ТВОРЕНІЕ

БЛАЖЕННАГО АВГУСТИНА

DE CIVITATE DEI,

КАКЪ

АПОЛОГІЯ ХРИСТІАНСТВА ВЪ ЕГО БОРЬБѢ СЪ РИМСКИМЪ ЯЗЫЧЕСТВОМЪ.

СОЧИНЕНІЕ

Михаила Красина.

КАЗАНЬ.

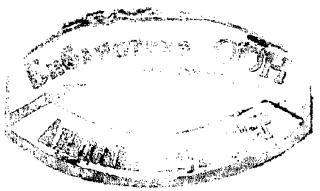
ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФІИ.

1873.

ПРОВ. 1957

Пр.

Печатано съ разрѣшенія Совѣта казанской духовной Академіи 25 Апрѣля 1873 года.



250
44

Главнымъ предметомъ предлагаемаго изслѣдованія служитъ твореніе бл. Августина „О царствѣ Божіемъ“ (1), какъ апологія христіанской вѣры противъ нападеній на нее современныхъ Августину язычниковъ. Августинъ представляетъ въ исторіи римской христіанской литературы тоже, чѣмъ былъ Цицеронъ въ исторіи языческой литературы Рима. Августинъ былъ средоточіемъ, въ которомъ сошлись всѣ тогдашнія силы духовной производительности христіанскаго Рима и изъ котораго развилась вся послѣдующая христіанская богословская наука и литература не только въ Италіи, но и на всемъ римско-католическомъ западѣ. Справедливо западные ученые сравниваютъ его съ папами Львомъ и Григоріемъ первыми (2). „Что сдѣлано этими папами, говоритъ Бэръ, для внѣшняго единства римско-католической церкви чрезъ основаніе приматства римскаго епископа, то еще въ большей мѣрѣ сдѣлалъ Августинъ для внутренняго объединенія католическаго религіознаго міросозерцанія чрезъ научное обоснованіе христіанскаго вѣроученія“. Вліяніе Августина на всю послѣдующую умственную производительность новыхъ народовъ запада также неоспоримо, какъ неоспоримо вліяніе Цицерона на всю послѣдующую духовную жизнь не только языческаго, но и христіанскаго Рима, и можетъ быть доказано всею христіанскою литературой западныхъ народовъ,

(1) Подлинное оглавленіе этого творенія «De civitate Dei» переводится обыкновенно на русскій языкъ выраженіемъ «О градѣ Божіемъ». Мы отступили отъ этого перевода по причинамъ, которыя будутъ указаны ниже.

(2) Bähr. Die christ.-röm. Theol. S. 91.

такъ какъ оно сильно и ясно отразилось почти на всѣхъ ея родахъ (1). Не удивительно поэтому, если объ Августинѣ писали и пишутъ на западѣ гораздо больше, чѣмъ о всякомъ другомъ церковномъ писателѣ. Новые народы запада разсматривали и пересматривали его со всѣхъ сторонъ, какими выступалъ онъ въ своихъ многочисленныхъ и разнообразныхъ сочиненіяхъ. Ученое значеніе Августина, какъ церковнаго писателя, пріобрѣло ему заслуженное уваженіе и въ церкви православной. Не мало труда положила надъ изученіемъ Августина, какъ богослова и философа, и отечественная богословская литература. Но ни отечественная, ни западная литература почти ничего не сдѣлала по вопросу объ Августинѣ, какъ апологетѣ (2). А между тѣмъ это столько же важно для характеристики безспорно великаго писателя и церковнаго учителя, сколько и для исторіи христіанской апологетики. Пополнить этотъ пробѣлъ въ литературѣ объ Августинѣ представляется тѣмъ необходимѣе, что твореніе, въ которомъ онъ выступаетъ апологетомъ, и само по себѣ имѣетъ величайшую важность.

Сочиненіе „о царствѣ Божіемъ“ есть самое объемистое (3) изъ всѣхъ твореній Августина и одно изъ самыхъ важныхъ произведеній, оставленныхъ намъ всею христіанскою древностію. Въ борьбѣ христіанства съ римскимъ язычествомъ это сочиненіе по мысли автора должно было имѣть и дѣйствительно имѣло тоже значеніе, какое имѣло александрійское огласительное училище въ борьбѣ христіанства съ

---

(1) Энциклоп. слов. русск учен. 1861 г. Августинъ. Bahr Die christ.-rom. Theol. S. 300—304.

(2) О сочиненіи «De Aurelio Augustino apologeta, secundum libros de civitate Dei», Goens-а по причинѣ его ненаучности и малосодержательности можно было бы и не упоминать, если бы оно не было единственнымъ сочиненіемъ въ этомъ родѣ —Гораздо дѣльнѣе этого сочиненія статья Шмидта «Origenes und Augustin als Apologeten», напечатанная въ «Jahrbuch fur Deut. Theol. 1862—63 г.»; но задача этой статьи слишкомъ специальна,— въ ней разсматриваются и сличаются только основныя понятія Оригена и Августина объ отношеніи язычества къ христіанству

(3) Оно состоитъ изъ двадцати двухъ книгъ, содержащихъ вмѣстѣ съ предисловіями къ четыремъ книгамъ шесть сотъ шестьдесятъ пять главъ

эллинизмомъ. По удивительному сочетанію событій, языческая религія Грековъ соединила предъ своею смертію свое дѣло съ дѣломъ неоплатонической философіи; точно также языческая религія Римлянъ связала свои послѣднія судьбы съ остатками неоплатонизма, вытѣсненнаго изъ Александріи и Сиріи и пріютившагося было въ Аѳинахъ: на Востокѣ подставки неоплатонизма, на которыя думалъ опереться умиравшій эллинизмъ, были разрушены главнымъ образомъ александрійскою школою христіанскихъ мыслителей; на Западѣ тоже сдѣлалъ Августинъ, сокрушившій своимъ сочиненіемъ „о царствѣ Божіемъ“ посохъ неоплатоническихъ религіозныхъ доктринъ, которымъ хотѣлъ поддержать себя одряхлѣвшій языческій Римъ. Это значеніе разсматриваемаго нами сочиненія Августина увеличивается еще тѣмъ вліяніемъ, какое имѣло оно на обработку богословія и философіи (1) и на всѣ роды христіанской литературы древнихъ временъ, среднихъ вѣковъ и позднѣе. Заключая въ себѣ основоположенія христіанской философіи и догматики, нравственнаго и полемическаго богословія и библейской исторіи и касаясь таинственныхъ вопросовъ христіанства, оно было такимъ источникомъ, изъ котораго столько же черпали философы и даже поэты, сколько богословы и историки. Вліяніе его замѣтно столько же на Дантѣ и средневѣковой живописи, сколько на Боссюэтѣ и Декартѣ (2); оно же было главнѣйшимъ источникомъ и христіанской мистики среднихъ вѣковъ. Принятое за образецъ обработки христіанскаго вѣроученія и нравоученія, своею искуственностію и хитросплетенностію при обработкѣ своего предмета оно существенно содѣйствовало развитію средневѣковой схоластики. Изъ всѣхъ сочиненій Августина это сочиненіе, отличаясь строгою методичностію и нося на себѣ несомнѣнные слѣды подражанія Цицерону, увлекаетъ читателя стройностію и ясностію изложенія, чистотою и плавно-

(1) Alzog. Patrolog. 2 Aufl. S. 351. Энцикл. слов русск. учен. 1861. Августинъ

(2) Знаменитый тезисъ Декарта «Cogito, ergo sum» есть только обобщенное выраженіе Августинова тезиса «Si fallor, sum». Civ. Dei XI. 26.

стію стиля, точностію и яркостію выраженія. При всей своей длинноте, вслѣдствіе повсюду разбросанныхъ въ немъ замѣчаній, эпизодовъ и отступленій, оно представляетъ неутомительное и довольно пріятное чтеніе. Этимъ, конечно, объясняется то, что это сочиненіе, какъ скоро увидимъ, всегда имѣло очень много читателей, испытало много изданій (1), переведено едвали не на всѣ европейскіе языки (2) и имѣло наибольшее вліяніе на литературу новыхъ народовъ. Въ историческомъ отношеніи это сочиненіе имѣетъ гораздо большій интересъ, нежели всѣ предшествовавшія ему апологіи западно-римской церкви. Оно содержитъ въ себѣ и дополняетъ все, что находится въ апологіяхъ особенно Арнобія и Лактанція, и дѣлаетъ ихъ почти излишними. Богатая эрудиція, обширное знакомство съ литературой и миѳологіей классическихъ народовъ, множество важныхъ и рѣдкихъ свѣдѣній, большихъ и малыхъ отрывковъ изъ нѣкоторыхъ потерянныхъ нынѣ сочиненій (3), дѣлаютъ это сочиненіе весьма важнымъ историческимъ документомъ при изученіи римской старины, миѳологіи и литературы. Сверхъ того это сочиненіе составляетъ единственный документъ, изъ котораго можно почерпнуть свѣдѣнія о состояніи философскихъ и религіозныхъ идей неоплатонизма послѣ того, какъ это послѣднее направленіе греческой философіи, вытѣсненное изъ Греціи, переселилось на римскую почву, чтобы лечь здѣсь въ общую могилу съ язычествомъ Рима.

Важное значеніе этого сочиненія признавалось во всѣ времена всѣми учеными, хотя не одинаковымъ образомъ и не въ одинаковой мѣрѣ. Прежде всѣхъ самъ авторъ признавалъ это сочиненіе едвали не важнѣйшимъ изъ всѣхъ

(1) Dupin. Nouv. biblioth. des aut-rs eccles. t III. p. 257.

(2) На русскомъ языкѣ есть также переводъ этого сочиненія, сдѣланный въ Москвѣ 1786 года. Къ сожалѣнію этотъ переводъ, до подстрочности вѣрный, не можетъ быть рекомендуемъ для употребленія; языкъ его для нашего времени почти недоступенъ, въ немъ не достаетъ весьма многихъ и важныхъ главъ; нѣкоторыя главы соединены въ одну и имѣютъ особый счетъ.

(3) Въ Низаровомъ изданіи Цицероновой Республики многія мѣста ея реставрированы по сочиненію Августина «о царствѣ Божіемъ».

своихъ трудовъ. Называя его *великимъ и труднымъ произведеніемъ* [1] *и обстоятельнѣйшимъ изслѣдованіемъ* [2], онъ ожидалъ отъ него, судя по заключительнымъ его словамъ, великой пользы для читателей и для сущности дѣла [3]. Еще при жизни Августинъ имѣлъ утѣшеніе слышать, что его ожиданія не обманулись. Во введеніи къ своей исторіи Орозій, обращаясь къ Августину, говоритъ: „вышедшія десять книгъ твоего сочиненія „о царствѣ Божіемъ", подобно первымъ лучамъ восходящаго изъ-за горъ солнца, вдругъ *освѣтили всю землю*". Свидѣтельство Орозія о такой восторженной встрѣчѣ первой половины Августинова сочиненія едвали можетъ быть названо преувеличеннымъ; тоже еще прежде писалъ къ Августину Македоній, подпрефектъ Африки, по поводу трехъ первыхъ книгъ. „Прочелъ я, пишетъ онъ, твои книги (первыя три) „о царствѣ Божіемъ"; онѣ такъ занимательны, что я оставилъ всѣ мои занятія и не отрываясь прочелъ ихъ до конца. Признаюсь, я не знаю, чему болѣе удивляться въ нихъ, совершенству ли твоего священства, основательности ли философіи, полному ли знанію исторіи, или же прелести краснорѣчія, которое до того увлекаетъ даже неопытныхъ, что, начавъ читать твои книги, не отрываешься отъ чтенія ихъ, пока не прочтешь, а по прочтеніи желаешь читать снова" [4]. По смерти Августина его „царство Божіе" никогда не имѣло недостатка въ восторженныхъ читателяхъ. По свидѣтельству Эгингарда Карлъ Великій читалъ и восхищался преимущественно сочиненіемъ Августина „о царствѣ Божіемъ" [5]. Карлъ V (Мудрый) щедро наградилъ переводчика этого творенія на галльскій языкъ [6]. Число читателей и

---

(1) Civ. Dei I. 1; XV, 14. Retract. II. 43.

(2) Ibid. XV. 14; XIX. 11.

(3) «Съ помощію Божіей я, кажется, исполнилъ свой долгъ,—я окончилъ это великое твореніе. Да простятъ мнѣ тѣ, кому покажется оно малымъ или слишкомъ большимъ, а тѣ, для коихъ оно будетъ достаточно, пусть воздаютъ благодареніе не мнѣ, но со мною Богу».

(4) August epist. 154.

(5) August. oper. t VII praef. (edit. Migne.). Suppl. ad. oper. Aug.— Not. litt. c. 3.

(6) Ibid.

почитателей этого сочиненія ко времени открытія книгопечатанія сдѣлалось такъ велико, что распорядители новой типографіи сочли нужнымъ издать это сочиненіе въ числѣ первыхъ печатныхъ книгъ (1).

Отзывы новыхъ писателей объ этомъ сочиненіи въ сущности почти всѣ одинаково для него благопріятны и расходятся между собою только въ нѣкоторыхъ частностяхъ. Петрарка не мало удивлялся великимъ достоинствамъ этого творенія и называлъ его „искусно построенною стѣною царствія Божія“ (2). „Это сочиненіе, говоритъ Каве, есть превосходный памятникъ христіанской древности, въ которомъ авторъ всѣми силами ума и средствами обширной эрудиціи защищаетъ христіанство противъ нападеній на него язычниковъ“ (3). „При чтеніи этого сочиненія, какъ-бы продолжаетъ Виллемэнъ, чувствуется вѣяніе христіанства; духъ объемлется великимъ предметомъ; видится небесное царство, которое вѣра людей предпочитаетъ всѣмъ интересамъ славы и отечества; чувствуется, что древній міръ долженъ погибнуть, потому что все, что было въ немъ нравственно сильнаго, стало обращаться къ этимъ благочестивымъ размышленіямъ и уступать вселенную варварамъ“ (4). „Въ сочиненіи „о царствѣ Божіемъ“, говоритъ Пужула, Августинъ развертываетъ серьозное краснорѣчіе, которому глубина мыслей, воображеніе и тонкая иронія сообщаютъ постоянное разнообразіе; историческое и философское знаніе Августина громадно; въ продолженіе всего сочиненія геній епископа иппонійскаго держится на свойственной ему высотѣ. Изучая это твореніе, я прикладывалъ къ Августину то, что Теренціанъ говорилъ о Варронѣ, авторѣ римскихъ древностей: „онъ читалъ столько, что удивляешься, когда онъ успѣвалъ

---

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

(2) Lutz. Handb. der katol. Kanzelbereds. S. 246.

(3) Script. eccles. hist. lit p. 194.

(4) Tableau de l'eloqu. chret. au IV siecle p. 490.

писать“ (1). Но кромѣ восторженныхъ отзывовъ объ этомъ сочиненіи есть отзывы умѣренные и даже повидимому невыгодные, хотя въ сущности признающіе всю важность за этимъ сочиненіемъ. Гюэ, говоря объ Августинѣ, замѣчаетъ: „его книга о царствѣ Божіемъ есть смѣшанная груда превосходныхъ матеріаловъ; это куча золота въ кускахъ и слиткахъ“ (2). Сужденіе Дюпэна служитъ какъ бы раскрытіемъ замѣчанія Гюэ. „Эти книги Августина, говоритъ онъ, весьма пріятны по удивительному разнообразію содержанія, которое онъ съумѣлъ принаровить къ одному предмету и направить къ одной цѣли. Удивляются обыкновенно эрудиціи, обнаруженной въ этихъ книгахъ; однакожъ въ нихъ нѣтъ ничего, кромѣ того, что Августинъ почерпнулъ у Варрона, Цицерона, Сенеки и другихъ языческихъ авторовъ, коихъ сочиненія были у всѣхъ подъ руками и всѣмъ были извѣстны, и можно сказать, что въ сочиненіи Августина нѣтъ ничего особенно любопытнаго и хорошо обслѣдованнаго, и что авторъ его даже не всегда точенъ. Онъ неудовлетворительно разрѣшаетъ большую часть затрудненій, представляемыхъ текстомъ и исторіей священныхъ книгъ; поднимаетъ совершенно безполезные вопросы и часто пользуется доказательствами, мало доказывающими то, что онъ хотѣлъ доказать. Тѣмъ не менѣе однакожъ твореніе это не перестаетъ быть превосходнымъ; и что всего болѣе замѣчательно въ немъ, такъ это, по моему мнѣнію, общее его построеніе, точныя замѣчанія въ разсужденіи психическихъ состояній и великія начала нравственности, утверждаемыя имъ при всякомъ удобномъ случаѣ“ (3). По отзыву Шрэкка сочиненіе Августина о царствѣ Божіемъ „есть одно изъ знаменитѣйшихъ, величайшихъ и замѣчательнѣйшихъ произведеній христіанской древности..... Многія изъ содержащихся въ немъ мыслей не только правильны, но и выражены кратко и точно... Удачное остроуміе кстати по

(1) Hist. de s. Augustin t. III. p. 196. Civ. Dei VI 2.
(2) Goens p. 32, not. 5
(3) Nouvel. bibliot. des aut-s eccles. t III. p. 237.

мѣстамъ примѣшивается въ немъ къ мужественному краснорѣчію.... Это сочиненіе называютъ ученымъ; въ нѣкоторомъ отношеніи оно дѣйствительно таково; только со стороны богословской учености въ немъ не многое можетъ быть рекомендуемо.... Въ немъ заключается множество утонченныхъ, пустыхъ и лишнихъ вопросовъ, которые однакожъ авторъ разрѣшаетъ съ важностію серьезнаго дѣла... Въ этомъ сочиненіи Августинъ обнаруживаетъ больше краснобайства, чѣмъ истиннаго краснорѣчія.... И легко впадаетъ въ многорѣчіе.... Игра словами, которую такъ любитъ онъ, какъ писатель и философъ, отличаетъ его и въ этомъ сочиненіи“ (1).

Слѣдовало бы ожидать, что это „знаменитѣйшее и замѣчательнѣйшее“ произведеніе, возбуждавшее въ продолженіе столькихъ вѣковъ всеобщее удивленіе и пользовавшееся уваженіемъ не только христіанъ, но и язычниковъ, произведеніе, составляющее величественный документъ римской старины и почтенный памятникъ древне христіанской литературы, было предметомъ всесторонняго и неоднократнаго ученаго изслѣдованія и серьезной критической оцѣнки. Но такое ожиданіе было бы напрасно. Какъ между древними, такъ и между новыми учеными многіе читали и пользовались этимъ сочиненіемъ, многіе подражали ему и брали изъ него содержаніе для своихъ произведеній; но никто не далъ надлежащаго обозрѣнія этого замѣчательнаго труда ни съ какой стороны. Все, что сдѣлано было по поводу этого великаго труда, ограничивалось новыми его изданіями, переводами, сокращеннымъ изложеніемъ его содержанія, изъятаго изъ историческихъ его связей, и краткими замѣчаніями въ родѣ тѣхъ, которыя указаны выше: надлежащей, ученой оцѣнки это сочиненіе не имѣетъ доселѣ. Вслѣдствіе этого изслѣдованіе объ этомъ твореніи, хотя въ одномъ главномъ его отношеніи, какъ объ апологіи христіанства противъ нападеній на него римскаго язычества, изслѣдованіе, имѣющее въ виду съ одной стороны выяснить историческое

(1) Schröckh. Christ Kirchengesch. VII. Dh. S 309 ff.

его происхожденіе и значеніе,—указать причины, вызвавшія его на свѣтъ и опредѣлившія его назначеніе, содержаніе и общій характеръ, а съ другой указать степень соизмѣримости между историческими обстоятельствами его происхожденія и его содержаніемъ и опредѣлить апологетическое его значеніе, представляется дѣломъ столько же любопытнымъ, сколько и небезполезнымъ. При недостаткѣ разсматриваемаго нами творенія въ переводной русской литературѣ, подобное изслѣдованіе можетъ отчасти пополнить этотъ пробѣлъ, а отчасти—служить руководствомъ при употребленіи подлинника, гдѣ многіе предметы разсматриваемые авторомъ, какъ совершенно извѣстные ему и его современникамъ, безъ указанія на историческія ихъ связи, нынѣшнимъ его читателямъ представляются не довольно ясными. Но какъ вторая половина намѣченной задачи неисполнима безъ надлежащаго анализа содержанія творенія, что̀ очевидно само собой; также точно и первая ея половина не можетъ быть исполнена безъ предварительнаго исполненія другой не менѣе важной задачи, съ которою она стоитъ въ тѣсной, органической связи. Твореніе Августина принадлежитъ къ числу явленій міра умственнаго и было прежде всего, какъ мы уже и замѣтили, апологіей христіанства противъ нападеній на него римскихъ язычниковъ (1). Его корни лежатъ слѣдовательно въ предшествовавшихъ фазисахъ отношенія между міровоззрѣніями римскихъ христіанъ и язычниковъ, и, разсматриваемое внѣ отношенія къ этимъ фазисамъ, оно, какъ и вызвавшая его антихристіанская реакція язычниковъ,—реакція обнаружившаяся почти чрезъ столѣтіе послѣ Константина Великаго, уравнявшаго гражданскія права христіанства и язычества, чрезъ двадцать пять почти лѣтъ послѣ Граціана, отнявшаго у язычества гражданскія привиллегіи, и чрезъ пятнадцать—послѣ Ѳеодосія Великаго, разрушившаго, по принятому мнѣ-

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

нію, язычество въ конецъ (1),—представляется явленіемъ не довольно яснымъ и теряетъ отношеніе къ предшествовавшимъ моментамъ противоязыческой апологетики западно-римской церкви. Поэтому изслѣдованіе разсматриваемаго нами творенія дѣлаетъ необходимымъ для выясненія историческаго его происхожденія и значенія общій,—по крайней мѣрѣ въ крупныхъ чертахъ и главныхъ моментахъ,—обзоръ борьбы между идеями христіанства и римскаго язычества во времена, предшествовавшія эпохѣ Августина, такъ какъ въ этой борьбѣ лежатъ начала того вида отношенія между христіанствомъ и язычествомъ въ Римѣ, который дѣлалъ необходимымъ появленіе творенія Августина „о царствѣ Божіемъ", какъ апологіи. Съ этой точки зрѣнія для разрѣшенія намѣченной нами задачи представляется необходимымъ изложить сначала общій очеркъ борьбы между идеями римскихъ христіанъ и язычниковъ отъ появленія христіанства на умственной почвѣ римскаго народа до взятія Рима Готами съ тѣмъ, чтобы выяснить генеалогическую связь антихристіанскаго движенія въ Римѣ, вызвавшаго апологію Августина, съ предшествовавшими явленіями этого рода и показать историческое происхожденіе и значеніе этой апологіи, затѣмъ представить анализъ этого творенія въ связи съ вызвавшими его возраженіями язычниковъ съ тѣмъ, чтобы въ этомъ объективномъ доказательствѣ предыдущаго видѣть степень соизмѣримости между твореніемъ Августина „о царствѣ Божіемъ" и обстоятельствами его происхожденія, наконецъ опредѣлить его ученыя и литературныя особенности съ тѣмъ, чтобы судить о его апологетическомъ значеніи и объемѣ практической пользы.

---

(1) Взятіе Рима Готами, подавшее поводъ къ обнаруженію антихристіанской реакціи язычниковъ, вызвавшей апологію съ стороны Августина, произошло въ 410 г., а сочиненіе Августина начато въ 413 году. См. ниже.

I.

Сѣмя слова Божія, по ученію Евангелія, падало и при дорогахъ и въ тернія, и на каменистыя и на добрыя почвы, и соотвѣтственно съ этимъ неодинаково прививалось и различно произрастало: иное совершенно пропадало; иное, привившись къ почвѣ, по недостатку подпочвы, скоро погибало; иное, произрастая, заглушалось терніемъ и сорными травами и не достигало надлежащаго роста и зрѣлости, иное наконецъ надлежаще прививалось, всходило, созрѣвало и приносило плодовъ иногда тридцать, иногда шестьдесятъ, а иногда и сто (1). Въ этомъ евангельскомъ ученіи подъ именемъ разныхъ почвъ разумѣются не души только отдѣльныхъ людей, но и цѣлые народы, которымъ проповѣдывалось слово Христа Спасителя, и въ примѣненіи къ цѣлымъ народамъ это ученіе означаетъ то же, что значитъ оно и по отношенію къ отдѣльнымъ людямъ. Христіанство сѣялось въ мірѣ подобно тому, какъ сѣмя разсѣвается въ полѣ; при чемъ оно попадало къ народамъ, которые различались между собою степенью культуры, условіями своего происхожденія и жизни, внѣшнимъ бытомъ общежитія и внутреннимъ складомъ мысли,—всѣмъ, что обнимается словомъ—*національность*. Вслѣдствіе этого каждый народъ, которому проповѣдуемо было христіанство, усвоялъ и проводилъ его въ свою жизнь подъ своимъ особеннымъ угломъ зрѣнія; при чемъ каждый неизбѣжно отпечатлѣвалъ на немъ свойства своихъ національныхъ особенностей, — становился христіанскимъ и жилъ въ христіанствѣ иначе, нежели другой народъ, обнаруживая свои особенности столько же во внутренней жизни ума и сердца, сколько и во внѣшнемъ проявленіи ея въ практической дѣятельности. Греки и Римляне, національныя особенности которыхъ были такъ рѣзко противоположны, сохра-

(1) Мато. XIII, 3. Марка IV, 3. Лук. VIII, 5.

нили свои противоположности и по принятіи христіанства, а само христіанство у Грековъ сохранило чистоту, возвышенность и духовность, съ какими оно вышло изъ устъ Спасителя и Его апостоловъ, а подъ римскимъ угломъ зрѣнія получило матеріальный и формальный характеръ, ниспало до государственнаго института и преобразовалось въ папское католичество.

