как ветхого, так и нового завета, старались указать внутренний их разлад, лишить их божественного происхождения, представить смесью нелепых человеческих измышлений и заменить их книгами халдейской, орфической и термической мудрости и изречениями оракулов. В тех же видах и на тех же основаниях они отрицали христианский догмат о посредничестве Иисуса Христа между Богом и людьми, усиливаясь отвергнуть божественное достоинство Христа Спасителя и низвести его до степени Аполлония и Пифагора. С учением о посредничестве Богочеловека в неразрывной связи стоит догмат о благодати Св. Духа, приобретенной Сыном Божиим для довершения спасения искупленного Им человечества. Отрицание догмата о лице Богочеловека повело язычников и к отрицанию догмата о благодатном общении Бога и человека и вынудило их изобресть учение о демонах, как посредниках между богами и людьми, и теургию, как средство непосредственного сношения с богами. Насколько были разумны антихристианские измышления греческих неоплатоников, об этом говорят греческие представители христианской противоязыческой литературы³⁰¹, а насколько были они успешны, это видно из того факта, что четвертый христианский век был временем почти окончательного торжества христианства над эллинизмом. В подтверждение этого считаем достаточным указать только на следующие факты. Еще Плиний писал Траяну, что на Востоке зараза нового суеверия со дня на день все более угрожает языческому культу, что храмы идолов все более пустеют, жертвоприношения совершаются все реже и жертвы почти не

находят покупателей³⁰². В царствование Адриана греческие язычники удивлялись упадку старинных их оракулов. В Виогии, говорил один из них, где было так много оракулов, остался действующим только один; все другие замолкли и забыты. Даже в Дельфах, где некогда содержалось три прорицательницы, ныне одна Пифия оказывается более чем достаточной³⁰³. Об упадке язычества на Востоке и о торжестве там христианства говорят кроме того вышеупомянутая нами речь Фемистия и безуспешность религиозной реформы Юлиана. Замечательно также свидетельство Аммиана Марцеллина о том, что Юлиан, домогаясь престола, старался сначала скрывать свое расположение к язычеству и „притворялся христианином, чтобы приобрести расположение всех“³⁰⁴. Но всего замечательнее, чтобы не сказать забавнее, жалоба реноватора язычества Юлиана на упадок идолослужения в Антиохии. В одном из своих сочинений³⁰⁵ он рассказывает: „около десятого месяца года случается древнее празднество Аполлона. На этот праздник вся Антиохия и ее окрестности должны были собраться в Дафну (местечко близ Антиохии с храмом Аполлона). Я оставил храм Юпитера и поспешил туда в надежде увидеть всю религиозную роскошь Антиохии. Мое воображение было наполнено жертвами, либациями, благовонием, молодежью, одетою в белое платье, – символ сердечной ее чистоты, – но все это было только моим сновидением. Я вошел в храм и не нашел там ни пирога, ни зерна ладону. Я был удивлен: я полагал, что приготовления сделаны вне храма и что приготовители ждут только моего приказа, как верховного понтифекса, чтобы перенести их в храм. Я спросил жреца, что приготовил город в честь Аполлона? – „Ничего, отвечал он; вот только гусь, которого принес я; кроме его богу сегодня не будет ничего“. Между причинами скорого упадка язычества в Греции главную без сомнения было высокое умственное развитие греков, по которому они скоро поняли бесконечное различие между христианством и эллинизмом и благодаря которому борьба идей, вызванная у них христианством, не могла не окончиться быстрым торжеством последнего. Все попытки греческих языческих мыслителей обосновать язычество и ниспровергнуть

христианство принесли последнему больше пользы, чем вреда; они ясно показали самим язычникам, что до явления в мире христианской истины их философия была игрою в логические, часто пустые построения и не всегда успешные предположения, а их религия была делом детских грез и неопределенных чаяний, и греки тем искреннее стали обращаться в христианство, чем яснее видели, сколько света и устойчивости сообщило оно человеческому ведению и сколько дало удовлетворения религиозному чувству.

2. Мнимое обновление римского язычества под влиянием религиозной философии неоплатоников.

Две партии неоплатонизированных римлян, – политическая и ученая Веттий Агорий Претекстат и Симмах – представители первой. Апулей.

Последователи Апулея и Порфирия, – Максим модорский и Лонгиниан, – представители второй

Но если четвертый век можно назвать временем полного торжества христианства в Греции, то нельзя того же сказать о Риме и западных его провинциях. Здесь с IV века только и начинается нечто похожее на серьезную борьбу между язычеством и христианством; только с этого времени, когда прежние средства борьбы оказались неудобными, римское язычество обращается к научным средствам греков. Неоплатоническое движение, охватившее Египет, Сирию и Грецию, не могло не проникнуть и в Рим; тысячи путей вели его сюда. Восточные прибрежные страны Средиземного моря были провинциями Рима и в этом качестве имели постоянные, непосредственные сношения с ним, чрез которые и перемены умственной атмосферы Востока постоянно видоизменяли общее состояние римских идей. Кроме того большая часть римлян доканчивала свое образование в восточных, особенно афинских, школах и множество восточных ученых с большим успехом читали свои лекции в Риме³⁰⁶. Ученая литература Востока беспрепятственно текла в Рим и находила, при общем почти знании греческого языка в Риме, радушный прием и много читателей. При таких сношениях Востока и Запада, в Риме четвертого века мы находим партии всех философских школ; кроме стоиков, эпикурейцев и скептиков здесь мы видим и неоплатоников всех оттенков: александрийских, сирийских и афинских. „Особенною славою, говорит Августин, пользуются в Риме, кроме Апулея, греки – Плотин, Ямвлих и Порфирий³⁰⁷; сочинения их, благодаря повсюдному распространению греческого языка и латинским переводам, и популярным

переделкам, охотно читаются всеми³⁰⁸. Но особенно сильно распространена была между римлянами афинская неоплатоническая философия. Выродившаяся из неоплатонизма Ямвлиха, в Афинах она достигла последней степени своего формального развития, обратилась в религиозную схоластику и испарилась в диалектических тонкостях последних греческих софистов, искавших мудрости более в орфических и термических книгах и изречениях оракулов, чем у Платона и Аристотеля³⁰⁹. Ученики этой школы были учителями почти во всех школах Рима, Милана и Карфагена, где, под видом объяснения Гомера и Гезиода, Аристотеля и Платона, проводили в умы римлян все антихристианские идеи и теургические бредни Востока. Из них, по свидетельству Августина, особенно усердно посещались те школы, где магический элемент преобладал над философским³¹⁰. Христианские императоры понимали весь вред, приносимый в Риме этими учителями, и издавали распоряжения об удалении их из Италии³¹¹. Надобно впрочем заметить, что римляне по складу своего ума и по свойству национального духа никогда не усвоили себе цельных философских систем и не сообщали им самостоятельной обработки; как всегда, так и теперь они много черпали из неоплатонизма, но все их заимствования отрывочны, частны и носят на себе следы приспособления к определенным целям, в рассматриваемом случае – к защите религии отцов против нападения на нее христианства. Вследствие этого между римскими язычниками мы встречаем демонологические идеи Апулея, теургические мысли Порфирия и Ямвлиха, учения Юлиана и Гиерокла, отрывки из орфических и термических книг и доктрин афинских неоплатоников, но все это не в системе, не прикрепленное к лицу или школе, а в отрывках и обрезках. Можно сказать, что неоплатонические противохристианские идеи носились в римской духовной атмосфере в полнейшей смешанности и перепутанности; но это не мешало римлянам пользоваться ими, избирать из них подходящие и бросать ими в христиан. При внимательном впрочем, – чтобы не сказать при напряженном, – рассмотрении дела и между римлянами можно

усмотреть несколько центральных, не то чтобы школ, а кружков, которые составляли представители разных направлений, господствовавших в умственной жизни римского языческого Запада в продолжении IV века и около которых группировались почитатели древней религии отцов. Из них мы укажем только на кружок стародумов и старообрядцев, во главе которого стояли Претекстат, Симмах и Волузиан и к которому примыкала вся римская аристократия, чиновная и богатая знать, все, что имело причины мечтать и жалеть о протекавшей славе Рима, все, что в религии старины видело священный завет предков, причину материального величия, залог и символ небесных ауспий, который должен свято и вечно храниться для вечного могущества Рима, и кружок римских рационалистов и мистиков, принимавших национальную религию не в ее непосредственном виде, но в очищенном и осмысленном виде греческих неоплатонических аллегористов, к которому принадлежали Максим модорский и жрец Лонгиниан.

Ветгий Агорий Претекстат³¹², один из богатейших и знатнейших аристократов и сенаторов Рима, с обширным образованием философским и теологическим соединял необыкновенную и искреннюю преданность к национальному культу и традициям старины и был душою, руководителем и органом сгруппированного около него кружка, а этот кружок, кроме истинных христиан, которых было не много, составляли все язычники и язычествовавшие римляне. Он не был писателем и не оставил ни одного сочинения, но его влияние на религиозные убеждения современников было громадно и выражалось в его практической деятельности, направленной к защите язычества. Путь, которым Претекстат проводил свои идеи в массу, был весьма практичен и верен; в его библиотеке³¹³ сходились все лучшие силы Рима, сообща обсуждали положение религиозных дел, вырабатывали меры к поддержанию язычества и распускали свои мысли по массе народа. Результатом подобного рода конференций была известная докладная Симмаха³¹⁴ и поведение Претекстата, когда Валентиниан издал закон против гаданий и чародейств. Это суеверие, будучи неотделимо от язычества, издавна

существовало между римлянами; но оно особенно усилилось в IV веке, когда с одной стороны политические бедствия стали сильнее поражать государство, а с другой неоплатонические мистические доктрины поддерживали веру в магические суеверия, и, несмотря на строгие законы Константина и Констанция, распространилось до того, что не было деревни, где бы не было колдуна. В видах устранения дурных последствий особенно для слабых верою христиан Валентиниан издал (364 г.) строгий закон против ворожбы, ночных мистерий и вызыва привидений³¹⁵. Следствием этого закона было повсюдное преследование не только чародеев, но даже ученых и особенно философов³¹⁶, строгое отыскивание и уничтожение магических книг и казни магов. Влиянию Претекстата язычники были обязаны смягчительным объяснением этого закона³¹⁷. Значение Претекстата для язычества определяется тем смятением, которое произвела на язычников кончина этой опоры античной доблести и религии, скорбью его друга Симмаха, двумя воздвигнутыми ему статуями, вниманием к нему весталок, желавших поставить ему третью, и свидетельством его жены, что своим образованием и религиозным воспитанием она обязана ему³¹⁸.

Чувства и религиозные идеи Претекстата усвоил и продолжал Симмах. Воспитанный в идеях Либания, в воззрения Претекстата на язычество он внес однако ж нечто новое; он был уверен и уверял, что в язычестве есть начала, способные спасти прежний порядок вещей и восторжествовать над христианством. Вследствие этого вместо немого протеста против новых христианских идей, обнаруживавшегося только в преданности к язычеству и молчаливом презрении к христианству, Претекстата, Симмах обнаруживает больше заботливости и деятельности, более деятельного, хотя и сдержанного, дипломатического участия в борьбе двух религий, более энергии, смелости и настойчивости³¹⁹ в защите национальной религии Рима. Для характеристики и состояния борьбы в это время между христианством и язычеством в Риме весьма важна докладная записка Симмаха, поданная им (383 г.) Валентиниану II и Феодосию³²⁰, в которой он высказывает свои

религиозные воззрения и просит о восстановлении статуи Виктории, вынесенной из залы сената по повелению Грациана. Обращаясь к императорам, Симмах так начинает свою речь³²¹: „на мне лежит двойная обязанность: – как ваш префект, я отстаиваю общественные интересы; как уполномоченный сената я исполняю желания граждан.... Я защищаю пред вами учреждения наших предков, права и будущность отечества, равно как и славу нашего времени, которая будет еще больше, если вы не будете терпеть ничего противного обычаям наших отцов; ужели это дурно“? – За тем продолжает: „Я прошу вас возвратить гражданам те религиозные учреждения, которые так долго служили опорой государству. Прежние императоры (Константин и Констанций) принадлежали обеим религиям, они были императорами обеих партий; следующий за ними почитал церемонии национальные (Юлиан), его преемник (Иовиан) ничего не делал против них..... Я желаю и прошу восстановления алтаря Виктории. Я далек от веры в зловещие знамения, но я желал бы, если уже не уважается теперь божество (Виктория), чтобы чтилось по крайней мере его имя (победа). Виктории вы обязаны многим и будете обязаны еще большим.... Если к Виктории нет уже уважения, как к божеству; то следовало бы почитать ее (статую) по крайней мере, как украшение курии сената. Благоволите, дабы мы оставили ее нашим потомкам такою, какою наследовали ее от предков. Уважение к обыкновению есть великое дело. Берегитесь подражать тому, что появилось вдруг. Мы (сенаторы) заботимся о вечности вашей славы и вашей божественности для того, чтобы будущее не нашло нужным переделывать сделанное вами. Где будем мы давать присягу на повиновение вам и вашим законам? Какой религиозный символ будет удерживать испорченного человека дать ложную присягу? Правда, Бог – повсюду, и вероломные никуда не убегут от него; но для предупреждения преступлений необходим религиозный символ. Этот алтарь есть залог общественного согласия; он принимает верность граждан, и наши (сенатские) мнения имеют только потому авторитет, что сословие (сенаторов) клянется перед ним. Теперь открыт повод к клятвопреступлению. Кесари, коих

неприкосновенность основывается на общественной присяге, уничтожьте этот повод. Пусть божественный Констанций не восстановил Виктории, но он шел ложною стезею своего предшественника. Ошибки предков должны приносить пользу потомкам и улучшение бывает результатом критического обсуждения (sic) деяний предыдущих, и нам не было бы пользы против совести следовать дурным примерам предков. Усвойте лучше добрые дела этого цезаря. Он не отнял у дев Весты ни одной привилегии; жречество он раздавал благородным и не отказывал римлянам в суммах, необходимых для отправления их религиозных церемоний; он хаживал по частям вечного города, окруженный довольными сенаторами: он осматривал храмы, читал имена богов, написанные на их фронтонах, спрашивал о построении этих зданий, одобрял благочестие их строителей, и, хотя исповедовал другую религию, хранил их для государства. У всякого свой нрав, у всякого свой культ. Дух Божий даровал городам стражей. Как смертный, рождаясь, получает душу, так каждый народ получил своих гениев покровителей. Но поскольку всякое давно минувшее дело покрыто неизвестностью, то традиции и летописи старины составляют лучший источник боговедения. Если авторитет религии утвержден рядом веков; то нам остается только блюсти веру веков и подражать нашим отцам, которые так долго подражали своим. Мне кажется, что пред вами стоит Рим и говорит: „всемиловейшие императоры, отцы отечества! почтите мои лета; ими прежде всего я обязан святой религии; благоволите, дабы мне позволено было следовать культу моих предков, и вам не придется в этом раскаиваться. Позвольте мне жить по моим обычаям, ибо я свободен. Этот культ подчинил мир моим законам; эти сакры оттолкнули от моих стен Аннибала, от Капитолия Сеннонов. Ужели я сохранен для того, чтобы под старость подвергаться упрекам? Я еще посмотрю, каково то (христианство), что считается достойным введения в государство³²². Впрочем переделывать старость и поздно и обидно“. „Итак, продолжает Симмах, мы просим спокойствия для богов отечества, для богов индигетов. Справедливо признавать общим то, что почитает каждый... Не важно то, каким

путем каждый достигает истины, да и нельзя одним путем достигнуть столь великой тайны. Но спорить о подобных вещах есть дело праздных людей. В настоящий раз мы не спорим, но просим. Какую пользу принесло вашему казнохранилищу отнятие привилегий у дев Весты?.... Это вознаграждение за целомудрие ценно только потому, что почетно. Как ленты сообщают только красоту их голове, так свобода от общественных обязанностей составляет только их инсигнию. Для них ценно только звание привилегированных, потому что бедность обезопасивает их от расточительности. Итак отнимающие у них что-либо придают им более славы, так как целомудрие, посвященное общественному благу, становится почетнее, когда лишается награды. Очистите вашу сокровищницу от этого приращения; пусть она обогащается добычей, отбираемую у врагов, а не убытками жрецов. Может ли польза оправдать несправедливость? Казна владеет ныне полями, которые воля покойных завещала девам и жрецам. Молю вас, служители справедливости, возвратите религии вашего города принадлежащее ей наследство. Пусть граждане делают свои завещания с уверенностью, что воля их священна и что вам дорого счастье человеческого рода. Совершающееся ныне стало тревожить умирающих; они не уверены, оберегают ли ныне законы Рима религию римлян. Как назвать этот незаконный грабеж? Вольноотпущенные и рабы бесспорно пользуются выгодами завещаний; только благородные девы и служители сакр, с которыми связаны судьбы Рима, лишены права наследства. Что за охота будет теперь посвящать общественному благу чистое тело, обезопасивать вечность империи помощью небес, поддерживать мужество вашей армии, заручать успехи ваших знамен и давать благодетельные за всех обеты, когда вместо награды за все это предстоит лишение общих всем гражданам прав? Положение жрецов в настоящее время хуже рабства, чрез что наносится вред государству».

„Не думайте, что я отстаиваю только интересы религии; подобные посягательства порождают все бедствия человеческого рода. Законы наших предков чтити дев Весты и служителей богов и предоставляли им скромное содержание и

справедливые привилегии. Этот порядок неизменно соблюдался до тех пор, пока презренные казнохранители не обратили содержание, назначенное священному целомудрию, на обеспечение презренных чернорабочих³²³. Следствием этого был внезапный голод и скудный урожай хлеба, обманувший надежды провинций. Причиной этого явления было не состояние земли, не недостаток животворного действия звезд и не сорные травы, но означенное святотатство, иссушившее почву: было необходимо, чтобы для всех погибло то, что отнято у религии. Пусть укажут мне другой пример подобного бедствия, тогда я соглашусь приписать переменам времени этот ужасный голод, во время которого люди искали пищи на лесных деревьях и бедствие собирало поселян вокруг дубов Додоны (для собирания желудей). Было ли что-либо подобное во времена наших предков, когда общественное почтение питало служителей религии? Когда народ и священные девы пользовались анноной³²⁴, то было ли видано, чтобы люди трясли дубы и вырывали растительные корни для своего пропитания? Было ли видано, чтобы обыкновенное плодородие провинций было не в состоянии вознаграждать случайных неурожаев? Довольство жрецов обеспечивало производительность земли, потому что то, что давали им, было скорее сбережением, чем расходом. Не ясно ли, что для устранения общественного бедствия необходимо восстановить то, что прежде давалось для несомненного обеспечения всеобщего довольства?“

„Может быть скажут, что правительство не обязано содержать на жалованье религию ему чуждую. Добрые императоры да не допустят, чтобы предоставленное обществом в частное пользование известных лиц могло когда-нибудь принадлежать казне. Конечно вы властны во всем; но ваше право – оставлять каждому свое, и справедливость вам без сомнения дороже, нежели произвол. Обратитесь к вашему чувству справедливости и скажите, считает ли оно общественным то, что вы предоставили частным лицам. Имена, однажды пожертвованные для славы Рима, перестают принадлежать жертвователям, и то, что вначале имеет значение

благодетеля, становится со временем долгом. Напрасно пугают вас мыслью, будто вы будете соучастниками жертвователей, если не будете отнимать того, что ими пожертвовано. Будьте благосклонны к спасительным мистериям всех религий; но особенно заботьтесь о тех, которые были полезны вашим предкам, которые оберегают вас и почитаются нами“.

„Мы просим восстановления того религиозного порядка дел, который вручил власть вашему божественному отцу (Валентиниану I) и сделал вас наследниками. С высоты небесного жилища этот божественный старец смотрит на слезы жрецов и скорбит о несоблюдении обычаев, которые охотно соблюдал он сам. Исправьте ошибку вашего божественного брата (Грациана), увлеченного советами других (Амвросия), прикройте действие, которым он оскорбил сенат. Из уважения к минувшим временам не замедлите отменить закон, недостойный царя“.

Правда, докладная Симмаха не имела официального успеха, но моральные ее последствия были весьма важны для язычества по причине невыгодности их для христианства. Обаяние ее духа и формы было неотразимо; она ходила по всем языческим рукам, затверживалась наизусть и имела такое обширное применение, что Пруденций счел нужным написать на нее опровержение³²⁵. Она кратко, но замечательно красноречиво, излагала основные догматы римского язычества, – догматы слепой веры в традиции старины, в святость, неприкосновенность и вечность Рима и в непреодолимое могущество римских богов, – и поддерживала надежды язычников на восстановление их религии. Сильные числом, одушевленные беззаветною преданностью к учреждениям отечества и застарелю ненавистью к христианству, римские язычники под руководством греческих неоплатонических теорий приобрели, как видно из докладной Симмаха, убеждение, что основы христианства зыбки и слабы, что сила христианства не в его внутренней силе³²⁶, а в покровительстве ему императоров, что законы христианских императоров преходящи, что наступит время, когда на престол цезарей сядет новый Юлиан и все пойдет по-прежнему. В силу этого убеждения в каждом

императоре они надеялись иметь желанного восстановителя прежнего порядка религиозных дел и с неутомимой докучливостью каждого из них осаждали своими просьбами по делам национального культа. Следствием этого было посольство (392 г.) язычников к Валентиниану и три посольства к Евгению, с ходатайством восстановить алтарь Виктории и права жрецов³²⁷.

К партии Претекстата и Симмаха принадлежали также Флавиан (Никомех), Фурий и Цецина Альбины, о которых упоминает Макробий³²⁸, и все личности, с которыми вел переписку Симмах. Но обо всех их в отношении к язычеству и христианству надобно сказать то, что Макробий вставляет в уста Фурия Альбина: если мы истинно мудры, то мы должны обожать минувшие времена. Древние века потом и кровью основали это государство, чего конечно они бы не достигли, если бы не обладали обилием добродетелей, любовью к отечеству и усердием к богам отечества³²⁹.

Таким образом партия Претекстата и Симмаха, которую можно назвать политической партией, принимая участие в борьбе язычества и христианства, смотрела на ту и другую религию не с точки зрения внутреннего их значения, а с точки зрения отношения их к римскому государству, в том его виде, в каком оно было делом старины. Будучи носительницей и органом единственно законных в Риме консервативных тенденций и обладая большим запасом новых идей, выработанных столкновением христианства и язычества на Востоке и разлившихся по Западу, эта партия однако ж подчиняет новые идеи старым принципам Рима и отстаивает права язычества не потому, что оно лучше, чище и выше христианства, а только потому, что оно дело старины, которой надобно верить и не имея на то разумного основания. Точно также против христианства она восстает не потому, что находит его дурным абсолютно; она даже соглашается, что Бог один, а остальные – его слуги, что даже Иисус Христос был не обманщик и не маг, но человек *excellentissimae sapientiae*³³⁰; но восстает против него только по причине его несоизмеримости и неприложимости к государственному устройству и обычаям Рима. Вообще

религиозное мирозерцание римлян, подпертое идеями неоплатоников, все еще стоит на политической основе и хранит государственный характер. Доказательством этого служат те, напр., основания, по которым Волюзиан, один из замечательнейших членов политической антихристианской партии, не хотел принять христианства, когда Августин рекомендовал ему эту перемену. „То, что однажды сделано разумно, говорил он, не должно быть изменяемо до тех пор, пока не будет доказано, что оно дурно. – Учение Христа, по которому мы никому не должны платить злом за зло, ни коим образом не согласуется с обычаями государства. – В царствование христианских императоров государство испытало много бедствий“³³¹. Вот что оскорбляло глубочайшие чувства римского сердца. Не вера в чудеса и воплощение Иисуса Христа, не внутренние преимущества язычества пред христианством отталкивали от последнего Волюзиана; его страшили и тревожили перемены, вносимые христианством в бытовую жизнь римского общества и шедшие наперекор основным началам политической и общественной жизни римлян. Он не оспаривает чистоты христианского нравоучения и величия догматов; он боится только их несообразности с национальным характером римлян. – *Mos majorum* – это было сокращенным выражением старой римской аксиомы: „разумное дело верить предкам, даже не имея на то разумного основания“³³². Сентенция Волюзиана: сделанное однажды разумно не должно быть изменяемо, есть та же самая аксиома, только выраженная другими словами, аксиома, или неизменный закон римской морали, нарушение которого считалось святотатством и великим преступлением. С этой точки зрения христиане представлялись римлянам особенно ужасны. *Corrumpitis disciplinam moresque pervertitis*, говорили христианам римляне³³³, когда хотели выразить великость их преступности. – Учение Христа несообразно с обычаями государства, говорит Волюзиан. В этом выступает другая основная черта римского национального характера, по которой римляне все и всегда рассматривали с точки зрения государственной выгоды и практической пользы, по которой общим началом и критерием

римской морали было благо римского государства и по которой римляне никогда ее возвышались и не могли возвыситься до понимания предписаний всеобщей нравственности, проповедуемой христианством, особенно до понимания принципа прощения обид. Рассматривая христианство в его непосредственном применении к национальному государственному и социальному устройству, они не были непоследовательны, когда в христианском учении видели странную и неприложимую смесь нелепых мнений, могущих удовлетворять только больные умы³³⁴ и когда глумились над самыми чистыми и возвышенными положениями нравственного учения христиан, каковы напр. были положения о прощении обид. Ужели же, удивляется Волюзиан, надобно отдаваться в руки врагу? Ужели мы не должны мстить ему, если он опустошает римские провинции? – Государство испытало много бедствий в царствование христианских императоров. Римлянин, прививший видеть в своем государстве дело богов и рассматривавший события истории в их внешней последовательности, не в состоянии будучи возвыситься до уразумения внутренней их связи и преемственности, не мог отделить современности событий от их причинности; он был слишком надменен и уверен в могуществе своих сил и своей судьбы, чтобы тут искать причины поражавших его бедствий; ему было удобнее видеть их в христианстве, тем более, что политические невзгоды, на которые он жаловался, как раз совпадали с возвышением христианства. Таким образом теперь, как и прежде, борьба между христианством и язычеством в Риме мотивируется не учеными, но чисто политическими соображениями, ведется не во имя здравого смысла, но во имя внешних практических расчетов, чем существенно и отличается от борьбы между эллинизмом и христианством. „Я согласен, писал к Августину Нектарий каламский, что истинное наше отечество там, где обитает Бог, что его надобно искать и желать; но я не думаю, чтобы нужно было покидать то отечество, где мы родились, воспитались и получили образование, и за преданность которому уготовано нам место на небе»³³⁵. Греки вели с христианством чисто догматическую борьбу; они

отрицали его не потому, что оно было не согласно с обычаями государства, а потому, что считали его религией ложной, дурной и стоящей всеми отношениями ниже эллинизма.

Но рядом с этой политической партией в римском обществе выступает другая, ученая партия, которая, вполне разделяя образ мыслей первой, старается еще более подкрепить его доктринами философии. Примыкая непосредственно к афинской школе неоплатоников, эта партия была особенно расположена к теургическим учениям этой школы и демонологическим идеям предшественников ее, Апулея и Порфирия. Религиозные идеи Порфирия нам уже известны; считаем нужным представить здесь демонологическую теорию Апулея.

Апулей, модорский неоплатоник³³⁶, жил и писал во времена Антонина Пия и Марка Аврелия (126–180). Свое образование он получил в Карфагене, кончил в Афинах и совершил путешествиями; в Риме он долго отличался в качестве адвоката³³⁷. Он был вполне сыном своего времени и соединял с неоплатонической многосторонностью знания неоплатоническую же недостаточность критики и выбора; в его сочинениях мы находим смешение суеверных доктрин времени с чистым учением Платона и Аристотеля, высокое значение, которое он давал народной религии и древним мифам, высокое мнение о языческих мистериях в противоположность христианству, и все вообще воззрения, которые отличали языческих мыслителей этого времени. Для нас важны философско-теологические воззрения Апулея на божество, на мир духов и людей. Первоосновами бытия Апулей считает божество, материю и идеи. Божество есть совершенный, невыразимый и неопределимый дух, свободный не только от всех страстей, но даже и от всякой деятельности. Идеи – это нечто неабсолютное, бесформенное, не определяющееся ни различием качества, ни формой, нечто такое, чего не понимал, кажется, и сам Апулей³³⁸. Что касается материи, то она, как не могла быть сотворенной, так не может быть и уничтоженной; она – ни огонь, ни вода, ни другая какая-либо простая стихия; она есть первый предмет, способный принимать всевозможные

формы и видоизменения, и из нее, первоначально грубой и бесформенной, верховный бог образует вселенную; она бесконечна, потому что величина ее беспредельна³³⁹. Кроме божества, идей и материи, Апулей признает еще ум (mens), хотя и не указывает определенно отношения его к миротворению, и души людей, как существа высшей природы³⁴⁰. Души людей не составляют однако ж ступени существ, непосредственно следующих за высшим божеством; от божества их отделяют еще две степени – мир богов и мир демонов. К числу богов Апулей причисляет не только видимых – светила небесные, но и невидимых богов – двенадцать божеств Олимпа, которых он называет потомками верховного бога, вечными, чистыми, свободными от всякого соприкосновения с телесным миром, так как оно могло бы осквернять божескую их чистоту. Но так как боги не могут непосредственно сноситься с людьми и так как с другой стороны это сношение необходимо для счастья людей, то между миром богов и людей он ставит мир демонов³⁴¹. Существа одушевленные, говорит он со слов Платона, разделяются на три класса: на богов верховных, посредствующих и низших, различающихся между собою не только местопребыванием в мире, но и совершенством природы. Жилищем богам бессмертным служит небо, – та область пространства, которая расположена выше лунной орбиты и наполнена эфиром – стихией огня. Между этими небесными богами одни видимы, каковы: светила небесные (неподвижные, вероятно, звезды), пять планет и некоторые созвездия, как например Арктур, обе медведицы, дождливые Гиады (семь звезд в голове тельца) и другие более блестящие созвездия, – другие невидимы, как напр. двенадцать олимпийских божеств: Юнона, Минерва, Церера, Диана, Венера, Марс, Меркурий, Юпитер, Нептун, Вулкан, Аполлон и другие того же рода. Эти боги суть бестелесные, одушевленные природы, они не имеют ни начала позади себя, ни конца впереди, они совершенны, сами по себе добры, бесстрастны, неизменяемы в своих внутренних состояниях; они непосредственно достигают своих целей и всегда блаженны. Отец этих богов, создатель и правитель всего, есть существо

свободное от всякой деятельности и беспокойства; величие его бесконечно выше всех выражений человеческих; к некоторого рода пониманию его возносятся только величайшие мудрецы. На земле обитают люди, одаренные разумом и словом, бессмертною душою и смертным телом, легким и любознательным умом, грубыми и слабыми чувствами. Каждый человек смертен, но все люди будут постоянно продолжаться; жизнь их мгновенна, мудрость медлительна, существование печально. Итак по Апулею есть два рода существ: боги и люди; первые обитают в эфире и блаженны, последние на земле и несчастны. Но между этими существами нет и не может быть никакой непосредственной связи, или сношений; ни один бог не может смешиваться с людьми, ибо это было бы для него осквернением. Только некоторые из них, как напр. звезды, видимы нами, да и то не совершенно, а другие только усилиями разума могут быть постигаемы; не мудрено, что наше ведение о богах недостаточно. Но природа, к счастью людей, не лишила их возможности сноситься с богами и пользоваться их дарами в облегчение скорбей земных: между богами и людьми, говорит Апулей, она поставила демонов, которые богам передают молитвы людей, а людям приносят милости богов. В этом качестве демоны населяют ту часть воздуха, которая лежит между сферой, проходящею чрез вершину Олимпа, и сферой лунной орбиты, между областями богов и людей. Соответственно с местом своего пребывания эти существа не образованы ни из земли, чтобы не падать на землю, ни из огня, чтобы не улететь в эфир; тело их составлено из того и другого начала в такой пропорции, что они могут, подобно облакам, свободно двигаться в занимаемой ими среде, но не выходить из нее. К числу этих богов принадлежат все боги, которых поэты изображают дружественными или враждебными людям, принимающими непосредственное участие в делах людей и нередко являющимися видимо. Как посредники между богами и людьми, они имеют нечто божеское и нечто человеческое: они суть существа одушевленные, разумные и чувствующие, тело которых воздушно, а жизнь вечна. Первые три атрибута общи им с людьми, последний – пятый сближает их с богами, а

четвертый есть специфическая их особенность. Подобно людям они подвержены, страстям – гневу, радости, печали и пр., и любят принимать от людей религиозные церемонии и жертвы, при том, соответственно индивидуальным их расположениям, одни дневные, а другие ночные, одни общественные, другие частные, одни радостные, другие печальные.

Далее Апулей рассматривает различные классы гениев, чтобы показать, к какому из них принадлежал гений, или демон Сократа. В некотором смысле, говорит он, демоном можно назвать человеческую душу, даже еще до разлучения ее с телом, если она обладает добрыми свойствами; но по разлучении с телом она действительно становится демоном и получает на нашем (латинском) языке название Лемура. Между Лемурами одни заботятся о семьях, к которым принадлежали, благотворительствуют им, и называются домашними Ларами, а другие беспокоят людей и вредят им, и называются Ларвами; наконец те, о коих неизвестно – Лары ли они, или Ларвы, называются Манами. Но кроме этих демонов, которые некогда были людьми, есть еще множество других высших бестелесных и более совершенных демонов, которые специально заведуют известными явлениями в жизни человеческой и в природе. К числу их принадлежит Сомнус – усыпитель и Амур – возбудитель. К миру этих последних демонов принадлежать все гении, приставленные к каждому человеку для его руководства. Никогда не разлучаясь с человеком, они присутствуют при всех его действиях и знают все его помыслы; они различным образом предупреждают его от опасностей и помогают ему в добрых делах; они укоряют его за злодеяния и одобряют за добродетели; по разлучении души с телом они представляют последнюю пред судилище, где дают показания о ее добродетельности или греховности. Вследствие этого человек обязан благоговейным почтением к своему гению хранителю и внимательным послушанием ко всем его внушениям. Демон Сократа был его гений; Сократ, как философ, видал его, разговаривал с ним и обязан был ему многими предостережениями и внушениями. В заключение Апулей

советует своим читателям подражать в жизни Сократу, Платону и Пифагору.

Воззрения Апулея носят на себе, как видно, отражение христианского учения об ангелах вообще и об ангелах-хранителях в частности. Вследствие этого его демонология яснее и определеннее демонологии Порфирия и Ямвлиха; но антихристианская тенденция ее также очевидна и неоспорима. Как неоплатоник, не допускавший никакого общения между богами и людьми, он не мог переварить христианского учения о воплощении Сына Божия и о Его посредничестве между Богом и человеком, и хотел заменить это учение учением о демонах, с тем, разумеется, чтобы, отвергнув основной догмат христианства о воплощении Бога, разрушить всю систему христианского богословия и вероучения. Так по крайней мере понимали теорию Апулея римские язычники, современные Августину. Личные свойства Апулея, по которым он пользовался особенным расположением современников, его замечательная ученость и многосторонняя литературная производительность³⁴², сделали его одною из самых видных личностей своего и последующего времени; его почитатели времен Августина сравнивали его с Аполлоном тианским, приписывали ему много чудес³⁴³ и ставили выше Иисуса Христа³⁴⁴. Для римлян Апулей был всеобщим учителем неоплатонизма; его идеи и воззрения были распространены повсюду и пользовались особенным вниманием в конце IV и в начале V века, так что Августин счел необходимым рассмотреть основания его демонологии с особенною внимательностью³⁴⁵.

Не меньшим значением в ученой среде римлян пользовались антихристианские воззрения Порфирия. Между возражениями, которые какой-то язычник предлагал Августину чрез пресвитера Диограцию³⁴⁶, четыре первые заимствованы у Порфирия. 1) „Какое из воскресений, спрашивает язычник, воскресение ли Лазаря или Христа, надобно принимать за тип всеобщего воскресения мертвых? Если тип этого последнего есть воскресение Христа, то почему Христос после воскресения принимал пищу и носил знаки от язв? Предположив, что то и другое не было оптическим обманом, но было существенно для

воскресшего Христа, необходимо предположить, что и люди после воскресения будут есть и носить раны. Если же напротив типом будущего всеобщего воскресения мертвых служит воскресение Лазаря, то как согласить воскресение его из неразложившегося еще тела с воскресением людей после многих столетий³⁴⁷? 2) Если Христос называет себя путем, жизнью и истиной, и только себе одному приписывает приведение человеческих душ к Богу; то что будет с людьми, жившими за несколько столетий до Христа? Что будет с таким множеством душ? А ведь они невинны, так как тот, в которого веровать нужно, тогда еще не приходил. И почему так долго не являлся так называемый Спаситель³⁴⁸? 3) Христиане обвиняют язычников за религиозные обряды, жертвы, курения и за другие выражения религиозного чувства; но ведь этот культ установлен Богом евреев, которого почитают и христиане, и вообще жертвами и приношениями исстари почитали Бога все народы³⁴⁹. 4) Христос говорит: какою мерою мерите вы, тою же возмерится и вам; но он же угрожает неверующим в него вечными мучениями, – тут заключается странное противоречие. Если людям в будущей жизни будет воздаваемо тою же мерою и если эта мера, как и всякая мера, ограничивается временем; то что значит угроза вечными мучениями³⁵⁰? 5) Рассказ о трехдневном пребывании Ионы во чреве кита смешен и невероятен»³⁵¹.

Из числа римских ученых язычников IV века, направлявших философское образование в защиту язычества и против христианства, нам известны только Максим, модорский грамматик, и Лонгиниан, провинциальный жрец Африки. Максим, достаточно знакомый, как видно, с неоплатоническими противохристианскими доктринами, вступает в чисто ученое прение с Августином и старается навести на язычество философский смысл с явным намерением противопоставить его в этом виде христианству. „Что есть верховное существо без начала и конца, пишет он Августину, всемогущий отец природы, то нет никого столь безрассудного и слепого, кто бы не признавал этого несомненно. Это верховное существо все религии называют Богом; но настоящего его имени не знает

никто. Свойства этого Бога разлиты повсюду в делах его творения, и мы (язычники) называем эти свойства различными именами, воздаем им различные почести и таким образом, обожая отдельные, так сказать, части верховного Бога, боготворим его всецело». Объясняя таким образом – в духе Асклепия и Юлиана – смысл языческого многобожия, модорский философ не упускает случая затронуть христианское чувство Августина, указывая ему на неблагозвучность нумидийских мучеников, чтившихся в африканской церкви. „Несносно, продолжает он, что христиане какого-то Мигдона предпочитают Юпитеру громовержцу, какую-то Санаесу – Минерве, Юноне, Венере и Весте, а что всего хуже, мученика Нимфалиона – всем бессмертным богам“. Почести, воздававшиеся гробницам мучеников, казались ему апотеозами преступников, христиане – безумцами, а их богослужение – богохульством, и он жалел, что Августин расходовал свой талант на защиту христианства, которое не может быть защищено. Его соблазняла также таинственность христианского богослужения, и он видел в этом признак слабости христианства. „Мы почитаем, пишет он, своих богов открыто и публично, мы умиляем их приятными жертвоприношениями и стараемся, чтобы культ наш знали и одобряли все“. „Впрочем, прибавляет он, я стар и не хочу спорить: *trahit sua quemque voluptas*; но я уверен, что мое письмо не погибнет, а если это случится, то это будет несчастьем для бумаги, а не для моих мыслей, которые суть мысли всех религиозных людей“. „Да хранят тебя боги, заключает он, в лице которых мы все, населяющие землю, почитаем единодушно, хоть и разнообразно, общего их отца, который есть также и отец всех смертных³⁵²“.

Но рядом с этим более рациональным направлением, которого держались, как очевидно, последователи Апулея и Порфирия, выступает в римском язычестве IV века другое, более мистическое направление, сторонниками которого были приверженцы теургических идей Ямвлиха и аскетических тенденций Юлиана и к числу которых принадлежал африканский жрец Лонгиниан. Последователь реноваторов язычества, мечтавших осмыслить его смешением древних традиций, с

учением Платона и Аристотеля и оживить созерцательным аскетизмом и в этом виде противопоставить христианству, в этом духе он ведет свою беседу с Августином³⁵³. Источниками ведения он считает не какие-нибудь книги евреев и даже не Сократа, но традиции орфических и термических книг, как первобытные откровения богов, данные людям прежде, чем Европа, Азия и Ливия получили свои имена, а целью всякого ведения и человеческого существования ставит приближение и соединение с Богом посредством моральной чистоты, экзальтации и освобождения души от тела. „Вот в кратких словах, говорит он, святое и древнее предание, которое я храню: самый лучший путь к Богу есть путь добродетельного человека, который, будучи благочестив, чист, справедлив, целомудрен, правдив в словах и делах, испытан, но не обольщен переменами времен³⁵⁴, укреплен общением с богами, крепок силами Бога, то есть, проникнут истинами единого всеобщего, непостижимого, неизреченного, неусыпного Творца, – теми силами, которые христиане называют ангелами, стремится к нему со всецелым напряжением своего сердца и ума. Таков путь, по которому пускается человек, очищенный благочестивыми правилами и священными экспиациями древних мистерий». Такая вера в очистительную силу мистерий и в богооткровенность орфических и термических учений не могла, очевидно, быть благосклонной к откровенным источникам христианского вероучения и к значению воплощения Сына Божия. Назвав священные книги евреев какими-нибудь, Лонгиниан высказал этим все, что говорили Порфирий и Юлиан в целых книгах против христиан. Сына Божия, Искупителя падшего человечества и единого Ходатая между Богом и людьми, он называет материальным и духовным Богом христиан, но не высказывает своего о Нем мнения вполне из опасения раздружиться с Августином, хотя воззрение его на способ соединения человека с божеством делает мнение его вполне понятным. Как неоплатоник, он не мог допустить мысли о вочеловечении Бога и разделял, без сомнения, в рассуждении об этом предмете те общераспространенные тогда мысли и основания, ясные следы которых мы находим в числе

возражений, сохранившихся в письме к Августину Марцеллина и записанных со слов упомянутого уже нами Волюзиана.

Кроме рассмотренных уже нами возражений Волюзиана против христианства, выработанных с точки неприменимости христианства к неизменяемым основам римского государства, он предлагал и другого рода возражения, которые коренились в неоплатонических воззрениях того времени. Мы видели уже, что неоплатоники не допускали никакого непосредственного общения между верховным Богом и человеком и человеческое тело почитали таким препятствием к блаженному состоянию, которого всячески надобно избегать³⁵⁵; поэтому они никак не могли понять возможности вочеловечения Бога Слова и указывали на это, как на один из важнейших пунктов заблуждения христиан. „Как можно, спрашивал Волюзиан, чтобы Бог унизился до положения сделаться человеком; а если Он действительно допустил такое унижение, то как Он, сделавшись человеком, оставался всеприсущим?» Далее, „если Христос – Бог родился от девы Марии, то каким образом она осталась девою»³⁵⁶. – Далее неоплатонизм, взявший под свое философское покровительство мысль о происхождении язычества из непосредственного первобытного откровения богов, хотел разорвать всякую связь христианства с иудейством и не допускал христианского учения об отношении этих двух религиозных форм с тем, чтобы разобщить новый завет с богооткровенностью завета ветхого. По учению христиан новый завет был завершением и исполнением завета ветхого и отменением многого из того, что было нужно иудеям и излишне христианам. Язычники чрез Марцеллина возражали³⁵⁷: „зачем же Бог давал древний закон? Разве Он не знал, что его нужно будет отменить? А если Он считал его хорошим, то зачем он отменил? Не потому ли, что Ему стало скучно? Как бы то ни было, но отменение древнего закона предполагает в Боге непостоянство“.

Таким образом ученая партия римских язычников в своей борьбе с христианством отличается от партии политической тем, что последняя хранит положение оборонительное, а та переходит нередко в положение наступательное. Политики, чем

бы то ни было и как бы то ни было, стараются отстоять тот религиозный порядок, который стяжал славу Риму и довел его до почтенной старости, на том главным образом основании, что они, как говорил Симмах, еще хорошенько не знали, *quale sit quod instituendum putatur*, то есть, сделает ли христианство для Рима тоже, чем обязан был он язычеству. Напротив ученые стараются главным образом нападать на христианское учение и при том на те его пункты, которые представлялись им более всего слабыми и которые были основными узлами христианства: главным образом они нападают на лицо Иисуса Христа и на учение о Его воплощении и стараются поколебать этот краеугольный догмат христианской веры. Но та и другая партия сходятся между собою в воззрении на язычество и христианство. Те и другие принимают язычество не в непосредственном, но в очищенном и одуховленном виде. Симмах, как и Максим, верит в одного верховного, вездесущего Бога, создавшего мир и управляющего им своими силами, олицетворенными слабостью человека; он, как и ученые неоплатоники, источником боговедения считает традиции старины, ближе стоявшей к богам, а божеские изображения – символами многообразных свойств божества, необходимыми для напоминания людям высших их обязанностей. „Я знаю, говорит Августин с оттенком иронии, что все, что древле говорилось о жизни и нравах богов, ныне должно быть понимаемо и объясняемо совершенно иначе; ныне собирающемуся к храмам народу предлагают спасительные толкования в этом роде; мы их слышали вчера и третьего дня“³⁵⁸. Христианство, как Симмаху, так и Максиму представлялось, если не хуже, то ничуть и не лучше язычества; тот и другой не видели в нем ничего, ради чего язычество должно было бы уступить ему свою власть над умами людей. – Общее положение христианства и римского язычества в это время можно сравнить с положением двух враждебных партий, из которых одна, поручив охрану своих позиций надежным и преданным людям, обдумывает средства и способы нападения на другую и изредка делает партизанские набеги на главные пункты другой, а эта другая, возложив все упование на слабость

противников, равнодушно ждет естественного истощания их сил. Но этот процесс совершался медленно и старые силы Рима, поддерживаемые новыми идеями философии, по временам слишком грозно надвигались на слабое общество христиан. Простая, необразованная часть римских язычников ничего не понимала в новом, дистиллированном язычестве политиков и ученых и не разделяла их умеренности в отношении к христианству; она понимала только то, что на стороне ее веры ученые люди и высшие сановники государства³⁵⁹ и на этом основании не терпела христиан со всею грубостью черни. В последнее десятилетие четвертого века, в одном из нумидийских городов, Суффете, язычники, мстя христианам за низвержение статуи Геркулеса, убили их до шестидесяти человек³⁶⁰. Недалеко от Иппона, в Каламе, эдикт императора Гонория, воспрещавший (около 407 г.) отправку языческих праздников и праздничных церемоний, возбудил сильное возмущение. Многочисленные язычники городские устроили в один из своих праздников шумную процессию, которою и прошли мимо христианской церкви; христиане оскорбились; произошла свалка; язычники ворвались в храм и осквернили его. Как бы в ответ на жалобы епископа, требовавшего от городских властей исполнения эдикта, насилия язычников возобновились; власти, преданные язычеству, колебались. Между тем страшная буря, которую язычники не задумались приписать колдовству христиан, опустошительно пронеслась над городом и подала идолопоклонникам новый повод напасть на христианскую церковь, при чем храм был сожжен, епископ выгнан из города и убито множество христиан³⁶¹. Подобные проявления ненависти язычников к христианам происходили не в одной только Африке, но и во всех западных провинциях Рима и даже в самой Италии. Депутация, испросившая у Евгения дозволение восстановить алтарь Виктории, проездом чрез Милан до того экзальтировала язычников, что они угрожали Амвросию обратить христианские храмы в конюшни, а священнослужителей отдать в солдаты, и вынудили его оставить на время Милан³⁶². Если в самом Риме незаметно было грубых проявлений народной ненависти к

христианам, то причина этого заключалась в том, что он переполнен был язычниками, между которыми христиане были не очень заметны; при том же христиане и христианское духовенство Рима не отличались ни ученостью, ни особенною религиозностью и с житейским тактом сторонились пред язычниками. Рим конца четвертого века оставался в религиозном отношении тем же Римом, каким был он во время Августа и раньше; он был средоточием и рассадником древних национальных верований, хранивших в нем во всей античной свежести; он был, по выражению Иеронима³⁶³, чувствилищем всех языческих суеверий, а по выражению Амвросия, столицей суеверия³⁶⁴. В это время, как и прежде, он был священным городом язычников, опорой их надежд и источником духовной их жизни; он был полон языческих храмов, в которых „открыто и публично“ отправлялись все сакральные действия, правда уже не на счет казны, а на издержки частных лиц, но с не меньшею пышностью; в это время, как и прежде, он развлекался сакральными играми, бреднями авгуров, частым посещением храмов и особенно поголовным порицанием имени Христа и христиан и радостным ожиданием скорого уничтожения этого имени³⁶⁵. Законы императоров по-видимому к нему не относились. Клавдиан в панегирике Гонорию представляет его обитающим на Палатине и восхищающимся с этого возвышенного пункта величественными храмами и роскошными монументами, украшавшими Рим и в особенности форум и Капитолий³⁶⁶. Среди языческих храмов христианские базилики были незаметны; среди язычников римские христиане составляли не более горсти и не смели ни открыть церкви, ни основать школы, ни возразить против того, что ежедневно говорилось против них в театрах, термах и на форуме. Перенесение столицы из Рима в Константинополь и удаление христианских императоров Запада в Милан и Равенну были вызваны главным образом религиозным фанатизмом Рима и еще более усилили упрямство язычников. Благоприятствуемый обстоятельствами, к началу пятого века Рим почти весь сделался языческим. При таком положении дел

антихристианские движения черни не находили поводов и не обнаруживались в самом Риме.

3. Взятие Рима готами. Антихристианское движение римских язычников. Августин, как апологет христианства. Творение Августина *De civitate Dei*, как апология. Цель, задача и план, заглавие и время написания этого творения

Между тем великие бедствия внешние тяготели над Римом. Процесс внутреннего государственного разложения Рима видимо близился уже к концу; он был поводом к разделению римского государства между дикими и свежими племенами варваров и причиною совершенного его падения. Разделение римского государства между сыновьями Феодосия было искусственным средством продлить печальное его существование, которое не привело поэтому ни к каким добрым последствиям, но скорее было началом внутренних нестроений и внешнего разделения римской территории между племенами варваров. Едва ли не в одинаковой степени слабые и беспечные сыновья Феодосия не поняли и не сумели выполнить намерений отца; они подчинились влиянию своих министров и стали причиною тех опустошений и войн, которые из Греции перешли в Италию и придвинули Рим к могиле. К несчастью Рима малодушный и беспечный Гонорий, запершийся в Равенне и предоставивший свою особу ее неприступности, а государство роковому течению событий, был не единственным; преемники его до самого Ромула не уступали ему ни в малодушии, ни в беспечности, и были не в силах ни обезопасить государство со вне, ни умиротворить и укрепить его внутри. Вследствие этого, будучи жертвой внутренних нестроений и раздоров, оно не могло удержать за собою провинций и, теряя одну за другой, уступило наконец и трон Рима германцу Одоакру. Но это событие было подготовлено рядом других событий, тем более тяжких для римлян, что они переживали их хотя и пред смертью, но с полным сознанием и ясным воспоминанием о славе минувших времен. К числу этих событий относятся опустошительные набеги и войны диких племен, разорявших Италию в начале пятого века. Племена, обитавшие вне

римского государства, на северо-восточных его границах, зная внутреннюю слабость римского народа и правительства, воспользовались ею для своей пользы. Самый чувствительный удар нанесли римскому могуществу готы. Под управлением Алариха они опустошили сначала приадриатические страны восточного царства Аркадия, а потом решились чрез Альпы проникнуть в Италию. После неудачного сражения у города Полленции, недалеко от Турина, Аларих оставил Италию и дал римлянам возможность отпраздновать в последний раз (404 г.) секулярные игры³⁶⁷ со всею античною пышностью и даже с гладиаторами в благодарность богам за возвращение счастья римскому оружию. Но радость римлян была непродолжительна; в следующий год в Италию вторгся Радагайс. Грубый идолопоклонник, вступая в Италию, он дал своим богам обет сделать им возлияние всею римскою кровью. Ужас напал на римлян. По свидетельству Августина, в паническом раздумье они говорили: „Перед нами враг, страшный столько же числом войска, сколько и содействием ему его богов; между тем Рим остается без поддержки; – он потерял своих богов и свои сакральные обряды. Каким же образом мы можем надеяться на победу над Радагайсом, когда за него стоят боги, которым он ежедневно приносит жертвы, а римляне не только не приносят своим богам жертв, но даже и воспрещают их“³⁶⁸? Страх римлян пред Радагайсом умеряла однако ж надежда на его покровительство национальному культу и на его содействие уничтожить ненавистное имя христиан; но тайные чаяния древнего благочестия римлян не сбылись: толпы Радагайса были уничтожены Стилихоном. Политические бедствия римлян на этом однако ж не остановились. В 406 г. варварские племена Германии начали опустошать Галлию и простерли свои завоевания даже до Испании. Между тем в Италии допущено было дикое злодеяние; враги Стилихона довели его до смерти. В качестве мстителя за эту незаконную смерть в Италию снова явился Аларих и приступил к Равенне, – местопребыванию Гонория и его двора. Намерением гота было заключить договор, но Гонорий отверг условия мира; тогда Аларих приступил к Риму, и хотя какой-то инок не советовал ему осаждать город, не

отменил намерения и, побуждаемый „каким-то внутренним импульсом“, впервые обложил Рим в 408 г.³⁶⁹. Печально и ужасно было положение осажденного Рима; к бедствиям осады присоединились еще страшный голод и неизбежный спутник его и осады – чума. По свидетельству Иеронима голод был так велик и ужасен, что люди прибегали к отвратительной пище, – глодали члены у мертвых и убивали друг друга, даже матери не щадили своих грудных детей: *mater recipit utero, quem paulo ante effuderat*³⁷⁰. Общественные кладбища, расположенные за городом, были в руках неприятеля; поэтому тысячи трупов валялись по улицам и домам и очумляли своими миазмами воздух и людей. Потеряв надежду на помощь из Равенны, римляне обратились к чаянию помощи свыше и прибегли к совершению в Капитолии магических тосканских церемоний, чтобы низвести на врагов молнию³⁷¹. Молния конечно не сошла, но бедствия становились ужаснее. Римский сенат решился послать к Алариху послов, при чем не преминул с надменностью былых времен пригрозить ему подавить готов численностью войска, если он не примет римских условий мира. „Чем гуще трава, тем лучше косить ее“, отвечал с презрительною улыбкою Аларих и предложил свои условия мира³⁷². „Но если, возразили изумленные послы, Аларих требует так много, что же останется у римлян?.. „Существование“, отвечал он³⁷³. Напуганные такою смелостью и твердостью Алариха, послы убедили граждан принять условия победителя, и Рим был выкуплен ценою огромного количества денег³⁷⁴. Но мир продолжался недолго; дипломатическая неопытность Гонория подала роковой повод к новой и страшной войне. На этот раз Аларих овладел (409 г.) Остией, чрез которую шли в Рим жизненные припасы провинций и заставил римлян признать себя главнокомандующим всех италийских войск, а Атталу царем Рима вместо Гонория. Простой народ и партия древнего благочестия охотно приняли распоряжение Алариха, тем более, что Аттал обещал Риму новое расширение римских границ и восстановление древнего культа. Язычники приободрились, и в Риме наступило полное господство старых обычаев и старой религии³⁷⁵. Надежды Рима и его язычества

были однако ж не продолжительны. Возмущение Героклиана в Африке вызвало в Риме новый голод и народные возмущения, поссорило Алариха с Атталом и лишило последнего царской диадемы, которую первый в знак дружбы и мира отослал к Гонорию. Император не особенно обрадовался этому знаку внимания варвара и подал ему повод осадить Рим в третий и последний раз (410 г.)³⁷⁶. Вечный город, никогда не бывший доселе в руках врагов, был взят и отдан на разграбление. По взятии города, войско Алариха, в течение шести дней грабило Рим, производило пожары и убийства, разрушало памятники искусства, а жителей отводило в неволю. Разные историки различно описывают бедствия, постигшие Рим во время опустошения его готами. Но все единогласно утверждают, что полководец варваров оказал величайшее почтение к базиликам свв. апостолов Петра и Павла, так что они сделались убежищем для всех христиан и язычников и все, что было скрыто в них, осталось неприкосновенным. Уважение Алариха к святости христианских храмов было так велико, что он повелел своим воинам с пением священных гимнов проводить к базилику Петра сосуды, которые одна девица назвала принадлежащими храму апостола³⁷⁷. Но нельзя того же сказать о его войсках. Часть их – гунны не знали ни веры, ни имени Христа и отдавались необузданности страстей с полной грубостью упоенных победою дикарей, да и готы не все разделяли образ мыслей своего вождя и далеко не все следовали предписаниям Евангелия. Вследствие этого вакхическое шествие победителей устилало улицы Рима трупами убитых и оставляло их без погребения³⁷⁸. Мужество граждан, переходившее по местам в ярость, усиливало ожесточение и беспощадность врагов. Благородные матроны и невинные девы Рима, как язычницы, так и христианки, может быть, завидовали смерти своих сограждан; многим из них пришлось испытать то, что целомудренные считают хуже смерти, и многие из них добровольно лишали себя жизни, чтобы избежать насилия варваров³⁷⁹. Но если от скотских страстей варваров спасало отсутствие молодости, красоты и девственной свежести, за то от грабительства их ничто и никого не могло спасти. Жадность

их была общим их свойством и ничем не насыщалась³⁸⁰; золото и драгоценные камни, все, что было ценно и уютно, они брали с собою и грузили на военные колесницы, а остальное, образцовые напр. произведения искусства, уничтожали на месте. Множество пленных, не исключая и христиан³⁸¹, взято было в неволю; другое множество искало спасения в бегстве. Бежавшие римляне разошлись по всем городам Африки, Греции и Азии и повсюду разнесли весть о взятии Рима.

Действие, произведенное этим событием на умы современников, было потрясающее; в чувстве ужаса и изумления сходились между собою все народы, несшие на себе владычество Рима. Но особенно сильно потрясло оно римлян, как христиан, так и преимущественно язычников. Римляне, язычники и христиане, называли Рим главою тогдашних царств и городов и были уверены, что разрушение его будет знаком кончины мира³⁸², и эта уверенность была источником того тяжкого изумления, которое овладело всеми при известии о взятии Рима. Но чтобы понять силу морального действия этого события на римских язычников, припомним, чем был Рим для римлян. Символ гения хранителя римского государства (*fata romana*, *Dea Roma*), синоним силы и доблести, залог благословения богов, Рим исстари пользовался религиозно-благоговейным почтением всего римского народа и до сих пор хранил это значение; взятие его готами было поэтому не только бедствием, но и святотатством. Нужно было, чтобы римский народ допустил величайшее нечестие для того, чтобы боги оставили свой любимый город на разграбление и осквернение нечестивым варварам. Рим, позорно лежавший у ног варваров, естественно воскресил в воспоминании римлян Рим, владычествовавший судьбами мира, и поверг их в тяжкое раздумье. Старая привычка, по которой римляне все события своей истории рассматривали или как награды богов за их благочестие, или как наказания за неверность предписаниям религии, в настоящем случае ставила пред ними только две возможности: взятие Рима готами могло быть или карою богов отечественных за допущение в их страну оскорбительного для них христианства, или наказанием Бога христианского за

ненависть к Нему римлян. Но последней возможности римляне не допускали на том основании, что при взятии Рима много бедствий испытали и христиане. Следовательно, заключали они, разорение Рима было делом отечественных богов, оскорбленных тем нечестием римлян, по которому они допустили в свое царство ненавистное язычеству христианство. Да, это оно, порешил, как сказал бы Симмах, одряхлевший старец, оно – христианство оскорбило моих богов и вызвало их страшный гнев, оно было причиной всех моих бед и того, что со времен Константина смелость варваров постоянно возрастала, а мое могущество пропорционально слабело, – это оно толкает меня в могилу. Взятие Рима сокрушило самую крепкую, политическую основу у римского язычества; но оно не все еще потеряло, у него оставались еще средства языческой мудрости, которыми оно запасалось в продолжение всего четвертого столетия. К этим-то средствам оно обращается теперь со всею охотою и неразборчивостью утопающего. Взятие Рима вызвало всеобщий, повсюдный взрыв негодования против христианства и Христа, и как скоро римляне пришли к убеждению, что виною всех их бед и напастей было христианство, то отсюда явилась необходимость доказать с одной стороны то, что при прежнем культе Рим был счастлив, а при новом дошел до позорного положения раба. Миллионы голосов заговорили на эту тему, дождем посыпались доказательства, клеветы и хулы, насмешки и брань; в умственной атмосфере римлян произошла такая сумятица мыслей, в которой трудно было что-либо хорошенько разобрать. Тут сошлись все политические партии, религиозные воззрения и философские оттенки; все, что умело так или иначе мыслить и говорить, мыслило и говорило. „Если бы я захотел отвечать на все возражения язычников, направленные ныне против христианства, говорит Августин, то это было бы бесконечно, скучно и бесполезно»³⁸³. Негодование против христианства язычников разделяли и христиане. В Риме, говорили они, похоронены Петр и Павел, и однако ж Рим опустошен. Где же обетования христианства? Где счастье, которое оно сулит?³⁸⁴ Но чем спутаннее был этот хаос идей, тем враждебнее и опаснее он был для христианства. К счастью

человечества на Западе нашелся гениальный ученый, который взял на себя тяжелый труд распутать этот хаос идей, рассортировать их, привести в систему, возвести к началам, из которых они шли, и обсудить спокойно и здраво, насколько они были справедливы в отношении к истинности христианства и христианской истине; это был блаженный Августин.

Здесь мы находим неудобным излагать те идеи относительно язычества и христианства, какие наполняли в это время умы язычников, – это найдет себе более удобное место в анализе рассматриваемого нами сочинения Августина „о царстве Божием», а здесь мы заметим только, что положение христианства в это время было серьезно и опасно, с одной стороны по причине характера нового нападения на него, а с другой по причине недостатка у него защитников, так что, явись тогда новый Юлиан, дело христианства на Западе могло бы возвратиться к состоянию первых трех веков. До четвертого, равно как и в продолжение всего этого века язычники нападали, как мы видели, на отдельные только, догматы и учения христианства и рассматривали дело с видимым спокойствием; после падения Рима они нападают на все христианство во внутреннем его значении, как на причину падения вечного Рима, и свои нападки подтверждают столько же философскими соображениями и теургическими бреднями неоплатоников, сколько и историческими документами, вышедшими из рук прежних врагов христианства. Теперь выдвигаются идеи Апулея и Порфирия, Ямвлиха и Гиерокла, Юлиана и Симмаха, Максима и Лонгиниана, гораздо сильнее и цельнее, гораздо настойчивее и раздражительнее, нежели как это было прежде: теперь, по выражению Августина язычники solito acerbius d amarius Deum verum blasphemare coeperunt³⁸⁵, утверждая, что omnia pereunt christianis temporibus³⁸⁶. Во главе идей этого времени выдвигается возведенная Юлианом в догмат давнишняя римская мысль, что Рим своим величием и славой обязан был могуществу своих национальных богов, которые силою превосходили богов других народов, не исключая даже Бога евреев, что христианство, как богохульное отрицание этих богов и их культа, есть единственная причина их гнева, народных

бедствий и опустошения Рима, что по мнению язычников подтверждала и история христианских императоров³⁸⁷. Около этой мысли группировались отрицание исторической истинности христианства и божественности Иисуса Христа и утверждение язычества на началах неоплатонизма. Таким образом взятие Рима готами было сигналом, по которому римские язычники ринулись на христианское учение со всех сторон и направили свои удары на все его пункты, осуждая и порицая их, как не согласные будто бы ни со здравым смыслом, ни с условиями государственной и общественной жизни, и противопоставляя им рациональные и мистические доктрины преобразованного язычества. Умоляя Августина как можно обстоятельнее изложить свои мнения по вопросам Волузиана, Марцеллин обращает его внимание на то, что воплощение Христа Спасителя было предметом порицания всех язычников, что они убеждены в превосходстве чудес Апулея, Аполлония тианского и других теургов пред чудесами Иисуса Христа и что если когда, то это именно *hoc tempore libri*, о которых просит он Августина, *incredibiliter sunt profuturi*³⁸⁸. Положение христианства было очень серьезно и опасно, тем более, что западно-римское христианство, кроме Августина, не имело никого, кто бы мог хоть сколько-нибудь ослабить нападение на него язычников. Амвросия теперь уже не было, Иероним был в Вифлееме, а остальное духовенство Запада отличалось замечательной беспечностью и непониманием ни духа, ни даже буквы христианства. Переписка Августина, из которой видно, что к нему обращалось духовенство почти всех стран Запада за разрешением иногда самых пустых вопросов и недоумений³⁸⁹, и то обстоятельство, что в сотрудники себе в борьбе с язычеством на всем Западе Августин мог отыскать одного только Павла Орозия, как нельзя более подтверждают высказанное нами положение. Невежеством духовенства объясняется конечно поголовное суеверие, церковное неприличие христиан и постоянные переходы из христианства в язычество и наоборот. Многочисленность и нехристианское поведение так называемых „*falsi* или *ficti*“ христиан составляли преобладающий предмет горьких сетований и церковных поучений Августина. Христиане

этого времени забыли строгость первенствующих времен; между ними господствовали все способы и формы суеверных гаданий, которые бросали даже язычники³⁹⁰; они клялись еще языческими богами, праздновали день Юпитера – четверг и принимали деятельное участие в играх и празднествах язычников. В это время не редкостью было услышать языческие гимны в христианские праздники и увидеть пляски христиан пред базиликами по примеру язычников. Не более приличий соблюдали христиане и в храмах. Сюда они приходили большею частью для того, чтобы поразвлечься и потолковать с приятелями. Здесь часто шум переходил в крик и оканчивался дракой, при чем взрывы хохота останавливали богослужение, и молящиеся, отрывая священника от дела, заставляли его разбирать ссоры; не редко также они требовали от священнослужителей совершать службу по их желанию. Все это засвидетельствовано Амвросием³⁹¹ и самим Августином³⁹² и было явлением весьма нередким. Непосредственным спутником религиозного невежества была внешняя роскошь, богатство и жадность западного, особенно римского, духовенства³⁹³. Источником богатства высшего духовенства в Риме были главным образом завещания богатых вдов и девиц, которых члены его в качестве духовников посещали во всякое время и заставляли разорять свои имения. Вредные в политическом отношении, подобные проделки были еще вреднее в отношении нравственно-религиозном. Расстраивая богатые имения и отнимая их у законных наследников, они часто были не чисты во внутренних мотивах³⁹⁴ и служили безответным укором христианам и христианству, так что император Валентиниан вынужден был издать (370) строгий закон, которым воспрещалось духовным лицам посещать дома вдов и девиц, а духовникам последних брать от них дары по завещаниям³⁹⁵. Наблюдение за исполнением этого закона, адресованного на имя папы Дамаса, поручено было светским чиновникам. Любопытные подробности сообщает о нравах римских прелатов Аммиан Марцеллин. Говоря о борьбе за епископство Дамаса и Урсина, „жар, пишет он, с которым они оспаривали друг у друга епископство, превосходит меру

человеческого честолюбия; эта борьба стоила партии Урсины ста тридцати семи человек убитых, найденных на другой день в базилике Сициния, где происходило собрание христиан. Такая впрочем ожесточенность борьбы за столичное епископство, прибавляет он, нисколько не удивительна, если обратить внимание на внешний блеск этого достоинства. Получающий его обогащается на счет щедрых приношений матрон, разъезжает по городу в колеснице, блещет роскошью одежды, а обилием стола затмевает царей³⁹⁶. Этому свидетельству язычника можно было бы и не поверить, если бы того же не подтверждали Иероним, скрепя сердце соглашавшийся, что римское духовенство заслужило закон Валентиниана³⁹⁷, Августин, упрекавший язычников, соблазнявшихся нехристианским поведением западных христиан, за то, что они „видят только плавающее на поверхности“, но не обращают внимания на внутренние основы христианской жизни³⁹⁸, и наконец Сальвиан, представивший в сочинении „De gubernatione Dei“ весьма мрачную картину христианских нравов на Западе³⁹⁹. Упомянутый нами Претекстат, намекая на роскошь римского епископа, нередко говаривал в шутку Дамасу: „сделайте меня епископом Рима, и я тотчас приму христианство“⁴⁰⁰. Это было грехом не Дамасова только времени: так было, очевидно, и во времена взятия Рима готами и после. Закон Валентиниана уничтожил силу только личных завещаний; но их тотчас заменили завещания в пользу церквей и стали источниками еще большей роскоши высшего духовенства. Жизнь и нравы западного духовенства были в это время нисколько не лучше, чем прежде. В подтверждение этого можно указать на борьбу за епископство в Риме между Евлалием и Вонифатием⁴⁰¹ и главным образом на то замечательное обстоятельство, что в сочинении „о царстве Божиим“ Августин нигде не говорит о спасительном действии христианства на нравы христианского общества, хотя случаев к тому представлялось ему не мало, и он без сомнения понимал, что это указание было бы весьма уместным аргументом достоинства христианства при историческом его защищении. Считаю себя не в праве не указать еще на одно очень важное обстоятельство этого

времени. Западная церковь, волнуемая еретическими учениями манихеев о двух началах, – начале добра и зла, уничтожавших догмат о единовластительстве Божиим, и пелагиан о ненужности божественной благодати для спасения человека, отрицавших необходимость искупления, была не в силах противодействовать их распространению: она не имела людей способных и готовых на такое трудное дело⁴⁰². Таким образом в эпоху взятия Рима готами борьба между христианством и римским язычеством представляется в виде двух партий, из коих партия язычников, вооруженная частью средствами языческой мудрости, частью слепую преданностью к вере отцов и застарелую ненавистью к религии христиан, отличалась единодушием и единомыслием и пользовалась всяким удобным и неудобным случаем отстаивать прежний порядок религиозных дел и вредить христианству, настойчиво рассеивая в народе антихристианские мысли и увлекая толпу к насилиям и жестокостям, а партия христиан, не отличаясь ни образованностью язычников, ни религиозностью истинных христиан, обладала недостаточным пониманием своего нового учения, была равнодушна к его предписаниям и равнодушна к покинутым иллюзиям старины и не могла похвалиться единодушием и единомыслием. Римские язычники, как мы видели, благоразумно воспользовались тяжелыми для их национального культа временами христианских императоров; в течение почти целого столетия они твердо стояли за свою религию, изыскивали средства поддерживать в массе кредит к ней и неблагожелательность к христианству и к началу пятого столетия, несмотря на все неудобства и затруднения, успели сплотиться чувством преданности к вере отцов и ненависти к христианству в одну единодушную корпорацию, привлекательную даже для христиан. О римских христианах, к сожалению, надобно сказать противное. Упоенные спокойствием во времена христианских царствований, они забыли и язычество и свои святые обязанности словом и делом сеять учение Христово и проводить его в сознание и жизнь и обратились сначала к сетованию за унижение Рима чрез отнятие у него Константином значения единой всемирной

столицы, затем к вопросу о положении и значении римского епископа во вселенской церкви Христовой и к другим важнейшим с римской точки зрения вопросам. Только Амвросий, Августин и Иероним, не мало потрудившиеся на поприще апостольского насаждения и укрепления Евангелия на Западе, делают отрадное исключение из интеллигенции римских христиан. Результатом этого была догматическая неопределительность и моральная слабость христианства на Западе, преобладание над ним язычества, повсюдное суеверие, возвышение духовенства и унижение мирян, нехристианская роскошь первого и рабская нищета последних, внутренняя вражда и нестроение в христианском обществе. Язычники, сетовал Августин, поклоняются разным, часто враждебным один другому, богам, но это не мешает им жить между собою в мире и согласии; а христиане, почитая единого Бога, ненавидят друг друга⁴⁰³. Отсюда же наконец вышло и то столкновение между римскими язычниками и христианами, поводом к которому послужило взятие Рима готами. Слабость христианской партии всего лучше была известна Августину и возлагала на него, как на единственную опору христианства на Западе, – что без сомнения сознавал и он сам, – нравственную обязанность принять участие в новом столкновении язычников и христиан. От него, как ученого, обстоятельства времени требовали слова, которое бы ослабило силу язычников и укрепило христиан. При первом, конечно необстоятельном, известии о взятии Рима готами и об образе мыслей и чувствований язычников и христиан Августин думал успокоить и примирить тех и других речами и письмами⁴⁰⁴; но когда Марцеллин сообщил ему более подробные сведения о настроении умов и умолял его обратить на это обстоятельство особенное внимание, уверяя, что если когда, то именно теперь от него требуется серьезное и обстоятельное слово и если когда, то теперь именно оно будет полезно *incredibiliter*⁴⁰⁵, он решился предложить язычникам и христианам целую книгу. „Когда сделалось известно, говорит он, что язычники, приписывая опустошения Рима христианской религии, стали *solito acerbius et amarius Deum verum blasphemare*, я, пламенея усердием о доме Божием, решился

написать против их порицаний или заблуждений книги под заглавием: *De Civitate Dei (contra paganos)*⁴⁰⁶.