1.

Національныя особенности, отличавшія Грековъ и Римлянъ и отразившіяся на всемъ строѣ греческаго и римскаго христіанства, то есть, на внутреннемъ складѣ и характерѣ христіанскаго міросозерцанія и на внѣшнемъ обнаруженіи его въ устройствѣ церкви, церковнаго богослуженія и богослужебныхъ обрядовъ, даютъ знать о себѣ и въ христіанской литературѣ того и другаго народа, такъ какъ онѣ сообщали каждой изъ нихъ тотъ особенный характеръ, по которому національное происхожденіе ихъ становится сразу очевиднымъ и который обнаруживается не въ совокупности только всѣхъ родовъ литературы, но и въ каждомъ родѣ отдѣльно. Всего однакожъ яснѣе и рѣзче національныя особенности классическихъ народовъ обнаружились при первоначальномъ распространеніи между ними христіанства,—въ той борьбѣ, которую небесное ученіе вело съ человеческимъ образомъ мыслей Грековъ и Римлянъ и которая на Западѣ имѣла совершенно иной характеръ, чѣмъ на Востокѣ, равно какъ и въ самомъ первомъ родѣ христіанской литературы,—въ апологіяхъ, написанныхъ греческими и римскими христіанами въ защиту евангельскаго ученія противъ нападеній на него язычниковъ. Въ этомъ родѣ христіанской литературы различіе между греческими и римскими писателями проходитъ отъ содержанія до изложенія.

1) Христіанство явилось въ Іудеѣ, но Іудея этого времени была римскою провинціей и населялась римскими подданными всѣхъ національностей: здѣсь жили Римляне и Греки, Египтяне и уроженцы восточныхъ странъ Азіи. Первоначаль-

ные проповѣдники христіанства, апостолы, почти одновременно разошлись изъ Іудеи по разнымъ странамъ міра для возвѣщенія ему истинъ откровеннаго слова Божія. Такимъ образомъ христіанство одновременно открылось почти всѣмъ народамъ древности. Но изъ всѣхъ народовъ этого времени, кромѣ конечно избраннаго народа Божія, Греки первые обратили на него серьезное вниманіе и раньше другихъ языческихъ народовъ сдѣлались христіанами. Преобладающія черты національнаго характера Грековъ какъ нельзя лучше объясняютъ это замѣчательное явленіе.

Историческимъ призваніемъ Грековъ было не политическое, но духовное господство надъ міромъ; задачею ихъ было создать науку и искусство и просвѣтить ими другіе народы. Вслѣдствіе этого объ руку съ развитіемъ политической и гражданской жизни у нихъ съ самой ранней поры ихъ существованія шло развитіе ихъ умственной и художественной производительности, при томъ такъ, что оба эти процесса не стѣснялись и не задерживались одинъ другимъ. Причина этого лежала въ томъ, что, считая государство и общую жизнь народа дѣломъ величайшей важности и употрбляя всѣ силы и средства къ внѣшней ихъ безопасности и внутреннему благосостоянію, Греки не забывали значенія частныхъ интересовъ и частныхъ лицъ и предоставляли имъ полную свободу саморазвитія и самоопредѣленія. Творческая мысль Грековъ не подчинялась узкимъ требованіямъ національности и эгоистическимъ разчетамъ страны; общимъ и высшимъ идеаломъ ея и господствующею потребностію были всеобщій идеалъ художественной красоты и всеобщая истина, не зависимая ни отъ времени и мѣста, ни отъ народности. Отсюда возникла у Грековъ та многосторонность умственной и художественной прозводительности, та свобода мысли и чувства, та идеальность науки и искусства и независимость отъ внѣшнихъ временныхъ и племенныхъ разчетовъ, которыя такъ видны въ разнообразіи греческихъ философскихъ школъ и ученій, въ богатствѣ и разносторонности литературы и искусства, въ общечеловѣчности и доселѣшней свѣжести про-

изведеній греческаго ума и фантазіи. Въ характерѣ греческаго народа лежала потребность теоретической, всеобщей истины, для отысканія которой онъ подвергалъ изслѣдованію всякій предметъ и всякое явленіе, къ какой бы области они ни принадлежали, и велъ свои изысканія независимо ни отъ какихъ предвзятыхъ мыслей и тенденцій. Съ тою же поспѣшностію, съ какою вообще относились Греки ко всякому замѣчательному явленію въ области человѣческой жизни и мысли, отнеслись они и къ христіанству, прежде всего какъ къ религіозному ученію, и на самыхъ первыхъ порахъ сдѣлали его предметомъ самаго серьознаго изученія и независимаго философскаго изслѣдованія. Этимъ объясняется тотъ фактъ, что въ то время, какъ у Римлянъ почти до временъ Траяна христіанство, какъ говоритъ Тертулліанъ (1), скрывалось еще подъ сѣнію дозволенной религіи іудейской и никто еще не обращалъ на него серьознаго вниманія, Греки, которыхъ Римляне величали давнишними любителями преній (2), при господствовавшей у нихъ склонности къ умственной обработкѣ всякаго явленія въ области науки и религіи, давно уже начали и полюбили разсматривать евангельское ученіе съ научной точки зрѣнія. Будучи религіей совершенно новой, неслыханной и необставленной научной аргументаціей своей истинности и становясь въ разрѣзъ съ религіознымъ міросозерцаніемъ язычниковъ, христіанство при самомъ первомъ появленіи своемъ среди Грековъ сдѣлалось у нихъ предметомъ литературнаго обсужденія, спора, отрицанія и защищенія, раздѣлило ихъ на два противные лагеря и вызвало ожесточенную борьбу между проповѣдниками новыхъ богооткровенныхъ идей и представителями старыхъ человѣческихъ ученій. Эта борьба никогда не теряла характера чисто интеллектуальной борьбы: съ начала до конца она держалась въ области идей, велась съ помощію чисто умственныхъ

---

(1) Apol. c. 21.

(2) Cic De orat I. 11: Verbi controversia *jam diu torquet* graeculos homines, contentionis cupidiores, quam veritatis.

средствъ и только весьма рѣдко унижалась до степени грубой борьбы матеріальныхъ силъ. Со временъ Адріана (117—138) эта внутренняя борьба христіанскихъ и греко-языческихъ идей представляется борьбою двухъ философскихъ партій, партіи неоплатониковъ, вооруженныхъ всею ученостію языческой науки (1), и партіи христіанскихъ мыслителей, соединявшихъ съ языческою ученостію глубокое пониманіе откровеннаго ученія Христова. Представителями послѣдней стороны выступаютъ: Кодратъ и Аристидъ въ царствованіе Адріана; въ царствованіе Марка Аврелія (161—170) ихъ смѣняютъ Іустинъ мученикъ, Мелитонъ, Клавдій, Аполлинарій, Мильтіадъ, Аѳинагоръ, Ѳеофилъ антіохійскій, Татіанъ и Ермій. Всѣ эти защитники христіанства, хотя и обладали философскимъ образованіемъ язычниковъ и отличались глубокимъ благочестіемъ, силою слова, смѣлостію и презрѣніемъ къ жизни; но не обладали тою эрудиціей, тѣмъ обиліемъ и разнообразіемъ мыслей, тою тонкостію, силою и глубиною сужденія, которыми прославили себя слѣдующіе за ними апологеты. Вслѣдствіе этого ученая борьба между ними и языческими учеными не привела ни къ чему рѣшительному и продолжалась съ перемѣннымъ счастіемъ почти до половины III вѣка. Около этого времени стало усиливаться и пріобрѣтать славу александрійское огласительное училище, противоположное школѣ неоплатониковъ. Съ обширнымъ и обстоятельнымъ изученіемъ языческой философіи и языческихъ древностей училище александрійское соединяло основательное историческое изученіе христіанства и священныхъ книгъ еврейскихъ. Оно дало образованіе замѣчательнѣйшимъ философамъ и знаменитѣйшимъ защитникамъ христіанства—Клименту александрійскому и Оригену, и видимо наклонило успѣхъ борьбы между хри-

(1) Подробный обзоръ противохристіанскихъ сочиненій, написанныхъ учеными язычниками изъ Грековъ, представленъ въ сочиненіи Kellner-a «Hellenismus und Christenthum». Слич. Tzschirner-a Geschichte der Apologetik. I. S. 225 ff. См. ниже 1 гл. 2 отд. перв. части нашего изслѣдованія.

Библиотека (ОН

стіанскими и языческими идеями на сторону христіанъ (1). Въ борьбѣ между греческими противниками и апологетами христіанства какъ нельзя яснѣе обнаружился философскій складъ греческаго ума, какъ господствующая черта національнаго характера Грековъ. Греческіе ученые, какъ язычники, такъ и христіане, враги и апологеты христіанства разсматривали его въ глубочайшихъ его основахъ, въ коренныхъ и существенныхъ его догматахъ и изслѣдовали предметы евангельскаго ученія по началамъ и формуламъ философіи. Какъ Греки-язычники думали подорвать и разрушить христіанство во внутренней его сущности, на основаніи внутреннихъ предполагаемыхъ въ немъ противорѣчій (2), такъ Греки-христіане средствами философіи старались показать преимущество его предъ всѣми человѣческими ученіями о Богѣ, о мірѣ и о человѣкѣ, необычайное его согласіе съ глубочайшими потребностями человѣческаго духа и разума, внутреннюю гармонію, высочайшую цѣлесообразность и всецѣ-

---

(1) См. въ ист. христ. церк. Чельцова—«сочиненія язычниковъ противъ христіанства и христіанская апологетическая письменность»—стр. 242—297.

(2) Возраженія греческихъ язычниковъ касались происхожденія христіанства, его сущности и моральныхъ дѣйствій. Христіанство, говорили они, есть ученіе новое и не греческаго происхожденія—*βάρβαρον δόγμα* (Cohort. ad gent. Клим. с 10; Contr. Cels I. 2; V, 26). Это возраженіе ученыхъ язычниковъ, стоявшихъ у колыбели, такъ сказать, Христова ученія, въ высшей степени замѣчательно, какъ косвенное признаніе нечеловѣческаго его происхожденія.—Христіанское ученіе, говорили они далѣе, требуетъ только *πίστιν ἄλογον* (Contr. Cels. I 9; Θеоф. къ Авт. I. 8).—Воплощеніе Бога, по ихъ мнѣнію, невозможно ни въ моральномъ, ни въ метафизическомъ отношеніи,—оно унизило бы Бога и внесло бы измѣненіе въ Его природу (Contr Cels. I. 14)—Іисусъ Христосъ—не Богъ; евангельская исторія—сага (ibidem I 28, 39; II. 3, 30, 55)—Іисусъ Христосъ—такой же человѣкъ, какъ и языческіе чудотворцы (ibidem. III 26).—Богомъ сдѣлали Его христіане, люди простые и необразованные (ibidem. III. 45—65)—Христіанское ученіе исполнено противорѣчій, отъ чего христіане дробятся на множество сектъ (ibidem. III. 10, 12; Strom. VII 15)—Христіанство ведетъ къ безбожію (Іустинъ, Аѳинагоръ) и безнравственности, допуская epulas Thyesteas и oedipodeos concubitus (Аѳинагоръ, Татіанъ). Въ томъ же родѣ были возраженія Порфирія, Ямвлиха, Іерокла и Юліана, о которыхъ будетъ рѣчь ниже.

лую удовлетворительность (1). Главными предметами, которые занимали умы Грековъ, язычниковъ и христіанъ, въ борьбѣ по вопросу о христіанствѣ, были: отношеніе христіанства къ философіи и здравому смыслу (2), возвышенность и небесное происхожденіе христіанства (3), единство Божіе (4), таинство пресвятыя Троицы (5), достоинство Іисуса Христа, какъ ипостаснаго Бога и Его воплощеніе (6), воскресеніе мертвыхъ (7), авторитетъ Моисея и пророковъ (8), истинность чудесъ и пророчествъ (9), и другіе важнѣйшіе догматы христіанскаго вѣроученія (10). Характеръ ученаго изслѣдованія подобнаго рода важнѣйшихъ предметовъ христіанскаго вѣроученія опредѣляется полною его независимостію ни отъ какихъ предвзятыхъ мыслей и предрасположеній и философскою глубиною сужденія. Греки, какъ язычники, такъ и христіане, разсуждая о христіанствѣ не стѣсняются въ своихъ воззрѣніяхъ и сужденіяхъ ни политическими, ни практическими разсчетами и заботятся больше объ ученомъ опроверженіи или защищеніи принесенныхъ имъ понятій; общимъ желаніемъ ихъ было—показать внутреннюю его разумность или неразумность, его раціональную состоятельность или непрочность, вообще распространить здравыя съ точки зрѣнія каждой партіи понятія объ немъ въ народѣ. Ученый характеръ отличаетъ почти всѣ сочиненія греческихъ язы-

---

(1) Θеофилъ антіох. (а) (о вѣрѣ христіанъ), Ермій (осмѣян филос.) Климентъ алек. (Cohortatio ad gentes et Stromata), Оригенъ (Contra Celsum).

(2) Аристидъ по Іерониму (de vir. ill. cc 19—20), Іустинъ муч. (обѣ апологіи), Ермій, Климентъ, Оригенъ.

(3) Іустинъ (первая апологія, слово къ эллинамъ и посланіе къ Діогнету), Θеофилъ, Ермій, Климентъ и Оригенъ.

(4) Іустинъ (о единовл. Бож.), Аѳинагоръ (прошен. о христіан.)

(5) Іустинъ (перв. апол.), Аѳинагоръ, Θеофилъ.

(6) Іустинъ (перв. апол.), Аѳинагоръ, Татіанъ (рѣчь противъ эллиновъ), Климентъ (Cohort. ad gent.) Оригенъ (Contr. Cels.).

(7) Іустинъ, Аѳинагоръ, Татіанъ.

(8) Іустинъ (увѣщаніе къ эллинамъ).

(9) Іустинъ (перв. аполог.), Оригенъ (Contra Celsum).

(10) Tzschirner. SS. 342 ff.

(а) Творенія греческихъ христіанскихъ апологетовъ цитируются по переводу О. Преображенскаго, а не переведенныя на русскій языкъ по изданію Миня.

никовъ, написанныя съ цѣлію разрушить христіанство и всѣ апологіи греческихъ христіанъ. Какъ греческіе язычники относились къ христіанству съ ученою серьезностью, такъ и апологеты христіанства, сравнивая его съ язычествомъ, разсматривали послѣднее съ тѣмъ философскимъ безпристрастіемъ и внимательностію, какія подобали ему, какъ религіи и философіи, доказывая язычникамъ, что лучшіе изъ нихъ самихъ не вѣрили въ существованіе народныхъ боговъ и богинь и въ ихъ нечистыя похожденія и признавали единаго Бога (1). Нападая на язычество, христіанскіе апологеты восточной церкви показывали язычникамъ съ одной стороны положительныя преимущества предъ нимъ христіанства, а съ другой—ничтожность и безсмыслiе язычества, какъ религіи, и недостаточность, какъ философіи (2), вмѣстѣ съ тѣмъ они признавали и охотно высказывали, что и въ смѣшеніи дикихъ религіозныхъ вѣрованій язычниковъ скрывалось нѣчто доброе и что въ философіи ихъ содержалось многое истинное. На этомъ основаніи они не стыдились подтверждать себя мнѣніями языческихъ философовъ (3) и тѣмъ успѣшнѣе увѣряли язычниковъ, что добро и истина, содержащіяся въ язычествѣ, были отголоскомъ первобытнаго откровенія и плодомъ богосозданной природы человѣка (4), или прямымъ заимствованіемъ изъ священныхъ книгъ еврейскихъ (5). Говоря о языческихъ богахъ и ихъ кумирахъ, греческіе защитники христіанства доказывали, что предсказанія и чудеса, которыя язычники приписывали своимъ богамъ и въ дѣйствительности которыхъ, по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ, не сомнѣвались и христіане, должно приписывать не имъ и не идоламъ, такъ какъ ни тѣ, ни другіе не въ состояніи произвести что либо не только необычайное, но и обыкновенное, но дѣйствію злыхъ

(1) Татіанъ, Климентъ (Cohort. ad gent), Оригенъ (Contr. Cels).
(2) Климентъ (ibidem).
(3) Климентъ (ibidem).
(4) Іустинъ, Аѳинагоръ.
(5) См. увѣщаніе къ эллинамъ; Cohort ad gentes. Климентъ называетъ Платона *ὁ ἐξ ἑβραίων φιλόσοφος*. Str. I. I

духовъ, проявляющемуся, иногда по допущенію Божію, и въ истуканахъ для обольщенія людей (1). Не отрицая такимъ образомъ сверхъестественнаго элемента въ язычествѣ, которымъ язычники думали поддержать значеніе своего суевѣрія, христіанскіе писатели давали ему иное объясненіе и незамѣтно подрывали его основы. Вмѣстѣ съ отрицаніемъ разумности язычества и утвержденіемъ божественности христіанства апологеты греческой церкви старались мимоходомъ оправдывать и поведеніе христіанъ, на которыхъ язычники тоже только мимоходомъ — взводили клеветы въ безбожіи, ѳеспійскихъ пирахъ и распутствѣ, и приглашать язычниковъ къ принятію новаго богооткровеннаго ученія взамѣнъ неразумныхъ измышленій испорченнаго человѣческаго ума. Ученый споръ по вопросамъ христіанскаго вѣроученія между греческими язычниками и христіанами никогда не унижался до брани и голословнаго порицанія; какъ сочиненія греческихъ язычниковъ, такъ и апологіи христіанъ отличаются умѣренностію тона и серьезностію изложенія, и только очень рѣдко обращаются къ иронiи и сарказму. Образцами греческой противоязыческой апологіи можно считать апологіи Іустина, въ которыхъ, по признанію Баура „выражается характеръ, общій цѣлому ряду писателей“, и ко всѣмъ апологіямъ можно приложить то же, что Бауръ приписываетъ сочиненіямъ Аѳинагора, говоря: „они отличаются методичностію построенія, спокойствіемъ и мягкостію тона и ораторскою пріятностію изложенія“ (2).

Говоря вообще, борьба между эллинизмомъ и христіанствомъ была чисто ученымъ преніемъ, преніемъ притомъ болѣе дагматическаго свойства, касавшимся болѣе сущности христіанства. Это преніе велось спокойно и разсудительно, причемъ каждая сторона старалась только о томъ, чтобы представить въ свою пользу возможно болѣе и возможно бо-

(1) Іустинъ, Аѳинагоръ, Климентъ и Татіанъ.

(2) Vorles. üb. die christ. Dogm.-Gesch 1 Abschn S. 256, 157—158.

лѣе убѣдительныхъ доказательствъ и выставить на видъ всѣ слабости стороны противной съ тѣмъ, чтобы дать общественному мнѣнію возможность судить о томъ, кто правъ. Греческіе защитники христіанства съ изумительнымъ терпѣніемъ перечитываютъ свитки языческой мудрости, чтобы съ помощію ихъ быть убѣдительнѣе, но нельзя упрекнуть и греческихъ язычниковъ за ихъ невнимательность къ письменнымъ источникамъ христіанскаго вѣдѣнія; они также, какъ показываетъ примѣръ Цельса и Порфирія, внимательно читали св. книги и собственныя творенія христіанъ и большею частію судили о христіанствѣ, принимали его или отказывались отъ него послѣ продолжительнаго и серьознаго обсужденія дѣла. Замѣчателенъ разговоръ двухъ грековъ—христіанина и язычника, сохраненный между актами святыхъ. Александръ, настоятель одной изъ иноческихъ киновій, распространяя въ Малой Азіи христіанство, зашелъ въ небольшой месопотамскій городокъ и сжегъ въ немъ храмъ идоловъ. Правитель этого городка Раббулъ-Грекъ, какъ и Александръ, возмущенный поступкомъ послѣдняго, сталъ осыпать его упреками. „Ты, говорилъ онъ Александру, разрушилъ храмъ нашихъ боговъ, нашихъ владыкъ. Ты всѣхъ насъ хочешь сдѣлать подобными тебѣ святотатцами и ненавистниками боговъ. Открой же намъ твою истину. На что вы, христіане, надѣетесь, когда, простирая такъ далеко вашу дерзость, презираете, кажется, вашу жизнь"?—„Мы не такъ презираемъ жизнь, отвѣчалъ Александръ, какъ это кажется тебѣ; мы только не привязываемся къ настоящей жизни, потому что ожидаемъ будущей, ибо намъ сказано: кто потеряетъ жизнь въ этомъ мірѣ, тотъ пріобрѣтетъ ее въ будущемъ".—„Какая же ваша надежда, возразилъ Раббулъ, и куда идете вы, покидая этотъ міръ"?—„Желающимъ знать истину, продолжалъ Александръ, мы покажемъ нашими дѣлами силу этихъ словъ, и для этого мы не будемъ имѣть нужды, подобно язычникамъ, прибѣгать къ баснямъ и безполезнымъ разсужденіямъ".—„Что до меня, замѣтилъ Раббулъ, то я готовъ опровергнуть всѣ глупости, во имя кото-

рыхъ ты не только поселяешь смуту между нами, но и осыпаешь порицаніями нашихъ боговъ".—„Я сейчасъ, отозвался Александръ, покажу тебѣ могущество нашего Бога и таинство нашей вѣры". При этихъ словахъ Александръ раскрылъ книги св. Писанія, и собесѣдники начали ученое преніе, которое продолжалось день и ночь и кончилось обращеніемъ Раббула въ христіанскую вѣру (1). Этотъ фактъ какъ нельзя лучше характеризуетъ борьбу между христіанствомъ и эллинизмомъ и представителями того и другаго; онъ же сказываетъ и о томъ, что обращенія греческихъ язычниковъ въ христіанство были большею частію дѣломъ продолжительнаго размышленія и глубокаго убѣжденія въ истинности христіанскаго вѣроученія и ложности политеизма, а не плодомъ быстрыхъ и неожиданныхъ перемѣнъ души; вслѣдствіе чего эти обращенія были прочнѣе и надежнѣе. Грекъ дѣлался христіаниномъ главнымъ образомъ только потому, что убѣждался, что прежняя его религія была религіей ложной, дурной и глупой, и во всѣхъ отношеніяхъ стояла ниже христіанства, и наоборотъ онъ оставался язычникомъ преимущественно потому, что дурно думалъ о христіанствѣ, какъ вѣроученіи и нравоученіи. Характеромъ отношенія, въ какое греческіе язычники становились къ христіанству, а христіане къ язычеству, объясняется, конечно, и тотъ безспорный фактъ, что язычество было вытѣснено христіанствомъ гораздо раньше на Востокѣ чѣмъ на Западѣ.

2) Не то представляетъ борьба между христіанствомъ и язычествомъ Рима. Опредѣляемая національнымъ характеромъ Римлянъ, она сначала обнаруживается со стороны язычниковъ въ матеріальномъ преслѣдованіи христіанъ, какъ неблагонадежныхъ гражданъ и политически вредныхъ сектаторовъ, а со стороны христіанъ или въ молчаливомъ презрѣніи къ образу жизни язычниковъ, или въ открытомъ словесномъ порицаніи всего, что носило на себѣ отпечатки языческихъ суевѣрій, или въ письменномъ наконецъ защищеніи

(1) Acta sanct. Bollandi. 15 Januar, t. II. p. 303 c. 2.

своего гражданскаго поведенія, и только уже съ IV вѣка принимаетъ видъ, похожій нѣсколько на то, что можно назвать борьбою идей въ собственномъ смыслѣ.

Національный характеръ римскаго народа опредѣлялся понятіемъ Римлянъ о государствѣ. Государство у Римлянъ было тѣмъ средоточіемъ, изъ котораго выходили, около котораго вращались и къ которому снова неизбѣжно возвращались всѣ мысли и чувства, вѣрованія и убѣжденія, идеалы и стремленія народа; оно было единственно высшимъ идеаломъ и путеводною звѣздою, которая, въ качествѣ высшаго рока (fata romana, Dea Roma), давала направленіе всѣмъ силамъ народной жизни и сообщала опредѣленный смыслъ и характеръ склонностямъ и дѣйствіямъ отдѣльнаго человѣка; оно было божествомъ, и все, что стояло внѣ отношенія къ государству, было не полезно, не нравственно, не законно и нечестиво (1). Символомъ государства былъ Римъ. При такомъ значеніи государства и Рима Римлянинъ не мыслилъ себя лицомъ; его личность растворялась въ значеніи гражданина (2), и внѣ отношенія къ государству онъ не имѣлъ

(1) Государство, говоритъ Цицеронъ—de republ. I 4, родило и воспитало насъ не для того, чтобы не ожидать отъ насъ никакой пользы, не для того, чтобы только служить нашимъ выгодамъ и обезопашивать наше спокойствіе въ удаленіи отъ общественныхъ дѣлъ; но для того, чтобы лучшія и высшія силы нашей души, разума и разсудка, употреблять въ свою собственную пользу, а въ нашу личную пользу оставлять только столько, сколько будетъ оставаться за удовлетвореніемъ его собственныхъ нуждъ. Помни—ibidim. VI, 8, что всѣмъ, которые хранили свое отечество, помогали ему и увеличивали его, заранѣе приготовлено на небѣ мѣсто, гдѣ они вѣчно будутъ блаженствовать; ибо верховному Богу, который управляетъ всѣмъ міромъ, нѣтъ ничего пріятнѣе на землѣ, какъ союзы людей, соединенныхъ законами, называемые государствами; ихъ правители и блюстители съ неба сходятъ и на небо возвращаются. ... Воспитывай— ibidem. VI, 10, въ себѣ чувства любви и справедливости такъ, чтобы къ отечеству они были больше, чѣмъ къ роднымъ и ближнимъ

(2) Личность у Римлянъ распустилась сначала въ понятіи родича, а потомъ въ значеніи гражданина; это между прочимъ доказывается фактомъ равнаго выхода изъ обыденнаго употребленія личныхъ именъ у Римлянъ и замѣненія ихъ родовыми. Въ началѣ періода царей Римляне назывались Ромулами и Ремами, затѣмъ стали называться Тулліями, Виргил-

опредѣленнаго значенія. Поэтому всѣ свои заботы и все свое время, свое богатство, семейство и себя самого Римлянинъ готовъ былъ отдать для славы отечества и величія Рима, такъ какъ всѣ его помыслы клонились къ тому, чтобы лучше и могущественнѣе римскаго государства и Рима ничего не было въ мірѣ (1). Въ этомъ отношеніи сходились между собою Римляне всѣхъ званій и состояній, всѣхъ сословій и обоихъ половъ, доказательствомъ чего служитъ то множество государственныхъ людей всякаго чина и доблестныхъ характеровъ даже среди женщинъ, какое представляетъ намъ исторія Рима. Идея государства управляла всѣми силами и проникала всѣ формы римской народной жизни; она была основнымъ началомъ гражданскаго порядка и соціальнаго устройства римской общины; она была источникомъ семейныхъ добродѣтелей и основаніемъ религіознаго культа; она руководила римскимъ народнымъ воспитаніемъ и образованіемъ (2) и сообщала особенный характеръ римской наукѣ и литературѣ (3). Въ римской семьѣ, гдѣ жена повинуется мужу и дѣти отцу не потому, что такъ велитъ предписаніе нравственнаго закона, а потому, что этого требуетъ государство, гдѣ сынъ повинуется отцу, чтобы научиться повиноваться государству, повиновеніе, какъ начало семейнаго порядка, держится на идеѣ государства (4). Религіозный культъ

ями, Гораціями и пр.: по самымъ любимымъ, самымъ почетнымъ названіемъ ихъ было civis romanus. У Грековъ наоборотъ, родовыя имена употреблялись только въ раннюю эпоху ихъ существованія, когда значеніе рода перевѣшивало значеніе индивидуума, но съ развитіемъ значенія личности они совершенно вытѣснились именами личными.

(1) Alme Sol, молился съ Гораціемъ всякій Римлянинъ, curro nitido diem qui promis et celas aliusque et idem nasceris, *possis nihil urbe Roma visere majus* Carm. secul 9—12 Слич. Civ. Dei V. 10—20

(2) Schmidt La societe civil dans le mond romain p. 1—145. Cramer. Geschichte der Erziehung und des Unterrichts im Alterthume. 1 B. S. 363 ff.

(3) Bernhardy Grundriss der romischen Litteratur: Einleitung

(4) Mommsen. Romische Geschichte. Kap. V. S. 57 ff. (Funf Aufl.) Весьма замѣчательно замѣчаніе 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

Римлянъ не былъ выраженіемъ безкорыстнаго благоговѣйнаго чувства предъ божествомъ, какъ высшимъ могуществомъ, совершенствомъ и благомъ; религія Римлянъ была религіей (religio) во внѣшнемъ смыслѣ этого слова (1), она была сдѣлкой, контрактомъ между римскимъ государствомъ и римскими богами, по которому со стороны боговъ было столько же обязательно исполнять молитвы римскихъ гражданъ, сколько со стороны послѣднихъ было необходимо чествовать ихъ жертвоприношеніями и другими знаками богопочтенія, и неисполненіе этого контракта богами угрожало имъ лишеніемъ подобающихъ почестей и даже поруганіемъ ихъ идоловъ и капищъ (2), а гражданамъ Рима грозило напастями и безуспѣшностію молитвъ. Дѣйствія благочестія и богопочтенія Римлянъ были только тою внѣшнею законностію, къ которой обязываетъ обыкновенно всякій взаимный договоръ; они состояли въ надлежащемъ, *буквально* точномъ исполненіи предписанныхъ церемоній и формъ обряда и вытекали не изъ движеній религіознаго чувства, а изъ желанія внутренняя силы государства увеличить могуществомъ боговъ и изъ опасенія возбудить ихъ грозное негодованіе и гнѣвъ,—то есть, изъ патріотическаго чувства.—Между тѣмъ какъ у Грековъ физическое воспитаніе и духовное образованіе имѣло въ виду симметрическое развитіе членовъ тѣла и всестороннее, гармоническое развитіе силъ духа только для того, чтобы первое было соразмѣрнымъ носителемъ послѣдняго; римское физическое воспитаніе и умственное образованіе мотивировалось національнымъ эгоизмомъ и измѣрялось непосредственною его полезностію: тѣлесныя упражненія римлянъ были разсчитаны и приноровлены къ войнѣ и соединеннымъ съ нею трудамъ, а умственныя занятія къ дѣламъ общественнаго служенія. Римлянка воспитывала въ своихъ сыновьяхъ не

---

(1) Qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam *relegerent*, sunt dicti religiosi *ex relegendo*. Cic. De nat. deor II 28.

(2) Великимъ безчестіемъ своихъ капищъ и истукановъ расплатились римскіе боги напр. за смерть Германика. Suet Caligul. c. 5.

мужчинъ только, какъ это дѣлала спартанка, но прежде всего гражданъ и съ первыхъ проблесковъ ихъ сознанія внушала имъ наставленія, какъ честно жить и честно умирать за славу и счастіе отечества. Вскормленный собственнымъ молокомъ матери, ребенокъ подъ непосредственнымъ ея руководствомъ изучалъ чтеніе, письмо и счетъ, отрывочно знакомился съ дѣяніями своихъ предковъ и получалъ понятіе о будущемъ своемъ назначеніи и служеніи отечеству (1). Начала, положенныя въ него домашнимъ воспитаніемъ и обученіемъ, развивались въ школѣ, гдѣ для развитія тѣла онъ упражнялся въ танцахъ, верховой ѣздѣ и плаваніи, а для развитія силъ духа изучалъ отечественный языкъ и исторію, отечественное право, краснорѣчіе и военный артикулъ (2), занимался, словомъ, предметами, которые имѣли въ виду не красивое и симметрическое развитіе тѣла и не силу отвлеченнаго мышленія, а физическую силу вообще, нужную гражданину и воину, и умственную сноровку входить въ интересы государства и отстаивать ихъ оружіемъ со внѣ и словомъ внутри (3). Такимъ образомъ въ школѣ Римлянинъ искалъ не истины, разгоняющей невѣдѣніе, но практическаго такта и умѣнья отвѣчать на тѣ требованія дѣла и дѣятельности, которыя предлагали ему государство и общество, какъ гражданину. Вслѣдствіе этого по окончаніи школьнаго образованія онъ по нѣскольку лѣтъ проживалъ въ домахъ государственныхъ мужей (4) и вмѣстѣ съ ними посѣщалъ форумъ и курію сената, гдѣ въ качествѣ высшей мудрости изучалъ mores majorum, то есть, преданія старины, примѣры предковъ, общественные нравы и законы страны. Правда, при такихъ стремленіяхъ римскаго воспитанія и школьнаго обученія римляне способны были развить въ себѣ великія гражданскія доблести—мужество, патріотизмъ, уваженіе

(1) Tacit. De orat. 28—29.
(2) Cramer. Geschich. der Erzieh. und des Unterrichts in Alterth. 1 Bd S. 363.
(3) Cic. De orat, I. 38.
(4) Cic. De amic. c. 1.

къ закону и долгу; но тутъ же рядомъ лежала возможность и крайностей, которая и обнаруживалась въ подавленіи высшимъ низшаго, общимъ частнаго, отдѣльнаго случая абстрактнымъ принципомъ, въ стародумствѣ и слѣпой преданности къ старинѣ (1), въ излишней практичности и презрѣніи къ теоріи, по которымъ они заботились и старались только о томъ, что имѣло непосредственное отношеніе къ жизни и обѣщало осязаемыя выгоды, и презирали все теоретическое и идеальное, какъ безполезное и нестоющее серьознаго вниманія (2). Понятно также, что при указанномъ стѣсненіи духовной свободы Римлянъ умственная производительность ихъ не могла быть плодовитой и необходимо носила въ себѣ склонность къ подражательности и заимствованію. Римляне не создали ни самобытной науки, ни оригинальной литературы; почти всѣ роды наукъ и литературы они взяли у Грековъ, хотя и передѣлали ихъ на національный ладъ. Своею историческою задачею Римляне почитали не создать науку и искусство,—это они предоставляли Грекамъ;—своимъ назначеніемъ они считали основать всемірное государство, дать ему законы и владычествовать надъ народами міра не силою духа, но силою внѣшняго могущества и власти (3). Изъ наукъ Римляне занимались только тѣми, которыя обѣщали имъ непосредственную практическую пользу, и свои научныя занятія направляли къ тому, чтобы съ помощію ихъ удобнѣе достигать матеріальныхъ, личныхъ и общественныхъ выгодъ (4): любимымъ занятіемъ ихъ были ораторство, исторія и право. Что касается философіи, то ея они положительно не люби-

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

(2) Cic. De amic. I. 5 Nos ea, quae sunt in usu vitaque communi, non ea, quae finguntur aut optantur, spectare debemus. Conf. De divinat. II. 2

(3) Virg. Aen. VI, 849—855: науки и искусства суть дѣло другихъ народовъ: ты же, Римлянинъ, regere imperio populos memento,—*hae tibi erunt artes*,—pacisque imponere morem, parcere subjectis et debellare superbos

(4) Cic. Tusc. I. 3 Nemo studet eloquentiam nostrorum hominum nisi ut in causis atque in foro eluceat.

ли (1) и въ спекулятивной ея части называли ее пустымъ измышленіемъ праздныхъ греческихъ головъ (2), а моральною и вообще прикладною ея частію занимались только на столько, насколько оставалось у нихъ досуга отъ занятій государственными дѣлами (3), и избирали изъ нея только то, что пригоднымъ казалось для жизни (4). Также относились они и къ другимъ наукамъ, напр. къ математикѣ, которую ограничивали правилами счета и способами измѣренія (5). Изъ искусствъ самымъ почетнымъ было у нихъ проза; поэзію они называли сравнительно съ прозой leviorem artem (6), и обработывали только тѣ ея роды, которые ближе подходили къ ихъ національнымъ склонностямъ, напр. дидактику. Характеръ ученой обработки научныхъ предметовъ, какъ и характеръ римской литературы вообще, носятъ на себѣ печать національныхъ особенностей Римлянъ. Римляне не могли возвыситься до идеи всеобщей, свободной и независимой нау-

(1) Всѣ римляне по отношенію къ философіи раздѣляли образъ мыслей выводимаго Эннiемъ Неоптолема, qui se asebat philosophari velle sed paucis, nam omnino haud placere. Cic. De republ I. 18.—Sunt multi (romani), qui omnino graecas non ament litteras; *plures, qui philosophiam:* reliqui, etiam si haec non improbent, 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 fin I. 1. init

(2) Plut. Cato. c 22—23; Aul. Gell. Noct. attic XV. 11.

(3) Самъ Цицеронъ полагалъ, что tribuenda est opera reipublicae, vel omnis potius in ea cogitatio et cura ponenda, a занятіямъ философіей tantum est relinquendum, quantum vacabit a publico officio et munere. De divin. II. 2. fin.

(4) 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.

(5) Cic. Tusc I. 2: in summo apud Graecos honore geometria fuit, itaque nihil mathematicis illustrius. at nos metiendi ratiocinandique utilitate hujus 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.

(6) Cic. Brut. c. 1.

ки; римская наука прозябала на римской почвѣ, вслѣдствіе чего она не представляетъ той глубины и независимости, того богатства и разнообразія, какими отличалась языческая наука Грековъ. Римляне искали не всеобщей, но національно-римской истины; они руководились не общечеловѣческими, но временными идеалами: предметами ихъ ученой обработки были не предметы общеважные и общеинтересные, каковы напр. человѣкъ и человѣческій духъ, божество и міръ, но предметы низшаго свойства, важные и интересные только для нихъ, каковы напр. религіозные обряды и праздники, нравы и обычаи, дѣянія минувшихъ и дѣла текущихъ дней римскаго народа. Предметовъ, выходившихъ изъ круга чисто римскихъ интересовъ, римская наука касалась очень рѣдко и поверхностно, останавливаясь на тѣхъ преимущественно ихъ сторонахъ, которыми они обѣщали какую нибудь практическую выгоду. Но и то, что входило въ область умственнаго изслѣдованія римскаго народа, ставилось всегда частно и примѣнительно къ господствующимъ стремленіямъ народа, такъ что въ ихъ ученыхъ изслѣдованіяхъ весьма не много общечеловѣческаго элемента (1), такъ что римская философія является сборникомъ правилъ житейскаго благоразумія, теологія—обрядословіемъ, исторіографія—панегирикомъ великихъ подвиговъ римскаго народа. Отъ вліянія національныхъ особенностей Римляпъ не свободны даже изложеніе и литературная обработка умственныхъ ихъ произведеній. Въ политическихъ и практическихъ разсчетахъ они всего болѣе любили ораторство; поэтому ораторъ Цицеронъ сталъ центромъ ихъ литературы и наложилъ свою печать на всѣ послѣдующія ихъ литературныя произведенія, такъ что римская философія, поэзія, исторіографія носятъ на себѣ ясные слѣды ораторства и отличаются ораторскою искусственностію построенія и выраженія, при внутреннемъ небогатствѣ содержанія, односторонности и сдержанности мысли.

(1) Единственное исключеніе изъ этого дѣлаетъ римское право, но это благодаря практическому характеру самой науки, какъ нельзя лучше подходившей подъ общую тенденцію Римлянъ

При указанныхъ свойствахъ умственнаго образа Римлянъ, при относительной неподвижности римскаго ума, при односторонности и практичности его направленія, было совершенно естественно и то, что́ мы видимъ въ жизни и литературѣ римскихъ христіанъ по крайней мѣрѣ въ теченіе первыхъ трехъ вѣковъ. Въ то время, какъ внѣшнее спокойствіе западныхъ христіанъ возмущаютъ взрывы внѣшнихъ гоненій и бѣдствій, внутренняя жизнь ихъ и религіозная мысль представляютъ относительное затишье и только самое легкое поступательное движеніе. Спокойствія римскаго христіанскаго ума не волнуютъ ни ученіе о таинствѣ пресвятыя Троицы, ни таинственное соединеніе двухъ естествъ въ лицѣ Богочеловѣка, ни другіе важнѣйшіе догматы христіанскаго вѣроученія;—подобные предметы римскимъ христіанамъ были не по характеру, подобные предметы, сказали бы ихъ предки, свойственны были Grajis, которымъ муза дала и os rotundum и которые были controversiae verborum magis avaritiores, quam veritatis. Да, въ то время, какъ греческій умъ напрягалъ всѣ усилія къ тому, чтобы объяснить себѣ глубочайшія истины откровенія и падалъ жертвою этого благороднаго стремленія, вдаваясь въ многоразличныя ереси, практическій умъ римскихъ христіанъ спокойно занимался предметами болѣе близкими ad vitae communis usum, онъ разсуждалъ о постахъ, объ апостольской іерархіи, объ отношеніи епископскихъ каѳедръ и т. п. Только рѣдко и при томъ сравнительно позднѣе западная церковь касалась болѣе важныхъ и существенныхъ вопросовъ; но по наслѣдственному свойству своихъ дарованій ставила ихъ частнѣе, чѣмъ церковь восточная, и почерпала для нихъ рѣшеніе изъ области обыкновенной жизни, хотя нѣкоторые изъ нихъ могли быть разрѣшены не иначе, какъ на началахъ умозрѣнія, каковъ напр. вопросъ пелагіанскій (1). Вообще же всѣ поднимаемые западными христіанами вопросы разрѣшались въ духѣ господствовавшаго направленія, на основаніи примѣра пред-

(1) Гассе I. 190—203; Слич. Mehler. La patrol., trad. p. s. Cohen. f. I. § 3.

ковъ,—по примѣру греческихъ христіанъ, а иногда даже и въ духѣ старины глубокой, каково напр. рѣшеніе вопроса о первенствѣ ап. Петра, явившагося подъ угломъ римскаго стародумства предсѣдателемъ жреческой коллегіи понтификовъ. Само собою понятно, что христіанскій умъ Римлянъ, избиравшій болѣе практическіе, болѣе частные вопросы и разрѣшавшій ихъ more majorum, не могъ уклоняться въ распутія ересей; и дѣйствительно, западная церковь ознаменовала себя только величайшимъ въ исторіи христіанства расколомъ,—созданіемъ папства, что было неизбѣжнымъ результатомъ сочетанія древне-римскихъ политическихъ тенденцій со внутреннимъ могуществомъ христіанства, но она не произвела ни одной ереси. При такой наслѣдственной неподвижности ума и при указанныхъ обстоятельствахъ западно-римская церковь не могла создать самостоятельной богословской науки и литературы; ту и другую она заимствовала у церкви восточной, но оттѣнила ихъ особенностями національнаго характера. Церковная исторія, догматическое и нравственное богословіе и священная экзегетика созданы были церковію греческой (1). Христіанскіе писатели Рима всѣ были учениками Цицерона и сочиненія ихъ носятъ на себѣ ясные отпечатки авторства ихъ учителя; ораторскій характеръ отличаетъ столько же сочиненія Кипріана и Амвросія, сколько Іеронима и Августина.

Тѣ же національныя особенности римскаго народа, которыя такъ рѣзко и ясно отпечатлѣлись на языческой и христіанской наукѣ и литературѣ Рима, опредѣлили характеръ борьбы между христіанствомъ и язычествомъ въ Римѣ и наложили свою печать на христіанскія апологіи западной церкви. При самомъ первомъ распространеніи христіанства среди Римлянъ, послѣдніе въ большинствѣ не поняли его и отнеслись къ нему равнодушно или съ презрѣніемъ, какъ іудейской сектѣ, не имѣвшей въ себѣ ничего опаснаго для государства и государственной религіи; меньшинство же, при-

(1) Mehler. La patrol., trad p. s. Cohen. I. I. § 4.

нявшее христіанство и состоявшее преимущественно изъ людей простыхъ и необразованныхъ, считало болѣе практичнымъ молчать объ немъ, тѣмъ болѣе, что чувствовало себя безсильнымъ оправдать свою принадлежность къ новой религіи. Этимъ объясняется и это доказываетъ тотъ фактъ, что христіанская литература Рима началась только съ конца II вѣка, что въ первые вѣка изъ римскихъ языческихъ писателей о христіанствѣ упоминаютъ только немногіе, да и то какъ о дѣлѣ не стоющемъ серьознаго вниманія (1) и что ниодинъ изъ нихъ никогда не дѣлалъ его предметомъ серьознаго литературнаго обсужденія. Но и въ то время, когда христіанство стало болѣе распространяться на западѣ, когда его стремленія и общій характеръ стали болѣе выясняться, практически односторонніе Римляне, цѣнившіе все съ точки зрѣнія матеріальной выгоды и государственной пользы, съ этой же точки взглянули и на него. При этомъ неизбѣжно они увидѣли съ одной стороны внѣшнюю скромность христіанства, его стремленіе уравнять всѣ народы и людей, его отвращеніе отъ внѣшняго блеска и славы, стремленіе въ міръ духа и мысли и его вражду противъ испытанной религіи государства, а съ другой стороны—его внутреннюю силу и неотразимое могущество надъ умами людей, его назначеніе и обнаружившіеся уже задатки овладѣть міромъ и стать религіей всѣхъ народовъ и странъ. Само собою понятно, что Римляне, дорожившіе внѣшнею славою Рима, не могли быть благосклонны къ религіи, которая не обѣщала Риму матеріальнаго первенства среди остальныхъ народовъ міра; но съ другой стороны болѣе дальновидные изъ нихъ, мечтавшіе столько же о внѣшней славѣ, сколько и о духовномъ единовластіи Рима, не могли не видѣть въ христіанствѣ новаго, могущественнаго средства овладѣть міромъ, тѣмъ болѣе цѣннаго, что доселѣшнія средства всемірнаго владычества Рима видимо уже изнашивались и оскудѣвали. Здѣсь лежитъ глубочайшій мотивъ принятія христіанства Римляна-

(1) Fronto—apud Min. Fel: Octav. cc. 9, 31, Plin. jun. epist, X, 97; Suet. Claud. c. 25, Nero c. 16; Tacit. Annal. XV. 44.

ми; здѣсь же находится и начало борьбы между римскими язычниками и христіанами. Соотвѣтственно съ общимъ складомъ римскаго народнаго духа эта борьба далеко не то, чѣмъ была она у Грековъ: здѣсь не какъ тамъ, борются не идеи, но люди. До временъ Константина эта борьба представляется враждою двухъ политическихъ партій,—партіи язычниковъ во главѣ съ императоромъ и партіи христіанъ, руководимой немногими учеными римскаго склада. До временъ Траяна Римляне мало обращали вниманія на христіанъ конечно потому, что между ними христіанъ было не много (1) и они не составляли еще замѣтной корпораціи. Но когда въ царствованіе Траяна, Адріана и Антонина Пія христіане успѣли составить изъ себя тѣсную общину, соединенную единствомъ вѣры, дисциплины и управленія, когда эта община стала имѣть своихъ правителей и руководителей, свои собранія и обряды богослуженія, Римляне не могли не обратить на нихъ болѣе серьезнаго вниманія. Это обстоятельство было причиною того, что Римляне взглянули на христіанъ прежде всего, какъ на политическую партію, и стали искать въ ней противогосударственныхъ замысловъ. Вниманіе Римлянъ прежде всего обращено было на внѣшнія отношенія христіанъ, на ихъ поведеніе среди язычниковъ, на ихъ взаимныя сношенія между собой и отношенія къ государственной религіи и верховной власти.

Римскіе первенствующіе христіане, по свойству своего національнаго характера, поняли христіанство слишкомъ буквально и формально. Въ дѣлѣ религіи Римляне-язычники главнымъ считали внѣшній обрядъ и буквальность богослужебныхъ формулъ; внутреннія расположенія сердца, значеніе церемоній и смыслъ молитвъ были у нихъ дѣломъ менѣе, чѣмъ второстепеннымъ: вся ихъ религіозность и благочестивость не простиралась дальше обряда и внѣшняго благочинія въ жизни, состоящаго въ пристрастіи къ принятому

(1) Plin. jun. epist. X. 97: «Между христіанами были нѣкоторые и изъ римскихъ гражданъ».

и удаленіи отъ не принятаго религіозными обычаями страны. Съ такими же религіозными предрасположеніями исповѣдывали они на первыхъ порахъ и новую религію Христа Спасителя, полагая, что быть христіаниномъ значило буквально держаться обряда и буквы безъ надлежащаго пониманія животворящаго духа христіанства. Благодаря такому взгляду, выше котораго первенствующіе христіане изъ Римлянъ и по воспитанію и по образованію подняться были не въ силахъ, они на самыхъ первыхъ порахъ возбудили къ себѣ и своей новой религіи недовѣріе и презрѣніе со стороны своихъ соотечественниковъ, оставшихся вѣрными религіи отцовъ. Христіанское ученіе о злыхъ духахъ преобразовалось въ пониманіи римскихъ христіанъ въ ученіе о злой силѣ міра, почти равносильной силѣ Творца и Промыслителя міра. Задачею злыхъ демоновъ было, по ихъ мнѣнію, разрушать божественный порядокъ въ жизни физической и особенно человѣческой, при чемъ они не испытывали никакихъ стѣсненій и ограниченій и пользовались полною свободою и самостоятельностію въ своей зловредной, дѣятельности. Вслѣдствіе этого они являются не только основателями идолослуженія и чествуются подъ именами языческихъ боговъ; но сверхъ того они населяютъ всѣ части міра, гнѣздятся въ языческихъ истуканахъ, даютъ прорицанія, управляютъ мыслями и руководятъ словомъ язычниковъ, сообщая вдохновеніе поэтамъ и заблужденія философамъ; однимъ словомъ внутренняя и внѣшняя жизнь язычниковъ вся есть дѣло и дѣятельность демоновъ (1). Отсюда первою и главною заботою ихъ было удаляться отъ всего, что отзывалось язычествомъ. Но что въ то время имъ не отзывалось? Безчисленныя божества и обряды язычниковъ были неразрывно соединены со всѣми мельчайшими частностями ихъ общественной и домашней жизни, такъ что, если бы христіанинъ захотѣлъ избѣжать прямаго или косвеннаго участія въ идолослуженіи, ему было бы необходимо отказаться отъ общественной жизни и отъ гражданскихъ обязан-

(1) Lact. Div. inst. II, 15—19. Tert. Apol c. 22—23.