Во многих местах священного Писания ветхого завета Иерусалим, как столица избранного народа Божия, как средоточие еврейской истории, в котором должны были совершиться божественные обетования народу израильскому и разрушение которого должно было быть последним актом исторической жизни иудеев, как место особого промысла Божия, называется градом Царя великого, градом Божиим⁴⁰⁷. Во всех этих местах название град Божий – (евр. *hir ha-elohim*, греч. ἡ πόλις τῷ Θεῷ) не точно переведено в Вульгате выражением *civitas Dei*, вместо *urbs Dei*. Все римские писатели название *civitas* употребляют в значении целого народа, соединенного узами родства и языка, единством законов и управления⁴⁰⁸. Только в редких случаях слово это употреблялось в значении формы государственного правления, а еще реже в значении столичных городов⁴⁰⁹. Августин взял выражение *civitas Dei* из латинского перевода указанных мест свящ. писания, но дал ему более точное и более употребительное значение. Это значение, в каком употребляет *civitas Dei* Августин, открывается из того, что рядом с ним он описывает другое *civitas*, отличное от первого началом, временностью существования и особенностями последней судьбы. Первое из них по его определениям есть *civitas* небесное, имеет своим виновником истинного Бога и частью живет на небе, а частью прешельствует еще на земле, пока не достигнет совершенства, чтобы соединиться со своими членами, пребывающими уже на небе⁴¹⁰. Другое – земное, имеющее князем дьявола⁴¹¹, появившееся на земле позднее первого – со времени первого братоубийства, сформировавшееся со времени горделивого построения вавилонской башни⁴¹² и заключающее всех людей, рожденных от плоти, опороченной грехом и не очищенной благодатью возрождения⁴¹³. Таким образом под именем *civitatis Dei* Августин разумел то, что на богословско-догматическом языке называется „царством Божиим» вообще, то есть, общество людей, живших верою в Сына Божия, Христа Спасителя грядущего, живущих верою в Него пришедшего и

надеждою на Него паки грядущего со славою и имеющих жить любовью к Нему в вечном царстве славы, разумел, следовательно, христианскую Церковь ветхозаветную, существовавшую на земле до Иисуса Христа и утверждавшуюся на вере в Него грядущего, и новозаветную, непосредственно учрежденную Богочеловеком и имеющую существовать на земле до скончания мира и продолжаться на небе во веки веков. Это значение имени *civitas Dei*, значение царства Божия, или церкви, воинствующей на земле и торжествующей на небе, видимое из подлинных определений царства Божия самого Августина, еще яснее открывается из имен, которые он дает царству Божию и противоположному ему царству земному, и из тех различий, которыми они существенно обособляются одно от другого. Царство Божие, или небесное Августин называет собранием и обществом святых⁴¹⁴, частью пребывающим на грешной земле, а частью торжествующим уже на небе⁴¹⁵, церковью Божией⁴¹⁶, цар – ством небесным⁴¹⁷, христианскою религией⁴¹⁸; напротив царство земное он называет царством века сего, обществом нечестивых людей и падших ангелов⁴¹⁹, Вавилоном и царством дьявола⁴²⁰. Глубочайшее основание, из которого происходят все различия между этими двумя царствами, – не именные только, но и существенные, – заключается во внутреннейших расположениях членов того и другого. В основе царства земного лежит любовь к себе, доходящая до забвения Бога; царство Божие зиждется на любви к Богу, простирающейся до самозабвения⁴²¹. Разделение этих двух царств началось еще в мире ангелов⁴²², но обособление их, пока оба они находятся еще на земле, выступает не резко; на земле они существуют совместно и современно и переплетаются (*perplexae invicemque permixtae*) так, что между членами одного нередко находятся члены, имеющие принадлежать другому⁴²³ и оба одинаково пользуются счастьем и несчастьем временной жизни, хотя при этом намерения Промысла, раздающего жребии людям, не одинаковы⁴²⁴. Царство Божие на земле не чуждается ни обычаев, ни законов и учреждений людских, напротив блюдет и исполняет их, если это не противно религии, по которой должен быть почитаем только

единый истинный Бог⁴²⁵, и включает в своей среде многих недостойных членов, к числу которых принадлежат между прочим еретики и ложные христиане⁴²⁶. Окончательное обособление между царством Божиим и царством земным наступит после последнего страшного суда Христова, когда члены царства Божия сподобятся предназначенного им вечного блаженства с Богом, а члены царства земного будут осуждены на predeterminedенные им вечные мучения с диаволом⁴²⁷. Итак предметом творения Августина *De Civitate Dei* служит христианская церковь в полном значении этого слова, или царство Божие вообще.

Обстоятельства времени, подавшие Августину повод избрать предметом своего труда царство Божие⁴²⁸, определили с тем вместе его цель и задачу и имели определяющее влияние даже на его план и характер.

Ближайшим поводом к составлению этого творения были, как мы видели, жалобы язычников на успехи христианства, их хулы и клеветы на него, как на причину всех злополучий Рима и в том числе самого тяжкого из них, – взятия его готами. Хулы и обвинения язычников находили себе поддержку в сомнениях слабых верою христиан, которые, сетуя на то, что почитаемый ими Бог не избавил их от бед, постигших язычников, делали таинственную проблему о распределении счастья и несчастья на земле жгучим вопросом времени, и если язычники упрекали их, что христианский Бог не избавил их от бед, то они со своей стороны настойчиво спрашивали, почему же Он их не избавил? Тяжко было Августину слушать несправедливые упреки язычников и неразумные сомнения христиан; в первых он видел опасные проявления антихристианской реакции и оскорбительную неблагодарность к имени Христа Спасителя, сохранившему жизнь многим язычникам, в последних – доказательство моральной слабости Христова учения на Западе, а в тех и других опасность для христианства. „Многие, с негодованием говорит он, остались неблагодарны к явным благодеяниям Исккупителя: все зло, испытанное Римом, они приписывают христианству, а спасение своей жизни – своей судьбе; между тем как им не избежать бы гибели, если бы они

не назвались христианами и не укрылись от ярости варваров в храмы христиан, которые одни, со всем, что находилось в них, остались неприкосновенны⁴²⁹. Да и христиане многие за одно с врагами Божиими не колеблются роптать на Бога⁴³⁰. Таким образом главную цель при составлении этого творения было, как выражается сам Августин, „защитить царство Божие в обоих его состояниях – в состоянии его временного странствования между нечестивыми, в котором оно живет верою, и в состоянии той вечной жизни, которой ныне терпеливо оно ждет и которая наступит, когда правда обратится в суд и царство Божие, одержав последнюю блистательную победу, наследует совершенный мир, – против тех, кои Основателю Его предпочитают своих богов⁴³¹, и показать христианам, что и как должны они отвечать своим врагам»⁴³². Эта цель, как очевидно из всего предыдущего, вполне определялась обстоятельствами времени. Эти же обстоятельства определили задачу автора и ее объем, равно как и общий план ее исполнения.

Нападение на христианство язычников и сомнения христиан происходили очевидно от того, что ни те, ни другие не знали ни истории и сущности христианства, ни истории и сущности язычества; отсюда возникла необходимость объяснить откровение царства Божия на земле исторически с самого его начала до конца; отсюда главной задачей Августина было изложить историю происхождения христианства и сущность основных его догматов для ясности в связи с историей происхождения царства земного с его религиозными заблуждениями, – изложить то, что он излагает в последних двенадцати книгах своего творения. „Я решился, говорит он, совместно изложить историю царства Божия и царства земного ради большей славы царства Божия, которое в этом контрасте приобретет еще более блеска»⁴³³. Но исполнение этой задачи, полезное для твердо верующих христиан, было бы неудовлетворительно для язычествовавших их собратий и совершенно бесполезно для политеистов по убеждению; слово о царстве Божиим у последних пало бы на камни, а у тех среди терний. Вследствие этого свою главную задачу Августин связал с другою существенно важною – чрез критическое рассмотрение

сущности наличных религиозных верований язычников подготовить их к принятию слова истины и очистить его от сорных трав в душах христиан. „Но прежде, чем приступить к изложению истории царства Божия, говорит он, я должен был сказать еще нечто против тех, которые бедствия римской империи приписывают нашей религии, воспреещающей идолослужение»⁴³⁴, с тем чтобы „evellere atque extirpare pravas et veteres opiniones, veritati pietatis inimicas, quas tenebrosis animis altius et tenacius diuturnus humani generis error infixit»⁴³⁵. Разрешению этой второй задачи он посвятил первые десять книг. Таким образом все творение Августина о царстве Божиим распадается на две части; в первой, обнимаемой первыми десяти книгами, он рассматривает наличные религиозные верования римских язычников и их основы, а во второй, состоящей из двенадцати остальных книг, излагает историю христианства и сущность основных его догматов в связи с историей вне церкви Христовой находящегося общества людей, или неплодящей языческой церкви. – Между язычниками, современными Августину, одни были преданы религии своих отцов ради тех польз, которые будто бы она доставляла им в жизни земной, а другие считали ее необходимою для счастья за гробом⁴³⁶; поэтому, рассматривая религию язычников, в первой части он доказывает два главным образом положения, что многобожие, не оказав никаких временных польз язычникам, было положительно для них вредно, как источник нравственной порчи, которая необходимо вела к разрушению римского государства, и что оно, как происшедшее на земле не без участия князя тьмы и противодействующее истинной религии истинного Бога, неизбежно приведет своих почитателей к вечным мучениям в жизни будущей⁴³⁷. Во второй части, назначенной для доказательства исторической истинности христианства и выяснения христианской истины в противоположность языческим заблуждениям, Августин излагает происхождение, развитие и последние судьбы царства Божия и царства земного⁴³⁸. Вследствие этого первую часть творения о царстве Божиим можно назвать полемико-отрицательною, а вторую апологетико-догматическою, хотя, говорит Августин „где

было нужно и в первых десяти книгах я касался учения христианского, и в остальных двенадцати опровергал учения ему противные»⁴³⁹. Судя по объему задачи и общему плану ее исполнения Августин хотел одним ударом и за один раз сделать то, что в Греции совершалось временем и многими руками; он хотел сокрушить новые опоры, на которые силилось встать римское язычество, с тем чтобы, разрушив его окончательно, на развалинах его создать на Западе новое царство, царство Божие. Замысел смелый и громадный, или, по выражению самого Августина, *magnum opus et arduum*⁴⁴⁰, но он был совершенно в духе Августина. В своем месте увидим, насколько успех творения вознаградил труд автора.

Нельзя не согласиться с автором творения „о царстве Божием“, что взятое им на себя дело было „дело великое и трудное“. Широта замысла, огромность и серьезность задачи, при всей усидчивости и быстроте, с какими Августин занимался своими учеными работами, не могли быть исполнены скоро, тем более, что многосложность и многочисленность его занятий по епископской кафедре и по общим нуждам западно-римской церкви не много давали ему свободного времени. А между тем и известия Марцеллина о языческом движении, и собственные наблюдения над ним Августина ничего хорошего не обещали и нудили его приступить к делу. Пригласив Павла Орозия⁴⁴¹ дать язычникам по возможности скорее исторический очерк бедствий, постигавших их до пришествия Христова, он немедленно приступил к делу и сам, начав его вероятно незадолго до смерти Марцеллина, случившейся в сентябре 413 года⁴⁴². Согласно с настойчивым требованием обстоятельств Августин выдавал свой труд отдельными выпусками. Первые две книги, написанные еще до смерти Марцеллина⁴⁴³, обнародованы вместе с третьей в 414 году, как видно из письма к Августину Македония⁴⁴⁴. В письме к Еводию, писанном в конце 415 года Августин говорит, что к первым трем книгам „о царстве Божием“ он прибавил еще две – четвертую и пятую⁴⁴⁵. Следующие пять книг были выданы в свет в следующем 416 году, так как об них упоминает Павел Орозий, начавший свою историю в этом же году⁴⁴⁶. О четырнадцатой книге упоминает

сам Августин в книге против противника закона и пророков, обнародованной им около 420 года⁴⁴⁷. Наконец, как видно из книги „retractationes“⁴⁴⁸, написанной между 426 и 427 годами, где цитируются последние книги „о царстве Божием“, весь труд Августина окончен к концу 426 года – в течение около двенадцати лет.

II. Содержание творения «о царстве Божием»

Мы видели, что между римскими язычниками, современными Августину, одни были преданы религии своих отцов ради тех польз, которые будто бы она доставляла им в жизни земной, а другие считали ее необходимой для счастья за гробом; в отношении же к христианству все язычники были единодушны, – все они единогласно утверждали, что опустошение Рима готами было следствием распространения в империи христианства, оскорбительного для ее прежних богов, и что христианский Бог бессилен или несправедлив, так как он не избавил христиан от бедствий, постигших язычников. Вследствие этого, решившись в первой части своего труда полемически рассмотреть языческие верования римлян, Августин предпосылает этому рассмотрению, в виде первой книги, введение, в котором апологетически разбирает нечестивые возражения язычников против промысла Божия о человеческом роде вообще и о христианах в частности, выражает тему и содержание всего своего труда, определяет точку зрения на предмет первой части его и указывает главные моменты исследования этого предмета.

1) Разбор языческих возражений против промысла Божия о христианах. Тема всего труда. Точка зрения и главные вопросы первой части (I)

Во введении Августин выходит из положения, что при взятии Рима готами христианство было скорее полезно, чем вредно не только христианам, но и язычникам. В подтверждение этого он обращает внимание римлян на благоговение готов в храмах христиан и говорит, что это необычайное явление было делом Иисуса Христа, а опустошение Рима делом военного обычая всех народов древности.

„Неблагодарные враги царства Божия – так начинает он свой труд⁴⁴⁹, – в слепой ненависти к имени Искупителя забыли недавнее Его благодеяние, забыли, что спасением своей жизни и необычною кротостью варваров, по которой они щадили всех, называвшихся христианами и прибегавших под кров христианских храмов, они обязаны имени и действию Христа⁴⁵⁰. В самом деле, было ли когда-нибудь прежде, чтобы завоеватели какого-нибудь города щадили тех, кто прибегал под защиту языческих храмов? Пред нами история всех римских войн; но она говорит совершенно иное. Она говорит, – устами Вергилия, – что Эней видел Приама, убитого у подножия жертвенников и своею кровью угасившего их огонь; она говорит, что Диомед и Улисс, убивши стражу, похитили статую Паллады и окровавленными руками осквернили девственные ленты богини, и напрасно Вергилий прибавляет, будто с этих пор надежды греков на успех стали слабее, напротив после этого именно и был убит Приам, после этого и Троя была взята и опустошена. Но Троя погибла не потому, что потеряла Минерву, напротив Минерва погибла именно от того, что потеряла стражу; ясно что не божество охраняло людей, а люди берегли его“⁴⁵¹. Заметив, что столь же мало пользы побежденные боги Трои могли оказать и римлянам, которые безрассудно вверили им судьбы своего государства⁴⁵², Августин продолжает: „таким образом

сама Троя, мать римского народа, не могла спасти ни одного из своих обитателей в храмах богов. Греки, почитавшие общих с троянцами богов, обратили один из почетнейших храмов Трои, – храм Юноны, сестры и жены Юпитера и царицы всех богов, в складочное место добычи, награбленной в городе, и не пощадили никого, кто искал в нем спасения, не исключая и жрецов. Да иначе и быть не могло: таков был военный обычай всех народов древности, которому следовали и римляне⁴⁵³. Цезарь у Саллюстия, говоря о возмущении Катилины, не преминул упомянуть, что мятежники растлевали девиц и отроков, бесчестили жен, грабили храмы и дома, свой путь устилали трупами, за собой оставляли пожары и наконец все наполняли кровью и рыданием⁴⁵⁴. Марцелл, завоеватель Сиракуз, плакавший о разрушении этого города, не мог удержать своих сподвижников от грабежа, насилий и осквернения храмов. Фабий, разрушитель Тарента, показал к туземным богам столько же презрения, сколько к жителям беспощадности⁴⁵⁵. Итак заключает Августин, опустошения, убийства, грабежи, насилия, пожары, испытанные Римом от готов, были делом всеобщего военного обычая, а то, что готы щадили христиан, христианские храмы и скрывавшихся в них, было сверхъестественным действием милосердия Иисуса Христа, и кто этого не признает, тот глуп, слеп и неблагодарен⁴⁵⁶.

Но при этом Августину естественно представились те вопросы, которые слышались со стороны язычников, как возражения, а со стороны христиан, как недоумения, и которые требовали немедленного разрешения. Если спасение римских жителей в храмах христиан, спрашивали язычники и христиане, было делом милосердия истинного Бога; то почему это милосердие простиралось на нечестивых и неблагодарных? Почему Бог допустил, чтобы вместе с нечестивыми и добрые испытали много страданий? Почему, далее, христиане, как и язычники, потеряли свое имущество? Почему многие из христиан были подвержены пыткам; многие лишены жизни различными, часто гнусными, способами; многие оставлены без погребения; многие отведены в неволю? Почему, наконец,

многие христианки были обещены? Эти вопросы были тем серьезнее, что они затрагивали действительность, правду и благодать промысления Божия о мире вообще и о христианском обществе в особенности. При разрешении их Августин старается проникнуть в таинственный вопрос о распределении счастья и несчастья на земле, вооружается всею силою и тонкостью своей диалектики и является апологетом христианского учения о промыслении Божиим, вполне достойным взятого им на себя дела. Главная мысль, которую развивает при этом Августин, и которая, как общее начало, руководит его пером, состоит в том, что явления, совершающиеся в мире по допущению Божию, справедливы и направлены ко благу людей.

Имея в виду первое возражение и обобщая вопрос, Августин говорит: „спрашивают: почему божественное милосердие простиралось на нечестных и неблагодарных“? и отвечает: „потому, полагаю, что оно было делом Того, Кто солнце Свое светит на добрых и злых и дождит на праведных и неправедных“... Вслед за этим, изложив общий взгляд на распределения между людьми земных благ и зол, он переходит также к общему вопросу, почему вместе с нечестивыми страдают иногда и добрые люди? „Долготерпение Божие, говорит он, зовет нечестивых к покаянию точно так же, как бич Божий упражняет добрых в терпении. Равным образом милосердие Божие объемлет добрых, достойных ласки, как строгость Божия простирается на злых, достойных наказания. Божественному Провидению благоугодно было приготовить в будущем праведным блага, которыми не будут наслаждаться неправедные, а нечестивым наказания, которых не испытают добрые. Что же касается временных благ и зол, то Провидению угодно было сделать их общими добрым и злым, для того чтобы люди с одной стороны не слишком сильно стремились к благам, коими владеют и нечестивые, а с другой – не избегали к своему стыду и зол, которые часто поражают и добрых. Весьма важно однако ж то, какое делается употребление как из временного счастья, так и несчастья. Добрый человек ни в счастье не надмевается, ни в несчастье не падает духом; напротив злой наказывается временным несчастьем потому, что портится в

счастье. При распределении однако ж счастья и несчастья Бог часто до очевидности обнаруживает свое действие. Если бы всякий грех явно наказывался теперь, то можно было бы подумать, что к последнему суду не останется ничего, и наоборот, если бы Бог никакого греха не наказывал ныне открыто, то можно было бы подумать, что нет вовсе Провидения. То же надобно сказать и в рассуждении счастья. Если бы Бог не давал его с очевиднейшею щедростью некоторым просящим его, то можно было бы сказать, что счастье не зависит от Бога; а, с другой стороны, если бы Он давал его всем просящим, тогда можно было бы подумать, что ему надобно служить только ради этой награды; но такое служение сделало бы нас не благочестивыми, а корыстными и жадными. Если же это так, если добрые и злые одинаково подвержены несчастью, то отсюда не следует, что и сами они одинаковы от того, что испытываемое ими счастье одинаково. Различие страдающих остается и при сходстве страданий, и от тождественности мучений добродетель и порок не делаются тождественными. Ибо как под влиянием одного огня золото блещет, а солома дымит, под одним бичом колосья сокрушаются, а зерно очищается, под одним прессом масло не смешивается с выжимками; так одно и тоже бедствие, постигающее добрых и злых, первых укрепляет, очищает, просветляет, а других ослабляет, сокрушает, уничтожает. Поэтому в одном и том же несчастье злые ропщут на Бога и злословят Его, а добрые хвалят и благословляют. Таким образом дело не в том, что испытывает человек, а в том, как он это переносит. При одинаковом прикосновении грязь испускает зловоние, а помада отделяет благовоние»⁴⁵⁷. После такого взгляда на общность всем людям земного счастья и несчастья, Августин ближе входит в разрешаемый им вопрос и показывает, за что именно добродетельные люди терпят временные бедствия и как именно эти бедствия служат к их пользе? „Если вернее смотреть на дело, то что, спрашивает он, испытали христиане во время опустошения Рима такого, что не послужило бы им в пользу»? и отвечает: „если прежде всего добродетельные люди смиренно подумают о тех грехах, за

которые разгневанный Бог наполнил весь мир столь великими бедствиями; то, будучи далеки по своему поведению от поведения великих грешников и нечестивцев, они поймут однако ж, что сами они не настолько не причастны греховным слабостям, чтобы не считать себя достойными временного наказания за них. В самом деле, помимо того, что каждый, как бы ни была похвальна его жизнь, уступает иногда вожделениям плоти, и, не впадая в безобразие преступлений и в бездну пороков и нечестия, не может быть свободным от грехов или редких, или тем более частых, чем они легче, – помимо этого, можно ли отыскать человека, который бы надлежащим образом вел себя по отношению к тем, коих гордость, роскошь, жадность, гнусные неправды и нечестие были причиной грозного, опустошительного гнева Божия, который бы жил с ними так, как подобает жить с таковыми? Очень часто мы намеренно не обращаем внимания на их согрешения, не поучаем и не убеждаем их, не укоряем и не исправляем или по лености, или из опасения открытыми упреками оскорбить их и навлечь на себя их нерасположение, могущее повредить земным нашим расчетам. Таким образом хотя добрым и не нравится жизнь нечестивых и хотя поэтому они и не подвергнутся осуждению, которое за пределами этой жизни ждет последних; однако ж, поскольку они щадят их в их достойных осуждения грехах ради собственных, правда легких и преходящих, но все же грехов, то справедливо, что временно вместе с ними они и наказываются, справедливо, что, навязываясь Провидением вместе с нечестивыми, они чувствуют горечь этой жизни, ради сладости которой не хотели быть горькими для грешников. Итак это, мне кажется, достаточно объясняет, почему Бог вместе с нечестивыми, наказывает и добрых, когда Ему угодно бывает временными бедствиями посетить испорченные нравы людей. Добрые наказываются вместе с нечестивыми не потому, что ведут вместе с ними дурную жизнь, а потому, что, как и нечестивые, хоть и меньше их, любят эту земную жизнь, которую бы им следовало презирать, чтобы своим примером и злых обратить на путь жизни вечной. Но если бы злые не последовали за

добрыми, то последним оставалось бы их терпеть и любить, как врагов; ибо пока они живут, нельзя сказать, что они не изменяют своей воли к лучшему. В этом отношении гораздо виновнее те, коим сказано чрез пророка: беззаконник той в беззаконии своем умрет, крове же его от руки твоя взыщу, (то есть, от руки его блюстителя). Для того в церкви и поставлены блюстители, то есть пастыри народа, чтобы настойчиво отвращать его от грехов. Виновности однако ж не избежит и тот, кто, видя пороки ближнего, не постарается очистить его от них по каким-нибудь земным расчетам. Далее Бог посылает страдания добрым иногда и по другой причине, – по той именно, по которой она посланы были Иову, – для испытания того, насколько бескорыстна их любовь к Богу⁴⁵⁸. Рассмотревши внимательно все это, заключает Августин, нельзя не согласиться, что с верующими и благочестивыми не случилось никакого такого зла, которое бы не обратилось к их пользе, нельзя не согласиться, что любящим Бога все обращается во благо“.

„Говорят, что христиане потеряли все, чем владели; но это несправедливо. Они не потеряли веры, они не потеряли благочестия, они не потеряли благ внутреннего человека, который всегда богат пред Богом; а в этом и состоит все богатство христиан. Наше сокровище есть благочестие, соединенное с довольством духа. Мы имеем, чем жить и во что одеться, и этого для нас совершенно довольно. Мы не хотим богатства; страсть к нему есть корень всякого зла; многих оно отвлекло от веры и жизнь их исполнило скорбей; наше сокровище – на небе, там и наше сердце». – „Но некоторые, благочестивые даже, христиане были подвергнуты пыткам, чтобы открыли свое сокровище“, настаивали язычники. „Если они были истинно благочестивы, отвечает Августин, в таком случае они не могли ни выдать, ни потерять блага, которое сделало их добрыми. Если же они решились скорее страдать, нежели выдать свое мнимое богатство; то они не были благочестивы, и их нужно было убедить страданиями, что ради И. Христа им следовало бы испытать еще большие мучения, так как Он страждущих за Него обогащает вечным счастьем, между тем как золото и серебро могут спасти только при посредстве

лжи. В самом деле Христа не потерял никто, исповедуя Его во время пыток, между тем как золото сохранили только те, кои отказывались от него во время мучений. Поэтому мучения, поучавшие их любить нетленное благо, были для них более полезны, чем те блага, из любви к которым они страдали без всякой пользы“. – За что же страдали те истинно благочестивые христиане, которые действительно не имели богатства, но были пытаемы только потому, что варвары не верили им? „За то, отвечает Августин, что, не имея действительно богатства, они может быть желали его иметь, – за то, что они не были нищими духом; им, следовательно, нужно было показать, что не богатство только но и склонность к нему достойны наказания. Что же касается тех, которые, стремясь к лучшей жизни, действительно не имели скрытого злата и серебра; то я не знаю, подвергались ли они пыткам по подозрению. Но если и это действительно было, то для таких великая польза заключалась в том, что, исповедуя под пытками святую нищету, они исповедовали в то же самое время И. Христа и, как исповедники святой нищеты, выстрадали себе награду на небе“⁴⁵⁹.

С тою же неумолимою диалектичностью утверждает Августин высказанное им в начале положение и при разрешении других возражений, направленных язычниками против промысления Божия о христианах. Многие христиане, говорили язычники, были убиты, многие были умерщвлены различными, часто отвратительными родами смерти. „Это подлинно прискорбно, отвечает апологет; но это общая участь всех земнородных. Я знаю одно, что никто не умер при опустошении Рима, кто бы не должен был когда-нибудь умереть; а конец жизни уравнивает короткую жизнь с долгою, так как то, чего уже нет, не может быть ни лучше, ни хуже, ни долже, ни короче. И какая важность в том, каким родом смерти оканчивается жизнь, когда умерший снова уже не умрет? Если далее смертному при разнообразии случайностей земной жизни ежедневно угрожает бесчисленное множество смертей, так как ему неизвестно, которой из них он умрет; то не лучше ли, спрашиваю я, умерши, претерпеть одну из них, нежели, продолжая жить, бояться их

всех? Я знаю, что по слабости мы желаем лучше жить и бояться всех смертей, чем умереть и не бояться уже ни одной. Но иное дело то, чего избегает робкое чувство плоти, иное то, в чем убеждает заботливо-развитый разум. Смерть, которой предшествовала добрая жизнь, не должна быть почитаема злом; злом делает ее только то, что следует за ней. Итак, смертные должны думать не о том, каким родом смерти они умирают, а о том, куда пойдут они по смерти. Христиане знают, что смерть праведного бедняка, покрытого гнойными язвами, несравненно выше смерти богача, лежавшего в порфире и виссоне; они знают, что ужасные роды смерти не принесут вреда тем, которые жили добродетельно⁴⁶⁰. – Сверх того, продолжали язычники, множество христианских трупов осталось без погребения. „Но и это несчастье, успокаивает Августин христиан, не должно тревожить верующих; оно не может быть препятствием к будущему воскресению тел. Христианам сказано: не бойтесь убивающих тело, но не могущих убить душу. Правда, много христианских тел не было покрыто землей; но это не отделило их ни от неба, ни от земли, наполненных присутствием Того, Кто знает, как воскресить свое создание. Похоронные почести, как и само погребение, не имеют никакого значения для умерших; они утешительны только для живых собратий покойных. Над этим смеются те⁴⁶¹, против которых я предпринял защитить царство Божие; но они забывают, что и их философы не заботились о погребении, что целые войска умирали за отечество, не думая, где и как они будут похоронены; и правду сказал поэт: небом покрывается тот, кто не имеет урны⁴⁶², ⁴⁶³. Это однако ж, прибавляет Августин, не дает права живым вовсе не заботиться о погребении умерших, особенно благочестивых и святых людей, тела которых были органами и сосудами Св. Духа. Пример Товии, похвала Господа Иисуса Христа жене, как бы приготавливавшей Его к погребению чрез умащение елеем, и Его собственное погребение научают нас не оставлять без внимания этого благочестивого дела не ради трупов покойников, которые ничего не чувствуют, но ради того, что это полезно для утверждения веры в будущее воскресение. Итак, заключает свою речь о погребении Августин,

лишение погребения, которое выпало на долю христиан в Риме и других городах, нельзя ни обращать в упрек живым, потому что они не могли похоронить своих покойников, ни считать бесчестием для умерших, потому что они этого не чувствовали»⁴⁶⁴.

Переходя к возражению, что многие христиане были отведены в неволю, Августин замечает: „да, это подлинно было бы величайшим несчастьем, если бы только они могли быть отводимы туда, где им нельзя было бы найти своего Бога. Но и против этого несчастья, продолжает он, мы находим великое утешение в св. Писании. В плену были три отрока, Даниил и другие пророки; но Бог не переставал быть утешителем их. Можно ли думать, чтобы Тот, Кто не оставил пророка во чреве зверя⁴⁶⁵, оставил без утешения христиан в плену у готов?⁴⁶⁶ Со своей стороны христиане могли извлечь из примера Регула поучительный урок, как и в плену можно сохранить верность своей религии. Кроме того судьба Регула, замученного за верность клятве, которую он давал во имя римских богов, должна была сообщить христианам ту утешительную уверенность, что боги Рима были совершенно бесполезны, для временного счастья их почитателей и что римляне клеветают на христиан, когда говорят, будто христианское презрение к их религии составляет главную причину современных бедствий, и противоречат себе, когда уверяют, будто счастье Рима было делом его богов»⁴⁶⁷.

Дольше, чем на каждом из предыдущих возражений, останавливается Августин на последнем, которое язычники основывали на том факте, что варвары оскорбили целомудрие многих христианских жен, девиц и даже инокинь. Причина этого очевидна. На этот факт язычники указывали с особенным ударением и, намекая на геройский в глазах их поступок известной Лукреции, осуждали обесчещенных христианок за слабодушие, по которому они не могли ни предупредить, ни загладить своего позора смертью Лукреции. Можно было опасаться, что этот упрек не останется без впечатления, так как он соответствовал и настроенности некоторых христиан. Еще во времена гонений на христиан многие христианки, чтобы

избавиться от позора, добровольно бросались в реки и почитались в последствии времени в числе мучениц. Таким образом Августину предстояло разрешить двойную апологетическую задачу. С одной стороны ему нужно было доказать, что даже это бедствие, если оно происходило по допущению Божию, не могло повредить истинно-христианской жизни, но должно было служить к ее усовершенствованию; с другой стороны это привело его к необходимости защитить ту христианскую мысль, что самоубийство не может быть допуссаемо ни на каких основаниях. Против мнения, что насильственное оскорбление женской чести лишает опороченную целомудрия, Августин говорит: „Прежде всего за известную и несомненную истину надобно признать то, что практическая добродетель имеет свое местопребывание в душе и оттуда управляет членами тела, и что тело святится святостью воли. Если воля остается твердой и постоянной в добре, в таком случае все, что делает один в теле или над телом другого, не делает последнего виновным, когда он не может избежать насилия без греха⁴⁶⁸. Но так как целомудрие есть добродетель души, имеет своим спутником моральное мужество, по которому дозволяет себе скорее терпеть зло, нежели сочувствовать ему, и так как далее ни один человек, как бы ни были сильны его мужество и целомудрие, не властен над тем, что совершается над его телом, но властен только сочувствовать или не сочувствовать этому морально; то было бы крайне безрассудно думать, будто насилуемый теряет целомудрие, когда над его телом, – вопреки его отвращению, – удовлетворяется нечистая страсть другого. Если бы целомудрие погибало от этого, тогда оно не было бы добродетелью души, но принадлежало бы к числу благ телесных, каковы: сила, красота, здоровье и тому подобное, с уменьшением которых не изменяется добродетельная и праведная жизнь. Если же напротив целомудрие есть благо души, то насилие совершаемое над телом, уничтожить его не может⁴⁶⁹. Разумно ли после этого человеку, который не совершал нового греха, делать себе зло и, убивая себя самого, воспрепятствовать другому сделаться виновным; разумно ли совершить над собою

собственное преступление, чтобы избежать чужого⁴⁷⁰? Обращаясь за тем к поступку Лукреции и подвода его под высказанное им начало неприкосновенности целомудрия при насилии тела и безусловного воспреещения самоубийства, Августин продолжает: „вас призываю во свидетели, законы и судьи Рима. Пред вами толико прославляемая Лукреция; она убила невинную, целомудренную Лукрецию за то, чтобы наказать ее за причиненное ей насилие; – произнесите же над нею приговор. Но вы этого не делаете, вы не причисляете ее к тем, которые, не сделавши никакого преступления, добровольно вкусили смерть, и, сложив бремя жизни, желали бы возвратиться в мир, но судьба привязывает их к печальным берегам адского моря⁴⁷¹; следовательно, вы не считаете ее убийцей Лукреции невинной. А если так, то здесь возможны только две возможности: если Лукреция не человекоубийца, то она Любодейца, а если она не Любодейца, то человекоубийца, и логичны только два заключения: если она Любодейца, то не стоит похвал, а если она целомудренна, то виновна, как самоубийца⁴⁷².

Может быть, могли возразить Августину, при насилии тела воля действительно может оставаться свободною от сочувствия греху, но поверить этому более чем трудно и доказать этого опозоренная никоим образом не может; это-то обстоятельство оправдывает добровольную смерть, как средство для избежания подозрения. С другой стороны, самое целомудреннейшее настроение едва ли в состоянии удержать волю от сочувствия греху, к которому неотразимо располагает ее самый акт насилия; поэтому добровольная смерть оправдывается еще, как предупредительное средство против возможности греха. На первое из этих возражений Августин отвечает: „христианки, испытавшие несчастье Лукреции, не последовали ее примеру; они живы, они не отомстили чужого греха собственным грехом, и это потому, что доказательство своего целомудрия они имеют внутри себя, в свидетельстве своей совести и пред очами Бога; большего они не ищут и не хотят отступлением от закона Божия освободить себя от подозрительности людей⁴⁷³. Против второго он говорит: „так

как убивать себя есть преступление позорное и достойное осуждения, что само собою очевидно; то найдется ли кто-либо столь безрассудный, кто бы сказал: дай – согрешу теперь, чтобы не согрешать после, дай – сделаю человекоубийство теперь, чтобы после не впасть в любодеяние? Там, где дело касалось бы выбора не между невинностью и преступлением, а только между преступлениями, гораздо было бы лучше избрать будущее и неизвестное любодеяние, чем действительное и настоящее человекоубийство, – было бы лучше сделать грех, который может быть омыт покаянием, чем грех, который переводит человека в состояние, где покаяние невозможно. Впрочем не будем думать, чтобы христианская душа, которая верует своему Богу и надеется на Его помощь, могла когда-нибудь уступать вожделениям плоти и сочувствовать гнусной страсти⁴⁷⁴. Если бы мы захотели оправдывать добровольную смерть, как предупредительное средство против возможности греха, тогда нужно было бы советовать всем христианам убивать себя тотчас после крещения, чтобы однажды навсегда избавить их от возможности грешить⁴⁷⁵, так как самое удобное время остерегаться от будущих грехов есть время крещения и омовения всех грехов прежних. Если бы добровольная смерть была предупредительным средством против грехов, то почему бы не прибегать к ней в это именно время? Зачем же всякий новокрещенный щадит себя? Зачем он подвергает себя будущим многим опасностям, когда обладает таким удобным средством избежать их всех? Почему люди любят столь много опасностей, а если не любят, то почему не бегут от них? Но подобного рода совет был бы не только безрассуден, но и просто глуп. Точно также было бы глупо советовать кому-нибудь умертвить себя из опасения оскорбления со стороны варваров⁴⁷⁶.

Основанием, на котором Августин утверждает греховность и абсолютную недозволительность самоубийства, чем бы оно ни мотивировалось, служит для него заповедь; не убей. „В священных канонических книгах, говорит он, нигде нельзя найти повеления или даже дозволения лишать себя жизни, хотя бы добровольною смертью имелось в виду достигнуть бессмертия,

или освободиться, либо избежать какого-нибудь зла. Напротив мы должны думать, что священное Писание прямо воспрещает нам самоубийство, когда говорит: не убей, то есть ни другого, ни тебя самого; ибо убивающий себя есть человекоубийца⁴⁷⁷. Из этого общего правила, продолжает Августин, исключаются только убийства, совершаемые на войне и над преступниками, а также убийства, допускаемые по особому велению Божию, каковы, например, мысленное, благочестивое жертвоприношение Авраама и фактическое – Иеффая, равно как и самоубиение Сампсона»⁴⁷⁸. – Но если, рассуждая с христианами, Августин стоит на положительном учении Писания; то, обращаясь к язычникам, он рассуждает о самоубийстве с их точки зрения и доказывает, что оно не есть и не может быть выражением величия души, напротив оно есть признак моральной слабости, трусливо избегающей жизненных невзгод и часто невежественного мнения людей. Клеомброт, убивший себя по прочтении Платоновой книги о бессмертии для скорейшего достижения этого состояния⁴⁷⁹, поступил так же малодушно, как и Катон, умертвивший себя в Утике из зависти к Цезарю⁴⁸⁰. На этот раз Регул поступил гораздо мужественнее Катона, а христиане поступают и должны поступать великодушнее их обоих⁴⁸¹.

Под ту точку зрения, на которой стоял Августин, рассуждая о самопроизвольной смерти, не подходили некоторые отдельные случаи, на которые и указывали без сомнения ему, как на доказательство извинительности самоубийства, вызываемого по крайней мере нуждой. „Но во времена гонений, *inquiunt*, говорит он, многие христианки бросались в реки и, утопая в них, спасали свою честь от оскорблений гонителей; между тем церковь чтит и прославляет их, как мучениц“. Относя эти случаи к отдельным, исключительным явлениям, Августин объясняет их и защищает веру церкви так же, как он объяснил действия Авраама, Иеффая и Сампсона. „Об них (утопившихся христианках) я не дерзаю, говорит он, произносить суждения. Внушено ли церкви свыше чрез какие-нибудь достоверные сообщения почитать память их, как мучениц, – я этого не знаю; но это могло быть. Если добровольная их смерть была

следствием несомненного повеления Божия, то было бы дерзко осуждать повиновение этому повелению. Но я воздерживаюсь судить об этом; я не знаю, было ли дано им божественное на то повеление. То, что я высказываю, отстаиваю и всячески доказываю, состоит в следующем: никто не должен причинять себе добровольной смерти под предлогом избежания временных бедствий, если не хочет подвергнуться вечным; никто не должен убивать себя для освобождения от чужих грехов, если не хочет осквернить себя собственным грехом, прежде нежели очистится от чужого; никто не должен умерщвлять себя за свои прежние грехи, если не хочет потерять возможности очистить их покаянием; никто не должен умирать добровольно ради лучшей жизни по смерти, так как лучшая жизнь по смерти самоубийц не приемлет⁴⁸².

Возвращаясь затем к вопросу, почему Бог допустил оскорбление целомудрия, и желая доказать, что и это бедствие было благодетельно, Августин говорит: „Не тяготитесь, верные исповедницы Христа, вашею жизнью, если враги оскорбили ваше целомудрие. Вы имеете великое и истинное утешение, если ваша совесть не упрекает вас за сочувствие греху тех, коим Бог допустил оскорбить вашу честь. Но вы, может быть, спросите, почему же Бог допустил это? Помните, что провидение Творца и Промыслителя мира неисповедимо, что суды Его непостижимы и пути неисследимы. Однако ж спросите по совести ваши души. Не надмевались ли вы вашим девством и вашим целомудрием? Не находили ли удовольствия в похвалах людей. Не завидовали ли в тех же достоинствах другим? Я не обвиняю вас в том, чего не знаю, и я не слышу, что отвечают вам ваши сердца. Но если они отвечают вам так, то не удивляйтесь, что вы потеряли то, чем вам приятно было нравиться людям, и что у вас осталось то, чем нельзя похвалиться пред ними. Если вы не сочувствовали вашим оскорбителям, то к божественной благодати, дабы она не утратилась, присоединилась божественная помощь, а за славою людей, дабы вы ее любили ее, последовало поношение людей. Но в том и другом случае утешьте себя тем, что один был для вас испытанием, другой очищением, один оправданием, другой

поучением. Что же касается тех, которые никогда не надмевались ни девством и вдовством, ни супружеским целомудрием, но богобоязненно пользовались этими дарами и не завидовали другим, которые также имели их; то пусть они не сетуют на Провидение за то, что оно оставило ненаказанным причиненное им насилие. Непостижимое здесь на земле, божественное Провидение дает иногда свободу дурным человеческим страстям; но явное наказание за них оставляет до последнего суда. Может быть также те, которые действительно не надмевались своим целомудрием, и несмотря на это были опозорены варварами, имели какую-нибудь сокровенную слабость, которая могла переродиться в тщеславие, если бы они избежали унижения, которое теперь испытали. Подобно тому, как многие из мужчин похищены были смертью для того, чтобы зло не изменило их ума; целомудренные женщины испытали позор для того, чтобы счастье не изменило их скромности. Таким образом позор, испытанный христианками, был скорее полезен, чем вреден для них; из них надменных своим целомудрием он уврачевал от гордости, а смиренных предостерег от нее. Нельзя пройти молчанием и того, что, может быть, некоторые из опозоренных христианок считали целомудрие благом не души, но тела; тогда испытанный ими позор послужил к уничтожению этого заблуждения и к уверению их в том, что Бог некогда не допустил бы этой случайности, если бы она могла уничтожить святость и чистоту их души»⁴⁸³. В заключение своей апологии промысления Божия о христианах Августин говорит: „Итак все семейство верховного и истинного Бога имеет свое необманчивое и не опирающееся на надежде вещей непостоянных и преходящих утешение в той мысли, что Промыслитель, Защитник и Хранитель его есть Бог, всюду всецело сущий, но ничем не ограниченный, могущий присутствовать не приближаясь и отсутствовать не удаляясь, Бог, сотворивший небеса и управляющий миром, и не должно сетовать на временную жизнь, так как последняя есть для него только школа для жизни будущей, школа, где христиане благами пользуются только мимоходом и не привязываясь к ним, а бедствиями испытываются либо исправляются“⁴⁸⁴.

Таким образом бедствия, испытанные христианами во время опустошения Рима готами, имели испытательно-педагогическое значение и были столько же справедливы со стороны божественного Промышления о мире, сколько и полезны для нравственного совершенства перенесших их христиан. Что же касается язычников, то божественное Провидение, *quae solet corruptos hominum mores bellis emendare atque conterere*, посетило их бедствиями Рима в наказание и для исправления испорченных их нравов⁴⁸⁵. Весьма важен при этом необычайный в виду безусловной беспощадности военных обычаев всех народов древности факт милосердия варваров к христианам и благоговения их к христианским храмам, в которых нашли спасение и многие из язычников. Находя в этом замечательном факте „сверхъестественное действие милосердия Иисуса Христа“, которого не лишены были и римские язычники, и доказательство могущества и милосердия истинного Бога в противоположность бессилию и равнодушию языческих богов к судьбе своих почитателей, автор обозначил чрез это тему для всего последующего исследования и кратко выразил содержание всего своего труда. Во всем труде его частный случай спасения римских язычников в христианских храмах только обобщается, и доказывается, что при диаметральной противоположности между язычеством, представителем которого был Рим и которое искало счастья на земле, и „всем семейством верховного и истинного Бога, полагающим свое благо на небе“, в настоящей жизни они „многократно переплетены и перемешаны между собой“, так как окончательное отделение добрых от злых не есть дело жизни земной; что язычество, само по себе незначимое и бессильное, имеет значение только в отношении к христианству, потому что в последнем заключается основание его бытия и исполнение всех его чаяний, и что существование его было бы невозможно, если бы истинному Богу мира не благоугодно было промышлять о нем ради целей вечного царства Божия.

Вслед за этим автор обращается к главному предмету первой части своего труда и входит в рассмотрение его чрез определение точки зрения, с которой ясно представляется

настоящая причина всех политических бедствий и военных неудач, испытанных римлянами и особенно недавнего опустошения Рима готами, и чрез указание главных моментов предмета первой части своего исследования. Римляне во все времена были уверены, что величие и счастье их государства, равно как и всенародные бедствия были делом милости или гнева их национальных богов. С этой же точки зрения они объясняли и все бедствия, постигшие римскую империю со времени распространения в ней христианства. Не отрицая действительности политических несчастий, испытанных римлянами в христианские времена, Августин дает им иное объяснение, указывая причину их не в христианстве, а в самих римлянах, и ставит для этого язычников на другую точку зрения, с которой ясно представляется истинная причина взятия Рима готами и подготовивших его несчастных событий и которая была точкою зрения одного из самых авторитетных римлян. Если бы жив еще был, почти так говорит он, Сципион Назика, самый лучший, по признанию самих римлян, гражданин Рима, то он сказал бы языщикам, что причиною бедствий и недавнего опустошения Рима было не христианство, но гражданская и нравственная испорченность римского народа, источниками которой были с одной стороны чувство внешней политической безопасности, а с другой сакральные учреждения римлян, каковы были напр. театральные зрелища, а неизбежными последствиями с одной стороны легкомысленное забвение гражданских обязанностей, распущенность и разнузданность личных страстей, разрыв общественного согласия и столкновение личных интересов, народные волнения и гражданские войны, тирания и рабство⁴⁸⁶, а с другой сластолюбие, праздность и роскошь, растление помыслов и чувств, бесстыдство и разврат, легкомыслие и легкомысленное забвение человеческих достоинств⁴⁸⁷. Вот почему Сципион Назика сильно восставал, как против разрушения Карфагена, так и против введения в Риме сценических представлений; он предвидел губительные последствия этих событий, — он предвидел, что чувство безопасности, не знакомое римлянам до разрушения Карфагена, станет источником гражданских

беспорядков, а театральные зрелища сделаются школами морального растления, неги и слабости. Протест знаменитого человека не нашел сочувствия, и последствия не замедлили оправдать его предчувствие. Изнеженные безопасностью римляне не находили уже в себе тех доблестей, которыми их предки стяжали славу и величие Рима, безрассудно и бессильно предоставляя себя течению событий и в конце концов сделались народом самым несчастным, не переставая быть самым порочным. „Взятие Рима готами, как слышал я, повсюду произвело смущение: народы востока оплакивают падение Рима, государства отдаленнейших стран земли объемлет смущение и печаль, а римляне бегут в театры, переполняют их и ведут себя гораздо постыднее, чем было это прежде“⁴⁸⁸. При таком состоянии Римского народа взятие Рима готами могло бы быть могилою для всех римлян; но истинному Богу мира благоугодно было сохранить им жизнь для исправления и покаяния⁴⁸⁹, так как и из них некоторые могут сделаться когда-нибудь членами царства Божия, перестав принадлежать к царству земному⁴⁹⁰.

С этой точки зрения представляется, что уверение язычников, будто христианство было причиною всех их бедствий, есть клевета и непонимание дела, что боги язычников были так же ничтожны до христианства, как и во времена его, и что римляне, как при последнем опустошении Рима спасением своей жизни, так и в прежние времена всем добром и счастьем, обширностью и славой своего государства обязаны истинному, христианскому Богу, во власти которого находятся все народы и царства земли. Вследствие этого Августину естественно представилось необходимым показать римлянам: 1) какие бедствия испытал Рим и его провинции, прежде нежели явился Христос; 2) ради каких добродетелей и для какой цели истинный Бог, владеющий судьбами мира и распоряжающийся царствами человеческими, благоволил возвеличить и расширить римскую империю; 3) на сколько мнимые боги Рима были вредны римлянам в жизни земной и могут ли они оказать им пользу в жизни загробной. „Прежде нежели, пишет он, я начну говорить о происхождении, развитии и последних судьбах царства Божия и

царства земного, считаю нужным припомнить сначала, насколько позволит мне мое воспоминание и насколько это необходимо для моей цели, как много великих бедствий испытал Рим и его провинции прежде чем жертвоприношения язычников стали предметом воспрещения. Потом мне нужно будет показать, ради каких добродетелей римлян и для какой цели истинный Бог, во власти Которого находятся все царства земные, благоволил возвысить и увеличить римское государство, равно как и то, что мнимые боги римлян были скорее вредны им, чем полезны. Наконец речь моя обратится против тех, которые, будучи изобличаемы ясными доказательствами, вынуждаются уверять, что боги должны быть почитаемы не ради жизни временной, но ради жизни загробной⁴⁹¹.

1. Бедствия Рима и его провинций до рождества Христова, как доказательства бессилия и бесполезности языческих богов для временного счастья их почитателей (II–IV)

Целью Августина при составлении первой части его сочинения было разрушить религиозные верования язычников, „исторгнуть и искоренить нелепые и застарелые мнения, враждебные истине благочестия, мнения, которые долговременное человеческое заблуждение очень глубоко и крепко вкоренило в непросвещенных душах“⁴⁹² с тем, чтобы во второй части удобнее было внушать им верования христиан. Как римский писатель и пишущий для римлян, преследуя эту цель, он твердо стоит на определенной во введении практической точке зрения, с которой рассматривал уже и возражения язычников, и старается доказать язычникам практическую вредность или бесполезность язычества и на этом основании подорвать к нему доверие римлян. Отвечая на вопрос, какие бедствия испытал Рим и его провинции, прежде нежели явился миру Христос Спаситель, Августин показывает римлянам два рода бедствий, – бедствия моральные, состоявшие в упадке среди римлян древне-гражданских доблестей, в отсутствии человеческих добродетелей и господстве пороков, и бедствия внешние, к которым он относит политические и социальные насильственные перевороты, внешние войны и внутренние гражданские волнения, равно как и разрушительные явления природы, всеобщие и местные, – и старается показать, что первого рода бедствия были главным образом делом языческих богов, которые были или орудия и органы злых духов, или сами злые духи; политические же бедствия были неизбежным последствием первых, а зло физическое стояло выше сил демонов, чтобы они могли отвратить его.

Непосредственным поводом, по которому Августин стал говорить о бедствиях Рима, был предрассудок язычников, будто христианство было причиной всех политических и народных

бедствий и всякого зла в мире. „Необразованная часть римлян, говорит он, невежественно держится еще пословицы: нет дождя – виноваты христиане; но и образованные из них не много возвышаются над образом мыслей толпы; – зная историю, они не рассеивают однако ж предрассудков простого народа, но поддерживают их в видах противодействия христианской религии“. Выходя из этого замечания, он приглашает язычников припомнить бедствия, поражавшие римское государство до рождения Христова и сказать по совести, почему боги их допустили эти бедствия⁴⁹³? Но прежде всего, продолжает он, пусть язычники скажут, почему их боги не заботились об улучшении народной нравственности? Государство не может существовать без моральных основоположений, и нравственность народа есть дело величайшей важности; поэтому забота об ней должна бы быть первейшим делом богов. Справедливость требует, чтобы боги заботились о поведении людей так же, как и люди заботятся об угождении им; дело богов не скрывать, но ясно предписывать правила доброй жизни, следить за их исполнением, наказывать грешников и награждать добродетельных. Но было ли что-либо подобное когда-нибудь проповедуемо в храмах языческих богов⁴⁹⁴? Давши отрицательный ответ на последний вопрос, он утверждает далее, что боги язычников, беззаботные относительно образа жизни частных лиц, никогда также не заботились и о доброй нравственности целого народа, если даже понимать эту нравственность в римском смысле, в смысле гражданской благонамеренности. „Если римляне скажут, говорит он, что боги их заботились о доброй нравственности народа, то пусть они укажут, процитируют, прочтут нам те божеские законы, нарушением которых были волнения гракхов, гражданские войны Мария, Цинны и Карбона, войны, несправедливые в своих мотивах, жестокие в ведении и еще более жестокие в своих последствиях; пусть укажут также законы, нарушением которых было явление Суллы, жизнеописание которого у Саллюстия и других историков невозможно читать без ужаса“⁴⁹⁵. Но если боги язычников, почти так продолжает Августин, нисколько не заботились о доброй нравственности своих

почитателей, если ни в храмах, ни на религиозных торжествах римлян никто никогда не слышал ни одного доброго, нравственно чистого и честного предписания; то те же самые боги употребляли все меры и средства к тому, чтобы растлить нравы римлян и всячески старались, чтобы храмы их были школами, а служение им – средством морального разврата и истребления всякого естественного человеческого добра. В подтверждение последней половины своего антитезиса он кратко описывает религиозные торжества римлян, совершавшиеся по требованию богов в день торжественного омовения символа Цибелы⁴⁹⁶ и в праздники фугалий⁴⁹⁷, флоралий⁴⁹⁸ и Девы небесной⁴⁹⁹; говорят, что речи и телодвижения, употреблявшиеся исполнителями этих религиозно-народных торжеств, были таковы, что хотя честные женщины и принуждены были потуплять глаза и краснеть от стыда при публике, но домой возвращались с семенем нравственной заразы, и прибавляет: „если подобного рода торжества язычники называют омовением, то я не знаю, что назвать осквернением; если это – сакры, то я не знаю, что может быть святотатством⁵⁰⁰. Если с этого рода торжеств целомудренные женщины возвращаются домой более сведущими в деле разврата и если при отправлении их в храмах всенародно совершается то, что делается только дома, да и то секретно⁵⁰¹; то празднества эти гораздо приличнее назвать не сакрами, но действительно фугалиями, только фугалиями стыда и целомудрия“⁵⁰². Другое доказательство для подтверждения особенной и усиленной заботливости римских богов о безнравственности римского народа Августин находит в сценических театральных зрелищах⁵⁰³. Сценические представления, по свидетельству римских историков⁵⁰⁴, введены были в Риме по требованию римских богов, имело первоначально вид импровизированных комических пародий, предметом которых были слабости людей и пороки богов, а затем под влиянием греческой драматической литературы приняли форму правилосообразных драм, в которых насмешливо изображались типические недостатки людей и специфические уродливости и нескромные похождения богов.

Разделяя это мнение Августин выставляет на вид, что боги римлян не отличались ни целомудрием, ни скромностью, потому что в противном случае они не допускали бы общенародных представлений, где изображались постыдные их действия⁵⁰⁵, и что, как существа безнравственные, они хотели чрез это сделать такими же и своих почитателей⁵⁰⁶. Они хотели, чтобы деяния их, с которыми язычники знакомились в театре и по сочинениям драматических поэтов, уполномочивали их почитателей на все, что искажает естественные чувства человека и ведет его к полному моральному растлению. Заметив далее, что примеры богов привлекательнее для испорченных сердец⁵⁰⁷, и припомнив, что греки, которые всегда и обо всем говорили открыто и свободно, осмеивая на сцене богов, не щадили и граждан⁵⁰⁸ и имели очень высокое мнение об актерам⁵⁰⁹, а римляне наоборот, строго воспрещая порицать на сцене своих сограждан⁵¹⁰, не воспрещали поэтам изображать постыдные действия богов⁵¹¹ и, считая театральные зрелища частью религиозного культа, имели очень низкое мнение об исполнителях сценических представлений, он пользуется этим обстоятельством, чтобы выразить окончательный вывод своего рассуждения о моральной вредности римских богов. „Греки, пишет он, говорят: если должно чествовать таких богов, то необходимо почитать и таких людей (актеров). Римляне отвечают: но таких людей никоим образом почитать не должно. Христиане заключают: следовательно, никоим образом не должно чествовать и таких богов»⁵¹².

Против этих общих, более теоретических, чем фактических соображений Августин ждал возражений; поэтому прежде, чем подтвердить свои предыдущие соображения историческими фактами и авторитетными свидетельствами, он разрешает сначала эти ожидаемые возражения. „Но язычники говорят, что всякий бывает добр или зол по своей воле⁵¹³; скажут может быть, что языческие философы дали людям достаточно нравственных правил⁵¹⁴; скажут, что римляне обязаны своим богам чувством справедливости и гражданскими законами⁵¹⁵; скажут, что боги дают нравственные наставления некоторым

посвященным в их таинства»⁵¹⁶. – Соглашаясь с тем, что нравственное добро и зло зависят от воли человека, автор находит однако ж необходимым и высший авторитет божеских предписаний. Отвечая на второе возражение, он говорит, что философская мораль была изобретением греков, а не римлян, что она была изобретением людей, а не богов и не делает последним никакой чести, и что наконец она не достигала своей цели, так как деяния богов, насколько они выражались в их культе и в сочинениях поэтов, парализовали ее, сильнее располагая людей к пороку, чем предписания философов располагали их к добродетели. Что же касается до чувства римской справедливости и гражданских законов; то в первом он сомневается, указывая на войны с сабинянами, на изгнание из Рима Коллатина, на ссылку Камилла и на все вообще внутренние волнения римлян⁵¹⁷, а о законах говорит: „если бы римляне могли получить нравственные законы от своих богов, то им не было бы надобности заимствовать у афинян законов Солона»⁵¹⁸. Устраняя последнее возражение автор пишет: „если бы это было справедливо, то это было бы лукавым действием злых демонов; но я этого не знаю, противоположное напротив знают все». Итак если римляне ничем не обязаны своим богам, если в нравственном отношении люди сделали гораздо больше добра чем боги; то было бы гораздо справедливее чтить божеским культом людей, а не богов, было бы гораздо разумнее устроить храм Платону, изгнавшему из своей республики лжецов-поэтов, и было бы гораздо честнее и полезнее слушать и читать в языческих храмах сочинения этого философа, чем смотреть на кастрации галлов, на представления религиозных мистерий и слушать развращающие произведения сценических актеров; тогда по крайней мере не произошло бы может быть с римским народом того, что представляет история⁵¹⁹. Вслед за этим, на основании свидетельств Саллюстия и Цицерона Августин старается исторически оправдать свое суждение о моральной испорченности римского народа, – показать, что римляне действительно были такими, какими старались сделать их почитаемые ими боги. „Саллюстий, говорит он, сказавши в похвалу римлянам, что право и благо были у них следствием

более природных потребностей, чем законов, признается однако ж, что вскоре по изгнании царей богатые и сильные стали угнетать слабых и бедных и положили начало тем внутренним нестроениям и раздорам, которые, пока римляне боялись внешних врагов, не принимали характера внутренних насильственных переворотов и оканчивались полубовными сделками; но когда внешние враги Рима, особенно карфагенцы, были побеждены, тогда роскошь, жадность, честолюбие и другие страсти, порожденные политической безопасностью, стали возрастать с неимоверною быстротою, тогда моральная порча, доселе медленная, стала распространяться в Риме на подобие быстрого и обильного потока, и Рим из прекрасного и добродетельного сделался самым дурным и порочным»⁵²⁰. Представив в подтверждение этого возмутительно грязную картину римских нравов времен, кажется, империи⁵²¹, он продолжает: „но если наши враги не обращают особенного внимания на свидетельство Саллюстия, успокаивая себя тем, что государство их, каково бы ни было нравственное его состояние, все же однако ж существовало; то пусть они припомнят Цицерона, который отнимает у них и это утешение, говоря совершенно справедливо, что в его время римское государство существовало только по имени, а на самом деле оно давно уже погибло вследствие упадка нравов: так слабо было оно во всех отношениях»⁵²². „Если же таковы были, прибавляет он, внутренние бедствия римского народа еще задолго до рождения Христова и если римляне не дерзают приписывать их своим богам, хотя им и следовало бы знать, что эти злые и лукавые боги постоянно рассеивали между ними ложные мнения, как семена означенных бедствий; то с какой стати ныне все бедствия они приписывают Христу, спасительное учение Которого воспрещает порока и поклонение ложным и вредным божествам»⁵²³? – Возвращаясь далее к общей мысли своего рассуждения, что боги римлян не только ничего не сделали для нравственного улучшения народа и для соединенного с ним благосостояния государства, но напротив всячески старались портить добрые старые нравы римлян и чрез это содействовали падению государства, он подтверждает

это фактом гражданских войн⁵²⁴, судьбою частных граждан⁵²⁵ и между прочим фактами из истории Суллы, на которого римляне смотрели как на орудие богов, и уверяли, что боги предсказывали ему победы. Не отрицая того, что демоны могут иногда предсказывать будущее, он объясняет язычникам, что их предсказания и предостережения Суллы направлены были только к тому, чтобы сделать его еще хуже, а деяния его еще тяжелее⁵²⁶. В заключение он припоминает суеверный рассказ, будто пред началом гражданских войн в Кампании сражались между собою боги и оставили несомненные следы этого явления, как неоспоримое доказательство того, что боги непосредственно давали римлянам примеры междоусобий⁵²⁷, точно так же как подавали и примеры распутства, дозволяя совершать его по своим храмам⁵²⁸ и наслаждаясь отвратительно постыдным культом⁵²⁹, и рекомендует им христианскую религию, как условие доброй и счастливой жизни на земле⁵³⁰ и блаженной на небе⁵³¹. Окончательный вывод из всего рассуждения о значении римских богов для народной нравственности состоит в следующем: „римские боги суть злые духи, для которых вечное блаженство римлян было бы наказанием⁵³²; поэтому они всячески старались и стараются погубить своих почитателей, и, следовательно, они не только бесполезны, но и положительно вредны⁵³³, и не заслуживают почитания, которое подобает единому истинному Богу, делом Которого было все, что у римлян было доброго, и Которого религия есть единственное условие человеческого счастья. Если бы цари земли, все принцы и судьи, юноши и девы, дети и старцы, мытари и воины следовали предписаниям христианской религии; тогда жизнь человеческая была бы счастьем на земле и блаженством на небе“⁵³⁴.