ностей. Римскіе христіане почти такъ и поступали. Римскія сенатскія собранія происходили большею частію въ храмахъ или въ особо для того посвященныхъ мѣстахъ (1), при чемъ каждый, имѣющій право голоса, совершалъ предъ засѣданіемъ обычную либацію виномъ и ладономъ (2). Само собою понятно, что быть предсѣдателемъ или членомъ сената для христіанина было и неприлично и грѣшно, хотя бы онъ могъ и не совершать либаціи. Война и миръ начинались и заключались торжественными жертвоприношеніями, въ которыхъ принимали участіе всѣ военные чины и солдаты. Военная служба, слѣдовательно, угрожала христіанину не меньшимъ осквернеміемъ, какъ и гражданская. Народныя зрѣлища, игры и праздники были частію религіознаго культа, столько же пріятною богамъ, сколько и жертвоприношенія (3). Свадьбы, при которыхъ воздавалась честь гименею (4), похороны, гдѣ присутствовавшіе окроплялись очистительною водою (5), и другія радостныя или печальныя событія въ жизни были соединены съ обрядами идолослуженія. Вообще въ домашней и общественной жизни римскаго народа не было почти ниодного явленія, на которомъ бы не лежалъ болѣе или менѣе сильный отпечатокъ языческихъ религіозныхъ вѣрованій, и христіане имѣли сильное основаніе избѣгать всѣхъ проявленій народной радости и печали, какъ идолослуженія, безстыдныхъ представленій, театральныхъ и кровавыхъ зрѣлищъ гладіаторскихъ. Напрасно язычники увѣряли, что нѣтъ ничего невиннѣе общественныхъ удовольствій (6) и что зрѣлища въ циркѣ и бои гладіаторомъ суть школы для воспитанія военнаго мужества; христіане отвѣчали, что высшее удовольствіе жизни состоитъ въ постоянной молитвѣ, презрѣніи плотской радости, въ чистотѣ и спокойствіи совѣсти (7),

(1) Gell. Noct att. XIV, 7.
(2) Suet. August. c. 35. Pitisci lex. ant rom. v. libatio
(3) Pitisci lex. ant rom v, ludus
(4) Ibidem. vv. Nuptiae, Hymenaeus
(5) Ibidem. v. Funus. Virg aen XI, 1—97.
(6) Min. Fel. Oct. 20. Honestis voluptatibus abstinetis Fert. De Spect. c. 1.
(7) Tert. De spect. 22, 29.

и что быть свидѣтелемъ человѣкоубійства на играхъ—почти тоже, что и самому убить человѣка (1). Но отвращаясь справедливо отъ общественной жизни и ея развлеченій римскіе христіане доводили свое отвращеніе къ язычеству до крайностей, необъяснимыхъ изъ христіанства. Христіанство никогда не осуждало ни науки, ни искусства, и не считало ихъ безполезными человѣку. Между тѣмъ первенствующіе христіане изъ римлянъ увѣряли себя и язычниковъ, что языческая наука и поэзія суть вдохновеніе діавола, такъ какъ музы и Аполлонъ суть его органы, а Виргилій и Гомеръ—его главные служители, и произнесли осужденіе на всѣ роды языческой науки и поэзіи и даже на самый римскій языкъ, какъ на выраженіе идолослуженія (2). Ненависть къ язычеству и внѣшнее пониманіе христіанства доводили ихъ до воспрещенія себѣ почти всѣхъ профессій и ремеслъ, музыки и живописи, торговли и даже содержанія школъ, такъ какъ всякое изъ этихъ занятій могло имѣть посредственное отношеніе къ идолослуженію,—такъ какъ школьный напримѣръ учитель волей-неволей долженъ былъ объяснять имена, генеалогіи и приключенія языческихъ боговъ, что со стороны христіанина было бы неприлично и преступно (3). Идолослуженіе, полагалъ Тертулліанъ, не состоитъ только въ жертвахъ и куреніяхъ; формы его многочисленны и многообразны. Къ числу идолослужителей онъ причисляетъ и живописцевъ, изображающихъ миѳологическія картины, и астрономовъ, дающихъ звѣздамъ имена боговъ, и риторовъ—толкующихъ о ихъ похожденіяхъ, и наконецъ купцовъ, товары которыхъ

---

(1) Lact Div. inst. VI. 20.

(2) Tert. De idol. cc. 20—21: Meminisse debemus etiam in verbis quoque idolatriae incursum praecavendum —Hieron epist. 22: «Qua 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*. Замѣчательна исторія болѣзненнаго восхищенія Іеронима, которую онъ тутъ же разсказываетъ въ доказательство того, что христіанамъ не слѣдуетъ читать *gentilium litterarum libros*.

(3) Tert. De idol. c. 10.

могутъ служить потребностямъ храмовъ. Вмѣстѣ съ невинными занятіями для пріобрѣтенія содержанія римскіе христіане воспрещали себѣ еще болѣе невинные обычаи времени; они не дозволяли себѣ брить бороды изъ опасенія обезобразить образъ Божій (1), иллюминовать и убирать цвѣтами свои домы и головы въ торжественные царскіе дни изъ отвращенія къ пенатамъ и символическому значенію цвѣтовъ (2). Это не было однакожъ только личнымъ мнѣніемъ Тертулліана; его мнѣнія были мнѣніями всего западно-римскаго христіанскаго общества и держались въ немъ даже до конца IV вѣка, и если въ образованной части христіанскаго общества они представляются крайними, то въ простомъ народѣ крайности ихъ доходили до невозможности никакихъ даже словесныхъ общеній съ язычниками. По мнѣнію простыхъ вѣрующихъ запада духъ язычества заражалъ не только домы, домашнюю утварь и одежды, выходившія изъ рукъ язычниковъ, но даже воздухъ и воду, и на каждомъ шагу грозилъ христіанину осквернеміемъ. Для христіанина было опасно входить въ домъ къ язычнику, такъ какъ послѣдній могъ привѣтствовать его во имя Юпитера и угостить чѣмъ нибудь идоложертвеннымъ; онъ не могъ купить у язычника ни дома, ни утвари, ни платья, такъ какъ ихъ фасонъ и орнаменты были дѣломъ языческой фантазіи. Замѣчательны и характеристичны вопросы, адресованные Карѳагенцемъ Публиколой Августину. „Можно ли христіанину, спрашилъ онъ, вкусить пищи, лежащей у подножія идола, въ томъ случаѣ по крайней мѣрѣ, когда этого никто не видитъ, когда кромѣ этой пищи другой нѣтъ никакой, и когда въ противномъ слѣчаѣ христіанину угрожаетъ голодная смерть?—Можетъ ли христіанинъ вкушать жертвенное мясо, обѣдая у своего друга и будетъ ли грѣшно, если онъ сдѣлаетъ это, не зная, какого происхожденія это мясо?—Можетъ ли христіанинъ покупать и ѣсть плоды изъ огородовъ, принадлежащихъ идоламъ и жре-

(1) Tert. De spect. c. 23.
(2) Tert. De idol. cc. 14—15; De corona militis

цамъ? Можно ли пить воду изъ источниковъ и колодцевъ, находящихся въ оградѣ храмовъ, по крайней мѣрѣ когда извѣстно, что они не осквернены? Можно ли христіанину ходить въ языческія термы"? и проч. (1). Христіанамъ нельзя было присутствовать на обѣдахъ, гдѣ совершались либаціи богамъ, на бракахъ, на похоронахъ и пр. Они не принимали участія ни въ радости, ни въ скорби своихъ согражданъ; все почтенное у язычниковъ было презираемо у христіанъ (2). „Блѣдные, говорили объ нихъ язычники, трепещущіе, жалкіе, они бѣгутъ свѣта и скрываются во тмѣ; они не живутъ (общественною жизнію), чтобы наслаждаться мечтой о воскресеніи, котораго не будетъ" (3),

Такимъ образомъ христіане и язычники составляли на первыхъ порахъ два общества въ одномъ государствѣ: первоначальная ихъ противоположность превращается потомъ во вражду. Съ перваго взгляда представляется, что добродѣтели христіанъ,—взаимная любовь и братство,—должны бы были, если не привлекать къ нимъ язычниковъ, то возбуждать въ нихъ уваженіе къ одушевлявшимъ ихъ чувствамъ; надобно было знать учениковъ Христа, чтобы перестать ненавидѣть ихъ (4). Но язычники не знали еще сущности христіанства и, злобствуя на христіанъ за ихъ отвращеніе отъ всего языческаго, то немногое, что знали изъ жизни и ученія христіанъ, низвращали и дѣлали предметомъ порицанія и осужденія. Первые христіане среди Римлянъ происходили не изъ аристократовъ, но изъ простаго, незнатнаго сословія. Для Римлянъ этого было достаточно, чтобы порицать ихъ и ихъ вѣру; аристократическій духъ Рима возмущался, что эти простаки, неучи и невѣжды берутся разсуждать о божественныхъ предметахъ, которые выше ихъ происхожденія (5), и въ добавокъ святотатственно презираютъ то, что

---

(1) Aug. epist. 46.
(2) Tert. Apol. 38.
(3) Minuc. Fel. Oct. 8, 12.
(4) Tert. Apol. 1: simul desinunt ignorare, cessant et odisse.
(5) Minuc. Fel. Oct. 5, 12; Arnob. advers. gent. II, 6, 7.

сказала объ этихъ предметахъ почтенная, авторитетная старина.—Христіане оставляли храмы боговъ, и Римляне не могли не видѣть въ нихъ безбожниковъ, людей безъ религіи. Одни изъ нихъ утверждали, что новые сектаторы обожали несчастнаго преступника, наказаннаго за свои дѣянія самою позорною смертію на крестѣ, и гибельное древо креста (1); другіе увѣряли, что христіанскимъ богомъ была ослиная голова (2), а иные разсказывали eos ipsius antistetis ac sacerdotis colere genitalia, et quasi parentis sui adorare naturam (3). Тѣ изъ нихъ, которые бо́льшія имѣли свѣдѣнія о христіанскомъ Богѣ, привыкши къ недѣятельнымъ и безучастнымъ къ міру богамъ, не понимали всевѣдѣнія и вездѣприсутствія истиннаго Бога и глумились надъ Нимъ. „Какія нелѣпости, говорили они, придумываютъ христіане! ихъ Богъ, котораго они не могутъ ни видѣть, ни показать другимъ, освѣдомляется о нравахъ всего міра, о дѣйствіяхъ, словахъ и самыхъ сокровенныхъ помыслахъ; онъ гуляетъ повсюду, постоянно тревожится и безпокоится, и любопытенъ до неприличія. А между тѣмъ христіане подвергаются мученіямъ, распятію на крестахъ и сожженію на кострахъ, и Богъ ихъ не можетъ или не хочетъ имъ помочь: стало—быть онъ, заключали они, или безсиленъ или несправедливъ“ (4).—Христіане, какъ сыны единаго Отца небеснаго, называли себя братьями и сестрами; это подавало язычникамъ поводъ взводить на нихъ самыя нелѣпыя и дикія обвиненія. Подъ этими благовидными именами, говорили язычники, христіане стараются скрывать то нечестіе, изъ котораго состоитъ ихъ религія (5); въ своихъ собраніяхъ они убиваютъ и ѣдятъ дѣтей, и, угасивъ огонь, предаются гнусному распутству (6).

---

(1) Min Fel. Oct. c. 9; Arnob. advers. gent. I, 36, 37; Ter. Apol. c. 16.

(2) Tertul. Apol. c. 16.

(3) Minuc. Fel. Oct. c. 9.

(4) Ibidem.

(5) Ibidem.

(6) Tert. Apol. c. 7.

Находясь въ постоянной оппозиціи съ господствующими нравами и принятыми обычаями, христіане стояли такимъ образомъ внѣ политической корпоративности римскаго народа, и самый фактъ ихъ существованія былъ источникомъ всякаго рода клеветъ и обвиненій, которымъ они подвергались. Отсюда происходила ярость, съ которою преслѣдовали ихъ язычники, отсюда они являлись врагами боговъ, императоровъ, государства, рода человѣческаго,—врагами способными на всѣ преступленія и достойными всевозможныхъ казней (1). На нихъ смотрѣли почти какъ на не-людей (2). Ихъ имя сдѣлалось безчестіемъ, и язычники въ свою очередь стали избѣгать всякаго, даже словеснаго, общенія съ „этими ненавистными сектаторами". Язычникъ, обращающійся въ христіанство, рисковалъ стать внѣ покровительства законовъ. „Мужъ, говоритъ Тертулліанъ, переставъ быть ревнивымъ, прогоняетъ нынѣ жену, сдѣлавшуюся ему вѣрной; отецъ лишаетъ теперь наслѣдства покорнаго сына, которому прежде прощалъ неповиновеніе; господинъ гонитъ съ глазъ долой вѣрнаго раба, съ которымъ доселѣ обращался ласково. Чѣмъ лучше становятся люди, дѣлаясь христіанами, тѣмъ ненавистнѣе становятся они язычникамъ" (3).—Ненависть къ имени христіанъ была источникомъ еще болѣе опасныхъ обвиненій, чѣмъ указанныя выше. Римляне, не будучи глубоко религіозны, изъ-стари страдали недугомъ религіозно-суевѣрнаго страха. Всѣ невзгоды жизни, всѣ неудачи дома и на войнѣ они всегда объясняли какимъ либо упущеніемъ при отправленіи своего культа и гнѣвомъ боговъ, и немедленно спѣшили отыскать ошибку и исправить ее очистительною жертвой (4). Каково же было негодованіе ихъ, когда христіане дозволяли себѣ не только пренебреженіе, но окончательное оставленіе культа и

---

(1) Tert. Apol. 2, 25.

(2) Tert. ad. nat. I. 8: tertium genus dicimur, Cynopennae aliqui, vel sciapodes, vel aliqui de subterranea Antipodes.

(3) Tert. Apol.

(4) Di multa neglecti dederunt Hesperiae mala luctuosae. Hora.t Carm. III. 6 (ad Romanos). См. ниже докладную Симмаха.

презрѣніе къ богамъ. „Съ тѣхъ поръ, говорили язычники, какъ явились на землѣ христіане, разгнѣванные боги покинули землю, стали поражать міръ всевозможными бѣдствіями, перестали заботиться о судьбѣ человѣка и оставили его на произволъ его собственныхъ влеченій“ (1). Причиною всякой общественной бѣды и всякаго физическаго зла они считали христіанъ, такъ что выраженіе—pluvia defit causa christini сдѣлалось пословицей (2). Опустошительные набѣги варваровъ на границы римской имперіи, начавшіеся въ концѣ III вѣка, сильно тревожили язычниковъ; причинъ этого рода бѣдствій они хотѣли искать въ христіанствѣ и при всѣхъ народныхъ невзгодахъ кстати и не кстати кричали: „львамъ христіанъ!“ (3).

Итакъ борьба между язычествомъ и христіанствомъ въ западно-римской имперіи выражалась первоначально исключительно только въ глубокой взаимной ненависти язычниковъ и христіанъ, при чемъ первымъ удавалось иногда облекать свою ненависть въ легальную форму доносовъ, по которымъ римскія власти, уступая болѣе настояніямъ толпы, чѣмъ руководствуясь чувствомъ справедливости, подвергали обвиняемыхъ христіанъ разнаго рода казнямъ. Но вообще юридическій смыслъ Римлянъ долго противился голословнымъ обвиненіямъ, взводимымъ простымъ народомъ на христіанъ, что доказываютъ распоряженія Адріана не наказывать христіанъ безъ суда и слѣдствія (4) и колебанія нѣкоторыхъ проконсуловъ при произнесеніи смертныхъ приговоровъ надъ христіанами (5). Но это продолжалось только до тѣхъ поръ, пока власти не имѣли надлежащаго понятія объ отношеніи христіанства къ язычеству вообще и пока правительство не имѣло законныхъ основаній для его преслѣдованія. Настоящее, открытое преслѣдованіе христіанъ

---

(1) Arnob. adv. gent. I. 1.
(2) Aug. De civ. Dei. II. 3.
(3) Tert. Apol. c. 40.
(4) Іуст. перв. апол. 69 Слич. едиктъ Траяна о безымянныхъ доносахъ на христіанъ: Plin. jun. epist. X. 98.
(5) Евсев. церк. истор. IV, 15.

и христіанства началось тогда, когда язычество стало подъ защиту правительства и когда стало объясняться отношеніе христіанства къ религіозному и соціальному строю языческаго Рима. Религія Римлянъ была, какъ отчасти мы уже и видѣли, политическимъ учрежденіемъ и однимъ изъ существенныхъ элементовъ государственнаго устройства; съ нимъ она началась и срослась до неотдѣлимости. Сверхъ того предметомъ религіознаго почитанія Римлянъ было, собственно говоря, не божество, а отечество съ его учрежденіями и вѣчною славою,—божество было почитаемо только въ той мѣрѣ, въ какой оно было полезно для государства,—такъ что чувство религіознаго благочестія отождествлялось у Римлянъ съ чувствомъ патріотизма. Нападать на римскую религію значило нападать на римское государство, значило оскорблять римское сердце въ священнѣйшемъ его чувствѣ, въ чувствѣ патріотизма. Новая религія могла проникнуть въ государство не иначе, какъ съ дозволенія государства, и не иначе какъ подъ условіемъ не мѣшать религіи предковъ (1). Но христіанство по самому существу своему не могло существовать рядомъ съ язычествомъ; оно должно было уничтожить язычество. Принять поэтому христіанство значило покинуть язычество, отказаться отъ патріотическихъ чувствъ, поступиться неизмѣняемостію государственнаго строя, освященнаго стариной, къ учрежденіямъ которой Римляне питали слѣпое, до суевѣрія доходившее уваженіе (2). Поэтому христіане, допускавшіе неслыханное вольнодумство,—покидавшіе религію отцовъ и порицавшіе ее, какъ безсмыслицу

(1) Еще между законами XII таблицъ встрѣчаются законы: Deos peregrinos ne colunto.—Separatim nemo habess t deos, neve novos: sed ne advenas, nisi publice adscitos, privatim colunto. Cic. de leg. II. 8.—Въ 326 г, по случаю засухи и моровой язвы, эдиламъ было предписано наблюдать, ne qui nisi romani dii, neu quo alio more quam patrio colerentur. Liv. IV, 30.—Во время большихъ бѣдствій римское государство *очищаемо* было отъ чужихъ боговъ. Liv. IX. 30; XXV. 1; XXXIX. 16 —Тиверій изгналъ изъ Рима всѣхъ иновѣрцевъ, въ числѣ которыхъ были и іудеи. Suet Tiber I. 36. Слич. Tacit. Annal. II. 85

(2) Cic. De nat deor. III 1.

и дѣло демоновъ, представлялись Римлянамъ съ одной стороны людьми нечестивыми, способными на все дурное, а съ другой—политическими мятежниками, замышлявшими разрушить порядокъ римскаго міра. Вслѣдствіе этого, ненавидимые народомъ, христіане стали ненавистны и правительству, и вызвали съ его стороны открытыя матеріальныя преслѣдованія. Отношеніемъ, по которому римская религія была одною изъ служебныхъ силъ государства, объясняется то обстоятельство, что религіозными дѣлами у Римлянъ завѣдывало всегда высшее правительственное сословіе общества, и жречество было не привиллегіей, но постояннымъ его правомъ. Не задолго до появленія въ мірѣ христіанства римскій императоръ, какъ представитель всего римскаго общества, какъ носитель всѣхъ высшихъ полномочій народа соединилъ въ своей особѣ политическое и религіозное верховенство и возвелъ ее на степень божескаго достоинства, на которой стояло олицетворявшееся имъ отечество. Въ силу этого обстоятельства съ одной стороны и въ благодарность верховной власти императора съ другой, римское язычество формально возвело особу императоровъ въ ликъ боговъ, усвоило ей наименованіе „dominus“ и учредило въ честь ея особыя религіозныя празднества и игры. Правда, христіане кесарево воздавали Кесарю,—они признавали верховныя политическія права императоровъ, платили государственныя подати, не избѣгали общественныхъ повинностей, молились о здравіи царствующихъ особъ и о благоденствіи государства, но отдѣляя религіозный элементъ отъ политическаго въ особѣ императоровъ, избѣгая участія въ народныхъ торжествахъ въ честь императоровъ, какъ идолослуженія и суевѣрія, отказываясь называть ихъ именемъ „dominus“ (1), приличнымъ только Богу, и отрицая такимъ образомъ одинъ изъ существенныхъ элементовъ полномочія верховной власти, они ставили себя во враждебныя отношенія къ верховной власти императоровъ и навлекли на себя подозрѣніе въ политической неблагонамѣренности и мя-

(1) Tert. Apol. c. 34.

тежныхъ замыслахъ. Нѣкоторыя явленія изъ жизни христіанъ, зависѣвшія или отъ обстоятельствъ времени или отъ ихъ религіозныхъ вѣрованій, какъ нельзя лучше, по мнѣнію римскихъ язычниковъ подтверждали ихъ подозрѣніе и превращали его даже въ увѣренность. Законы и обычаи Рима съ давнихъ поръ (1) и въ особенности со временъ императоровъ воспрещали гражданамъ тайныя ночныя собранія (2); ненавидимые христіане, для избѣжанія оскорбленій со стороны язычниковъ, очень часто вынуждались совершать свое богослуженіе и сходиться для взаимнаго поученія и утѣшенія по вечерамъ и раннимъ утрамъ; язычники видѣли въ этомъ неоспоримое доказательство ихъ злоумышленности и противогосударственныхъ замысловъ. — Между христіанами первыхъ вѣковъ ходило мнѣніе, что чрезъ промежутокъ времени, по однимъ четырехсотлѣтній, а по другимъ—пятисотлѣтній или тысячелѣтній послѣ рождества Христова, наступитъ второе пришествіе на землю Христа Спасителя, гдѣ онъ оснуетъ новое царство и уничтожитъ нечестивый Вавилонъ (римское государство) съ его религіей, обычаями и законами (3). Въ какомъ бы значеніи ни обращалось это мнѣніе, — было ли оно выраженіемъ ожиданія повсемѣстнаго распространенія христіанства и его спасительнаго дѣйствія на человѣчество или же простосердечнымъ чаяніемъ новаго вещественнаго неба на обновленной землѣ,—во всякомъ случаѣ оно глубоко оскорбляло римскій патріотизмъ и давало римскому народу, правительству и верховной власти легальное основаніе преслѣдовать христіанъ, какъ политическихъ заговорщиковъ, ненавистниковъ человѣческаго (римскаго) рода и утвержденнаго порядка вещей.—Римляне язычники имѣли очень высокое понятіе о дѣвственной чистотѣ тѣла и при-

---

(1) Одинъ изъ законовъ XII таблицъ (tab. 9. ed. Gothofredi) гласитъ: Si quis in urbe coetus nocturnos agitasset, capital esto. Conf. Pitisci lex. ant. rom: Lex Romilia de vigiliis nocturnis. Cic., de leg. II, 9.

(2) Ibidem: Copiae urbanae, учрежденныя Августомъ. Слич. едиктъ Траяна противъ гетерій: Plin. epist. X. 97.

(3) Tert. Apol. c. 32. Lact. VII. 2, 14—26. Conf. Civ. Dei XVIII, 53.

писывали цѣломудрію даже силу чудотворенія, что и выражено было ими въ учрежденіи коллегіи весталокъ (1). Первенствующіе христіане изъ римлянъ подъ вліяніемъ древнеримскаго понятія о цѣломудріи измѣнили христіанское ученіе о бракѣ и низвели бракъ на степень дозволеннаго, терпимаго зла. По ихъ мнѣнію, нормальнымъ состояніемъ людей была жизнь безбрачная, которою жили прародители до грѣхопаденія; бракъ допущенъ только послѣ ихъ грѣха, но не какъ необходимое условіе распространенія рода человѣческаго, а какъ средство обузданія страстей; размноженіе человѣческаго рода не нуждалось бы въ страстномъ отношеніи половъ, оно совершалось бы не подъ вліяніемъ нечистоты страсти, а подъ вліяніемъ цѣломудрія воли (2), если бы не согрѣшили прародители. Неправильное понятіе о бракѣ вело ихъ къ презрѣнію семейной жизни и прославленію целибата (3). Въ глазахъ язычниковъ это было отрицаніемъ святости семьи, которая послѣ государства пользовалась особеннымъ уваженіемъ Римлянъ.—Римскіе христіане не могли также примирить христіанское ученіе о всепрощеніи съ необходимостію защиты отечества отъ нашествія враговъ и не понимали законности войнъ. Войны, по ихъ мнѣнію, были изобрѣтеніемъ злыхъ духовъ и абсолютнымъ зломъ. Поэтому они, какъ замѣчено и выше, тщательно избѣгали военной службы, не только изъ опасенія осквернения, но и какъ дѣла, положительно воспрещеннаго; Тертулліанъ (4) и Павлинъ (5) рекомендовали даже воинамъ дезертировать изъ арміи, увѣряя, что военная служба неприлична христіанину и не сообразна съ христіанскимъ вѣроученіемъ (6). То же убѣжденіе, замѣнившее непосредственное первоначально опасеніе осквер-

---

(1) Pitisci lex. antiqu. nom. v. vestales. Conf Civ. Dei. X. 16.

(2) Aug. Civ. Dei. XIV, 23.

(3) Тертуллілъ оставилъ свою жену.—Павлинъ Нолансκій написалъ ѣдкую сатиру противъ брака и возлагаемыхъ имъ обязательствъ. Epist. 25. Hieron. epist. 22: Дѣвица! scito te illis (uxoribus) esse meliorem.

(4) De corona militis c. 11.

(5) Epist. 25.

(6) См. возраженія противъ христіанства Волюзіана, помѣщенныя ниже.

ненія, удерживало ихъ и отъ службы гражданской, хотя и прикрывалось презрѣніемъ къ мірскимъ почестямъ (1).

Такимъ образомъ первенствующіе христіане изъ Римлянъ, удаляясь отъ общественной жизни и ея развлеченій, какъ идолослуженія, порицая языческіе нравы и многіе невинные обычаи, осуждая науку и литературу, избѣгая гражданской и военной службы и семейной жизни, оскорбляя боговъ и императоровъ, возрасли наконецъ во мнѣніи римлянъ-язычниковъ до нечестивыхъ безбожниковъ, хулителей священныхъ римскихъ традицій и законовъ, ненавистниковъ государства, предержащей власти и народа;—они сдѣлались мятежниками, стремившимися разрушить самыя священныя формы соціальной и политической жизни, они стали однимъ словомъ odium generis humani (2) въ обоихъ значеніяхъ этого выраженія. Не слѣпая, слѣдовательно, ненависть народа, не страсти и дурныя расположенія императоровъ были причиною гоненій на христіанъ и ихъ матеріальнаго характера; причины того и другаго лежали въ духѣ и въ цѣломъ строѣ римскаго государства; эти гоненія были неизбѣжны и поримски совершенно легальны. Начатыя Нерономъ гоненія на христіанъ были особенно сильны въ царствованія тѣхъ императоровъ, которые въ глазахъ римлянъ были лучше другихъ. Децій и Діоклитіанъ, болѣе другихъ заботившіеся о древней славѣ Рима, сильнѣе другихъ преслѣдовали христіанъ; они были убѣждены, что christiani rem publicam evertebant (3). Но самымъ сильнымъ врагомъ христіанъ былъ бы Лициній, если бы ему удалось побѣдить Константина. Война Лициція съ Константиномъ была войною между язычествомъ и христіанствомъ, войною, которая рѣшила дальнѣйшія политическія судьбы того и другаго. Предъ началомъ сраженія, созвавъ своихъ офицеровъ въ священной дубравѣ и принесши жертву отечественнымъ богамъ, Лициній обратил-

---

(1) Tert de idol. cc. 17—18. Min. Fel. oct. 8, 12.
(2) Tacit. annal. XV. 44.
(3) Истор. христ. цер. Чельцова. стр. 222 прим. 2.

ся къ присутствующимъ съ слѣдующею рѣчью: „мы находимся предъ лицемъ боговъ, культъ которыхъ переданъ намъ нашими предками. Нашъ противникъ покинулъ вѣру своихъ предковъ; онъ почитаетъ новаго, неизвѣстно откуда взявшагося Бога, и оскверняетъ легіоны позорнымъ знаменемъ креста. Война, которую онъ ведетъ съ нами, есть скорѣе война его Бога съ нашими богами. Исходъ войны рѣшитъ, на чьей сторонѣ правда. Если побѣдителемъ останется чужой Богъ, котораго мы презираемъ, то мы должны почитать Его и оставить своихъ, напрасно чтимыхъ боговъ; если же побѣдителями выйдутъ наши боги, въ чемъ я не сомнѣваюсь, то послѣ побѣды мы обратимъ наше оружіе противъ ихъ враговъ“ (1). Надежды Лициніи не сбылись; крестъ Христовъ восторжествовалъ надъ орлами Рима. Со временъ Константина видъ борьбы между римскимъ язычествомъ и христіанствомъ измѣнился; изъ положенія оборонительнаго христіанство перешло въ положеніе наступательное; но объ этомъ будетъ рѣчь въ своемъ мѣстѣ.

Такимъ образомъ въ разсматриваемый нами періодъ времени римскіе язычники преслѣдовали не христіанство,— его они все еще надлежаще не знали и не хотѣли знать,— но христіанъ, какъ чисто политическую корпорацію; они обвиняли ихъ за ихъ отступленіе отъ обычаевъ старины, за ихъ ненадежность на общественной службѣ, за ихъ недовольство существующимъ порядкомъ, за ихъ зазорное будто бы поведеніе въ тайныхъ собраніяхъ, и свои обвиненія оканчивали матеріальнымъ насиліемъ. Римляне не возвысились, какъ очевидно, до представленія христіанства, какъ ученія, съ предоставленіемъ кесарева Кесарю, оставлявшаго неприкосновенными политическіе и гражданскіе порядки и имѣвшаго въ виду только внутреннее умственное и нравственное преобразованіе человѣчества; да они и не были еще готовы для такого возвышенія. Въ ихъ отношеніяхъ къ христіанству нѣтъ ничего, что хоть сколько нибудь было бы похоже

(1) Евсев.—Жизнь Конст. II. 5.

на ученыя отношенія къ нему Грековъ. Трудно было христіанамъ вести борьбу съ такими противниками; противъ матеріальнаго насилія они должны были употреблять моральную силу слова, противъ меча и казней—силу убѣжденія и равнодушія къ жизни, другихъ средствъ они не имѣли. Но что значило слово тамъ, гдѣ требовалось только дѣло? Что значило презрѣніе къ жизни, когда Римлянинъ ежеминутно готовъ былъ отдать жизнь за сладкую мечту о славѣ отечества? Стойкость христіанъ противъ всѣхъ угрозъ и мученій была въ глазахъ Римлянъ не болѣе, какъ слѣпая inflexibilis obstinatio, а ихъ слово и убѣжденіе не болѣе, какъ бредъ разстроеннаго воображенія. Но это не удержало христіанъ отъ попытки защитить правое дѣло. Защищая устно въ случаѣ надобности каждый себя лично чистотою своихъ нравовъ, невинностію своихъ собраній, отсутствіемъ политическихъ замысловъ, они, по примѣру старшихъ своихъ братьевъ Грековъ, составили изъ своей среды нѣчто въ родѣ школы состязателей, которые, слѣдуя одинъ за другимъ въ продолженіе болѣе ста лѣтъ, принимали на себя смѣлость письменно защищать свое гражданское поведеніе и свою новую религію. Но какъ Римляне, воспитанные въ римскихъ школахъ и не утратившіе своихъ національныхъ особенностей и по принятіи христіанства. они внесли эти особенности и въ свои апологіи, отъ чего между прочимъ труды ихъ и не имѣли никакихъ особенныхъ послѣдствій для христіанства, тѣмъ болѣе, что они принуждены были состязаться не со школами и системами, а съ летучими воззреніями, лишенными всѣхъ научныхъ ствойствъ.

3) Рядъ западныхъ апологетовъ открываетъ Тертулліанъ, жившій въ концѣ II вѣка, а за нимъ непосредственно слѣдуетъ Минуцій Феликсъ (1). Оба эти апологета стоятъ на юридической точкѣ зрѣнія и оправдываютъ первый въ сочиненіи „Apologeticus“ (198), а второй въ „Octavius“ (180—200), какъ требовали обстоятельства, не христіанство, но

(1) Alzog—Patrol. 2 Aufl. S. 147—150. Ebert. Tertul. Verhaltn. zu Min Felix.

христіанъ, и въ своемъ защищеніи слѣдуютъ путемъ, проложеннымъ апологетами греческими, при чемъ однакожъ не остаются невѣрными и національному характеру Римлянъ. По примѣру греческихъ апологетовъ они стараются снять съ христіанъ обвиненіе въ безстыдныхъ порокахъ (1) и сверхъестественный элементъ въ язычествѣ объясняютъ дѣйствіемъ злыхъ духовъ (2); но въ то же время вносятъ въ свои апологіи нѣчто особенное, снимая съ христіанъ обвиненіе въ оскорбленіи величества (3) и рекомендуя христіанство съ практической точки зрѣнія, въ чемъ и обнаруживается та особенность, свойственная римскимъ христіанскимъ писателямъ, которую можно назвать политическимъ элементомъ западно-римской противоязыческой христіанской апологіи. Правда, оба эти апологета, защищая образъ жизни христіанъ вообще и поведеніе ихъ, какъ членовъ общества и подданныхъ государства въ частности, разсуждаютъ также и о догматахъ христіанскихъ—о единствѣ верховнаго Бога (4), о лицѣ Іисуса Христа (5) о воскресеніи мертвыхъ (6), а также о значеніи пророчествъ (7); но эти разсужденія, состоящія изъ краткихъ догматическихъ положеній, занимаютъ въ апологіяхъ второстепенное мѣсто и затѣняются разборомъ взводившихся на христіанъ обвиненій. Почти то же самое, о чемъ говорили въ своихъ апологіяхъ Тертулліанъ и Минуцій Феликсъ, содержится и въ защищеніи христіанства, написанномъ риторомъ Арнобіемъ (8). Правда, по обширности исторической и миѳологической начитанности и по силѣ ученой аргументаціи, онъ стоитъ выше Тертулліана и Минуція; но

---

(1) Minuc. Oct. c. 28; Tertul. Apol. c. 7.
(2) Minuc. Oct. c. 27; Tertul. Apol. c. 22.
(3) Tertul. Apol. cc. 27, 30.
(4) Minuc. Oct. c. 18. Tertul. Apol. c. 17.
(5) Tertul. Apol. c. 21: lumen de lumine, Deus de Deo.
(6) Ibibem c. 48; Minuc Oct. c. 34
(7) Ibidem c. 19—21; 20: Idoneum opinor, testimonim divinitatus—veritas divinationis.
(8) Мы опускаемъ сочиненія «De idolorum vanitate» и «Ad Demetrianum» Кипріана, потому что они имѣютъ значеніе частныхъ писемъ и совершенно сходны съ апологіями Тертулліана и Минуція Феликса.

его плохое пониманіе христіанства не пріобрѣло ему уваженія со стороны церковныхъ писателей. Въ своемъ сочиненіи „Libri VII adversus gentes“ (303) онъ сначала опровергаетъ мнѣнія язычниковъ, будто бы народныя бѣдствія того времени были карою боговъ за отступленіе христіанъ отъ государственной религіи страны,—тѣмъ, что подобныя бѣдствія поражали язычниковъ еще въ большей степени до пришествія Христова; далѣе опровергаетъ возраженія язычниковъ, направленныя противъ лица Іисуса Христа и Его божественнаго достоинства, и старается показать несправедливость воздвигаемыхъ на христіанъ гоненій. Обращаясь за тѣмъ къ языческой религіи, Арнобій, въ противоположность почитанію единаго истиннаго Бога и Сына Его Іисуса Христа, показываетъ ничтожность языческаго политеизма и унизительность для человѣческаго достоинства почитанія такихъ боговъ, которые представляются въ тѣлесномъ образѣ, съ тѣлесными недостатками, скотскими атрибутами и склонностями, и выставляетъ на видъ преимущества христіанскаго почитанія единаго истиннаго Бога, живущаго на небѣ и почитаемаго сердцемъ и умомъ; наконецъ оправдываетъ воззрѣніе христіанъ на жертвы и ихъ несогласіе съ язычниками относительно Бога и божественныхъ вещей. Арнобію принадлежала честь обученія Лактанція. Возбужденный негодованіемъ на несправедливые упреки язычниковъ, направлявшіеся противъ христіанъ, Лактанцій думалъ оправдать христіанъ всецѣло и со всѣхъ сторонъ. Принявъ въ соображеніе сочиненія предыдущихъ апологетовъ и призвавъ къ защитѣ своего дѣла свидѣтельства философовъ, въ сочиненіи „Divinae institutiones“ (317—320) Лактанцій обращаетъ рѣчь къ образованному классу общества и не только защищаетъ, но и рекомендуетъ ему христіанство, какъ содержащее въ себѣ ту мудрость, которой искали и не могли отыскать языческіе философы, которая есть истина, питающая духъ и ведущая къ блаженству, безъ которой не можетъ быть никакой религіи. Раскрывая это общее положеніе Лактанцій показываетъ съ одной стороны ничтожество языческаго многобожія, почитающаго за боговъ порочныхъ людей, и единство

истиннаго Бога, творца и промыслителя, а съ другой указываетъ на начало политеизма, представляя его дѣйствіемъ діавола и слѣдствіемъ братоубійства Каина; за тѣмъ говоритъ, что истинной мудрости нельзя искать въ суемудріи языческихъ философовъ, такъ какъ она состоитъ въ познаніи истиннаго Бога, принесенномъ на землю вочеловѣчившимся Его Сыномъ и ввѣренномъ христіанамъ, и оканчиваетъ рѣчью объ истинномъ богопочитаніи и о его наградѣ,—блаженной жизни на небѣ и счастливой на землѣ.

Было бы долго и для нашей цѣли излишне показывать особенности каждаго изъ означенныхъ апологетовъ западной церкви (1). Мы отмѣтимъ только тѣ изъ нихъ, которыя общи имъ всѣмъ, непосредственно бросаются въ глаза и могутъ быть названы характеристическими особенностями западно-римской апологетики при сравненіи ея съ апологетикой церкви восточной. Образцомъ, по которому можно и законно судить о характерѣ западно-римскихъ христіанскихъ апологій, всего лучше можетъ служить апологія Минуція Феликса. Написанная въ формѣ діалога между язычникомъ Цециліемъ и христіаниномъ Октавіемъ, она представляетъ съ одной стороны современныя мнѣнія римскихъ язычниковъ о христіанствѣ и христіанахъ, а съ другой воззрѣнія римскихъ христіанъ на язычниковъ и новую вѣру во Христа и гораздо лучше, чѣмъ другія апологіи, характеризуетъ тогдашнюю борьбу христіанскихъ и языческихъ идей (2).

Изъ апологіи Минуція Феликса видно, что апологеты западно-римской церкви не были глубокими мыслителями, что зависѣло столько же отъ свойствъ римскаго національнаго

---

(1) Апологеты римской церкви (Bähr. Die christ-röm. Theol. §§ 5, 18, 26, 34, 38), кромѣ, можетъ быть, Минуція Феликса и Лактанція, всѣ были африканцы; но это не мѣшаетъ считать ихъ римскими писателями, потому что Африка ихъ времени была устроена совершенно поримски, они жили и воспитывались въ духѣ римлянъ и получили образованіе въ школахъ римской конструкціи. Слич. Beugnot. Histoir. de la destruction du paganisme en Occident. t. I. p. 315—318.

(2) Русскій переводъ этой апологіи о. Преображенскаго, сохраняющій духъ и тонъ подлинника, освобождаетъ насъ отъ ея анализа.

характера, сколько и отъ школьнаго ихъ образованія. При наслѣдственной нерасположенности къ философіи, въ школахъ, гдѣ они обучались, они получили еще большее нерасположеніе къ ней, и одни изъ нихъ, какъ Минуцій Феликсъ, вовсе не понимали философіи и философскаго сужденія о предметахъ, а другіе, какъ Тертулліанъ и даже Лактанцій, относились къ ней съ презрѣніемъ. Въ отвѣтъ язычнику Цецилію, называвшему христіанъ de ultima faece collutos, imperitiores et mulieres credulas (1), Минуцій Феликсъ устами Октавія говоритъ: „поелику братъ мой безпокоится, болѣзнуетъ, негодуетъ и скорбитъ за то, что о божественныхъ предметахъ разсуждаютъ нынѣ люди неученые, бѣдные, неискусные; то пусть знаетъ онъ, что всѣ люди безъ различія возраста, пола и чина созданы одаренными разумомъ и чувствомъ, и получаютъ мудрость не отъ богатства, но отъ природы; даже сами философы, прежде нежели качества ихъ ума пріобрѣли имъ славу имени, почитались плебеями, нищими. Талантливость дается не способностями и не упражненіемъ пріобрѣтается, но образуется съ образованіемъ самаго ума: чѣмъ несовершеннѣе рѣчь, тѣмъ яснѣе смыслъ“ (2). Отрицая такимъ образомъ важность умственнаго развитія вообще и филофскаго сужденія о предметахъ религіи въ частности, и одобряя простую, непосредственную вѣру, Минуцій Феликсъ огуломъ и голословно порицаетъ философовъ только за то, что они философы. „Мы презираемъ, говоритъ онъ, гордость философовъ; мы считаемъ ихъ развратителями, растлителями и тиранами, всегда краснорѣчивыми противъ собственныхъ пороковъ“ (3). Столько же высоко цѣнилъ философію и Тертулліанъ. „Ереси, говоритъ онъ, подготовляются философіей, и послѣ Іисуса Христа намъ нѣтъ надобности въ любознательности, послѣ Евангелія намъ не нужны изысканія“ (4). Не менѣе несправедливъ былъ къ философіи Лактанцій; онъ

(1) Octav. c. 8
(2) Ibidem c. 16.
(3) Ibidem c. 38.
(4) De praescript haeret. c. 7.

постоянно называетъ ее inanem ac falsam (1) и говоритъ: „если нельзя ничего знать, какъ учитъ Сократъ, и если даже не должно полагать, какъ говоритъ Зенонъ, то, очевидно, всякая философія—вздоръ (2); всякая философія должна быть презираема, какъ изобрѣтеніе человѣческаго измышленія (3); человѣкъ самъ собою не можетъ достигнуть мудрости, если не научитъ его Богъ“ (4). Такъ понимаютъ философію лучшіе представители западно-римской христіанской апологіи. Конечно это дѣлаетъ честь чувству ихъ благочестія и высокому мнѣнію ихъ о христіанствѣ; но это же свидѣтельствуетъ съ другой стороны и объ ограниченности ихъ умственнаго развитія, объ односторонности и поверхностности силы ихъ сужденія и рѣзко отличаетъ ихъ отъ апологетовъ церкви восточной, особенно александрійскихъ. Не будемъ говорить о философской образованности греческихъ христіанскихъ писателей, о философскомъ характерѣ греческихъ апологій, о томъ уваженіи греческихъ христіанъ и церковныхъ писателей къ философіи и философской обработкѣ предметовъ науки (5), по которому между прочимъ греческіе церковные писатели охотно пользовались философскою мантіей; припомнимъ только Климента александрійскаго и Оригена, чтобы видѣть ту противоположность, которая отдѣляетъ апологетовъ западно-римской церкви отъ апологетовъ церкви восточной въ дѣлѣ пониманія философіи и ея примѣненія къ обработкѣ предметовъ христіанской науки. Въ то время какъ Минуцій Феликсъ, называя философію растлительницею ума, рекомендуетъ христіанамъ простую непосредственную вѣру (6), Климентъ александрійскій явно презираетъ эту *φιλὴν τὴν πίστιν* (7) и рекомендуетъ философію такъ *ζήτησις ἀληθείας*,

---

(1) Divin. inst. III 2.
(2) Ibidem c 4.
(3) Ibidem c. 16.
(4) Ibidem II. 3.
(5) См. Христ. Чтеніе 1859 г. ч II: объ отношеніи между христіанствомъ и философіей.
(6) Такой же вѣры требуетъ и Тертулліанъ: Praescript. haeret. cc. 10, 12.
(7) Strom. I. 1. 9.

πρὸς κατάληψιν τῆς ἀληθείας (1). Въ то время какъ Тертулліанъ отрицаетъ надобность философіи для христіанъ, а Лактанцій проповѣдуетъ презрѣніе къ ней, Оригенъ рекомендуетъ всѣмъ, оставивши, если возможно, *τὰ τῆ βίᾳ πράγματα, σχολάζειν τῷ φιλοσοφεῖν* (2).

При характеристическомъ нерасположеніи Римлянъ къ спекулятивному мышленію, указанное нами отношеніе западно-римскихъ апологотовъ къ философіи, ихъ ненависть не только къ языческой филолософіи, но и къ философской обработкѣ предметовъ науки, были совершенно естественны и тѣмъ естественнѣе, что свое образованіе они получили не въ школахъ философовъ, а въ школахъ риторовъ и юристовъ (3), наполнявшихъ Римъ и значительные города Африки, изъ которыхъ особенно послѣднія, имѣвшія у Римлянъ то же значеніе, какое Греки усвоявали школамъ философовъ, привлекали къ себѣ молодыя силы Римлянъ. Замѣтимъ, что и въ это еще время краснорѣчіе, каково бы оно ни было, пользовалось у Римлянъ очень большимъ уваженіемъ; оно пролагало путь ко всѣмъ государственнымъ должностямъ и чинамъ, оно было еще средоточіемъ всѣхъ ученыхъ стремленій, всѣхъ наукъ и всей духовной жизни, такъ что всякій писатель только путемъ краснорѣчія открывалъ себѣ и своимъ идеямъ доступъ въ общество (4). Вслѣдствіе этого краснорѣчіе и законовѣдѣніе, дававшее первому матеріалъ и открывавшее ему путь къ выгодамъ судебной практики, были основными предметами высшаго образованія у Римлянъ, первое въ школахъ риторовъ, а второе въ школахъ юристовъ. Подготовкою къ нимъ служило обстоятельное изученіе отечественной литературы, особенно исторіи, миѳологіи и образцовыхъ произведеній ораторства; главнымъ

---

(1) Ibidem c. 20.

(2) Contra Celsum. l. 9.—Іустинъ мученикъ вполнѣ раздѣляетъ приводимое имъ мнѣніе Платона: «если правители и народы не будутъ философствовать, то гражданскія общества не могутъ благоденствовать». Апол. I. 3.—Мелитонъ христіанство называетъ философіею, Евсев. цер. истор. IV. 26.

(3) Bahr. Die christ. rom. Theolog. §§ 5, 18, 26, 34, 37.

(4) Lact. Divin. inst. V. 1.

занятіемъ въ нихъ были декламаторскія и софистическія упражненія (1), а наградою-учительство и адвокатура. Западно-римскіе апологеты до своего обращенія въ христіанство всѣ до одного были язычниками, всѣ до одного получили высшее ораторское и юридическое образованіе и по окончаніи его первые трое были адвокатами, а Лактанцій учителемъ риторики. Неудивительно поэтому, если ни къ христіанству, ни къ язычеству они не относились философски, неподвергали ихъ чисто научному изслѣдованію и пріемамъ философской критики и при составленіи своихъ апологій въ содержаніи повторяли положенія или греческихъ апологетовъ или Тертулліана, а въ формѣ подражали учителю Цицерону (2). Главнымъ содержаніемъ ихъ апологій былъ разборъ обвиненій, возводимыхъ язычниками на христіанъ, въ безбожіи (въ смыслѣ непризнаванія ими государственной религіи), въ равнодушіи къ общественному благу, во враждѣ къ предержащей власти, въ прогнѣвленіи отечественныхъ боговъ, каравшихъ будто бы римское государство бѣдствіями за отступленіе христіанъ отъ ихъ культа, въ безстыдныхъ порокахъ, въ нелѣпости предметовъ поклоненія и т. п. Что же касается догматовъ христіанскаго вѣроученія, сущности христіанства и божественности его Основателя; то все это, какъ и у римскихъ язычниковъ, состовляло второстепенный, даже только мимоходный, предметъ ихъ рѣчи. Обладая достаточнымъ знакомствомъ съ системами философовъ, но не будучи сами философами, свое ученіе о важнѣйшихъ догматахъ христіанства, напр. о единствѣ Божіемъ, о лицѣ Іисуса Христа, Его воплощеніи и проч., они излагаютъ въ краткихъ догматическихъ положеніяхъ, заимствованныхъ у отцовъ греческой церкви, но не связываютъ ихъ съ тѣми основаніями,

(1) Lact. Divin. inst. praef.

(2) Октавій М. Феликса написанъ въ формѣ Цицеронова діалога de natura deorum. Божественныя наставленія Лактанція суть дословное воспроизведеніе этого діалога, отличающееся отъ него только монологической формою и вставками подлинныхъ мѣстъ изъ философскихъ и поэтическихъ произведеній, равно какъ и неправильно понятыхъ ученій христіанства.

которыя у послѣднихъ сообщали имъ силу убѣдительности. Какъ риторы, привыкшіе къ составленію ораторскихъ рѣчей и украшенію ихъ риторскими цвѣтами, какъ авторы, назначавшіе свои сочиненія только для образованной части публики (1), цѣнившей только красоту рѣчи, хотя бы она состояла изъ однѣхъ изысканныхъ фразъ, безъ внутренней силы и жизни, имѣя въ виду во что бы то ни было расположить читателей въ пользу высказываемыхъ положеній и не обладая достаточно глубокимъ пониманіемъ христіанства и язычества, западно-римскіе апологеты вмѣсто вообще убѣдительныхъ доказательствъ защищаемыхъ ими положеній, пользуются большею частію доказательствами ad hominem, и недостатокъ глубокомыслія и ученой аргументаціи стараются вознаградить искусственностію рѣчи и блескомъ выраженій. Вслѣдствіе этого въ своихъ апологіяхъ они являются скорѣе адвокатами, чѣмъ глубокими мыслителями, а ихъ апологіи представляются скорѣе защитительными рѣчами поведенія христіанъ, какъ римскихъ подданныхъ, чѣмъ учеными изслѣдованіями предметовъ христіанства. Въ самомъ дѣлѣ, Минуцій Феликсъ и Тертулліанъ оправдываютъ скорѣе христіанъ и ихъ гражданское поведеніе, чѣмъ христіанство, при чемъ Тертулліанъ старается защищать христіанъ тѣмъ особенно положеніемъ, что они весьма полезны для государства, какъ исправные вносители податей, усердные богомольцы, вѣрные подданные и честные граждане (2), и осуждаетъ ихъ преслѣдователей за то, что они, *не разобравъ* хорошенько дѣла, спѣшатъ преслѣдованіемъ христіанъ и порицаніемъ ихъ вѣры (3), а Арнобій и Лактанцій тѣмъ, что вѣрованія христіанъ не заключаютъ въ себѣ языческихъ нелѣпостей.

Изъ существенныхъ вопросовъ христіанства римскіе апологеты касались только немногихъ и разсматривали ихъ односторонне и отрѣшенно отъ общаго христіанскаго мі-

(1) Тертулліанъ, Арнобій и Лактанцій.
(2) Apol. cc. 37, 39, 41, 45.
(3) Ibidem. cc. 1—3.