Но если в нравственном отношении боги язычников были положительно вредны; то для внешнего положения государства, для политического его могущества, социального благосостояния и материального счастья, они были по меньшей мере бесполезны, потому что не в состоянии были отклонить от своих почитателей ни политических и социальных бедствий, ни физических зол, которые так часто поражали Рим и его

провинции. В качестве перехода к развитию этого положения, как второго аргумента бесполезности языческих богов и религиозного их культа, автор делает следующее замечание: „Думаю, что я уже достаточно сказал о бедствиях моральных и душевных, которых одних надобно остерегаться, достаточно также сказал и о том, что ложные боги не только не освобождали от них своих почитателей, напротив старались увеличивать и усиливать их. Теперь я намерен говорить о тех бедствиях, которых одних боятся идолопочитатели. Эти бедствия суть: голод, болезнь, война, грабительство, пленение, убийство и другие, о которых я упоминал уже в первой книге. Но и от этих бедствий не избавляли своих почитателей ложные боги. Для краткости из этих бедствий я отмечу только те, которые испытал Рим и его провинции до пришествия Христа Спасителя, и пройду молчанием бедствия других народов“⁵³⁵. Внешние бедствия Августин делит на две категории, – „бедствия, которые люди причиняют друг другу, и бедствия, которые возникают из борьбы стихий“⁵³⁶, разумея под первыми внешние войны и внутренние междоусобия римлян и причисляя ко вторым физическое зло в области природы и в мире людей. Перечень внешних бедствий первого порядка первой категории Августин начинает двукратным разрушением Трои, – в древности греками⁵³⁷ и в начале гражданских войн предводителем сторонников Мария Фимбрией⁵³⁸. Описывая оба эти события автор показывает нелепость тех побуждений, которыми язычники думали оправдать своих богов по поводу обоих разрушений Трои, и истинную, по его мнению, причину этих событий. Во время первого разрушения Трои, говорили язычники, боги наказывали с одной стороны клятвопреступление Лаомедонта, отца Приамова, не заплатившего Аполлону и Нептуну за постройку троянских стен⁵³⁹, а с другой прелюбодеяние Париса⁵⁴⁰; разрушение же Трои Фимбрией могло быть, по их мнению, следствием нерасположения богов к партии Суллы. „Если странно, отвечает на это Августин, что Аполлон и Нептун, будучи богами, не знали, что Лаомедонт их обманет; то глупо думать, будто боги, превосходящие распутством людей, оставившие без внимания

преступную связь Венеры с Анхизом, плодом которой был Эней, оставившие без наказания сношение Марса с Реей Сильвией⁵⁴¹ и братоубийство незаконного плода этих сношений Ромула⁵⁴², будто такие боги могли карать любодеяние Париса, но еще глупее предполагать нерасположение богов к сторонникам Суллы, когда, по уверению самих же язычников, все счастье Суллы было делом богов. Сомнение Варрона в истинности рождения людей от богов⁵⁴³; мирное царствование Нумы, бывшее не делом языческих богов, но, по свидетельству римских историков, следствием незначительности римского царства, его бедности и отсутствия зависти к нему со стороны соседей⁵⁴⁴; четверодневный плач статуи Кум-ского Аполлона во время войны римлян с ахейцами и Аристонику, бывший, по толкованию гаруспектов, следствием его бессилия помочь своим землякам – грекам; бесполезное сетование Дианы о судьбе Камиллы и плачь Геркулеса об умиравшем Полласе, которых ни та, ни другой не могли спасти от смерти⁵⁴⁵; наконец недоверие самого Нумы и всего римского народа к силе отечественных богов, по которому они к богам предыдущих времен для увеличения, разумеется, их могущества постоянно прибавляли новых⁵⁴⁶, – все это, говорит Августин, суть такие факты, на основании которых, как оба разрушения Трои, так и другие несчастья этого рода в римском государстве надобно считать доказательством полного бессилия и бесполезности римских богов. Но как на самые крупные, относящиеся сюда, бедственные события он указывает на кровопролитную войну за похищение сабинянок⁵⁴⁷, на нечестивую и жестокую войну римлян с альбанцами⁵⁴⁸, на войну с Пирром⁵⁴⁹, на ужасы первой и второй пунических войн⁵⁵⁰ и на разрушение Сагунта⁵⁵¹, которых не в состоянии были отворотить римские боги. – К бедствиям второго порядка первой категории он относит гибельный первый год республики⁵⁵², раздоры патрициев и плебеев, продолжавшиеся до второй пунической войны, гракхианские смуты, печальным памятником которых и справедливым упреком языческим богам и их почитателям остался храм Конкордии, построенный на кровавом месте гражданского раздора⁵⁵³, союзнические, рабские и гражданские

войны⁵⁵⁴, достопаечные подвиги Мария и Суллы, Карбона и Цинны⁵⁵⁵. Вместе с тем историей отдельных личностей языческого мира, – смертью Камиллы и Палласа – фаворитов Дианы и Геркулеса, насильственной смертью всех римских царей, кроме Нумы и Анка⁵⁵⁶, печальной судьбой благочестивого Регула⁵⁵⁷, ссылкой Сципиона старшего, с детства отличавшегося религиозностью⁵⁵⁸, самоубийством Мерула, диальского фламينا⁵⁵⁹, и убиением Муция Сцевола понтифекса у истукана Весты⁵⁶⁰, избиением по повелению Митридата всех римских граждан в Азии, которые конечно не имели недостатка ни в богах, ни в усердии к ним⁵⁶¹, – Августин доказывает, что почитание языческих богов не могло ни предохранить их почитателей от временных несчастий, ни обезопасить для них временного счастья. – Из бедствий второй категории Августин упоминает только о немногих и распространяется об их не много. „Я опускаю, говорит он, все те явления природы, которые были более удивительны, чем вредны; я не буду говорить о „boves locutos“, о произнесении утробными детьми некоторых слов еще во чреве матери, о летании змей, о превращении женщин в мужчин и куриц в петухов и о других явлениях этого рода, которые содержатся в исторических книгах язычников и которые более удивляют человека, чем вредят ему“⁵⁶². Он не говорит также о вулканических и непунических явлениях природы, изменявших вид земной поверхности, но отсылает читателя к книге Апулея „о мире“, где кратко изложены эти явления. „Если бы, прибавляет он, я вздумал собирать все бедствия этого рода из всех доступных мне исторических книг; то когда бы дошел я до времени Христа Спасителя, пришедшего уничтожить пустые и пагубные суеверия язычников⁵⁶³? Между бедствиями, зависящими не от воли людей, но происходящими ex ipsius mundi elementis он указывает а) на какую-то болезнь, жертвою которой были беременные женщины и домашние самки, и на другую общую эпидемию, причиною которой было, по объяснению толкователей Сивиллиных книг, святотатство многих частных лиц, завладевших священными зданиями, случившееся во время войны с Пирром⁵⁶⁴; на опустошительную

эпидемию в Африке, причиной которой было разложение саранчи, истребившей всю африканскую растительность и умершей в море около берегов нумидийских, и которая была так губительна, что в одном царстве Массинисы умерло до восьмисот тысяч человек, а в Утике из тридцати тысяч римских солдат осталось только десять человек⁵⁶⁵; на одичание и бешенство собак, лошадей, ослов, быков и всех домашних животных, случившееся пред началом союзнической войны⁵⁶⁶; б) на жестокую и продолжительную зиму во время войны с Пирром, когда высокие сугробы снега в течение сорока дней покрывали улицы Рима и замерзал Тибр; на необыкновенное разлитие Тибра во время первой пунической войны, затопившее низкие части города и разрушившее множество зданий, и на последовавший за тем пожар, на котором едва не погиб понтифекс Метелл, спасавший истукан Весты⁵⁶⁷; на земляной, меловой и каменный дожди; на двукратное извержение Этны, которым в первый раз сожжены были береговые утесы и вскипяченное море расплавляло корабельную осмолку, а во второй было засыпано и разрушено множество домов в Катане⁵⁶⁸.

Делая из этих частных примеров бессилия языческих богов общий вывод о их бесполезности для римского государства Августин спрашивает: „где были эти боги, которых думают почитать ради ничтожного и обманчивого счастья этого мира, когда римляне были поражаемы столь великими бедствиями? Где были они, когда был убит консул Валерий, защищавший подоженный рабами и ссыльными Капитолий? Видно, – он большую мог оказать помощь храму Юпитера, чем эта толпа богов во главе с Юпитером своему защитнику? Где были они, когда Рим, усталый от внутренних смут, в ожидании возвращения послов, отправленных им в Афины для собирания там законов, был опустошаем тяжким голодом и моровым поветрием? Где были они, когда вынужденный опять голодом народ впервые сделал префекта анноны, и когда при усилении этого голода Спурий Мелий раздачею собственного хлеба голодному народу навлек на себя подозрение в домогательстве царской власти, и, обвиненный настойчивым префектом анноны

пред дряхлым диктатором Л. Квинтием, был убит предводителем конницы Квинтом Сервилием среди яростного и опасного смятения народа? Где были они, когда вынужденный опустошительною заразою, после напрасных молитв к богам, римский народ придумал новое, небывалое доселе, богослужебное средство – лектистернии⁵⁶⁹? Где были они, когда римское войско целые десять лет было поражаемо под Веиями и погибло бы все, если бы его не спас Фурий Камилл, осужденный потом неблагодарным отечеством? Где были они, когда галлы брали, грабили, жгли и наполняли Рим убийствами? Где были они, когда Рим опустошала та страшная язва, жертвою которой был Фурий, защитник неблагодарного отечества от жителей Веий и от галлов, и во время которой заведены были сценические представления, – другая, гораздо более опасная, язва? Где они были, когда появилась другая жестокая язва отравления, жертвою которой были мужья большею частью знатных матрон, и которая, как язва моральной порчи, была хуже всех язв? Где были они, когда оба римские консула принуждены были самнитами у кавдинского ущелья заключить с ними постыдный договор, оставить шестьсот знатных заложников и провести почти обнаженное войско под ярмом? Где были они, когда римское войско, страдавшее от эпидемии, не мало пострадало и от ударов грома? Где они были во время того морового поветрия, когда Рим принужден был привести из Епидавра Эскулапа, как врача? Видно, Юпитеру, давно уже сидевшему в Капитолие, распутство не давало времени изучать медицину в молодости. Где были они, когда луканцы, бруттийцы, самниты и сеннонские галлы составили общий заговор против римлян и сначала избили их послов, потом, окружив их войско, умертвили тринадцать тысяч воинов, претора и семь трибунов? Где были они, когда после долгих и тяжких смут народ удалился на Яникул, когда Рим обратился к крайней мере, – назначил диктатором Гортензия, и когда последний, возвративши народ, лишился жизни при отправлении своей должности, чего прежде никогда не случалось и что тем преступнее со стороны богов, что между ними был уже тогда Эскулап»?⁵⁷⁰

Говоря далее о силе и объеме бедствий особенно первой категории, которые испытало римское государство до пришествия Христова, Августин пишет: „какая свирепость внешних народов, какая жестокость варваров может сравниться с этою победою граждан над гражданами? Видел ли когда-нибудь Рим что-либо печальнее, горестнее и плачевнее! Что было чувствительнее для римлян, древнее ли нападение на Рим галлов и новое – готов, или свирепость Мария и Суллы и их сподвижников? Правда галлы убивали всякого сенатора, все же за деньги оставляли некоторым жизнь; а готы оставили ь живых столько сенаторов, что умерщвление некоторых из них представляется удивительным. Что же касается Мария и Суллы, то, занимая один после другого Капитолий, они не щадили никого, и если сторонники Мария не пощадили Муция, гражданина, сенатора и понтифекса, обнявшего в крайности тот жертвенник, где были, как говорят, *fata Romana*, то последняя проскрипция Суллы, не говоря о бесчисленности других убийств, погубила гораздо более сенаторов, чем сколько их могли ограбить готы»⁵⁷¹.

В заключение этого доказательства бесполезности римского языческого культа и зловредности римских богов Августин говорит: „не бесстыдно ли, не дерзко ли, не необдуманно ли, или лучше не глупо ли поступают язычники, когда, не приписывая прежних бедствий своим богам, новые приписывают нашему Христу⁵⁷²? Пусть они, неблагодарные к нашему Христу за столь великие благодеяния, осуждают лучше своих богов за столь великие бедствия. В самом деле в то время, когда происходили эти бедствия, алтари языческих божеств курились и благоухали сабейским ладаном и украшались венками из свежих цветов, жречества и капища блистали роскошью, в храмах приносились жертвы, происходили игры и совершались бесчинства; а между тем кровь граждан, проливаемая гражданами, текла повсюду, не исключая даже алтарей. Цицерон только потому не укрылся в храме, что Муций не нашел там спасения. Я уверен, и со мною согласится каждый не предубежденный, что если бы и тогда было распространено христианское учение, то те, обвинения

которых мы теперь опровергаем, не задумались бы все эти бедствия приписать христианской религии»⁵⁷³.

Римляне, и особенно образованная их часть, очень хорошо знали, как выше сказал и сам Августин, что римское государство в разные времена испытало не мало бедствий и страданий; но это обстоятельство не служило для них доказательством бесполезности их богов; так как они были уверены, что эти *mutla mala dii neglecti Hesperiae dederunt*. С другой стороны, многие из тех явлений, на которые Августин указывал как на зло, в глазах римлян не были злом. Если с нравственно-христианской точки зрения такие войны, как сабинская, альбанская и пунические, и можно было рассматривать как зло, то с государственной и особенно римской точки зрения эти войны были скорее добром, чем злом, так как чрез них ценою немногих жертв римляне покупали расширение, обогащение и славу целого своего государства. Далее город Рим был символом, как мы сказали уже, римского государства; благосостояние Рима было знаком и мерилom общего его благосостояния. Но ни одно из бедствий, о которых напомнил римлянам Августин, не было так тяжело для Рима, как опустошение его готами. Во времена гальского разгрома, в тяжкую годину Мария и Суллы Рим страдал, но он оставался страждущим владыкою; во времена нашествия готов он сошел на презренную степень раба. Могло ли что-либо быть бедственнее для вековой гордости владыки мира? Что же касается бедствий моральных, то римляне вовсе не считали их бедствиями, так как они имели свои начала нравственности. Все это знал конечно Августин и чувствовал без сомнения относительную неубедительность двух вышеизложенных своих аргументов – внутреннего и внешнего; поэтому он обращается теперь к римско-языческой догматике и ищет в ней новых доказательств в пользу бесполезности языческих богов для римского государства. Несмотря ни на какие бедствия, испытанные в разные времена римским государством, пред глазами римлян стоял однако факт обширности и продолжительности существования римского государства, как исполнение пророчеств и обетований⁵⁷⁴ и как неоспоримое доказательство могущества, добросовестности и постоянного

внимания к ним национальных богов, и теперь факт этот выдвигался ими с новою силою. Римляне и теперь не отрицали того, что государство их пережило много несчастий, внешних опасностей и внутренних нестроений; но это не мешало им уверять себя и других, что вообще и в целом дохристианских времен государство их было счастливо и что это счастье было величайшим благодеянием отечественных их богов. Вследствие этого в четвертой книге Августин доказывает, что всемирное владычество римлян, – в чем собственно они и полагали все счастье своего государства, – не есть дар богов языческих, но есть дело единого истинного Бога, как высочайшего подателя всякого счастья и распорядителя всех событий мира. Эта мысль развивается и доказывается следующим образом. Прежде всего Августин разрешает вопрос: в каком смысле продолжительность существования и обширность римской империи можно считать счастьем и какому из божеств Рима римляне могли бы быть обязаны этим счастьем?

Устанавливая понятие о счастье и прикладывая его к римскому государству, Августин говорит: „желал бы я знать, основательно ли, разумно ли тщеславиться величию и обширностью царства, когда нельзя доказать, что люди, находящиеся постоянно в войне с согражданами или с иностранцами, постоянно проливающие человеческую кровь, тревожимые мрачными мыслями страха и волнениями кровавого честолюбия только из-за того, чтобы стяжать стеклянный призрак удовлетворения, за хрупкость которого постоянно надобно бояться, счастливы? Но чтобы легче судить об этом мы не станем вдаваться в общие отвлеченные суждения; мы возьмем в рассмотрение только двух человек, так как каждый отдельный человек, подобно отдельной букве речи, есть как бы элемент государства, как бы ни было оно обширно. Представим себе двух человек, из коих один беден или посредственного состояния, а другой очень богат. Представим далее, что богатый постоянно тревожится страхом и сдается жадностью, что он не знает безопасности, постоянно беспокоен, живет в постоянном опасении ссор и вражды и среди всех беспокойств постоянно увеличивает свое богатство, а вместе с

ним и горькие заботы; между тем как человек посредственного состояния, но достаточного для его нужд, проводит дни свои в сладком покое, любим своим семейством, родными, соседями и друзьями, благочестив, доброжелателен, здоров телом, умерен в жизни и спокоен совестью, и спросим, найдется ли кто-нибудь столь безрассудный, кто бы стал сомневаться, кого из них предпочесть другому? То же самое, что можно сказать о двух человеках, должно быть сказано о двух семьях, о двух народах, о двух царствах, и если мы будем судить по этому образцу, то нам легко будет сказать, на которой стороне тщеславие и на которой счастье⁵⁷⁵. Утверждая таким образом, что объем государства не может быть показателем внутреннего счастья народа и что, следовательно, римское государство не могло быть счастливым, пока оно заботилось о своей целости и благосостоянии, – а это было постоянной его заботой, – вместе с тем, опираясь на неестественность составления государств из разных народов, как результат предыдущего положения, Августин утверждает и то, что обширность царства не может быть предметом радости. „Пусть, говорит он, римляне повнимательнее размыслят о том, справедливо ли радоваться за обширность царства? Увеличению царства помогает обыкновенно несправедливость тех, против которых ведутся законные войны. Таким образом всякое государство было бы мало, если бы спокойствие и справедливость соседей не вызывали никаких войн, и при счастливых человеческих обстоятельствах все человеческие царства были бы малы, и, следовательно, в мире было бы много разнородных царств, подобно тому как в городе бывает много домов граждан. Поэтому ведение войн и распространение государств чрез покорение народов является для злых счастьем, а для добрых необходимостью. Но так как было бы хуже, если бы несправедливые получали господство над справедливыми, то эта необходимость не без основания называется счастьем. Несомненно однако ж, что жить в согласии с добрым соседом есть гораздо большее счастье, нежели насильно подчинять себе злого и воинственного. Худо желание, когда хотят победить человека ненавистного и страшного только для того, чтобы было

кого победить⁵⁷⁶. Итак объем государства не может быть ни показателем, ни мерилom его счастья. Действительными и решительными признаками счастья государства могут служить только внутренний мир и общая удовлетворенность граждан; но такого состояния государство может достигнуть только тогда, когда в основе всей его жизни лежит справедливость⁵⁷⁷. А так как о справедливости в рассуждении языческих царств не может быть и речи, потому что все они основаны на насилии и отличаются от разбойнических шаек только объемом и продолжительностью, – чему примером и доказательством служит древнейшее ассирийское царство Нина, – то в отношении к ним не может быть также речи и о счастье в собственном смысле⁵⁷⁸. Но так как, с другой стороны, справедливее справедливым господствовать над несправедливыми и так как явление распространения царств для добрых есть необходимость, а для злых исправительная мера; то в этом ограниченном смысле и всемирное господство римлян может быть названо счастьем. В каком бы смысле однако ж всемирное владычество римлян ни называлось счастьем, во всяком случае оно не могло быть делом национальных богов Рима, точно так же, как переход владычества от ассириян к мидянам, персам и македонянам не был делом ни общезыческих, ни национальных богов древности⁵⁷⁹. В самом деле, какому из бесчисленного множества римских божеств, спрашивает Августин, можно было бы приписать столь великое дело? и отвечает, что оно не могло быть ни делом ни одного из низших божеств, ни делом даже самого Юпитера, царя всех богов и богинь. „Было бы глупо, говорит он, считать виновником великого дела увеличения римского государства кого-либо из тех маленьких божков (*minutorum deorum*), которых римляне приставляли по семи штук к одному стебельку ржи и по три к дверям, и которых так много, что перечислить их не только не могу я в одном месте, но и сами язычники не могли во множестве томов. Не может быть, чтобы в этом столь важном деле могли принимать участие Клоацина, божество нечистотосточных труб; Волюпия, – чувственного удовольствия; Любентина, – вожделения; Ватикан,

– детского крика; Кунина, – колыбелей; Рузина, – пашни; Югатин, – горных вершин; Коллатина, – холмов; Валлония, – долин; Сеия, – семян, пока они в земле и не взошли еще; Сегетия, – всходов семян; Тутилина, – семян, собранных в амбары; Прозерпина, – первого акта прозябения; Нодут, – стебельных коленец; Волютина, – покровов цветка (почек); Пателяна, – распускания почки для выхода колоса; Гостилина, божество, выравнивающее колос остью; Флора, божество цветения; Лактурн, – налива зерен; Матута, – созревания зерен; Рунцина, – жатвы, когда каждому из них не под силу исполнять и собственную обязанность и когда они являются слабее человека. Разве могла Сегетия или Кунина или Нодут хлопотать об увеличении римского государства, когда у них и специального дела было довольно? Каждый хозяин один в состоянии оберегать целый свой дом, а богов потребовалось три только для одних дверей, – Фуркул для отверстия, Кардея для притолки и Лиментин для порога»⁵⁸⁰. – Римские язычники знали однако ж, что ни Нодут, ни Кунина, ни Сегетия, ни другое какое-либо божество этого рода не могло быть, каждое отдельно, виновником могущества римского государства; они знали, что каждое из них заведует только своею особенною областью и не простирает своей деятельности за ее пределы; они, как говорит ниже и сам Августин, на основании строгого предписания богослужебных своих книг, просили у каждого отдельного божества только того, что подлежало его ведению и считали нечестием и безрассудством просить воды например вместо Нимф у Бахуса, хлеба вместо Цереры у Вулкана и проч.; но они могли думать, что все почитаемые ими божества вместе, совокупными силами, чрез добросовестное отправление специальных своих обязанностей не могли не оказать содействия и политическому могуществу римлян. Нельзя не согласиться однако ж, что подобная мысль могла быть мнением только простого народа. Что же касается людей образованных, то, не отрицая многобожия массы, они, как засвидетельствовали Максим модорский, Симмах и другие, принимали его не в том непосредственном виде, в каком оно носилось пред сознанием простого народа, но в том очищенном и осмысленном виде,

каким сделали его философы. В представлении языческой интеллигенции этого времени, как видно из показаний Августина, народный политеизм превратился в философский пантеизм, по которому отдельные и самостоятельные боги народа являются или частями, или свойствами и силами одного бога – Юпитера. Вследствие этого конечно, бросивши в язычников в виде аргумента сарказмом, Августин принимает более серьезный тон и доказывает, что ни Юпитер⁵⁸¹, как бы ни понимали его язычники, ни все римские боги вместе не могли быть виновниками политического могущества римлян. – Что такое Юпитер? По мнению язычников Юпитер есть царь всех богов и богинь, имеющий местопребыванием своим высшую часть воздуха – эфир, или лучше он сам есть эфир. Рассмотревши с этой точки его отношения к жене и сестре своей Юноне, или воздуху, к братьям – Нептуну с его женой Салацией и Плутону с женой Прозерпиной, к дочери Минерве, к отцу Сатурну и к матери земле, или Церере, Августин находит, что представление о нем крайне сбивчиво и включает в себе множество противоречий, уничтожающих всякое об нем понятие⁵⁸², так что трудно представить, чтобы такой бог мог оказать содействие римскому государству. Сбивчивость и неопределенность понятия о Юпитере происходила очевидно от неустойчивости политеистической точки зрения вообще. Стремясь поэтому к устойчивости религиозной точки зрения римские ученые думали достигнуть своей цели сведением политеизма на пантеизм; но чрез это перешли только от одной крайности к другой. Еще Варрон представлял Юпитера всеобщей душой мира, а остальных богов его частями; во времена Августина учение Варрона превратилось в атеистический, так сказать, пантеизм. „По мнению ученых этого времени, как говорит Августин, Юпитер есть бог, который проникает и оживляет глубины земли, море и небо, который в эфире есть Юпитер, в воздухе – Юнона, в море Нептун, в морской поверхности Салация, на земле Плутон, в земле Прозерпина, в домашних очагах Веста, в кузницах Вулкан, в телах небесных Солнце, Луна и Звезды, в предсказателях Аполлон, в торговле Меркурий, в Янусе начинатель, в Термине

совершитель, во времени Сатурн, в войнах Марс и Беллона, в виноградном соке Либера, в хлебных растениях и плодах земли Церера, в лесах Диана, в науках Минерва, который действует также под именами и низших божеств; – под именем Либера и Либеры он заправляет производительною способностью мужчин и женщин, под именем Диеспитера выводит дитя на свет, под именем Мены управляет *menstruis feminarum*, под именем Люцины призывается в момент разрешения женщины от бремени, под именем Опы подает помощь новорожденным, принимая их лоном земли⁵⁸³, под именем Ватикана открывает детям голос, под именем Кармент предсказывает судьбы новорожденным; как Левана, поднимает детей с земли⁵⁸⁴, как Кунина, хранит детские колыбели, как Фортуна, управляет случайностями, как Румина⁵⁸⁵, подает дитяти *mammam* (конечно матери), как Потина и Едука, дает ему способность пить и есть; от детского страха он называется Павентией, от будущей надежды Венилией, от удовольствия Волюпией, от действования Агенорией, от сильных побуждений к деятельности Стимулой; как Стрения, он вдыхает храбрость, как Нумерия, учит считать, как Камена – петь, как Консус, внушает намерения, как Сентия, возбуждает мысли; при переходе дитяти в юношеский возраст он служит ему под именем Ювентаты, при покрытии бород волосами под именем Фортуны Барбаты, (хотя было бы правильнее сказать Фортуния Барбата, замечает мимоходом Августин); как Югатин, он соединяет новобрачных, как богиня девственности, (*Virginienis*) призывается при развязывании девственного пояса новобрачной; он есть Мутун или Тутун, или греческий Приап; – словом, все боги и богини суть, по мнению некоторых, его части, а по более распространенному мнению ученых – его свойства»⁵⁸⁶. Но представление Варрона, по мнению Августина, нечестиво, недостойно божества вообще и нелепо в последствиях. „Если, говорит Августин, бог есть душа мира и если по одним все части мира, а по другим только разумные существа суть его члены; то в первом случае нельзя было бы ни ходить по земле, ни убивать животных без опасения растоптать или умертвить какую-нибудь часть божества, а во втором все слабости и

пороки людей надобно было бы признать качествами и действиями божества, и было бы трудно выразуметь то, каким образом в лице людей, не почитающих бога, его не почитают его собственные части⁵⁸⁷. Что же касается представления Максимовой формы пантеизма, то оно, как говорит Августин, ведет к безбожию, потому что, если все непосредственно божественно, – если Юпитер со своими свойствами разлит по всем предметам мира, – то не может быть силы, которая была бы в состоянии распоряжаться вещами мира. – Вывод из рассуждения о Юпитере тот, что он, как нечто безличное, в бесконечность расплывающееся, не может быть ни богом, ни распространителем римского государства. То же самое говорит факт боготворения римлянами Виктории и Фелицитаты. „Если Виктория была в состоянии увеличить объем государства, а Фелицитата – сделать его счастливым; то Юпитер был при этом так же не нужен, как и остальные боги“⁵⁸⁸. Но Виктория и Фелицитата, говорили язычники, суть божества потолику, поколику они суть дары каких-то неизвестных нам богов, которых мы и назвали именами этих даров⁵⁸⁹. Соглашаясь с тем, что победы и счастье суть дары Божии, Августин пользуется признанием язычников и на основании его уже прямо и решительно доказывает, что счастье, а, следовательно, и всемирное владычество римлян, как счастье, не дары Юпитера. „Я согласен с этим объяснением, говорит он; оно поможет мне убедить еще не огрубелых сердцем. Если человеческая слабость чувствует, что счастье подается только каким-нибудь богом, если это чувствовали и почитатели Юпитера и если они не знали, каким именно богом подается это благо, то ясно, что счастье подавалось им не Юпитером, которого они знали и почитали, и ясно, что оно было даром другого вовсе неизвестного им Бога“⁵⁹⁰.–Если таким образом обширность и продолжительность существования римского государства не были и не могли быть даром ни мелких богов, ни самого Юпитера, то они не могли быть также и даром всех римских богов вместе. В подтверждение этого последнего положения Августин проводит ту мысль, что богоучение римлян, говоря о необозримом множестве божеств и подавая сверх того

повод к увеличению этого множества до бесконечности, потому что отношения природы и жизни, требующие разных божеств, могут быть специализируемы без конца, в себе самом носит доказательство того, что римские боги не могли содействовать увеличению римского государства, так как при бесчисленности их не было никакой человеческой возможности угодить им всем. Несовершенство римского культа, не могшего быть поэтому условием развития и счастья государства, Августин указывает с одной стороны в том, что римляне, придумывая своих богов, не обоготворяли очень много таких предметов, которые с их точки зрения были вполне достойны этого, а с другой в том, что обоготворяли очень многие предметы такие, которые могли бы остаться и без этого. Так, боготворя Викторию, они отказывали в божеском почитании государству⁵⁹¹ и триумфу⁵⁹², почитая Павора, Паллора и Фебрис, не почитали *iniquitatem* по крайней мере других народов, хотя она прежде всего содействовала распространению государства⁵⁹³, обоготворяя Доблесть (*virtus*) и Добросовестность (*fides*), не сочли нужным почитать божески Темперацию, Фортитудо, Пруденцию, Сапиенцию и Пудицицию, хотя эти качества важны и ценны не менее первых двух⁵⁹⁴. С другой стороны, римляне боготворили некоторые предметы такие, которые можно было бы и опустить, не нарушая полноты. „Для них, говорит Августин, было бы достаточно почитать только Добродетель и Счастье вместо всех остальных богов; где есть эти дары Божии, там находится все, так как добродетель содержит в себе все, что надобно делать, а счастье – все, чего надобно желать. Для добродетельного и счастливого, следовательно, не нужны ни Меркурий и Минерва, боги наук (ибо *ars* происходит от греческого *ἀρετή*); ни Катий, бог остроумия, и Луцина; ни Опса и Ватикан; ни Кунина и Румина; ни Статилин, бог прямого стояния; ни Адеона и Абеона, богини приходящих и отходящих; ни Менс, богиня мысли, и оба Волюмны, боги добрых желаний; ни боги брака; ни боги полевые и сама Фруктезия; ни Марс и Беллона; ни Виктория и Гонор; ни Пекуния, Эскулан и Аргентин; ни Фессония, богиня усталых, и Пеллония, прогоняющая врагов; ни Аполлон или Эскулапий, врачи; ни Спиниенсис, уничтожающая сорные травы на полях, и

Рубиго, посылающая ржавчину на хлебные растения⁵⁹⁵, ни наконец Фортуна, богиня слепого случая»⁵⁹⁶. Вследствие такой непоследовательности и случайности при творении богов и при бесчисленности их представляется совершенно невозможным, чтобы всем божествам, от благосклонности которых должно зависеть благосостояние и обширность государства, мог быть воздаваем подобающий культ, и история римского культа показывает, что богопочитание, как и богоучение римлян, никогда не имели совершенства. В самом деле, почитая светила небесные членами бога, римляне поклонялись, как богам, только некоторым из них⁵⁹⁷. В то время как Агенория, Стимула, Мурция, богиня усталости, и Стренуа пользовались сакрами в самом Риме, Квиета (quies) имела храм за Коллинскими воротами⁵⁹⁸. „Древние римляне, почитавшие какого-то Суммана, бога ночных молний; Ромул, давший римлянам Януса, Юпитера, Марса, Пикуса, Фавна, Тибера и Геркулеса; Тит Таций прибавивший к этим богам Сатурна, Опсу, Солнце, Луну, Вулкана, Свет и даже Клоацину, Нума, введший так много других богов, и Гостилий, сделавший богами Павора и Паллора, обошли Фелицитату, и она принята была в число римских богов только со времен Лукулла. Не есть ли это оскорбление для Фелицитаты? и не есть ли это доказательство того, что эта богиня не принимала никакого участия в расширении римского государства, равно как и того, что и остальные боги были непричастны к этому делу, так как Фелицитата могла бы одна заменить всех больших и малых богов и богинь⁵⁹⁹? Если бы увеличение римского государства, прибавляет Августин, было делом языческих богов, тогда такое счастье они дали бы скорее грекам, чем римлянам, потому что греки чествовали их гораздо лучше“⁶⁰⁰. Не ограничиваясь своими соображениями о несовершенствах языческого богоучения и богопочитания, Августин призывает во свидетели Цицерона, Муция Сцеволу понтифекса и Варрона. „Цицерон, говорит он, явно смеялся над авгуриями, изображениями богов и сказаниями об них⁶⁰¹; Муций Сцевола, различавший три рода богов, поэтических, философских и политических, и называвший богоучение поэтов вздором, не высоко смотрел и на остальные два, находя в них

много лжи, полезной будто бы для простого народа⁶⁰²; сам Варрон, хвалившийся тем, что научил римлян богословию, во многих местах признается, что он непременно изменил бы религию своего народа, если бы ему пришлось переделывать форму государственного его устройства и подобно Сцеволе считает полезным обманывать народ в деле религии⁶⁰³. Итак, заключает Августин, такие боги, которые умилостивляются, или лучше, осуждаются бесстыдным культом, которые позволяют говорить о себе столько нелепостей и которых обетования и прорицания – чистая ложь, обличаемая историей⁶⁰⁴, ни коим образом не могли содействовать увеличению и сохранению римского государства»⁶⁰⁵.

Отвергнувши таким образом участие римских богов в деле увеличения и долгого существования римского государства, Августин переходит далее к доказательству той мысли, что судьба всех народов и царств на земле зависит от воли единого, истинного Бога, которого исповедовали евреи и исповедуют христиане, того Бога, которого подозревали и сами язычники, когда, стремясь к устойчивости шатающейся точки своих религиозных воззрений, всех богов своих возводили к одному Богу, называя его неправильно Юпитером, которого чтит Варрон, хотя и представлял себе не создателем мира и душ, а только душою мира⁶⁰⁶, и который без содействия Беллоны даровал евреям землю, кипевшую медом и млеком⁶⁰⁷. Этому истинному Богу благоугодно было возвеличить и государство римлян. Важнейшим вопросом при этом был очевидно вопрос: почему христианскому Богу угодно было даровать римлянам всемирное владычество, когда они Его не почитали? К разрешению этого вопроса Августин приступает чрез опровержение современного ему римского учения о фатуме.

2. Причины благосостояния и политического могущества римского государства. Истинный Бог – податель того и другого (V)

Рядом с представлением о богах, покровителях и хранителях римского народа и государства, умело уживаться у римлян и представление о фатуме, которому подчинены не только люди, но даже и боги. Они полагали, что боги были только послушными исполнителями таинственных велений судьбы, которой было угодно создать и возвеличить римское государство, и воля которой не могла не быть исполненной, – факт всемирного римского государства был так же неизбежен и необходим, как общий порядок мира. Это обстоятельство ставило Августина в необходимость рассмотреть сначала вопрос о фатуме и потом уже обратиться к раньше поставленному им вопросу: почему истинному Богу угодно было возвеличить римское государство?

По учению древних римлян судьба (*fatum*) была абстракцией всеобщего закона неизбежной необходимости, которой повинуются не только люди, все вещи и явления природы, но даже и сами боги. По мнению их у каждого народа была особая судьба, которая, как таинственная сила, увлекала его, часто против его воли, к известному роду дел. *Fata romana* – это было что-то в роде исторического призвания, неодолимого внутреннего импульса, толкавшего римский народ на тот путь исторической жизни, которым он шел. Римская судьба вынудила Энея оставить Трою (*fato profugus*), выпутала его из всех затруднений морского путешествия и привела на берега Лациума; она спасла Ромула и посадила его на престол; она дала римскому народу владычество над миром, и он был иногда слепым исполнителем таинственных велений, или скорее внушений своей судьбы. Римская судьба была могущественнее судеб других народов, и боги Рима подчинены были ей так же, как и римляне. Этот гений хранитель и руководитель римского народа, бывший первоначально неопределенною силою, слился в последствии с образом

Fortuna romana или Dea romana. Под влиянием греческих религиозно-философских учений неопределенное представление о судьбе получило более определенности. Стоики, отрицая всеобщую необходимость и освобождая от нее человеческую волю, как одну из причин мировых событий, не сумели отвергнуть судьбы, но дали ей другое определение. Фатум, по мнению их, был не что иное, как вся цепь и вся совокупность производящих причин, или иначе – это был стоический Бог. Этому мнению между другими образованными римлянами держался философ Сенека⁶⁰⁸. Астрологические учения, проникшие в Рим со времени ознакомления его с Востоком и получившие под влиянием неоплатонизма научное значение, не остались также без влияния на представление римлян о фатуме. По мнению астрологов, или, как их называет Августин, математиков, фатум означает силу гороскопа, то есть, положения звезд в данный момент времени, силу, неотразимо влияющую на все происходящее в этот момент на земле. Сила положения звезд, соответствующего, например, моменту зачатия и рождения человека, неизбежно определяет его характер, род и образ жизни и обстоятельства смерти⁶⁰⁹. Одним из доказательств в пользу гороскопического влияния служило сходство характеров и образа жизни близнецов, причем разности их, применительно к опыту с колесом Нигидия⁶¹⁰, объяснялись изменением гороскопов вследствие расстояния, отделяющего моменты их зачатия и появления на свет⁶¹¹. В применении к целому, в частности к римскому народу, астрологические учения гласили: римский народ сформировался и выступил на историческое поприще под таким гороскопом, сила которого неодолимо вела его к успехам в политической и гражданской жизни.

Имея в виду астрологическое учение о фатуме и опасаясь, „дабы кто-нибудь, убедившись в бессилии и бесполезности ложных богов, не приписал распространения и сохранения римского государства фатуму»⁶¹², Августин переходит, как мы уже сказали, к вопросу о причинах благоволения истинного Бога к римскому народу чрез опровержение языческого учения о фатуме и чрез утверждение христианского догмата о

предведении Божиим, как первом акте промысления Божия о всем мире, в той конечно мере, в какой он был предметом или недоумения, или неверия.

Отказавшись говорить с теми, по мнению которых положения светил небесных были независимы от воли Божией, как с безбожниками, что ставил Августин вне своей задачи, он обращается к тем, которые считали это делом Божиим, и упрекает их за то, что они делают Бога виновником зла, которое, как они говорили, было следствием гороскопа⁶¹³. Далее, выставляя на вид характерное, жизненно-деловое различие Исава и Иакова⁶¹⁴, а также противоположность близнецов разнополых⁶¹⁵, утверждая, что зачатие близнецов совершается в раз⁶¹⁶ и что расстояние, разделяющее появление их на свет или слишком мало, чтобы объяснить их различие, или слишком велико, чтобы обусловить сходство, и указывая на бесполезность избрания дней для полевых работ⁶¹⁷, он опровергает главный аргумент гороскопического учения, заимствуемый из сходства близнецов, как следствия их одновременного зачатия, и различия, как следствия разновременного появления их на свет и изменения, следовательно, по теории Нигидиева колеса, гороскопа. Со стоиками Августин не входит в состязание; он по-видимому доволен тем, что фатум их почти отождествляется с Богом. Вместо стоиков он вступает в полемику с противником их Цицероном.

Цицерон не мог примирить фатума со свободой человеческой воли и был жарким противником фатализма и усердным защитником человеческой свободы. Таким является он в книгах „о природе богов» и „о предведении (будущего)». Но отстаивая свободу человеческой воли и разрушая учение о фатуме, свою аргументацию Цицерон строил на решительном отрицании всякого предведения будущего. „Если все будущие события, говорит он, предусмотрены Богом, то они должны происходить в том порядке, в каком происхождение их было предусмотрено; если же они происходят в таком порядке, то предусматривающему Богу должен быть известен и самый этот порядок; а если ему известен порядок вещей, то ему известен

также и порядок причин, так как ничто не может происходить без предшествующей действующей причины; но если ему известен порядок причин, в котором происходит все происходящее, то все происходящее является действием фатума; а если так, то в нашей воле не остается ничего, и она перестает быть свободной. Но согласиться с этим значит перевернуть весь строй человеческой жизни, значит согласиться, что законы, упреки, похвалы, порицания и увещания не нужны и не имеют смысла, и что справедливость, награждающая добрых и карающая злых, пустое слово. Для устранения этих нелепых, но логически неизбежных последствий предведения, надобно допустить одно из двух, или то, что есть нечто, зависящее от нашей воли, или то, что есть предведение будущего, так как допускать то и другое вместе значит допускать непримиримое противоречие». Цицерон допускает свободу воли и отрицает предведение. „Вопреки этим нечестивым и святотатственным рассуждениям, говорит Августин, я утверждаю, что Бог знает все прежде, чем оно происходит, и что мы по своей воле делаем все, что сознаем делаемымся только по нашему хотению; но этим я не утверждаю того, что все происходит от фатума, но скорее утверждаю то, что от него ничто не происходит, так как слово фатум в обыкновенном употреблении не имеет смысла. Что же касается порядка причин, в котором наибольшее значение имеет воля Божия, то его я не отрицаю и не называю именем фатума. И из того, что Богу известен порядок всех причин, совершенно не следует, чтоб ничто не зависело от нашей воли. Наши воли составляют необходимые звенья в порядке причин, потому что они суть причины человеческих действий, так что Бог, который предвидел все причины, не мог не предвидеть между нами и наших волей, как причин наших действий. Сам Бог, первая и самосущая причина всего, перестал бы быть Богом, если бы не имел предведения о будущем»⁶¹⁸. Далее Августин доказывает, что в каком бы значении необходимость ни представлялась, – будет ли она понимаема, как необходимость, например, умирать, или как необходимость неизбежного и несомненного при данных условиях результата, в том и другом случае она не уничтожает

свободы воли. „Мы делаем, говорит он, многое такое, чего конечно не сделали бы, если бы не захотели. Прежде всего сюда принадлежит самый акт хотения: если мы хотим, оно (хотение) бывает, если не хотим, его не бывает; ибо мы не хотели бы, если бы не хотели (т. е. хотеть)». „Говоря затем, что Бог необходимо всегда живет и что он необходимо все предвидит непогрешимо, мы, говорит Августин, не ставим Его чрез это под власть необходимости и не уменьшаем Его могущества, приписывая Ему невозможность умереть или ошибаться; напротив в этом то и состоит Его всемогущество, что Он не может умереть или ошибиться. Также точно, говоря, что наше хотение есть необходимое дело свободной воли нашей, мы говорим бесспорную правду и не подчиняем волю нашу необходимости. Свободы нашей воли не разрушает равным образом предведение Божие. Бог предвидел то, что будет находиться в нашей воле; а если Он предвидел это, то Он предвидел, следовательно, нечто. Если же Он предвидел в нашей воле не ничто, а нечто, то конечно и при Его предвидении есть нечто в нашей воле». „Итак, заключает он, мы признаем и предведение Божие и свободу нашей воли, то и другое сохраним и исповедуем одинаково искренно и уверенно, первое для доброй веры, а последнюю для доброй жизни. Мы уверены также, что закон, укоризна, увещания, похвалы, порицания и судебная расправа не напрасны и не излишни; Бог предвидел эти средства и их значение. Человек грешит не потому, что Бог предвидел его согрешения, но потому, что он сам хочет грешить»⁶¹⁹.

Согласив таким образом христианский догмат о божественном предведении со свободой человеческой воли и нашедши, что воля человека не насилуется божественным предведением, так как она входит в область этого последнего, как независимый от него факт его наблюдения, Августин приступает к рассмотрению причин развития римского государственного могущества.

Главнейшею и единственною причиною этого явления была конечно всеобъемлющая воля истинного Бога. „Невероятно, чтобы истинный, триединый Бог, говорит Августин, Создатель и

Промыслитель целого мира и каждой его части и частицы, оставил вне законов своего промысления человеческие царства на земле»⁶²⁰. Но эта божественная воля условливалась с одной стороны свойствами римского народа, а с другой свободой произволения и святостью правды Божией. Опираясь на историю римского государства и на свидетельства классических писателей, Августин говорит, что „римляне были добродетельны в некотором смысле земного царства»⁶²¹, и добродетели их, как один из внешних мотивов божественного произволения, не мало содействовали развитию их политического могущества. Выходя из мысли, что *servire* для отечества *inglorium*, *dominari vero atque imperare gloriosum*, римляне *prius omni studio patriam suam liberam, deinde dominam esse concupierunt*. Отсюда основным и коренным мотивом всей жизни и деятельности их была жажда *gloriae ingentis* (отечества), отсюда *hanc gloriam ardentissime dilexerunt, propter hanc vivere voluerunt, pro hac emori non dubitaverunt. Caeteras cupiditates hujus unius ingenti cupiditate presserunt*⁶²². Таким образом исходным пунктом и общим началом римских добродетелей была необыкновенная любовь и преданность римлян к своему земному отечеству, из которой происходили жажда к славе его, бескорыстие, щедрость, честность⁶²³, неподкупность, гражданское мужество и героизм. „Ради спокойствия отечества Брут приказал умертвить своих сыновей; Торкват казнью своего сына-победителя карал неповиновение гражданскому долгу; Камилл освободил от врагов неблагодарное к нему отечество; Муций Сцевола готов был отдать жизнь за отечество; Курций добровольно бросился за него в пропасть; погребение сына не отвлекло Пулвилла от совершения народных сакр; Регул отдал жизнь за благо родины; Л. Валерий, будучи консулом, умер бедняком и погребен на пожертвования граждан; знаменитый Цинциннат до и после диктаторства обладал только четырьмя югерами земли и обрабатывал ее собственными руками; Фабриций честно отказался от соблазнительного предложения Пирра и остался бедняком; П. Руфин, бывший два раза консулом, изгнан был цензором из сената, как бедняк. Так были бедны те, победами которых обогащалось государство»⁶²⁴.

Рядом геройских подвигов и страданий, побудительною силою к которым была любовь к отечеству и стремление к славе его, римское государство распространилось так далеко и его могущество стало так сильно, что уже самое существование этого могущества⁶²⁵, несмотря на возрастающую порчу нравов и на все более ослабевающий героизм, сделалось причиной его возрастающего могущества. Но если со стороны римлян могущество их царства условливалось их добродетелями, то со стороны единого Промыслителя мира оно мотивировалось святостью Его правды. Хотя добродетели древних римлян, коренившиеся собственно в страсти к славе и направленные к благу земного отечества, и не могут быть почитаемы истинными добродетелями, так как цель истинной добродетели в Боге⁶²⁶; но как, с другой стороны, в патриотических подвигах и страданиях римлян все же обнаруживалась некоторая тень добродетели, а в жажде к славе отечества – крепкая сила дурные страсти подчинять страсти более благородной; то правде Божией и угодно было воздать этим земным добродетелям земною наградой, – стремление к славе наградить всемирною славой. „Римляне, говорит Августин, частное благо приносили в жертву общего и в ущерб личному имуществу обогащали казну, они противились скупости, свободно и охотно заботились об отечестве, строго и честно повиновались его законам, и этим путем достигли почестей, власти и славы; они почтенны почти у всех народов, они подчинили себе многие народы и ныне письменность разнесла славу их почти по всем народам земли. Они не имеют основания жаловаться на правду верховного и истинного Бога; они получили мзду свою“⁶²⁷. В противном случае, – если бы добродетели римлян, путем которых они стремились к земной славе, остались без награды на земле, – римляне остались бы вовсе без награды, что противоречило бы святости правды Божией, по которой Бог не может наградить их в жизни будущей. С другой стороны, расширение римского могущества было по мнению Августина праведным наказанием Божиим тем народам, которые подчинены были римскому владычеству. „Поелику долго, говорит он, существовали славные царства на Востоке, то Бог благоволил, чтобы было

царство и на Западе, позднейшее по времени, но более славное по обширности и величию, для того, чтобы оно наказало тяжкие преступления многих народов⁶²⁸. Так Иудеи, презревшие и умертвившие Подателя истинной славы и небесного царства, справедливо преданы были в руки римлян⁶²⁹. Наконец подвиги преданности и самопожертвования, известные из истории римского народа, получили свою награду, как думает автор, и за то, что они сохранили для сочленов царства Божия великое поучение, по которому те, „пред коими блещет вечная и небесная цель», не должны избегать самопреданности и самопожертвования ради вечного царства Божия. „Награда святых, говорит он, которые здесь на земле терпят поношения ради царства Божия, совершенно иная и ненавистная любителям этого мира. Эта награда есть царство вечное, где никто не рождается, потому что никто не умирает, где истинное и полное блаженство, откуда мы получили залог веры, по которой в этом странствии жаждем той красоты, которая там. Там не восходит солнце над добрыми и злыми, но там только добрых согревает Солнце правды. Там не будет нужды заботиться об обогащении общественной казны стеснением частных имуществ, потому что там сокровище истины будет общим для всех. Отсюда римское царство сделалось славным и обширным не для того только, чтобы таковым людям была воздана таковая награда, но и для того, чтобы согражданам вечного царства, пока они находятся здесь странниками и прешельцами, подан был пример, взирая на который внимательно и рассудительно, они видели бы, как велика должна быть их любовь к небесному отечеству ради вечной жизни, когда земное царство было так любимо своими согражданами ради славы людской»⁶³⁰. „Разве доблести римского народа, отмеченные народною историей, прогремели бы так повсюду, если бы государство римское не распространилось так далеко? Поэтому, получив столь обширное и продолжительное, столь славное и богатое людьми и доблестями царство, римляне получили награду, которой жаждали, а деяния их лежат пред нами, как примеры, напоминающие нам о нашем долге заботиться об истинных

добродетелях ради славного царства Божия»⁶³¹. Наконец, кроме указанных причин развития римского могущества, Августин указывает еще на разные заслуги рода человеческого. „Может быть, говорит он, есть для этого и другая, более сокровенная причина, состоящая в различных заслугах человеческого рода, известных более Богу, нежели нам»⁶³².

„Итак власть раздавать царства принадлежит только истинному Богу, который блаженство в царстве небесном дает только благочестивым, но земные царства раздает, по праведному усмотрению, как добрым, так и злым. О причинах Его усмотрения я уже сказал, насколько Он благоволил открыть нам это; но я должен признаться, что исследовать сокровенные глубины человека и с точностью определить заслуги царств дело слишком высокое и бесконечно превосходящее мои силы. Я знаю только одно, что судьбы мира и человеческих царств находятся во власти истинного Бога и что Его святая воля делает многое непонятное нам, но никогда не делает несправедливого. Я уверен, что Он дал царство римлянам так же, как ассирианам и персам, что не без Его воли были Марий и Цезарь, не без Его усмотрения царствовали Август и Нерон, оба Веспасиана и Домициан, Константин и Юлиан»⁶³³. Следы праведного благопромышления Божия Августин указывает не только в общей судьбе всего римского царства и отдельных царствований, но и в некоторых отдельных событиях, в неодинаковой, например, продолжительности, в счастливом и несчастливом исходе веденных римлянами войн⁶³⁴, в счастливой борьбе римлян с Радагайсом⁶³⁵ и особенно в царствованиях Константина⁶³⁶ и Феодосия⁶³⁷.

3. Разбор политического, народного и философского богословия римлян в связи с вопросом об отношении языческих богов к вечному блаженству человека за гробом. Божеское почитание подобает только единому истинному Богу (VI–X)

„Теперь, как того требует обещанный мною порядок, я должен разоблачить заблуждения и научить тех, кои уверяют, что боги язычников должны быть почитаемы не ради этой жизни, но ради имеющей быть по смерти“. Так приступает Августин к разрешению третьего и последнего вопроса первой части своего исследования: должно ли языческих богов почитать ради вечной жизни? Общее положение, доказываемое здесь автором, в связи его с предыдущим формулируется так: если божества римлян, как доказано выше и как отчасти соглашаются и сами их почитатели, совершенно бесполезны для жизни земной и временной; то еще меньшего можно ожидать от них для жизни небесной и вечной. „Если, говорить он, каждый предмет и каждое явление, как в области природы, так и в жизни человеческой, по положению языческой догматики, находится в заведывании отдельного специального божества, – если, например, водами (источниками) заведывают Нимфы, виноградным соком и вином Бахус и Либер, плодами земными и между прочим хлебом Церера, огнем Вулкан, молодостью Ювентата, красивыми бородами Фортуна-Барбата, и если с другой стороны по строгому предписанию богослужебных языческих книг, молящиеся должны просить у каждого бога только того, чем он заведует, – если безрассудно вина, например, просить или у Нимф, или у Цереры, а воды у Бахуса, Либера или Вулкана; то более чем безрассудно ждать от какого-нибудь из языческих богов жизни вечной, которая очевидно находится вне их ведения и дать которую гораздо труднее, чем снабдить кого-нибудь красивою бородою или цветущею юностью, что однако ж не всегда дается Ювентатой и Фортуною-

Барбатой⁶³⁸. В доказательство этого положения Августин критически рассматривает все богоучение римлян, как оно изложено было одним из лучших теологов классического времени, Варроном.

Основным догматом религиозной системы римлян была вера в существование мира невидимого, мира духовных сил, или богов. Откуда взялся этот духовный мир, по какой надобности и для какой цели он существует; на чем существенно основывается его отношение к миру видимому и по какому праву он принимает участие в судьбах этого последнего? – этих и подобных вопросов римляне никогда себе не задавали и решать их никогда не пытались. Этим объясняется и это доказывает отсутствие у римлян самобытной теогонии и чисто римской мифологии, равно как и то, что теогонические и мифологические учения греков, перешедшие в Рим вместе с греческою образованностью, были усвояемы только поэтами, как чисто поэтический материал, но никогда не проникали в религиозное сознание всего народа, как теологические вероучения. Так же точно римляне никогда не возвышались до вопроса о начале вещей видимых, – о происхождении мира и человеческого рода, и не имели собственной космогонии. На мир видимый они смотрели, кажется, как на нечто готовое и едва ли не самосущее, а на род человеческий, как на продукт производительной силы земли, полагая, что *homines ex terra primitus nati sunt*⁶³⁹. Таким образом миры видимый и невидимый в представлении римлян не связывались ничем, похожим на отношения Творца к творению. Но независимое от творческой силы богов происхождение мира видимого и рода человеческого не освобождало людей от прямых или косвенных, посредственных или непосредственных отношений к миру богов. Земная поверхность была столько же территорией людей, сколько и областью богов. *Principio*, говорит Цицерон, *ipse mundus deorum hominum que causa factus est. Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque. Soli enim ratione utentes, jure ac lege vivunt*⁶⁴⁰. Боги однако ж имеют гораздо более прав на обладание землей, нежели люди, с одной стороны потому, что они владели ею

гораздо раньше⁶⁴¹, чем появились на ней люди, а с другой потому, что они гораздо сильнее людей и стоят ближе к природе. Первоначальные римские боги были богами латинян, этрурских и сабинян, вошедших в состав первобытной гражданской общины римской, и нет сомнения, что прежде чем эти боги подверглись греческому влиянию, они были безличными и безобразными силами природы или отвлечениями этих сил⁶⁴², под неотразимым влиянием которых человек чувствовал себя в каждый момент своей жизни. В этом качестве они не могли не распоряжаться явлениями мира видимого, в этом же смысле они были подчинены определениям выше их стоящего фатума, как абстракции всеобщего закона роковой необходимости⁶⁴³. Как безобразные в умственном представлении, первоначальные божества римлян около двух столетий не имели чувственных изображений и чувствовались только под видом символов⁶⁴⁴. В этом кажется, – в том, что первоначальные римские божества были отвлечениями сил природы, – и едва ли не в этом единственно лежало основание, на котором в сознании римлян опиралось право богов вмешиваться в события физической природы и человеческой жизни. Обитавшие в мире боги, не будучи творцами мира, были однако ж двигателями и распорядителями совершающихся в нем явлений. Разделяясь на столько же отдельных существ, сколько есть в мире явлений и предметов, это бесчисленное множество богов приводило в движение весь мировой механизм и его мельчайшие части и частицы и принимало участие в жизни человеческого рода, как одним из процессов мировой жизни. Отсюда весьма естественным представляется переход к тому, что все, происходящее в природе, растениях, животных и в жизни человека, было делом особенного божества, как специальной силы, что составляло другой основной пункт римского богоучения. – Само собою понятно, что действия богов, выходящие только из их собственного произволения, не всегда могли быть благоприятны для людей и вынуждали последних к отысканию таких средств и способов, при которых бы действия богов не расстраивали интересов людей. Самым лучшим для

этого способом представлялся древнейший италийский способ взаимного договора. Вещие люди, умевшие входить в сношение с богами и узнавать их волю и в звуках грома, и в шуме ветра, и в полете птиц, и в журчанье ручьев, естественно становились посредниками между богами и людьми, диктовали условия договора и зорко смотрели за их исполнением. Утвержденный согласием людей и благоприятными знаменами со стороны богов, этот договор под названием религии, подобно всем договорам римлян, требовал с обеих сторон одинаково точного и пунктуального исполнения излагавшихся в нем условий. Так из представления об отношении богов к миру возникла религия, как божеский культ, у римлян, и таково было первоначальное и всегдашнее ее у них значение; она была контрактом, по которому боги обязаны были благодетельствовать римлянам, а римляне – чествовать их жертвами и другими приятными им средствами. Так как в основе римской религии лежал страх перед силами природы и опасение человека за свое благосостояние и так как о чувстве благоговения перед величием и могуществом богов, о бескорыстной любви к ним, как единственным подателям добра и счастья, и о чистом служении им здесь не могло быть и мысли; то религия римлян состояла только в той внешней законности при исполнении взаимного договора, по которой договаривающиеся стороны стараются только об исполнении условий договора, но не о качестве исполнения, которая допускала много лжи и обмана, лишь бы это было незаметно⁶⁴⁵. Таковы были первоначальные римские божества и таково было начало служения им. – Политическое счастье, сопровождавшее римлян в период царей и в начале республики, длинный, только изредка прерываемый поражениями, ряд побед и завоеваний, простиравшийся до конца пунических войн, питал и поддерживал в течение трех столетий веру в силу и могущество их богов и служил для них решительным доказательством того, что отечественные их боги были гораздо сильнее богов других народов и что римское служение было гораздо угоднее и приятнее им, чем культы других народов. В связи с этою верою стояла вера в честность национальных богов и беспрекословное повиновение их

велениям, неизменяемость религиозных обрядов, формальность и мелочная пунктуальность служения богам. – Первоначальное представление римлян о богах, как силах природы, в себе самом уже носило начало той формы политеизма, которая не знает конца; но в последствии времени к бесчисленности римских божеств прибавлено было множество чужих богов. Политические соображения римлян выработали обычай для более удобной и прочной ассимиляции завоеванных народов переселять их в Рим вместе с национальными их богами, подобно тому, как садовник пересаживает дерево с родною его землею у корня. Вследствие этого обычая, когда Рим после пунических войн сделался владыкою Италии, северной Африки и Греции, он сделался вместе с тем и средоточием всех италийских, африканских и греческих богов и их культов. Но когда таким образом римский политеизм был распространен чрез принятие чуждых божеств, тогда он явился в той форме, в которой число его богов действительно стало бесконечно и в которой нет возможности перечислить их не только в одном месте, как замечает Августин, но даже и в целых томах⁶⁴⁶. Принятие чужих богов в Риме не осталось без влияния и на характер божеств римских; – из абстрактных представлений сил природы, они перешли в конкретные представления существ личных и частью слились с чужими богами, а частью только уподобились им и разделились соответственно с устройством римского государства на богов индигенов и иностранных, небесных и земных, преисподних и морских, фонтанных и речных, известных и неизвестных, обыкновенных, отборных, совещательных и проч.⁶⁴⁷. В то же время римские божества, первоначально безродные и бесполое, обзавелись родом-племенем, семьями; женами, мужьями и детьми и снабжены были всеми мифическими принадлежностями. Это обстоятельство унизило римских богов и мало-по-малу уничтожило первоначальный страх пред ними, особенно когда Энний ознакомил римлян с религиозными воззрениями Евгемера, когда боги стали фигурировать на римской театральной сцене в ролях, оскорбительных даже для простых смертных, и когда греческая философия познакомила римлян с

разными мнениями и сомнениями на счет языческих богов. Упадок древнего страха пред богами был явлением весьма серьезным, и вызвал реакцию со стороны партии старого порядка и древне-римского благочестия. Поддерживаемая правительством эта партия видела на своей стороне и замечательных ученых классического времени, Муция Сцеволу, понтифекса, и М. Варрона. Между тем как правительство старалось врачевать религиозные недуги народа материальными средствами⁶⁴⁸, Сцевола и Варрон хотели достигнуть того же другим путем, – путем ученых исследований. До нас не сохранились сочинения Сцеволы и Варрона, но из свидетельства Августина видно, что оба эти римские богословы на религиозный институт Рима смотрели, как на политическое учреждение, а по вопросу о природе богов держались стоикопантеистического единобожия, полагая что *coelum ac terras*, как выражается Вергилий⁶⁴⁹, *spiritus intus alit, totamque infusa per artus mens agitat molem, et magno se corpore miscet*, и что народные боги, как мы уже видели, суть имена отдельных частей этого одного бога, существенно разлитого в природе в виде души мира. Благодаря без сомнения таким личностям, какими были Сцевола и особенно Варрон, религиозное свободомыслие, внесенное в Рим греками, не имело никаких особенных последствий, и характеристические особенности римской религии, отвлеченность божеств и пунктуальность культа, вера в могущество богов страны и в совершенство практического почитания их, пережили опасные для религии времена конца республика и начала империи и дожили до времен Августина. По свидетельству Августина, Варрон написал сорок одну книгу „Древностей“, из коих в первых двадцати пяти описываются предметы человеческие, а в остальных шестнадцати – предметы божественные. Трактат о предметах человеческих делится на четыре части, из коих каждой посвящено по шести книг. Такое деление основано на существе и последовательности разрешаемых им в отношении к делам человеческим вопросов: кто делает, где делает, когда делает и что делает? В первых шести книгах он рассуждает о лицах, – о людях, в следующих шести о местах, в шести других

следующих о временах, а в остальных шести о самых делах; общим введением к этим двадцати четырем книгам служит книга первая. Того же порядка и на том же основании держится Варрон и во второй части своего сочинения при описании божеского культа, изображая лица жертвоприносящие, места жертвоприношений, времена их и самые жертвоприношения и посвящая каждой из этих четырех частей по три книги. Но при этом было необходимо написать и о том, кому приносятся жертвы, и так как предмет этот весьма важен и любопытен, то к предыдущим двенадцати книгам Варрон прибавил еще три, в которых рассуждает о богах. Вместе с книгой введения эта часть состоит из шестнадцати книг. Из них три первые книги, трактующие о лицах, говорят по порядку о понтифексах, авгурах, квиндецемвирах; следующие три тоже в порядке следования описывают часовни (*sacellum*), храмы и священные места; следующие за ними говорят о фериях (праздниках), об играх в цирке и о театральных зрелищах; последние три – о посвящениях (*consecratio*), о частных и общественных сакрах. Наконец остальные три излагают учение о богах известных, неизвестных и отборных⁶⁵⁰.

Судя по отзыву Цицерона сочинение Варрона пользовалось в свое время весьма высоким уважением. „Доселе, говорит он⁶⁵¹, мы, подобно иностранным путешественникам, блуждали в отечественном городе; но твои книги привели нас как бы домой, дабы мы могли наконец узнать, кто и где мы. Ты открыл нам возраст нашего отечества, последовательность времен, законы сакр, права жрецов, домашний и общественный порядок, части и участки города, имена, роды, отправление и причины всех божеских и человеческих вещей». Нет сомнения, что сочинение Варрона было учебным руководством по крайней мере в высших школах Рима, несомненно также, что оно не утратило своего значения и в христианские времена; в противном случае было бы трудно объяснить внимательность, с какою относится к нему Августин, и обстоятельность, с которою он рассматривает догматическую его часть.

Варрон различал три вида богословия: мифическое, физическое и гражданское. Мифическое богословие,

придуманное поэтами, излагалось в поэмах, драмах и сатирах и проповедовалось народу с театральной сцены; поэтому оно называлось еще поэтическим или театральным. Богословие физическое было изобретением философов, старалось осмысливать мифическую веру народа большею частью изъяснением мифов в смысле процессов природы, и называлось поэтому физическим или философским. Наконец богословием гражданским назывался тот его вид, в котором оно держалось в массе народа, проповедовалось жрецами и было предметом заботливости правительства. По свидетельству Августина, Варрон прямо и открыто не одобрял богословия мифического, называя его противным природе и достоинству богов; физического хотя прямо он и не осуждал, но выставлял его, как дело спорное между самими философами, и указывал ему место не в жизни, а в школах; наконец гражданское оставалось у него без одобрения и осуждения, но описывалось так, что ничем не отличалось от богословия мифического⁶⁵². Пользуясь этим обстоятельством Августин доказывает, что гражданское богословие если не хуже, то несколько и не лучше мифического; что оно, как и мифическое, достойно всеобщего осуждения и не может быть средством для получения блаженной жизни по смерти. „В самом деле, театральные и гражданские божества римлян, говорит он, одни и те же; в театре над ними смеются, а в храмах им молятся, дают игры и приносят жертвы⁶⁵³; представление о богах поэтов и актеров ничем не отличалось от представления жрецов и народа. Юпитер представлялся бородатым, а Меркурий безбородым как жрецу, так и поэту; атрибутом Приапа как поэты, так и жрецы почитают *enormia pudenda*; Сатурн – старик, а Аполлон – юноша, как на театральной сцене, так и в представлении народа; Диана там и здесь носит оружие; и здесь и там Аполлон – гуслист, а Юпитер – человек. Гражданское богословие даже превосходит иногда мифическое своею изобретательностью. Так Форкул, Лиментин и Кардея, неизвестные поэтам, известны богослужебным книгам жрецов; Лаврентина, блудница, стала богинею, благодаря жрецам; культ Юноны, мистерии Цереры, ищущей Прозерпину, сакры Венеры, кастрировавшей Атиса,

отправляются не в театрах, а в храмах⁶⁵⁴. Самое распределение занятий богам есть дело скорее составителей языческих индигитаментов и самого народа, чем дело поэтов. Не в театре, но из обычаев народа и богослужебных книг мы узнаем, что Либер и Либера, называемая также Венерой, содействуют один мужчине, другая женщине освобождаться а *seminibus emissis in coeundo*, что поэтому символом Либера служит в храме *eadem virilis corporis pars*, а Либеры – *feminea*; что Интерцидона, Пилумн и Деверра оберегают рождающую женщину от Сильвана; что Югатин сочетает браком, Домидук приводит новобрачную в дом мужа, Домитий принимает ее здесь, а Матурна располагает ее к мужу; что богиня Виргиниенсис развязывает ей девственный пояс, отец Субиг старается, чтобы она *viro subigatur*, мать Према хлопочет, чтобы она *subacta non se commoveat*, Пертунда помогает мужу, Венера – жене.....; что наконец новобрачная, в силу самого важного и самого священного обычая римских матрон, садится *super immanissimum et turpissimum facinum* Приапа⁶⁵⁵. На основании такого сходства между богословием мифическим и гражданским и уверяя, что Варрон, при решительном осуждении первого, не осуждает также второго только потому, что нелепость его видна сама собой и что открытое осуждение его могло бы раздражать невежественный народ, неразборчивое в средствах правительство и алчное, бездельное и честолубивое жречество, Августин вместе с Сенекой⁶⁵⁶ называет гражданское богословие столько же нелепым и диким, как и мифическое и делает такое общее заключение: „если Варрон решительно осуждает богословие мифическое, с чем конечно были согласны и все римляне, если богословие гражданское по описанию самого Варрона несколько не лучше, если не хуже, богословия мифического и если благоразумные римляне, каков был Сенека, гораздо более осуждали последнее; то отсюда ясно, что ни то, ни другое не могут быть почитаемы средствами для получения жизни вечной и что даровать ее не в силах ни театральные, ни гражданские боги. Вечная жизнь есть вечное блаженство, а они не в состоянии дать даже временного счастья“⁶⁵⁷.