ровоззрѣнія, отъ чего впадали нерѣдко въ соблазнительныя для язычниковъ противорѣчія. По ихъ сочиненіямъ язычникамъ нельзя было понять ни того, что̀ такое христіанство, для какой надобности и какимъ образомъ оно явилось, ни даже того, какъ видно изъ апологіи М. Феликса, что̀ такое христіанскій Богъ. Съ тою слабостію сужденія и односторонностію мысли, съ какими защищали они христіанство, относились они и къ язычеству. Не внутреннія его основы старались они подорвать, не предъ судъ и осужденіе здраваго человѣческаго смысла они призывали его; они порицали и указывали только внѣшнія его странности, дѣлали его предметомъ легкой насмѣшки и издѣвательства. Язычество было, хотя и ложной, все же религіей;—оно срослось съ древнимъ міромъ, оно проникало въ плоть и кровь его и было ему дорого и любезно не только какъ священный завѣтъ отцовъ, но и какъ удовлетвореніе насущныхъ потребностей религіознаго чувства. Для осужденія его нужно было обладать философскою ловкостію и спокойствіемъ ума, ученою терпѣливостію и воздержанностію приговоровъ, серьезностью тона и сдержаностью слова. Но таковъ былъ національный характеръ римскихъ христіанскихъ апологетовъ; тамъ, гдѣ нужны были доказательства, они употребляли брань, гдѣ нужно было убѣжденіе, они прибѣгали къ насмѣшкѣ и сарказму. Нѣтъ ничего поэтому удивительнаго, если борьба между римскими язычниками и апологетами христіанства была не ученымъ преніемъ, а просто перебранкой, гдѣ каждая сторона усиливается сказать нѣчто болѣе тяжеловѣсное, чѣмъ—что сказала другая. Если Цецилій величаетъ христіанъ ex ultima общественнаго faece collutos и легковѣрными бабами (1) и увѣряетъ eos ipsius antistetis ac sacerdotis colere genitalia (2), то и Октавій не остается у него въ долгу и, опровергая положеніе соперника, подкрѣпляетъ себя не менѣе вѣскою бранью язычниковъ и ихъ боговъ. „Что, отвѣчаетъ онъ Цецилію, сказать о нелѣпыхъ басняхъ, о превращеніемъ языческихъ

(1) Octav. c. 8.
(2) Ibidem. c. 9.

боговъ, о ихъ формѣ и внѣшнемъ видѣ? Не сказывается ли въ нихъ вся ихъ *отвратительность, достойная смѣха и порицанія?* А язычники? не они ли medios viros lambunt? не они ли libidinoso ore ingvinibus inhaerescunt? Подобнымъ же образомъ и Тертулліанъ, допуская, что языческіе боги были людьми, преслѣдуетъ ихъ всею силою желчи, порицанія и насмѣшки (¹). Неменѣе желчно и бранчиво, хотя и съ большею основательностію относится къ язычеству Лактанцій, повсюду называя его дичью и безтолочью, гнусностію и чепухой. Это не значитъ однакожъ, чтобы греческіе апологеты христіанства вовсе не выставляли на видъ глупыхъ и смѣшныхъ сторонъ язычества и его религіознаго культа; это знаменуетъ только, что этотъ аргументъ былъ общѣе апологетамъ церкви западной, что къ нему они обращались гораздо чаще, чѣмъ греки, и доводили его до излишней крайности. Недостатокъ философскаго развитія и особенная склонность къ ораторству западно-римскихъ апологетовъ даютъ себя чувствовать въ неясномъ пониманіи ими своихъ противниковъ, въ неправильной постановкѣ рѣшаемыхъ ими вопросовъ и въ преувеличеніи фактовъ. Соотвѣтственно съ обстоятельствами времени всѣ они разсуждаютъ о политическихъ бѣдствіяхъ и физическомъ злѣ, поражавшихъ римскую имперію и стоявшихъ, по мнѣнію язычниковъ, въ причинной связи съ распространеніемъ христіанства; но своими разсужденіями они не разувѣряютъ, но еще болѣе утверждаютъ язычниковъ въ неправильномъ пониманіи дѣла. Римскіе язычники издавна привыкли смотрѣть на всякое общественное бѣдствіе,—голодъ и моровыя повѣтрія, землетрясенія и наводненія,—на всякую неудачу дома и на войнѣ, какъ на выраженіе гнѣва боговъ за какое нибудь упущеніе въ дѣлѣ религіи. Поэтому они поступали послѣдовательно, когда общественныя бѣдствія христіанскихъ временъ ставили въ причинную зависимость съ распространеніемъ христіанства или оставленіемъ язычниками культа отечественныхъ боговъ и считали дѣломъ

(¹) Apol. c. 20—26.

благочестивымъ и законнымъ умилостивлять гнѣвъ боговъ, отдавая христіанъ, какъ отступниковъ отъ вѣры и законовъ страны, львамъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда происходило что либо необыкновенное и злое, когда не во время разливался Тибръ, или въ свое время не разливался Нилъ, когда наступала засуха или голодъ, моровое повѣтріе или землетрясеніе (1). Разсматривая это обвиненіе язычниковъ, христіанскіе апологеты Запада неправильно ставили дѣло и отвѣчали не на то, на чтобы слѣдовало отвѣчать. Всѣ они наперерывъ увѣряютъ язычниковъ, что бѣдствія поражали человѣчество и до пришествія Христа Спасителя. „Прослѣдите ваши исторіи, говоритъ язычникамъ Арнобій, и вы узнаете, сколько разъ и прежде человѣчество было поражаемо болѣзнями, голодомъ и сокрушительными явленіями природы“ (2). Но не въ этомъ дѣло; все это знали и сами язычники и не требовали доказательствъ въ пользу существованія давно минувшихъ золъ, но они требовали, чтобы имъ доказали, что современныя бѣдствія стояли внѣ связи съ распространеніемъ христіанства, что послѣднее не было причиною первыхъ. Но этого-то и не могли сдѣлать западные апологеты; это превышало ихъ силы и ученыя средства. Взамѣнъ этого они стараются быть убѣдительными на счетъ преувеличенія фактовъ, забывая что этотъ чисто ораторскій пріемъ ставилъ ихъ въ противорѣчіе съ дѣйствительностію. Восхваляя политическую благонамѣренность христіанъ и рекомендуя ихъ, какъ прекрасныхъ подданныхъ, Тертулліанъ въ видахъ большей убѣдительности преувеличиваетъ количество христіанъ въ римской имперіи. „Мы существуемъ только со вчерашняго дня, говоритъ онъ римскимъ чиновникамъ, и однакожъ мы *наполняемъ* уже все ваше: ваши города, острова, крѣпости, муниципіи, площади, лагери, трибы, декуріи, дворецъ, сенатъ и форумъ; мы оставляемъ вамъ только ваши храмы“ (3). Арнобій и Лактанцій простираютъ эти преувели-

(1) Tertul. Apol. c. 40; Cyprian ad Demetr.
(2) Advers gents I. 3.
(3) Apol. c. 37.

ченія до очевидной несообразности, увѣряя, что отъ восхода до заката солнца нѣтъ ни одного острова, ни одной провинціи, гдѣ бы не было принято ученія Евангелія,—оно пріемлется *всѣмъ міромъ* и *царствуетъ* повсюду" (1). Слѣдующій отдѣлъ нашего изслѣдованія покажетъ, что подобныя увѣренія были чисто ораторскими пріемами для убѣжденія читателей (2).

О всѣхъ апологетахъ западно-римской церкви можно сказать то же, что Дюпонъ говоритъ объ одномъ Тертулліанѣ (3): „они обладали живымъ и пламеннымъ умомъ; но ихъ умъ не отличался правильностію и прямотою сужденія. Часто они являются болѣе блестящими, чѣмъ основательными въ сужденіяхъ; они болѣе ослѣпляютъ прелестью выраженій, чѣмъ убѣждаютъ силою доказательствъ. Часто они утрируютъ и преувеличиваютъ дѣло и горячатся, о чемъ бы ни заговорили; они любятъ фигуры и гиперболы и другіе риторическіе цвѣты; отличаются сатирой и колкими насмѣшками".—Трудно сказать, какую пользу апологіи ихъ принесли христіанству. Лактанцій даетъ намъ право полагать, что предшествовавшіе ему апологеты не особенно были полезны для христіанства. „Отсутствіе, говоритъ онъ, между нами ученыхъ людей, талантливыхъ и способныхъ къ смѣлому и стойкому изобличенію общественныхъ заблужденій и къ убѣдительному и плодовитому защищенію истины, ободрило нѣкоторыхъ язычниковъ и расположило ихъ писать противъ невѣдомой имъ истины (4). Изъ защитниковъ христіанства мнѣ извѣстны Минуцій Феликсъ, Тертулліанъ и Кипріанъ. Минуцій Феликсъ могъ бы быть хорошимъ защитникомъ христіанства, но не былъ таковымъ,

(1) Advers. gent. II. 12; Div. inst. V, 13.

(2) По свидѣтельству Оригена (Contr. Cels. lib. VIII), въ половинѣ третьяго вѣка число христіанъ сравнительно съ язычниками было очень незначительно. Ист. христ цер. Чельцова стр. 115: «Въ началѣ четвертаго вѣка христіане, по всей вѣроятности, составляли собою не болѣе двадцатой части всего народонаселенія въ (греко-римскомъ) государствѣ... Тѣмъ ограниченнѣе было число христіанъ во второмъ вѣкѣ».

(3) Nouv. biblioth. des auteurs eccles t. I. p. 104.

(4) Div. inst. V, 2.

по неглубокому знанію христіанства (1). Тертулліанъ не пріобрѣлъ себѣ уваженія по причинѣ нечистоты и темноты рѣчи. Кипріанъ не могъ быть полезнымъ людямъ несвѣдущимъ въ таинствахъ христіанъ, потому что ученіе его таинственно и понятно только послѣднимъ" (2). Не большую пользу, кажется, принесли христіанству и самъ Лактанцій и его учитель Арнобій. Арнобій, при плохомъ пониманіи христіанства и при недостаткахъ своей рѣчи, страдавшей порока-ми времени, не могъ оказать никакихъ заслугъ христіанству, чему доказательствомъ служитъ скромное молчаніе объ немъ Лактанція. Что же касается самаго Лактанція, то о безуспѣшности его апологіи засвидѣтельствовали папа Дамасъ и Іеронимъ (3), изъ которыхъ тотъ и другой говорятъ, что на многихъ страницахъ своего сочиненія подъ именемъ христіанства онъ толкуетъ со всѣмъ не о христіанствѣ, и что онъ былъ слишкомъ несвѣдущъ въ христіанствѣ, чтобы отстаивать догматы христіанства.

Но если западные христіанскіе апологеты не много принесли пользы христіанству, то для язычества сочиненія ихъ были полезны по крайней мѣрѣ въ томъ отношеніи, что, открывши язычникамъ слабыя стороны ихъ вѣроученія и культа, но не убѣдивши ихъ ни въ истинности христіанства, ни въ ложности язычества, они заставили ихъ обратиться къ отысканію новыхъ средствъ для защиты по крайней мѣрѣ тѣхъ сторонъ ихъ вѣрованій, слабость которыхъ была очевидною для всѣхъ. Вслѣдствіе этого полная побѣда христіанства надъ язычествомъ въ Римѣ была отодвинута еще на столѣтіе впередъ, и слѣдующій періодъ борьбы между ними представляется болѣе серьезнымъ и интереснымъ.

Съ тѣхъ поръ, какъ со временъ Константина императоры стали на сторону христіанъ, римское язычество увидѣло,

---

(1) Онъ полагалъ, кажется, что души умираютъ вмѣстѣ съ тѣломъ. Octav. c. 34.

(2) Ibidem. c. 1.

(3) Dupin. Nouv. biblioth. des aut. eccles. t. II. p. 208. Сличъ. Истор. христ. цер. Чельцова стран. 297—300.

что прежнія средства борьбы съ христіанствомъ, которыя оно брало въ государственномъ устройствѣ и традиціяхъ Рима, оказываются недостаточными не только для нападенія на него, но и для обороны отъ него,—увидѣли что эти средства были хороши только до тѣхъ поръ, пока ими распоряжалось правительство. Отсюда возникла у римскихъ политеистовъ потребность новыхъ средствъ для продолженія существованія религіи отцовъ, которыя бы замѣнили для нея то, что она потеряла съ переходомъ императоровъ въ новую вѣру. Религіозныя доктрины неоплатонизма и его развѣтвленій какъ нельзя болѣе кстати явились на помощь римскому язычеству. Сослуживъ хоть и безполезную службу эллинизму, не бо́льшую оказали онѣ услугу и религіи Римлянъ. Какъ бы то ни было, по со временъ Константина римское язычество старается національную тогу замѣнить философскою хламидой неоплатониковъ и въ этомъ новомъ одѣяніи вступаетъ въ новую, теперь уже чисто духовную, борьбу съ христіанствомъ. Но и въ этомъ новомъ видѣ борьба римскаго язычества и христіанства не много имѣла похожаго на то, что происходило у Грековъ между христіанскими александрійскими философами и представителями свѣжаго еще тогда неоплатонизма. Правда, теперь уже не легіоны идутъ противъ христіанъ и не мечь рѣшаетъ, на чьей сторонѣ правда,—теперь идеямъ и догматамъ христіанства противополагаютъ идеи и догматы неоплатонизма; но правда и то, что въ этой борьбѣ нѣтъ ни опредѣленнаго плана, ни строгой системы. Римляне по своему обычаю усвояли себѣ доктрины неоплатониковъ не въ системѣ, но въ отдѣльныхъ положеніяхъ, принаровленныхъ къ національнымъ склонностямъ и нуждамъ, и бросали ими кстати и не кстати, такъ что борьба чувствовалась, но не видно было, гдѣ ея центръ. До взятія Рима готами эта, такъ сказать, партизанская война римскаго язычества съ христіанствомъ, обуздываемая распоряженіями христіанскихъ императоровъ, не могла быть опасной для послѣдняго и не вызывала борцовъ со стороны христіанскихъ ученыхъ. Взятіе Рима готами было сигналомъ, по ко-

торому она возгорѣлась во всѣхъ пунктахъ и сдѣлалась грозной. Но это былъ послѣдній шагъ дряхлаго старца, думавшаго было опереться на хрупкій посохъ неоплатоническихъ ученій; геній бл. Августина сокрушилъ эту опору и одряхлѣвшее язычество Рима впало въ предсмертную агонію, которая и разрѣшилась послѣднимъ, хотя и продолжительнымъ вздохомъ.

2.

Внѣшнее положеніе, какъ христіанства, такъ и язычества въ римской имперіи со временъ Константина совершенно измѣнилось, но внутреннее отношеніе ихъ осталось существенно то же, что было и въ предыдущій періодъ. Послѣ того, какъ Константинъ великій вмѣстѣ съ Лициніемъ въ 313 году (1) далъ сначала всѣмъ своимъ подданнымъ свободу слѣдовать религіи, какой кто хочетъ, и въ частности принимать и исповѣдывать христіанство съ полною и безусловною свободою (2), потомъ освободилъ служителей христіанской церкви отъ общественныхъ повинностей и должностей, „дабы они не были отвлекаемы отъ служенія Божеству“ (3), а наконецъ, сдѣлавшись единодержавнымъ государемъ, чрезъ принятіе христіанства лишилъ язычество весьма важной для него привиллегіи—быть религіей самодержца, и такимъ образомъ, уровнявши гражданскія права и привиллегіи христіанъ и язычниковъ, возвелъ христіанскую религію на ту высоту, которую доселѣ занимало язычество; это послѣднее, никогда не имѣвшее истинной жизни и внутренней силы и державшееся въ чести только благодаря своему привиллигированному положенію, какъ завѣтъ отцевъ и какъ религія государства и правительства, стало падать и падало глубже и глубже въ той мѣрѣ, въ какой успѣхи христіанства становились обширнѣе, а государственное его положеніе прочнѣе. Сыновья Константина Константинъ и Констанцій (337—361)

(1) Евсевій. Церков. истор X, 5.
(2) Lact De mort. persec. c. 48.
(3) Евсевій. Церков. истор. X. 7. Cod. Theod lib. XVI. t. II. l. 2.

продолжали дѣло своего отца;—руководясь началами его вѣротерпимости (1), они съ тою же строгостію, какъ и онъ (2), преслѣдовали всѣ роды и виды ворожбы, гаданій и колдовства, совершавшихся большею частію по ночамъ и въ тайныхъ мѣстахъ (3), но не воспрещали язычникамъ *открыто* совершать обряды ихъ культа и строго возбраняли христіанамъ позорить языческія святыни и оскорблять религіозныя ихъ чувства чрезъ поруганіе ихъ кладбищъ и разрушеніе храмовъ (4). При нихъ, какъ и при отцѣ ихъ, христіанство пользовалось одинаковыми правами съ язычествомъ, а внѣшнее положеніе его сдѣлалось уже такъ прочно, что попытка Юліана (361—363) отнять у него только что пріобрѣтенныя имъ права осталась совсѣмъ безъ послѣдствій. Слѣдующіе за тѣмъ императоры Іовіанъ, Валентиніанъ и Валентъ (363—375) продолжали дѣло своихъ предшественниковъ и дѣйствовали въ духѣ вѣротерпимости и осторожности. Но ихъ осторожность и нерѣшительность были не по характеру Граціану (375—383). Проникнутый духомъ и идеями Амвросія онъ скоро покинулъ политику своихъ предшественниковъ, которой сталъ было слѣдовать въ началѣ своего царствованія, сталъ въ сильную и открытую оппозицію къ язычеству и первый открылъ противъ него гоненіе. Приказавъ въ 382 году удалить изъ залы сенатскихъ собраній олтарь и статую Викторіи, предъ которою доселѣ сенаторы дѣлали либаціи предъ засѣданіями и давали присягу на вѣрность императорамъ, онъ повелѣлъ отобрать въ казну принадлежавшія языческимъ храмамъ имѣнія, лишить жрецевъ гражданскихъ привиллегій и отобрать доходы у Весталокъ (5). Онъ съ негодовані-

(1) Въ законѣ противъ гаруспексовъ Cod. Theod. lib. IX. t. XVI. l. 2 Константинъ говоритъ язычникамъ: Adite aras publicas atque delubra, et consuetudinis vestrae celebrate *solemnia:* nec enim prohibemus praeteritae usurpationis officia *libera luce* tractari.

(2) Cod. Theod l. IX. t. XVI. l. 1, 2.

(3) Ibidem. ll. 4, 5, 6.

(4) Ibidem. t. XVII. l. 1; lib. XVI. t. X. l. 3.

(5) Symmach. epist. X.

емъ отказался отъ чести верховнаго понтификатства и соединеннаго съ нимъ облаченія, и такимъ образомъ порвалъ главныя связи императора съ язычествомъ и язычества съ государствомъ. Съ тою же рѣшительностью дѣйствовалъ соправитель и преемникъ его Ѳеодосій великій (379—395). Рядомъ изданныхъ имъ законовъ онъ имѣлъ въ виду возвысить христіанство и подавить язычество. Въ 381 году вмѣстѣ съ Граціаномъ онъ издалъ законъ противъ отступниковъ отъ христіанства, переходившихъ въ язычество, по силѣ котораго они лишались права распоряжаться своими имѣніями чрезъ завѣщанія (1), а въ слѣдующіе за тѣмъ годы, подтверждая этотъ законъ, лишилъ отступниковъ и другихъ правъ, лично и по наслѣдству имъ принадлежавшихъ (2). Въ томъ же году былъ изданъ законъ противъ дневныхъ и ночныхъ жертвоприношеній въ храмахъ и внѣ ихъ (3). Въ 385 году Ѳеодосій подъ угрозой ужасныхъ наказаній воспретилъ гаданія по внутренностямъ животныхъ и всякаго рода нечестивыя волхвованія и магическія операціи (4). Въ 391 г., какъ на Востокѣ, такъ и на Западѣ объявлено было закономъ: „да не оскверняется никто жертвоприношеніями, да не закалаетъ въ жертву невинныхъ животныхъ, да не входитъ въ храмы и не покланяется истуканамъ, сдѣланнымъ рукою человѣка, подъ опасеніемъ виновности предъ закономъ Божіимъ и человѣческимъ“ (5). Наконецъ въ 392 году обнародованъ былъ также общій законъ, которымъ безусловно воспрещались всѣ жертвоприношенія и всѣ обряды идолослуженія подъ опасеніемъ смертной казни и конфискаціи домовъ и земель, гдѣ они будутъ происходить (6).

Но законодательныя мѣры христіанскихъ императоровъ, —ни благоразумно-осторожныя Константина и ближайшихъ

(1) Cod. Theodos l. 16. t. 7. l. 1.
(2) Ibidem. ll. 2—5.
(3) Ibidem. t. X. l. 7.
(4) Ibidem. l. 9.
(5) Ibidem. l. 10.
(6) Ibidem. l. 12.

его преемниковъ, ни строго-рѣшительныя Граціана и Ѳеодосія,—не могли по самому существу своему окончательно подавить язычество вообще и римское въ особенности. Они касались только его поверхности, лишали его внѣшнихъ правъ и привиллегій и уменьшали его политическое значеніе; но внутри, въ своихъ убѣжденіяхъ, въ томъ, что̀ сообщало ему моральную силу и живучесть, оно оставалось неприкосновеннымъ и неуловимымъ и становилось съ этой стороны, какъ казалось Римлянамъ, даже прочнѣе и основательнѣе въ той мѣрѣ, въ какой внѣшнее положеніе его дѣлалось слабѣе и зыбче. Лишившись покровительства и поддержки со стороны верховной власти императоровъ, римскіе язычники обращаются въ четвертомъ вѣкѣ къ духовнымъ средствамъ поддержать довѣріе къ старой религіи своихъ отцовъ и нерасположеніе къ христіанству и, благодаря этимъ средствамъ, нейтрализируютъ репрессивныя противъ нихъ мѣры христіанскихъ императоровъ, сообщаютъ своей религіи болѣе моральнаго могущества, по прежнему считаютъ ее религіей народа, открыто исповѣдуютъ свое вѣроученіе и отправляютъ обряды внѣшняго культа. До взятія Рима готами римскіе язычники повсюду пользовались свободою отправленія своего національнаго культа и открыто исповѣдывали всѣ свои суевѣрія. Лишь только скончался Константинъ (337 г.), какъ язычество снова выдвигаетъ свои общественныя суевѣрія и совершаетъ именно то, что особенно онъ воспрещалъ. Напрасно покойный императоръ увѣрялъ язычниковъ, что онъ гнушается нечистою кровію и непріятнымъ запахомъ жертвъ и презираетъ языческихъ боговъ, напрасно увѣрялъ онъ ихъ, что христіанскій Богъ разрушаетъ надменную власть и казнить тщеславныхъ ([1]); не смотря на это онъ, по свидѣтельству Евпаторія, inter divos meruit refferri, ([2]), между тѣми богами, которыхъ онъ презиралъ, въ честь ему установлены праздники, потекла нечистая кровь и сталъ куриться непріятный запахъ жертвъ и эпитетъ divus остался наименовані-

([1]) Евсевій—жизнь Константина IV, 10.
([2]) Breviar. X. 8.

емъ его по смерти, какъ формула—devotus numini majestatique ejus—была обычною надписью воздвигавшихся ему монументовъ при жизни (1). Вообще религіозная реформа Константина только уравняла христіанство съ язычествомъ въ политическомъ отношеніи, но не ослабила послѣдняго во внутренней его силѣ; послѣ Константина, какъ и прежде, языческіе храмы были открыты и въ нихъ безпрепятственно отправлялись всѣ церемоніи и обряды національнаго культа, послѣ него, какъ и прежде, языческіе вельможи составляли большинство высшихъ сановниковъ государства; его преемники, какъ и онъ самъ, оставались верховными понтифексами, верховными блюстителями и покровителями языческаго религіознаго культа. Въ томъ же видѣ оставалось римское язычество и при его сыновьяхъ. Знаменитый защитникъ язычества въ четвертомъ вѣкѣ Симмахъ увѣряетъ, что Констанцій не отнялъ ни одной привиллегіи у священныхъ дѣвъ Весты, что онъ заботился объ удержаніи жречества въ сословіи аристократовъ, не воспрещалъ государственному казначейству покрывать расходовъ по церемоніямъ національнаго культа, и хотя принялъ новую религію, никогда не лишалъ подданныхъ священнаго культа ихъ предковъ (2). Въ первые годы царствованія Граціана римское язычество пользовалось гораздо лучшимъ состояніемъ, чѣмъ язычество Греціи, и поддерживало въ послѣдней утѣшительныя надежды на возвращеніе лучшаго прошлаго. Ѳемистій, пріѣзжавшій въ Римъ депутатомъ для привѣтствія Граціана, въ рѣчи произнесенной имъ въ собраніи сената, съ оттѣнкомъ зависти и тайныхъ надеждъ привѣтствовалъ Римлянъ съ прекраснымъ состояніемъ національнаго ихъ культа. „Римъ, говорилъ онъ, славный и священный городъ, остается нынѣ хранителемъ святыни. Въ немъ царствуютъ еще священные и божественные законы, которыми Нума соединилъ Римъ съ

(1) Beugnot—Histore de la destruction du paganisme en Occident. t. I. p. 109—117.

(2) Epist. X, 54.

небомъ. Честь и слава вамъ, счастливые Римляне; благодаря вамъ боги не оставили еще земли. Вы главнымъ образомъ старались доселѣ о томъ, чтобы люди не были покинуты безсмертными. Что сказать о вашихъ священныхъ общественныхъ и частныхъ учрежденіяхъ, которыя дали вамъ возможность ежеминутно вмѣстѣ съ божествомъ трудиться для блага человѣческаго рода, заботу о которомъ судьба предоставила вашему попеченію? Нѣкогда вы исполняли этотъ долгъ силою оружія, ныне вы исполняете лучше и надежнѣе—посредствомъ благочестія. Знаменитые потомки Ромула! снимите ваши тоги и надѣньте бѣлыя одежды; время нынѣшняго царствованія приглашаетъ васъ къ жертвоприношеніямъ и благодаренію боговъ. Вы же безсмертные хранители Рима—Юпитеръ, Минерва и Квиринъ, благоволите, дабы Римъ и на будущее время былъ опорою древняго благочестія“ (1). Въ послѣдніе годы Граціана, не смотря на его враждебное расположеніе къ язычеству, не смотря на то, что онъ лишилъ его нѣкоторыхъ привиллегій, язычество въ западной римской имперіи чувствовало себя по прежнему и, вознаграждаемое щедрыми приношеніями частныхъ лицъ, не безпокоилось за свое будущее. Язычники Запада, превосходившіе числомъ и политическимъ значеніемъ христіанъ, скорбѣли и сѣтовали не за то, что ихъ религія унижена и близка къ смерти,—этого они не имѣли причины предполагать,—они негодовали только на успѣхи христіанства. Моральная сила язычества была еще такъ сильна, что жертвою ея сдѣлался самъ Граціанъ. Отказавшись отъ облаченія верховнаго понтифекса, Граціанъ возбудилъ противъ себя такое негодованіе со стороны язычниковъ, что одинъ изъ депутатовъ, подносившихъ ему эти облаченія, замѣтилъ своимъ товарищамъ, играя съ презрѣніемъ словами: „Si princeps non vult appellari pontitex, admodum brevi pontitex Maximus fiet“ (2). Событіе не замедлило оправдать предсказаніе депутата; Граціанъ палъ

(1) Beugnot. t I. p. 323.
(2) Zosim. IV, 36.