Но так как сила застарелой привычки к гражданскому богословию пустила в сердцах римлян корни слишком глубоко⁶⁵⁸ и так как Августин решился исторгнуть эти губительные корни⁶⁵⁹; то он не ограничивается вышеизложенным доказательством непригодности гражданского римского богословия для приобретения блаженной жизни по смерти и входит в критический разбор одного из самых важных учений этого богословия, учения о богах отборных. „Статься может, говорить он, что кто-нибудь сочтет необходимым почитать ради вечной блаженной жизни богов отборных⁶⁶⁰, к числу которых по списку Варрона, заключающемуся в последней книге его „Древностей“, принадлежит двенадцать богов и восемь богинь, а именно: Янус, Юпитер, Сатурн, Гений, Меркурий, Аполлон, Марс, Вулкан, Нептун, Солнце, Оркус, Либер; Теллус, Церера, Юнона, Луна, Диана, Минерва, Венера, Веста“⁶⁶¹. Августин прежде всего спрашивает: „на каком основании усвоено им это название“, отличающее их, как очевидно, от богов остальных, низшего разряда? и отвечает: „если так названы они потому, что заведуют более важными делами в мире, или потому, что они известнее людям, чем остальные божества; тогда странным представляется то обстоятельство, что, например, боги Витумн и Сентип, возбуждающие в утробном младенце жизнь и чувство, что составляет дело величайшей важности, Менс, внушающая детям добрые мысли и разум, Виртус и Фелицитата, Пекуния и Фортуна, всем известные и желанные, не помещены в списке богов отборных, а между тем Янус, содействующий акту оплодотворения женщины, Сатурн, дающий оплодотворяющее вещество, Либер, и Либера (она же Церера и Венера), содействующие акту человеческого оплодотворения с обеих сторон, Юнона, при содействии Мены, заведывающая *purgationibus feminarum*, а при содействии Адеоны и Абеоны, поднимающая детей на ноги (*lterduca*), и Минерва, дающая детям только память, несмотря на сравнительную неважность своих должностей, удостоились этой чести⁶⁶². Странно таким образом, что отборным божествам назначены должности столько же, а некоторым даже более низкие и неблагородные, чем богам низшего разряда. Это обстоятельство показывает, что

основанием при сортировании богов служила или простая случайность⁶⁶³, или степень их безнравственности; по крайней мере низшим богам не приписываются те мерзости, какими обесславлен почти каждый отборный, кроме Януса⁶⁶⁴.

Правда, простой народ, почитая богов гражданских и в числе их отборных, действительно не спрашивал и не знал оснований, по которым проводилось различие между богами отборными и низшими, но Варрон, представитель ученой партии язычников, принимал язычество не в том непосредственном виде, в каком оно существовало в народе, а в том, как оно понималось современною ему философией. Последователь стоического направления философии, в римскую гражданскую теологию он внес символический элемент религиозного учения своей школы и старался осмыслить гражданских богов Рима чрез возведение их в силы природы. В его теологии выступает на вид древнее представление о богах, как силах природы, представление, подпертое символическими теориями стоической философии. В его философической голове боги распались на две больших категории, низших и отборных, потому что первые были частными и мелкими, каковы, например, отдельные моменты человеческой жизни, а последние общими и крупными процессами природы, каковы, например, общий процесс происхождения и умирания животных и растений. Выходя из этого начала различения процессов природы, богами отборными он назвал только двадцать и дал им, их изображениям и культам философские объяснения. Кажущаяся благовидность этих объяснений и сочувствие к ним язычников вынудили Августина полемически рассмотреть Варронову символизацию, как самих отборных богов, так и некоторых мистериозных обрядов.

По объяснению Варрона Янус был не что иное, как весь мир. Ему принадлежали начала вещей⁶⁶⁵, так называемые *prima* явлений и действий⁶⁶⁶; Юпитер есть бог действующих причин всех вещей, бог так называемых *summa* явлений и действий, то есть их заканчивания и совершения, он душа мира, виновник всякого происхождения и всякого семени, отец и мать всего сущего на земле, он есть сам мир⁶⁶⁷; Сатурн обладает всеми

семенами, а Гений приставлен ко всякому рождению (generatio) и есть высшая часть человеческой души⁶⁶⁸, Меркурий, бог слова, и Марс, – военного дела⁶⁶⁹, суть в тоже время силы, одушевляющие соименные им звезды⁶⁷⁰; Аполлон – солнце, Диана – луна и богиня дорог; Вулкан – огонь; Нептун – вода; Оркус или Дис – самая низшая часть мира; Либер и Церера – боги семян, первый влажных и мужских, вторая – сухих и женских; Церера – великая мать богов, Юнона – владычица второстепенных причин; Минерва – высшая часть эфира и луна; Веста – богиня домашнего очага; Вулкан – земной огонь⁶⁷¹. Представляя эти объяснения отборных богов и сопоставляя их между собою, Августин находит, что они не имеют ни малейшей основательности; что из них нельзя составить никакого определенного понятия ни об одном из богов, так как одни из них без всякой надобности разделены на несколько богов, другие тоже без причины сливаются в одного бога, и что наконец все учение об них представляет странную путаницу понятий, из которой не могут выбраться никакие усилия ученых язычников. „Приведенные примеры, говорит он, показывают, что язычники в своем богословии не распутывают, но запутывают дело⁶⁷². По объяснению ученых язычников все отборные боги составляют мир, – одни целый мир, как, например, Юпитер, другие его части, как, например, Гений, Великая Мать, Солнце и Луна, или Аполлон и Диана. То один бог распадается на многие вещи, как, например, Юпитер; – он мир и небо, и звезда; Юнона, – она и царица второстепенных причин, и воздух, и земля, иногда звезда; Минерва, – она и высшая часть эфира, и самая низшая звезда, луна; то одна и таже вещь становится многими богами, как, например, мир, – он и Юпитер и Янус; земля, – она и Юнона, и Великая Мать, и Церера“⁶⁷³. „Сам Варрон, продолжает Августин, чувствовал ту неразрешимую запутанность понятий, в которую ставило его желание объяснить имена богов в смысле сил природы, и потому хотел лучше во всем сомневаться, чем что-либо утверждать в рассуждении не только богов неизвестных, но даже известных»⁶⁷⁴. „По моему мнению, прибавляет он, языческие боги были люди, которым льстецы устроили праздники и установили жертвоприношения

сообразно с их нравами, действиями и различными случаями их жизни. Мало-по-малу под влиянием поэтических прикрас и при содействии злых духов этот культ утвердился в душах невежественных народов, склонных ко всему баснословному. Сатурн, по всей вероятности, был какой-нибудь царь, лишенный властолюбивым сыном Юпитером престола и вынужденный под старость добывать себе кусок хлеба, обрабатывая землю собственными руками. Это объяснение гораздо правдоподобнее, чем миф о победе Юпитера над отцом Сатурном, который, как бог семени или самое семя, не мог предшествовать Юпитеру, как богу причин, и не мог быть его отцом»⁶⁷⁵.

Столько же затруднений, спутанности, непонятности и противоречивости находит Августин в тех объяснениях, которыми язычники вслед за Варроном усиливались оправдать многие явления из жизни своих отборных богов, многие мифы и соответствующие им мистерии. По объяснению язычников победа, например, Юпитера над Сатурном значит, что причины предшествуют семени; что пожирание Сатурном своих детей есть символическое представление того, что семена снова возвращаются в землю, из которой произошли, а пожирание Сатурном глыбы земли вместо Юпитера – того, что до изобретения землепахания зерно зарывалось в землю руками человека; что кастрирование Юпитером Сатурна, сына неба – того, что на небе ничто не рождается от семян. Но в первом случае, отвечает Августин, Сатурн не может быть отцом Юпитера, во втором Сатурн является уже не семенем, а землей, а подмена Юпитера глыбой не имеет отношения к сеянию, и Юпитер является уже не причиной семени, а самим семенем, в третьем Сатурн является отцом и сыном Юпитера, так как все язычники Юпитера считают небом, что составляет крайнюю степень нелепости⁶⁷⁶. – Далее значение мифа о похищении Оркусом Прозерпины, дочери Цереры, подавшего повод к устройству элевзинских мистерий, по объяснению язычников состояло будто бы в том, что Церера – земля утратила некогда свою дочь Прозерпину – производительную силу (*proserpere*), и когда получила ее снова, то обрадованные

люди устроили ей сакры⁶⁷⁷. – Затем обряды в честь Либера, бога влажных семян и виноградного сока, между которыми выдавался особенным бесстыдством обряд ношения в торжественной процессии по полям и городу *rudendi virilis*, при чем народ выражал свои чувства срамными телодвижениями и сквернословием, а одна из знатнейших матрон обязана была в заключение торжества возложить на символ плодородия роскошный венок, объяснялись в смысле умилоствления бога семени и заклінательных действий, отвращающих от полей всякий вред⁶⁷⁸. – Жены Нептуна, Венилия и Салация, были по объяснению язычников не что иное, как волны, первая идущая к берегу, вторая отраженная, возвращающаяся в море⁶⁷⁹. – Божественность земли основывалась на ее плодородии и на том, что ее проникает часть души мира, делая ее божественным Теллусом⁶⁸⁰. Это божество, называвшееся также Великою Материю, пользовалось особенною формою служения и имело статую, атрибуты которой, как и формы обряда, соответствовала его значению. Тимпан в руке статуи Великой Матери означал земной шар, башни на ее голове – города на земле, стулья вокруг ее – подвижность всего неба и неподвижность земли. Служившие ей галлы-кастраты показывали, что для получения семян надобно возделывать землю, их движения вокруг ее говорили земледельцу, что надобно не сидеть, а работать. Звуки их кимвалов были образом земледельческих инструментов. Кимвалы их делались из меди в знак того, что до открытия железа земледельческие инструменты делались из меди. Свободный и ручной лев, бывший сожителем их, означал, что нет земли столь грубой и дикой, которую нельзя было бы обработать. Разные имена Теллуса подали повод разуметь под нею многие божества: ее называют Опсой от обрабатывания (*opere*), Матерью от плодородности, Великою, ибо она дает пищу, Прозерпиною от произрастания (*proserpere*) плодов ее, Вестою от одевания ее травой⁶⁸¹. – Не сделавши никаких замечаний на счет элевзинских таинств и оставивши обряды Либера и учение о Нептуне и его двух женах, как бесстыдные и бестолковые измышления развратного воображения, Августин

останавливается на культе земли, или Цереры. „Язычники, говорит он, почитают землю божеством за плодородие и ради проникающей ее части мировой души; но в таком случае люди, обрабатывающие землю и обладающие более очевидной и несомненной душой, имеют большее право быть богами, чего язычники однако ж не допускают. Затем, если по Варрону из трех степеней мировой души, – силы, питающей в человеке бесчувственные части – волосы, ногти и кости, а в природе камни и деревья, силы, проявляющейся в человеке во внешних чувствах зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания, а в природе в солнце, луне и звездах, в силы разума, присущей только человеку и называющейся в людях гением, а в природе богом или эфиром, которая, проникая звезды, море и землю, делает их богами, – землю в ее землистой, каменистой и растительной частях проникает первая степень мировой души; то почитать землю божеством так же глупо, как волосы и ногти почитать человеком. Далее, почему часть мировой души, проникающая землю, делает из нее не одну богиню Теллус, а еще нескольких: Оркуса или Диса, Прозерпину, Теллумона, Альтора (землю-кормилицу) и Рузора (землю, куда снова все возвращается)? Если это только разные имена одного и того же божества; тогда зачем каждому из этих имен, как отдельному божеству, строятся алтари, воздвигаются статуи, приносятся разные жертвы и учреждаются особые жрецы⁶⁸²? Наконец, какое отношение сакры Великой Матери имеют к обрабатыванию земли? Каким образом служители ее галлы, лишенные способности плодотворения, показывают на необходимость обрабатывания земли? Каким образом сакры ее, превосходящие бесстыдством обряды Либера и Гименя, в поругание обоих человеческих полов не оставляющие мужчину мужчиной и не делающие его женщиной, могут быть полезны делу землеобрабатывания⁶⁸³? Знаменитый Порфирий объясняет обычай ампутирования галлов примером Атиса, означающего весенние цветы, опадающие раньше плодов; но это объяснение ровно ничего не объясняет»⁶⁸⁴. Вывод из разбора Варронова учения об отборных богах Августин простирает только на самих богов и на попытки

символизировать их. „Отборные боги, говорит он, были действительно известнее остальных богов, но свою известность они приобрели не достоинствами, а пороками, и это делает более вероятным то предположение, что она были люди»; с этим соглашался Virgilius; в доказательство этого Евгемер написал целую историю о преобразовании людей в богов, которую Энний перевел на латинский язык; то же самое подтверждает и факт сожжения религиозных книг Нумы⁶⁸⁵, равно как и многочисленные свидетельства греческих и латинских писателей. Что же касается, продолжает он, философских оснований, на которых ученые язычники думали утвердить народный культ богов, то они вовсе не идут к делу, — они вовсе не относятся к истинной природе истинного Божества⁶⁸⁶, и сверх того полны неясностей и неразрешимых противоречий, как показывает система Варрона. „Сначала он делит богов на небесных и земных и приписывает первым начало мужское, деятельное, а вторым женское, страдательное; средину между ними у него занимает Минерва, что-то в роде Платоновых идей. Но потом в книге о богах отборных он теряет из виду эти три категории богов, к которым хотел прикрепить все, и помещает, например, Нептуна, Дису или Плутона среди женских божеств на земле. Где же различие, по которому небо принадлежит богам, а земля богиням? Где прочность и последовательность, разумность и определенность Варроновой системы? И для какой надобности язычники стараются прикрепить все свои теологические бредни к миру, когда ни один благочестивый человек не будет мир почитать вместо Бога“⁶⁸⁷. Августин не делает прямого вывода из своего рассуждения по поводу Варронова богословия вообще; но он и непосредственно ясен. Философско-религиозная точка зрения язычников, на которой стоял Варрон, говоря о богах отборных и о их мифических действиях, предполагает в них склонность к пантеистическому обоготворению природы и стремление мифологические повествования о богах возводить в натурфилософемы и сверх того она уполномочивает принятые государством религиозные культы рассматривать, как государственные учреждения, и соблюдать их только в

интересах государства без внутреннего сочувствия веры и сознания. „Все это (богослужебный культ), говорит у Августина Сенека, мудрый будет соблюдать, как предписанное законами, а не как приятное богам. Всю эту бесславную толпу богов, которую в течение долгого времени собрало застарелое суеверие, мы будем обожать, не забывая однако ж, что в основе этого обожания лежит не истина, но обычай»⁶⁸⁸. Точно также и Варрон писал сначала о делах человеческих, а потом божеских, потому что, как говорит Августин, сначала основаны были государства, а потом уже устроены государственные учреждения религиозного культа⁶⁸⁹. Само собою понятно, что в богоучении язычников нельзя почерпнуть никакой надежды на вечную жизнь. В исследование языческих натурфилософов Августин входит не много, так как „цель моя, говорит он, разбирать не физиологию, но теологию, не естествоведение, а богословие»⁶⁹⁰. Взамен этого, в противоположность запутанному учению язычников о богах, особенно отборных, и смутному понятию их о Божестве и религиозном почитании его вообще, он представляет главные положения христианского учения о едином Боге, Творце и Промыслителе мира, об истинной Его религии и о Его благодеяниях роду человеческому, с тем чтобы показать им, как просто и ясно, легко и естественно все, чего язычники при всех усилиях не могли объяснить предположением многих и разнообразных богов, может быть объясняемо надлежащим понятием о едином, истинном Боге. „Мы, говорит он, почитаем не небо и землю, составные части мира, не душу мира или души, разлитые в живых телах, но Бога – создателя неба и земли и всего ими содержимого, создателя всех и всяких душ – растительных, чувствующих и разумных⁶⁹¹. Мы почитаем того Бога, который созданным Им природам определяет начала и концы их бытия и движения, который в себе самом имеет причины вещей, знает и располагает их по своей воле; который создал силу семян; который разумную душу даровал только тем живым существам, которым хотел; который даровал им способность и употребление слова; который сообщил дар прорицания будущего только тем, кому счел нужным сообщить его; который, чрез кого хочет, открывает

будущее и врачует болезни; который определяет начала, продолжение и исход войн, когда заблагорассудит посетить ими человеческий род; который создал огонь этого мира и соразмеряет страшную силу его с различною природою вещей; который сотворил все воды и управляет ими; который создал блистательнейшее из светил солнце и дал ему целесообразную силу и движение; который простирает свое владычество и могущество до самой преисподней (inferis – центральной части земли); который семенам и пище смертных, как твердым, так и жидким, дал соответствующие назначению их свойства; который основал землю и делает ее плодородной; который плоды ее щедро раздает людям и животным; который знает и упорядочивает не только главные, но и второстепенные причины; который назначил движение луне; который для перемещения тел открывает небесные и земные пути; который созданному им человеческому уму даровал знание наук и искусств для вспомоществования природе и жизни; который установил соединение мужа и жены для распространения рода; который даровал человеческим обществам употребление домашнего огня для освещения и согревания. Все это, что Варрон приписывал отборным богам, совершает единый, истинный Бог, управляющий всеми частями вселенной, Бог, всецело и повсюду сущий, но нигде незаключенный, ничем неограниченный, неделимый и неизменяемый, Бог наполняющий небо и землю, но не природою, а силою своего могущества; Бог, без которого не может быть но одна вещь, но который не есть какая-нибудь вещь; Бог, который совершает многое чрез ангелов, но от которого ангелы получают свое блаженство. От этого единого и истинного Бога мы ожидаем вечной жизни⁶⁹², и этот-то Бог, раздаятель вечной жизни, внушает свою религию истинным своим почитателям, так что истинная религия не основана никаким земным государством, но она сама основала царство Божие»⁶⁹³. Между благодеяниями истинного Бога роду человеческому, кроме благодеяний бытия и наслаждения жизнью, Августин указывает на воплощение едиnorodного Сына Божия, как на выражение неизреченного милосердия Божия к людям⁶⁹⁴, действительность

которого утверждена всею историей избранного народа Божия⁶⁹⁵, а спасительность состоит в избавлении людей от власти дьявола и сообщении им истинного понятия об истинном Боге и о богах язычников, как злых демонов⁶⁹⁶.

В религиозном отношении римское общество времен Августина представляло, как мы видели в первой части нашего сочинения, две главных партии, – партию простого, необразованного народа и партию людей образованных. В то время, как простой народ простодушно и без всяких подозрений участвовал в предписанных государством обрядах богослужения, римская интеллигенция, распадавшаяся соответственно двум более видным типическим направлениям религиозной мысли римлян, традиционно-старообрядческому и рационально-прогрессивному, на две фракции, не осуждая непосредственной веры народа и не отрицая народного политеизма, держалась или стойко-материалистического пантеизма, или неоплатонико-идеалистического монотеизма. Представителями первой фракции римской интеллигенции были, как мы видели, Претекстат, Симмах и Волюзиан, представителями второй – Максим и Лонгиниан. Между тем как необразованная часть римского народа, не понимая ни язычества, ни христианства, любила первое, как наследие отцов, как предписание государства и как санкцию его плебейских потребностей, и ненавидела и преследовала последнее, как нечто новое, антигосударственное, ненавистное высшим сословиям государства и грубым требованиям человеческой природы, люди образованные, не находя особенно высокого безотносительного смысла в язычестве и не видя пока, *quale sit* христианство, одни оберегали национальную религию, как испытанную силу государства, и не принимали христианства по причине его несоизмеримости с вековым строем национальной жизни, а другие прямо и открыто осуждали христианство, как несогласное с модными тогда религиозными учениями неоплатонизма. Таким образом в то время, как одна часть образованного общества в Риме рассматривала национальную религию, как государственное учреждение, которое должно быть содержимо только в

интересах государства, хотя бы и без внутреннего сочувствия веры, и в этом думала найти успокоение для религиозного чувства, другая, находя в этой сделке с чувством божественного не много удовлетворения, искала его в современной философии и усердно приникала к канонизованным ею халдейским, индийским и египетским источникам высшей мудрости, принаравливая их к возвышению язычества и унижению христианства. Рассмотревши богословие Варрона и доказавши, что национальные боги римлян, не оказавшие, кроме вреда, никакой пользы государству, никоим образом не могут быть полезны для жизни вечной, дело с простым народом и с образованными сторонниками старого порядка религиозных дел Августин считал поконченным. Но этим не могло окончиться все его суждение о религии римлян. Фракция римской интеллигенции, воспитанная в религиозных идеях неоплатонизма, была слишком велика и влиятельна для того, чтобы можно было оставить ее без внимания: „потому именно мне и вздумалось рассмотреть этот вопрос (о философской религии), говорит Августин, с платониками, что учения их известнее. Причина этого заключается в том, что и греки, коих язык распространен чуть не повсюду, отзываются об них (учениях) с большою похвалою, и латиняне, возбуждаемые превосходством и славой их, охотнее изучали их и, переводя на наш язык, еще более придавали им блеска и популярности“⁶⁹⁷. Поэтому вслед за разбором Варронова богословия у него следует разбор философской религии неоплатоников. Августин рассматривает однако ж религию неоплатоников не вполне, но только с тех сторон и в тех пунктах, какими она была доступна для „мало философствовавшего“ ума римлян⁶⁹⁸ и враждебно соприкасалась с христианством. Важнейшим пунктом в этом отношении было учение неоплатоников об отношении человека к божеству и о демонском посредстве между божеством и человеком, учение, направленное к отрицанию христианского догмата о вочеловечении Бога Слова и о Его посредничестве между Богом и людьми. Отвергнуть учение неоплатоников и

утвердить догмат христианский было главною целью состязания Августина с римскими сторонниками неоплатонизма.

Приступая к критическому разбору философского богословия язычников, или частнее, – что гораздо точнее, – неоплатонического учения об отношении божества к человеку, Августин приглашает себя и читателя к осторожной внимательности и предуведомляет, что он будет иметь дело с самыми знаменитыми, распространенными и лучшими философами. „Теперь, говорит он, нам надобно быть гораздо более внимательными, чем прежде; мы будем рассуждать о философическом богословии не с простыми людьми, а с философами. Из них однако ж мы изберем только более достойных и будем рассматривать не все их мнения, но только богословские; мы изберем платоников, так как они признают бытие Бога и Его промысление о мире и, возвышаясь над Варроновым представлением о Боге, считают Бога творцом и источником блаженства человеческих душ»⁶⁹⁹. В доказательство того, что неоплатонизм стоит выше всех философских учений древности, как вообще, так и в особенности в учении о Боге, он предлагает краткий исторический очерк философских мнений о происхождении мира от Фалеса до Платона. Результатом этого очерка является положение, что неоплатоническая философия стоит выше всех философских школ древности во всех главных областях философствования, – в логике, ифике и физике. Главнейшее преимущество неоплатонизма состоит в том, что он, возвышаясь над идеей о Боге, как душе мира, признает Бога творцом и промыслителем мира, который „причастием своего неизменяемого и бестелесного света делает блаженной разумную и интеллектуальную душу человека»⁷⁰⁰, и проводит это признание по всем трем областям своей философии, считая Бога в физике последнею основою бытия⁷⁰¹, в логике последнею основою и критерием (*lumen mentium*) знания⁷⁰², а в ифике верховным благом⁷⁰³. „Таким образом, говорит он, платоников, которые истинного и верховного Бога почитают создателем всех вещей, светом нашего познания и благом деятельности и признают, что от Него мы имеем начало природы, истину науки и счастье жизни, я предпочитаю всем

другим философам и признаю учение их более близким к нашему учению»⁷⁰⁴. При всем однако ж сходстве, какое находит Августин между христианством и неоплатонизмом в учении о Боге, как высшем, неизменяемом бытии, как виновнике, свете и верховном благе человеческого духа, и которое возбуждало в нем так много удивления⁷⁰⁵ и уважения к неоплатонической философии, он не мог не поставить в упрек неоплатоникам того противоречия между их знанием и делом, по которому они, зная истинного Бога, профанировали славу Его⁷⁰⁶, уверяя, что для получения блаженной жизни по смерти необходимо почитать многих богов, созданных единым творцом мира⁷⁰⁷. Неоплатоническая философия, выходя из противоположности духа и материи, в учении о верховном божестве и человеке не допускала никакого непосредственного общения между бестелесным Богом и телесным человеком, но, с другой стороны, признавая Бога источником человеческого блаженства, считала общение с Ним безусловно необходимым. Устранить возникавшее из этих двух положений неудобство она считала возможным с помощью демонов, магии и философии. В демонов неоплатоники обратили большую часть языческих богов, поместили их в воздухе, снабдили соответствующими этому положению свойствами и таким образом сделали их естественными посредниками между богами эфира и верховным Богом с одной стороны и родом человеческим с другой, назначив им кверху возносить молитвы людей, а сверху сносить милости богов. По мнению Порфирия и Апулея источник человеческого просвещения, временного счастья и вечного блаженства есть верховный Бог; по мнению того и другого посредство между этим Богом и человеком составляют боги эфирные, видимые и невидимые, – небесные светила и боги Олимпа, – и боги посредствующие или демоны; по мнению того и другого демоны богам эфирным, а чрез них и отцу их передают молитвы людей, а людям при жизни приносят милости богов и по смерти облегчают путь к блаженному соединению с Богом; по мнению того и другого наконец демоны, не будучи богами в высшем смысле, достойны однако ж божеского культа ради природы их с одной стороны и ради

значения их в деле соединения человека с божеством с другой. Само по себе это неоплатоническое учение о посредничестве демонов не представляло ничего особенного, что могло бы привлечь на себя внимание Августина, но в отношении к римским христианам оно было более чем серьезно. Демонологии Порфирия и Апулея, доказывая возможность общения между Богом и человеком при посредстве демонов, оберегали неоплатоническое учение о невозможности соединения Бога с человеком и устраняли христианский догмат Боговоплощения. Возражения язычников, сообщенные Августину Диограцием и Марцеллином, о которых сказано выше, не оставляют сомнения в том, что во времена Августина между римскими язычниками, при распространенности между ними и влияния религиозных учений неоплатонизма, не было недостатка в проповедниках демонологических воззрений Апулея и Порфирия, думавших видимою естественностью их посрамить кажущуюся неестественность вочеловечения Бога Слова, проповедуемого христианами.

Таким образом, находя у неоплатоников довольно чистое понятие о Боге и даже следы таинства пресвятой Троицы⁷⁰⁸, вместе с тем Августин находил у них, при полном отсутствии предрасположенности, открытую враждебность к одному из важнейших догматов христианства, к догмату вочеловечения Сына Божия и соединенному с ним учению о пути, которым человек достигает общения с Богом и который вместе с тем есть истина и живот, и лукавое стремление заменить его учением о демонах. Августин был постоянным приверженцем неоплатонической философии, и она имела огромное влияние на развитие его ума и на склад духовной его жизни. Полому неоплатоническое отрицание христианского догмата Боговоплощения возбуждало в нем более сострадания, чем гнева. Сравнивая неоплатоников с путниками, которые, видя издали и в туманном отдалении пределы отечества, идут к нему не прямым и не правильным путем⁷⁰⁹, он не смеется над ними и не порицает их, как простых язычников, но старается уверить их в ложности избранного ими пути и указать им настоящий путь истины и вечной жизни тем искреннее и охотнее, чем сильнее

было его сочувствие к ним и чем страшнее для христианства было их неведение на этот счет. Этому однако ж автор предпосылает критический разбор тех основоположений, на которых Апулей и Порфирий утверждали культ демонов, как посредников между Богом и людьми. По мнению Апулея, как мы видели, демоны суть существа полутелесные и полуэфирные; в пространстве они занимают средину между богами и людьми; в своей природе они содержат нечто божественное и нечто человеческое, – они бессмертны, как боги, и страстны, как люди; как такие, богам они передают молитвы и возвещают о делах людей, а людям приносят милости богов; они посредники между богами и людьми, так как ни один бог не может сообщаться непосредственно с человеком без опасения подвергнуться осквернению; по всему этому они, не будучи богами в собственном и высшем смысле, достойны божеского культа. В опровержение этих оснований и в доказательство, что демоны не могут служить посредниками между богами или Богом и людьми⁷¹⁰, Августин, стоя на христианской точке зрения на демонов, указывает приверженцам Апулея, что Платон, изгнавший поэтов из своей идеальной республики, показал весьма мало уважения и к демонам, деяния которых воспевали поэты⁷¹¹; что Апулей, кроме тонкости и прочности тела и кроме воздушного места обитания, не мог указать ни на какие преимущества демонов пред людьми, а на основании указанных преимуществ считать их выше людей также неразумно, как было бы неразумно считать многих зверей и птиц выше людей только потому, что первые сильнее и чувствительнее людей, а последние летают по воздуху⁷¹²; что разум, страсти, воздушность тела и вечность жизни не ставят их выше людей и не дают им права на божеское почитание⁷¹³, когда люди обязаны избегать их пороков⁷¹⁴; что богам гораздо было бы безопаснее входить в сношения с благочестивыми людьми⁷¹⁵, чем с морально нечистыми демонами, духами зловредными, завистливыми, обитающими в воздухе, как в темнице, в наказание за их преступления⁷¹⁶, и что преследование колдовства было бы незаконно, если бы демоны, его виновники, стоили божеского почитания⁷¹⁷. Но

самым сильным доказательством, что демоны не заслуживают божеского почитания, является у Августина, вследствие конечно уважения, какое язычники имели к термическим книгам, признание Гермеса Трисмегиста, что статуи языческих богов были одушевляемы демонами, что демоны введенные в статуи богов, приносили людям столько же вреда, сколько и пользы, что они с ужасом предвидели свое падение при распространении христианства и что культ язычников в конце концов был культом мертвых, так как дед Гермеса Меркурий и дед Асклепия Эскулапий были люди⁷¹⁸. В последнем положении автор находит повод оправдать христианское почитание святых мучеников, состоящее не в поклонении им, как богам, а в воспоминании их подвигов и прославлении за них Бога, сделавшего их людьми и мучениками⁷¹⁹, направляя, очевидно, свою защиту против тех язычников, которые, как, например, Максим модорский, возмущалась христианским уважением к гробницам и останкам мучеников. Итак, заключает свою речь Августин, если отличительными свойствами демонов служат только „тонкость и прочность тела и возвышенность местообитания“; то они не могут быть истинными посредниками между Богом и людьми в том смысле, в каком это посредничество предполагается искуплением Иисуса Христа, потому что последнее есть дело морального свойства. А если так, то почитать их ради вечной жизни по меньшей мере неосновательно.

Но многие из язычников полагали, что демоны делятся на добрых и злых и что для получения блаженной жизни по смерти необходимо почитать первых. Это дало Августину повод привести длинный ряд доказательств на то, что между демонами нет никакого различия, что все они суть злые духи и не могут быть посредниками между богами и людьми для достижения последними вечной жизни, которая зависит только от Бога⁷²⁰. Продолжая стоять на христианской точке зрения на демонов и преследуя демонологическую теорию Апулея, Апулей, пишет он, говоря о всех вообще демонах, выставляет на вид только дурные их свойства, но не упоминает ни об одном добром; по нему демоны волнуются такими страстями, которым

должны противиться все благоразумные люди, которые осуждают все философские школы⁷²¹, которые, в противоположность страстям дозволительным, владеют демонами до ослепления их ума⁷²² и которых стыдятся сами язычники, уверяя, что порочные страсти приписываются демонам поэтами⁷²³. Самое определение демонов, продолжает он, которое дает Апулей, ясно говорит, что он не различал между ними добрых и злых и всем одинаково отказывал в блаженном состоянии богов и в мудрости людей⁷²⁴. Далее Апулей приписывает демонам, как посредникам между богами и людьми тело вечное, общее им с богами, а душу порочную, общую с людьми⁷²⁵; но это доказывает только то, что они все и вечно несчастны, и что они несчастнее людей, так как никогда не могут освободиться от оков тела, смертность которого, по выражению Плотина, есть великое благодеяние Божие⁷²⁶. Наконец Апулей ясно различает богов от людей⁷²⁷, но демонов не называет ни блаженными с богами, ни несчастными с людьми. Если же они не причастны ни блаженству богов, ни бедственности людей, то они не могут быть посредниками между ними, потому что для этого необходимо, чтобы или смертное было блаженно, или бессмертное несчастно⁷²⁸, так что этого посредства не могут выполнить даже благочестивые люди, разделяющие блаженство с блаженными бессмертными и смертность с несчастными смертными⁷²⁹, потому что все люди, доколе они смертны, необходимо и несчастны⁷³⁰. – Все неоплатоники со слов Плотина необходимость посредства демонов между богами и людьми условливали тем, что ни один бог не может смешиваться, то есть, входить в непосредственные сношения с людьми, не рискуя подвергнуться осквернению. Это основное и исходное положение демонологии Августина разрушает следующим соображением: в таком случае, говорит он, и демоны, если они чисты, входя в сношение с людьми, должны оскверняться и, сносаясь в этом оскверненном виде с богами, необходимо оскверняют и их, вследствие чего, очевидно, посредничество их не достигает цели. С другой стороны сами неоплатоники не остаются верными тому основанию, по которому боятся вводить

богов в непосредственные сношения с людьми; – утверждая, что невидимые боги могут оскверняться чрез сообщение с людьми, они в тоже самое время утверждают, что светила небесные, которые также боги, и сам верховный Бог не оскверняются, хотя первые видимы для всех людей, а последнего созерцают люди мудрые⁷³¹. Общим выводом из предыдущего рассуждения являются положения: демоны суть ложные и лживые посредники, старающиеся не привести, но совратить человека с пути к вечному блаженству⁷³²; все они суть злые духи, что подтверждается и всеобщим употреблением этого слова в дурном и обидном смысле, – назвать человека демоном, по мнению самих язычников, значит обидеть его⁷³³; – от ангелов добрых они отличаются извращенностью воли, греховностью желаний и ограниченностью знания, безотносительно очень обширного⁷³⁴.

Отрицая таким образом возможность посредничества демонов и утверждая необходимость посредства между Богом и людьми, Августин доказывает далее, что дела этого посредничества не могут выполнить ни демоны нечистые, бессмертные телом и нечистые духом, ни даже святые ангелы, бессмертные телом и блаженные духом, но что его в состоянии выполнить только Богочеловек Иисус Христос, так как Он один соединяет в себе все необходимые для этого условия. „Если все люди, говорит он, доколе они смертны, необходимо и несчастны, то надобно искать такого посредника, который был бы не только человек, но вместе и Бог, для того, чтобы блаженная смертность этого посредника, как посредство, возвела людей из смертной бедственности к блаженному бессмертию. Такому посреднику не было надобности ни быть бессмертным, ни навсегда оставаться смертным. Он сделался смертным не вследствие ослабления божественности Слова, но вследствие восприятия немощи плоти: однако ж он не навсегда остался смертным в этой плоти, но воскресил ее из мертвых, потому что самый плод его посредничества состоит в том, чтобы и те, ради освобождения которых он сделался посредником, не оставались навсегда в смертности плоти. Таким образом посреднику между нами и Богом нужно было

иметь и преходящую смертность и приснопробывающее блаженство, дабы чрез преходящее он был сообразен смертным, а чрез приснопробывающее преложил их из мертвых. Поэтому добрые ангелы не могут быть посредниками между несчастными смертными и блаженными бессмертными, так как они сами также блаженны и бессмертны; злые ангелы напротив могут быть посредниками, потому что они бессмертны с бессмертными и несчастны со смертными, но их посредство скорее может разделять, чем примирять. Злым ангелам, как посредникам, противоположен посредник добрый, который, вопреки их бессмертию и бедственности, восхотел на время быть смертным и был в состоянии вечно пребывать бессмертным, и таким образом уничтожением своей смерти и славою блаженства посрамил этих гордых бессмертных и несчастных преступников и отнял у них силу обаянием бессмертия увлекать в погибель тех, коих он освободил от их нечистой власти, очищая сердца их верою к нему. Этот добрый посредник есть несозданное Божие Слово, которым создано все. Сын Божий не потому однако ж посредник, что Он Слово, ибо, как бессмертное и блаженное Слово, Он бесконечно выше несчастных смертных, но потому что Он стал человеком. Как Богочеловек, освобождая от смертности и бедственности, Он возводит нас не к бессмертным и блаженным ангелам, чтобы чрез общение с ними и мы были бессмертны и блаженны, по к той Троице, причастием которой блаженны и сами ангелы. Поэтому-то Он восхотел, дабы быть посредником, в зраке раба стать ниже ангелов, но в образе Божиим всегда пребывал выше их; поэтому же на земле Он есть путь жизни, а на небе сама жизнь"⁷³⁵. К этому Августин присовокупляет: „По мнению неоплатоников человек становится тем ближе к Богу, чем делается подобнее Ему, и удаление от Него есть не что иное, как несходство с Ним. Этому бестелесному, вечному и неизменяемому существу душа человеческая становится тем менее подобной, чем более она пристрастна к вещам временным и изменяемым. Чтобы уврачевать ее от этого пристрастия необходим посредник, — так как смертное и нечистое земное не может иметь никакого отношения к

бессмертной чистоте небесной, – но не такой, который бы имел тело бессмертное, близкое к небожителям, а душу больную, подобную душе земнородных, и который вследствие последнего обстоятельства скорее стал бы завидовать, чем содействовать нашему выздоровлению, а такой, который бы, соединившись с нами земнородными смертностью тела, бессмертною правдою своей души, по которой (правде) он, – не по силе пространственного расстояния, но по превосходству подобия (Богу), – всегда оставался на небе, подал нам для нашего очищения и освобождения поистине божественную помощь. Этот посредник есть Бог совершенно неосквернимый; поэтому Он не боялся осквернения ни от человека, в которого облекся, ни от людей, среди которых жил, как человек, и своим спасительным воплощением показал нам следующие две немаловажные истины, – что истинное божество не может быть оскверняемо плотью и что демоны не должны быть почитаемы лучшими нас по причине их бестелесности. Этот посредник между Богом и людьми есть человек Христос Иисус⁷³⁶.

Но если языческие демоны не заслуживают божеского почитания, в таком случае не заслуживают ли его святые ангелы христианские? После рассуждения о почитании демонов и после того, как Августин, разделив, согласно с христианским учением, мир духовных сил на ангелов добрых и злых, доказал, что демоны не могут быть посредниками между Богом и человеком и недостойны божеского почитания, поставленный вопрос представился ему очень естественным и разрешению его он посвятил последнюю книгу первой части своего труда. – Должно ли почитать святых ангелов, как богов⁷³⁷? Отрицательный ответ на этот вопрос Августин подтверждает с одной стороны тем, что ангелы не боги, а твари Божии, и что блаженство свое они получают не от себя, а от Бога, а с другой тем, что, будучи исполнителями и вестниками воли Божией и сознавая свое отношение к Богу, они никогда не требуют себе божеского культа, но повелевают людям воздавать его единому Богу. Развитие этих двух главных мыслей связалось однако ж у автора с изложением учения о жертвах, как самой важной религиозной обязанности людей по отношению к Богу, о чудесах

произведенных Богом при участии ангелов, как доказательстве необходимости почитания единого Бога, о воплощении Бога Слова, как единственном очистительном средстве человеческих душ и единственном пути их к вечному блаженству против неоплатонического учения о душеочистительном действии магии и философии.

„Условием человеческого блаженства, говорит Августин, платоники считают общение с верховным Богом, творцом всего мира, а средством к этому общению чистую и искреннюю любовь к Нему⁷³⁸. Далее в лице Плотина, согласно с христианами, они утверждают, что источник просвещения и блаженства небожителей (т. е. ангелов), как и людей, есть Бог“⁷³⁹. А если так, то божеское почитание подобает только единому Богу, творцу и просветителю ангелов и людей, источнику блаженства и цели всякого желания, как в мире ангелов так и людей. Заключение это Августин выражает так: „один Бог есть наш Бог и Бог бессмертных и блаженных ангелов; Ему одному мы обязаны воздавать то служение, которое греки называют латрией, как внешне чрез таинства, так и внутренне чрез нас самих. Все мы вместе и каждый отдельно составляем храм Бога, потому что Он благоволит обитать как отдельно в каждом из нас, так и в соединении всех нас вместе. Наше сердце, если оно возносится к Нему, есть Его алтарь; чрез Его Единородного мы умилоstimляем Его. Ему приносим мы кровавые жертвы, если стоим за Его истину до пролития крови. Ему жертва наша возжигается в воню благоухания, если мы горим пред лицом Его благочестивою и святою любовью. Ему мы посвящаем и приносим Его дары в нас и нас самих. Ему мы выражаем и посвящаем в определенные для того дни воспоминание о Его благодеяниях, дабы неблагодарное забвение не омрачило нас с течением времени. Ему приносим мы жертву смиренномудрия и хвалы на алтаре сердца, пламенеющего огнем любви. Дабы зреть Его, насколько Он может быть созерцаем, и прилепляться к Нему, мы очищаем себя от всех пятен греха и страстей и освящаем себя Его именем. Он есть источник нашего блаженства и цель всех наших стремлений. Верховное благо наше состоит в соединении

с Ним; духовное Его наитие делает наш дух плодотворным истинными добродетелями. Нам предписывается любить это благо всем сердцем, всею душою и всеми силами. К этому благу мы должны быть направляемы любящими нас и направлять любимых нами. Через это исполняются обе те заповеди, на которых зиждется весь закон и пророки. Вот в чем состоит богопочитание, истинная религия, настоящее благочестие, служение подобающее единому Богу. И всякая бессмертная сила, как бы высоко она ни была поставлена, желает, если она нас любит, как себя саму, чтобы мы, дабы быть блаженными, были подчинены Господу, в подчинении которому блаженна и сама она⁷⁴⁰.

Из всех религиозных обязанностей, составляющих служение, подобающее только Богу, Августин рассматривает только жертву, как древнейшую форму богослужения, освященную примером сыновей Адама и говорит: „никто конечно не осмелится сказать, чтобы жертва подобала кому-либо другому, кроме Бога“⁷⁴¹. Устанавливая понятие о жертве, Августин различает в ней две стороны – внешнюю, видимую, или сакрамент жертвы и внутреннюю, или жертву в собственном смысле. „То, что все называют жертвой, говорит он, есть только знак истинной жертвы. Видимая жертва есть сакрамент, то есть, священный знак жертвы невидимой“. Понятие Августина о сакраментальной стороне жертвы очень обширно и обнимает собою все, в чем, как в символе, выражается какая-либо действительная мысль или чувство. Так ветхозаветные жертвы были, по его мнению, только многостороннюю символикой истинной жертвы нового завета, или – еще шире – они были изображениями того, что происходит в нас, образами любви, соединяющей нас с Богом и ближними. Но Бог не хочет и не требует от нас жертвы убитого скота; Ему приятнее жертва сокрушенного духа и смиренного сердца. Следовательно, другая важная в жертве сторона есть то, что выражается ею, то есть, жертвенное, так сказать, расположение духа, мотивирующееся любовью к Богу⁷⁴². Отсюда истинная жертва, по словам автора, есть всякое дело человека, совершаемое ради святого общения с Богом и имеющее в виду то благо,

которым одним могут быть блаженны все люди. Потому что жертва, хотя она совершается и человеком, есть *sacrificium*, – дело божественное. Поэтому истинными жертвами могут быть называемы: милосердие, совершаемое во имя Божие; жизнь людей, отказавшихся от мира ради Бога; самое тело человека, очищаемое воздержанием, дабы не быть оружием неправды греху, но оружием правды Богу, и наконец душа, очищаемая огнем любви к Богу. Итак „поелику, говорит он, истинные жертвы суть дела милосердия, которые, – оказываем ли мы их себе самим или ближним, – совершаются ради Бога, и поскольку дела милосердия не имеют другой цели, кроме той, чтобы мы освободились от нашей бедственности и были блаженны, – что достигается нами только тогда, когда мы преданы Богу, – то все царство Божие искупленных приносит Господу Богу всеобщую жертву чрез великого Первосвященника, который Самого Себя чрез свои страдания в образе раба принес в жертву, дабы мы были телом Его, великого главы. Да, в жертву Богу Он принес образ раба, в образе раба Он был принесен, потому что по этому образу Он есть ходатай, в этом образе первосвященник, в этом образе жертва. Вот почему апостол, давши нам увещание представлять тела наши в живую, святую, богоугодную жертву, прибавляет: подобно тому, как мы в одном теле имеем многие члены, все мы составляем единое тело во Христе. Вот в чем состоит жертва христиан: многие одно тело во Христе. Эту жертву постоянно совершает Церковь в известном верующим таинстве алтаря (*sacramentum altaris*), чрез что ей показывается, что она сама приносится в том, что она приносит“⁷⁴³. Но так как святые ангелы составляют часть царства Божия или церкви Христовой и так как живых еще людей они любят сострадательною любовью, как еще бедствующих их сограждан; то, желая и нам блаженства, они хотят, чтобы мы воздавали вышесказанное жертвенное служение не им, но Богу, от которого блаженны и они и по отношению к которому вместе с нами составляют жертву и они“⁷⁴⁴. На том же самом основании, прибавляет автор, что божеский культ подобает единому Богу, и „истинный Ходатай между Богом и людьми, человек Христос Иисус, приемля в

образе Божиим жертву с Отцом, с которым Он есть единый Бог, в зраке раба однако ж восхотел лучше быть жертвой, чем принимать жертву, дабы не подать кому-нибудь повода думать, что должно приносить жертвы какой-нибудь твари. Вследствие этого Он есть одновременно и священник и жертва. Он восхотел, чтобы ежедневным сакраментом этого была жертва Церкви, которая, как тело Его, учится приносить в жертву себя чрез Него. Древние жертвы святых были многократными и разнообразными символами этой истинной жертвы; – ими многими изображалась она одна, подобно тому, как одна и та же мысль выражается многими словами. Этой высочайшей и истинной жертве уступили место все жертвы ложные⁷⁴⁵. Историческое подтверждение для этого теоретического соображения о почитании единого Бога, исключаящем божеское почитание ангелов, Августин находит в чудесах, совершенных Богом чрез ангелов в народе еврейском и имевших целью утвердить в нем почитание единого Бога и разрушить многобожие. Из множества чудес этого рода он указывает на чудесное рождение обетованного Исаака и предсказанное Аврааму истребление Содома, на спасение Лота и гибель его жены, на египетские чудеса Моисея и переход евреев чрез Чермное море, на исправление Моисеем горьких вод Мерры и явление манны, на появление перепелов и казнь возмутителей еврейского народа чрез пожрание их землю, на извлечение воды из скалы и избавление евреев от нападения змей⁷⁴⁶.

Мнение о почитании святых ангелов божеским культом или жертвами могло однако ж находить свое оправдание в философии неоплатоников. По мнению Порфирия, как мы видели, верховный Бог, как существо совершенно нематериальное, оскорбляется не только курением и животными жертвами, но даже и слышимым произнесением Его имени. Жертвы и курение, полагал Порфирий, надобно приносить демонам добрым и злым, как посредникам между Богом и людьми. Кроме того, по мнению неоплатоников, Бог, как существо духовное и невидимое, не может творить видимых чудес, и чудеса суть действия демонов⁷⁴⁷. При частых беседах Августина с язычниками ему нередко приходилось слышать от

них, что жертвы приятны только другим богам или демонам, а Единому подобает только „жертва чистой души и доброй воли“⁷⁴⁸; и что видимые чудеса, на которые христиане указывали, как на дела всемогущества Божия, не могут быть делами невидимого Бога. Эти мысли вызваны были в воспоминании Августина его рассуждением о почитании жертвами только единого Бога и о ветхозаветных чудесах, как одном из аргументов этого почитания. В виду кажущейся благовидности и основательности неоплатонических доказательств против внешнего почитания верховного Бога, автор доказывает, что видимые жертвы суть только знаки внутренней любви и благодарности к Богу, подобно тому, как слова суть знаки мыслей и движений сердца, и что они поэтому благоугодны Богу и приличны только Ему одному, что подтверждают как добрые ангелы, отказывающиеся от этих знаков чисто божеского почитания, так и злые, требующие себе именно этой формы почитания, ибо они желают слыть богами и предвосхищать божескую честь⁷⁴⁹. Что же касается возможности чудес со стороны невидимого Бога, то ее Августин доказывает во-первых действительностью некоторых дел Божиих несомненно чудесных и в глазах язычников, как, например, чудеса сотворения мира и человека⁷⁵⁰, а во-вторых возможностью проявления духовного в чувственном, каково, например, проявление мысли, возникающей „в безмолвии ума и открывающейся в звуке голоса“⁷⁵¹. Сверх того возможность откровения божественной воли во внешних действиях он подтверждает всею историей народа Божия⁷⁵², ветхозаветными боговидениями⁷⁵³ и главным образом новым рядом ветхозаветных чудес, которые, как действия Божии⁷⁵⁴, говорит он, так превосходят чудеса язычников⁷⁵⁵ и действительность которых также несомненна, как несомненен авторитет священных книг ветхого завета⁷⁵⁶.

Для язычников однако ж авторитет священных книг христианских не был авторитетен; писанному откровению христианскому они противопоставляли, как мы уже видели, свое откровение. Впрочем по вопросу о чудесах разногласие их с христианами состояло не в отрицании действительности

христианских чудес, а в ином объяснении их. Сопоставление Иисуса Христа с Аполлоном тианским, с Пифагором и другими мудрецами и теургами дает право думать, что язычники не отрицали факта привезения ненаезжанными коровами ковчега завета от филистимлян к иудеям, не отрицали чудесного перехода иудеев чрез Иордан и проч.⁷⁵⁷, но видели в этого рода явлениях не то, на что указывали им христиане, а то, что они видели в путешествии, например, змея с Эскулапом из Эпидавра в Рим, в ношении весталкой решетом воды из Тибра и проч.⁷⁵⁸. По мнению их всякое чудесное действие человека, где бы оно ни происходило, было действием демонов, вынуждаемых к тому магическими заклинаниями и телетами людей, знающих это дело, которые возможны как между язычниками, так и между христианами. С этой точки зрения чудеса ветхого завета не представляли им ничего особенного сравнительно со множеством чудес народа римского. Такие мысли римских язычников, коренившиеся во всей системе их религиозных верований, находили себе опору в философском учении о магии Порфирия, Ямвлиха и других знаменитостей неоплатонизма и вынуждали Августина поднять вопрос о магии против Порфирия, как самого знаменитого представителя магизма, с тем, чтобы доказать, что чудеса магов и христианские чудеса различаются между собой, как дела нечистых духов и дела Божии. В первой части нашего сочинения мы изложили основные пункты Порфириевого учения о магии. Разбирая критически это учение, Августин находит его нерешительным, непоследовательным и нечестивым. Порфирий, говорит он, делил магию на гоэтию и теургию и полагал, что первая есть дело злых демонов и дело дурное, а вторая – дело хорошее, как дело демонов добрых; но внутренне он был убежден, кажется, что тот и другой вид магии есть дело нечистых духов. Вследствие этого, приписывая теургии, да и то нерешительно и как бы стыдливо, только некоторое очищение души, очищение низшей, душевной ее части, он в тоже время решительно отрицает возможность возвращения души к Богу чрез теургию. Далее, он то предостерегает человека от этого искусства, практически опасного и юридически воспрещенного,

то считает его полезным душеочистительным средством. Затем, признавая, что низшая часть души чрез теургические телеты делается способною принимать внушения духов и ангелов и видеть богов, в тоже самое время он признается, что телеты не сообщают никакого очищения высшей части и не делают ее способной видеть Бога и истину, и что эта часть души не нуждается в теургическом очищении и может возвышаться к небу, хотя бы душевная часть была и неочищена. Наконец, он прямо рекомендует удаляться культа демонов и примером некоего халдея, которому не удалось однажды теургические очищения потому, что другой теург нейтрализовал действие богов, призывавшихся халдеем, противодействием других богов, коих призывал он сам, доказывает, что теургия может быть столько же орудием зла, сколько и орудием добра, что боги подвержены страстям и что они слабее людей⁷⁵⁹. При всей однако ж нерешительности, с какою Порфирий рассуждает о теургии, видно, продолжает Августин, что демоны его расположеннее делать зло, чем добро, что они страстны и завистливы, как это доказал и сам он в письме к Анебунту, где в конце концов пришел к тому заключению, что демоны суть или духи соблазнитель, или чистая фикция людей⁷⁶⁰. Теургические чудеса язычников, заключает речь о магии Августин, суть дела демонов и направлены к почитанию их, напротив христианские чудеса суть действия Бога, совершенные чрез ангелов для обнаружения Его всемогущества и славы. – Отсюда речь его естественно склоняется к вопросу об очистительном действии теургии на душу человеческую. Если, говорит он, теургия есть дело нечистых демонов, то она не может быть очистительным средством, потому что нечистые демоны не могут делать чистыми людей. Это, продолжает он, чувствовал и сам Порфирий, когда говорил, что теургия не очищает высшей части души и что она, очищая только низшую, не делает ее однако ж бессмертной⁷⁶¹, и когда утверждал, что совершенное очищение души могут подавать только Единое, Нус и среднее между ними начало⁷⁶², под которым Плотин разумел разумную душу мира и ставил ее позади ума, а Порфирий дал ей среднее место между отцом и умом, желая, – думает Августин, – выразить этим то

христианское (?) отношение между лицами пресвятой Троицы, по которому „Дух Святый не есть только дух Отца или дух Сына, но дух того и другого вместе, или по которому лица триединого Бога не суть три Бога, хотя каждое из них есть Бог, или три имени Бога, но по которому Отец есть отец Сына, Сын есть сын Отца и Дух Святый есть дух Отца и Сына, не будучи в тоже время ни Отцом, ни Сыном»⁷⁶³.

Неоплатоническое учение об очищении душ и его средствах дало Августину повод апологетически изложить христианское учение о воплощении Сына Божия, как единственном душеочищающем средстве и единственном пути, ведущем к вечному блаженству, разумеется, настолько, насколько оно было предметом спора. Между причинами, по которым неоплатоники отрицали божественность И. Христа, действительность и спасительность Его воплощения главными были опасение их отступить от учения Платона, сделавшись христианами, и несогласие вочеловечения Бога с понятием их о Боге. Отстраняя первую причину, Августин указывает им пункты, в которых они справедливо и резонно разошлись с Платоном. Так Порфирий изменил учение Платона о переселении душ. По учению Платона души умерших возвращались для дальнейшего усовершенствования в добродетели в различных животных; Порфирий признал это неприличным и утверждал, что души не вполне очистившиеся действительно возвращаются в тела, но в тела человеческие, а чистые соединяются навсегда с Богом⁷⁶⁴. Далее Платон утверждал, что бытие мира и мировых богов имеет начало, но не будет иметь конца, между тем как неоплатоники утверждают, что бытие не от века не может быть вечно⁷⁶⁵. Эти отступления могли бы быть, по мнению Августина, прекрасными прецедентами для неоплатоников, если бы они вздумали, вопреки платоническим идеям об отношении божественного к человеческому, принять христианский догмат Боговоплощения, и это принятие несколько не унизило бы философского достоинства ни их, ни их учителя. Относительно второго неудобства Августин говорит; „самым лучшим способом сообщения людям очищающей благодати Божией был способ, по которому единственный Сын Бога, пребывая Сам в себе

неизменяемым, облекся в человека и дал людям надежду на свою любовь, сделавши между ними и Богом посредником человека, чрез которого бы они достигали Того, Кто, будучи бессмертным, неизменяемым, праведным и блаженным, так далеко отстоял от них смертных, изменяемых, неправедных и несчастных. И поскольку вместе с природою Он вложил в нас желание блаженства и бессмертия; то, пребывая блаженным и приемля плоть смертных, дабы даровать нам то, что мы любим, своими страданиями Он научил нас презирать то, чего мы боимся. Но дабы вы могли привыкнуть к этой истине, вам необходимо смирение. Что невероятного находите вы в том, когда говорят, что Бог принял человеческую душу и тело? Вы так много приписываете разумной душе, что почитаете ее сосущественной отеческому уму, который называете Божиим сыном. Что кажется вам невероятным в том, если какая-нибудь разумная душа некоторым неизреченным и особенным образом воспринята (Богом) за спасение многих? В соединении души с телом для образования полного человека мы убеждаемся самую нашу природою. Между тем, если бы это соединение не было несомненным фактом, то оно было бы менее вероятно, чем соединение Бога с человеком, так как легче верить соединению божественного с человеческим, неизменяемого с изменяемым, все же духовного с духовным или – по вашему – бестелесного с бестелесным, чем телесного с бестелесным. Но, может быть, вас оскорбляет необыкновенное рождение от девы? Но в этом нет ничего оскорбительного; это значит только, что чудный родился чудесно. Может быть, вам не нравится, что Он, сложив свое тело при смерти и изменив его в лучшее, вознес его на небо беспорочным и бессмертным, так как вслед за Порфирием вы думаете, что надобно удаляться от всякого тела, чтобы душа могла быть блаженною с Богом? Но на этот раз вам следовало бы лучше исправить Порфирия, потому что мысль его противоречит тем невероятным мнениям, которых вы держитесь с ним в рассуждении видимого мира. Вместе с Платоном вы полагаете, что видимый, телесный мир есть животное, притом весьма блаженное и вечное; вы думаете также, что солнце и другие светила, будучи вечными телами,

вечно блаженны. Может быть, вам стыдно признаться в своих заблуждениях и из учеников Платона сделаться учениками Христа? Но этот Христос научил рыбака произнести те возвышенные слова, которые некоторый платоник желал видеть золотом начертанными на самых видных местах церквей. Но гордые не признали Его за Бога, потому что Слово плоть бысть⁷⁶⁶. А между тем это воплотившееся Слово показало, что не тело человеческое, но грех есть зло; поэтому Оно приняло тело и душу человека, не принимая греха, жило в теле, оставило его на кресте и улучшило воскресением, чрез что, не переставая быть Словом, имже вся быша, и очистило человека в теле, душе и духе. Верую в Богочеловека грядущего очищались и спасались древние праведники, как в народе еврейском, так и вне его находившиеся; верую в Него пришедшего спасаются и будут спасаться все люди до скончания века, так как Он есть тот путь истины и жизни вечной, которого ищут и искали язычники и которого однако ж они не признали, когда он открыл себя им»⁷⁶⁷. „Порфирий, – так заключает Августин первую часть своего сочинения, – в книге о возвращении души (к Богу) говорит, что он нигде, – ни в философии, ни в учении халдеев и индийцев, ни в других местах, – не мог открыть и отыскать всеобщего пути к освобождению души. Какой же иной путь может быть этим всеобщим путем освобождения души, кроме того пути, который божественным откровением указан не каждому народу, как его отдельный путь, но всем народам вообще, как путь всеобщий? Даровитый философ не сомневался, что всеобщий путь освобождения душ есть; он не думал, чтобы божественное промысление о мире могло оставить людей без этого всеобщего пути; он не говорил, что этого пути нет, но говорил только, что это великое благо и спасательное средство ему еще неизвестно, – и это неудивительно. Порфирий жил в то время, когда было попущено, чтобы всеобщий путь освобождения души, который есть не что иное, как христианская религия, был оспариваем и порицаем почитателями идолов и демонов и земными властями, дабы исполнилось священное число мучеников⁷⁶⁸, чрез которых было показано, что все телесные

страдания должны быть терпимы за веру благочестия и за свидетельство истины. Порфирий видел это и полагал, что этот путь скоро потеряется среди преследований и что он не есть, следовательно, всеобщий путь освобождения душ, не понимая, что именно то, что направлено к порче этого пути, укрепляло его и делало более удобным. Итак вот всеобщий путь освобождения душ, указанный божественным милосердием всем народам. Об этом пути Авраам получил пророческое слово от Бога: о семени твоём благословятся все народы. Об этом всеобщем пути сказано у пророка: Боже, ущедри ны и благослови ны, просвети лицо Твое на ны и помилуй ны, – познати на земли путь Твой, во всех языцех спасение Твое. Вследствие этого Спаситель, восприявший плоть от семени Авраама, говорит о себе: Аз есмь путь, истина и живот. Он есть всеобщий путь, о котором так задолго предречено: Будет в последние дни явлена гора Господня, и вознесется паче холмов, и приидут к ней вси языцы, и взыдут народы мнози и рекут: приидите взыдем на гору Господню, в дом Бога Иаковля, и возвестит нам путь свой, и пойдем по нему. От Сиона бо изыдет закон, и слово Господне от Иерусалима. Но закон и слово Господне не остались только на Сионе и в Иерусалиме; они вышли оттуда, чтобы распространиться повсюду. Поэтому сам Ходатай сказал после воскресения ужаснувшимся ученикам: подобаше исполниться всему писанному в законе и пророцех и псалмех о мне. Тогда отверзе им ум разумети писания и рече им: Яко тако подобаше пострадати Христу и воскреснути в третий день, и проповедатися во имя его покаянию и отпущению грехов во всех языцех, наченьше от Иерусалима. Таким образом этот всеобщий путь освобождения душ древле предсказали святые ангелы и пророки, где только могли и где были люди обретшие благодать пред Богом, преимущественно же среди народа еврейского, который образовал освященное царство в предызображение и пророчество царства Божия, имеющего состоять из всех народов; они предуказали его скиниею, храмом, священством и жертвами и предсказали частью ясными, а большею частью таинственными словами. Но во плоти явившийся Ходатай и Его

блаженные апостолы открыли благодать нового завета и ясно указали этот путь, который прежде, соответственно с возрастом человеческого рода, скрывался в тени, хотя и ознаменовывался множеством чудес. Вне этого пути, который всегда был у людей, – и во времена пророчеств, и во времена исполнения их, – никто не освобождался, не освобождается и не будет освобождаться. Этот путь, который указывается истиною священного писания, ведет прямо к созерцанию Бога и к вечному общению с ним⁷⁶⁹. Подробное обозначение этого пути составляет дело второй части творения Августина.

2) Национально-римская государственная идея и идея всемирного царства Божия

В первой, отрицательно-полемиической, части своего сочинения Августин критически рассматривал, как мы видели, наличные религиозные верования римлян, с тем чтобы искоренить „эти нелепые и застарелые заблуждения“. Главным предметом второй части его труда служит идея царства Христова в ее историческом осуществлении или история человеческого рода, как выражение божественной мысли. Выбор этого предмета не был делом случая; он был потребностью времени, выработанною не без участия римского народного характера. Средоточною идеей национально-римского мирозерцания была, как мы уже видели, идея государства, проникавшая, как всеобщий фактор, все стороны и проявления всей и всякой жизни римского народа. Сквозь призму этой идеи в течение первых трех веков христиане представлялись римлянам политическими мятежниками и преследовались ими со всею строгостью гражданских законов; во имя той же идеи в четвертом веке отрицалось христианское учение, как несоизмеримое с веками освященным строем государства; таже идея дает тему и Августину. Политическое счастье, ласкавшее римлян в течение веков и доведшее государство их до высшей степени славы и могущества, породило и воспитало в них убеждение, „что народ Марса никогда и никому не уступит своей территории, что никто не сузит границ его царства и что сила римлян вечно будет юна и непобедима“, и предание, будто, при первом построении храма Юпитеру в Капитолие, Марс, Термин и Ювентата не хотели уступить для этого своего места, предание, объяснявшееся в смысле этого убеждения⁷⁷⁰, равно как и слова, вложенные Вергилием в уста Юпитеру: *His (римлянам) ego nec metas rerum nec tempora pono; imperium sine fine dedi*⁷⁷¹, были только выражением этого всегдашнего и всеобщего убеждения, по которому и в христианские времена *romanum imperium sperabatur aeternum*⁷⁷². Само собою понятно, что христианское

учение о повсюдном распространении царства Христова и о неодолении его даже силами ада, понимаемое в смысле учения о земном государстве, затрагивало самое чувствительное и самое важное место в патриотических душах римлян. Отделение от Рима Византии, завоевание варварами северных провинций и взятие готами вечной столицы мира были слишком горькими предзнаменованиями для сладких мечтаний граждан „вечного царства“ и возбуждали в них тем более ненависти к христианству, чем благоприятнее для последнего были знамения времени. Столкновение национально-римской государственной идеи с идеей всемирного царства Божия делало вопрос об отношении обоих этих царств вопросом времени и указывало апологету христианства как предмет, так и задачу апологии. Носитель христианских идей на Западе и представитель римской церкви тем серьезнее и охотнее относится к запросу времени, чем безответнее стояли пред ним его единоверцы. Рассматривая выдвинутый обстоятельствами жизни и времени предмет и разрешая временем же созданную в отношении к нему задачу, Августин старается объяснить своим современникам в существенных чертах общую идею царства Божия, сопоставить ее с идеей царства земного, представителем которого был Рим, и указать чрез это сопоставление, что царство Божие, не затрагивая политических, гражданских и общественных интересов, не нарушая бытовых и юридических социальных отношений и оставляя неприкосновенными народные обычаи, нравы, учреждения, языки и образ жизни, не есть территориально отдельное царство; но оно живет среди царства земного, не угрожая ему ни пространственным, ни временным ущербом для его могущества и требуя от него только веры в единого истинного Бога и отвращения от идолопоклонения и демонослужения⁷⁷³. В виду этой задачи автор, заметивши еще в первой части своего сочинения, что во время взятия Рима готами „римское государство скорее было поражено, чем разрушено: но так как поражения выпадали на долю ему и до времен христианских и так как оно постоянно оправлялось от них, то в последнем не следует отчаиваться и теперь. Как знать Божию волю об

этом⁷⁷⁴?, и излагая апологетически положительное учение о царстве Божием во второй, – с тем, очевидно, чтобы насадить его на месте исторгнутых заблуждений язычества; – предлагает своим читателям существенно-полную, хотя и не подробную, историю христианской церкви и ее вероучения, начиная доземным ее происхождением, продолжая земным развитием и оканчивая послеземным исходом. Он был убежден, как и все мыслящие христиане, что самое лучшее средство распространить христианство и уничтожить предрассудки против него состоит в изложении его сущности и исторического его происхождения и для большей ясности дела поставить изложение рядом с происхождением и содержанием язычества. „В первых десяти книгах, говорит он, я ответил, как мог, врагам царства Божия, которые Основателю этого царства и Богу богов предпочитают своих ложных богов; теперь я должен, по обещанию, изложить происхождение, развитие и исход царства Божия и царства земного, многообразно переплетающихся в течении временной жизни на земле»⁷⁷⁵. Каждому из этих трех периодов царства Божия и царства земного Августин посвятил по четыре книги и разделил таким образом вторую часть или двенадцать последних книг своего труда на три тетрады. Более отвлеченная, более трудная и едва ли не более важная задача ожидала автора при разрешении вопроса о происхождении обоих указанных царств с одной стороны потому, что вопрос этот стоял в тесной связи с вопросом о происхождении зла в мире, бывшим едва ли не самым насущным вопросом времени и интересовавшим столько же языческих философов, сколько и христианских богословов, а с другой потому, что здесь нужно было выяснить основные особенности царства Божия и царства земного, общую идею всей части сочинения и основные предположения исторического развития человеческого рода вообще.