жертвою языческой ненависти, и его мѣсто занялъ Максимъ. Въ царствованіе Ѳеодосія и послѣ него, не смотря на его строгія и рѣшительныя распоряженія, направленныя къ подавленію язычества, въ западно-римскомъ государствѣ,—въ Римѣ, Италіи, Галліи, Испаніи и Африкѣ,—какъ весьма основательно, документально доказалъ Бёньо (1), торжественно и открыто чествовались боги всѣхъ видовъ и всѣхъ степеней, теологическая система язычниковъ оставалась нетронутой, внѣшняя сторона культа—церемоніи и обряды, праздники и праздничныя процессіи пребывали еще въ начальной свѣжести и цѣльности, жреческое сословіе считало еще въ своемъ числѣ понтифексовъ, авгуровъ, гаруспексовъ, квиндецемвировъ, эпулоновъ, фламиновъ, весталокъ (2), и всѣ они были заняты дѣломъ своего служенія. Тоже самое подтверждаетъ сочиненіе Августина „о царствѣ Божіемъ“. Августинъ описываетъ языческихъ боговъ и ихъ культъ, какъ явленія ему современныя, въ которыхъ въ молодости и самъ онъ принималъ участіе. „Когда я былъ молодъ, говоритъ онъ, описывая церемонію омовенія символа Цибелы, я хаживалъ иногда посмотрѣть на то, что происходило въ храмахъ. Я присутствовалъ на религіозныхъ зрѣлищахъ и на мерзкихъ забавахъ язычниковъ; я смотрѣлъ на изступленныя тѣлодвиженія дѣйствовавшихъ въ нихъ лицъ, слушалъ ихъ пѣніе и находилъ удовольствіе въ гнусныхъ играхъ, которыя давались въ честь боговъ и богинь въ день торжественнаго омовенія въ рѣкѣ Цибелы, дѣвы - матери всѣхъ боговъ. Предъ-ея ложемъ нечестивые актеры пѣли во всеуслышаніе такія вещи, которыя было неприлично слушать не только матери боговъ или всякой честной матронѣ, но даже и матерямъ самихъ актеровъ“ (3). Такимъ образомъ въ концѣ четвертаго столѣтія язычество Рима существовало еще во всей древней свѣжести и отправляло свои религіозныя церемоніи

(1) Hist. de la destr. du pagan. en Occident. t. I. p. 364—395.
(2) Значеніе этихъ лицъ смотр въ Lexic. ant. rom. Pitisci.
(3) De civit. Dei. II. 4.

со всѣми подробностями минувшихъ временъ. Могущество его надъ умами Римлянъ было еще обаятельно и неотразимо. Обращеніе въ христіанство Павлина (1), бывшее истиннымъ торжествомъ для христіанъ и возбудившее сильное негодованіе въ средѣ язычниковъ, напрасныя усилія Августина обратить въ христіанство Волюзіана (2), возвращеніе въ язычество полуобратившагося въ христіанство ученика и друга Августинова Лиценція,—обольщеннаго сновидѣніемъ, обѣщавшимъ ему консульство и понтификатство(3),—равно какъ изгнаніе изъ Рима Іеронима доказываютъ моральную силу язычества надъ умами, спокойное его положеніе въ государствѣ и надежду на лучшее будущее. Могущество язычества было особенно сильно въ Римѣ и въ Африкѣ. Африка была въ числѣ римскихъ кормилицъ; сообщеніе съ нею было легко, удобно и безпрерывно; многіе Римляне жили тамъ постоянно и владѣли обширными имѣніями; она была предмѣстьемъ Рима. Сохраняя еще слабые остатки пунизма, по религіи, языку, обычаямъ, политическому устройству и по соціальному складу она нисколько не отличалась отъ своей митрополіи. Вдали отъ государственной власти она пользовалась привиллегіей не много обращать вниманія на распоряженія правительства, особенно религіознаго свойства. Въ разсматриваемое нами время тамъ вмѣстѣ съ національными божествами были чествуемы почти всѣ божества Рима и открыто совершаемы были религіозные обряды и процессіи, праздничныя торжества и сокральныя игры со всею откровенностію языческаго безстыдства (4); здѣсь же христіане преслѣдуемы были со всею пуническою яростію, и ненависть между ними и язычниками доходила, какъ мы видѣли, до невозможности даже словеснаго общенія. Въ чемъ же заключается объясненіе этого столь удивительнаго явленія? Гдѣ

(1) Ambr. epist. 30. August. epist. 32. «Подивимся храбрости, восклицаетъ Амвросій, съ какою этотъ высокопоставленный человѣкъ исповѣдуетъ Іисуса Христа».

(2) August. epist. 132.

(3) Paul. Nol. epist. 8.

(4) August. epist, 50, 90. 91.

были причины такой живучести римскаго язычества? Чуть не четыре столѣтія христіанство борется съ нимъ и не можетъ одолѣть. Если духовныя средства представителей римскаго христіанскаго общества не могли быть сильны, то распоряженія христіанскихъ императоровъ, особенно Граціана и Ѳеодосія, нельзя назвать слабыми. Въ объясненіе моральной силы римскаго язычества можно было бы указать на отдаленность отъ Рима новой столицы христіанства, на жительство западныхъ императоровъ то въ Миланѣ то въ Равенѣ, на неисполненіе императорскихъ декреговъ въ западныхъ провинціяхъ, на опасеніе христіанскихъ императоровъ заматорѣлости и грубости римскаго язычества и проч.,—но все это были бы причины побочныя, второстепенныя; одна изъ первостепенныхъ,—если она не главная,—причинъ отмѣченнаго нами явленія заключается въ томъ, что римское язычество по мѣрѣ внѣшняго униженія внутренно становилось въ глазахъ своихъ приверженцовъ основательнѣе и духовнѣе, оставаясь въ то же время все еще существеннымъ элементомъ гражданскаго устройства и національной жизни Римлянъ. Эту духовность и основательность сообщали ему религіозно-философскія ученія неоплатониковъ.

1) Неоплатонизмъ, появившійся какъ реакція скептицизму послѣднихъ направленій греческой дохристіанской философіи и соединенному съ нимъ религіозному индеферентизму, былъ, собственно говоря, не философіею въ чистомъ видѣ, а соединеніемъ философіи съ религіей или религіозною философіей, задавшейся намѣреніемъ одновременно удовлетворить и потребностямъ знанія, и нуждамъ религіознаго чувства. Одной первой цѣли онъ думалъ достигнуть изученіемъ лучшихъ представителей древней греческой философіи—Пиѳагора, Платона и Аристотеля, и примиреніемъ ихъ въ одной системѣ, второй одной—изученіемъ и примиреніемъ разнообразныхъ вѣрованій и традицій не эллинскихъ только, но и другихъ народовъ, а той и другой вмѣстѣ—соединеніемъ въ одну общую систему разнообразныхъ элементовъ философіи и религіи всѣхъ народовъ древности. Вслѣдствіе такого соединенія ре-

лигіи и философіи въ неоплатонизмѣ основнымъ началомъ и средоточіемъ его философствованія является идея о Богѣ, о Единомъ началѣ всего существующаго, изъ котораго одного произошли всѣ міры и всѣ части міровъ,—вся необъятная система духовнаго и чувственнаго бытія. Неоплатоническое Единое, изъ котораго все произошло, есть бытіе вѣчно въ себѣ покоющееся, бытіе чистое,—не имѣющее ни опредѣленій, ни нравственыхъ качествъ, не имеющее ни сознанія, ни воли, ни даже желанія произвести что либо,—это идея высшаго единства, безразличія и безформенности. Изъ этого Единаго путемъ динамическаго истеченія произошелъ Умъ, сознающая сила Единаго, а изъ послѣдняго—Душа міра творящая сила Ума. Умъ и Душа міра сосущественны Единому и другъ другу, но Умъ совершеннѣе Души и несовершеннѣе Единаго. Душа міра есть источникъ отдѣльныхъ душъ,—божескихъ, демонскихъ и человѣческихъ, — и существъ природы, которыя вытекаютъ одни изъ другихъ, строго слѣдуя закону убыванія ихъ совершенствъ. Высшая цѣль человѣческаго бытія—возвращеніе—чрезъ высшія ступени бытія или непосредственно—въ первобытное единство во Единомъ (1). Нельзя незамѣтить, что основной догматъ неоплатонической религіозной философіи есть искаженный христіанскій догматъ о таинствѣ Пресвятыя Троицы, и въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго. Задача неоплатонизма объединить всѣ философскія ученія и религіозныя вѣрованія народовъ и его эклектическій характеръ, требовавшій не творчества, а только систематизаціи готоваго матеріала, давали ему законное право многое почерпать и изъ ученія христіанъ. Этимъ объясняется принципальное сходство между христіанскимъ ученіемъ о Тріединомъ Богѣ, о мірѣ ангеловъ, о душѣ и тѣлѣ человѣка о таинственномъ соединеніи человѣка съ Богомъ чрезъ Іисуса Христа, о будущемъ блаженствѣ праведныхъ и пр., и между неоплатоническимъ ученіемъ о разтроеніи Единаго, объ отношеніи души и тѣла, о демонахъ и ихъ посредничествѣ между людьми и богами, о высшемъ назначеніи человѣка,

(1) Zeller-Die Philos. der Griech. S. 796 ff. Aug. De civ. Dei IX. 26—27.

сходство, которое видно сразу при всей искаженности христіанскаго ученія въ неоплатонизмѣ (1). Неоплатонизмъ сформировался въ опредѣленную философско-религіозную систему въ школѣ александрійскихъ языческихъ мыслителей, основанной въ Александріи Аммоніемъ Саккасомъ (2). Школа александрійскихъ неоплатониковъ, какъ и неоплатонизмъ вообще, при своемъ образованіи стояла подъ сильнымъ вліяніемъ христіанства и особенно александрійскаго огласительнаго училища, прославившагося наиболѣе со времени знаменитыхъ его руководителей Пантена и Климента александрійскаго. При посредствѣ этого училища языческіе мыслители Александріи знакомились не только съ сущностію христіанства и догматами христіанскаго вѣроученія, но и съ способами и пріемами проведенія его въ сознаніе людей. Публичное изложеніе истинъ христіанскаго вѣроученія и объясненіе Св. Писанія было главнымъ занятіемъ александрійскаго огласительнаго училища, при чемъ толкователи священнаго текста обращали особенное вниманіе на его таинственный смыслъ, придавали многимъ его выраженіямъ аллегорическое значеніе и много вниманія посвящали разсмотрѣнію чудесъ и пророчествъ, какъ неоспоримыхъ доказательствъ истинности и божественности христіанства. Этотъ чисто христіанскій способъ доказыванія истинности христіанства былъ усвоенъ и александрійскими неоплатониками и примѣнялся ими къ доказыванію истинности и божественности религіи языческой, которую они приняли подъ свою защиту, соединивъ съ нею свою философію. Христіанство, кромѣ внутреннихъ доказательствъ своей истинности, имѣло за себя неопровержимое свидѣтельство во множествѣ чудесъ и пророчествъ, на которыя такъ успѣшно указывали александрійскіе христіанскіе мыслители. Тѣ же средства рѣшились испытать и неоплато-

---

(1) См. Христіан. Чт. 1860 г: Неоплатоническая философія и отношеніе ея къ христіанству. ст. 2.

(2) Аммоній Саккасъ получилъ жизнь и воспитаніе отъ христіанскихъ родителей. Цер. Ист. Евсев VI, 14. «Онъ училъ около 242 года» нашей эры. Zell. S. 680 not. 3.

ники для защиты языческой религіи противъ невѣрія самихъ язычниковъ и противъ нападеній на нее христіанъ. Примѣромъ этого могутъ служить Филостратъ (около 250 г.) и Ямвлихъ (330 г.), составившіе—первый жизнеописаніе Аполлонія Тіанскаго, а второй—Пиѳагора, съ тѣмъ, чтобы, приписавъ имъ множество чудесъ и предсказаній, показать возможность чудесъ и пророчествъ и въ мірѣ языческомъ и доказать чрезъ это истинность и божественность религіи языческой. Философская часть неоплатонизма подобнаго рода нелѣпостямъ старалась сообщить теоретическія, философскія основы; она увѣряла, что силы природы и демоны безсильны предъ нѣкоторыми таинственными словами и дѣйствіями, владѣя которыми человѣкъ, какъ магъ, можетъ покорять своей волѣ и природу, и міръ духовъ, и даже само божество (1). Въ этомъ отношеніи можно сказать, что неоплатоническая философія благопріятствовала всѣмъ бреднямъ вѣдуновъ и колдуновъ того времени; она старалась привести ихъ въ систему, оправдать и представить достойными вѣры и уваженія. Ямвлихъ, какъ увидимъ ниже, былъ увѣренъ и увѣрялъ, что съ помощію нѣкоторыхъ таинственныхъ словъ и дѣйствій можно совершать вещи необыкновенныя и узнавать будущее, и предписывалъ особенныя правила для такого искусства.— Христіанство защищало и доказывало истинность и божественность своего происхожденія свидѣтельствомъ древняго преданія. Тотъ же пріемъ усвоили себѣ и неоплатоники; древностію языческой религіи они думали доказать историческую дѣйствительность мнимой божественности ея происхожденія. Поэтому въ глазахъ ихъ получила особенное значеніе и важность такъ называемая древнѣйшая мудрость язычества, источниками которой были древнѣйшія миѳологіи, космогоніи и теогоніи различныхъ народовъ древности, изъ которыхъ будто бы черпали свое ученіе Пиѳагоръ, Платонъ и Аристотель, и въ которыхъ будто бы заключались непосредственныя откровенія боговъ. По мнѣнію Плотина въ древнѣйшихъ миѳахъ,

(1) Zell. S. 840 ff.

обрядахъ и мистеріяхъ заключаются начала высшей мудрости, закрытыя по причинѣ незрѣлости человѣческаго ума символическими образами (1). Отсюда у нихъ возникло стремленіе собирать и изучать древнѣйшія сказанія не только Греціи и Рима, но и народовъ восточныхъ. И раньше еще языческіе философы., напр., Платонъ и Аристотель, обращали вниманіе на религіозныя вѣрованія народовъ и подозрѣвали въ нихъ остатки первобытной истины, обезображенной вымыслами фантазіи; но у нихъ философія оставалась отдѣльною областію знанія, независимою отъ религіи, по этому цѣль ихъ въ этомъ случаѣ ограничивалась только стремленіемъ облагородить и возвысить религіозныя понятія людей и очистить ихъ отъ суевѣрія и чувственно-безнравственныхъ представленій (2). Неоплатонизмъ напротивъ, соединившій религію съ философіей, въ древнѣйшихъ сказаніяхъ баснословія хотѣлъ видѣть богооткровенные источники философскаго знанія и религіозной истины и истинностію ихъ мечталъ доказать истинность языческой религіи и достоинство философіи.—Подобно христіанамъ, принимавшимъ многія мѣста священныхъ книгъ въ таинственномъ значеніи, представители неоплатонической философіи принимали язычество не въ томъ непосредственномъ видѣ, въ какомъ существовало оно въ народѣ, но старались открыть въ его миѳахъ, обрядахъ и мистеріяхъ, если не философскій, то такой по крайней мѣрѣ смыслъ, который бы не возмущалъ здраваго смысла. Безсмысленность и безнравственность языческихъ богослужебныхъ обрядовъ и мистерій, миѳовъ и самыхъ боговъ была до того очевидна, что на нее указывали даже необразованные христіане, какъ на доказательство нелѣпости языческой религіи вообще. Это обстоятельство огорчало философовъ тѣмъ болѣе, что въ глубинѣ души они сами не вѣрили бреднямъ миѳологіи. И вотъ неоплатоники берутъ на себя напрасный трудъ дать аллегорическое объясненіе народнымъ суевѣріямъ; подъ перомъ

(1) Zeller-s. 835 ff.
(2) Cic. De nat. deor. I. 15

Порфирія языческіе боги являются силами природы, а ихъ миѳическія похожденія—взаимодѣйствіемъ силъ.—Школа неоплатоническая вызвала сильное движеніе въ мірѣ язычниковъ. Схватившись за нее, какъ за послѣднее средство противъ философскаго скептицизма и религіознаго индеферентизма перваго и начала втораго христіанскаго столѣтія, ортодоксальные, такъ сказать, язычники видѣли въ ней единственное также средство противъ стремленій христіанства овладѣть міромъ и изгнать изъ него язычество. По примѣру христіанъ, отстаивавшихъ свое ученіе силою слова, за перо схватились и язычники и начали ту знаменитую борьбу, которая прославила отцовъ и учителей греческой христіанской церкви третьяго и четвертаго столѣтій. Отсюда явилось то множество прямо или косвенно направленныхъ противъ христіанства и въ защиту язычества сочиненій, которыя вышли изъ-подъ пера греческихъ языческихъ ученыхъ. Въ этого рода сочиненіяхъ защитники язычества съ одной стороны хотѣли помочь духовному обѣдненію язычества, возбудить къ нему довѣріе, вдохнуть въ него новую жизнь и подпереть его вѣрованія новыми основаніями, думая найти ихъ въ аллегорическихъ толкованіяхъ его миѳовъ и мистерій и въ спекулятивныхъ началахъ философіи, а съ другой, нападая, на христіанство, обольщали себя суетною надеждой разрушить его на началахъ разума и по указаніямъ философскаго опыта. Изъ числа этого рода попытокъ мы укажемъ только на попытки собирателей *орфическихъ и гермическихъ* книгъ и на тѣ противохристіанскія сочиненія неоплатониковъ, которыя имѣли безспорное и рѣшительное вліяніе на религіозное міросозерцаніе римскихъ язычниковъ и которыя главнымъ образомъ имѣлъ въ виду Августинъ, когда писалъ свою апологію (1)

Когда разрушительное вліяніе христіанства на язычество вызвало въ почитателяхъ послѣдняго потребность подставить подъ него болѣе прочныя основы, тогда, по примѣру христіанъ,

(1) См. ниже 2 гл. 2 отд. перв. части нашего изслѣдованія. Слич. Civ. Dei. VIII. 10, 12.

основывавшихъ божественную истинность своего вѣроученія между прочимъ на свидѣтельствѣ древняго преданія, язычники неоплатонической школы прежде всего обратили вниманіе на такъ называемую *халдейскую мудрость* и нашли ее всего болѣе пригодной для этой цѣли. Эта мудрость, состоявшая въ звѣздогаданіи и прорицаніяхъ по относительному положенію звѣздъ, начала распространяться въ греко-римскомъ царствѣ во времена первыхъ римскихъ императоровъ (1), когда сношенія съ ея отечествомъ—востокомъ сдѣлались чаще. Будучи сначала только подспорьемъ магіи и некромантіи, въ рукахъ неоплатониковъ халдейская мудрость получила значеніе источника боговѣденія. Вслѣдствіе этого съ половины третьяго вѣка является усиленная работа собиранія халдейскихъ изрѣченій, пріемовъ звѣздонаблюденія и способовъ толкованія звѣздныхъ комбинацій. Кодексы халдейскихъ астрологическихъ ученій были распространены повсюду и имѣли усвоенное имъ значеніе даже въ V столѣтіи (2). Гораздо выше астрологическихъ ученій, хранившихся большею частію въ преданіи, во мнѣніи неоплатониковъ стояли такъ называемыя *орфическія* стихотворенія (3). Это тѣ стихотворенія, которыя стояли въ связи съ культомъ солнца, или съ культомъ чистаго свѣта, противоположнымъ культу Бахуса, и характеризовавшимся физическимъ аскетизмомъ, воздержаніемъ отъ животной пищи и проч. (4). Средоточіемъ этого культа былъ Загревсъ, несчастный плодъ незаконной связи Зевса съ Персефоной, растерзанный титанами по желанію Геры, ревнивой супруги Зевса. Основателемъ этого культа представлялась миѳическая личность Орфей, Поэтому его судьба и приключенія, его сошествіе въ подземный міръ и убіеніе разъяренными вакханками образовали составную часть этой религіозной формы. Стихотворенія, явившіяся вслѣдствіе этой религіозной формы, содержали въ себѣ различныя сюда относящіяся саги и миѳы,

(1) Tacit annal. II, 27; XII, 22.
(2) Aug. De civ. Dei. V, 1—7.
(3) Kellner S 234—237.
(4) Dolling. Heid und Jud. S. 120—131.

воззрѣнія на жизнь, теологическія и космологическія ученія. Составленныя въ разныя, безъ сомнѣнія, времена и разными лицами, они носили названіе орфическихъ и подъ вліяніемъ неоплатоническихъ воззрѣній получили важное значеніе богооткровенныхъ ученій. Запросъ на нихъ былъ особенно силенъ въ III и IV вѣкахъ: они тщательно отыскивались и покупались за дорогія цѣны. Сборники ихъ, снабженные комментаріями и сличеніями ихъ доктринъ съ ученіями Пиѳагора и Платона, были кодексами языческаго откровенія, въ которыхъ содержались религіозныя пѣснопѣнія, ученія о жертвахъ и освященіяхъ, правила астрологическаго искусства и житейскаго благоразумія. Язычники смотрѣли на нихъ, какъ на положительную опору своей религіи и авторитетъ ихъ противопоставляли авторитету христіанства.—Такое же точно значеніе, значеніе непосредственнаго откровенія боговъ, имѣли книги, написанныя египетскими жрецами по непосредственному будто бы внушенію бога слова, познанія, искусства и науки— Меркурія или Гермеса и извѣстныя поэтому подъ названіемъ *гермическихъ*. Главную часть ихъ содержанія составляла неоплатоническая философія, выраженная въ популярныхъ догматическихъ положеніяхъ, и таинственныя ученія Египтянъ. Увѣренность, что эти книги написаны сословъ Гермеса, и молва, будто изъ нихъ черпали свою мудрость Пиѳагоръ и Платонъ, придавали имъ еще болѣе важности, какъ испытанному источнику боговѣдѣнія и всякаго человѣческаго знанія (1). Къ числу древнѣйшихъ изъ этихъ книгъ принадлежалъ діалогъ „*Асклепій*“ (2). Этотъ діалогъ есть совокупность религіозно-философскихъ воззрѣній, господствовавшихъ во времена возникновенія школы неоплатониковъ. Смѣсь платоническихъ, пиѳагорейскихъ и миѳическихъ ученій излагается въ немъ не въ формѣ ученыхъ діалоговъ Платона, но въ формѣ догматически поучительныхъ сентенцій, и выражается простою и общепонятною рѣчью. Это обстоятельство давало

(1) Jamblichi de misteriis, edit. Gust. Parthey—1, 2 p. 6.

(2) Онъ былъ написанъ погречески (Lact. Div. inst II, 16; IV, 6; VII, 13, 18), но Августинъ цитируетъ его по латинскому переводу, по мнѣнію нѣкоторыхъ, Апулея Модорскаго. Civ. Dei. VIII, 23,

ему значеніе катехизиса неоплатонической философско-религіозной доктрины и было причиной большой его распространенности въ читающей публикѣ, равно какъ и того, что онъ былъ переведенъ на латинскій языкъ, конечно, для распространенія его въ той части Римлянъ, которая не читала по-гречески. Поучающимъ лицомъ въ этомъ діалогѣ выступаетъ Гермесъ Трисмегистъ, слушаютъ его Асклепій, внукъ Эскулапа, Аммонъ и авторъ (1). Бесѣда открывается основнымъ догматомъ неоплатонизма, продолжается ученіемъ о человѣкѣ и божествѣ и оканчивается объясненіемъ смысла идолопочитанія. Все есть Единое и Единое есть все, говоритъ Гермесъ; первоначально все было единствомъ въ творцѣ, все было только членами его прежде чѣмъ онъ сталъ творить. Въ актѣ творенія небо есть элементъ дающій, а земля получающій; небо есть созерцаемый богъ; ему противоположна матерія, но она не имѣетъ абсолютнаго бытія и самостоятельно ничего не можетъ рождать и производить. Сама по себѣ матерія есть нѣчто неопредѣленное и не имѣющее субстанціи, нѣчто въ родѣ геометрическаго объема, а по отношенію къ творцу она есть страдательная носительница его идей, нѣчто въ родѣ женскаго начала. Третьимъ началомъ выступаетъ за тѣмъ духъ. Онъ все наполняетъ, оживляетъ и движетъ; онъ есть орудіе творца, посредствомъ котораго онъ управляетъ міромъ. Это опопуляризованная и нѣсколько обезображенная творящая тріада Плотина. Долго останавливается Гермесъ на существѣ человѣка, но сущность его ученія объ этомъ предметѣ состоитъ въ слѣдующемъ (2). Человѣкъ состоитъ частію изъ божеской, частію изъ земной природы; душа его произошла изъ бога и должна возвратиться въ бога, если достигнетъ надлежащей чистоты чрезъ аскетизмъ и презрѣніе всего низкаго и чувственнаго, къ чему склонно его тѣло, происшедшее изъ матеріи, которой по природѣ свойственно зло. Высшая часть души есть сила по-

(1) Kellner-s 242 ff.
(2) Слич. нашъ анализъ VIII книги de Civ. Dei.