1. Происхождение царства Божия и царства земного (XI–XIV)

Приступая к изложению происхождения царства Божия и царства земного, Августин выходит из положения, что познание о существе истинного Бога и о Его воле человек может получить только чрез единого посредника между Богом и людьми, Богочеловека Иисуса Христа⁷⁷⁶, учение которого, многократно и многообразно предлагавшееся людям древле чрез пророков, потом самим Им лично, наконец чрез апостолов, письменно изложено в канонических книгах христиан⁷⁷⁷, и на основании откровенного учения, как на исходное начало обоих царств указывает на различие между ангелами⁷⁷⁸. Для объяснения происхождения этого различия, результатом которого была противоположность добра и зла, составляющая мотив и содержание человеческой истории, неизбежно требовалось обратиться к истории творения мира вообще и ангелов в частности. При изложении откровенного учения о миротворении Августин останавливается однако ж только на тех моментах этого великого явления, которые или представляются не довольно ясными вообще, или представлялись такими в его время, и разрешает только те „великие и весьма трудные вопросы», которые вели к главной цели всего его труда⁷⁷⁹. – Свидетельство Моисея, говорит он, не бывшего конечно при творении, но вдохновленного без сомнения тою Премудростью, чрез которую сотворено все, громкий голос вселенной, слышимый в правильной стройности ее движений и неизреченной красоте ее устройства, несомненно уверяют нас в том, что в начале земля и небо были сотворены Богом. – Мир сотворен Богом не от вечности, – сотворение его от вечности, между другими неудобствами, допускает недопустимую совечность человеческой души Богу, – но во времени, хотя творение его не изменило вечного намерения и воли Божией⁷⁸⁰. До сотворения мира однако ж времени не было и не могло быть⁷⁸¹; начало времени современно началу мира и наоборот. – Мир сотворен Богом в шесть дней; в седьмой день Бог почил от

дел своих⁷⁸². Природу этих дней, особенно первых трех, когда не было еще солнца, определяющего восходом и закатом границы дня, понять весьма трудно или даже совершенно невозможно, тем не менее верить этому надобно без всякого колебания⁷⁸³. Побудительная причина, по которой Бог сотворил мир в шесть именно дней, а в седьмой почил от дел своих, заключалась, по мнению Августина, в совершенстве чисел шести и семи, которым Бог хотел будто бы означить совершенство своего творения и особенность покоя. „Бог, говорит он, сотворил мир в течение шести дней не потому, будто бы Он нуждался для этого в какой бы то ни было продолжительности времени, а по причине совершенства числа шесть, чтобы совершенством этого числа обозначить совершенство своего творения“. „Точно также покой свой, который значит конец и освящение творения, Бог обозначил седьмым днем, по причине совершенства числа семь“. Основание, по которому числа шесть и семь называются совершенными, состоит для первого в том, что оно „есть первое число, состоящее из суммы наименьших (целых) своих частей, то есть – 1, 2 и 3“, а для второго в том, что оно есть „сумма первого нечетного числа 3 и первого четного 4, что оно полагается часто для неопределенного обозначения всякого числа (праведник подает семь раз) и что им обозначается нередко Дух Святой“⁷⁸⁴. – В творении мира принимали участие все три лица пресвятой Троицы, – Отец, Сын, и общий обоим им (communis ambobus) Святой Дух⁷⁸⁵. Участие в творении мира Отца выражено у Моисея словами: да будет, участие Сына – актом осуществления этого повеления и словами: в начале⁷⁸⁶, участие Святого Духа – актом совершения осуществлявшегося повеления Отца и словами: Дух Божий носился вверху воды⁷⁸⁷. Ощутительный след участия пресвятой Троицы в творении мира, как доказательство этой истины, отпечатлелся в уме всего человечества и особенно в составе психической природы каждого человека, весьма близкой к природе триединого Бога, хотя и не тождественной с нею. По силе этого следа лучшие представители общечеловеческого ума, философы, как бы невольно делили философию на три части, – физику, логику и

ифику⁷⁸⁸. Этот же след несомненно выражается и в том, что „мы существуем, сознаем наше бытие и любим это бытие и сознание (его)“. Хотя в действительности этих трех явлений психической жизни человека уверяет нас не показание внешних чувств тела, но свидетельство внутреннего чувства духа⁷⁸⁹, тем не менее однако ж наша уверенность в этом отношении столько же непоколебима, сколько неоспорим факт нашего бытия и сознания. „Пусть академики скажут мне: ты обманываешься, полагая, что ты существуешь, сознаешь свое бытие и любишь это бытие и сознание; но это самое, именно то, что я обманываюсь, есть неоспоримое доказательство моего бытия, моего создания бытия и моей любви к тому и другому. В самом деле, если я обманываюсь, то это значит, что я существую (si fallor, sum), так как, не существуя, нельзя обманываться... Отсюда следует, что я не обманываюсь и сознавая свое бытие. Отсюда же следует, что я не обманываюсь, сознавая акт моего сознания, ибо этот акт я сознаю также точно, как и мое бытие. Равным образом не обманываюсь я и в акте моей любви к бытию и сознанию, потому что не обманываюсь в предмете любви“⁷⁹⁰. – Говоря о побуждении, которым триединый Бог был вызван к сотворению мира, Августин опровергает сначала, на основании ясного свидетельства бытописания о совершенстве всего созданного Богом мира и на основании бестелетности злых духов, мнение Оригена, будто созданные Богом до сотворения мира души согрешили чрез удаление от Бога, будто чрез это они заслужили кару заключения в различные тела по различию их грехов и будто, таким образом, побуждением к сотворению мира было намерение Божие не устроить добро, но подавить зло⁷⁹¹. Далее пишет: „Все, что сотворил Бог, Он сотворил не по требованию какой-нибудь необходимости и не ради какой-нибудь своей пользы, но единственно по требованию своей благодати, то есть потому, что дело создания мира есть добро. На этом основании творение Божие названо добрым только после сотворения; чрез это показано, что оно соответствует благодати, ради которой произведено“⁷⁹². – Совершенство мироздания Божия Августин доказывает отсутствием зла, – в собственном смысле, безотносительного, –

в природе видимой⁷⁹³ и свидетельством Моисея, и как на ручательство за это совершенство указывает на совершенство Творца, на действенность творческого способа и на возвышенность причины творения. „Нет, говорит он, ни более совершенного производителя, чем Бог, ни более действенного способа произведения, чем Слово Божие, ни лучшей причины произведения, чем создание добра благим Богом“⁷⁹⁴.

Творению мира видимого предшествовало сотворение ангелов. Говоря о времени сотворения ангелов, Августин утверждает только одно, – что они не совечны Богу⁷⁹⁵, и, не указывая по недостатку ясного указания в Св. Писании никакого определенного момента создания их, говорит, что время сотворения их обозначено у Моисея или словами: в начале Бог сотворил небо, или словами: да будет свет⁷⁹⁶. – Первоначально, „тотчас после сотворения“, все ангелы обладали природою совершенною, все они были „ангелами света“, все одинаково пользовались непосредственным просвещением премудрости Божией и наслаждались блаженною жизнью в причастии к Источнику блаженства⁷⁹⁷. „По природе все ангелы выше людей, но по закону правды добрые люди стали выше злых ангелов“⁷⁹⁸. Природа ангелов однако ж не тождественна с природою Бога. Бог по своей природе есть „единственное простое, и потому неизменяемое, благо“. Простота существа Божия состоит в том, что в нем „качество и субстанция« составляет тождество, так что „существо Божие божественно, мудро и блаженно не чрез причастие к чему-нибудь другому, но само по себе«. Единосутием божественной природы обладают только лица пресвятой Троицы, – Отец, Сын и Дух Отца и Сына, от чего эта Троица и есть единый Бог. Но так как ангелы, как и остальные твари Божии, не рождены, но созданы Богом; то, будучи, как создание благого Бога, добрыми и совершенными, они, как имеющие начало, даже не могли получить от Него простоты, а, следовательно, и неизменяемости в природе⁷⁹⁹. – Отсутствие простоты и неизменяемости в природе ангелов указало Августину возможность, при предположении одного и притом абсолютно доброго Начала бытия, объяснить происхождение зла в мире, и указать неточное начало царства Божия и царства

земного. Первоначально все ангелы, как твари Божии были ангелами света, первоначально все они считали высшим своим благом повиновение воле Божией и соединенное с ним причастие божественных совершенств; но, обладая свободой воли и не будучи неизменяемы, некоторые из них „за свое удаление от источника света и блаженства не удержали совершенства мудрой и блаженной жизни“⁸⁰⁰, потеряли то добро, которым были блаженны, и стали виновниками зла⁸⁰¹. – Говоря об обстоятельствах падения злых ангелов, временем падения их Августин считает *initium conditionis* их, а внутренним мотивом горделивое неповиновение Богу⁸⁰², по которому они не устояли в истине⁸⁰³. – Грехопадение злых ангелов не было однако ж явлением нечаянным для Бога; Бог от вечности предвидел падение их и при сотворении их знал это, что и у Моисея выражено словами: и отделил Бог свет от тьмы⁸⁰⁴; но это не воспрепятствовало Ему сотворить их, потому что, предвидя их падение и зловредную деятельность, Он в тоже время предвидел и средства пользоваться ими для блага добрых и для возвышения красоты земной жизни⁸⁰⁵. – Первоначальное состояние всех ангелов было состоянием блаженным; но они не знали продолжительности своего блаженства, и это обстоятельство делало жизнь их до падения злых ангелов менее блаженной, чем стала она для ангелов добрых после падения злых⁸⁰⁶. Блаженство ангелов состояло в том, что общение с Богом представляло полное удовлетворение как чистой природе их, естественно искавшей добра, так и святой воле, естественно также стремившейся к добру, которое есть Бог. Грех ангелов состоял в том, что воля их совершенно свободно взяла иное направление и стала искать удовлетворения для первоначально чистой природы не в Боге, а вне Его, и таким образом низвратила свое направление и пошла наперекор природе. Так от абсолютно чистого Начала бытия и от первоначально чистой твари Его произошло зло. „Диавол, говорит автор, имеет свою природу не от злого начала, как нелепо думают манихеи⁸⁰⁷, но от Бога; он был некогда без греха и добр по природе, но стал злым по своей воле; грех ему неестествен, потому что в противном случае он не был бы

виновен⁸⁰⁸; по природе он выше людей⁸⁰⁹. Таким образом „зло не есть природа, но противодействие природе; причина зла не в Творце, но в воле твари; удаляться от Бога не было бы злом, если бы быть с Богом не было естественно⁸¹⁰. Наконец зло не есть какая-нибудь сущность; но потеря добра получила наименование зла“⁸¹¹. Итак „некоторые зачатки царства Божия и царства земного находятся в противоположности двух обществ ангелов“⁸¹², из которых „одно имеет и добрую природу и правильную волю, а другое, обладая доброю природой, имеет низвращенную волю“⁸¹³. При таком результате весьма естественно представляется вопрос: если причина зла есть воля, то где же причина вольной склонности к злу? Предупреждая этот вопрос, Августин прерывает историческую нить Моисеева повествования и, оставив речь о переходе указанной им противоположности между ангелами из мира небесного в мир земной, что требовалось ходом общей его мысли, ближе определяет противоположность между ангелами, представляет зло чистым отрицанием добра и находит причину его в самопроизвольном ослаблении богодарованной силы воли, то есть, вне Творца и вне Его создания.

„Нет сомнения, говорит он, что противоположные склонности добрых и злых ангелов происходят не от природы их, но от воли; Бог, творец только добра, создал как добрых, так и злых ангелов»; метафизически, следовательно, те и другие добры; но они различаются между собою морально. Моральное различие между ними состоит в том, что „одни постоянно преданы тому благу, которое делает блаженными всех и которое есть Бог, и не удаляются от Его вечности, истины и любви; а другие, увлекшись собственным совершенством, как будто бы они сами были облаженствующим благом для себя, оставили общее всем благо – Бога и привязались к собственному частному благу, от чего, обладая тщеславным надмением вместо отменно славной вечности, пустым лукавством вместо несомненной истины, духом разделения вместо единения, они сделались гордыми, лживыми и завистливыми». Вследствие этого одни из них не перестали и не перестают быть блаженными, а другие сделались несчастны; потому что

первые, повинаясь требованию своей природы, естественно ищущей блага в Боге, не низвращают и естественного стремления к Богу своей воли, а другие, наперекор природе, самопроизвольно изменили стремление своей воли и дали ей неестественное направление от Бога к себе самим. Таким образом, при одинаковости природы, добрые и злые ангелы различаются между собою противоположностью направления их воли, по которой воля первых, обращенная к Богу, естественна, свята и добра, а воля вторых, направленная от Бога к себе, противоестественна, греховна и зла⁸¹⁴. Итак причина зла падших ангелов заключается не в природе их; их природа, как и всякая другая, даже материальная природа, как создание Бога, необходимо добра, не включает в себе зародышей зла и не противна Богу, так как Ему противно только небытие⁸¹⁵ и уклонение от природы. Это-то уклонение от природы, как вредное для самой природы, есть преступление, грех, зло. „Само по себе зло очевидно не существует; одно может существовать только добро»⁸¹⁶. Истинная причина блаженства ангелов есть привязанность их ко Всевышнему; истинная причина злополучия злых – отвращение от Него и привязанность к себе самим, то есть гордость. То и другое есть дело воли. Но где причина неестественного направления воли злых духов? Действующей причины этого явления нет. Воля, будучи причиной дурных действий, сама не есть действие и не имеет причины. Две воли, при одинаковых условиях проявления их, обнаруживаются различно только потому, что одна хочет так, другая иначе⁸¹⁷. „Итак никто пусть не спрашивает о действующей причине злой воли, – такой причины нет; злая воля не есть воля действующая, но недомогающая, – причиною ее служит не напряжение, но ослабление ее энергии, и искать причины этого ослабления тоже, что желать видеть тьму или слышать безмолвие»⁸¹⁸. Но как эта дурная воля принадлежит своему обладателю только потому, что он хочет ее, то недомогание воли справедливо наказывается, как свободное⁸¹⁹. „Но если у злой воли нет естественной или, если так можно выразиться, бытийной (essentialis) причины, потому что зло изменяемых духов, портящее добро природы, берет свое

начало в ней самой, и потому что такую делает ее недомогание, по которому оставляется Бог, недомогание, не имеющее конечно причины»; то нельзя того же сказать о воле ангелов добрых. В отношении к ним Бог есть виновник их воли, как и их природы. Он дал им одновременно и природу и благодать, и они никогда не были без доброй воли и без любви к Богу⁸²⁰. – В моральной природе святых ангелов Августин находит возможность общения между ними и людьми и соединения их в общее царство Божие. „Высшее благо, говорит он, добрых ангелов, как и добродетельных людей, состоит в тесном единении их с Богом при посредстве любви Божией, разлитой в них действием Святого Духа. В силу общности этого блага святые ангелы и святые люди образуют одно царство Божие, одну живую жертву и живой храм Бога“. Выяснив происхождение духовной и бессмертной части царства Божия, автор переходит теперь к объяснению происхождения духовно-телесной и смертной, в состав которой входят как те, кои „прешельствуют еще на земле, так и те, кои покоятся теперь в невидимых жилищах благочестивых душ“. Эта часть царства Божия произошла, как несомненно уверяет священное Писание христиан, от одного человека, созданного в первый раз Богом⁸²¹.

Пред изложением библейского учения о происхождении человека и человеческого рода автор критически рассматривает философские предположения об этом предмете, бывшие в обращении в его время. „Некоторые, говорит он, думают, что люди, как и самый мир были всегда. Поэтому и Апулей полагал, что в частности каждый человек смертен, но весь род человеческий в совокупности бессмертен“⁸²². Другие, не считая мир вечным, признают не один, но бесконечное множество миров, или, признавая только один мир, думают, что он чрез определенные интервалы веков умирает и снова возрождается, продолжая эти перемены от начала до конца безначальной и бесконечной вечности⁸²³. Иные не хотят верить, что мир был всегда, и полагают, что он начал свое бытие, – что весьма ясно признавал и Платон, хотя, как говорят некоторые, вопреки своему убеждению, – но им странным представляется то

обстоятельство, что безначально сущий Бог, живший разумеется несчетное число веков до создания мира, сотворил мир и человека так поздно⁸²⁴, и непонятным то, каким образом Бог мог быть и называться Господом до сотворения мира⁸²⁵. Для устранения возникающего при этом неудобства, некоторые философы, основываясь на словах Соломона, – ничто не ново под солнцем, – придумали теорию каких-то круговращений времени, чрез которые, – думают они, – таже самая природа вещей, как всегда была в течение прошлых, так всегда будет в продолжение грядущих веков беспрерывно возобновляема и повторяема⁸²⁶. Философским основанием для этого последнего предположения служит с одной стороны „абсолютная невозможность обнять сознанием бесконечное, вследствие которой и сам Бог сознает только конечные основания всех конечных его созданий“, а с другой необходимость безначального проявления намерений Божиих⁸²⁷. В связи с последним предположением стояло мнение, что души человеческие, достигши блаженного соединения с Богом, снова возвращаются в тела и таким образом вечно испытывают смены блаженства и бедствия⁸²⁸.

Отстаивая против первого из этих мнений временность мира, Августин говорит, что сторонники его говорят не то, что знают, но то, что думают, и что повод к этому заблуждению им подают баснословные истории, которые, будучи не довольны недавностью происхождения мира по хронологии христиан, с которою довольно согласна и хронология греков, и придерживаясь хронологии египтян, считавших в году только три обыкновенных месяца, отдвигают происхождение мира в отдаленную даль прошлого, не замечая, что летосчисление их даже короче христианского⁸²⁹. – Против второго мнения он говорит только то, что допущение постоянных мировозрождений из мировых элементов необходимо требовало бы постоянных самовозрождений из тех же элементов и человеческого рода, чего, вероятно, современные ему римляне не считали правдоподобным⁸³⁰. – Гораздо обстоятельнее и тяжеловеснее рассматривает Августин последнее мнение о постоянном возвращении в мире прошлого, о непрерывной смене будущего

настоящим и настоящего прошлым. Причина этого очень понятна. Мнение это выросло на почве языческой философии и было не чуждо многим писателям церкви христианской; его держались последователи Платона и разделял Ориген. В рассуждении основного мотива этого мнения Августин говорит, что недавность сотворения человека не дает основания считать сотворение его делом поздним, потому что „ничто не продолжительно, в чем что-нибудь есть последнее, и всякие определенные продолжения веков в сравнении с беспредельною вечностью должны быть почитаемы не малыми, но равными нулю“, так что, „положив от сотворения человека число лет, превосходящее все известные числа, все еще можно спрашивать, почему Он создан не раньше“⁸³¹? Рассматривая далее место Соломона: ничто не ново под солнцем, он говорит, что здесь разумеется не тождество будущих явлений и существ с прошедшими, но только видовое сходство их, то есть, что и в будущем будут люди и животные и различные явления в природе также, как все это было и прежде, и решительно отвергает тождественность будущих периодов существования на земле с предыдущими, тождественность, при которой нужно было бы допустить „нелепое ожидание, что некогда, по прошествии веков, Платон явится снова и будет учить в тех же Афинах, в той же Академии и тех учеников. Избави нас Бог, прибавляет он, верить подобным нелепостям: Христос умер только однажды за наши грехи и более не умирает, и после воскресения мы навсегда останемся с Господом, который соблюдет и сохранит нас от рода сего и вовеки»⁸³². Соглашаясь затем, что действительно весьма трудно понять, каким образом Бог мог быть Господом до сотворения мира и человека, и как, создавая тот и другого, Он не изменил вечного своего намерения и воли, Августин оставляет эти вопросы нерешенными, „для того, прибавляет он, чтобы читатели удерживались от опасных вопросов»⁸³³, и переходит к рассмотрению философского основания разбираемого мнения. „Если бы те же самые вещи не возвращались постоянно, то, поскольку делам Божиим нельзя указать начала, они сделались бы бесконечными в своем разнообразии и не могли бы быть

обнимаемы даже ведением Божиим, потому что обнять бесконечное сознанием, хотя бы и божественным, есть абсурд». На этот резон Августин отвечает учением об образе бытия Божия до сотворения мира и об образе ведения Божия вообще. „То, что обманывает этих философов, говорит он, состоит в том, что они измеряют своим изменяемым и ограниченным умом ум Божий, который неизменяем и беспределен и который все вещи знает в единстве и простоте мысли. Отсюда происходит то, что они, по Апостолу, сравнивая себя самих с собою, себя самих не понимают. Совершая что-либо новое, они делают это по новому намерению, потому что ум их изменяем, и хотят, чтобы так было и в отношении к Богу. Но мы не должны думать, будто Бог расположен иначе, когда покоится, и иначе, когда действует, потому что в отношении к Нему нельзя сказать даже того, что Он расположен в том смысле, будто в Нем происходит нечто такое, чего не было прежде. Тот, кто так или иначе расположен, очевидно страдает, а то, что страдает, изменяемо. Итак с мыслью о покое Бога не должна соединяться мысль о праздности, лености и бездействии, равно как с мыслью о деятельности Его не должна соединяться мысль о труде, усилии и упражнении. Бог умеет действовать, покоясь, и покоиться, действуя. Он может новое дело совершать по вечному намерению, и когда Он начал делать то, чего не делал прежде, то это не было следствием Его раскаяния в прежнем неделании. Когда говорится, что прежде Он был в покое, а потом стал делать, – что, не знаю, как понять человеку, – то эти прежде и потом надобно понимать в отношении к прежде не бывшим и потом явившимся тварям. А в Нем следующая воля не уничтожила или не изменила предшествующей, как другой; но одна и та же вечная и неизменяемая воля произвела то, что не бывшие прежде твари после стали существовать“⁸³⁴. „Что же касается, продолжает он, их уверения, будто бесконечное не может быть обнято даже ведением Бога, то им остается только уверять, что Бог не знает всех чисел по причине их бесконечности. Но это было бы уже переполнением бездны их нечестия и противоречило бы Платону и нашему св. Писанию, по свидетельству которых Бог создал мир на основании

численного расчета, равно как и здравому смыслу. Если все создаваемое ограничивается ведением создающего, то конечно и всякая беспредельность ограничивается некоторым неизреченным образом в отношении к Богу, потому что для Его ведения она не необъятна, так как ведение Божие всеобъемлюще и мудрость Божия *simpliciter multiplex et uniformiter multiformis*, так что Бог создавал бы и предвидел бы все вещи совершенно раздельно и ясно даже и тогда, если бы Он захотел творить их вечно⁸³⁵. Сделавши небольшое замечание о вечных временах и о веках веков, упоминаемых в св. Писании, в том смысле, что они нисколько не благоприятствуют теории мировозрождений⁸³⁶, Августин оканчивает свою полемику против этой теории разбором мнения о вечных переходах души от бедственной жизни на земле к блаженной на небе и наоборот, как прямого последствия этой теории. Сущность его рассуждения по этому поводу состоит в том, что мнение это нечестиво, неосновательно и безжалостно до того, что даже Порфирий отказался от него, хотя оно было мнением Платона⁸³⁷.

„Я исследовал, насколько мог, говорит Августин, весьма трудный вопрос о вечности Божией и о том, каким образом Бог, творя мир, не изменил вечности своей воли; теперь не трудно видеть, что гораздо было лучше создать одного человека, от которого бы произошли все, чем создать в начале многих». Так возвращается он к вопросу о сотворении человека. Говоря о творении человека он не описывает подробно истории этого явления, но также, как и в рассуждении о творении мира, останавливается только на некоторых его частностях и старается приблизить их к сознанию читателя. „Бог, говорит он, рассудил создать первоначально только одного человека, не для того однако ж, чтобы оставить его одиноким без общества, но для того, чтобы чрез это заставить его еще более любить единство и согласие общественное и чувствовать, что люди соединены между собой не подобием только природы, но и узами родства. Вследствие того же жену Он создал не так, как мужа, но извлек ее из него, для того, чтобы весь род человеческий произошел от одного человека»⁸³⁸. – Бог еще до

создания человека предвидел, что он согрешит, делается смертным и произведет потомство подобное животным; но это не помешало Ему сотворить человека, потому что Он предвидел и тех из его потомков, которые сделаются сынами Его по благодати, освободятся от грехов и смерти и будут присоединены к обществу святых ангелов⁸³⁹. – Бог создал человека по образу своему, – Он дал ему душу мыслящую и разумную, возвышающую его над остальными тварями мира видимого. Сделавши человеческое тело – что должно быть понимаемо духовно, а не вещественно – из персти земной, Он ввел в него душу или, как готовую, чрез дуновение, или скорее, как созданную самим актом дуновения, обратившим дыхание Бога в душу человека, и, как Бог, сотворил ему из взятого у него ребра жену для чадородия⁸⁴⁰. Речь о сотворении человека вызвала в воспоминании автора мнение неоплатоников, полагавших, что животные и тела людей созданы не верховным Богом, но ангелами. Отрицая это мнение он утверждает, что ангелы могут служить при исполнении повелений Божиих в отношении к тварям; но они не могли быть ни творцами какой-нибудь твари, ни творцами человеческого тела⁸⁴¹; единственным творцом всего мира, равно как души и тела человека, был один Бог⁸⁴². – В первом человеке берут свое начало два общества, как два великих царства, конечно не по очевидности, но по предведению Божию, так как от него должны были произойти другие люди, из коих одни тайным, но праведным судом Божиим должны быть присоединены в наказание к обществу ангелов злых, а другие в награду к обществу добрых⁸⁴³. Возникновение этих различных царств составляет предмет дальнейшего рассуждения автора.

„Бог сотворил людей, говорит он, не как ангелов, не так, чтобы, и согрешивши, они не могли умереть, но так, чтобы следствием их повиновения были ангельское бессмертие и блаженная вечность, а следствием неповиновения – смерть, как праведное наказание»⁸⁴⁴. Но указавши на смерть, как на наказание Божие за грех прародителей, автор выговаривает для себя право войти в более подробное рассуждение о смерти⁸⁴⁵ и прерывает ход своего повествования длинным рассуждением о

связи между грехом и смертью, о родах смерти, о карательном и очистительном значении смерти и ее продолжительности, о смерти Адама и переходе ее в его потомство. Сущность его рассуждения можно выразить в следующих положениях: Хотя душа человеческая действительно бессмертна, потому что она никогда не перестает жить и чувствовать; тем не менее однако ж и она имеет своего рода смерть, которую испытывает, когда оставляется Богом, подобно тому, как тело умирает, когда его оставляет дух. Но эти оба ради смерти не могут быть – каждый отдельно – названы смертью всего человека. Смертью всего человека называется то, когда душа, оставленная Богом, оставляет тело, так как в этом случае Бог перестает быть жизнью души, а душа – жизнью тела. За эту смертью всего человека следует та, которая называется в св. Писании второю смертью⁸⁴⁶. Первозданные люди были сотворены так, что они могли бы не испытать ни одного из указанных родов смерти, если бы не согрешили; но так как они согрешили и удалились от Бога, жизненного начала души, то подвергшись самопроизвольно первому роду смерти, они подверглись также, в виде наказания за нее, как за самоумерщвление духа, и второй – разлучению души с телом; и так как в них, как в семени, заключался весь род человеческий, то смерть явившаяся первоначально в виде наказания за грех, стала естественным явлением в изменившейся от греха природе людей и осталась наказанием для всех, как добрых, так и злых, хотя первые и не умирают смертью духа⁸⁴⁷. Несмотря однако ж на такую связь между грехом и смертью тела, по которой последняя всегда и для всех есть наказание за грех и зло, в некоторых случаях она может быть и бывает, если не прямо добром, то средством к нему. Так смерть, будучи злом для злых и не переставая быть наказанием за первородный грех, становится благом для добрых, возвращая их к источнику духовной жизни. Как средство к достижению добра, смерть не перестает существовать и по устранении причины ее. Крещение, освобождающее человека от греха, не освобождает его от смерти, потому что в противном случае в людях ослабела бы вера в будущие воздаяния, долженствующая быть также

сильна, как в мучениках, которые без ней не одержали бы столько побед над смертью, если бы они были бессмертны. Далее, если бы крещение освобождало от смерти, тогда все стали бы крестить детей только для этой цели, но тогда вера оставалась бы без испытания, получая тотчас свою награду. Таким образом смерть, явившаяся наказанием за грех, делается, по неизреченному милосердию Божию, орудием добродетели и кара грешника становится наградой для праведника. Праотцы умерли, потому что согрешили; праведники не грешат, потому что умирают. Наказание первых было следствием вины; наказания последних избавляют их от виновности⁸⁴⁸. Однако ж как закон не есть зло, хотя он увеличивает стремление к запрещенному, так смерть не есть добро, хотя она увеличивает славу испытывающих ее. Закон добр, как воспреещение греха; но смерть зла, как воздаяние за грех, что однако ж не мешает ей, под условием искупления и при надлежащем пользовании ею, быть средством к добру⁸⁴⁹. Смерть, как разлучение души с телом, как нечто противоестественное, не есть добро ни для кого, но, переносимая по христиански, она служит к увеличению награды за добродетель и освобождает от грехов⁸⁵⁰. Так смерть за исповедание Иисуса Христа заменяет крещение, потому что она есть дело благодати того Духа, который дует, где хочет, и освобождает человека не только от грехов, но и от второй бесконечной смерти⁸⁵¹. Как бы то ни было однако ж, по смерти тела, будучи последствием и наказанием первоначального греха, ведет за собою с другой стороны все бедствия человеческой жизни или иначе саму жизнь превращает в продолжительную смерть. В самом деле, момент смерти или отделения души от тела трудно определить с точностью; – пока человек чувствует, он живет и находится пред смертью, а не в смерти, хотя бы переживал последний момент пред моментом отделения души от тела, а когда он потеряет чувство, то находится не в смерти, а после смерти⁸⁵². „Если же умирающим справедливо называют того, кто приближается к моменту отделения души от тела, кто переживает предсмертные часы и минуты, и если это переживание, как опять справедливо,

начинается со времени появления человека на свет; то очевидно вся жизнь человека, как приближение к смерти или как переживание все более близких к смерти моментов, есть умирание или пребывание в смерти, или, – живой человек одновременно находится и в жизни и в смерти⁸⁵³. Существование смерти однако ж несомненно и она тем прискорбнее, чем неизбежнее»⁸⁵⁴. – Наказанием за грех прародителей Бог назначил смерть. Под эту смерть надобно разуметь не отделение души от тела и Бога, но все смерти вместе до последней или второй бесконечной⁸⁵⁵; такова связь между первородным грехом, как началом смерти и всеми родами смерти. Оставление Бога есть очевидно смерть для духа; умирающий дух покидает и умерщвляет тело и неизбежно подвергается смерти второй. Так как грех прародителей состоял в неповиновении их Богу, то непосредственным обнаружением смертного приговора Божия над ними был разлад между их телом и духом, как начало второго рода смерти, и неповиновение первого последнему, как внутренний мотив смерти. Отсюда борьба между телом и духом, возникшая от первобытного неповиновения, стала наследственно переходить ко всем потомкам Адама⁸⁵⁶. Хотя Адам был создан невинным и добрым; но, испортившись добровольно и будучи осужден праведно, он не мог не произвести испорченного, как и он, потомства, потому что в нем были все люди, и хотя они не имели еще отдельного существования, но семя, из которого они произошли, уже было, и так как семя это было испорчено грехом и природа человека праведно осуждена была на смерть, то человек не мог рождаться от него, не будучи испорченным и смертным. Таким образом вся цепь бедствий, которые испытывает человеческий род, происходит от Адамова злоупотребления свободой воли, и эта цепь ведет весь человеческий род ко второй смерти, кроме тех, которых освобождает благодать Божия⁸⁵⁷. Так все роды смерти происходят от смерти души, состоящей в удалении ее от Бога, начала ее жизни, удалении, начатом не Богом, но человеком, и объясняемом в последнем не законом природы, но злоупотреблением воли⁸⁵⁸.

„Но философы, припоминает при этом Августин, против клевет которых я защищаю царство Божие, то есть Церковь Божию, считают мудрым смеяться над моим положением, что отделение души от тела должно быть почитаемо одним из наказаний души“⁸⁵⁹. Это обстоятельство дает ему случай снова прервать нить своего повествования и вступить в состязание с неоплатониками, которых он обозначил именем философов. Неоплатоники смотрели на тело человека, как на темницу души и величайшее препятствие к блаженному соединению ее с Богом, для достижения которого, по мнению их, необходимо или философским либо теургическим путем входить в экстаз и как бы выходить на время из тела, или совершенно оставлять его чрез смерть. По их мнению, в общение с Богом может входить только бестелесная душа; земное тело не может сделаться бессмертным и нетленным; как материальное, оно не может быть вознесенным на небо, и, следовательно, смерть, как удаление души от тела должна быть названа скорее благодеянием, нежели наказанием. „Но Платон, как читается в переводе Цицерона, отвечает на это Августин, уверяет, что боги, – все равно, кого бы ни разумел он под ними, – смертны по причине их состава из тела и души, но бессмертны по воле верховного Бога, сотворившего их, и, следовательно, признает возможным бессмертие тел“⁸⁶⁰. „Далее сами неоплатоники, утверждая, что земные тела не могут быть бессмертными и не сомневаясь в тоже время, что вся земля, как член, если не верховного, все же великого бога их – мира, вечна, впадают в такое же противоречие, как и в том случае, когда, уверяя, что душа счастлива только вне тела, в тоже время уверяют, что души богов весьма блаженны, хотя вечно соединены с телами“⁸⁶¹. Что же касается тяжести, по которой, как полагают они, тела естественно должны оставаться на земле и в землю обращаться; то, если, по Платону, мелкие божества могут отнимать у огня силу жара, не лишая его силы света, в таком случае нельзя сомневаться, чтобы верховный Бог не мог отнять тленности и тяжести у тела, чтобы сделать его бессмертным, не разрушая его природы и фигуры частей⁸⁶². Результатом рассуждения автора по поводу неоплатонического воззрения на

отделение души от тела является положение, что тело не есть зло само по себе и не противодействует блаженству, напротив оно есть существенная часть человека и необходима для полного его блаженства. В качестве примера для подтверждения своего положения автор указывает на блаженство праотцев в раю и пользуется этим примером, чтобы возвратиться к прерванному повествованию о прародителях и выяснить сущность первого греха.

Первозданные люди, говорит он, не могли бы умереть, если бы не согрешили, потому что тела их были почти совершенно подобны имеющим воскреснуть телам блаженных⁸⁶³. До грехопадения тела праотцев не могли стареть, потому что питались от древа жизни; но, как еще душевные, они нуждались в пище, которою служили им плоды всех райских деревьев, кроме запрещенного, между тем по воскресении тела праведных сделаются духовными и не будут нуждаться в питании, хотя и в состоянии будут принимать его, подобно ангелам⁸⁶⁴ и воскресшему Христу⁸⁶⁵. – Местом обитания праотцев был рай. Под именем рая Августин понимает рай земной, но, не осуждая и тех толкователей, которые понимали его в смысле духовном⁸⁶⁶, он решительно не соглашается с теми, которые полагали, что тело Адама в раю было духовным, и доказывает, что оно было душевным⁸⁶⁷.

„В первом человеке, сказал выше автор, берут свое начало царство Божие и царство земное». Здесь он прежде всего объясняет принципиальное различие членов этих царств с тем, чтобы показать потом, как произошло оно. „Смерть, говорит он, явившаяся неизбежным последствием и наказанием греха, вместе с грехом вошла и в потомство Адама и довела бы весь род человеческий до второй смерти, если бы совершенно незаслуженная благодать Божия не избавляла некоторых от ней. Вследствие этого, хотя на земле живет много народов, различающихся между собою правами, обычаями и языками, но все они образуют только два общества или, по Писанию, два царства, члены одного из которых живут по плоти, а члены другого по духу, – живут, как те, так и другие, в мире своего рода, если достигают своих стремлений»⁸⁶⁸. Здесь однако ж под

первыми не должно разуметь епикурейцев, под вторыми стоиков, предупреждает автор читателей, ибо те и другие живут по плоти; здесь под жизнью по плоти надобно разуметь плотность, а под жизнью по духу – духовность⁸⁶⁹ всего человека по душе и по телу или в цельной его природе; другими словами – жить по плоти значит жить по человеку, по себе и для себя, по лжи, подобно диаволу, а жить по духу, значит жить по Богу, по Его воле, по правде, не для себя, но для Бога⁸⁷⁰. В чем же коренится это различие направлений человеческой жизни – в душе ли или в теле человека? Вопреки неоплатоническому мнению о теле, как начале порочности, Августин утверждает, что испорченность тела, подавляющая душу, не есть причина, но наказание первого греха, и что не тело испорченное делает душу грешной, но грешная душа сделала тело испорченным. Правда, тело возбуждает в нас порочные желания, но не все однако ж пороки надобно приписывать ему, иначе можно было бы оправдать бесплотного диавола⁸⁷¹. Плоть сама по себе не может быть причиною греховных движений души⁸⁷²; душевные движения суть действия воли и различаются между собою качеством воли; они превратны, если низвращена воля, и похвальны, если она надлежаще направлена, так что и сами они суть не иное что, как воля. Желание, радость, страх и печаль в сущности – не более, как движения самой воли⁸⁷³. Определителем же воли служит любовь. Воля хороша и надлежаще направлена, если определяющая свойство ее любовь обращена к Богу, и наоборот она низвращена и дурна, если управляющая ею любовь обращена к своему обладателю, или иначе – добрая воля есть добрая любовь, а дурная воля есть дурная любовь: все страсти суть различные движения этой двоякой любви и потому делятся на добрые и дурные⁸⁷⁴. Страсти, как движения воли, суть явления всеобщие, от которых не могут быть свободны ни мудрецы, ни даже такие высокие праведники, каков был Иисус Христос, пока они живут на земле⁸⁷⁵. Таким образом исходного начала человеческого греха, разделившего человеческий род на два царства, надобно искать не в телесной, но в духовной стороне человека и не в природе этой последней, но в одной из ее способностей, именно в воле.

В раю прародители не были возмущаемы ни страстями души, ни неудобствами тела, потому что они были совершенно блаженны, и все люди наслаждались бы теперь блаженством и перешли бы к блаженству будущему, не вкушивши смерти, если бы прародители не потеряли своего блаженства и не передали этого лишения потомству⁸⁷⁶. – Первозданные люди, получившие от Бога чистую природу, обладали на первых порах и прямою волею. Но вскоре потом они заметили свои совершенства и готовы были полюбить себя более всего остального. В этой возможности поворота воли от Бога к себе лежала возможность и причина греха, так что, как в мире ангелов причиною низвращения их воли было недомогание самой воли, так и в мире человеческого началом злой воли, как причины злых дел, было скорее „оставление дела Божия ради своих дел“, чем какое-либо положительное дело. Злой и гордый ангел, завидовавший счастью человека, условием которого было подчинение человеческой воли воле Божией или повиновение Богу, не замедлил воспользоваться возможностью переворота человеческой воли. При посредстве змия он убедил жену, а жена – мужа преступить божественную заповедь⁸⁷⁷. Преступление это, незначительное само по себе, весьма важно, как нарушение весьма легкого божественного повеления и как обнаружение человеческого непослушания⁸⁷⁸. Факт вкушения от запрещенного древа и неповиновения был однако ж только результатом и проявлением предварительного низвращения воли, взявшей противоестественное направление вследствие перенесения любви от Бога к себе, так что диавол не соблазнил бы человека, если бы предварительно человек не соблазнился собой и не впал в высокомерие или гордость, которая, отведя его от высоты Бога, естественно унизила его⁸⁷⁹. Оправданием, которым прародители думали извинить себя пред Богом, они только усилили виновность своего неповиновения; оправдываться, когда преступление очевидно, значит обвинять себя еще более⁸⁸⁰. – Правда Божия положила наказание совершенно соответственное свойству преступления; Бог предоставил человеку то, чего он искал: „человек полюбил горделиво себя и Бог оставил его себе самому, но не для того,

чтобы он жил в независимости, которой искал, но чтобы был рабом того, с кем соединился чрез грех, чтобы терпеть против своего желания смерть тела, так как он добровольно стяжал смерть духа, и чтобы быть осужденным на вечную смерть, если бы Бог не освободил его от нее своею благодатью“. – Но непосредственным следствием грехопадения праотцев и первым обнаружением заслуженной ими кары за неповиновение было неповиновение членов их собственного тела требованиям воли, неповиновение, корни которого лежат в страсти вожделения, возникшей вслед за преступлением заповеди Божией⁸⁸¹. Страсть вожделения была для праотцев явлением новым, неизвестным им до падения; она обнаружилась новым, необычным движением соответствующих ей частей тела, потому что движение это происходило помимо воли, которою управлялось, и вне благодати; которою прикрывалось прежде. Пристыженные неповиновением собственной плоти, они сделали опояски genitalium. С этих пор, когда вожделение стало побудительною силою чадородия, органы чадородия, не бывшие порочными до грехопадения, сделались срамными, и акт пользования ими стал делом секретным, хотя и законным⁸⁸². Отсюда ясно, что страсть вожделения есть грех и не необходима для цели распространения человеческого рода. Бог дал праотцам благословение размножаться до их падения и благословение это могло осуществиться без всякого участия вожделения; воля человека, движущая другие части человеческого тела, приводила бы в движение и genitalia, когда бы это было нужно, подобно тому, как между прочим, некоторые по произволу ab imo sine paedore издают такие звуки, что кажется, будто они поют ex illa etiam parte (corporis)⁸⁸³. – Блаженство первозданных людей до падения состояло в том, что при совершенном здравии тела, они пользовались полным спокойствием духа, почерпая блаженство из непосредственного общения с Богом⁸⁸⁴. Но человек пал и потерял это блаженство. „Однако ж всемогущий и всеблагий Бог, помогающий воле добрых и оставляющий волю злых, но промысляющий о тех и других, положил в своем совете извлечь из массы осужденного человеческого рода определенное (certum) число праведных,

предназначенное (praedestinatum) в Его премудрости наполнить его царство, различая праведных от неправедных не заслугами их, так как весь род человеческий был осужден уже в самом испорченном своем корне, но своею благодатью, и показывая не только в лице освобожденных, но и в лице неосвобожденных как много они обязаны Ему»⁸⁸⁵. Бог заранее знал о падении людей, „но Он не воспрепятствовал этому, а оставил на их волю, чтобы показать, как много зла произвела их гордость и как много добра сделала Его благодать»⁸⁸⁶.

Таким образом, выясняя происхождение царства Божия и царства земного, как на небе так и на земле, Августин производит их от деления первоначально нераздельного царства разумно-свободных тварей. Побудительною причиною деления разумно-свободных существ была не положительная какая-либо сила, но отсутствие силы, следствием чего было оставление того направления воли их, которое естественно вело их к Богу, и принятие направления противоположного и противоестественного. Та часть разумно-свободных, – духовных и духовно-телесных, – существ, которая осталась верною естественному направлению своей воли, стала первоначальною частью царства Божия, а та, у которой не достало силы воли удержаться на естественном направлении расположения к Богу и которая отвортилась от Него, сделалась первоначальною частью царства земного. Это принципиальное различие, разделившее первоначальное единство ангелов и людей и возникшее у падших людей и ангелов из самодовольного чувства богодарованных им совершенств, в мире людей ближе определяется, как направление жизни по духу и по плоти. Направление жизни по плоти определяется опять и еще ближе, как такое направление, при котором человек живет только для себя, а направление жизни по духу, как такое, при котором он имеет в виду Бога. „Если человек живет по правде, он живет не для себя, но для Бога, потому что Бог есть истина. Если же напротив он живет по себе, то он живет по неправде, так как Бог создал его для того, чтобы он направлял свою жизнь не на себя, но на Бога»⁸⁸⁷. Направление жизни по плоти есть очевидно направление греховное и коренится, как

опять очевидно, в высокомерии. „Что такое высокомерие, как не склонность к превратному самовозвышению? А превратное самовозвышение есть то, когда кто оставляет начало, к которому должен стремиться, и самого себя ставит на место этого начала. Благо – возвышать сердце кверху, однако ж не к себе в надмении, а к Богу в послушании»⁸⁸⁸. Итак „побудительною силою, произведшею оба царства на земле и полагающею постоянное между ними различие, служит у земного самолюбие, доходящее до забвения Бога, а у небесного любовь к Богу, простирающаяся до самозабвения. Первое ищет славы у людей, величайшая слава второго – Бог, свидетель совести. Первое восторгается собственной славой, второе говорит своему Господу: Ты слава моя и Ты возносишь главу мою. Первое в лице своих владык любит собственную доблесть, второе говорит Богу: возлюблю Тебя, Господи, крепость моя. Мудрецы первого, живя по-человечески, искали только или благ тела либо благ души, или тех и других вместе, и, имея возможность познать Бога, изменили славу Его нетленного и омрачили души свои до безбожия, в царстве Божиим наоборот мудрость есть благочестие, служащее истинному Богу и ждущее от Него награды в обществе ангелов и святых, когда Бог будет всяческая во всех⁸⁸⁹. Последнее предназначено к вечному царствованию с Богом, а первое к вечному мучению с дьяволом»⁸⁹⁰.

2. Земное развитие того и другого (XV–XVIII)

Продолжение обоих царств обнимает все время развития и существования их на земле, время, в течение которого „рождение и смерть сменяются одно другою“⁸⁹¹. Первым гражданином отверженного царства земного был старший сын Адама Каин, первым гражданином благодатью в благодати предопределенного царства Божия – младший брат его Авель. Так верховный Скудельник из одной и той же испорченной массы человеческого рода избирает один сосуд в честь, а другой не в честь не на основании относительных их достоинств, а на основании своего высочайшего усмотрения; так злое естественно предшествует в нас благодатно доброму и должно проходить, оставляя навсегда место последнему. Каин, основатель царства земного, все интересы и стремления которого не простираются выше земли и земных благ, построил город, предызобразив чрез это то, что потомство его целью своего существования будет почитать обитание на грешной и многострадальной земле; Авель, как прешлец на земле, образ и первый гражданин царства Божия, чада которого хотя и рождаются на земле, но имеют здесь только временное пребывание, и хотя и пользуются благами земли, но не привязываются к ним сердцем, так как отечество и единственно желанное их благо будут там, где они воцарятся со своим Господом и царем веков, города не строил⁸⁹². Рожденный от природы, опороченной грехом, и греховно-привязанный к благам земли, Каин естественно склонен был к зависти, жадности и надменному господству; в этом лежал внутренний мотив совершенного им братоубийства, внешним поводом к которому была не одинаковая богоугодность их жертв, засвидетельствованная Богом, вероятно, чрез какой-нибудь внешний знак⁸⁹³. Внутренняя настроенность и внешнее поведение Каина были образом внутренней и внешней жизни всего царства земного. Наоборот Авель, предназначенный благодатью предызобразить Иисуса Христа и очищенный таким образом от порчи природы, был в тоже время и первым членом

царства, граждан которого рождает благодать, очищающая природу от греха. Таким образом Каин и Авель были членами разных царств, подобно тому как и из сыновей Авраама Измаил, рожденный плотски, от рабы, был гражданином царства земного, а Исаак, рожденный благодатью обетования от свободной жены – царства Божия. Царство Божие на земле делится на две части, из коих одна существовала не для себя, но имела только относительное значение, как тень или образ другой; рождение Христа Спасителя во плоти заключило типическую часть царства Божия и положило начало реальной⁸⁹⁴. Подробное изображение ветхозаветной части царства Божия автор счел нужным предупредить разбором возражения по поводу построения Каином города.

Библейская история этого события не находила, как видно, доверия между современниками Августина, и основанием недоверия к ней служила невозможность построения города в то время, когда на земле существовало только три мужчины – Адам, Каин и Енох. Сказавши о происхождении от Адама обоих царств на земле и отменивши некоторые из отличительных их особенностей, автор говорит: „теперь я должен защитить историю построения города Каином против тех, которые считают ее невероятной», и доказывает ее вероятность следующим образом. „Священный историк, говорит он, не был обязан упоминать о всех людях, которые были современны построению Каинова города; он упоминает только о тех, которые вели к его цели. Его намерением, как органа Св. Духа, было рядом генераций, шедших от Адама, спуститься до Авраама, а потом от его потомства перейти к народу Божию, в котором, отличенном от всех народов земли, должно было предызображаться и предвозвещаться все то, что относительно вечного царства Божия, царя и основателя его Христа предусматривалось Духом, как имеющее совершиться“; можно думать поэтому, что семья Каинова была „очень велика“ и была в состоянии построить город. Исполинский рост допотопных людей, свидетелями которого служат для автора ископаемые человеческие (?) кости, и свидетельство Плиния о долговечности какого-то после-потопного народа делают для

него несомненным факт долговечности допотопных людей, который в свою очередь утверждает сделанный им вывод⁸⁹⁵. Речь о долговечности допотопных людей приводит автора к примирению разностей в допотопном летосчислении еврейского текста и греко-латинского его перевода. В результате рассмотрения этих разностей получается, что они примиряются в общих суммах и произошли не от злонамеренности евреев и не от неосмотрительности семидесяти толковников, а от случайных описок переписчиков переводного текста⁸⁹⁶; что Моисеевы годы, месяцы и дни были равны нынешним⁸⁹⁷; что неимение патриархами детей до восьмидесяти – и до столетнего возраста объясняется или более поздним наступлением периода чадородия соответственно долготе всей жизни, или, что вероятнее, обыкновением св. Писания упоминать только о младших членах генераций, опуская старших, подобно тому, как делает евангелист Матфей в генеалогии Иисуса Христа⁸⁹⁸.

Распространение рода человеческого совершалось путем супружества между сыновьями и дочерьми в семействе Адама и в семьях его сыновей; но дозволенное, как неизбежная необходимость, тогда, подобное супружество было бы преступно теперь, когда браки воспрещаются даже между двоюродными⁸⁹⁹. Так как Адам долженствовал быть отцом граждан обоих царств, то, когда у Каина родился Энох⁹⁰⁰, на место Авеля, означавшего великое таинство, у Адама родился Сиф⁹⁰¹. С этих пор царство Божие и царство земное, вышедшие „из общей двери смертности, открытой в Адаме“, идут путем отдельных генераций, насчитывая их – первое двенадцать (число священное), а последнее одиннадцать (число, означающее грех), до самого потопы, случившегося по еврейским кодексам чрез 1656 лет, а по переводу Семидесяти чрез 2262 года после Адама⁹⁰². Причиною этого события было всеобщее забвение Бога в потомстве Сифа, происшедшее вследствие брачного смешения его потомков с потомками Каина⁹⁰³. Потопом было истреблено все население земли, кроме слабых остатков царства Божия в семействе Ноя и кроме животных, помещенных им в ковчеге, который значением своим

предызображал Христову церковь, а соотношением размеров корпуса – тело Иисуса Христа⁹⁰⁴. Потопом оканчивается первый период человеческого возраста, раннее его детство, в которое он не выработал еще языка и которое залито водами потопа, подобно тому, как у каждого отдельного человека раннее детство его поглощается забвением⁹⁰⁵.

Во второй период человеческого рода, простиравшийся от потопа до времен Авраама, в период говорящего уже детства, когда сформировался единственный тогда еврейский язык, пути царства Божия и царства земного менее ясны и обозначаются в св. Писании не слишком раздельно, так что „весьма трудно, – разумеется решительно, – сказать, продолжались ли после потопа следы царства Божия или же они были прерваны временами нечестия, и на земле не осталось ни одного почитателя истинного Бога“. От Ноя до Авраама канонические книги не говорят ни о чьем благочестии⁹⁰⁶. Но так как они сообщают много сведений о генеалогиях потомков трех Ноевых сыновей, рассказывают о великом событии смешения языков и о разделении Ноева потомства на разноречивые народы; то на основании этих сведений автор следит за незаметным с первого взгляда движением царства Божия в потомстве Сима и Иафета, оставив на время ход царства земного. Общая мысль, которая руководит здесь автора, состоит в том, что ход обоих царств не был прерван явлением потопа; с семейством Ноя он перекинулся, так сказать, через потоп и начал не новое, но дальнейшее движение, оставаясь в потомстве благословенных сынов Ноя путем царства Божия, а в проклятом потомстве Хама путем царства земного, при чем однако ж оба эти пути, по крайней мере до построения вавилонской башни, нередко переплетались между собою так, что „как между потомками Хама были, вероятно, почитатели, так и между потомками Иафета и Сима были, без сомнения, хулители истинного Бога“⁹⁰⁷. Развитие этой мысли представляется автором в следующем порядке исторических фактов. Сыновья Ноя были прообразами будущих вещей: Сим (именитый) прообразовал Иисуса Христа, Иафет (широта) – вселенскую церковь или царство Божие, Хам (холодный) – холодных верою еретиков и ложных христиан⁹⁰⁸. В

потомстве Иафета до Авраама насчитывается 15 генераций, в потомстве Хама 31, в потомстве Сима 27, а во всех трех вместе 73 генерации⁹⁰⁹. Все эти генерации, как три части одной семьи, говорили одним еврейским языком и занимали одну территорию. Несмотря на это, отпадение от Бога вскоре стало возрастать с гигантским упорством. Гигант Нимврод (Nebroch), сын Хуса и потомок Хама, составил против Бога колоссальную коалицию, памятником и образом которой была вавилонская башня. Это событие, как выражение горделивого неповиновения Богу, было наказано, сообразно с его характером, смешением языков или разделением одного языка на равные языки, вследствие чего строители башни, не понимая друг друга и не слушая повелений Нимврода, принуждены были расселиться в разные страны⁹¹⁰, как на материке так и на островах, захватив с собою на последние и животных⁹¹¹. „Так от трех сыновей Ноя произошли 73 или лучше 72 народа и столько же языков“⁹¹². Из того же начала, из которого произошли потомки Ноя, то есть от Адама, произошли, по мнению автора, и все чудовищно-уродливые племена, „если они действительно есть и если они действительно люди“, кроме антиподов, существование которых он считает невозможным⁹¹³. – Движение царства Божия со времени потопа шло путем генераций Сима чрез Арфаксата, Каинана, Салу, Евера, Фалеха, Рагава, Серуха, Нахора, Фару и Авраама⁹¹⁴. Вместе с еврейским языком по этой линии дошло до Авраама и то благочестие, которое Ной наследовал от своих отцов и которого следы видны в роде преимущественно Евера и Фары⁹¹⁵.

Авраамом начинается третий период развития человеческого рода. „В стране халдеев, принадлежавшей ассириянам, в доме Фары, в котором одном хранилось еще древнее почитание истинного Бога и древний язык человеческого рода, родился Авраам, как побег царства Божия, и обетование Божие, данное Адаму, снова дается Аврааму“⁹¹⁶. Со времен Авраама черты царства Божия, доселе слабые, мало заметные и нередко вовсе исчезающие в переплетаемости разноцарственных, так сказать, генераций, получают более ясности и определенности и царство Божие начинает

обособляться от царства земного в избранном народе, который теперь вступает в историю мира, чтобы своими учреждениями предызобразить и подготовить открытие в собственном смысле царства Божия, новозаветного царства благодати. Чрез ряд Авраамовых генераций идет все более выясняющийся ряд божественных обетований и пророчеств, пока наконец не сливается с действительным явлением Того, Кто был их исполнением и пришествие которого было целью всего ветхозаветного домостроительства Божия. Выражением исторического раввина этой мысли служат следующие события: переселение Фары из Халдеи в Месопотамию⁹¹⁷; история Авраама и данных ему от Бога обетований⁹¹⁸; рождение Исаака и принесение его в жертву⁹¹⁹; брак Исаака с Ревеккой, рождение ею близнецов Исава и Иакова, благословение, данное им умирающим отцом соответственно с таинственным их значением⁹²⁰; посольство Иакова в Месопотамию⁹²¹; путешествие его в Египет и предсмертное благословение, данное им своим сыновьям⁹²². Весьма кратким упоминанием о временах Моисея, Иисуса Навина, Судей и царей автор оканчивает третий период развития человечества и переходит ко времени Давида, сыном которого по плоти большею частью называется в св. Писании Иисус Христос, соответствующему первой половине цветущей юности человечества вообще и в частности еврейского народа, которого детство и отрочество совпадали с теми же возрастами человечества⁹²³.

Четвертый период народа Божия есть в тесном смысле пророческое время и простирается от Самуила до возвращения евреев из плена вавилонского, время, когда исполнились обетования, данные Богом Аврааму, Исааку и Иакову относительно земли ханаанской, обладателями которой евреи остались бы навсегда, если бы они остались верными Богу⁹²⁴. Весьма важно и значимо происшедшее в начале этого периода изменение священнического и царского служения, то есть, перенесение священнического служения из дома Илии на Самуила, а царского от Саула на Давида; это событие предызображало священническое и царское служение Иисуса Христа по чину Мельхиседека. Тоже самое предсказывали и все

пророки, которых воздвигал в это время Бог среди евреев. Экзегетическому изложению относящихся к Основателю царства Божия пророчеств автор предпосылает определение начала, которым он руководился, объясняя пророчества. „Пророческие изречения, говорит он, троякого рода: одни относятся к земному Иерусалиму, другие к небесному, а иные к тому и другому вместе. Последний род пророчеств, состоящий из соединения и смешения обоих первых, в исторических книгах ветхого завета встречается так часто, что некоторые толкователи священного текста даже безотносительные события объясняют в смысле аллегорическом и ставят в отношение к царству небесному. Но если так, то все ветхозаветные пророчества надобно разделить не на три, а на два рода, потому что они или исключительно относятся к небесному Иерусалиму, или к земному и небесному вместе. По моему мнению впрочем, заблуждаются как те, которые исключают всякий аллегоризм в исторических книгах, так и те, кои находят его повсюду. Это однако ж только мое мнение, и я не порицаю никого, кто, не отступая от исторической истины, может выслеживать там духовный смысл“⁹²⁵. Придерживаясь этого экзегетического начала, Августин, в доказательство вышеуказанной своей мысли и применительно к христианской религии или царству Божию и его Основателю, объясняет ветхозаветные пророчества, начиная с песни Анны, матери Самуила, о замене древнего еврейского священства новым священством Иисуса Христа⁹²⁶, продолжая пророчеством человека Божия Илию об отмене священства по чину Аарона⁹²⁷ и о вечности священства предызображенного священством народа еврейского⁹²⁸, пророчеством Самуила Саулу о разделении царства Израильского⁹²⁹, и оканчивая экзегетическим развитием мысли, что обетования, данные Богом Давиду о сыне его, исполнилось только на Иисусе Христе и что в этом же смысле должны быть понимаемы и другие места св. Писания, относящиеся по-видимому только к Соломону⁹³⁰. В том же смысле и для той же цели автор объясняет далее сначала пророчества Давида: о царстве Божием и его Основателе, содержащееся в 44 псалме, о священстве и страданиях Иисуса Христа, – в 109 и 21, о Его смерти и

воскресении, – в 3, 40, 15 и 67, об ослеплении не узнавших Его евреев, – в 68⁹³¹, а потом пророчества Соломона о страданиях и смерти Спасителя, содержащиеся в трех книгах его – Притчах, Экклезиасте и Песни песней⁹³². Из преемников Соломона ни в царстве иудейском ни в царстве израильском никто не сделал и не предсказал ничего особенного, что относилось бы к Иисусу Христу и Его церкви. В царствования их однако ж были пророки, которые обличали их преступления, как, например, Илия и Елисей. Пророки были также и во время плена вавилонского, но со времени возвращения евреев из плена до рождения Христа Спасителя пророчествовали. Захария и Елисавета, Симеон и Анна и сам Иоанн, последний пророк⁹³³. Естественный ход речи требовал изложить здесь пророчества о Христе и о Церкви больших и малых пророков и чрез пророчества современные рождению Христа Спасителя перейти к исполнению в Нем всех ветхозаветных пророчеств и обетований; но автор нашел „более удобным“ предпослать этому изложению исторический очерк развития царства земного в общих и крупных чертах со времени Авраама и до рождения Христа Спасителя, „дабы читатель мог лучше сравнить его с ходом развития царства Божия“⁹³⁴ и дабы из этого сравнения яснее выступили относительные достоинства христианства и недостатки язычества, к чему, как увидим, и сводится речь автора.

Особенную определенность параллели между царством Божиим и царством земным автор сообщает тем, что, рассматривая первое, как одно царство, в двух сферах развития, – ветхого и нового завета, он и второе представляет одним царством в двух сферах развития. Общим обозначением обеих сфер земного царства служит имя – Вавилон. Ветхому завету соответствует древний Вавилон, а новому – новый или Рим. „Между многими государствами, говорит он, на которые делится земное царство, живущее земными пользами и страстями, заметнее других представляются два – ассирийское и римское, различные между собою по времени и месту. Первое, древнейшее, возвысилось на Востоке, второе – на

Западе; началом последнего был конец первого. Остальные царства могут быть рассматриваемы, как прибавления к ним⁹³⁵. Источником, из которого автор черпал исторические сведения о древних народах, современных разным периодам народа еврейского, служило для него сочинение Варрона „De gente roruli romani“ и хроники Иеронима и Евсевия.

В царствование Нина, сына Белова, второго царя ассирийского, родился Авраам в земле халдейской. В это же время над сикионцами, с которых Варрон начинает свою историю римского народа, переходя от них к афинянам, латинянам и римлянам, владычествовал тоже второй царь их, Европс, сын первого, Эгиалея. Времени выхода Авраама из Вавилона, в которое он получал обетование о многочисленном потомстве и о благословении в нем всех народов земных, соответствуют царствования у ассириан четвертого царя, Нина или Ниниана, сына Нина и Семирамиды, у сикионцев – Тельксиона, которому по смерти впервые стали воздавать божеские почести, учредили игры и жертвы⁹³⁶. – Рождение Исаака совпадало со временем царствования пятого ассирийского царя, Аррия, а рождение у Исаака и Ревекки близнецов падало на время седьмого ассирийского царя, Ксеркса древнего или Балея, и на время седьмого же царя сикионского, Туриака или Туримаха, которому, как и Тельксиону, воздавали божеский культ по смерти. В это же время, – во время рождения внуков Авраама, становится известным царство аргивян с первым царем, Инахом. Во времена осьмьих царей – ассирийского Армамитра и сикионского Левкиппа и первого аргивского – Инаха обетование, данное Богом Аврааму, было повторено Исааку, а за тем Иакову при девятом ассирийском царе – Белохе, сикионском – Левкиппе и втором царе аргивском, Форонее, сыне Инаха, с которого начинается законодательная и административная слава Греции. Флегой, брат Фороней, разделивший время на годы и месяцы и отличавшийся благочестием, сам после смерти был причислен к богам и чествовался в построенном над его могилою храме. Ио, названная в последствии Изидой, дочь Инаха, была почитаема, как божество, в Египте, потому что, переселившись сюда, в

довершение своих благодеяний она научила египтян письменности, за что под страхом смерти египтяне запрещали называть ее простым человеком⁹³⁷. Смерть Исаака падала на время Балея, десятого царя ассирийского, Мессапа или Кефиза, девятого царя сикионского, и Аписа, третьего царя аргивского, который по переезде в Египет сделался по смерти великим богом египтян и получил имя Сераписа (что значит – гробница Аписа)⁹³⁸. – Аргус, сын Аписа, от которого получили свое имя аргосцы или аргивяне и при котором началось в Греции пахание земли волами, современник сикионского Эрата и ассирийского Балея, царствовал в эпоху смерти Иакова в Египте⁹³⁹ и пережил Иосифа, умершего в Египте в царствование Мамитона, двенадцатого царя ассирийского, и Племнея, одиннадцатого царя сикионского⁹⁴⁰. – Эпохе рождения Моисея в Египте соответствуют царствования у ассириян четырнадцатого царя, Сафра, у сикионян двенадцатого, Ортополиса, у аргивян пятого, Криаза. На это же время падают жизнь Прометея, великого мудреца и вероятно ваятеля, и брата его Атласа, замечательного астролога; изобретение многих мифических сказаний; начало афинского царства, построение Афин и потоп Девкалиона⁹⁴¹. Современниками исхода евреев из Египта были цари: Аскатад ассирийский, Марат сикионский, Триопас аргивский и Кекропс афинский, а смерть Иисуса Навина последовала при осмнадцатом царе ассирийском, Аминте, при шестнадцатом сикионском, Кораке, десятом аргивском, Данае и четвертом афинском, Эрихтоне⁹⁴². В период от исхода евреев из Египта были учреждены в Греции празднества в память Девкалионова потопа, – обряды которых, подобно римским Люперкалиям, напоминали о переселении людей в горы и обратно, – в честь Дионисия (римского Либера), изобретателя виноградоделия, и Минервы, отыскавшей способ добывать деревянное масло, и к прежнему запасу мифических сказаний прибавлено было множество новых⁹⁴³. – Периоду судей израильских соответствует период высшей степени мифического творчества в Греции, продуктами и главными деятелями которого были так называемые теологические поэты. В числе их особенно замечательны Орфей, Музей и Лин, создавшие для

греков большую часть мифологических сказаний, в основе которых лежат действительные события, хотя и обезображенные поэтической фантазией⁹⁴⁴. С концом периода судей совпадают конец царства аргивского и начало царства микенского, первым царем которого был Агамемнон, а также начало царства лаврентского в Италии, первым царем которого был Пикус, сын Сатурна, современник Девворы и двадцать третьего ассирийского царя, Лампареса⁹⁴⁵. Современниками разрушения Трои, подавшего обильную пищу греческому мифическому творчеству, были в Италии Латин, сын Фавна и внук Пикуса, от которого царство лаврентское стало называться латинским, в Афинах Менестей, у сикионян Полифид, у ассириян Тавтан, у евреев Судия Лабдон. Сампсону и Илию по времени соответствуют в Италии Эней и сын его Сильвий, у ассириян Оней, у афинян Мелантон, у Сикионян Пелазг, заключивший их царство, длившееся 959 лет⁹⁴⁶. – Саул и Самуил пророк, открывшие новый период в истории народа Божия, были современны Сильвиям из династии Энея; во времена Давида афиняне по смерти Кодра заменили монархию республикой; на время Соломона падает построение Альбы, по которой цари латинские стали называться альбанскими; разделение царства еврейского на иудейское и израильское при Ровоаме совпадает почти с переходом господства на Востоке от ассириян к мидянам чрез 1305 от начала ассирийского царства и спустя около 1000 лет после всемирного потопа; царствования Проки и Амулия в Италии и рождение римских близнецов подходят к началу, а построение Рима падает на 18-й год осьмого столетия пребывания евреев в земле обетованной, которых цари Ахаз и Езекия иудейские и Озия израильский были современниками первому царю Рима, Ромулу⁹⁴⁷. – Период отдельного существования иудейского и израильского царств был для евреев периодом пророков, для греков периодом мудрецов, сменивших теологических поэтов и подготовивших период философии, и временем сивилл. Во времена Ромула является Фалес и сивилла эретрейская, предвозвестившая второе пришествие Христа Спасителя; во времена Манассии, современника Нумы, пророчествуют у евреев Исаия, а у греков

самосская сивилла; времена остальных мудрецов и первых философ Анаксимандра, Анаксимена, Ксенофана и Пифагора были свидетелями пленения евреев и разрушения Соломонова храма в царствование Седекии, современника Тарквиния Приска⁹⁴⁸. Наконец время Дария о освобождения евреев из плена вавилонского было временем освобождения римлян от тирании Тарквиния гордого и от монархической власти⁹⁴⁹.

„До сих пор, возвращаясь к прерванной речи о царстве Божиим, говорит Августин, пророки не прекращались в народе израильском; но из большого числа их пророчеств за канонические принимаются евреями и нами только некоторые. Выше я обещал сказать нечто об них; теперь исполняю мое обещание“⁹⁵⁰. Вслед за этим, отметивши имена и время жизни некоторых пророков⁹⁵¹, он объясняет пророчества Осии и Амоса о призвании язычников⁹⁵², Исаии об Иисусе Христе и Его церкви⁹⁵³, Михея, Ионы и Иоилия о месте рождения, о смерти и воскресении Спасителя и о благодати нового завета⁹⁵⁴, Авдия, Наума и Аввакума о спасении мира чрез Иисуса Христа⁹⁵⁵, Иеремии и Софонии о Христе Спасителе и призвании язычников⁹⁵⁶, Даниила и Иезекииля о том же предмете⁹⁵⁷, Аггея, Захарии и Малахии о христианской церкви и ее распространении⁹⁵⁸. К этому автор прибавляет, в виде замечания, что об Иисусе Христе пророчествовал и Эздра, составитель книги Эсфирь, разумея Его под именем истины, которую один из молодых собеседников, выводимых в третьей книге Эздры, считал вопреки мнению других самым важным предметом в мире; что время от восстановления храма иерусалимского до Аристовула описано в книгах Маккавеев, считаемых христианами в числе канонических⁹⁵⁹, и что Церковь не признает каноническими сочинений Ноя и Эноха только по причине их древности и происходящей от того их подозрительности⁹⁶⁰.

При изложении исторической параллели Августин имел в виду доказать более глубокую древность св. Писания и содержащейся в нем истины сравнительно с мудростью язычников. Непосредственный повод к этому, после того как мы изложили воззрение неоплатоников на орфические и

термические книги, как источники древнейшей мудрости, и представили мнение о них Максима модорского, не нуждается в объяснении. „Только к концу плена вавилонского, говорит он, когда закончены были пророческие писания, ряд философов открыт был Пифагором. Но и те древние исследователи, которые называются иногда философами, а большею частью известны под именем семи мудрецов, восходят только к началу римского царства, к тому времени, когда из книжных источников Израиля вытекла река пророчеств, напаяющая весь мир. Правда, так называемые теологические поэты древнее наших пророков; но и они появляются уже тогда, когда умер наш истинный богослов, истинно проповедовавший единого истинного Бога, Моисей. Если даже взять в расчет не греческую мудрость, но мудрость других народов, например, египтян, то и тогда оказывается, что она не восходит ко времени Авраама“⁹⁶¹. Напрасно поэтому думают некоторые, будто Авраам получил от Евера только язык еврейский и будто письменность евреев началась только со времен Моисея; Авраам был наследником письменного языка и ни один из народов не имеет права считать свою мудрость старше мудрости наших патриархов и пророков. Если начало египетской мудрости падает на время Изиды, то начало египетской науки о счастливой жизни не превышает времени Меркурия Трисмегиста, который жил после Моисея, потому что астролог Атлас, брат Прометея и дед Меркурия старшего, деда Меркурия Трисмегиста, жил в эпоху рождения Моисея⁹⁶². „Напрасно, следовательно, болтают также, будто астрология известна была в Египте сто тысяч лет тому назад“⁹⁶³. – Сообщая, далее, историческую параллель, Августин имел в виду показать историческое происхождение языческого культа; результатом этого намерения является исторически доказанная мысль, что языческий религиозный культ, при деятельном участии демонов, был посвящен замечательным человеческим личностям. – Наконец он имел в виду показать внутреннее достоинство и силу откровенной христианской истины сравнительно с истиною, добываемую одними усилиями человеческого разума. „Между тем как, говорит он, эпикурейцы отрицают всякое участие богов в делах

мира, стоики утверждают за ними управление миром, между тем как Аристипп искал верховного блага в удовольствиях тела, Антисфен полагал его в добродетели, хотя оба они ученики Сократа, между тем как все философы вообще утверждают одни одно, другие другое, израильтяне, члены царства Божия, которым вверены были словеса Господни, единодушно и твердо держались учения писателей священных книг, которые ни в чем не разногласят между собой и которые были для них мудрецами, философами, богословами, пророками и учителями честности и благочестия. Кто думал и жил сообразно с их предписаниями, тот следовал воле Божией, устами их говорившей. Все, что отдельные философы говорили истинного рядом с ложью и в чем убеждали с таким трудом, рассуждая о творении и управлении мира Богом, о ценности добродетели, о патриотизме, о дружбе, о добрых делах и добрых нравах, и не зная, к какой цели все это относится, – все это гражданам царства Божия успешно проповедовалось устами пророков без всякого насильственного участия доказательств, так как слова пророков были словами самого Бога»⁹⁶⁴.

Выше Августин сказал, что по возвращении евреев из плена вавилонского пророчества замолкли, но это надобно понимать не безусловно. Действие пророческого Духа он усматривает в подробно рассказываемом им здесь событии перевода священного кодекса с еврейского языка на греческий при Птолемеи Филадельфе; поэтому и самые отступления семидесяти толковников от еврейского текста являются для него действием пророческого Духа, поэтому же он предпочитает этот перевод всем другим переводам⁹⁶⁵.

Кратким перечнем событий из истории евреев после вавилонского плена автор входит в историю откровения действительного, благодатного царства Божия на земле. „После вавилонского плена, говорит он, евреи сделались хуже, чем были во времена пророков. Вскоре поэтому они были покорены сначала Александром, потом Птолемеем, сыном Лага, затем, освобожденные Птолемеем Филадельфом, они были сокрушены войнами, описанными в Маккавейских книгах, дальше были покорены Птолемеем Епифаном и Антиохом сирийским, наконец

при Аристовуле и Гиркаве они сделались данниками римлян и вскоре потом получили в цари чужестранца Ирода. В это время исполнилось пророчество о неоскудении вождя от Иуды; во дни Ирода родился Христос, чаяние язычников, истинный основатель царства Божия на земле и царь царства Божия вообще»⁹⁶⁶.

Краткими, но резкими чертами изображает автор откровение действительного царства Божия на земле, царства, по отношению к которому ветхозаветная история народа Божия была тенью или образом, то есть: рождение сына Божия, бывшего предметом и целью всех предзнаменований, преобразований, пророчеств и чаяний языков, первоначальный вид христианского общества, сошествие Св. Духа на апостолов и их деятельность, рассеяние евреев для повсюдного распространения пророческих свидетельств о Христе, распространение Церкви при содействии мученичества и наконец миропобеждающее ее могущество. „Во исполнение пророчества, говорит автор, Христос родился в Вифлееме иудейском явно, как человек, от человека Девы, тайно, как Бог, от Бога Отца“. Для засвидетельствования своей божественности Он совершил множество чудес, из коих первым было чудесное Его рождение, а последним вознесение во плоти, воскресшей из мертвых, на небо. Для повсюдного распространения пророческих свидетельств о Нем непризнавшие Его иудеи рассеяны были повсюду⁹⁶⁷. Нельзя сомневаться, что благодать принадлежности к царству Божию была в некоторой мере дарована некоторым и не принадлежавшим к народу избранному (Иов), но необходимо думать, что благодать эта всецело принадлежала только тем, которые были предопределены быть Божиим царством, Божиим домом, Божиим храмом, тем домом и храмом, который по пророчеству Аггея должен быть славнее первого⁹⁶⁸. Ныне однако ж, когда царство Божие открыто всем и когда оно испытывается многоразличными страданиями и искушениями, добрые и злые перемешаны между собой и будут существовать совместно, пока Богу будет угодно отделить одних от других. – Для проповеди Евангелия Иисус Христос избрал учеников, которых

назвал апостолами, из людей простых, незнатных и неученых и, передавши им свое учение, пострадал, умер, воскрес, через сорок дней вознесся на небо и ниспослал им Духа языков в знамение единства и повсюдного распространения Его церкви⁹⁶⁹. Через апостолов Церковь стала распространяться сначала между иудеями, а потом и между язычниками, и успехи ее были так велики, что возбудили зависть в злых демонах⁹⁷⁰. Видя, что храмы демонов оставляются и все обращаются к имени Спасителя, диавол возбудил в среде христиан еретиков, а в среде язычников ученых и правителей и руководил их нападениями на учение и общество христиан. Но Бог пользуется еретиками и гонителями для испытания терпения и благоразумия Церкви, так что, при всей вредности своей, они оказываются и полезными⁹⁷¹. „Так, — заключает Августин историю развития царства Божия на земле рядом с развитием царства земного, — в этом веке, в эти злые дни, не только со времени явления Христа во плоти и Его апостолов, но и со времени Авеля, первого праведника убитого нечестивым братом, до конца этого века церковь прешельствует между преследованиями мира и утешениями Бога“⁹⁷².

„Когда же наступит этот конец“? Не входя в подробное рассмотрение составленных по поводу этого „обыкновенного“ тогда вопроса вычислений и предположений, в которых высказывалось однако ж мнение, что кончина мира близка, собственное свое мнение по этому вопросу Августин выражает так: „Напрасно стали бы мы вычислять годы, которые остается прожить этому миру, когда из уст Истины мы слышим, что нам не дано этого знать. Одни насчитывают четыреста, другие пятьсот, иные тысячу лет со дня вознесения Спасителя до Его второго пришествия; но говорить здесь об основаниях этих вычислений было бы долго и бесполезно. Все они держатся на человеческих предположениях, а не на твердом авторитете Того, Кто всем любителям их говорит: вам не дано знать времен, которые Отец мой положил в своей власти“⁹⁷³.

3. Последние судьбы того и другого (XIX–XXII)

Но чем менее может быть вычислено время кончины мира, тем несомненнее, что кончина мира будет. Исходом обоих царств, началом которого будет конец мира, Августин занимается в последней из своих тетрадей. В изображение конца мира он входит через рассуждение о верховном благе человека или о том, из каких благ слагается истинный мир человеческой жизни? Вопрос о верховном благе и о высшем зле, то есть о том, что одно делает человека всецело счастливым или всецело несчастным и „что одно должно быть желаемо или избегаемо ради себя самого, а все прочее – желаемо или избегаемо ради него», был одним из важнейших вопросов древней философии. Варрон, занимавшийся этим вопросом, насчитывал в своем сочинении „о философии“ до двухсот восьмидесяти восьми мнений, которые были частью придуманы, а частью могли быть придуманы на счет этого предмета. Выводя эти мнения из трех главных предположений, по которым одни верховного блага и высшего зла искали в душе, другие в теле, а третьи в той и другом вместе, Варрон и сам все разнообразие их сводит только к трем предположениям, по которым верховное благо может состоять или в гармонии духовной и физической жизни каждого, или в социальной гармонии общества, или в добродетели; так как то и другое и третье может обещать человеку или одно, или вместе с другими, полное удовлетворение, желаемое ради себя самого⁹⁷⁴. Не входя в рассмотрение мнений о верховном благе ни Варрона, ни других философов, Августин замечает только, что „они по удивительному легкомыслию хотели быть блаженными на земле и при том через себя самих», и, определивши верховное благо и высшее зло с точки зрения христианской, доказывает, что ни то, ни другое не может быть делом настоящей жизни. „Если, говорит он, теперь спросят, что царство Божие думает о верховном благе и высшем зле, то оно ответит, что верховное благо есть вечная жизнь, а высшее зло есть вечная смерть, и что для получения первой и избежания последней необходима праведная жизнь. Поэтому написано:

праведник верою живет, так как мы не видим еще нашего блага и должны искать его верою, и так как, будучи не в состоянии сами по себе жить праведно, мы нуждаемся в помощи подателя веры»⁹⁷⁵. Само собою очевидно, что верховное благо недостижимо в жизни настоящей; но автор не довольствуется очевидностью этого положения и набрасывает в доказательство его картину бедствий, которых не чужды по-видимому самые счастливые стороны и отношения земной жизни человека, полные внешних и внутренних скорбей и мучений, так что попытки искать истинного счастья в этой жизни были бы бесплодными и безотрадными усилиями отыскать то, чего нет. „Красноречия реки не достаточно, говорит он, чтобы изобразить бедствия настоящей жизни», которые так неотступно и мучительно преследуют всякого, даже благочестивого и добродетельного, человека в его одиночестве и в семействе⁹⁷⁶, в обществе сограждан⁹⁷⁷ и среди народов чуждых⁹⁷⁸, в сообществе друзей⁹⁷⁹ и даже святых ангелов⁹⁸⁰. Итак „в этом месте слабости и в эти лукавые дни достижение верховного блага невозможно; здесь возможно только желание и стремление к той безопасности, которую составляет полнейший и совершеннейший мир и которая будет там, где дары природы, даруемые нашей природе Творцом всех природ, будут не только совершенны, но и вечны, и не только в душе, которая врачует мудростью, но и в теле, которое обновится воскресением, где добродетели, окончивши борьбу с пороками или злом, будут иметь наградою за победу вечный мир, который не возмутит никакой противник. Таково окончательное блаженство, таков конец совершенства, который сам не будет иметь конца. Здесь мы называемся счастливыми, если обладаем миром, какой является спутником добродетельной жизни; но это счастье есть бедствие в сравнении с тем блаженством, которое мы называем окончательным блаженством»⁹⁸¹. Таким образом, определивши сначала верховное христианское благо общим названием вечной жизни, автор подходит теперь к более частному и более ясному его определению, внося в понятие о нем представление абсолютного мира. „О мире, говорит он, мы можем теперь сказать тоже самое, что сказали о вечной жизни, то есть, что

конец всех наших благ (верховное благо) есть мир. Так как с одной стороны словом мир мы пользуемся и в рассуждении земных предметов, то мне представилось более удобным конец царства Божия назвать не миром, а вечною жизнью; но как с другой стороны под именем вечной жизни можно разуместь и жизнь нечестивых, то конечно гораздо лучше конец царства Божия, в который оно будет пользоваться своим верховным благом, назвать или миром в жизни вечной, или вечною жизнью в мире, чтобы сущность дела была ясною для всех»⁹⁸². Но и в этом смысле верховное благо есть очевидно принадлежность жизни вечной, потому что только в вечной жизни возможно полное осуществление мира, не того конечно мира, который будучи величайшим благом, не есть однако же верховное благо, ради которого живет все живущее и к которому так жадно стремится, ради которого ведутся войны и совершаются даже злодеяния, к которому стремятся неразумные и даже неодушевленные существа⁹⁸³, но того, который происходит из общения с Богом и есть истинный мир человеческой жизни и специальный мир царства Божия. Понятие об этом мире Августин составляет путем сравнения. „Мир тела, говорит он, есть гармоническое соотношение его частей. Мир неразумной души есть соразмерное спокойствие ее потребностей. Мир души разумной есть соразмерное согласие познания и действия. Мир души и тела есть гармоническая жизнь и здоровье живого существа. Мир между смертным человеком и Богом есть управляемое верою повиновение вечному закону. Мир людей есть соразмерное их согласие. Мир дома есть соразмерное согласие повеления и послушания его сообитателей. Мир государства есть соразмерное согласие повеления и послушания его граждан. Мир царства небесного есть самая соразмерная и самая совершенная ассоциация пользования Богом и в Боге взаимно друг другом. Мир всех вещей есть спокойствие (равновесие) порядка, а порядок есть расположение равных и неравных вещей каждой на своем месте»⁹⁸⁴. Отсюда открывается, что есть два рода мира и два рода пользования им, – мир земной и пользование им для него самого и мир небесный, к которому ведет правильное

пользование миром земных, отсюда же открывается и то, что второго рода мир, неведомый членам царства земного, верою предвкушается членами царства Божия, потому что в царстве земном пользование временными вещами имеет в виду единственно мир земной, а в царстве Божиим оно имеет в виду мир вечный⁹⁸⁵.

Различие между верховным благом христиан и верховным благом язычников ведет автора к различению царства Божия от царства земного, которое в свою очередь ставит перед ним вопрос о их взаимном отношении на земле и различной судьбе на небе. Всякий человеческий мир, говорит он, который не состоит в соразмерной зависимости с миром Божиим, может быть назван миром только в смысле относительном, точно также, как только царство Божие есть в полном смысле царство и только народ Божий – в полном смысле народ. По определению Цицерона народ есть собрание людей, соединенных между собою общностью пользы, права и справедливости. Но как там, где служение истинному Богу не составляет движущей и средоточно-жизненной силы общества, где дух и ум, не подчиненные Богу, не могут управлять страстями, и где самые добродетели, совершаемые не во имя Бога, являются скорее пороками, чем добродетелями, справедливость в истинном ее значении не мыслима; то до принятия христианства ни римский, ни всякий другой народ не был и не будет народом в надлежащем значении этого слова⁹⁸⁶. Общество нечестивых, не приносящих истинному Богу жертвы повиновения, не имеет истинной справедливости и не есть в истинном смысле народ⁹⁸⁷. Но это не мешает истинному народу стоять в известных отношениях к народам относительным. Так как царство Божие в течение земного своего развития прешельствует между членами царства земного; то оно принимает участие во всех относительных благах этого последнего, но пользуется ими только в той мере, в какой это необходимо для телесной природы человека, и, не привязываясь к ним, верою видит за ними верховное и вечное благо, к которому одному всеми силами стремится. В числе земных благ оно пользуется и миром Вавилона. Поэтому оно

старается, на сколько это для него возможно, поддерживать этот мир, оказывая повиновение предержащим властям и молясь за них, так как оно помнит, что его мир – в их мире⁹⁸⁸. В тех же видах оно повинуетя законам земного царства, если только они не становятся в противоречие с почитанием истинного Бога⁹⁸⁹, потому что выше всякого земного мира оно почитает страх пред Богом, пред тем Богом, которого ученейший из философов, хотя и жесточайший враг христиан, Порфирий исповедовал Богом великим и страшным для остальных богов⁹⁹⁰. Таким образом, прибавляет автор, царство Божие в течение своего прешельствия на земле созывает себе граждан из всех народов земли, не обращая внимания на различие их нравов, законов и учреждений, языка и обычаев, ничего от них не отсекая, ничего не уничтожая, но скорее следуя им и соблюдая их; потому что все это, хотя и различно у разных народов, относится к одной цели – к земному миру⁹⁹¹. Вследствие этого и от обращающихся в христианство философов оно требует только оставления нечестивых их учений, но не принуждает их покидать обычный образ их жизни⁹⁹². „Итак царство небесное в течение своего прешельствия пользуется земным миром и земными предметами, необходимыми для смертной природы человека, заботится о добром согласии человеческих волей, подчиняется законным требованиям царства земного, когда они не посягают на его религию и благочестие, и пользуется земным миром только ради мира небесного, который один есть истинный мир разумной твари и который есть самое соразмерное и самое гармоническое пользование Богом и в Боге друг другом. Когда мы достигнем осуществления этого мира, жизнь наша перестанет быть смертной, но сделается в собственном смысле и несомненным образом жизненной (*vitalis*), и тело наше не будет животным, своею испорченностью подавляющим дух, но духовным, свободным от всякой нужды и всецело подчиненным воле. Этот мир царство Божие имеет, пока прешельствует, в вере и в силу этой веры живет праведно, условливая получением этого мира всякое доброе дело, которое оно совершает ради Бога и ближнего, потому что жизнь его есть

конечно жизнь социальная"⁹⁹³. Источником вечного мира царства Божия будет Бог, как всяче-ская во всех. Внешнее проявление или внешняя форма, так сказать, этого мира будет состоять во всецелой примиренности и удовлетворенности человеческого существа. „Здесь на земле, говорит автор, праведность состоит для каждого в том, чтобы Бог повелевал повинующемуся человеку, душа телу, разум противодействующим порокам чрез подчинение или сопротивление им, и чтобы каждый у самого Бога просил благодати за заслуги и прощения за грехи, а за полученные блага воздавал ему деятельным благодарением. Но в том конечном море, ради которого должна быть приобретаема эта праведность и которым она должна быть условливаема, не будет надобности в том, чтобы разум управлял пороками; там природа наша, уврачеванная бессмертием и нетлением, не будет иметь пороков, и мы не будем испытывать никакого противодействия ни от других, ни от себя самих. Там Бог будет повелевать человеку и душа телу; там приятность и легкость повиновения будут соразмерны с блаженством жизни и царствования. Такое состояние во всех и каждом будет вечно и вечность его для всех будет несомненна; на этом-то основании мир этого блаженства или блаженство этого мира будет верховным благом"⁹⁹⁴. „Из совершенного блаженства сынов царства Божия, прибавляет к этому автор, ясно, как противоположность, представляется и совершенная бедственность всех тех, которые не принадлежат к этому царству. Состояние, их ожидающее, называется второю смертью, потому что ни душа, отчужденная от жизни Бога, ни тело, подверженное вечным мучениям, не могут быть названы живыми. Тяжесть этой второй смерти будет тем ужаснее, что она не может окончиться смертью. В состоянии этой смерти и страдание будет пребывать для терзания, и природа не перестанет существовать, чтобы чувствовать его; то и другая не прекратятся, чтобы не прекратилось наказание“. Но добрые и злые достигнут – первые верховного блага, вторые высшего зла посредством последнего суда⁹⁹⁵.

Христианское учение о загробной жизни и о последнем суде было во времена Августина предметом осуждения со стороны язычников и недоумения со стороны христиан. „Порфирий, одобрявший евреев за то благочестие, по которому они чтут великого и истинного Бога, страшного самим божествам, христиан на основании оракулов осуждал главным образом за ту глупость, по которой они говорят, что мир этот погибнет»⁹⁹⁶. Вслед за Порфирием, главным руководителем язычников этого времени в борьбе их с христианскими учениями, и „неверующие» (язычники), равно как и „нечестивые» (без всякого сомнения христиане)⁹⁹⁷, опираясь на чисто человеческие соображения, одни отрицали божественность св. Писания и не верили его учению о последних судьбах мира, а другие усиливались дать этому учению иной смысл. Это обстоятельство возлагало на Августина обязанность апологетически рассмотреть христианскую библейскую и церковную эсхатологию и дать своим верующим читателям оружие бороться против нечестивых и неверующих противников христианского учения о конце мира. Сообразно с этим обстоятельством автор прежде всего и главным образом утверждает истину последнего суда, как главного из эсхатологических событий. Основанием для него служат свидетельства об этом событии свящ. книг нового и ветхого завета⁹⁹⁸. Последовательность эсхатологических событий представляется автором так: „Никто, говорит он, не отрицает или не сомневается в том, что чрез Иисуса Христа совершится последний суд так, как возвещено о том в св. Писании, кроме разве того, кто по ослеплению не верит этому Писанию, которое целому миру доказало свою истинность. Во время или около этого суда произойдет следующее: пришествие Илии фесфитянина, обращение иудеев, гонение антихриста, пришествие Христа на суд, воскресение мертвых, отделение добрых от злых, сожжение мира и его возобновление. Надобно верить, что все это случится, но каким образом и в каком порядке, – это лучше покажет нам опыт тогда, чем все наши предположения теперь. Я думаю однако ж, что это произойдет в указанном мною порядке»⁹⁹⁹. В этом последовании

эсхатологических событий не достаёт упоминания о первом воскресении и о тысячелетнем царстве святых. Этот недостаток в стороннике хилиастов с первого взгляда представляется не совсем ясным; но его тут же объясняет сам автор. В прежнее время Августин был действительно приверженцем хилиазма; но в то время, когда писал о царстве Божием, он решительно оставил хилиастические воззрения. По собственному его призванию, ему было весьма трудно в ряд эсхатологических событий вставить период хилиастов; поэтому, стараясь понять соответствующую ему степень блаженства, он совершенно отказывается от представления этой степени в виде чувственного блаженства на земле и даёт апокалипсическим словам о первом воскресении и тысячелетнем царстве святых такое объяснение, при котором, не прибегая к посредствующей ступени этого царства, можно непосредственно сомкнуть царство Божие во временном его развитии, или царство благодати, с царством Божиим в состоянии совершенства, или с царством славы. Тысячу лет Апокалипсиса, по его мнению, надобно понимать в таинственном смысле, как таинственное число, употребленное или для обозначения всего земного развития царства Божия, или для обозначения шестого возраста мира, простирающегося от первого до второго пришествия Христа Спасителя¹⁰⁰⁰. Согласно с этим он объясняет и слова Тайновидца о первом воскресении, вопреки мнению хилиастов, в духовном смысле. По его мнению, под именем первого воскресения надобно разуметь воскресение души от смерти греха, и слова: блажен и свят, кто имеет участие в первом воскресении; над ним вторая смерть не имеет силы означают, что все те, которые благодатью Христа воскресают от смерти греха, не будут застигнуты могуществом смерти второй, имеющей наступить после второго воскресения, – всеобщего воскресения мертвых вместе с телами¹⁰⁰¹. – В особенном согласии с его объяснением первого воскресения и тысячелетнего периода святых стояло его мнение о связанности сатаны. Связанность сатаны в продолжении тысячи лет означает, по его объяснению, то, что сатане от первого до второго пришествия Иисуса Христа не дозволено искушать

людей с тем напряжением насилия и лукавства, на какое он способен; но к концу этого времени он получит полную свободу и в течение трех с половиною лет будет „свирепствовать всеми своими силами и в союзе со всеми своими; однако ж противники его будут так мужественны и тверды в вере, что он при всем усилии будет не в состоянии победить их, и церковь Божия будет умножаться даже и в это время“. „Если бы, говорит автор, сатане предоставлено было в течение столь долгого времени и при столь великой слабости многих обнаруживать всю силу его искусительной деятельности, то он обратил бы к себе и верующих многих, чего не хочет Бог; поэтому он будет связан. Но если бы он никогда не был развязан, то его пагубная деятельность обнаружилась бы менее; менее также обнаружились бы тогда терпение святого царства и мудрость Всемогущего.... Итак порядок будет такой: сначала связан будет сильный, затем, по отнятии у него имения (vasa), Церковь умножится на счет слабых и крепких между всеми народами и укрепитя до такой степени, что она наконец могуществом веры в божественно предсказанные и исполнившиеся события в состоянии будет лишать его имущества даже тогда, когда он будет свободен. Надобно признаться правда, что многие, неписанные в книгу жизни, падут под неслыханными преследованиями освобожденного дьявола; но надобно полагать также, что некоторые и из вне Церкви находящиеся, вспомоществуемые благодатью Божиею и испытанием Писаний, предсказывающих между прочим и конец мира, который они увидят, приобретут более крепкую веру в то, чему не верили, и более стойкую силу для того, чтобы победить свободного дьявола“¹⁰⁰². В духовном же, антихилиастическом смысле объясняет автор и самое тысячелетнее царствование святых. Умершие святые, по его мнению, как члены Церкви, и по смерти не перестанут быть членами царства Божия вообще, точно также, как и Христос Господь никогда не перестает быть царем этого царства; поэтому они и царствуют со Христом во весь период связанного состояния дьявола. „Если бы, говорит он, кроме того царства, о котором в конце скажет Господь: приидите благословенные.... наследуйте царство, святые Его, с которыми

Он обещал пребывать до скончания мира, не царствовали с Ним уже и теперь, то Церковь конечно не называлась бы Его царством или царством небесным... Итак Церковь и ныне есть царство Христа и святые царствуют с Ним и ныне, конечно иначе, чем будут царствовать тогда. С Ним царствуют ныне мудрствующие о небесном и составляющие живую часть Его царства; царствуют с Ним души умерших за свидетельство истины, души мучеников, души благочестиво живших и о Господе отшедших, – все живые и умершие члены царства Божия¹⁰⁰³. Так, не прибегая к посредствующей ступени блаженства хилиастов, Августин непосредственно смыкает временное развитие царства Божия с вечным, блаженным и совершенным его состоянием.

Рядом и совместно с толкованием Иоаннова откровения о первом воскресении и тысячелетнем царствовании святых Августин изъясняет и другие обстоятельства кончины мира и последнего суда. Утвердивши на основании учения апостола Павла положение, что как есть воскресение тел, так должно быть и воскресение душ от греха¹⁰⁰⁴, он объясняет далее, что апокалипсические Гог и Магог означают не отдельные какие-нибудь народы, но вообще всех враждующих против Церкви¹⁰⁰⁵, что огонь, сходящий с неба и пожирающий нечестивых, означает твердость праведных, которая будет разжигать против них злобу сторонников антихриста¹⁰⁰⁶. О лице и деятельности антихриста Августин высказывается нерешительно по причине неясности самого апостола Павла на этот счет; для него несомненно только то, что антихрист предупредит пришествие Христа, что он будет орудием освобожденного дьявола и совершит много чудес и насилия для обращения к себе людей¹⁰⁰⁷. Конец его зловредной деятельности положит пришествие Иисуса Христа на суд¹⁰⁰⁸, в сретение которого воскреснут все мертвые и мгновенно изменятся все живые¹⁰⁰⁹. Последний приговор Судии обращен будет сначала к нечестивым, а потом к праведным; непосредственно за ним последует изменение и возобновление мира¹⁰¹⁰. В заключение рассуждения о последнем суде автор рассматривает свидетельства апостола Петра о последнем дне Господнем¹⁰¹¹, апостола Павла о воскресении мертвых¹⁰¹²,

пророка Исаии о воскресении и последнем суде¹⁰¹³, Даниила об антихристе, о суде Божием и царстве святых¹⁰¹⁴, Давида о кончине и последнем суде¹⁰¹⁵, Малахии об очистительных мучениях и пришествии пророка Илии¹⁰¹⁶.

Вечность мучений язычникам представлялась абсурдом или решительною невозможностью, а христианам – делом непримиримым ни с правосудием, ни тем более с благостью Божией. Каким образом, спрашивали язычники, тела людей, сожигаемые огнем, могут существовать вечно¹⁰¹⁷, когда нет ни одного тела, которое бы могло страдать и не умереть¹⁰¹⁸? Справедливо ли, далее, вечными мучениями наказывать временные, мгновенные преступления¹⁰¹⁹? Гораздо разумнее верить, говорили христиане, что наказания грешников будут иметь только очистительное значение и не будут вечны¹⁰²⁰, что заступление святых никого не допустит до осуждения на последнем суде¹⁰²¹ и что еретики, все крещенные, причастные св. Тела и раздаватели милостыни необходимо должны получить отпущение грехов, какую бы жизнь на земле они не вели¹⁰²².

Рассматривая эти возражения и сомнения Августин доказывает возможность вечного страдания без разрушения тела, справедливость вечного мучения нечестивых и невозможность сокращения времени их страданий ни под каким из означенных предлогов.

Пребывание тела в вечных мучениях без разрушения, говорит он, представляется явлением более невероятным, чем сохранение его в вечном блаженстве¹⁰²³, – это правда; но из этого не следует, чтобы тела осужденных, сожигаемых вечным огнем, могли когда-нибудь разрушиться. Есть животные, без сомнения тленные, но они живут в среде огня, а некоторые черви только и могут жить в кипятке. Если удивительно страдать в огне и однако ж жить, то еще удивительнее жить в огне и не страдать¹⁰²⁴. Нельзя сказать, чтобы не было ни одного тела которое бы, страдая, не умирало. Тела демонов, по их собственному признанию, жестоко страдают. Нет никакого основания страдание делать доказательством смерти; оно скорее есть признак жизни, потому что страдание мыслимо только в живущем.... Причина того, что страдание убивает на

земле жизнь, заключается в слабости соединения как души с телом, так членов тела между собою; в жизни будущей эта связь будет такова, что ни душа с телом, ни члены тела друг с другом не в состоянии будут разъединиться. Если первая смерть изгоняет душу из тела, то вторая будет удерживать ее в нем против ее воли¹⁰²⁵. Возможность вечного мучения тел без разрушения будет основываться на том, что Бог даст телам такие же свойства, какими снабжены и многие предметы в природе физической. Так саламандра обладает свойством жить в огне, вареное мясо павлина – не разлагаться в течение года, огонь – очернять другие предметы при собственном блеске, алмаз – разлагаться только от действия козлиной крови, магнит – притягивать железо¹⁰²⁶. Наши противники не признают вечности мучений, не находя основания для этого явления; но отсутствие основания не есть доказательство небытия явления. Она не знают оснований, почему агригентская соль плавится в огне и трещит в воде, почему источник гарамант-ский ночью горяч до невозможности к нему прикоснуться, а днем холоден до невозможности пить, почему горящий факел погасает, а погасший воспламеняется у одного источника в Эпире, почему аркадский камень асбестон, однажды зажженный, не перестает гореть, почему один вид фикуса сначала тонет на воде, а потом всплывает, почему скороспелые содомские яблоки рассыпаются при вкушении прахом, почему пирит горит при нажатии рукой, почему блеск селенита изменяется с фазами луны; тем не менее эти явления существуют. Бог ничего не делает без основания, и все Ему желаемое возможно. Это всемогущество есть основание всех явлений, превышающих разум. Создатель неба, земли и всего мира может конечно и тела осужденных сделать неразрушимыми в вечном огне¹⁰²⁷. Если божества язычников могут делать такие вещи, как неугасаемое горение лампы в храме Венеры, что могло быть впрочем и действием асбестона, то Всемогущий может все. Говорят же те, с которыми или против которых мы рассуждаем, что непонятные явления природы суть действия естественных сил, не отделимых от природы тел; от чего же и нам не говорить, что эти явления суть действия Божия всемогущества, что и проще и умнее¹⁰²⁸. Пусть

противники наши не говорят, что горение и несгорание тел в жизни будущей противно природе; напротив оно совершенно естественно. До грехопадения природа человеческого тела могла никогда не испытывать смерти, – смерть явилась следствием и карою греха, – после воскресения тела людей снова получают свойства первоизданного тела. Сами язычники согласны с тем, что вещь может менять свои состояния и быть позднее не тем, чем была прежде. Варрон со слов Кастора передает за факт, что в царствование Оигия звезда Венера изменяла своей цвет, величину, фигуру и движение. Земля содомская была некогда очень плодоносна. И в этом нет ничего странного и противоестественного; для Бога не было невозможно создать природы, точно также для Него не невозможно и изменять их, как Ему угодно¹⁰²⁹. – Орудием мучения осужденных будет, по мнению автора, никогда неугасающий огонь и никогда неумирающий червь. Тот и другой вид мучения он относит к телу, полагая, что о мучении души св. Писание умалчивает, потому что оно предполагается в мучении тела и будет состоять только в позднем раскаянии¹⁰³⁰. Адский огонь, в полном материальном смысле, будет орудием мучения и для злых демонов и, – имеют ли они тело, или нет, – будет жечь их действительно, хотя чудесным и невыразимым образом¹⁰³¹.

Справедливо ли вечными мучениями наказывать временные преступления? Отвечая на этот вопрос Августин замечает сначала, что наказания, определяемые человеческими законами, никогда не соразмеряются с продолжительностью преступления, что, кроме закона возмездия (*talio*), ни один закон не делает наказания равным преступлению и что наконец продолжительность человечески законных наказаний очень часто бесконечно превосходит продолжительность преступления, таково, например, наказание смертною казнью, карательность которой состоит не в мгновенном умерщвлении преступника, а в навсегдашнем изъятии его из общества живых¹⁰³². Далее первородный грех представляет ему достаточное основание для оправдания справедливости вечных мук. Сила и важность первоначального греха, говорит он,

состоит в том, что человеческий род в лице первого человека погубил в себе благо, которое могло быть вечно; следовательно, вечное мучение, на которое осуждены будут нечестивые, будет не только справедливо, но даже некоторым образом соразмерно их греху¹⁰³³. Вечные мучения казались однако же язычникам несправедливыми не в смысле только их продолжительности, но и в смысле значения их, как наказаний. Вслед за неоплатониками всем наказаниям при жизни и по смерти они усвояли только очистительное или исправительное значение и отказывали в карательном. „Но платоники, прибавляет автор, утверждая, что всякий грех должен быть наказан, признают только очистительные или исправительные наказания, назначаются ли они законами божескими или человеческими и испытываются ли они в этой или будущей жизни“. С этой точки зрения христианское учение о вечных мучениях в карательном значении их представлялось им странным и более чем несправедливым. Соглашаясь с тем, что между наказаниями, как на земле так и по смерти, некоторые имеют значение очистительное, автор утверждает, что таких наказаний сравнительно с карательными так не много на земле, что вся земная жизнь человека может быть названа наказанием за грех прародителей¹⁰³⁴, что очистительные наказания по смерти будут иметь место и значение только до последнего суда¹⁰³⁵ и что они не исключают необходимости и не отрицают законности вечных мучений.

От язычников автор переходит к „миролюбивому“ рассуждению с „некоторыми из своих“ (христиан), которые из сострадания к навеки осужденным не допускали вечности мучений и полагали, подобно Оригену, что рано или поздно они будут помилованы. Соглашаясь опять с тем, что в будущей жизни есть наказания временные и очистительные, Августин утверждает, что те, над которыми произнесен будет приговор: идите в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его, останутся в аде безвозвратно. В этом, прибавляет он, несомненно убеждают с одной стороны ясные и многочисленные свидетельства слова Божия, а с другой то соображение, что конечность человеческих мучений неизбежно

вела бы за собой сокращение мучений и для демонов, и что или вечно-блаженная жизнь в этом случае должна иметь конец, или в противном та и другая должны быть без конца¹⁰³⁶. – Что касается молитвенного ходатайства святых за осужденных; то ни его, ни его действенности автор не допускает, потому что, допуская действенность молитвенного заступления святых в пользу осужденных, было бы необходимо допустить тоже самое и в отношении к злым духам, чего конечно ни один правомыслящий христианин не скажет. „По той же причине, говорит он, по которой Церковь не молится ныне за злых ангелов, она не будет молиться и тогда за осужденных людей. Если же на земле она молится за всех своих врагов, кроме нераскаянных демонов, то это потому, что теперь время полезного покаяния; однако ж молитвы ее приемлются Богом только за тех, кои предназначены стать ее чадами ради ее молитв. Но и теперь она не молится за упорных грешников, конечно, потому, что считает их сторонниками диавола и не молилась бы вообще за тех, коим предопределено идти в вечный огонь вместе с диаволом, если бы знала их“¹⁰³⁷. Так как, далее, условиями вечного блаженства со стороны человека автор считает постоянную и миролюбивую принадлежность к единой кафолической церкви и добродетельную жизнь; то ни еретики и схизматики, нарушающие своими учениями мир Церкви, ни ложные христиане и неблагочестивые раздаватели милостыни, оскорбляющие чистоту христианских нравов, хотя бы все они были причастниками тела Христова, не избегут, по его мнению, и никогда не освободятся от вечного мучения, если не воспользуются временем покаяния и самоисправления¹⁰³⁸.

За учением о вечном мучении осужденных автор предлагает наконец учение о вечном блаженстве избранных, к числу которых принадлежат все те, коим, где бы они не были, сообщена благодать искупления. Утверждая истину вечного блаженства праведных, автор входит в рассуждение об этом предмете чрез обстоятельное апологетическое раскрытие христианского учения о всеобщем воскресении мертвых. Языческие противники христианства, под руководством неоплатонических идей, сильно нападали на христианское

учение о воскресении, употребляя при этом в дело столько же философские доводы, сколько и насмешливые глумления.

„Блаженство праведных, говорит Августин, будет вечно не в том смысле, что будет продолжаться долго, а в том, что не окончится никогда; вечность его будет состоять не в непрерывной смене умирающих рождающимися, а в том, что все члены царства Божия будут бессмертны, так как они приобретут тогда то, чего никогда не теряли святые ангелы. Это чудо совершит всемогущий Основатель царства Божия“¹⁰³⁹. Переходом к вечному блаженству, как и к вечному мучению, будет служить всеобщее воскресение мертвых. Но ученые язычники, прибавляет автор, восставая против истины воскресения мертвых и вознесения тел их в небесное блаженство, одним из самых сильных доказательств считают, опираясь на материальность человеческих тел, невероятность этого явления¹⁰⁴⁰. Рассматривая основания неверия язычников в воскресение тел, Августин утверждает эту истину на ясных словах св. Писания и представляет в пользу ее следующие доказательства. „Если бы, говорит он, мы были только душами, то есть, совершенно бесплотными духами, и, обитая на небе, не имели никакого понятия о земных животных, и если бы нам сказано было, что мы соединимся некоторым удивительным образом с земными телами для одушевления их; то мы имели бы гораздо большее основание не верить этому и еще с большею основательностью стали бы доказывать, что духовная природа не может быть соединена с телесной. И однако же земля полна душ, которые удивительным образом соединены с земными телами. Конечно соединение душ с земными телами было бы гораздо более удивительно и невероятно, нежели вознесение земных тел в небесные, но все же телесные обиталища; но первое из этих явлений мы привыкли видеть, а второго не видали еще никогда. Между тем непредубежденный разум последнее всегда найдет менее удивительным и после первого совершенно вероятным».¹⁰⁴¹ Другое доказательство воскресения тел автор основывает на всеобщей вере в воскресение Христа и на образе ее распространения. „Христос, говорит он, послал небольшое число людей, простых и

необразованных, незнакомых ни со словесностью и грамматикой, ни с риторикой и диалектикой, – Он послал немногих, незнатных рыбаков в море века сего только с сетями веры, но наловил чрез них бесчисленное множество разнообразных рыб, в числе которых оказались и трудно уловимые философы. Ныне учение о воскресении Христа и вознесении Его во плоти на небо распространено повсюду и находит веру во всем мире. Если мир верит в этой вере вероятному, то очевидно глупо не верить этому; если же мир поверил делу невероятному, то ясно, что невероятна и вера мира. Но так как последняя невероятность стала историческим фактом; то нет основания сомневаться и в осуществлении первой.»¹⁰⁴² Третьим доказательством той же истины служит образованность времени, в продолжение которого распространялось христианское учение вообще и о воскресении мертвых в частности, и великое множество несомненно чудесных действий, которыми апостолы и мученики возбуждали веру в учение Христа¹⁰⁴³. Но язычники, как видно, не верили исторической действительности новозаветных чудес и находили подтверждение для своего неверия в отсутствии чудес в рассматриваемое время. „Почему же, говорят они, пишет автор, эти чудеса не совершаются теперь, если они были тогда?» В ответ на это возражение автор говорит, что в первые времена христианства чудеса были нужнее и что они совершаются по надобности и теперь, хотя теперь они известны только немногим. „Я мог бы сказать, говорит он, что чудеса были необходимы, прежде нежели уверовал мир, для того, чтобы расположить его к вере, и что требующий чуда теперь есть сам великое чудо, потому что не верит в то время, когда уверовал мир. Но язычники возражают очевидно для того, чтобы подорвать веру в прежние чудеса. Откуда же происходит то, что вознесение Христа во плоти на небо проповедуется повсюду? Откуда происходит, что в образованные времена, когда все невозможное не находило веры, мир поверил столь невероятному событию без чудес? А если оно было вероятно тогда, почему же стало невероятно теперь? Впрочем все рассуждение наше можно выразить следующими краткими

словами: или это невероятное дело нашло себе веру чрез другие невероятные же, но воочию происходившие, дела, или оно было так вероятно, что не требовало никаких чудес. Это говорю я для особенно упорных». „Я достоверно знаю однако ж, прибавляет автор, что такие чудеса были и что они повторяются и теперь; но прежние чудеса чрез канонические книги стали известны повсюду, а теперешние знакомы только немногим», и рассказывает многие чудеса своего времени¹⁰⁴⁴.

Сверх серьезных возражений против возможности воскресения тел язычники прибегали к насмешке. „Они имеют обычай, говорит автор, оскорбительно издеваться над нашею верою в воскресение плоти. Так они спрашивают: воскреснут ли выкидыши? будет ли величина и сила воскресших тел у всех одинакова и какая именно, или же тела будут иметь разный рост? все ли волосы и ногти, которых очень много приходится обрезать в жизни, возвратятся на свои места в телах воскресших и, если – да, не будет ли это через меру безобразно? в каком виде воскреснут люди тощие и тучные? где и как найдены будут те части человеческих тел, которые истреблены огнем, выщелочены водой и выветрены воздухом? в каком виде воскреснут уроды? в чье тело возвратятся по воскресении те части человеческого тела, которые съедаются другими людьми, – в тело ли первоначального обладателя или же в тело съевшего их¹⁰⁴⁵? будут ли наконец воскресшие тела различаться полами¹⁰⁴⁶? Видно, эти пустые вопросы были очень важны, видно, что они тревожили и затрудняли христиан. Этим только можно объяснить ту серьезность и обстоятельность, с какими отвечает на них Августин¹⁰⁴⁷. Насмешкам язычников он противопоставляет развитие следующих положений: Выкидыши, если не допускать, что души их останутся без тел, а также и малые дети воскреснут и получают при воскресении ту величину тела, до которой они могли бы развиваться при жизни¹⁰⁴⁸. Всякий воскресший получит ту величину тела, которую он имел или имел бы в юности, если бы умер в старости или в детстве¹⁰⁴⁹. Воскресшие люди воскреснут с сохранением половых различий, но с утратою вождедений, – ибо пол – природа, а вождеделение – грех, – и *erunt membra feminea non accommodata usui veteri, sed*

decori novo.¹⁰⁵⁰ Воскресшие тела не будут иметь никаких недостатков безобразия; они будут составлены действием всемогущества Божия из всех частей, где бы и как бы они утрачены не были, по творческому закону красоты и симметрии¹⁰⁵¹. Воскресшие тела будут духовны, то есть, нетленны и бессмертны и всецело подчинены требованиям духа¹⁰⁵².

В заключение всего труда Августин переносит свой взор на блаженное состояние нового неба и новой земли. Блаженство, недоступное ни взору ни слуху земного человека, не может быть предметом описания, и Августин откровенно сознается в своем бессилии сказать что-либо определенное об этом предмете. „Отвечая на вопрос, пишет он, что будут делать святые в их бессмертных и духовных телах и какого свойства будет их деятельность или скорее покой, если говорить правду, я должен сказать – не знаю, потому что я никогда этого не видал»¹⁰⁵³. Но с одной стороны бедствия земной жизни, описываемые им мрачными чертами, как общие всем земнородным¹⁰⁵⁴, так и свойственные только добродетельным¹⁰⁵⁵, а с другой великие блага, которыми милосердие Божие умеряет страдания земной жизни человека¹⁰⁵⁶, дают ему возможность составить некоторое понятие о блаженстве будущей жизни, которая вся будет откровением благодати и благости Божией. „Среди великих бедствий, которыми правосудие Божие поражает законопреступный человеческий род, милосердие Божие утешает его великими благами, столько же полезными, сколько и приятными... Если так велики и так обильны блага земной жизни, которые составляют только утешение для бедствующих, а не награду для блаженных, то отсюда можно уже заключать о свойстве тех благ, которые будут наградой и при том для тех, ради которых Господь не пощадил своего едиnorodного Сына»¹⁰⁵⁷. Принимая еще ближе к блаженной жизни вечности, Августин говорит, что блаженство ее будет состоять в непосредственном видении Бога – умом в себе самих и в других, в новом небе и в новой земле, в Нем самом и во всей твари тогдашнего мира, а телом во всяком теле, куда бы оно не обратило свои одуховленные взоры, так как Бог будет тогда

всяческая во всех¹⁰⁵⁸. Занятием святых будет вечное прославление Бога, в котором будут принимать участие все члены царства Божия, на какой бы степени блаженства они не находились, и все члены человеческого тела. Бесконечный период вечной жизни будет седьмым возрастом мира, – последнею субботою, концом которой будет вечный день воскресения. „В этот воскресный день мы успокоимся и увидим, увидим и возлюбим, возлюбим и восхвалим. Вот что будет в конце без конца¹⁰⁵⁹.

III. Историческое и апологетическое значение творения «о царстве Божиим». Ученые и литературные его свойства. Апологетический его результат

Мы видели среду, в которой возникло, и условия, под влиянием которых образовалось творение Августина „о царстве Божиим», как апология. Мы видели также – в главных и существенных чертах – цельный образ этого творения, – общее течение основных мыслей, в нем развивающихся, с самыми видными и крупными изгибами его направления и в связи с теми историческими мотивами, которые возбуждали мысль автора, ставили пред ним вопросы и задачи и даже отчасти определяли характер ученого его отношения к ним. Едва ли было бы излишним говорить теперь об историческом значении этого творения, о его отношении к нуждам и потребностям своего времени и о степени соответствия с теми и другими. Обстоятельства его происхождения и его содержание показывают, что оно было вызвано на свет и обусловлено в своем составе не литературными потребностями времени, но более насущными нуждами жизни; – оно было столько же необходимым явлением в истории западно-римской христианской апологетики, сколько и вызвавшая его антихристианская реакция римских язычников была исторически неизбежным моментом в общем явлении распространения христианства среди римского народа, и отвечало на те именно вопросы, которыми определялось тогдашнее отношение между христианством и язычеством Рима, отвечало в той мере и так, в какой и как требовало этого время. В этом смысле оно есть исторический документ, из которого можно почерпнуть сведения с одной стороны о религиозном, нравственном и религиозно-философском состоянии тогдашнего римского языческого общества, о внешнем положении римского язычества в государстве и о внутреннем отношении его к сознанию своих почитателей, а с другой о состоянии западно-римской

христианской богословской науки, выразителем которой был Августин. Но если историческое значение его дается непосредственно, то значение его, как апологии, требует ближайшего определения, и объяснения. Апологетическое значение его, определяемое уже отчасти историческим значением, еще ближе и яснее определяется с одной стороны его учеными и литературными свойствами, а с другой объемом практической пользы или степенью приближения к цели.

Как апология христианства против нападений на него со стороны римского язычества, творение Августина не имеет ничего себе подобного во всей истории западно-римской апологетики. Будучи последним произведением апологетической литературы христианского Рима, оно резко отличается от всех предшествующих трудов этого рода, неизмеримо превосходя их не только внутренними, но даже и внешними свойствами. Говоря об апологиях Тертуллиана, Минуция Феликса, Арнобия и Лактанция, мы заметили, что эти апологеты являются скорее адвокатами, чем глубокими мыслителями, а их апологии представляются скорее защитительными речами поведения христиан, как римских подданных, чем учеными исследованиями по вопросам христианства. В своих апологиях они не поднимались выше простого опровержения тех обвинений, которые взводились на христиан, и не знали других приемов защиты, кроме одного простого отрицания их, отрицания, с которым, в качестве полемического элемента, соединялись порицание и осмеивание некоторых, наудачу и отдельно взятых, верований язычников. Ряд языческих обвинений и параллельный ряд их опровержений, подкрепляемых обличительной бранью, составляют содержание апологий Тертуллиана и Минуция Феликса. Арнобий и Лактанций, сопоставляя отдельно взятые верования язычников с учениями христиан, стараются указать относительное преимущество последних. Неудивительно, если, при таком апологетическом приеме и при таком механическом построении содержания, апологии их не имеют ни внутреннего единства, ни ученого достоинства. Не говоря уже о том, что в них недостает того, что называется общою нитью целого, потому

что внутренняя связь заключающихся в них рассуждений обуславливается не развитием одной общей мысли, а случайною последовательностью опровергаемых обвинений, они почти не касаются или только поверхностно касаются того, что должно было составлять главнейшую и важнейшую часть их содержания, не касаются сущности христианства и язычества и существенного отношения между ними. От чего бы это ни происходило, – от ученых ли свойств самих апологетов, или от характера современного им отношения римского язычества к христианству, или же наконец от того и другого вместе, – во всяком случае с научной точки зрения апологии отмеченных писателей даже не могут быть сопоставляемы с апологией Августина. Творение „о царстве Божием“ есть прежде всего философский апологетический трактат, проникнутый одною общею идеей, развитие которой составляет его непосредственную ученую цель и которою неразрывно связываются основные его мысли, соединяющие своим органическим сцеплением замечательное разнообразие его содержания в одно замечательно стройное целое. Это первое и главное ученое свойство Августиновой апологии, в связи с которым стоят и другие, второстепенные свойства ее, объясняется с одной стороны личными дарованиями и степенью образованности автора, а с другой сущностью дела и обстоятельствами времени. Не вдаваясь в подробную характеристику таланта Августина, считаем однако ж необходимым отметить самые крупные его особенности, насколько они выступают в его апологии.

В характере Августина, как писателя, прежде всего обращает на себя внимание удивительное сочетание чувства и рассудка, которое одновременно сообщает мистический и диалектический оттенки почти каждому из его сочинений и особенно ясно выступает в творении „о царстве Божием“. Пламенное, до экстаза доходившее воображение Августина и еще с детства пробужденная религиозная потребность, обманутые философией Платона и неоплатоников, привели его наконец к христианству. Здесь, в возвышенной простоте божественного Евангелия, он прежде всего чувством узнал тот

идеал истинного, высокого и святого, к которому влекла его религиозная потребность и который разнообразно рисовало ему воображение, и отдался ему всеми силами сердца и ума. В этом лежит начало мистической настроенности Августина. Живость его воображения, возвышенного и облагороженного христианством, и сила религиозного чувства, соединившегося с чувством христианского благочестия, привели его к тому состоянию духа, в котором он считал возможным обнять бесконечное чувством и воображением и таким образом проникнуть в сокровенные глубины вечного и божественного. Но в тоже время, как другая особенность в ученом характере Августина, в нем выступает необыкновенная сила, проницательность и гибкость рассудка, которые вынуждали, так сказать, его сводить бесконечное к понятиям, заключать его в логические определения и в этом виде исследовать, как предмет философского изучения¹⁰⁶⁰. Свойства его рассудка, воспитанного и укрепленного школьным риторико-софистическим образованием и усердным изучением философских сочинений Цицерона, Платона и неоплатоников, обнаруживаются в редкой последовательности, с какою он развивал однажды принятые за несомненные начала, и в той легкости, с какою он находил соответствие или противоречие между данными положениями и общепринятыми началами. Эти свойства сделали Августина одним из величайших диалектиков своего и последующего времени и объясняют его непобедимость в прениях с язычниками и еретиками. Необыкновенная сила и гибкость рассудка, тонкая диалектичность и соединенная с нею схоластичность, особенная склонность к философии и философской обработке предметов ведения и веры делали его решительным исключением между христианскими писателями Запада и сближали с учеными Востока. По глубине и независимости своего ума, по свойству философского суждения о предметах христианского вероучения и нравоучения и по силе ученой аргументации Августин стоит выше всех церковных писателей Запада. Богатством положительных сведений и философскою начитанностью он уступает многим писателям церкви греческой;

но философский склад его ума и чисто ученое отношение к предметам науки и веры уравнивает его с самыми лучшими из них. При недостатке положительных сведений талант Августина был талантом более формального, логического и диалектического свойства, чем творческого, спекулятивного и метафизического; он был способнее к развитию и распоряжению понятий, к логическому построению и систематизации, нежели к изобретению и установке их. Правда, в своих творениях и особенно в сочинении „о царстве Божием», он обнаруживает обширное и основательное знание древнеримской, преимущественно классической, литературы и достаточное знакомство с философскою литературою греков; но последнее приобретено им из латинских переводов и переделок¹⁰⁶¹ и не пополняло по крайней мере того пробела в общелитературной его образованности и ученой начитанности, который оставляло в них небогатое знакомство с подлинною ученою литературою греческих христиан, происходившее от недостаточного знания греческого языка. Вследствие этого в творении „о царстве Божием», как и в других сочинениях, Августин является скорее оригинальным философом и аргументатором, нежели учителем и органом общепринятой и общеобязательной истины, и свое вероучение старается обосновать не на библейском тексте и на вере Церкви, но на так называемом *à priori*, причем вера Церкви и непосредственное учение Библии только как бы оправдываются, дополняются и очеловечиваются верою и показаниями разума и знания. Талант Августина как нельзя лучше соответствовал тем требованиям, которые предъявляли ему, как апологету христианства, самые сильные противники веры Христовой, то есть, те из римлян, которые были воспитаны в духе и антихристианских идеях неоплатонизма, „которые имели высокое мнение о Порфирии и любили его или из любви к мудрости, или из любопытства к учениям, не шедшим к лицу Порфирия»¹⁰⁶², и которые во всяком писателе уважали только то, что отличалось особенностями их школы, что носило на себе печать мистической созерцательности воображения и диалектической изворотливости мысли. По складу своего ума, образовавшегося

под сильным влиянием неоплатонической философии, Августин подходил под общий вид неоплатоников, обладая талантом формального свойства, и, вступая в борьбу с неоплатонизированными противниками христианства, чувствовал себя на своей обычной почве и старался держаться на ней тем более, что она же была почвой и его противников. Соответственно с этого рода положением дела творение „о царстве Божиим“ носит на себе все особенности диалектического развития содержащегося в нем материала, и в той части (особенно в первой), где автор его опровергает мнения противников, в нем преобладает прием доведения до абсурда, а там (особенно во второй части), где утверждаются истины христианства, утверждение их основывается большею частью на логической несостоятельности положений им противных. Рядом с диалектической силою, тонкостью и изворотливостью рассудка в творении „о царстве Божиим“ резко также выступает мистическая созерцательность воображения, – как будто творящая сила мысли ищет облегчения в ясновидении фантазии. Психологический анализ морального состояния Лукреции в минуты совершаемого над нею бесчестия, критический разбор языческого философского богоучения и теургических хитросплетений, тонкое и глубоковерное изображение процесса деморализации римского народа выходят из-под того же пера, которое изображает невидимую деятельность злых духов, таинственные намерения божественного Провидения и загробную жизнь людей так, как будто пишущий им видит все это непосредственно сам.

Как и следует ожидать, положительных сведений, общепринятых верований и убеждений Церкви в творении „о царстве Божиим“ не много, при том автор пользуется ими не как готовыми, безусловно обязательными истинами, но как выводами самостоятельного исследования, и старается выставлять их в таком виде, в каком они вероятны без всякого насилия для разума. „Сочинение Августина, говорит Шрекк, называют ученым; в некотором отношении оно действительно таково“. Если вместе со Шрекком под именем учености разуместь только эрудицию; то с отзывом его нельзя не

согласиться, потому что „в творении о царстве Божиим, как справедливо заметил Дюпэн, нет ничего, кроме того, что автор его почерпнул у Варрона, Цицерона, Сенеки и у других общедоступных римских писателей». В этом творении обнаруживается обширная эрудиция, но она ограничивается только знанием латинской литературы и Библии и не отличается богатством сведений по части подлинной христианской и антихристианской литературы греков. Из языческих писателей римских автор его цитирует Персия, Теренция, Саллюстия, Юстина, Горация, Клавдиана, Сенеку, Авла Геллия, Плиния младшего¹⁰⁶³, часто Цицерона и Апулея, а еще чаще Варрона и Virгилия, а из греческих Платона, Плотина и Порфирия. Из того, как он приводит слова римских писателей, несомненно видно, что он сам читал их и многие места знал наизусть. Что же касается писателей греческих, то их цитирует он или по латинским переводам, как, например, Порфирия¹⁰⁶⁴ и Гермеса Трисмегиста¹⁰⁶⁵, или по философским трактатам Цицерона, которого он читал „днем и ночью“¹⁰⁶⁶. Далее, с обстоятельным знанием библейской истории в творении „о царстве Божиим» выступает обширное знакомство с историческими народами древности, чему доказательством служит первая половина XVIII книги; но последнее не выходит из пределов одного сочинения Варрона и хроник Евсевия и Иеронима. Но если однако ж Августин обнаруживает богатое и разнообразное знакомство с языческою литературою классических народов и обстоятельное знание библейской истории и Библии; то нельзя сказать того же о его начитанности в литературе христианской. Из христианских писателей греческих он цитирует Евсевия¹⁰⁶⁷ и Оригена¹⁰⁶⁸, а из римских Лактанция¹⁰⁶⁹, Иеронима¹⁰⁷⁰, и – мимоходом – Тертуллиана¹⁰⁷¹. Чем бы ни объяснялось отсутствие в творении Августина указаний на произведения христианских, особенно греческих, ученых, во всяком случае оно составляет заметный его недостаток, хотя и свидетельствует о его оригинальности и независимости. Говоря поэтому об эрудиции Августинова творения, ей, по нашему мнению, нельзя удивляться в той мере, в какой удивляется Пужула и в какой сам Августин удивлялся эрудиции Варрона¹⁰⁷². Вместе с недостаточным

знанием греческого языка и совершенным незнанием еврейского¹⁰⁷³ небогатое знакомство Августина с подлинною литературою греческих христиан составляет слабую сторону его, как ученого богослова вообще и как экзегета и апологета в частности. Правда, он обращался, как видно, к греческому переводу семидесяти толковников¹⁰⁷⁴, справлялся с греческим текстом Нового Завета¹⁰⁷⁵ и во многих местах приводит подлинные греческие слова и объясняет их¹⁰⁷⁶; но это знание греческого языка было знанием посредственным, недостаточным ни для серьезного и солидного толкования священного текста, ни для плодотворного знакомства с экзегетическою и апологетическою литературою греческих христиан и не могло иметь практически ученого применения. Августин сам, кажется, чувствовал недостатки своей богословской начитанности и замечал происходившие от них несовершенства в своем творении; он точно намеренно старается вознаградить их силою всеобщих доказательств, силою сцепления доказываемых положений веры с общепризнаваемыми истинами разума, опираясь на авторитет последнего за недостатком авторитета Церкви. Отсюда конечно произошло то, что творение „о царстве Божиим“ носит на себе более философский, чем богословский характер. Личные дарования Августина, степень и характер его образованности располагали его отнестись к своему делу так, как это было ему обычно, тем более, что к тому же приглашали его и обстоятельства времени, делавшие задачу христианского апологета вопросом философического свойства.

К началу пятого века история, как мы видели, выработала такое отношение между христианством и язычеством Рима, при котором около столетия уже решавшийся практически, – законодательным и административным путем, – вопрос о положении языческого и христианского общества в государстве, под влиянием религиозно-философских воззрений неоплатонизма, был поставлен общее, прямее и яснее, – он видоизменился в вопрос о внутреннем относительном достоинстве христианства и язычества, как вероучений, и о практическом значении того и другого для государственной и

социальной жизни римского народа. В этом виде поставленный вопрос переходил из области практики в область умозрения и требовал решения теоретического. Взявши на себя труд теоретического разрешения этого вопроса, Августин верно понял истинное его положение, ясно определил его задачу и решил ее в той мере, в какой требовало этого время. Сводя все частные и дробные возражения и обвинения, которыми язычники буквально, как надобно полагать, осыпали христиан и их религию и оспаривать которые – каждое отдельно – самому Августину казалось делом „бесконечным и скучным»¹⁰⁷⁷, к общим и основным положениям, нельзя не заметить, что такими положениями были следующие не многие: „Рим, говорили римляне, своею почтенною старостью обязан был святой религии своих предков. До появления в римской империи христианства римское государство было счастливо и непобедимо¹⁰⁷⁸. Войны, которыми удручается мир (римский), и в особенности недавнее опустошение Рима готами – дело христианской религии¹⁰⁷⁹. Рим не мог бы быть опустошен, если бы не потерял своих богов¹⁰⁸⁰. Христианская религия оскорбительна для национальных богов, вредна для народной нравственности и нетерпима в государстве ни с религиозной и моральной, ни с политической точки зрения»¹⁰⁸¹. Такое сравнение язычества и христианства, касавшееся не отдельных пунктов христианской религии и не частных случаев из жизни христиан, но всей системы их вероучения и нравоучения, в виду той раздражительности¹⁰⁸² и того упрямства¹⁰⁸³, с какими оно высказывалось, слишком тяжело и грозно падало на христианство, слишком ясно произносило ему приговор немедленной и безусловной проскрипции, и определяло характер апологетической задачи. В виду столь тяжелого и серьезного обвинения апологету христианства предстояло войти в глубочайшие основания всего христианского мирозерцания, указать сущность христианства, его начало, историю, задачу и цель, сравнить его с язычеством и выяснить отношение того и другого к истинным задачам человеческой жизни, потому что только отсюда можно было вынести оправдательное слово для христианства. Такого рода задача была совершенно в духе

Августина и он тем охотнее взялся за нее, что в его время чувствовалась сильная потребность объяснить христианство научно и систематически, чтобы вразумить еретиков и научить недоразумевавших его кафоликов. Отсюда творение „о царстве Божиим“ является апологией в самом обширном смысле; в нем чисто апологетический элемент естественным образом связывается с элементом полемическим, и оно направляется столько же против языческих возражений, сколько против еретических искажений и православных недоразумений. Главным содержанием этого творения служит положительное учение Церкви, – как его конечно понимал автор, – о христианстве и язычестве в их внутреннем существе и историческом развитии, а главной практической целью – оправдание христианства чрез полемику – апологетическое сравнение его с язычеством. Вследствие этого внимание автора обращается с одной стороны более на историю и догматику христианства, нежели на возражения язычников, а с другой более на общие основания религиозных верований язычников в их народном, гражданском и философском виде, нежели на отдельные пункты языческого вероучения. Возражения и упреки язычников, направленные против христианства, равно как и отдельные, нелепые и смешные, формы языческого культа и несообразности богоучения, выступают у него как предметы меньшей важности и рассматриваются почти мимоходом и только кстати, первые, как обстоятельства, возбуждавшие его мысль, а последние, как фактические данные, подтверждавшие справедливость ее приговоров. Сверх того в творении „о царстве Божиим“ повсюду видны намеренность и целесообразность, по которым частные рассуждения автора излагаются всегда там, куда относит их естественное течение той творческой идеи, которая, как нечто живое и саморазвивающееся, развертывается и воплощается в многосложности и разнообразии его содержания и образует из видимой его пестроты редкое, чтобы не сказать небывалое, явление во всей истории римской литературы. В этом отношении творение „о царстве Божиим“ представляется самым совершенным из всех творений самого Августина. При

замечательной способности автора подводить все частности и подробности под одну точку зрения, открывать трудно уловимую связь между разнородными по-видимому явлениями, преследовать данную мысль по всему лабиринту ее разветвлений и следствий и снова возвращаться к главной цели целого, великая идея, лежащая в глубине этого творения, делает из него нечто органическое и как бы одушевленное, в чем все на своем месте, имеет свою непосредственную цель и отношение к общей цели целого, все обдуманно и обдуманно поставлено. В архитектурном отношении, повторяем, было бы трудно указать что-либо равное этому творению во всей истории римской литературы. Правда, общая идея, проникающая это творение, выясняется только к концу его, только во второй его части, правда, что она глубоко лежит под тем, что составляет внешнее ее выражение; но как первое не мешает ей проходить по всему сочинению и сообщать ему чисто философский строй и характер, так второе не препятствует нам проследить эту идею в ее главных моментах. Великая идея, развивающаяся в рассматриваемом нами творении Августина, есть идея царства Божия и царства земного, или – иначе – идея христианства и язычества, как двух половин человеческого рода. Применительно к запросу времени и в силу личного ученого характера Августину предстояло разрешить два главным образом вопроса, а именно: что такое язычество и что такое христианство в их идее, то есть во внутренней сущности, в происхождении, в развитии и конечных целях? То, что отвечал автор на оба эти вопроса, мы видели; но то, что составляет теорию его творения, что, как система принципиальных его мыслей, лежит глубже внешней стороны творения, что составляет внутреннюю его канву и что большею частью предполагается, но не всегда ясно высказывается, не могло быть изложено в нашем анализе. Здесь мы попытаем изложить Августинову теорию язычества и христианства, как замечательнейшую особенность его апологии, равно как и его взгляд на св. Писание, пророчества и чудеса, как на предметы, стоящие в неизбежной связи с главным предметом и целью его труда.

Августин весьма обширно обнимает язычество, – он представляет его в народном, политическом и философском виде; но, в каких бы видах оно ни представлялось, существенным отличительным признаком его остается многобожие. Поэтому все его рассуждение о язычестве направлено по-видимому к тому, чтобы показать бессмысленность каких бы то ни было верований в народных богов и ничтожность последних. Всматриваясь однако ж глубже в общее понятие автора о многобожии, нельзя не заметить, что политеизм представляется ему не глупой только фикцией человеческой изобретательности, но действительною, реальною злою силой. Правда, он говорит в смысле Евгемеровой теории, что „во всех сочинениях язычников или нельзя или трудно отыскать таких богов, которые не были бы людьми“, и из свидетельства Гермеса Трисмегиста выводит заключение, что языческие боги или „демоны возникли из душ умерших людей“¹⁰⁸⁴; но в мысли его этого рода боги суть скорее языческие святые, нежели боги в собственном смысле. В его собственном изображении языческих богов эти последние относятся к разряду совершенно иного рода существ. „Не следует, говорит он, верить тому, в чем стараются уверять Апулей и единомысленные с ним философы, будто демоны занимают средину между людьми и богами в качестве вестников и передатчиков, которые туда (на небо) возносят наши молитвы, а оттуда сносят вспомоществования; напротив это суть духи зловерные, чуждые всякой правды, гордые, завистливые, коварные, – духи, которые, будучи низвержены с неба, обитают в воздухе, как в темнице,... которые морально гораздо ниже людей,... которые однако ж властвуют над многими недостойными причастия истинной религии, убеждая их ложными знамениями и чудесами *deos se esse*“¹⁰⁸⁵. Таким образом языческих богов, по крайней мере ту часть из них, которые назывались *medioximi* и занимали средину между богами *superi* и *inferi*¹⁰⁸⁶, Августин прямо отождествляет со злыми духами христиан, а остальным и всем вообще приписывает такие действия, которые не оставляют никакого сомнения на счет принадлежности их к тому же разряду.

Основываясь на демоно-логии Апулея он высказывает свою мысль о тождестве языческих богов и злых духов не как предположение, но как факт, проверенный наблюдением¹⁰⁸⁷, и не задумывается переносить на первых все, чем определяется природа и моральное состояние последних. Как злые и морально нечистые, боги язычников постоянно стараются обманывать людей в деле отыскания истины и „всячески препятствуют им держаться пути к истинному Богу“¹⁰⁸⁸. Поэтому они – „скорее разделители, чем посредники между Богом и людьми“¹⁰⁸⁹, так как пред Богом имеет значение не природа, по которой они действительно выше людей, но только нравственное достоинство, которого они вовсе не имеют¹⁰⁹⁰. В нравственном отношении даже обширное знание, которым обладают демоны и о котором говорит самое имя их, есть только недостаток; потому что знание без любви только кичит. „От этого-то демоны так надменны и горды и так настойчиво домогаются божеских почестей и религиозного культа; это приятно им только потому, что это, как они знают, подобает только истинному Богу“¹⁰⁹¹. В народной вере однако ж богами почитают их не все. „Те, которые внимательнее и обстоятельнее могут рассматривать их пороки, не называют их богами; но выдают их только за вестников и передатчиков божеских благодеяний“. Философы чествуют их только из опасения возбудить негодование со стороны непросвещенных почитателей народной религии¹⁰⁹². Итак, по мнению Августина, язычество в конце концов есть диаволослужение и в основе его лежит действительная, реальная сила. Этим взглядом объясняется много, по-видимому весьма странных, верований и рассуждений ученого обличителя языческих суеверий. Так он верит, что языческие боги в видах подавления в людях истинных понятий об истинном Боге охотно допускали, чтобы им приписывались вымышленные проступки и злодеяния¹⁰⁹³; верит, что Юпитер предсказал Сулле победу над Митридатом и успех в Риме, а Беллона заранее известила его о пожаре в Капитолие¹⁰⁹⁴. Он верит, что в одной из кампанских долин незадолго до гражданских войн сражались две армии богов и оставили на поле битвы как бы человеческие и конские

следы¹⁰⁹⁵; верит, что боги язычников чрез сновидения требовали себе от людей божеского культа¹⁰⁹⁶; верит, что они могли совершать и действительно совершали много чудес¹⁰⁹⁷ и других необычайных действий¹⁰⁹⁸. Так почти вся вторая книга его сочинения написана в доказательство той мысли, что боги язычников систематически развращали своих почитателей¹⁰⁹⁹. – Но если многобожие есть действительная, живая сила, то очевидно, что начало ее примыкает к единому Началу всего сущего.

Определения, данные автором языческим богам, ясно показывают, что начало политеизма лежит в падении ангелов. По природе и по моральному состоянию все ангелы были первоначально одинаково совершенны и чисты. Различие и разделение между ними возникло в момент падения некоторых из них. Сущность греха падших ангелов состояла в том, что они „себя самих сделали своим благом“¹¹⁰⁰. Мотивом последнего акта было высокомерие, а началом его возможности – свобода воли. Таким образом высокомерие и самолюбие были причиною первого греха, или скорее они сами были первым грехом. „Гордый оный, а потому и завистливый ангел, обратившись по той же гордости от Бога к себе самому и решившись лучше тиранствовать, чем подчиняться, ниспал из духовного рая“¹¹⁰¹. Гордость и соединенная с нею зависть злых духов служат источником их честолюбия, по которому они домогаются жертв; в жертвах они ищут не удовлетворения чувственным потребностям, но удовлетворения высокомерию. „Эти лживые духи надменно требуют себе жертв только потому, что это, как они знают, подобает только истинному Богу. В самом деле они услаждаются не запахом сожигаемых трупов, как думали Порфирий и другие, но божескими почестями“¹¹⁰². „С тою же целью, с целью вымогательства жертвенных почестей, они воздвигают по временам гонения и на членов царства Божия“¹¹⁰³. Но отсюда не следует, заключать, будто язычество, как служение злым духам, обязано своим происхождением непосредственно и только одному диаволу, диавол не виновник, но только споспешник и сотрудник в явлении язычества. Как падение людей не связывается непосредственно и необходимо

с падением ангелов, так и язычество не есть непосредственное дело демонов; напротив оно есть прямой результат человеческого греха, результат, развитию которого демоны только содействовали. Грех людей и возникший из него политеизм имеют свое начало в самом человеке и произошли совершенно самостоятельно, хотя и не без демонского участия. „Диавол не соблазнил бы человека, если бы человек не начал уже сам себе нравиться“¹¹⁰⁴. Грех человека имеет свой корень и местопребывание в душе; чувственная сторона только содействует его развитию¹¹⁰⁵. Как и в мире ангелов, в роде человеческого началом греха служит высокомерие¹¹⁰⁶; этот греховный принцип обнаруживается в жизни по себе, вместо жизни по Богу, и в непосредственно соединенной с нею жизни по плоти¹¹⁰⁷. Высокомерие, как начало греха, было первым основанием подчинения человека диаволу¹¹⁰⁸. В отношении к происхождению язычества подчинение человека диаволу значит однако ж не то, будто последний насильственно сделал первого язычником, но только то, что он содействовал ему все более забывать истинного Бога и обращаться к культу демонов. В той мере, как человек отдавался высокомерию и чувственности и отдалялся от Бога, взоры его духа относительно истинного Божества становились все слабее и смутнее; злые духи все это видели и не упускали случаев обманывать его кажущимся могуществом своих сил, возможным для них предведением будущего¹¹⁰⁹ и совершением чудес, и таким образом мало-помалу убедили его, забывшего Бога, *deos se esse*. Таково происхождение язычества в принципе.

„Трудно сказать решительно, когда появилось на земле царство, то есть, общество нечестивых, – тогда ли еще, когда все люди говорили одним языком, или же со времени горделивого построения вавилонской башни“¹¹¹⁰. Из этих слов можно было бы заключить, что временем появления на земле язычества с его существенным признаком – политеизмом Августин, если не считал, то готов был считать событие столпотворения. Но так как с одной стороны в эпоху Фары язычество было развито и распространено до такой степени, что в этом „потопе суеверий, заливавшем всю землю, оставалось

только семейство Фары, в котором хранилось прозябение царства Божия»¹¹¹¹, а с другой причиной потопа было всеобщее забвение Бога¹¹¹² и „более вероятным можно считать то, что как между потомками Хама была почитатели, так и между потомками Иафета и Сима были хулители истинного Бога»¹¹¹³; то ясно, что Августин представлял дело иначе. Если политеизм есть существенный признак царства земного и если последнее существовало еще при Каине; то несомненно, что эпоха первого члена и основателя общества нечестивых была и временем появления на земле язычества. Конечно, форма политеизма этой эпохи могла быть совершенно иною, чем те, которые принял он в последствии времени; но основной принцип его – поставление себя на место Бога обнаруживается также ясно в Каине, как и в политеистах последующих времен. В чем этот принцип выражается на земле? „Царство земное сделало себе ложных богов из всех предметов, из каких ему вздумалось, даже из людей, чтобы чествовать их жертвами; наоборот царство небесное, прешельствующее на земле, не делает себе богов, но оно само произошло от истинного Бога, чтобы быть истинною его жертвой»¹¹¹⁴. Таким образом общая, основная форма язычества есть обоготворение твари. В этой форме прежде всего обнаруживается коренной принцип язычества – гордость, не хотящая подчиниться невидимому Богу и мечтающая произвести божественное из себя самой, или делающая своим благом иное, чем Бог. Отсюда ясно, что язычество, не будучи непосредственным делом злых духов, есть продукт свободной человеческой изобретательности и явилось на земле вместе с первым гражданином царства земного. Отсюда же понятна и сущность язычества.

Абсолютного и самобытного зла в мире Августин не допускает; зло существует только как потеря или отрицание добра. В мире ангельском, как и в мире человеческом, оно произошло от высокомерия, ослабившего первоначальную силу воли, по которой тварь естественно обращалась и стремилась к Богу, и давшего ей другое, противоположное и противоестественное, направление. Сущность зла, следовательно, в первоначальном его виде есть не иное что,

как низвращение направления свободной воли. Отсюда принципиальная противоположность между ангелами добрыми и злыми не есть противоположность эссенциальная, – потому что по природе они как были прежде, так остались и после одинаковы, – но ифическая, состоящая в том, что воля первых постоянно и неослабно хранит ту энергию, которая влечет их к началу их бытия и блаженства, а воля вторых, допустивши однажды ослабление первоначальной своей энергии и наклонившись вследствие этого в противоположную сторону, увлекает их безвозвратно от Бога. Такое же точно различие проходит и между людьми. Язычник, повинувшись ослабевшей от греха воле, идет не к Богу, но от Бога; благодатью возрожденный, то есть обращенный снова на покинутый путь и приобретший утраченную энергию воли, возвращается к Богу. Осуществляясь в жизни человеческого рода, эта противоположность делит его на две половины, из которых одна живет для себя и по себе, то есть, идет жизненным путем к тому, кто содействовал низвращению первобытного направления человеческой воли, а другая живет для Бога и по Богу, то есть, возвращается к Тому, Кто благодатью искупления содействовал восстановлению первобытной энергии человеческой воли. Первая есть язычество, вторая – христианство. В течение земного существования язычество и христианство живут совместно и „переплетаются между собою многократно и многообразно“; но эта переплетаемость не мешает им постепенно (*sensim*) отдвигаться одному от другого и принимать все более расходящиеся направления, чтобы достигнуть – одному (истинно) верховного блага, а другому (истинно) высшего зла¹¹¹⁵. Отсюда язычество и христианство противопоставляются между собою не как два учения, не как две философии или две религии, но как две общины или два государства, из коих основным жизненным принципом одного служит гордость и самолюбие, а другого – смирение и преданность Богу. Два царства создала двоякого рода любовь, – царство земное – любовь к себе, доходящая до забвения Бога, царство небесное – любовь к Богу, простирающаяся до самозабвения. Первое ищет славы в себе самом, второе в Боге.

Мудрецы первого, живя по человеку и домогаясь благ земных, объюродели в своей мудрости, оставили истинного Бога и сделались или вождями или последователями народов в деле идолослужения. В царстве Божиим наоборот мудрость есть, благочестие, служащее истинному Богу и ждущее от Него награды в обществе ангелов и святых»¹¹¹⁶. Но так как, далее, самолюбие имеет свой корень в высокомерии, а высокомерие, как поставление себя на место того начала или блага, к которому должно стремиться, есть „превратное самовозвышение или лучше прямое самоунижение»¹¹¹⁷; то очевидно, что язычество, как в принципе, так и в жизни человека, есть низвращение, и существование его столько же неестественно, сколько и возможно. Как низвращение по своему существу, оно стоит в диаметральной противоположности к царству Божию и, совершая свое земное развитие в общей с ним области, необходимо сталкивается с ним и влияет на его временные судьбы. Но, сталкиваясь враждебно с царством Божиим, оно не свободно и от внутренней вражды собственных своих членов; „благо его – здесь на земле и не таково, чтобы не могло причинять огорчения своим любителям»; поэтому в себе самом оно разделяется ненавистью и войнами¹¹¹⁸ и справедливо называется Вавилоном, что значит смешение¹¹¹⁹. Самое основание его на земле было ознаменовано враждой; первым основателем его был братоубийца, братоубийца же был основателем того города, в котором оно достигло высшей степени своего могущества. Эти два события весьма характерны; в отношениях Каина к Авелю выразилась ненависть царства земного к царству Божию, в отношениях Ромула к Рему – внутренняя, взаимная ненависть членов царства земного¹¹²⁰.

Несмотря однако ж на то, что царство земное есть в сущности низвращение, оно не перестает быть природою, совокупностью созданных Богом существ. Но как „природа, в которой нет никакого зла или в которой может не быть никакого зла, возможна, и наоборот природа, в которой бы не было никакого добра, невозможна»¹¹²¹, то очевидно, что язычество, как общество низвращенных в воле людей, заключает в себе многое *landabile*, что *naturaliter eminent*. На существование этого

добра указывают социальность языческой жизни, которая, как великое благо, может корениться только на внутреннем добре¹¹²²; стремление к общему благу и цели всего живущего и существующего – к миру¹¹²³; потребность единобожия¹¹²⁴ и хотя не полные, все же похвальные, добродетели¹¹²⁵. Существованием в языческом мире добра объясняется возможность сношений между членами царства Божия и царства земного и оправдывается законность заимствований, которые первые делают у последних. Правда, царство земное основано на низвращенном принципе и ему не достает именно того, что составляет существенное условие государства, – справедливости¹¹²⁶; правда, для него было бы лучше, если бы им управляли члены царства Божия¹¹²⁷; но, при общем низвращении в принципе, частные явления могут быть низвращены в нем более или менее, и в этих-то отдельных менее низвращенных явлениях оно представляет внутреннее основание, оправдывающее сношения с ним царства Божия и уполномочивающее его пользоваться миром Вавилона и содействовать ему, потому что в этом мире заключается его собственный мир¹¹²⁸. Самое первое и общее благо, которое, по мнению римского философа, царство Божие может заимствовать у царства земного, есть его государственная и социальная жизнь, как осуществление идеи мира на земле, со всем, что содействует ее развитию и благосостоянию, кроме конечно того, в чем непосредственно выражается демонослужение. Сверх того достойна подражания со стороны членов царства Божия внутренняя сила, созидаящая царство земное, – любовь к нему его членов и практическое ее выражение – добродетель, сила, коренящаяся, очевидно, на остатках первобытного добра человеческой природы и первоначальной энергии воли. Языческая добродетель выходила из любви к земному отечеству и славу его считала высшею своею целью; поэтому она была добродетелью только в смысле земного царства. В высшем смысле и в смысле царства Божия она представляется скорее пороком, нежели добродетелью. В самом деле „всякому известно, что без истинного благочестия, то есть, без истинного служения

истинному Богу, нельзя иметь истинной добродетели, и что добродетель не истинна, когда она служит человеческой славе¹¹²⁹; „истинною она бывает только тогда, когда всякое добро, которым пользуется, все, что делает в надлежащем пользовании добром и злом, и даже себя саму относит к тому концу, где мы будем иметь столь великий и совершенный мир“¹¹³⁰. Рассматриваемая с этой точки зрения, истинная добродетель есть „истинный путь“ к Богу¹¹³¹; она есть энергическая сила человеческой воли, влекущая человека к истинной и единственной цели всех его стремлений. Между тем с одной стороны последняя цель языческой добродетели – слава есть нечто до того мало доброе, что страсть к ней прямо препятствует истине и праведности и что „гораздо лучше без сомнения противиться, чем отдаваться этой страсти, потому что человек тем подобнее Богу, чем он чище от этой нечистоты“¹¹³², а с другой основной ее мотив – любовь к отечеству есть не более, как выражение коренного принципа язычества – высокомерия. Вследствие этого добродетель язычников сама в себе есть только один из видов проявления гордости, есть нечто фальшивое и тем более лживое, чем более надменное¹¹³³, а в сравнении с истинною, христианскою добродетелью – скорее порок, чем добродетель. Но если такова языческая добродетель в смысле безотносительном, или лучше в отношении к истинной добродетели; то не такова она в относительном значении, или в сравнении с другими низшими влечениями человеческого сердца и проявлениями самолюбия. В последнем отношении римская доблесть, как основа и общее понятие всех гражданских и семейных добродетелей, есть дело весьма похвальное и почтенное, потому что в ней сказывалась та сила духа и энергия воли, которыми подавлялись стремления низшего рода самолюбия. В этом заключается объяснение того, почему истинному Богу благоугодно было воздать римской доблести соответствующую, – тою, какой оно искало, – наградой. Сравнительно благородное стремление к человеческой славе получило всемирную славу на земле. В значении силы духа и энергии воли языческая добродетель не могла однако ж, подобно христианской, быть, истинным путем к

Богу; она была только *tanquam vera via*¹¹³⁴, потому что в конце ее язычники не видели истинной цели. Вследствие этого награда ее на небе была невозможна.

Если в язычестве было возможно стоять на пути к Богу и однако ж не доходить до Него, то и наоборот в нем было возможно видеть истинного Бога, но не знать истинного пути, ведущего к Нему. В лице неоплатоников язычники „издали и как бы в тумане видели отечество, в котором должно пребывать, но пути, которым туда должно идти, не держались»¹¹³⁵; они созерцали также „неизменяемое благо», но не признавали действительного средства к блаженному соединению с ним. Происходя из потребности божественного и святого, которой не лишено было и язычество, это явление стояло в зависимости от коренного принципа язычества – высокомерия. Неоплатоническая потребность богосоединения искала для этого средств у всех народов древности и в лице Порфирия ясно поняла как недостаточность человеческих средств, так и необходимость нового, нечеловеческого способа к соединению с Богом; но ей не суждено было успокоиться на том средстве, которое подано благодатью Боговоплощения, потому что оно не мирилось с основным принципом язычества. „Для того, чтобы успокоиться на истине воплощения Бога-Слова, необходимо смирение, в котором весьма трудно убедить упрямство неоплатоников. Почему из-за своих мнений, которые сами же они оспаривают, они не хотят сделаться христианами? Конечно потому, что Христос пришел смиренно, а они горды. В глазах гордых философов воплотившийся Бог потерял всякое значение только потому, что, будучи Словом, сделался, плотью»¹¹³⁶. Но это высокомерное непризнание истинного пути к соединению с Богом, открытого в Боговоплощении, имело и другое основание; оно опиралось на факт отсутствия у язычников понятия о грехе, как о явлении чисто моральном. Средостением между верховным Богом и человеком язычники считали не моральную виновность человека пред Богом, но физическую его природу, и в удалении из плоти видели единственно надежный путь к соединению с Богом. Недостаток понятия о грехе непосредственно вел за собою недостаток

потребности в посреднике в морально-религиозном значении. Отсюда языческий путь к Богу есть путь постепенного отрешения души от тела и перехода человека чрез постепенно физически утончающиеся существа к существу духовному. Само собою понятно, что этот путь не есть путь истинный; он основан не на существе дела, а на низвращенном понятии об нем. От Бога отделяет человека не сущность или природа плоти, но только зло или грех¹¹³⁷; это средостение может быть разрушено только божественною благодатью; благодать дарует только истинный посредник между Богом и людьми, – тот, который, будучи Словом, восприял согрешившую природу человека, освятил ее своим божеством, изменил низвращенное направление человеческой воли и сообщил ей первобытное направление и энергию. Ясно, что языческий и истинный пути соединения с Богом диаметрально противоположны; первый есть гордое самовозведение человека в Бога, второй состоит в смиренном нисхождении Бога до человека, поднимающем смиренного человека до высоты Бога. „Рим уже построенный и освященный почитал в храме своего основателя, а этот Иерусалим своего основателя Христа Бога положил в основание веры для того, чтобы мог быть устроенным и освященным. Рим уверовал в Ромула, как бога, потому что любил его; царство Божие возлюбило Христа, потому что уверовало в Него, как Бога»¹¹³⁸.

Бог есть последняя основа бытия и истины, источник и критерий человеческого ведения; язычество есть та половина человеческого рода, которая, по мере удаления от Бога, постоянно теряет истинное понятие об Нем; возможно ли для язычника познание истины? – Существование в язычестве потребности истинного естественно и несомненно; отчасти в силу этой потребности в язычестве было возможно хотя издали и туманно „видеть Бога» и „как бы» идти к Нему; в нем было возможно также созерцать невидимое Божие в творении и слышать о Боге от тех, коим вверены были слова Господни; поэтому как истинному Богу благоугодно было помогать язычникам в отыскании истины, так и им самим не было невозможно отыскивать ее. Вера Порфирия в существование

всеобщего пути освобождения душ и его искание этого пути у всех народов древности¹¹³⁹, языческая философия, то истинное, что философы добывали с большими трудами и высказывали рядом с ложью¹¹⁴⁰, „некоторые великие открытия, сделанные некоторыми языческими философами *quantum divinitus adjuti sunt*¹¹⁴¹, все это – такие факты, которые не оставляют никакого сомнения в том, что истина была естественна и доступна и в мире языческом. Но те же самые факты говорят с другой стороны и о том, что языческая истина не обладает ни полнотою содержания, ни прочностью оснований. Сверх основной причины последнего явления, лежащей в существе язычества, на него влияли и другие причины. Важнейшею между ними было смешение языков, отчуждающее человека от человека и препятствующее дружному исканию истины. В виду этого стремление римлян ко всемирному владычеству представляется делом похвальным и добрым, потому что оно разрушало средостения между народами и вело их к примирению в единстве всех жизненных интересов, что было и первоначальным намерением Создателя и одною из целей Искупителя человеческого рода. Если Христос Спаситель явился на землю главным образом для того, чтобы уничтожить последствия греха; то вместе с этим Он исполнил и другую задачу, тесно соединенную с первой, – Он засвидетельствовал миру истину, разрушил преграды человеческого ведения, раздвинул его кругозор и сделал его светлее и точнее. Поэтому то, что языческим философам доставалось с трудом, христианин узнает скоро и легко. Спаситель мира объединил все народы единством вероучения, соединил их в одну ассоциацию для отыскания неведомой до Него всеобщей истины и, оставивши неприкосновенными национальные особенности, разрушил то зло, которое было последствием греха и языко-разделения. В мире языческом зло это остается во всей силе; поэтому ведение язычников неполно и туманно, истина их временна и местна, национальна и преходяща.

Из предыдущего видно, что язычество по своему происхождению независимо от демонства; – оно есть

свободное, дело человека, которому демоны только содействовали. Но основной его принцип – гордость и внутренняя сущность – низвержение свободной воли сближают его с демонством и отождествляют оба эти явления в принципе. На этом основании, – во только на этом, – и в этом отношении язычество может быть названо делом демонов. Во всех других отношениях языческое общество резко отделяется от демонства. Будучи злом не само по себе, но только в моральном отношении, – как самовольное и беспричинное освобождение себя от повиновения Богу и как потеря того блага, которое дает вечное блаженство, – и оставаясь созданною Богом природою, язычество сохраняет как бы воспоминание и сожаление о блаженном общении с Богом, обнаруживает происходящую отсюда потребность этого общения, стремится к нему путем ведения и добродетели и таким образом обладает задатками переворота низверженной своей воли и жизни и возможностью снова получить то блаженство, которое было потеряно прежде. „Между самими врагами скрываются будущие граждане царства Божия“¹¹⁴². Напротив нераскаянные демоны утратили всякую возможность снова возвратиться к тому, чем некогда были блаженны и они. Но как бы язычество ни отличалось от демонства, как бы не были велики остатки добра в нем, все же оно остается обществом людей без религии, так как религия возможна и существует только там, где люди „снова избирают себе благом то Благо, которое некогда презрели“¹¹⁴³. Отождествляясь с демонством и в этом отношении, в этом же отношении, но опять только в этом, оно составляет совершенную противоположность с христианством. Сущность христианства, его основной принцип и отличительные свойства достаточно объясняются из того, что сказано выше о язычестве. В понятие однако ж о христианстве привходит нечто совершенно особенное, что требует особого объяснения.

Христианство есть „истинная религия,» – воссоединение с Богом разобщившегося было с ним человека, совершающееся и возможное ее иначе, как при посредстве со стороны Бога действительной силы благодати, а со стороны человека

восприимлющей силы веры, надежды и любви. Христианство, следовательно, есть божественное откровение человеку и при том не в смысле только откровения божественной воли на земле, но и в смысле откровения общения Бога с человеком и восстановления первобытного союза между Творцом и телесно-разумным Его созданием. Условия нового союза человека с Богом, требуемые со стороны человека, сообщают христианству характер исторического процесса, потому что сила божественной благодати может быть усвояема человеком только со временем и постепенно, по мере развития его восприимлемости. Исторический характер христианства, как откровения, состоит не только в прогрессе человеческого познания вообще и познания истинного Бога в особенности, но и в развитии морального общения с Богом, – в постепенном образовании такого общества людей, жизненной задачей которого служит укрепление, при содействии божественной благодати, энергии воли, вследствие ослабления которой в прародителях человеческого рода она оставила естественное направление к Богу, до той степени, на которой бы она была в состоянии возвратиться на путь к первоначальному и конечному своему Благу. Начало этого общества лежит в той сфере бытия, которая предшествовала созданию человека. Началом взаимного общения между членами этого общества или царства Божия служит не столько единство их происхождения, национальности и современности, сколько единство религиозно-иудейской задачи их жизни. Тоже морально-религиозное общение, которое соединяет членов царства Божия на земле, соединяет их и с ангелами света. На этом основании в обществе ангелов лежат начатки царства Божия на земле, хотя генеалогически первое не связано с последним. Как язычество и демонство отождествляются только в принципе; так царство Божие на земле и часть его в мире святых ангелов, тождественные в принципе, различаются происхождением и историческими судьбами. Между тем как ангелы добрые, никогда не ослаблявшие энергии богодарованной им воли, еще более укрепили ее в момент падения злых духов и, оставаясь вечно в блаженном общении с Богом, вполне уверены в

непреходимости своего блаженства, и таким образом, закончив уже задачу своей жизни, находятся у цели своего бытия; человеческий род должен еще достигнуть этого тем путем, который указан ему воплотившимся Богом. Актом создания блаженное общение с Богом было даровано и человеку; но он добровольно отказался от этого общения. Обратным взором от Бога на свои совершенства он ослабил первоначальную энергию своей воли и стал вследствие этого мало-по-малу и все более удаляться от Источника своего бытия и блаженства, омрачаясь в уме, еще более слабея в воле и грубея в сердце. В нем самом, как очевидно само собою, не было никакой силы, которая могла бы не только возратить его назад, но даже и остановить его погибельное движение; оно было самонеостановимым движением инертного тела и привело бы весь человеческий род ко второй смерти. Но Бог от вечности предвидел это и от вечности положил в своем совете даровать в помощь человеку совершенно, очевидно, не заслуженную им силу благодати. В тоже время Он предвидел и то, что часть человеческого рода охотно воспользуется благодатной помощью, а другая отвергнет ее и с упорством надменного духа злобы будет отдаваться влечению низвращенной воли. Вследствие этого „всемогущий и всеблагий Бог, помогающий воле добрых и оставляющий волю злых, положил в своем совете извлечь из массы осужденного человеческого рода определенное число праведных (имеющих воспользоваться силою Его благодати), предназначенных в Его премудрости наполнить Его царство»¹¹⁴⁴. Само собою понятно, что усвоение благодатной силы, назначенной для уничтожения силы греха и ее последствий и для возвращения части человеческого рода в первобытное состояние праведности, осуществимо только путем исторического процесса; понятно также, что в этом историческом развитии должна принимать участие только прешельствующая на земле часть царства Божия. Таково происхождение царства Божия на земле и такова его жизненная задача. История царства Божия есть свободное осуществление человеком божественного предопределения, совершаемое

путем свободного же усвоения божественной благодати, врачующей волю и очищающей грех.

Но если историческая процессуальность является необходимым условием осуществления со стороны человека божественного предопределения и усвоения содействующей этому божественной благодати, то и самое сообщение этой благодати возможно только путем исторического откровения общения Бога с человеком. В существе человеческого духа, в образе и подобии Божиим, лежит начало возможности божественного откровения вообще и в частности непосредственного сношения и общения Бога с человеком. „Бог не говорит с человеком ни при посредстве какого-нибудь вещественного тела, возбуждая напр. внешний орган слуха сотрясениями лежащего между говорящим и слушающим воздуха, ни при посредстве каких-нибудь духовных образов, образов напр. сновидения, которые весьма сходны с телами; но Он говорит самую истину, если кто способен слушать умом, а не телом. Так говорит Он тому в человеке, что в нем лучше остальных составных его частей и лучше чего – только сам Бог. Если весьма справедливо представлять или, за не возможностью этого, верить, что человек создан по образу Божию; то он конечно к верховному Богу ближе стоит тою своею частью, которою превосходит низшие свои части, общие ему даже с животными“¹¹⁴⁵. Но эта форма божественного откровения и общения Бога с человеком была возможна только до тех пор, пока образ Божий в человеке оставался чистым и светлым отображением бесконечного в конечном. Разобщение человека с Богом, причиненное грехом, затуманило чистоту и отусклвило светлость образа Божия в человеке, сделало существо человеческого духа неспособным отражать свойства своего первообраза, разрушило таким образом основу непосредственного общения Бога с человеком и сделало необходимою другую форму богооткровения, которая была бы вместе с тем и действительным способом восстановления в существе человеческого духа того, что было низвращено грехом. „Самым лучшим способом сообщения людям божественной благодати был способ, по которому единственный

Сын Бога, пребывая сам в себе неизменяемым, облекся в человека и дал людям надежду на свою любовь, сделавши между ними и Богом посредником человека, чрез которого бы они достигали Того, Кто, будучи бессмертным, неизменяемым, праведным и блаженным, так далеко отстоял от них, смертных, изменяемых, неправедных и несчастных..... В этом способе какая-нибудь разумная человеческая душа некоторым неизреченным и особенным образом воспринята Богом за спасение многих»¹¹⁴⁶. Значение этого необычайного способа воссоединения человека с Богом состоит, очевидно, в том, что сам Бог вошел в существо человека и силою своего божества произвел в нем переворот, возвративши его с пути удаления от Бога на путь приближения к Нему и даровавши ему благодатную силу неуклонно держаться этого, покинутого было некогда, пути¹¹⁴⁷. В деле боговочеловечения, следовательно, имеет существенную важность не сошествие Бога на землю, не примерная Его жизнь в какой бы то ни было плоти, но цельное соединение Его с существом человека, принятие иной, чисто человеческой формы бытия. Иисус Христос есть ходатай и первосвященник не как чистое Слово, но только как Богочеловек. „Посредник между людьми и Богом должен был иметь и преходящую смертность и приснопробывающее блаженство; однако ж Он посредник не ради того, что Он – Слово, но чрез то, что Он – человек»¹¹⁴⁸. Итак Боговоплощение есть реализирование силы божественной благодати, как божественного средства для восстановления союза между Богом и человеком; со стороны человека это средство усваивается силою веры, „которую должен быть напоен и очищаем ум»¹¹⁴⁹. Восприятие божества в существо человека, равно как и развитие веры человеческой в спасительность этого акта, могло быть только делом времени; требовалось фактическое подготовление человеческого рода ко внутреннему преобразованию его событием воплощения Бога и Бог подготавливает его обетованиями, преобразованиями, чудесами и пророчествами¹¹⁵⁰. Время до рождества Христова есть время спасительного усвоения верою благодати грядущей, точно также, как время после рождества Христова есть время

усвоения верою той же благодати пришедшей. „Имеющий прийти во плоти также предвозвещался древним праведникам, как возвещается нам пришедший, так что одна и та же вера вела чрез Него к Богу всех тех, коим предназначено быть Его царством, домом и храмом“¹¹⁵¹, так что древние праведники спасались также, как и новозаветные¹¹⁵². В сущности ветхозаветное и новозаветное домостроительство Божие – одно и то же: „ветхий завет есть прикровение нового, а новый есть открытие ветхого“¹¹⁵³; в сущности ветхозаветное время есть первый, менее совершенный, исторический период откровения благодати нового завета, – откровение сходящего на землю Бога и начинающегося общения Его с людьми. Поэтому „никогда не должно спрашивать: почему Христос пришел так поздно или так рано»? Если несомненно, что „намерение посылающего Его непроницаемо для человеческого ума“¹¹⁵⁴; то неоспоримо и то, что „полнота времен“¹¹⁵⁵ была необходимым условием для принятия Его со стороны человека. Таким образом приготовление человеческого рода к принятию спасения во Христе есть уже начало этого спасения или наоборот началом спасения служит приготовление к нему. Участие в деле приготовления принимали однако ж не одни только евреи; к нему призывались и другие народы мира, несли божественные обетования, прообразования, чудеса и пророчества были преимущественными средствами приготовления народа еврейского, то это не мешало им быть в то же время спасительными и для других народов. Различные сцепления царства Божия и царства земного, их взаимные примыкания и смыкания имеют значение только в той мере, в какой этим предполагается всеобщее приготовление человеческого рода к принятию Христа Бога во плоти и в какой реализуется чрез это общение Бога с существом человека вообще. Путем исторических отношений царства Божия и царства земного процесс осуществления божественного предопределения и усвоения прикровенной благодати захватывает и царство земное и создает в нем членов царства Божия, к числу которых, между другими, должна быть присоединена и кумская сивилла¹¹⁵⁶. С этой точки зрения получают особенное значение

смешение сынов Божиих с дочерьми человеческими¹¹⁵⁷, сокровенность царства Божия в эпоху построения вавилонской башни¹¹⁵⁸, история Авраама и данных ему обетований¹¹⁵⁹, рассеяние евреев между язычниками¹¹⁶⁰, перевод свящ. книг на греческий и латинский языки¹¹⁶¹, всемирное владычество римлян и проч.

Таким образом великая идея, раскрывающаяся в творении „о царстве Божием“, есть идея той противоположности, самопроизвольное возникновение которой породило зло в мире и развитие которой составляет основной мотив и внутреннее содержание всемирной истории человеческого рода. Этою идеей автор связывает и одушевляет ту величественную картину, которая выступает из-под его пера и в которой читатель на первом плане видит высочайшего Творца мира в Его божественном величии и существе, отношение времени к вечности, акт творения неба и земли, ангелов, людей и остальных созданий, далее гармонию вселенной и отношение добра и зла, затем первобытную природу и райское состояние человека, его грехопадение и разделение человеческого рода на две половины, наконец историю обеих половин человеческого рода на грешной земле и на новом небе, а во всей всю сферу и все содержание христианского мирозерцания.

Если самым лучшим способом воссоединения человека с Богом было Боговоплощение и если принятие этого способа со стороны человека должно было быть делом свободного убеждения в его необходимости; то отсюда возникала необходимость в божественном заблаговременном свидетельстве об нем и в доказательствах божественности этого свидетельства. То и другие всеблагий Бог дал человеку в св. Писании, пророчествах и чудесах.

В истории человеческого рода самобытное значение имеет только великий факт Боговоплощения; все остальное, вся древняя и новая история человечества значимы только в той мере, в какой они относятся к этому факту, первая, как начало и приготовление к нему, вторая, как его продолжение и последствие. Поэтому и св. Писание есть божественное свидетельство главным образом об этом событии. „Бог-Слово

говорил людям, насколько считал это нужным, сначала чрез пророков, потом чрез Себя самого, наконец чрез апостолов, и составил таким образом Писание, которое называется каноническим и имеет высочайший авторитет, и которому мы верим в рассуждении тех предметов, не знать которых нам нельзя, но узнать которые чрез себя самих мы не можем», то есть, тех, которые относятся к познанию и почитанию истинного Бога и к делу искупления человека. Отсюда видно во-первых, что высочайший авторитет св. Писания основывается на том, что *primarius auctor* его есть сам Бог-Слово, а составители свящ. книг пророки и апостолы были только Его органами, во-вторых, что св. Писание необходимо для человека, потому что „как в отношении к чувственным предметам, которые удалены от наших внешних чувств, мы нуждаемся в посредстве других свидетелей, так и в рассуждении предметов невидимых, удаленных от внутреннего нашего чувства, нам необходимо верить тем, которые узнали их или созерцают в оном бестелесном свете»¹¹⁶². Доказательства божественности св. Писания заключаются в нем самом. „Св. Писание предсказало, что весь мир поверит ему, и весь мир, как оно предсказало, действительно поверил ему“. Такое точное исполнение предсказываемого им будущего есть ручательство с одной стороны за истинность повествуемого им прошлого¹¹⁶³, а с другой за несомненность исполнения еще не исполнившегося будущего¹¹⁶⁴, и составляет непререкаемый признак божественности св. Писания. Далее внутреннее единство книг ветхого завета и безусловное уважение, какое оказывалось им между иудеями, составляют другое бесспорное доказательство нечеловеческого их происхождения. „Что касается народа израильского, которому вверены были слова Господни; то он никогда не смешивал ложных пророков с истинными, но признавал составителями свящ. книг только тех, которые были совершенно согласны во всем. Они-то и были его философами, мудрецами, богословами, пророками, учителями добродетели и благочестия». Поэтому в то время, как учения и мнения мудрецов языческих представляют нечто в роде вавилонского смешения, свящ. книги евреев отличаются замечательным

согласием во всех отношениях. И в этом нет ничего удивительного: мудрецы язычников говорили то, что придумывали каждый собственными силами, а „устаи составителей ветхозаветных книг говорил сам Бог», и не напрасно поэтому книги эти называются каноническими, и ясно, почему в них нет никаких разногласий¹¹⁶⁵. Божественное происхождение книг св. Писания служит началом канонического их достоинства.

В состав канона свящ. книг входят прежде всего только те, которых подлинность несомненно известна. „Опускаем баснословия тех сочинений, которые называются апокрифами от того, что происхождение их было неизвестно отцам, от которых в несомненном и ясном преемстве дошел до нас авторитет истинных книг. Хотя в этих апокрифах и есть нечто истинное, но они не имеют никакого канонического значения по причине множества заключающейся в них лжи. Мы не можем отрицать того, что Энох, седьмой после Адама, писал нечто божественное, потому что об этом говорит в каноническом послании апостол Иуда. Но сочинение Эноха не напрасно не принято в канон св. Писания, который хранился заботливостью чередовавшихся священников в храме народа еврейского; по причине древности этого сочинения, которая делала его подозрительным для веры, было невозможно доказать его подлинность. Поэтому оно, как и многие другие сочинения, носящие имена других пророков, справедливо относится к числу апокрифов“¹¹⁶⁶. Но одна подлинность не может еще быть решительным ручательством канонического достоинства данной книги; для этого необходима еще действительная ее боговдохновенность. Составители, по крайней мере, ветхозаветных книг св. Писания не всегда были в состоянии вдохновения; поэтому и подлинные их сочинения не все признаются каноническими. „Признаюсь, я не знаю основания, почему несомненно подлинные книги некоторых пророков (не сказано, какие) не считаются в числе канонических; но я думаю, что единственным для этого основанием служит то, что пророки нечто могли писать только как люди сведущие в истории, а нечто, как действительные пророки, по вдохновению Св. Духа“,

и что Церковь, признавая каноническими сочинения их второго рода, не отрицает важности и полезности сочинений первого, если не для религии, то для знания вообще¹¹⁶⁷. Итак началом канонического достоинства свящ. книг служат подлинность и боговдохновенность. Но если подлинность данной книги св. Писания может быть результатом „внимательного и обстоятельного исследования“¹¹⁶⁸, результатом исторической критики; то что может быть последним и решительным ручательством ее боговдохновенности? Несомненно подлинное происхождение книги от несомненно боговдохновенного лица, свидетельство об ней несомненно боговдохновенных мужей¹¹⁶⁹, отношение ее содержания к Иисусу Христу и Его Церкви¹¹⁷⁰ и всеобщее признание Церкви, взятые вместе, составляют начало определения боговдохновенности и канонического достоинства книг св. Писания. Но это начало есть только начало внешнее и предварительное, внутренним же и окончательным служит „свидетельство Духа«, и производимое им ясновидение веры, переходящее в вид внутреннего убеждения. „Дух Святой действует изнутри, дабы имели какую-нибудь силу лекарства, прилагаемые совне. Вообще, когда даже сам Бог, пользуясь каким-нибудь посредством, говорит нашим внешним или внутренним чувствам, но не возбуждает ума и не действует на него внутреннею благодатью, всякое проповедание истины не приносит человеку никакой пользы“¹¹⁷¹. Это-то внутреннее действие благодати, это „свидетельство Духа«, служащее началом всякой спасительной восприимлемости человека, началом его веры, ведущей к познанию истины¹¹⁷², служит и последним началом определения боговдохновенности книг св. Писания, равно как – далее – и толкования священного текста.

С понятием о св. Писании, как свидетельстве о Боговоплощении и об окружающих его обстоятельствах, тесно связывается, как отчасти было уже и видно, понятие о пророчестве, как доказательстве божественности этого свидетельства. Составляя часть содержания св. Писания, пророчества суть плод божественного вдохновения, производимого в человеке или непосредственным наитием пророческого духа, или сообщением святых ангелов. „Моисей не

быль очевидцем сотворения мира, но при этом событии была Мудрость Божия, чрез которую создано все; эта Мудрость входит в святые души людей, делает их друзьями и пророками Божиими и говорит им внутренно и беззвучно о делах Божиих. Пророкам говорят также ангелы Божии, которые выну видят лицо Отца небесного и, кому нужно, возвещают Его волю»¹¹⁷³. Состояние вдохновения, будучи таким образом или делом Того, Кто „будущее знает как уже бывшее“¹¹⁷⁴, или сообщением святых ангелов, „которые временные и изменяемые вещи познают отчетливее, нежели демоны, потому что созерцают основные причины их в Слове Божиим, чрез которое создан мир“¹¹⁷⁵, есть необыкновенное состояние человеческого духа, в котором обычный и единственно свойственный ему прием ведения, состоящий в заключении от непосредственно доступного к недоступному искомому, теряет этот пространственно–временный характер и обращается в ясновидение простого созерцания, чрез которое человеческий дух непосредственно видит известный круг не только настоящих, но прошедших и будущих вещей в их объективном положении, взаимной связи и последовательности. Само собою понятно, что вдохновенное или пророческое состояние человеческого духа не может быть состоянием постоянным и активным. Истинные пророки пророчествовали только по временам; в остальное время они жили, мыслили, говорили и писали, как люди обыкновенные. Поэтому в их сочинениях надобно отличать то, что „они могли писать, как люди сведущие в истории», от того, что „они писали как пророки, в состоянии вдохновения свыше»¹¹⁷⁶. В состоянии вдохновенного созерцания будущих событий пророки не во всем однако ж отдавали себе надлежащий отчет и говорили нечто без участия ясного сознания, говорило только потому, что не могли не говорить. „Мне представляется более вероятным то мнение, которое все сто пятьдесят псалмов приписывает Давиду. Мне думается также, что, озаглавивши некоторые из них именами других лиц, имеющими какое-нибудь отношение к содержанию, и оставивши другие без оглавления, он сделал это потому, что *varietatis hujus dispositionem, quamvis latebrosam, non tamen*

inanem Dominus ei inspiravit. Несомненно также, что пророческий Дух мог открыть царю пророку имена будущих пророков¹¹⁷⁷. Пророческий Дух устами древних пророков хотел сказать одно, а устами новых (семидесяти толковников) другое; поэтому как положения первых, так и прибавки к ним последних одинаково каноничны¹¹⁷⁸. Пассивность пророческого состояния есть однако ж ручательство его необычайности и вместе с его характером служит величайшим доказательством божественности его происхождения. – Истинные пророчества, как плод божественного вдохновения, имели своим предметом явления случайные, превосходящие всякую человеческую сообразительность и доступные только ведению божественному. Правда, „истинные пророки предсказывали и такие события, которые были доступны для обыкновенного знания; но преимущественными предметами их предсказаний были другие, поистине великие и божественные события, о которых они заранее предвозвещали, насколько это было угодно Богу. Так в св. Писании предсказаны и предобещаны следующие события: пришествие Христа во плоти и чудеса, совершенные Им и Его именем; покаяние людей и обращение человеческих волей к Богу, отпущение грехов, благодать оправдания, вера благочестивых; повсюдное распространение веры в истинного Бога и ниспровержение культа идолов и демонов; испытание (верующих) искушениями, очищение и освобождение от всякого зла успевших (в добродетели), день суда, воскресение мертвых, вечное осуждение общества нечестивых и вечное царствование славного царства Божия, бессмертно пользующегося лицезрением Бога¹¹⁷⁹. Исполнение многих из таких необыкновенных событий, ручающееся за исполнение еще неисполнившихся других, есть неоспоримое доказательство как того, что предвозвещавшие их пророки были органами Премудрости Божией и содержащие их книги суть книги самого Бога, так и того, что предвозвещенный в них искупитель мира есть Бог и совершенное Им на земле дело есть дело Божие. – Сущность, происхождение, предметы и цель пророчеств отличают их от простых предсказаний будущего, которые противопоставляют им язычники, желая извлечь из них ту же

пользу для своей религии, какую истинные пророчества приносят христианству. Но „справедливо неоплатоники не придают большого значения предсказаниям. Предсказания бывают или вследствие предчувствия низших причин, подобно тому, как в медицине на основании некоторых предшествующих знаков весьма часто предугадывается исход болезни, или вследствие того, что нечистые демоны предсказывают в них свои собственные преднамеренные действия, для осуществления которых и пользуются мыслями и страстями нечестивых людей и слабостью низшей человеческой природы, направляя их к действиям, соответствующим их намерениям»¹¹⁸⁰. Но так как „демоны не созерцают в премудрости Божией вечных и основных причин времен, но, обладая большим навыком в деле распознавания некоторых сокровенных от нас знаков, предвидят гораздо более будущих событий, чем люди»¹¹⁸¹; то предведение их в сущности ничем не отличается от предведения обыкновенных людей. Вообще же предсказания не представляют ничего особенного, не могут идти в сравнение с истинными пророчествами и совершенно не доказывают того, что ими хотят доказать. Основываются ли они на знании человеческого или на внушении демонов, в том и другом случае они ограничены, случайны и ошибочны.

Св. Писание есть божественное свидетельство о божественном домостроительстве на земле, пророчества суть доказательства божественности этого свидетельства, чудеса суть знаки откровения Бога на земле. Чудеса были необходимы, пока совершалось это великое явление; осуществление его сделало их лишними, хотя по временам они происходят и доселе¹¹⁸². Что такое чудо? Предполагая в мироздании строгий порядок и законность, совершенную законченность и целесообразность¹¹⁸³, нельзя думать, что чудеса суть явления, выводящие из общего порядка природы и совершающиеся по иным законам, отличным от общих законов вселенной. „Мы говорим, что всякое чудо есть явление, происходящее вопреки законам природы; но на самом деле это не так. Каким образом законам природы может быть противно то, что происходит по воле Божией, когда воля столь великого Творца есть природа

каждой созданной вещи? Вследствие этого чуда происходят не вопреки законам природы, а только вопреки (нашему) понятию о природе¹¹⁸⁴. Итак чудеса ничем существенно не отличаются от остальных явлений природы; как и последние, они производятся не новыми, а наличными силами природы и подчинены всеобщим ее законам, или лучше единственному закону воли Божией. Различие между обыкновенными и чудесными явлениями состоит только в том, что причины и образ происхождения первых доступны и известны всем, а причины, производящие последние, как и так называемые случайные причины, суть пока *causae latentes in Deo*¹¹⁸⁵, пока еще неведомые человеку. Действуя в природе постоянно, но незаметно для человека, эти таинственные силы или свойства тел (например, магнетизм) поражают человека изумлением только потому, что он редко встречается с ними, так как „люди привыкли удивляться только тому удивительному, что происходит редко“¹¹⁸⁶, и самые „чудеса не назывались бы чудесами, если бы они происходили обычным течением природы“¹¹⁸⁷, если бы они не были редки. Таким образом под именем чудес разумеются редкие и необъясненные еще явления природы, совершающиеся теми силами, которые, как специфические свойства, принадлежат только некоторым телам. Эти свойства тел и их обнаружения вполне известны Творцу и Промыслителю мира, и Он пользуется ими, когда находит нужным открыть людям свое могущество; но некоторые из них известны также демонам и людям, которые тоже пользуются ими в собственную пользу. В этом значении истинные чудеса, не отличаясь от обыкновенных явлений природы, ничем также не отличаются от чудес ложных, производимых магами или чрез них злыми демонами, которые, благодаря удачному пользованию некоторыми таинственными силами природы, производили и производят много изумительных и необычайных явлений¹¹⁸⁸. Но способы производства и цели истинных и ложных чудес полагают между ними глубокое различие. „Истинные чудеса совершались простою верою и искренностью благочестия, а ложные – нашептываниями и наговорами того преступного любопытства,

которое называют магией¹¹⁸⁹. Истинные чудеса совершались с тою целью, „чтобы утверждать культ истинного Бога, в котором одном заключается блаженная жизнь“¹¹⁹⁰; наоборот ложные чудеса или лучше „чары и обольстительные ковы злых демонов“ имели в виду „показывать демонов более удивительными, чем полезными“, и отвращать от культа истинного Бога¹¹⁹¹. Далее, истинные чудеса отличаются от ложных степенью достоверности. Несомненность первых выше достоверности по крайней мере некоторых из последних в той же мере, в какой образованность времен Иисуса Христа превосходила невежество времен ложных чудотворений¹¹⁹². Наконец, между истинными и несомненно действительными чудесами есть много таких, которые бесконечно превышают демонскую и человеческую возможность чудотворения и в себе самих заключают признаки божественного своего происхождения. Чудесная вера образованного мира во Христа, опирающаяся на чуде воскресения Христова, и это последнее суть такие явления, причины которых едва ли когда-нибудь перестанут быть *latentes in Deo*. Как явления, возможные только для Бога, истинные чудеса несомненно подтверждают божественное свидетельство св. Писания о религии Христа Бога, Спасителя мира.

В область нашей задачи не входит взвешивать основные мысли Августина о язычестве и христианстве ни с богословской, ни с философской точки зрения. Со своей стороны заметим только, что в творении „о царстве Божием» пред читателем выступает не оратор, имеющий дело с частными истинами и старающийся расположить читателя в пользу своих личных мнений, но высоко развитый и образованный философ, который, оставляя практические расчеты оратора позади себя, имеет в виду только ученое раскрытие своего предмета и, устанавливая общие принципы, созидает на них целое и цельное мирозерцание, где получает свое место и значение и занимающий его предмет. Рассуждая о язычестве и христианстве, Августин поднимается до высшей степени богословского созерцания и философского суждения и едва ли не впервые объявляет древнему миру, что основной принцип

общечеловеческой жизни на земле есть противоположность добра и зла и что всемирная история человеческого рода на земле есть только выражение внутренней борьбы этих двух начал, борьбы, которая ведется одною стороною при содействии всемогущего Творца мира, а другою при содействии немощной пред Ним, но могучей среди тварей первозданной Его твари. Изображение последовательных моментов этой борьбы, как они обнаруживаются в исторических судьбах человечества, есть совершенно новый и оригинальный апологетический прием Августина, при котором защитником христианства является не он, но само христианство в его божественном величии и миропобеждающем могуществе. Этот прием, приведший автора к определению и утверждению основных начал христианской догматики, морали и философии, показал противникам Христова учения, как оно истинно и возвышенно, прочно и непобедимо, и как сравнительно с ним скудны содержанием и зыбки в основаниях самые почтенные человеческие учения.

Было бы несправедливо, говоря об ученых достоинствах творения „о царстве Божием“, не отметить и некоторых его недостатков. Недостатком у Августина экзегетических средств и знакомства с подлинною апологетическою литературою греческих христиан надобно, конечно, объяснять те несовершенства и упущения, которые допущены им в творении „о царстве Божием“, как апологии. Одним из самых важных возражений язычников было возражение против божественного достоинства лица Иисуса Христа, против ходатайственного Его значения и против богоучрежденности основанного Им общества; это возражение требовало самого тщательного разбора, так как оно направлено было против средоточного догмата христианской веры. Между тем автор, говоря о божественной любви к падшему человеку, о предвечном совете Божию для искупления человека, о приготовлении человеческого рода к принятию Искупителя рядом обетований, пророчеств и преобразований, ничего не говорит о том, что Родившийся в Вифлееме был действительно обетованный, преобразованный и пророками предвозвещенный Бог-Слово,

что Он действительно был исполнением предвечного совета Божия и чаянием языков. Автор думал, кажется, что этот недостаток может быть пополнен длинным рядом пророчеств, которые он объяснял в XVII и во второй половине XVIII книги применительно к Иисусу Христу и Его Церкви; но если все объясняемые им пророчества действительно могут быть прилагаемы только к божественному лицу, то ни из чего не видно, чтобы этим лицом был рожденный от Девы в Вифлееме иудейском. Устранить этот недостаток могло бы изложение по крайней мере важнейших, явно божественных, дел Иисуса Христа и первых времен христианского общества; но автор оставил это, как и шестой, по его счету, возраст человеческого рода, почти без внимания, всего вероятнее потому, что первоначальная история нового завета была ему недостаточно известна. Далее, от ученого апологета христианства, задавшегося намерением защитить его в его историческом происхождении и между прочим уверить язычников, что воля единого, истинного Бога содержится в священных книгах христиан, язычник, как и христианин, в праве был ожидать особенных, специально направленных в пользу божественного происхождения св. Писания доказательств. Это требование считал без сомнения справедливым и сам Августин; но его доказательства в пользу божественности св. Писания, как мы уже видели, не многочисленны и не сильны. Представивши в пользу божественного происхождения св. Писания только два важных доказательства, – исполнение многих из содержащихся в нем пророчеств и внутреннее единство составляющих его книг, но, не указывая резко на те факты, которые были исполнением пророчеств и не представляя примеров кажущегося разногласия и действительного единства священных книг, он не сообщает им полной доказательной силы, которая ослабляется еще тем, что многие места св. Писания автор находит темными¹¹⁹³, а в отношении к достоверности ставит его не выше исторических сочинений вообще. „Кто отрицает библейские чудеса, говорит он, тот утверждает, что не надобно верить никаким книгам, и может пожалуй сказать, что никакие боги не заботятся о смертных»¹¹⁹⁴. От этого между

прочим старание его устранить разногласие между еврейским и греческим текстом¹¹⁹⁵ уверением, что оно произошло не от злонамеренности евреев и не от обмана семидесяти толковников, но от случайных описок переписчиков греческого текста¹¹⁹⁶, не устраняет его. Наконец, доказывая божественность христианского учения божественностью христианских чудес, для оправдания последней он вдается в общие рассуждения о всемогуществе Божиим и о чудесности распространения христианства, прибегает к аналогиям и абсурдам и все-таки не достигает убедительности; между тем как блистательный опыт аргументации этого рода, равно как и разрешение вопроса о разностях между подлинным и греческим текстом Ветхого Завета, не говоря о других сочинениях, он мог бы найти в одном сочинении против Цельса.

Рядом с недостатком доказательности в творении „о царстве Божиим“ выступает по местам неверность автора себе самому. Так началом канонического достоинства книг св. Писания он считает подлинность и боговдохновенность; но в приложении к делу это начало строго не выдерживается. Автор по-видимому убежден в подлинности и боговдохновенности книги Эноха; тем не менее относит ее к числу апокрифов¹¹⁹⁷. Соглашаясь с тем, что Эздра был скорее историком, чем пророком, он однако ж находит у него пророчество об Иисусе Христе. О книгах Маккавейских пишет: „причисляемые иудеями к апокрифам, христианскою церковью они признаются каноническими по причине тяжких и удивительных страданий некоторых мучеников, которые еще прежде, чем пришел Христос во плоти, подвизались за закон Божий даже до смерти и перенесли тяжкие и страшные бедствия»¹¹⁹⁸. Собор карфагенский, на котором Августин принимал личное и влиятельное участие, к числу канонических книг причислил все пять книг Соломона¹¹⁹⁹. Между тем в сочинении „о царстве Божиим» читаем: „Соломон пророчествовал в трех книгах, которые признаются за канонические, то есть, в Притчах, Экклезиасте и Песни песней. Что же касается остальных двух, то есть, Премудрости и Сына Сирахова; то Соломону их приписывает обычай по причине некоторого сходства в слоге, но

ученые не сомневаются в противном, хотя эти книги исстари пользуются авторитетом в церкви, особенно восточной»¹²⁰⁰.

Нельзя не заметить наконец, что „свидетельство Духа», которое автор считает последним началом боговдохновенности книг и объяснения текста св. Писания, дает ему слишком много простора в рассуждениях экзегетического свойства. В силу без сомнения этого начала о семидесяти, например, толковниках Августин говорит: „справедливо полагают, что семьдесят толковников были одушевлены пророческим Духом», и на этом основании не сомневается как в том, что допущенные ими в переводе отступления от подлинника допущены по внушению свыше¹²⁰¹, так и в том, что по окончании перевода все переводы отдельных толковников оказались сходными не только по смыслу, но и по расположению слов¹²⁰². Тоже конечно начало руководило автором, когда, прилагая к тексту Вульгаты только подлиннику свойственный прием толкования¹²⁰³ и стараясь сдерживать экзегетическую свободу „правилом веры»¹²⁰⁴, он предоставляет слишком много простора личным соображениям¹²⁰⁵ и в конце концов высказывает следующее замечательное наставление: „пусть каждый по своему объясняет глубокие истины откровения, дабы читатели для собственного упражнения могли иметь разные мнения не отступающие от правила веры»¹²⁰⁶.

Если от внутренних, ученых свойств апологии царства Божия обратиться к ее внешним, литературным свойствам, то нельзя не заметить, что последние вполне соответствуют первым. Превосходя предшествующие апологетические сочинения римских христиан также, как учено-философский трактат превосходит ораторскую речь, творение Августина возвышается над ними и внешнею стороною. Стройность и методичность изложения, важность и серьезность тона, прозрачность и точность выражения, красота и изящество слова делают это творение удивительным явлением того времени и ставят его несравненно выше творений даже „христианского Цицерона». – Правда в творении о царстве Божием, кроме множества чисто риторических, часто довольно длинных, переходов, кроме многочисленных также, часто иронического

свойства, прикрас, которыми приправляются доказательства¹²⁰⁷, бросается в глаза множество повторений и лишних, вставочных рассуждений¹²⁰⁸, которые не мало вредят стройности изложения и возмущают главное течение мыслей. Но эти излишки и прикрасы, объясняемые литературными приемами и вкусом времени, нельзя ставить в упрек автору; в столь объемистом сочинении, писанном отрывками от других разнообразных занятий и так долго, трудно было избежать указанных недостатков. Кроме того автор сам признавал их¹²⁰⁹, и допускал ради внешней их выгоды. Как и длинные эпизодические рассуждения его о божественном, например, предведении против Цицерона, о фатуме и греческих философских школах, они облегчают внимание читателя, утомляемое громадностью чтения. В отношении к изложению в творении „о царстве Божиим» гораздо важнее тот недостаток, по которому автор его дробит частные мысли и разбрасывает их части по разным местам, причем начало попадает иногда на место конца, а конец на место начала. Доказательством этому служит передвижение глав, допущенное нами в анализе. Происходивший от того, что автор, обдумавши общий план своего труда в самых крупных его чертах, не успевал заранее обдумывать деталей их исполнения и набрасывал их экспромту, припоминая и дополняя недосказанное раньше и обходя то, что, хоть и не на месте, сказано прежде, этот недостаток сильно вредит стройности изложения частей, обременяет читателя и до конца книги скрывает от него целую мысль автора. – Тон речи Августина зависит от свойства предметов, о которых он рассуждает. Возвышенные предметы религии и философии, серьезные положения языческих ученых и высокие истины христианства сообщают его речи характер особенной важности, серьезности и величия. Наоборот народные суеверия, нелепые обряды и легкомысленные обычаи язычников описываются речью, тон которой нередко переходит в тихо-иронический или в резко-саркастический и звучит то негодованием и огорчением, то состраданием и безнадежным беспокойством. Тон первой части сочинения, где автор пользуется речью лучших классических писателей, резко отличается от тона второй, где

он невольно вторит безыскусственному слову св. Писания. – Светлость представлений и отчетливость суждений, которыми так отличается творение Августина, находят для себя точное воплощение в прозрачных выражениях. В этом отношении слово и мысль образуют у Августина совершенную гармонию, при которой ни первое не затеняет последней, ни последняя не насилует первого. В то время, как туманная мысль и смутное представление, облекаясь в изящное слово Цицерона, производят у Лактанция впечатление напыщенности, у Августина изящное слово Цицерона служит воплощением светлой мысли автора и непосредственно ведет во внутреннее ее содержание. Нельзя не признать впрочем, что и Августин выражается иногда темно и неясно и затрудняет читателя склонностью к необыкновенным оборотам речи¹²¹⁰, растянутостью и многословием¹²¹¹ и расположением к новым словам¹²¹². Объясняемый плодovitостью мысли и мистическою настроенностью автора, равно как и отвлеченностью многих предметов его речи, этот недостаток возвышает ее разнообразие. Вообще и в конце концов речь Августина „о царстве Божием» носит на себе те же совершенства, которыми отличается речь Цицерона, с тою только особенностью, что Августин усиленно старается возвышать ее приятность игрою слов и понятий¹²¹³, употреблением антитез¹²¹⁴, сравнений и подобий. Можно сказать, что денно-ночное чтение сочинений Цицерона и в этом отношении не было для него делом напрасным.

Ученые и литературные свойства апологии царства Божия дают право думать, что ученая цель ее достигнута вполне. Но достигла ли она и в какой мере достигла своей практической цели? История не сохранила никаких определенных указаний, на основании которых можно было бы прямо и решительно ответить на этот вопрос. Но мы имеем некоторые не прямые данные, которые делают весьма вероятным предположение, что она не осталась без влияния на умы тех, против которых была направлена. Высокое уважение, каким пользовался Августин как между христианами, так, если еще не более, и между язычниками своего времени, и литературная его слава „делали,

как справедливо говорит Гангауф, то, что каждое из его сочинений скоро распространялось повсюду в бесчисленных списках, так что их могли читать все друзья и враги христианства¹²¹⁵. Нет сомнения, что и апология его должна была распространяться весьма быстро и читаться повсюду, чему, кроме уважения к Августину, должны были содействовать также великая важность и жизненная интересность разрешавшегося в ней вопроса. Нет сомнения, что каждому было любопытно и желательно знать, что великий человек говорит о великом вопросе времени, чем и как объясняет он необычайное событие мира. Помимо приведенных уже нами свидетельств Орозия и Македония о том, что апология Августина читалась и нравилась не только в среде христиан, но и язычников, замечательное в этом отношении свидетельство встречается у самого апологета. „Когда я выдал в свет, говорит он, первые три книги (моей апологии) и когда они начали обращаться по рукам многих, я услышал, что некоторые готовят письменный на них ответ, а затем меня уведомили, что ответ уже готов и что составители его ждут только времени, чтобы можно было, обнародовать его“¹²¹⁶. Ни из чего не видно, чтобы критика язычников появилась в свет, и это обстоятельство дает некоторое право заключать, что язычники сами, вероятно, не ожидали от нее никакой пользы, убедившись, может быть, что дело их религии совершенно потеряно. И трудно было не убедиться в этом. Ученый апологет христианства сокрушил последние опоры, которыми думало поддержать себя отживавшее свой век язычество Рима. Читая его апологию или выслушивая содержание ее из уст христиан, язычники, по крайней мере образованные, не могли не видеть, что вера в политическое могущество старой их религии – не более, как застарелое суеверие и что философские попытки оправдать ее пред здравым смыслом отжили уже свое время. Факт опустошения Рима готами, десять увлекательных книг Августина и многие из поименованных им языческих писателей неоспоримо говорили за это. С другой стороны язычники не могли не видеть, что христианство – вовсе не то, чем оно казалось им. Восставая только против религиозного суеверия и

морального разврата, – что́ осуждали и сами язычники, – все остальное, – политические условия, государственные учреждения и социальные отношения, – оно оставляет неприкосновенным, так что в одно и тоже время можно быть и римским гражданином и добрым христианином. Могло быть также, что римляне по-римски поняли слова Августина: „если вы сделаетесь христианами, то вам истинный и единый Бог *пес metas rerum, пес tempora ponet, imperium sine fine dabit*¹²¹⁷. Как бы то ни было впрочем, но несомненно то, что творение „о царстве Божием» было последнею апологией христианства на Западе.

Примечания

¹ - Подлинное оглавление этого творения «De civitate Dei» переводится обыкновенно на русский язык выражением «О граде Божием». Мы отступили от этого перевода по причинам, которые будут указаны ниже.

² - Bähr. Die Christ.-röm. Theol. S. 91.

³ - Энциклоп. слов. русск учен. 1861 г. Августин. Bähr Die christ.-röm. Theol. S. 300–304.

⁴ - О сочинении «De Aurelio Augustino apologeta, secundum libros de civitate Dei», Goens-a по причине его ненаучности и малосодержательности можно было бы и не упоминать, если бы оно не было единственным сочинением в этом роде – Гораздо дельнее этого сочинения статья Шмидта «Origenes und Augustin als Apologeten», напечатанная в «Jahrbuch für Deut. Theol. 1862–63 г.»; но задача этой статьи слишком специальна, – в ней рассматриваются и сличаются только основные понятия Оригена и Августина об отношении язычества к христианству

⁵ - Оно состоит из двадцати двух книг, содержащих вместе с предисловиями к четырем книгам шестьсот шестьдесят пять глав.

⁶ - Alzog. Patrolog. 2 Aufl. S. 351. Энцикл. слов русск. учен. 1861. Августин

⁷ - Знаменитый тезис Декарта «Cogito, ergo sum» есть только обобщенное выражение Августинова тезиса «Si fallor, sum». Civ. Dei XI. 26.

⁸ - Dupin. Nouv. biblioth. des aut-rs eccles. t III. p. 257.

⁹ - На русском языке есть также перевод этого сочинения, сделанный в Москве 1786 года. К сожалению этот перевод, до подстрочности верный, не может быть рекомендуем для употребления; язык его для нашего времени почти недоступен, в нем не достает весьма многих и важных глав; некоторые главы соединены в одну и имеют особый счет.

¹⁰ - В Низаровом издании Цицероновой Республики многие места ее реставрированы по сочинению Августина «о царстве

Божием».

¹¹ - Civ. Dei I. 1; XV, 14. Retract. II. 43.

¹² - Ibid. XV. 14; XIX. 11.

¹³ - «С помощью Божией я, кажется, исполнил свой долг, – я окончил это великое творение. Да простят мне те, кому покажется оно малым или слишком большим, а те, для коих оно будет достаточно, пусть воздают благодарение не мне, но со мною Богу».

¹⁴ - August epist. 154.

¹⁵ - August, oper. t VII praef. (edit. Migne.). Suppl. ad. oper. Aug. – Not. litt. с. 3.

¹⁶ - Ibid.

¹⁷ - Coquaeus. Praef ad comment in bibr. de Civ. Dei (Aug. Opera-edit. theol Lovan. t. V p. 9).

¹⁸ - Lutz. Handb. der katol. Kanzelbereds. S. 246.

¹⁹ - Script. eccles. Hist. lit p. 194.

²⁰ - Tableau de l'eloqu. chret. au IV siecle p. 490.

²¹ - Hist. de s. Augustin t. III. p. 196. Civ. Dei VI 2.

²² - Goens p. 32, not. 5

²³ - Nouvel. bibliot. des aut-s eccles. t III. p. 237.

²⁴ - Schrockh. Christ Kirchengesch. VII. Dh. S 309 ft.

²⁵ - Civ. Dei praefatio. Gloriosissimam civitatem Dei defendere adversus eos (paganos) suscepi.

²⁶ - Взятие Рима готами, подавшее повод к обнаружению антихристианской реакции язычников, вызвавшей апологию со стороны Августина, произошло в 410 г., а сочинение Августина начато в 413 году. См. ниже.

²⁷ - Матф. 13:3. Марка 4:3. Лук. 8:3.

²⁸ - Apol. с. 21.

²⁹ - Cic De orat I. 11: Verbi controversia jam diu torquet graeculos homines, contentionis cupidiores, quam veritatis.

³⁰ - Подробный обзор противохристианских сочинений, написанных учеными язычниками из греков, представлен в сочинении Kellner-a «Hellenismus und Christenthum». Слич.

Tzschirner-a Geschichte der Apologetik. I. S. 225 ff. Сч. ниже 1 гл 2 отд. перв. части нашего исследования.

³¹ - См. в ист. христ. церк. Чельцова – «сочинения язычников против христианства и христианская апологетическая письменность» – стр. 242–297.

³² - Возражения греческих язычников касались происхождения христианства, его сущности и моральных действий. Христианство, говорили они, есть учение новое и не греческого происхождения – βάρβαρον δόγμα (Cohort. ad gent. Клим. с 10; Contr. Cels I. 2; V, 2b). Это возражение ученых язычников, стоявших у колыбели, так сказать, Христового учения, в высшей степени замечательно, как косвенное признание нечеловеческого его происхождения. – Христианское учение, говорили они далее, требует только πῖστιν ἄλλοιων (Contr. Cels. I 9; Феоф. к Авт. 1. 8). – Воплощение Бога, по их мнению, невозможно ни в моральном, ни в метафизическом отношении, – оно унизило бы Бога и внесло бы изменение в Его природу (Contr. Cels. I. 14) – Иисус Христос – не Бог; евангельская история – cara (ibidem I, 28, 39; II, 3, 30, 53) – Иисус Христос – такой же человек, как и языческие чудотворцы (ibidem, III, 26). – Богом сделали Его христиане, люди простые и необразованные (ibidem. III., 45–65) – Христианское учение исполнено противоречий, от чего христиане дробятся на множество сект (ibidem. III, 10, 12; Strom. VII 15) – Христианство ведет к безбожию (Иустин, Афинагор) и безнравственности, допуская epulas Thyesteas и oedipodeos concubitus (Афинагор, Татиан). В том же роде были возражения Порфирия, Ямвлиха, Гиерокла и Юлиана, о которых будет речь ниже.

³³ - Феофил антиох. (о вере христиан) – (Творения греческих христианских апологетов цитируются по переводу О. Преображенского, а не переведенные на русский язык по изданию Мнѣя.), Ермий (осмеян филос.), Климент алек. (Cohortatio ad gentes et Stromata), Ориген (Contra Celsum).

³⁴ - Аристид по Иерониму (de vir. ill. сс 19–20), Иустин муч. (обе апологии), Ермий, Климент, Ориген.

³⁵ - Иустин (первая апология, слово к эллинам и послание к Диогнету), Феофил, Ермий, Климент и Ориген.

³⁶ - Иустин (о единовл. Бож.), Афинагор (прошен. о христиан.)

³⁷ - Иустин (перв. апол.), Афинагор, Феофил.

³⁸ - Иустин (перв. апол.), Афинагор, Татиан (речь против эллинов), Климент (Cohort. ad gent.) Ориген (Contr. Cels.).

³⁹ - Иустин, Афинагор, Татиан.

⁴⁰ - Иустин (увещание к эллинам).

⁴¹ - Иустин (перв. аполог.), Ориген (Contra Celsum).

⁴² - Tzschirner. SS. 312 ff.

⁴³ - Татиан, Климент (Cohort. ad gent), Ориген (Contr. Cels).

⁴⁴ - Клемент (ibidem).

⁴⁵ - Клемент (ibidem).

⁴⁶ - Иустин, Афинагор.

⁴⁷ - См. увещание к эллинам; Cohort ad gentes. Климент называет Платона ὁ ἱξ ἐβραίων φιλόσοφος. Str. I. 1

⁴⁸ - Иустин, Афинагор, Климент и Татиан.

⁴⁹ - Vorles. ub. die christ. Dogm.-Gesch 1 Abschn S. 256, 157–158.

⁵⁰ - Acta sanct. Bollandt. 15 Januar, t. II. p. 303 c. 2.

⁵¹ - Государство, говорит Цицерон – de republ. I 4, родило и воспитало нас не для того, чтобы не ожидать от нас никакой пользы, не для того, чтобы только служить нашим выгодам и обезопасивать наше спокойствие в удалении от общественных дел; но для того, чтобы лучшие и высшие силы нашей души, разума и рассудка, употреблять в свою собственную пользу, а в нашу личную пользу оставлять только столько, сколько будет оставаться за удовлетворением его собственных нужд. Помни – ibidem. VI, 8, что всем, которые хранили свое отечество, помогали ему и увеличивали его, заранее приготовлено на небе место, где они вечно будут блаженствовать; ибо верховному Богу, который управляет всем миром, нет ничего приятнее на земле, как союзы людей, соединенных законами, называемые государствами; их правители и блюстители с неба сходят и на

небо возвращаются. ... Воспитывай – *ibidem*. VI, 10, в себе чувства любви и справедливости так, чтобы к отечеству они были больше, чем к родным и ближним.

⁵² - Личность у римлян распустилась сначала в понятии родича, а потом в значении гражданина; это между прочим доказывается фактом раннего выхода из обыденного употребления личных имен у римлян и замещения их родовыми. В начале периода царей римляне назывались Ромулами и Ремами, затем стали называться Туллиями. Виргилиями, Горациями и пр.; но самым любимым, самым почетным названием их было *civis romanus*. У греков наоборот, родовые имена употреблялись только в раннюю эпоху их существования, когда значение рода перевешивало значение индивидуума, но с развитием значения личности они совершенно вытеснились именами личными.

⁵³ - *Alme Sol*, молился с Горацием всякий римлянин, *curro nitido diem qui promis et celas aliusque et idem nasceris, possis nihil urbe Roma risere majus Carm. secul 9–12 Слич. Civ. Dei V. 10–20*

⁵⁴ - *Schmidt La societe civil dans le mond romain p. 1–145. Cramet. Geschichte der Erziehung und des Unterrichts im Alterthume. 1 B. S. 363 ff.*

⁵⁵ - *Bernhardy Grundriss der romischen Litteratur: Einleitung.*

⁵⁶ - *Mommsen. Romische Geschichte. Kap. V. S. 57 ff. (Funf Aufl)* Весьма замечательно замечание Августина: *Ita fit, ut ex lege civitatis praecepta sumere patremfamilias oporteat, quibus domum suam sic regat, ut sit paci accommodata civitatis. Civ. Dei. XIX. 16*

⁵⁷ - *Qui omnia, quae ad cultum deorum pertiuerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo. Cic. De nat. deor II 28.*

⁵⁸ - Великим бесчестием своих капищ и истуканов расплатились римские боги напр. за смерть Германика. *Suet Caligul. c. 5.*

⁵⁹ - *Tacit. De orat. 28–29.*

⁶⁰ - *Cramer. Geschich. der Erzieh. ind des Unterrichts in Alterth. 1 Bd S. 363.*

⁶¹ - *Cic. De orat, I. 38.*

⁶² - Cic. De amic. c. 1.

⁶³ - Cic De nat. deor. III. 1. Majoribus nostris, etiam nulla ratione reddita, rationis est credere.

⁶⁴ - Cic. De amic. 1. 5 Nos ea, quae sunt in usu vitaeque communi, non ea, quae finguntur aut optantur, spectare debemus. Conf. De divin. II. 2.

⁶⁵ - Virg. Aen. VI, 819–855: науки и искусства суть дело других народов: ты же, римлянин, regere imperio populos memento, – hac tibi erunt artes, – pacisque imponere morem, parcere subjectis et debellare superbos.

⁶⁶ - Cic. Tusc. I. 3 Nemo studet eloquentiam nostrorum hominum nisi ut in causis atque in foro eluceat.

⁶⁷ - Все римляне по отношению к философии разделяли образ мыслей выводимого Энцием Неоптолема, qui se aiebat philosophari velle sed paucis, nam omnino haud placere. Cic. De republ I. 18. – Sunt multi (romani), qui omnino graecus non ament litteras; plures, qui philosophiam: reliqui, etiam si haec non improbant, tamen earum rerum disputationem principibus civitatis non decoram putant. Cic. Acad. quaest (Lucullus) c. 2. – Quibusdam et iis quidem non admodum indoctis, totum hoc displicet philosophari – Quidam autem non id tam reprehendunt, si remissius agatur: sed tantum studium tamque multam operam ponendam in eo non arbitrantur. Cic. De Im I. 1. init

⁶⁸ - Plut. Cato, c 22–23; Aul. Gell. Noct. attic XV. 11.

⁶⁹ - Сам Цицерон полагал, что tribuenda est opera reipublicae, vel omnis potius in ea cogitatio et cura ponenda, а занятиям философией tantum est relinquendum, quantum vacabit a publico officio et munere. De divin. II. 2. fin.

⁷⁰ - Cic. De nat. deor. I. primum ipsius reipublicae causa philosophiam nostris hominibus explicandam putavi, magni existimans interesse ad decus et ad laudem civitatis res tam graves tamque praeclaras latinis etiam litteris contineri.

⁷¹ - Cic. Tusc I. 2: in summo apud Graecos honore geometria fuit, itaque nihil mathematicis illustrius, at nos metiendi ratiocinandique utilitate huius artis terminavimus modum. Horat epist. II, 3, 323: Grajis ingenium, Grajis dedit ore rotundo Musa

loqui, praeter laudem nullius avaris; romani pueri longis rationibus assem discunt in partes centum diducere.

⁷² - Cic. Brut. c. 1.

⁷³ - Единственное исключение из этого делает римское право, но это благодаря практическому характеру самой науки, как нельзя лучше подходившей под общую тенденцию римлян.

⁷⁴ - Гасце I. 190–203; Слич. Moehler. La patrol., trad. p. s. Cohen. t. I. § 3.

⁷⁵ - Moehler. La patrol., trad p. s. Cohen. t. I. § 4.

⁷⁶ - Fronto – apud Min. Fel: Octav. cc. 9, 31, Plin. jun. epist, X, 97; Suet. Claud, c. 25, Nero c. 16; Tacit. Annal. XV. 44.

⁷⁷ - Plin. jun. epist. X. 97: «Между христианами были некоторые и из римских граждан».

⁷⁸ - Lact. Div. inst. II, 15–19. Tert. Apol c. 22–23.

⁷⁹ - Gell. Noct att. XIV, 7.

⁸⁰ - Suet. August, c. 35. Pitisci lex. ant rom. v. libatio

⁸¹ - Pitisci lex. ant rom v, ludus

⁸² - Ibidem, vv. Nuptiae, Hymenaeus

⁸³ - Ibidem, v. Funus. Virg aen XI, 1–97.

⁸⁴ - Min. Fel. Oct. 20. Honestis voluptatibus abstinetis Fert. De Spect. c. 1.

⁸⁵ - Tert. De spect. 22, 29.

⁸⁶ - Lact Div. inst. VI. 20.

⁸⁷ - Tert. De idol. cc. 20–21: Meminisse debemus etiam in verbis quoque idolatriae incursum praecavendum – Hieron epist. 22: «Quae communicatio luci ad tenebras? Qui consensus Christo cum Belial? Quid facit cum Psalterio Horatius? cum Evangelio Maro? cum Apostolo Cicero?... Et licet omnia munda mundis, tamen simul bibere non debemus calicem Christi et calicem daemoniorum. Замечательна история болезненного восхищения Иеронима, которую он тут же рассказывает в доказательство того, что христианам не следует читать gentilium litterarum libros.

⁸⁸ - Tert. De idol. c. 10.

⁸⁹ - Tert. De spect. c. 23.

⁹⁰ - Tert. De idol. cc. 14–15; De corona militis

- 91 - Aug. epist. 46.
- 92 - Tert. Apol. 38.
- 93 - Minuc. Fel. Oct. 8, 12.
- 94 - Tert. Apol. 1: simul desinunt ignorare, cessant et odisse.
- 95 - Minuc. Fel. Oct. 5, 12; Arnob. advers. gent. II, 6, 7.
- 96 - Min Fel. Oct. c. 9; Arnob. advers. gent. I, 36, 37; Ter. Apol. c. 16.
- 97 - Tertul. Apol. c. 16.
- 98 - Minuc. Fel. Oct. c. 9.
- 99 - Ibidem.
- 100 - Ibidem.
- 101 - Tert. Apol. c. 7.
- 102 - Tert. Apol. 2, 25.
- 103 - Tert. ad. nat. I. 8: tertium genus dicimur, Cynopennae aliqui, vel sciapodes, vel aliqui de subterranea Antipodes.
- 104 - Tert. Apol. c. 3.
- 105 - Di multa neglecti dederunt Hesperiae mala luctuosae. Hora. Carm. III. 6 (ad Romanos). См. ниже докладную Симмаха.
- 106 - Arnob. adv. gent. I. 1.
- 107 - Aug. De civ. Dei. II. 3.
- 108 - Tert. Apol. c. 40.
- 109 - Иуст. перв. апол. 69 Слич. едикт Траяна о безымянных доносах на христиан: Plin. jun. epist. X. 98.
- 110 - Евсев. церк. истор. IV, 15.
- 111 - Еще между законами XII таблиц встречаются законы: Deos peregrinos ne colunto. – Separatim nemo habess t deos, nere novos: sed ne advenas, nisi publice adscitos, privatim colunto. Cic. de leg. II. 8.— В 326 г. по случаю засухи и моровой язвы, эдилам было предписано наблюдать, ne qui nisi romani dii, neu quo alio more quam patrio colerentur. Liv. IV, 30. – Во время больших бедствий римское государство очищаемо было от чужих богов. Liv. IX. 30; XXV. 1; XXXIX. 16 – Тиверий изгнал из Рима всех иноверцев, в числе которых были и иудеи. Suet Tiber I. 36. Слич. Tacit. Annal. II. 85

- ¹¹² - Cic. De nat deor. III 1.
- ¹¹³ - Tert. Apol. с. 34.
- ¹¹⁴ - Один из законов XII таблиц (tab • 9. ed. Gothofredi) гласит: Si quis in urbe coelus nocturnos agilasset, capital esto. Conf. Pitisci lex. ant. rom: Lex Romilia de vigilus nocturnis. Cic., de leg. II, 9.
- ¹¹⁵ - Ibidem: Coriae urbanae, учрежденные Августом. Слич. едикт Траяна против гетерий: Plin. epist. X. 97.
- ¹¹⁶ - Tert. Apol. с. 32. Lact. VII. 2, 14–26. Conf. Civ. Dei XVIII, 53.
- ¹¹⁷ - Pitisci lex. antiqu. nom. v. vestales. Conf Civ. Dei. X. 16.
- ¹¹⁸ - Aug. Civ. Dei. XIV, 23.
- ¹¹⁹ - Тертуллиан оставил свою жену. – Павлин Ноланский написал едкую сатиру против брака и возлагаемых им обязательств. Epist. 25. Hieron. epist. .22: Девица! scito te illis (uxoribus) esse meliorem.
- ¹²⁰ - De corona militis с. 11.
- ¹²¹ - Epist. 25.
- ¹²² - См. возражения против христианства Волюзиана, помещенные ниже.
- ¹²³ - Tert de idol. cc. 17–18. Min. Fel. oct. 8, 12.
- ¹²⁴ - Tacit. annal. XV. 44.
- ¹²⁵ - Истор. христ. цер. Чельцова. стр. 222 прим. 2.
- ¹²⁶ - Евсев. – Жизнь Конст. II. 5.
- ¹²⁷ - Alzog – Patrol. 2 Aufl. S. 147–150. Ehert. Tertul. Verhaltn. zu Min Felix.
- ¹²⁸ - Minuc. Oct. с. 28; Tertul. Apol. с. 7.
- ¹²⁹ - Minuc. Oct. с. 27; Tertul. Apol. с. 22.
- ¹³⁰ - Tertul. Apol. cc. 27, 30.
- ¹³¹ - Minuc. Oct. с. 18. Tertul. Apol. с. 17.
- ¹³² - Tertul. Apol. с. 21: lumen de lumine, Deus de Deo.
- ¹³³ - Ibidem с. 48; Minuc Oct. с. 34
- ¹³⁴ - Ibidem с. 19–21; 20: Idoneum opinor, testimonim divinitatus – veritas divinationis.

¹³⁵ - Мы опускаем сочинения «De idolorum vanitate» и «Ad Demetrianum» Киприана. потому что они имеют значение частных писем и совершенно сходны с апологиями Тертуллиана и Минуция Феликса.

¹³⁶ - Апологеты римской церкви (Bahr. Die christ-rom. Theol. §§ 5, 18, 26, 34, 38), кроме, может быть, Минуция Феликса и Лактанция, все были африканцы; но это не мешает считать их римскими писателями, потому что Африка их времени была устроена совершенно по-римски, они жили и воспитывались в духе римлян и получили образование в школах римской конструкции. Слич. Beugnot. Histoire. de la destruction du paganisme en Occident, t. I. p. 315–318.

¹³⁷ - Русский перевод этой апологии о. Преображенского, сохраняющий дух и тон подлинника, освобождает нас от ее анализа.

¹³⁸ - Octav. с. 8

¹³⁹ - Ibidem с. 16.

¹⁴⁰ - Ibidem с. 38.

¹⁴¹ - De praescript haeret. с. 7.

¹⁴² - Divin. inst. III 2.

¹⁴³ - Ibidem с. 4.

¹⁴⁴ - Ibidem с. 16.

¹⁴⁵ - Ibidem II, 3.

¹⁴⁶ - См. Христ. Чтение 1859 г. ч II: об отношении между христианством и философией.

¹⁴⁷ - Такой же веры требует и Тертуллиан: Praescript. haeret.с.с. 10,12.

¹⁴⁸ - Strom. I. 1. 9.

¹⁴⁹ - Ibidem с. 20.

¹⁵⁰ - Contra Celsum. 1. 9. – Иустин мученик вполне разделяет приводимое им мнение Платона: «если правители и народы не будут философствовать, то гражданские общества не могут благоденствовать». Апол. 1. 3. – Мелитон христианство называет философией, Евсев. цер. истор. IV. 26.

¹⁵¹ - Bahr. Die christ. rom. Theolog. §§ 5, 18, 26, 34, 37.

- 152 - Lact. Divin. inst. V. 1.
- 153 - Lact. Divin. inst. prael.
- 154 - Октавий М. Феликса написан в форме Цицеронова диалога *de natura deorum*. Божественные наставления Лактанция суть дословное воспроизведение этого диалога, отличающееся от него только монологической формой и вставками подлинных мест из философских и поэтических произведений, равно как и неправильно понятых учений христианства.
- 155 - Тертуллиан, Арнобий и Лактанций.
- 156 - Apol. cc. 37, 39, 41, 45.
- 157 - Ibidem, cc. 1–3.
- 158 - Octav. c. 8.
- 159 - Ibidem. c. 9.
- 160 - Apol. c. 20–26.
- 161 - Terlul. Apol. c. 40; Cyprian ad Demetr.
- 162 - Advers gentes I. 3.
- 163 - Apol. c. 37.
- 164 - Advers. gent. II. 12; Div. inst. V, 13.
- 165 - По свидетельству Оригена (*Conlr. Cels. lib. VIII*), в половине третьего века число христиан сравнительно с язычниками было очень незначительно. Ист. христ. цер. Чельцова стр. 115: «В начале четвертого века христиане, по всей вероятности, составляли собою не более двадцатой части всего народонаселения в (греко-римском) государстве... Тем ограниченнее было число христиан во втором веке».
- 166 - Nouv. biblioth. des auteurs eccles t. I. p. 104.
- 167 - Div. inst. V, 2.
- 168 - Он полагал, кажется, что души умирают вместе с телом. Octav. c. 34.
- 169 - Ibidem. c. 1.
- 170 - Dupin. Nouv. biblioth. des aut. eccles. t. II. p. 208. Слич. Ист. христ. цер. Чельцова стран. 297–300.
- 171 - Евсевий. Церков. истор X, 5.

- 172 - Lact De mort. persec. с. 48.
- 173 - Евсевий. Церков. истор. X. 7. Cod. Theod lib. XVI, t. II, 1.
- 2.
- 174 - В законе против гаруспексов Cod. Theod. lib. IX. t. XVI.
1. 2 Константин говорит язычникам: Adite aras publicas atque delubra, et consuetudinis vestrae celebrate solemnia: nec enim prohibemus praeteritae usurpationis officia libera luce tractari.
- 175 - Cod. Theod I. IX. t. XVI. I. 1, 2.
- 176 - Ibidem. II, 4, 5, 6.
- 177 - Ibidem. t. XVII, I. 1; lib. XVI. t. X, 1. 3.
- 178 - Symmach. epist. X.
- 179 - Cod. Theodos 1. 16. t. 7. I. 1.
- 180 - Ibidem. II, 2–5.
- 181 - Ibidem. t. X, 1. 7.
- 182 - Ibidem. I, 9.
- 183 - Ibidem. I, 10.
- 184 - Ibidem. I, 12.
- 185 - Евсевий – жизнь Константина IV, 10.
- 186 - Breviar. X. 8.
- 187 - Beugnot – Histore de la destruction du paganisme en Occident. t. I, p. 109–117.
- 188 - Epist. X, 54.
- 189 - Beugnot. t. I. p. 323.
- 190 - Zosim. IV, 36.
- 191 - Hist. de la destr. du pagan. en Occident, t. I. p. 364–395.
- 192 - Значение этих лиц смотр в Lexic. ant. kom. Pitisci.
- 193 - De civit. Dei. II. 4.
- 194 - Ambr. epist. 30. August. epist. 32. «Подивимся храбрости, восклицает Амвросий, с какою этот высокопоставленный человек исповедует Иисуса Христа».
- 195 - August. epist. 132.
- 196 - Paul. Nol. epist. 8.
- 197 - August. epist, 50, 90, 91.

¹⁹⁸ - Zeller-Die Philos. der Griech. S. 796 ff. Aug. De civ. Dei IX. 26–27.

¹⁹⁹ - См. Христиан. Чт. 1860 г: Неоплатоническая философия и отношение ее к христианству, ст. 2.

²⁰⁰ - Аммоний Саккос получил жизнь и воспитание от христианских родителей. Цер. Ист. Евсев VI, 14. «Он учил около 242 года» нашей эры. Zell. S. 680 not. 3.

²⁰¹ - Zell. S. 840 ff.

²⁰² - Zeller S. 835 ff.

²⁰³ - Cic. De nat. deor. I. 15

²⁰⁴ - См. ниже 2 гл. 2 отд. перв. части нашего исследования. Слич. Civ. Dei. VIII. 10, 12.

²⁰⁵ - Tacit annal. II. 27; XII. 22.

²⁰⁶ - Aug. De civ. Dei. V, 1–7.

²⁰⁷ - Kellner S 234–237.

²⁰⁸ - Dolling. Heid und Jud. S. 120–131.

²⁰⁹ - Jamblich de misteriis, edit. Gust. Parthey – 1, 2 p. 6.

²¹⁰ - Он был написан по-гречески (Lact. Div. inst. II, 16; IV, 6; VII, 13, 18), но Августин цитирует его по латинскому переводу, по мнению некоторых, Апулея Модорского. Civ. Dei. VIII, 23,

²¹¹ - Kellner S. 242 ff.

²¹² - Слич. наш анализ VIII книги de Civ. Dei.

²¹³ - Это место мы передаем по Августину: Civ. Dei. VIII, 23.

²¹⁴ - Civ. Dei. VIII, 24.

²¹⁵ - Civ. Dei. VIII, 23, 27.

²¹⁶ - Это пророчество вставлено было вероятно в IV веке, когда успехи христианства стали уже заметны, с целью придать Асклепию больше авторитета.

²¹⁷ - Kellner. S. 246.

²¹⁸ - В Риме слушал Плотина и в Риме же умер. Zeller. S. 844 ff.

²¹⁹ - Демонология и теургические воззрения Порфирия изложены Августином в 9–11, 23, 26–30 главах X книги de Civ. Dei. Слич. Zeller. S. 869–877; Kellner. S. 187–190.

- 220 - Civ. Dei. X, 9, 11.
221 - Ibidem. 23, 26.
222 - Ibidem. X, 27.
223 - Civ. Dei. X, 9, 11.
224 - Ibidem. X, 26.
225 - Ibidem. X, 27.
226 - Ibidem. X, 21.
227 - Ibidem. X, 11.
228 - Euseb. Praep. evang. III, 7. (Patr. curs. comp. Migne).
229 - Ibidem. c 9.
230 - Ibidem. c 11, 13.
231 - Porphir. De vita Plotini et Pythagorae (edit. Boisson).
232 - Praep. evang IV, 6.
233 - De Civ. Dei. XIX, 23: In Deum generatorem, et in regem ante omnia, quem....
234 - De Civ. Dei. XIX, 23.
235 - Praep. evang. IV, 23.
236 - Ibid.
237 - Euseb. Praep. evang. IV, 1, 2, 3.
238 - Euseb. Praep. evang. VI, 5.
239 - Ibidem. III, 14; V, 7, 11, 13, 14, 16.
240 - Евсев. Ц. ист. VI, 19.
241 - Ibidem.
242 - De Civ. Dei. X, 28.
243 - Praep. evang. V, 1.
244 - Слич. 15 гл. IX книги de Civ. Dei с предыдущими.
245 - Zeller. S. 877 ff. Kellner. S. 253 ff.
246 - Jamblich de mysteriis liber, edit Gnst. Parthey.
247 - Ibidem, sectio I. c. 3.
248 - Ibidem, sectio I. c. 4.
249 - Jamblich de mysteriis liber, sectio VIII, 2.
250 - Ibidem. I, 19–20.

251 - Ibidem. 1,5–7, 20; II, 1, 3, 5; III, 31; IV, 7, 8, 13; V, 25; VI, 5.

252 - Ibidem. I, 8, 17, 19. Это ответ Порфирию о божестве материальных звезд.

253 - Ibidem. I, 10.

254 - Ibidem. II, 2; VIII, 7.

255 - Jamblichi de mysteriis liber, sectio II, 3–9.

256 - Ibidem. II, 10.

257 - Ibidem. V, 25; IX, 6.

258 - Jamblichi de mysteriis liber, sectio II, 11.

259 - Ibidem. I, 8.

260 - Ibidem. IX, 10.

261 - Ibidem. I, 12.

262 - Ibidem. IV, 3; VI, 6.

263 - Ibidem. I, 11.

264 - Ibidem. I, 13.

265 - Ibidem. I, 11.

266 - Jamblichi de mysteriis liber, sectio I, 15.

267 - Ibidem III, 3. 17; X, 4.

268 - Ibidem. V, 5–10

269 - Ibidem. I, 15; IV, 2; V, 25.

270 - Ibidem VI, 7; VII, 4; VIII, 1.

271 - Photii patriarch bibliothec. cod. 215 (Curs. comp. patr. Migne).

272 - Jamblichi. de Pythag. vita (edit. Boissonad).

273 - Ibidem. cc. 30, 31.

274 - Ibidem. c. 3, 14, 17.

275 - Ibidem. c. 9.

276 - Ibidem. c. 3, 4.

277 - Ibidem. c. 11, 28.

278 - Ibidem. c. 6.

279 - Div. inst. V. 2.

280 - Div. inst. c. 3.

281 - Подробности Гиерокловых воззрений на Иисуса Христа и языческих чудотворцев изложены и по достоинству оценены Евсевием в сочинении «contra Hieroclem» (Patr. curs comp. Migne).

282 - Kellner. S. 264 ff.

283 - Contra Julian. praef. 3. (Patr. curs. compl. Migne).

284 - Ibidem II, num. (intra textum) 39.

285 - Contra Julian. praef. 42, 43.

286 - Ibidem. 65.

287 - Ibidem. IV, 115, 131, 135,

288 - Contra Julian. praef. VII, 218, 222.

289 - Ibidem. III, 96; IX, 306.

290 - Ibidem. X, 356, 358.

291 - Ibidem. V, 152.

292 - Ibidem. III, 106.

293 - Ibidem. V, 159; IX, 305, 306, 314, 319.

294 - Contra Julian. praef. III, 75, 86, 89, 94.

295 - Ibidem. VIII, 253, 262.

296 - Ibidem. VIII, 276.

297 - Ibidem. VI, 191, 194.

298 - Ibidem. III, 96; VI, 191, 201, 213.

299 - Ibidem. VII, 229.

300 - Ibidem. X, 327.

301 - См. об этом в Ист. христ. церк. Чельцова стр. 270: христианские апологетические сочинения.

302 - Plin. jun. epist. X, 97.

303 - Praep. evang. V, 16.

304 - Misopogon (Jul. imp. opera, edit Spanh. p. 361–362).

305 - Rer. gest. XXI, 2.

306 - Плотин и Порфирий: Porphyrii de vita Plotini, Eunapii Vita Porphyrii (edit. Boissonad.).

307 - Civ. Dei. VIII, 12.

308 - Civ. Dei. VIII, 10.

- 309 - Zeller. Die Philos. der Griech. t. 3. S. 908, ff.
- 310 - Civ. Dei. X, 27.
- 311 - Валентиниан. Cod. Theod. I, XIII, t. 3. l. 7.
- 312 - Hier. epist. 23 ad Marcel. (t. 1, p. 426).
- 313 - Macrobian. Saturn. I, 1–24.
- 314 - См. ниже.
- 315 - Cod. Theod. I. IX, t. 16, l. 7.
- 316 - Zosim. IV, 14
- 317 - Cod. Theod. I. IX. t. 16, l. 9.
- 318 - Beugnot. t. I, p. 446 – 449.
- 319 - Памятником его языческого благочестия и отчасти современного ему положения язычества в Риме служит его переписка (Pair. curs. comp. Migne).
- 320 - Aur. Symmach. epist. 61.
- 321 - Ради важности этого документа мы передаем его почти во всей полноте, удерживая по возможности подлинные его дух и тон.
- 322 - Videro quale sit quod instituendum putatur.
- 323 - Намек на то, что доходы, отобранные у весталок и понтифексов, обращались на содержание народных школ, богаделен и других богоугодных заведений.
- 324 - Годовая ассигновка из государственного казначейства на покрытие расходов при общественных религиозных торжествах, отмененная Феодосием.
- 325 - Duo libri contra Symmachum.
- 326 - См. ниже – письмо Максима к Августину.
- 327 - Beugnot. t. I, p. 434–437.
- 328 - Saturn. I, 1.
- 329 - Ibidem II, 10.
- 330 - Oros. III, 18; VI, 1.
- 331 - Aug. epist 136.
- 332 - Cic. De natur. deor. III, 1.
- 333 - Aug. Enar. in psal. 101.
- 334 - Цецилий у Минуц. Феликса.

- 335 - August. ep. 103.
- 336 - August. De Civ. Dei. VIII, 14.
- 337 - Teufel. Gesch. der rom. Lit. § 344.
- 338 - De dogm. Plat. I, 5.
- 339 - De dogm. Plat. 6.
- 340 - Ibidem. II, 1.
- 341 - De deo Socr. Conf. August. De Civ. Dei. VIII, 14–18.
- 342 - Bähr. Gesch. der rom. Lit. II, § 311.
- 343 - August. epist. 5, 49, 136.
- 344 - August. epist. 138. Lact. Div. inst. V, 3, 7.
- 345 - Civ. Dei. VIII, 14–18.
- 346 - August. epist. 102.
- 347 - Conf. Civ. Dei: XXII, 26, 27.
- 348 - Ibidem. XVIII, 49.
- 349 - Conf. Civ. Dei X, 3–4.
- 350 - Но в таком случае, отвечает Августин, всякое человеческое наказание должно было бы продолжаться столько же времени, сколько занимал акт преступления, что равносильно абсурду. Conf. Civ. Dei XXI, 11, 13, 18.
- 351 - Если бы это, замечает Августин, сказано было об Апулее модорском или Аполлоние тианском, то язычники приняли бы это за несомненный факт.
- 352 - August. epist. 16.
- 353 - August. epist. 223.
- 354 - Напрасная, но сладкая, мечта язычника на возврат юлиановских времен.
- 355 - Porphyrius ait, говорит Августин, ut beata sit anima, corpus omne esse fugiendum. Civ. Dei. XXII, 26.
- 356 - August. epist. 137, 143.
- 357 - Ibidem. 136, 138.
- 358 - Epist. 91.
- 359 - August. confes. VIII, 2. Tunc tota fere romana nobilitas inflata (veneratione idolorum) inspirabat populo (suos sensus).
- 360 - August. epist. 50. Conf. Civ. Dei XVIII, 54.

- 361 - August. epist. 90, 91.
- 362 - Ambr. epist. ad. Eug. imper.
- 363 - Comment. in ep. ad Galat. 1 II. с. 4 (t. VII).
- 364 - Serm. in fest. Petri et Pauli.
- 365 - August. De Civ. Dei. XVII, 54. Этого события язычники ждали в 397 году.
- 366 - Paneg. in VI consul. Honorii 42–55. Слич. любопытную топографию города Рима, составленную в начале V века Cursus complet. Patr. Migne. t. XVIII p. 435.....
- 367 - Pitiscus. Lex antiquit. rom. V. ludi seculares.
- 368 - Civ. Dei. V. 23.
- 369 - Gibbon. Hist. de la décad. de l'emp. rom, trad, par Cuizot t. IV, p. 46.
- 370 - Hier. ad Principiam epist. 127.
- 371 - Говорят, что в этих церемониях принимал своим согласием участие папа Иннокентий, но это трудно доказать Gibbon, trad. par Guizot, t. VI, p. 49
- 372 - Gibbon, t. VI. p. 51.
- 373 - Gibbon, t. VI. p. 51.
- 374 - Ibidem
- 375 - Beugnot t. II. p. 48–67.
- 376 - Gibbon. t. VI, p. 67–81.
- 377 - Oros. t. 1; August De civ. Dei. I. 6.
- 378 - De civ. Dei. I. 12, 13.
- 379 - Ibidem. с. 16–18.
- 380 - Ibidem. с. 10.
- 381 - Ibidem. с. 14.
- 382 - Lact. Div. inst VII 25: «можно ли сомневаться, чтобы устоял мир, когда будет поражена глава мира»? «Христиане убеждены, говорил Тертуллиан, что конец римской империи будет концом мира» Apol. с. 32. Иероним во взятии Рима готами видел начало гибели целого мира Epist. 60, 123. Quid salvum est, si Roma perit? Prol. in Ezechb.: In una urbe totus orbis interiit.
- 383 - Civ. Dei. II, 1.

384 - August. serm. 296 с. 5.

385 - Aug. Retract. II. 43. Conf. Civ. Dei I. 1, II, 1, VI praef.

386 - August sermo 105.

387 - Либаний историей христианских императоров старался доказать причинную связь между христианством и народными бедствиями, по его уверению даже недостаток упряжных животных в царствование Феодосия был наказанием богов. Kellner. S. 377–380. – August. epist. 147. Mala, quae per quosdam imperatores christianos imperio romano accidunt, immerito ia doctrinam christianam rejiciuntur.

388 - August. epist. 136, написанное около 412 г.

389 - Где египетские маги взяли воды для обращения в кровь, когда Моисей обратил уже всю воду в кровь? (epist. 143). Можно ли епископу ходатайствовать пред судом за подсудимого? (epist. 152). Имеет ли душа тело после смерти? (epist. 158). Какого рода был голубь, под видом которого Дух Св. сошел на Христа? (epist. 169). Имеют ли какое-нибудь понятие о Боге утробные дети? (epist. 187).

390 - Нелепость астрологии доказал Августину прежде всего языческий врач. Confess. с. 3.

391 - Ambr. sermo 24.

392 - August. epist 78; Serm. Domin. 1 et 2.

393 - Gibbon. t. V. p 52–58.

394 - Hieron. epist. 22: Clerici ipsi, quos in magisterio esse oportuerat doctrinae pariter et timoris, osculantur capita matronarum, et extenta manu, ut benedicere eos putes velle, si nescias, pretia accipiunt salutandi Illae interim, maritorum expertae dominatum viduitatis praeferunt libertatem, castae vocantur, et post coenam dubiam Apostolos somniant. Conf. epist. 52.

395 - Cod. Theod. I. XVI, t. 2. I. 20.

396 - Lib. XXVII, 3.

397 - Hier. epist 52, 6.

398 - Aug. Serm. 15 – Enar. in psal. 30: Quam multos putatis velle esse christianos, sed offendi malis moribus christianorum. –

Contra Faust. XIII, 16. Christiani boni in comparatione multitudinis malorum pauci sunt.

³⁹⁹ - III, 9. Quid est aliud paene omnis coetus christianorum, quam sentina vitiorum? VII, 23. Barbari castiores ac puriores sunt, quam Romani.... Ut rem dicamus novam, rem incredibilem, rem paene etiam inauditam, castos etiam Romanos esse fecerunt Wandali..... Sola nos morum nostrorum vitia vicerunt.

⁴⁰⁰ - Hier. t II, Lib. contr Joh. Hierosol.. Facite me romanae urbis episcopum, et ero protinus christianus. Conf. Amm. Marcel. XXVII, 9.

⁴⁰¹ - Herzog. Real – Encycl.: Bonifacius, Eulalias – Dupin. Nour. bibl. des aut. eccl. t. III, p. 260.

⁴⁰² - Подробное изложение состояния манихейства и пелагианства в это время не входит в пределы нашей задачи.

⁴⁰³ - Serm. de util. jejunii.

⁴⁰⁴ - Aug. epist. 136.

⁴⁰⁵ - Ibidem.

⁴⁰⁶ - Retract. II, 43.

⁴⁰⁷ - Псал. 87:46. Слич. Civ. Dei. XI, 1.

⁴⁰⁸ - Caes. de bell. gall. I, 12: Omnis civitas Helvetia in quatuor pagos divisa est. Tacit. German.

⁴⁰⁹ - Pitisc. lex. antiqu. rom. v. civitas.

⁴¹⁰ - X, 7; XI, 28.

⁴¹¹ - XVIII, 2.

⁴¹² - XVI, 10.

⁴¹³ - XV, 2.

⁴¹⁴ - X, 6.

⁴¹⁵ - X, 7; XI, 28.

⁴¹⁶ - XIII, 16; VIII, 19.

⁴¹⁷ - XVII, 1.

⁴¹⁸ - XVIII, 4.

⁴¹⁹ - XVIII, 18.

⁴²⁰ - XVIII, 41.

⁴²¹ - XIV, 28.

- 422 - XI, 6.
423 - I, 35.
424 - XVIII, 54 finis.
425 - XIX, 17.
426 - I, 35.
427 - XV, 1.
428 - См начало нашего анализа второй половины
Августинова творения.
429 - Civ. Dei. I, 1. В этом месте Августин понимает, кажется,
как язычников, так и слабых верою христиан.
430 - Ibidem. I, 35.
431 - Civ. Dei. Praefatio.
432 - Ibidem. I, 35.
433 - Ibidem.
434 - Civ. Dei. I, 36.
435 - Ibidem. VII, praefatio.
436 - Ibidem. I, 36; X, 32.
437 - Retract. II, 43; Epist. 169.
438 - Retract. II, 43; Civ. Dei. I, 35; XI, 1.
439 - Retract. II, 43.
440 - Civ. Dei praefatio.
441 - Orosii Histor. praef.
442 - Aug epistol. 151. п. 3. not a.
443 - В первой главе II книги автор обращается еще к
Марцеллину.
444 - Aug. epist. 154 et 155.
445 - Ibidem. 169.
446 - Notitia Gallandii in Paul. Oros. (Patr. curs. compl. Migne).
447 - Curs. compl. patr. Migne t. VIII.
448 - II, 43. Conf. Aug. oper. t. VII. praef.
449 - Предлагаемый анализ творения «о царстве Божиим»
есть попытка проникнуть в подлинный процесс мышления его
автора, сообщить цельное представление о его содержании и
изложить главные его мысли, преимущественно полемико-

апологетического свойства, в той последовательности, в какой располагал их автор. – Излагая содержание творения мы передаем его большею частью в полном переводе, местами в извлечении, а по местам собственными нашими словами.

450 - I. с. 1.

451 - I. 2. Автор несколько переиначил мысль Вергилия.

452 - I, 3. Пенатами римского государства были боги, принесенные будто бы в Италию Энеем. В числе их был и Палладиум – небольшая статуэтка Минервы.

453 - I. 4.

454 - I. 5.

455 - I. 6.

456 - I. 7.

457 - I. 8.

458 - I. 9.

459 - I. 10.

460 - I. 11.

461 - Мнение Августина о погребении было диаметрально противоположно мнению римских язычников о том же предмете (см. гражд. общин. античн. мира Ф. Де-Куланжа стр. 9–45); не мудрено, что оно встречаемо было смехом.

462 - Лукан (VII, 819) об убитых при Фарзале, которым Цезарь отказал в погребении.

463 - I. 12.

464 - I. 13.

465 - «Над этим язычники, прибавляет Августин, смеются; но они на слово верят своим писателям, будто Арион Метимнский, знаменитейший кифарист, сброшенный с корабля, сел на спину дельфина и приехал к берегу». (См. Plin. Н. п. IX, 8; A Gell. N. а. XVI, 19).

466 - I. 14.

467 - I. 15.

468 - I. 16.

469 - I. 18.

470 - I. 17. Речь идет о самоубийстве для избежания бесчестия.

471 - Aeneid. VI, 434–439.

472 - I. 19.

473 - I. 19.

474 - I. 25.

475 - Из всего видно, что автор восстает против того, что было ходячим мнением и среди христиан.

476 - I. 27.

477 - I. 20.

478 - I. 21.

479 - I. 22.

480 - I. 23.

481 - I. 24.

482 - I. 26.

483 - I. 28.

484 - I. 29.

485 - I. 1. Conf. II, 2; III, 29; V, 23.

486 - I. 30.

487 - I. 31–32.

488 - I. 33.

489 - I. 34.

490 - I. 35.

491 - I. 36. «Последний отдел моего исследования, замечает Августин, будет, если не ошибаюсь, и труднее и возвышеннее других, так как он направлен против философов, при том против самых знаменитых и авторитетных у язычников, согласных кроме того во многом и с нами, как напр. в учении о бессмертии души, о творении мира истинным Богом и о миропромышлении Божиим».

492 - VII praef.

493 - II. 3.

494 - II. 4.

495 - II. 22.

⁴⁹⁶ - II. 4–5. Слич. IV, 26. Цибела, мать богов и богинь, была женою Сатурна. Культ ее был введен в Риме после второй нумической войны, когда, по совету Савиллиных книг туда привезен был из Пессинуата ее символ – черный камень. Омовение этого камня совершалось ежегодно накануне апрельских ид, в праздник мегалензии. Жрецами Цибелы была скопцы, галлы, родом фригийцы. Во времена Императоров культ Цибелы превратился в оргию разврата.

⁴⁹⁷ - II. 6. Фугалии, учрежденные в память изгнания царей, отправлялись в феврале за шесть дней до мартовских календ и по окончании праздника терминалий.

⁴⁹⁸ - II. 27. Флоралии были учреждены в честь Флоры и отправлялась за четыре дня до майских календ с таким же бесстыдством, как фугалии и мегалензии.

⁴⁹⁹ - II. 26. Это божество заимствовано было из Африки и чествовалось всего более срамно.

⁵⁰⁰ - II. 4.

⁵⁰¹ - II. 27.

⁵⁰² - II. 6.

⁵⁰³ - В этих местах Августин понимает, кажется, главным образом мимы, – сценические представления, при исполнении которых действующие лица, потешали публику скандальными речами, двусмысленными прибаутками и бесстыдными телодвижениями, и где производительная сила, напр. Флоры, представлялась так сказать в лицах. Слич. Munk. Gesch. der röm. Lit. SS. 52–53.

⁵⁰⁴ - Liv. VII, 2; Val Max. II, 4.

⁵⁰⁵ - II. 8.

⁵⁰⁶ - II. 70.

⁵⁰⁷ - II. 7.

⁵⁰⁸ - II. 9.

⁵⁰⁹ - II. 11.

⁵¹⁰ - II. 11.

⁵¹¹ - II. 12.

⁵¹² - II. 13.

- 513 - II. 4.
- 514 - II. 7.
- 515 - II. 16.
- 516 - II. 26.
- 517 - II. 17.
- 518 - II. 16.
- 519 - II. 7; 14.
- 520 - II. 18–19.
- 521 - II. 20.
- 522 - II. 21.
- 523 - II. 22.
- 524 - II. 23.
- 525 - II. 24.
- 526 - II. 24.
- 527 - II. 25.
- 528 - II. 26.
- 529 - II. 27.
- 530 - II. 28.
- 531 - II. 29.
- 532 - II. 29.
- 533 - II. 23.
- 534 - II. 19.
- 535 - III. 1.
- 536 - IV. 2.
- 537 - III. 2.
- 538 - III. 7.
- 539 - III. 2.
- 540 - III. 3.
- 541 - III. 5.
- 542 - III. 6.
- 543 - III. 4.
- 544 - III. 9–10.
- 545 - III. 11.

- 546 - III. 12.
- 547 - III. 13.
- 548 - III. 14.
- 549 - III. 17.
- 550 - III. 18–19.
- 551 - III. 20.
- 552 - III. 16.
- 553 - III. 24–25.
- 554 - III. 26.
- 555 - III. 27–28, 30.
- 556 - III. 15.
- 557 - III. 18.
- 558 - III. 21.
- 559 - III. 27.
- 560 - III. 29.
- 561 - III. 22.
- 562 - III. 31.
- 563 - IV. 2.
- 564 - III. 17.
- 565 - III. 31.
- 566 - III. 23.
- 567 - III. 18.
- 568 - III. 31.

569 - Лектистерниями назывались религиозные обеды, дававшиеся в честь богов, при чем статуи угощаемых божеств были снимаемы с их мест и рассаживаемы вокруг богато сервированных столов, обремененных изысканными кушаньями. См. Liv. V, 3; XXII, 10; XL, 59.

- 570 - III. 17.
- 571 - III. 29.
- 572 - III. 30.
- 573 - III. 31.

574 - IV. 29: His (римлянам), говорил Юпитер Венере, nec metas rerum nec tempora pono; Imperium sine fine dedi. Aen. I, 279–280.

575 - IV. 3.

576 - IV. 15.

577 - IV. 4.

578 - IV. 5–7.

579 - Ibidem.

580 - IV. 8.

581 - IV. 9.

582 - IV. 10.

583 - Новорожденного римлянка клала на землю, с которой его поднимал отец, что было знаком признания его за свое дитя и обещания воспитывать его; в противном случае новорожденного относили к молочной колонне, где он воспитывался на общественный счет.

584 - Новорожденного римлянка клала на землю, с которой его поднимал отец, что было знаком признания его за свое дитя и обещания воспитывать его; в противном случае новорожденного относили к молочной колонне, где он воспитывался на общественный счет.

585 - Rumina от древнего Ruma-mamma.

586 - IV. 11.

587 - IV. 12–13.

588 - IV. 14, 18, 21.

589 - IV. 24.

590 - IV. 25.

591 - IV. 14.

592 - IV. 14.

593 - IV. 15.

594 - IV. 20.

595 - IV. 21.

596 - IV. 18–19.

597 - IV. 11.

- 598 - IV. 16.
599 - IV. 23.
600 - IV. 28.
601 - IV. 30.
602 - IV. 27.
603 - IV. 22, 31, 32.
604 - IV. 29.
605 - IV. 28.
606 - IV. 31.
607 - IV. 33–34.
608 - V. 8.
609 - V. 1.
610 - V. 3.
611 - V. 2.
612 - V. 12.
613 - V. 1.
614 - V. 4.
615 - V. 6.
616 - V. 5.
617 - V. 7.
618 - V. 9.
619 - V. 10.
620 - V. 11.
621 - V. 19.
622 - V. 12.
623 - V. 12–13.
624 - V. 18.
625 - V. 18.
626 - V. 14.
627 - V. 15.
628 - V. 13.
629 - V. 18.
630 - V. 16.

- 631 - V. 18.
632 - V. 19.
633 - V. 21.
634 - V. 22.
635 - V. 23.
636 - V. 25.
637 - V. 26.
638 - VI. 1.
639 - Cic. de republ. I. 25.
640 - De nat. deor. II. 62.
641 - Древнейшими обитателями Лациума были, по мнению римлян, Фавны.
642 - Mommsen. Rom. Gesch. SS 27, 163, 167. Dollinger. Heidenth. und Judenth. S. 467.
643 - О значении древне-римских божеств см. Allgem. Weltgesch. Weber. III. SS. 17 ff.
644 - «По свидетельству Варрона, говорит Августин, древние римляне более ста семидесяти лет почитали богов без изображений». IV. 31.
645 - Нума бросает в Тибр, по совету Эгерии, вместо живых людей соломенные куклы, и Тиберин остается доволен этою жертвою, не замечая подлога.
646 - III. 12.
647 - Ibid. IV. 23.
648 - Liv. IV. 30, IX. 30, XXV. 1, XXXIX. 16. Suet. Tiber. I. 36.
649 - Aen. VI. 724–732. Conf. Georg. IV. 219–227.
650 - VI. 3.
651 - Acad. I. 3.
652 - VI. 5.
653 - VI. 6.
654 - VI. 7.
655 - VI. 9.
656 - VI. 10.
657 - VI. 12.

- 658 - Ibidem.
- 659 - VII. praef.
- 660 - VII. 1.
- 661 - VII. 2.
- 662 - VII. 3.
- 663 - Ibidem.
- 664 - VII. 4.
- 665 - VII. 7.
- 666 - VII. 8.
- 667 - VII. 9–12.
- 668 - VII. 13.
- 669 - VII. 14.
- 670 - VII. 15.
- 671 - VII. 14.
- 672 - VII. 17.
- 673 - VII. 16.
- 674 - VII. 17.
- 675 - VII. 18.
- 676 - VII. 19.
- 677 - VII. 20.
- 678 - VII. 21.
- 679 - VII. 22.
- 680 - VII. 23.
- 681 - VII. 24.
- 682 - VII. 23.
- 683 - VII. 24, 26.
- 684 - VII. 25.
- 685 - VII. 34, 35.
- 686 - VII. 27, 18; VIII. 5.
- 687 - VII. 28.
- 688 - VI. 10.
- 689 - VI. 4.
- 690 - VI. 8.

691 - VII. 29.

692 - VII. 30.

693 - VI. 4.

694 - VII. 31.

695 - VII. 32.

696 - VII. 34.

697 - VIII. 10.

698 - Римляне плохо понимали спекулятивную часть неоплатонизма; им доступнее были его приложения: демонология, магия, астрология и мифология.

699 - VIII. 1.

700 - VIII. 1.

701 - VIII. 6.

702 - VIII. 7.

703 - VIII. 8.

704 - VIII. 9.

705 - VIII. 11–12. Некогда близость неоплатонического учения о Боге к учению христианскому Августин объяснял предположением, что Платон, будучи в Египте, мог слышать там наставления пророка Иеремии или читать пророческие книги иудеев (De doctr. christ. II. 28); но теперь по соображении времени путешествия Платона в Египет со временем пребывания там Иеремии и временем перевода еврейских книг на греческий язык, он отказывается от этого анахронизма и оставляет нерешенным вопрос о происхождении сходства платоников с христианством в учении о Боге и творении, считая одинаково вероятным как то, что оно могло быть следствием знакомства Платона с содержанием ветхозаветных книг чрез какого-либо переводчика, так и то, что оно могло быть плодом откровения невидимого Божия в природе видимой.

706 - VIII. 10.

707 - VIII. 1.

708 - X. 23–24.

709 - X. 29.

710 - IX. 1.

- 711 - VIII. 14.
- 712 - VIII. 15.
- 713 - VIII. 16.
- 714 - VIII. 17.
- 715 - VIII. 18.
- 716 - VIII. 20–22.
- 717 - VIII. 19.
- 718 - VIII. 23, 24, 26.
- 719 - VIII. 27.
- 720 - IX. 1–2.
- 721 - IX. 3–4.
- 722 - IX. 5–6.
- 723 - IX. 7.
- 724 - IX. 8.
- 725 - IX. 9.

726 - IX. 10. «Правда, прибавляет Августин, Апулей говорит о Ларах, Лемурах, Ларвах и Манах, но это различие демонов не относится к вопросу о демонах в собственном смысле».

- 727 - IX. 12.
- 728 - IX. 13.
- 729 - IX. 14.
- 730 - IX. 15.
- 731 - IX. 16.
- 732 - IX. 18.
- 733 - IX. 19.
- 734 - IX. 20–22.
- 735 - IX. 15.
- 736 - IX. 17.
- 737 - X. 2.
- 738 - X. 1.
- 739 - X. 2.
- 740 - X. 3, 25.
- 741 - X. 4.

- 742 - X. 5 слич. 20.
743 - X. 6.
744 - X. 7.
745 - X. 8.
746 - X. 20.
747 - X. 12.
748 - X. 19.
749 - Ibidem.
750 - X. 12.
751 - X. 13.
752 - X. 14.
753 - X. 15.
754 - X. 16.
755 - X. 17.
756 - X. 18.
757 - X. 17.
758 - X. 16.
759 - X. 9–10, 21, 28.
760 - X. 11, 26.
761 - X. 27.
762 - X. 23, 26, 28.
763 - X. 23–25.
764 - X. 30.
765 - X. 31.
766 - X. 28–29.
767 - X. 24–25.
768 - X. 32.
769 - X. 32.
770 - IV. 29.
771 - Аен. I. 279–280.
772 - XX. 19. Слич. IV. 29.
773 - XIX. 17, 19, 22, 23, 26.
774 - IV. 7.

775 - XI. 1.

776 - XI. 2.

777 - XI. 3.

778 - XI. 1.

779 - XI. 1.

780 - XI. 4.

781 - XI. 5.

782 - XI. 6.

783 - XI. 7.

784 - XI. 8. 30–31. Трехчастный состав первобытной гражданской общины Рима объясняет особенную внимательность римлян к числу 3 (Momsen. Röm. Gesch. I. 44), перешедшую после в благоговение, перенесенное, вероятно, и на число 6. Впрочем числа шесть и семь были священными и по учению Пифагора.

785 - Слич. XIII 24. «Словами примите Духа Святого Иисус Христос хотел показать, что Св. Дух не есть только дух Отца, но и едиnorodного Сына, вместе с которыми он составляет пресвятую Троицу».

786 - XI. 32.

787 - XI. 24.

788 - IX. 25.

789 - XI. 27–28.

790 - XI. 26.

791 - XI. 23.

792 - XI. 24.

793 - XI. 22.

794 - XI. 21.

795 - XI. 32.

796 - XI. 9.

797 - XI. 11.

798 - XI. 16.

799 - XI. 10.

800 - XI. 11, 28.

- 801 - XI. 33.
802 - XI. 13, 15.
803 - XI. 14.
804 - XI. 19–20.
805 - XI. 17–18.
806 - XI. 11–13.
807 - XI. 13.
808 - XI. 15.
809 - XI. 16.
810 - XI. 19.
811 - XI. 9. *Mali nulla natura est; sed amissio boni mali nomen accepit.*
812 - XI. 1, 34.
813 - XI. 33.
814 - XII. 1.
815 - XII. 2, 4–5.
816 - XII. 3. Слич. VI. 11.
817 - XII. 6.
818 - XII. 7. При этом Августин замечает: *Nemo ergo ex me scire quaerat, quod me nescire scio, nisi forte ut nescire discat, quod sciri non posse sciendum est.*
819 - XII. 8.
820 - XII. 9. Автор полагает, что благодать любви Божией могла быть дарована добрым ангелам в большей мере, чем имевшем стать злыми.
821 - XII. 9.
822 - XII. 10.
823 - XII. 11.
824 - XII. 12.
825 - XII. 15.
826 - XII. 13.
827 - XII. 17–18.
828 - XII. 20.

- 829 - XII. 10.
- 830 - XII. 11.
- 831 - XII. 12.
- 832 - XII. 13.
- 833 - XII. 14–15.
- 834 - XII. 17.
- 835 - XII. 18. Conf. X. 12.
- 836 - XII. 16, 19.
- 837 - XII. 20.
- 838 - XII. 21.
- 839 - XII. 22.

840 - XII. 23. XIII. 24: «Подобно тому как мы можем производить дыхание, но не из природы нашей души, а при посредстве окружающего нас воздуха, так и всемогущий Бог мог произвести дыхание не из природы своей и не из чего-либо сотворенного, но из ничего, и ввести его в тело человека».

- 841 - XII. 24, 26.
- 842 - XII. 25, 27.
- 843 - XII. 27.
- 844 - XIII. 1.
- 845 - XIII. 2.
- 846 - Ibidem.
- 847 - XIII. 3.
- 848 - XIII. 4.
- 849 - XIII. 5.
- 850 - XIII. 6.
- 851 - XIII. 7–8.
- 852 - XIII. 9.
- 853 - XIII. 10.
- 854 - XIII. 11.
- 855 - XIII. 12.
- 856 - XIII. 13.
- 857 - XIII. 14.

- 858 - XIII. 15.
859 - XIII. 16.
860 - Ibid.
861 - XIII. 17.
862 - XIII. 18.
863 - XIII. 19.
864 - XIII. 20, 22, 23.
865 - XIII. 20, 22, 23.
866 - XIII. 21.
867 - XIII. 22, 23.
868 - XIV. 1.
869 - XIV. 2.
870 - XIV. 4.
871 - XIV. 3.
872 - XIV. 5.
873 - XIV. 6.
874 - XIV. 7.
875 - XIV. 8–9.
876 - XIV. 10.
877 - XIV. 11.
878 - XIV. 12.
879 - XIV. 13.
880 - XIV. 14.
881 - XIV. 15–16.
882 - XIV. 17–18.
883 - XIV. 21–24. Слич. XIII. 24.
884 - XIV. 25–26.
885 - XIV. 26.
886 - XIV. 27.
887 - XIV. 4.
888 - XIV. 13.
889 - XIV. 28.
890 - XV. 1.

- 891 - XV. 1.
892 - XV. 4–6.
893 - XV. 7.
894 - XV. 2–3.
895 - XV. 8–9.
896 - XV. 10–11, 13
897 - XV. 12, 14.
898 - XV. 15, 20.
899 - XV. 16.
900 - XV. 17.
901 - XV. 18.
902 - XV. 19–21.
903 - XV. 22–25.
904 - XV. 26–27.
905 - XVI. 43.
906 - XVI. 1.
907 - XVI. 10. Слич. XV. 26.
908 - XVI. 2.
909 - XVI. 3.
910 - XVI. 4.
911 - XVI. 7. Кроме того «животные, говорит Августин, на ближайшие острова могли переплыть сами, а на отдаленные могли быть перенесены по повелению Божию действием ангелов».
912 - XVI. 4–6.
913 - XVI. 8–9.
914 - XVI. 10.
915 - XVI. 11.
916 - XVI. 12.
917 - XVI. 13–24.
918 - XVI. 14–30, 34. В 34 между прочим говорится, что брак Авраама с Хеттурой был протестом против еретичествующих противников второго брака.

- 919 - XVI. 31–32.
920 - XVI. 33, 35–37.
921 - XVI. 38–39.
922 - XVI. 40–42.
923 - XIV. 43.
924 - XVII. 1–2.
925 - XVII. 3.
926 - XVII. 4.
927 - XVII. 5.
928 - XVII. 6.
929 - XVII. 7.
930 - XVII. 8–13.
931 - XVII. 14–19. Августин все сто пятьдесят псалмов признает подлинными произведениями Давида.
932 - XVII. 20. О Песни песней автор замечает: «это духовный восторг святых душ на браке Царя и Царицы небесного царства, то есть Христа и Церкви; но этот восторг прикрыт аллегорическим покровом, дабы его пламеннее желали и охотнее домогались».
933 - XVII. 21–24.
934 - XVIII. 1.
935 - XVIII. 2.
936 - Ibidem.
937 - XVIII. 3.
938 - XVIII. 4–5.
939 - XVIII. 6.
940 - XVIII. 7.
941 - XVIII. 8–10. О всемирном потопе, замечает Августин, не знает ни греческая ни римская история (8). Замечательно также, что будто бы до построения Афин в народных собраниях принимали равноправное участие и женщины (9).
942 - XVIII. 11.
943 - XVIII. 12.
944 - XVIII. 13–14.

- 945 - XVIII. 15.
946 - XVIII. 16–19.
947 - XVIII. 20–22.
948 - XVIII. 23–25.
949 - XVIII. 26.
950 - Ibidem.
951 - XVIII. 27.
952 - XVIII. 28.
953 - XVIII. 29.
954 - XVIII. 30. «Иона, замечает автор, предсказал своими страданиями смерть и воскресение Христа яснее, чем если бы он стал говорить об этом словами».
955 - XVIII. 31–32.
956 - XVIII. 33.
957 - XVIII. 34.
958 - XVIII. 35.
959 - XVIII. 36.
960 - XVIII. 38. Слич. XV. 23.
961 - XVIII. 37.
962 - XVIII. 39.
963 - XVIII. 40.
964 - XVIII. 41.
965 - XVIII. 42–44.
966 - XVIII. 45.
967 - XVIII. 46.
968 - XVIII. 47–48.
969 - XVIII. 49.
970 - XVIII. 50.
971 - XVIII. 51–52.
972 - XVIII. 51.
973 - XVIII. 53. В 54 гл. осмеивается мимоходом ожидание римских язычников, думавших, что христианству колдовством ап. Петра назначено существовать на земле только 365 лет.

- 974 - XIX. 1–3.
975 - XIX. 4.
976 - XIX. 5.
977 - XIX. 6. Весьма замечательно изображение
современного автору римского судопроизводства.
978 - XIX. 7.
979 - XIX. 8.
980 - XIX. 9. Вместо ангела света весьма легко сдружиться с
преобразующемся в ангела светла.
981 - XIX. 10.
982 - XIX. 11.
983 - XIX. 12.
984 - XIX. 13.
985 - XIX. 14.
986 - XIX. 21–23, 25.
987 - XIX. 24.
988 - XIX. 26.
989 - XIX. 17.
990 - XIX. 22–23.
991 - XIX. 17.
992 - XIX. 19.
993 - XIX. 17.
994 - XIX. 27.
995 - XIX. 28.
996 - XX. 24.
997 - XX. 1.
998 - XX. 4.
999 - XX. 30.
1000 - XX. 7.
1001 - XX. 6.
1002 - XX. 8.
1003 - XX. 9.
1004 - XX. 10.

- 1005 - XX. 11.
1006 - XX. 12.
1007 - XX. 13, 19.
1008 - XX. 14.
1009 - XX. 15.
1010 - XX. 16–17.
1011 - XX. 18.
1012 - XX. 20.
1013 - XX. 21–22.
1014 - XX. 23.
1015 - XX. 24.
1016 - XX. 25–29.
1017 - XXI. 2.
1018 - XXI. 3.
1019 - XXI. 11.
1020 - XXI. 13, 17, 23.
1021 - XXI. 18, 24.
1022 - XXI. 19–22, 25, 27.
1023 - XXI. 1.
1024 - XXI. 2.
1025 - XXI. 3.
1026 - XXI. 4.
1027 - XXI. 5–7.
1028 - XXI. 7.
1029 - XXI. 8.
1030 - XXI. 9.
1031 - XXI. 10.
1032 - XXI. 11.
1033 - XXI. 12.
1034 - XXI. 14–16.
1035 - XXI. 13.
1036 - XXI. 17–23.
1037 - XXI. 24.

- 1038 - XXI. 25–27.
1039 - XXII. 1–3.
1040 - XXII. 11.
1041 - XXII. 4.
1042 - XXII. 5.
1043 - XXII. 6–7.
1044 - XXII. 8–10.
1045 - XXII. 12.
1046 - XXII. 17.
1047 - XXII. 13–21.
1048 - XXII. 13–14.
1049 - XXII. 15–16.
1050 - XXII. 17–18.
1051 - XXII. 19–20.
1052 - XXII. 21.
1053 - XXII. 29.
1054 - XXII. 22.
1055 - XXII. 23.
1056 - XXII. 24.
1057 - Ibidem.
1058 - XXII. 29.
1059 - XXII. 30.
1060 - Слич. Энцикл. слов. русск. учен. 1861 – Августин.
1061 - Confess VIII. 2. Commemoravi legisse me quosdam libros
Platoniorum, quos Victorius in latinam linguam transtulisset. Conf.
XIII. 16.
1062 - X. 29.
1063 - II. 6, 7, 18; IV. 12, 13, 26, VI. 10; IX. 4; XV. 9, 12.
1064 - VIII. 10; XIX. 23.
1065 - VIII. 23.
1066 - Confes III. 4.
1067 - XVI. 16.
1068 - XI. 23.

- 1069 - XIX. 23.
1070 - XVIII. 43. XX. 23.
1071 - VII. 1.
1072 - VI. 2.
1073 - В XV. 17, объясняя значение имен прародителей и их ближайших потомков, Августин опирается на знающих еврейский язык; в XX. 11. говорит, я узнал, что Гог значит кровля, а Магог – с кровли; в XX. 23. говорят, что евреи, как и греки, имеют двойственное число.
1074 - XIII. 24.
1075 - XX. 19.
1076 - IV 21; VI praef. et c. 5; VII. 1, 6, 7; VIII. 7. 17; IX. 4. 20; XV. 23; XVI. 4, et coet....
1077 - II. 1.
1078 - Симмах.
1079 - II. 2.
1080 - I. 3.
1081 - Enarr. in psal. 101.
1082 - I. 1: Multi in eam (civitatem Dei) tantis exardescunt ignibus odiorum.....
1083 - VI praef. Conf. II. 1.
1084 - VIII. 26; VI. 7; IX. 11, XVIII. 2–3.
1085 - VIII. 22.
1086 - Apul. de dogm. Plat. I. 23.
1087 - IX. 13 Conf. IX. 3; VIII. 4.
1088 - IX. 18.
1089 - IX. 15.
1090 - VIII. 15, 20.
1091 - IX. 20.
1092 - VIII. 22.
1093 - II. 10.
1094 - II. 24.
1095 - Ibidem.
1096 - IV. 26.

- 1097 - X. 16.
1098 - XVIII. 16–18.
1099 - II. 16.
1100 - XI. 11; XII. 1.
1101 - XIV. 11.
1102 - X. 19.
1103 - X. 21.
1104 - XIV. 13.
1105 - XIV. 3.
1106 - XIV. 13.
1107 - XIV. 4.
1108 - XIV. 13, 27.
1109 - XIV. 10.
1110 - XIV. 10.
1111 - XVI. 12.
1112 - XV. 22–25.
1113 - XVI. 10.
1114 - XVIII. 54.
1115 - II. 18.
1116 - XIV. 28.
1117 - XIV. 13.
1118 - XV. 4.
1119 - XVI. 4.
1120 - XV. 5.
1121 - XIX. 13. Conf. II. 26, 29.
1122 - XII. 21.
1123 - XIX. 12–13.
1124 - IV. 11.
1125 - V. 12–22.
1126 - IV. 3–4.
1127 - V. 19.
1128 - XIX. 13, 17.
1129 - V. 19.

- 1130 - XIX. 10.
1131 - V. 15.
1132 - V. 14.
1133 - XIX. 25. Conf. XIX. 4.
1134 - V. 15.
1135 - X. 29.
1136 - Ibidem. При переводе этого места на русский язык второе лицо подлинника заменено для удобства третьим.
1137 - X. 22, 24.
1138 - XXII. 6.
1139 - X. 32.
1140 - XVIII. 41.
1141 - II. 7.
1142 - I. 35.
1143 - X. 3.
1144 - XIV. 26.
1145 - XI. 2.
1146 - X. 29.
1147 - Слич. IX. 15. 17.
1148 - IX. 15.
1149 - XII. 2.
1150 - VII. 32.
1151 - XVIII. 47.
1152 - X. 25.
1153 - XVI. 26.
1154 - X. 32.
1155 - XVIII. 45.
1156 - XVIII. 23.
1157 - XV. 23.
1158 - XVI. 10.
1159 - XVI. 12. Conf. XVI 17. 43; XVII. 2, XVIII. 1.
1160 - XVIII. 46.
1161 - XVIII. 42.

- 1162 - XI. 3.
1163 - XII. 10.
1164 - XVIII. 40. Conf. X. 32, XVI. 2.
1165 - XVIII. 41.
1166 - XV. 23.
1167 - XVIII. 38.
1168 - XV. 23.
1169 - XV. 13–14.
1170 - XVII. 20.
1171 - XV. 6.
1172 - XIX. 18.
1173 - XI. 4.
1174 - X. 12.
1175 - IX. 22.
1176 - XVIII. 38.
1177 - XVII. 14.
1178 - XVIII. 43.
1179 - X. 32.
1180 - X. 32.
1181 - IX. 22.
1182 - XVII. 8.
1183 - XXI. 8.
1184 - Ibidem.
1185 - V. 9.
1186 - XXI. 8.
1187 - XII. 27.
1188 - XXII. 7–8.
1189 - X. 9.
1190 - X. 12. Conf. X. 16, XXII. 10.
1191 - X. 12, 18.
1192 - XXII. 7.
1193 - XI. 19.
1194 - X. 18.

- 1195 - XV. 10–14.
- 1196 - XV. 13.
- 1197 - XVIII. 38.
- 1198 - XVIII. 36.
- 1199 - Bleek. Einl. in das alt Test. S. 695.
- 1200 - XVII. 20.
- 1201 - XV. 23.
- 1202 - XVIII. 42–43.
- 1203 - XI. 21, XV. 7, XVI. 3.
- 1204 - X. 23, XI, 33, XV. 26.
- 1205 - XI. 8, 32; XIII. 21, XX. 21.... Замечательно, что в своей Песни пророчица Анна «заранее держалась порядка христианского исповедания веры», воспевая Господа, восходящего на небо и паки грядущего на землю». XVII. 4.
- 1206 - XI. 32.
- 1207 - IV. 5, 23, V. 25; VII. 15 и проч.
- 1208 - XIII. 11: рассуждение о времени, когда человек находится в смерти; XIV. 7. – о значении слов *amo* и *diligo*, употребляемых в св. Писании; XIV. 8 – о сообразности стоического образа выражения с образом выражения свящ. Писания; X 21. – о названии христианских мучеников героями; XXII. 24; – о бороде и мужских сосцах и проч.
- 1209 - XI. 31, XVII. 15.
- 1210 - X. 32: о происхождении предсказаний; V. 17: *pro magno non haberi debet honor humanus, quia nullius est pondus lunius*.
- 1211 - II. 10: *Sed maligni spiritus... videatur auctoritas*.
- 1212 - VIII. 4. *desterninare* = *distinguere*. VIII. 22. *irregressibilis* = *irreparabilis*.
- 1213 - III. 23. *Quanti mali signum fuit, si hoc signum fuit, quod lantum malum fuit, si etiam signum non fuit*. XVI. 25. *O virum viriliter utentem feminis, conjuge temperanter, ancilla obtemperanter, nulla intemperanter*. VII. 26 *Animus mundus pervenit ad Deum, qui condidit mundum*.
- 1214 - XIV. 9. *Inlirmitas Jesu Christi luit c\ potestate*. XIV. 15. *libera servitus*.

1215 - Metaph. Psych. des heil. August. p. 10.

1216 - V. 26.

1217 - II. 29.