знанія, приводящая человѣка въ соприкосновеніе съ божествомъ чрезъ его созерцаніе и возвращающая его путемъ очищеній на небо. Безбожники, души которыхъ преданы земному, не возвращаются на небо, но подвергаются душепереселенію на землѣ.—Въ ученіи о богахъ Гермесъ различаетъ въ ихъ іерархіи нѣсколько классовъ. Самый низшій класъ составляютъ боги, управляющіе отдѣльными видами существъ—speciеrum principes dii. Далѣе слѣдуютъ средніе боги, къ числу которыхъ принадлежатъ обитатели Олимпа. За ними слѣдуютъ такъ называемые гороскопы, существа, населяющія звѣзды. Выше всего и всѣхъ стоитъ верховный богъ, управлающій всѣмъ.—Достойно замѣчанія оправданіе идолопоклоненія въ Аскленіѣ. Когда зашла рѣчь о родствѣ и сношеніи боговъ съ людьми, то Гермесъ сказалъ: „Пойми, о Асклепій, силу и могущество человѣка (1). Владыка и отецъ, или, что выше всего, Богъ есть творецъ небесныхъ боговъ; подобнымъ же образомъ человѣкъ есть создатель боговъ, находящихся въ храмахъ и близкихъ къ человѣку. Сохраняя воспоминаніе о своей природѣ и о своемъ происхожденіи, родъ человѣческій (humanitas) постоянно старался подражать божеству и по примѣру Отца и Владыки, собравшаго вѣчныхъ, подобныхъ Ему, боговъ, создавалъ своихъ боговъ по подобію своего лица“. На вопросъ Асклепія, не объ истуканахъ ли говоритъ здѣсь Гермесъ, послѣдній продолжалъ: „Да, Асклепій, объ идолахъ, дабы ты не сомнѣвался въ ихъ божественности. Посмотри на эти одушевленные истуканы, они дѣлаютъ столь много и столь великихъ вещей; они знаютъ будущее и предсказываютъ его въ изрѣченіяхъ, прорицаніяхъ и сновидѣніяхъ; они посылаютъ людямъ болѣзни и исцѣляютъ ихъ; они поселяютъ печаль или радость въ сердца людей, смотря по ихъ заслугамъ. Прежде наши (2) много заблуждались въ разсужденіи боговъ и не знали истиннаго культа и божественной религіи, поэтому они изобрѣли искусство собственноручно дѣлать боговъ; но будучи не въ силахъ создавать души, они вызывали

(1) Это мѣсто мы передаемъ по Августину: Civ. Dei. VIII, 23.
(2) Civ. Dei. VIII, 24.

души демоновъ или ангеловъ, вводили ихъ въ священныя изображенія и божественныя мистеріи, и такимъ образомъ сообщали идоламъ способность дѣлать людямъ добро или зло". Вслѣдъ за этою безнадежною попыткою осмыслить идолослуженіе Гермесъ предлагаетъ пророчество (1). „Развѣ ты не знаешь, Асклепій, что Египетъ есть образъ неба, или лучше, онъ есть средоточіе, куда перенесено все небо и вся его администрація, или вѣрнѣе, наша (египетская) земля есть храмъ всего міра? Но поелику мудрый долженъ предусматривать все, то полезно предувѣдомить васъ, что придетъ время, когда откроется, что Египтяне напрасно благочестиво и усердно почитали божество, и когда самыя священныя сакры ихъ будутъ уничтожены. Въ это время божество возвратится съ земли на небо и Египетъ—мѣстопребываніе его будетъ оставленъ, лишенъ религіи и присутствія божества. Чужеземцы наполнятъ эту страну, повсюду будетъ господствовать презрѣніе къ религіи, и, что еще хуже, религія, благочестіе и сакры будутъ воспрещаемы закономъ подъ угрозою наказанія. Тогда эта священная страна, жилище боговъ и храмовъ, будетъ полна гробницъ и мертвецовъ. Слѣдствіемъ этого будетъ совершенное опустошеніе страны. Но этого мало. Въ то время будутъ презирать весь этотъ міръ, совершеннѣйшее дѣло божіе, величественное зданіе; тьму будутъ предпочитать свѣту, смерть будетъ лучше жизни; благочестивый будетъ считаться сумасшедшимъ, безбожникъ—благоразумнымъ, неистовый—храбрымъ, злодѣй-добрымъ, между тѣмъ какъ жизнь преданнаго религіи духа будетъ въ опасности. Тогда будутъ объявлены новыя права и новые законы; люди покинутъ боговъ, а боги—людей, и злые ангелы будутъ учить послѣднихъ всякаго рода преступленіямъ и всему, что противно природѣ" (2). Остальное содержаніе діалога образуютъ разсужденія о разныхъ философскихъ предметахъ, о божеской

(1) Civ Dei. VIII, 23, 27.

(2) Это пророчество вставлено было вѣроятно въ IV вѣкѣ, когда успѣхи христіанства стали уже замѣтны, съ цѣлію придать Асклепію больше авторитета.

волѣ, о вѣчности и времени, о вѣчности міра и объ отношеніи къ нему времени, о вѣчномъ кругообращеніи вещей, о покоѣ и движеніи, о вѣчномъ покоѣ Бога, о пространствѣ и о несуществованіи пустаго пространства. Далѣе слѣдуетъ попытка примирить ученіе о неизмѣнной и неизбѣжной судьбѣ (fatum) съ міропромышленіемъ и міроуправленіемъ, которое есть дѣло всѣхъ сидерическихъ и теллурическихъ боговъ. Въ результатѣ этой попытки оказывается, что судьба—fatum—есть законъ верховнаго Бога въ отношеніи къ міроуправленію, въ которомъ (міроправленіи) остальнымъ богамъ принадлежитъ только содѣйствіе и участіе (1). Это сочиненіе, составленное подъ вліяніемъ бывшихъ тогда въ обращеніи философскимъ мнѣній и христіанскихъ идей, имѣло цѣлію распространить древнія, не обезображенныя ничѣмъ новымъ языческія ученія и на основаніи ихъ защитить тѣ особенно догмы язычества, которыя въ то время стали колебаться (напр. идолопоклоненіе). Весьма замѣчательна монотеистическая тенденція этого сочиненія, хотѣвшаго всѣхъ боговъ язычества объединить въ одномъ богѣ и разсматривать ихъ, какъ свойства неоплатоническаго Единаго.—Но если гермическія книги, какъ и книги астрологическія и орфическія, имѣли къ христіанству не прямое отношеніе,—именно то, что для язычниковъ они имѣли значеніе источниковъ религіознаго вѣдѣнія и символическихъ книгъ, то книги, составленныя на основаніи этихъ источниковъ, уже прямо выступаютъ противъ христіанства.

Порфирій, (233—304), сиріецъ по происхожденію, ученикъ и другъ (2) Плотина, соединяя съ превосходнымъ знаніемъ еврейскаго языка и всей мудрости современной ему философіи достаточное знакомство съ священными книгами христіанъ и глубокую ненависть къ ихъ имени, едвали не первый изъ неоплатониковъ открыто выступилъ противъ христіанъ и ихъ вѣры и былъ однимъ изъ самыхъ страшныхъ

(1) Kellner. S. 246.
(2) Въ Римѣ слушалъ Плотина и въ Римѣ же умеръ. Zeller. S. 844 ff.

враговъ христіанства. Въ своихъ антихристіанскихъ сочиненіяхъ онъ старается съ одной стороны оживить, осмыслить и поддержать язычество, а съ другой подорвать довѣріе къ христіанству на основаніи тѣхъ средствъ, какими располагала тогда философія и теологія язычниковъ. Къ первому роду сочиненій относится его „демонологія“, а ко второму „философія оракуловъ“ и „15 книгъ противъ христіанъ“.

Въ демонологіи (1), какъ неоплатоникъ, онъ выходитъ изъ того положенія, что верховный Богъ не можетъ имѣть непосредственныхъ сношеній съ людьми и что ему не должно приносить никакихъ жертвъ, кромѣ чистыхъ представленій о немъ и того созерцанія его существа, которому училъ Плотинъ, и продолжаетъ: какъ существо совершенно нематеріальное, онъ оскорбляется не только куреніемъ и животными жертвами, но даже и слышимымъ произнесеніемъ его имени. Для посредства между Богомъ и людьми созданы первымъ два рода духовъ, которые обладаютъ матеріальной, хотя и не вещественной, оболочкой, облекающей духовную ихъ сущность,—добрые и злые демоны. Добрые демоны обитаютъ въ эѳирѣ или эмпиреяхъ и управляютъ отдѣльными частями міра, землею и звѣздами; они производятъ также добрыя расположенія въ душахъ людей и всѣ благодѣтельныя явленія въ природѣ. Началомъ ихъ доброты служитъ то, что въ нихъ разумъ господствуетъ надъ духовнымъ тѣломъ; напротивъ злые демоны не обладаютъ этимъ господствомъ надъ своими тѣлами, а находятся въ подчиненіи имъ, отъ чего они расположены къ гнѣву и всякаго рода страстямъ и отличаются отъ добрыхъ безобразностію и уродливостію тѣлъ. Злые демоны живутъ въ воздухѣ, обладаютъ характеромъ безпокойнымъ, буйнымъ, безнравственнымъ, и способны ко всякаго рода злодѣяніямъ. Они возбуждаютъ въ людяхъ страсти, половыя вожделѣнія, склонность ко враждѣ, деньгамъ, удовольствіямъ и пр., и причиняютъ всѣ разрушительныя явленія въ

(1) Демонологія и теургическія воззрѣнія Порфирія изложены Августиномъ въ 9—11, 23, 26—30 главахъ X книги de Civ. Dei. Слич. Zeller. S. 869—877; Kellner. S. 187—190.

природѣ и въ жизни народовъ. Гибельное дѣйствіе ихъ на людей нейтрализуется нѣсколько противодѣйствіемъ добрыхъ демоновъ, которые предупреждаютъ людей чрезъ сновидѣнія, вдохновенія и оракулы. Обоего рода демоновъ можно чествовать и располагать въ свою пользу куреньями и животными жертвами. Но кромѣ жертвоприношеній на демоновъ можно дѣйствовать симпатическими средствами магіи. Магію Порфирій дѣлитъ на *гоэтію*, или собственно магію—дѣло тѣхъ, кои находятся въ сношеніи съ злыми духами и дѣйствуютъ при ихъ содѣйствіи, и *теургію*—чары людей, дѣйствующихъ въ общеніи съ добрыми демонами, которую онъ хвалитъ за то, что она сообщаетъ душѣ нѣкоторое очищеніе, хотя и выражаетъ все это нерѣшительно и, по выраженію Августина, какъ бы стыдливо, и то хвалитъ магію, то порицаетъ, какъ воспрещенную закономъ. Теургіи онъ приписываетъ однакожъ не много; онъ утверждаетъ только, что она очищаетъ низшую духовную часть души,—которою воспринимаются представленія предметовъ тѣлесныхъ, и дѣлаетъ ее способной входить въ непосредственныя сношенія съ духами и видѣть боговъ, занимающихъ средину между Единымъ и міромъ духовъ (1). Что касается высшей, интеллектуальной части души, которою воспринимаются чистыя понятія умосозерцаемыхъ предметовъ, то эта часть и безъ теургическихъ очищеній можетъ возвышаться къ небу и созерцать Бога и истинно истинное. Ее—эту часть души—могутъ очищать и приводить въ Единое только высшія творческія начала,—само Единое и нусъ (2),—и души людей, которые очистили только духовную свою часть чрезъ теургическія средства, послѣ смерти не возвращаются къ Отцу, но обитаютъ среди воздушныхъ боговъ надъ странами эѳира. Такимъ образомъ теургія совершенно не нужна философамъ и полезна только толпѣ (3). Надобно замѣтить впрочемъ, что демонологическія и теургическія воззрѣнія Порфирія были чрезвычайно сбивчивы и спутанны, и Августинъ справедливо

(1) Civ. Dei. X, 9, 11.
(2) Ibidem. 23, 26.
(3) Ibidem.. X, 27.

замѣчаетъ, что онъ блуждаетъ между философіей и магіей (1), между познаніемъ истиннаго Бога и культомъ демоновъ (2), что его демонологія чудовищнѣе демонологіи Апулея (3) и что, по его мнѣнію, злые демоны сильнѣе добрыхъ, такъ какъ, не умилостививши злаго, нельзя ждать пользы отъ добраго, между тѣмъ какъ злые дѣлаютъ вредъ людямъ безъ вѣдома добрыхъ (4). То же чувствовалъ, кажется, и самъ Порфирій, когда въ письмѣ къ Анебунту, египетскому жрецу, просилъ его разрѣшить нѣкоторыя его недоумѣнія. Между прочимъ онъ спрашивалъ, какимъ образомъ солнце, луна и звѣзды, очевидно тѣла, суть боги, если боги безтѣлесны? Какимъ образомъ демоны, если они боги, могутъ дѣлиться на добрыхъ и злыхъ? Какъ безтѣлесные боги сообщаются съ тѣлесными людьми? Предсказыватели будущаго и производители чудесъ обладаютъ ли для этого собственною силою или же получаютъ ее отвнѣ—отъ боговъ? Какимъ образомъ боги боятся угрозъ теурговъ разрушить небо и землю и исполняютъ ихъ желанія, когда подобныя угрозы, очевидно, невозможны (5)? Не смотря на это, демонологія и теургія Порфирія имѣли весьма большое значеніе для язычниковъ; они подтверждали возможность чудесъ и прорицаній въ ихъ мірѣ, и возвышали религію, прожившую съ ними вѣка. Но Порфирію по отношенію къ религіи этого только и хотѣлось; главнымъ его стремленіемъ было подпереть язычество чѣмъ бы и какъ бы то ни было, и, если возможно, внутренно возвысить и осмыслить его. Съ тою же цѣлію онъ занимался аллегорическими толкованіями миѳовъ и объясненіями теологіи поэтовъ. Безсмысленность и безнравственность миѳовъ не могли не тревожить философской совѣсти Порфирія, тѣмъ болѣе, что на нихъ указывали даже необразованные христіане, какъ на рѣшительное доказательство нелѣпости язычества. Въ сочи-

(1) Civ. Dei. X, 9, 11.
(2) Ibidem. X, 26.
(3) Ibidem. X, 27.
(4) Ibidem. X, 21
(5) Ibidem. X, 11.

неніи объ идолахъ (1) онъ старается осмыслить и научно обосновать всѣхъ боговъ и ихъ изображенія, возводя отдѣльныхъ боговъ въ силы природы и философскія абстракціи. Юпитеръ, по его мнѣнію (2), есть душа міра и общее понятіе объ немъ. Какъ душа міра, онъ изображается въ видѣ разумнаго существа—человѣка, стоячее положеніе котораго чувственно представляетъ постоянство и могущество бога. Верхняя часть его изображается обнаженной, такъ какъ въ верхнихъ областяхъ міра онъ познается яснѣе; нижняя часть закрыта покрываломъ, потому что въ нижнихъ частяхъ міра онъ открываетъ себя не много. Въ лѣвой рукѣ статуя его держитъ скипетръ въ знакъ того, что сѣдалище разума находится въ сердцѣ, лежащемъ въ лѣвой сторонѣ груди; съ правой стороны его—орелъ, какъ символъ его владычества надъ воздушными богами. Юнона (3) или Гера, по его мнѣнію, есть высшая прозрачная часть воздуха, а Латона—низшій болѣе темный слой, въ которомъ находятся Солнце Геліосъ и Луна-Діана, дѣти Латоны. Такимъ же точно образомъ и остальныхъ боговъ онъ возводитъ въ силы природы и приписываемыя имъ въ миѳологіи дѣйствія представляетъ чувственными изображеніями процессовъ природы.—Въ тѣхъ же видахъ, въ видахъ увѣренія язычниковъ въ божественности, необходимости и спасительности язычества, онъ приписываетъ такое могущество мудрецамъ, по которому они могли покорять себѣ силы природы и съ ихъ помощію производить чудеса. Въ подтвержденіе этого въ жизнеописаніи Плотина и Пиѳагора (4) онъ разсказываетъ множество чудесъ, произведенныхъ не только этими, но и другими мудрецами, бывшими въ качествѣ мудрецовъ въ непосредственныхъ сношеніяхъ съ богами.

Въ сочиненіяхъ,—„философіи оракуловъ“, и „книги противъ христіанъ“, Порфирій прямо и открыто выступаетъ про-

---

(1) Euseb. Praep. evang. III, 7. (Patr. curs. comp. Migne).
(2) Ibidem. c 9.
(3) Ibidem. c. 11, 13.
(4) Porphir. De vita Plotini et Pythagorae (edit. Boisson).

тивъ христіанства, противъ богооткровенныхъ источниковъ христіанскаго вѣдѣнія и противъ божественнаго достоинства Христа Спасителя.

Когда неоплатонизмъ изрѣченія оракуловъ объявилъ откровеннымъ ученіемъ язычества и когда возникла нужда собирать и изучать ихъ, тогда Порфирій рѣшился удовлетворить этой потребности времени,—собрать и привести въ систему по крайней мѣрѣ важнѣйшія изъ изрѣченій оракуловъ и такимъ образомъ снабдить язычество кодексомъ богооткровеннаго ученія съ цѣлію противопоставить его священнымъ книгамъ христіанъ. По свидѣтельству Евсевія (1), онъ выбралъ тѣ изрѣченія, которыя считалъ пригодными для показанія превосходства язычества предъ христіанствомъ и для расположенія мыслящихъ людей въ пользу философіи и языческой религіи. Согласовывая неоплатонизмъ съ религіей язычниковъ и давая сомнѣвающимся въ язычествѣ философскія основы вѣры, вмѣстѣ съ тѣмъ онъ ясно и открыто, на основаніи оракуловъ, отрицаетъ божественность Іисуса распятаго и низводитъ его на степень простаго, хотя и благочестиваго, смертнаго и чудотворца. Изъ относящихся сюда оракуловъ мы отмѣтимъ только тѣ, которые отмѣчены Августиномъ. Говоря о Христѣ Іисусѣ и христіанствѣ, Порфирій разсказываетъ: „нѣкто, желая отвлечь свою жену отъ христіанства, спросилъ однажды Аполлона, какому божеству нужно помолиться о помощи въ этомъ дѣлѣ? Аполлонъ отвѣчалъ: легче было бы тебѣ писать на поверхности воды или подобно птицѣ летать по воздуху, чѣмъ образумить твою нечестивую, осквернившуюся жену. Оставь ее, пусть она, если хочетъ, остается въ пустомъ обольщеніи и безцѣльными рыданіями оплакиваетъ умершаго Бога, приговореннаго *справедливыми судьями* къ позорной смерти на крестѣ“. Къ этому Порфирій прибавляетъ: „такъ ясно свидѣтельствуетъ оракулъ о неизлечимости образа мыслей христіанъ и говоритъ, что іудеи лучше понимали Бога, чѣмъ христіане“, въ

(1) Praep evang IV, 6.

подтвержденіе чего и приводитъ другое изрѣченіе Аполлона. На вопросъ, что лучше, слово или законъ, то есть, которая религія лучше, іудейская или христіанская? оракулъ отвѣчаетъ: „іудеи вѣруютъ въ Бога Отца и царя всего прежде всего (1), предъ лицомъ котораго трепещутъ небо и земля, море и преисподнія ада, и сами божества (numina) ужасаются: законъ ихъ есть Отецъ, коего благоговѣйно чтутъ еврейскіе святые". Вслѣдъ за этимъ онъ приводитъ изрѣченіе объ Іисусѣ Христѣ и оговариваетъ его такъ: „нѣкоторымъ покажется страннымъ то, что́ мы думаемъ сказать. Въ самомъ дѣлѣ боги объявили, что Христосъ былъ очень благочестивъ и сдѣлался безсмертнымъ; вообще объ немъ боги говорили почтительно. Но въ то же самое время они увѣряли, что христіане—люди порочные, нечестивые, опутанные заблужденіемъ и вообще сильно порицали ихъ. Что же касается Христа, то на вопросъ, Богъ ли онъ, Геката отвѣчала: душа дѣлается безсмертной по разлученіи съ тѣломъ и прославляется мудростію, а лишенная мудрости постоянно блуждаетъ; душа, о которой идетъ рѣчь, есть душа высоко благочестиваго человѣка; но тѣ, которые его боготворятъ, заблуждаютъ". Такимъ образомъ, продолжаетъ Порфирій, „Христосъ по оракулу былъ весьма добродѣтельнымъ человѣкомъ и душа его получила безсмертіе также, какъ и души другихъ праведниковъ, но христіане по невѣжеству обожаютъ его". А за что его осудили, спросили богиню, говоритъ Порфирій? Она отвѣчала: „тѣло всегда подвержено мученіямъ, но душа праведныхъ пребываетъ въ небесномъ жилищѣ. А эта душа (Христа) была роковою (невинною) причиной заблужденія другихъ душъ, коимъ не назначили судьбы получить дары боговъ и познать безсмертнаго Юпитера. Поэтому эти послѣднія души ненавистны богамъ; но Христосъ, какъ благочестивый, пребываетъ на небѣ вмѣстѣ съ благочестивыми. Итакъ не порицай его, но сожалѣй о глупости людей, причиною погибели которыхъ былъ онъ" (2).

(1) De Civ. Dei. XIX, 23: In Deum generatorem, et in regem ante omnia, quem....

(2) De Civ. Dei. XIX, 23.

Въ объясненіе этого Порфирій представляетъ слѣдующее соображеніе: „есть, говоритъ онъ, на землѣ малые духи, которые подчинены злымъ демонамъ. Еврейскіе мудрецы, къ числу которыхъ принадлежалъ и Христосъ, воспрещали религіознымъ людямъ культъ злыхъ демоновъ и этихъ низшихъ духовъ и рекомендовали имъ почитаніе небесныхъ боговъ и въ особенности Бога Отца. Но невѣжи и нечестивцы, коимъ не судила судьба получить отъ боговъ дары и познать безсмертнаго Юпитера, отвергли всѣхъ боговъ и остались при культѣ злыхъ демоновъ. Правда, они показывали видъ, будто почитали Бога, но не дѣлали того, что для этого нужно. Богъ, какъ Отецъ всего, ни въ чемъ не имѣетъ нужды, но намъ полезно почитать его праведностію, цѣломудріемъ и другими добродѣтелями такъ, чтобы жизнь наша была постоянною молитвой, подражаніемъ его совершенствамъ и изслѣдованіемъ его свойствъ. Ибо изслѣдованіе его очищаетъ, а подражаніе ему боготворитъ дѣятельную любовь къ нему“ (1). Такимъ образомъ въ этомъ сочиненіи, на основаніи откровеннаго ученія язычниковъ, Порфирій старался доказать, что Христосъ Спаситель былъ простой, хотя и благочестивый, человѣкъ, и что христіане обоготворили Его по невѣжеству. Положительное содержаніе этого сочиненія составляетъ ученіе, на основаніи оракуловъ, о злыхъ демонахъ, о ихъ подчиненіи Плутону и объ умилостивленіи ихъ жертвами (2); о вліяніи звѣздъ на событія міра, отъ котораго не свободны даже самые боги знающіе будущее, судьбы напр. человѣка, не иначе, какъ изъ соображенія звѣздныхъ комбинацій въ данныя времена, напр., въ моментъ рожденія человѣка (3); о невсевѣденіи боговъ и возможности съ ихъ стороны ошибокъ; о магическомъ дѣйствіи на боговъ извѣстныхъ формулъ заклинанія, отъ котораго они не въ состояніи освобождаться сами, если не захочетъ заклинатель, и волей—не-

(1) Praep. evang. IV, 23.
(2) Ibid.
(3) Euseb. Praep evang. IV, 1, 2, 3.

волей должны давать ему отвѣты, хотя бы и ложные (1), и наконецъ о томъ, что въ оракулахъ боги открыли людямъ все, что необходимо имъ знать,—свой видъ и костюмъ, свои изображенія и символы, жертвы, образъ и время ихъ принесенія и пр. (2). При божественности язычества ненужность христіанства становилась для Порфирія и его почитателей очевидной. Но утверждая религіозной культъ язычниковъ, Порфирій не ограничился только доказательствомъ ненужности христіанства; ему хотѣлось сверхъ того доказать его зловредность и внутреннюю логическую несостоятельность. Въ „15 книгахъ противъ христіанъ“ (3) онъ собралъ всѣ возраженія, какія ему подсказали скептическій его умъ и ненависть къ ученію Спасителя и въ которыхъ онъ хотѣлъ показать противорѣчивость христіанскаго ученія съ здравымъ смысломъ, внутренній разладъ между священными книгами христіанъ, мнимую недобросовѣстность христіанскихъ толкователей священнаго текста (особенно Оригена), усиливавшихся будтобы найти таинственное значеніе тамъ, гдѣ его не было, и намѣренно отуплявшихъ критическую силу читателей, чтобы скрыть отъ нихъ натянутость своихъ объясненій (4). Въ этомъ сочиненіи, какъ неоплатоникъ, отрицавшій всякую возможность непосредственнаго общенія между Богомъ и людьми, онъ высказываетъ явное презрѣніе къ лицу Іисуса Христа главнымъ образомъ потому, что онъ родился отъ женщины и былъ впослѣдствіи распятъ на крестѣ (5), и какъ приверженецъ религіи отцовъ и почитатель языческаго откровенія, приписывалъ христіанамъ и распространенію ихъ религіи вину общественныхъ золъ. „Еще удивляются, говоритъ онъ, что эпидемія столько уже лѣтъ опустошаетъ городъ; да вѣдь Асклепій и другіе боги теперь уже не приходятъ на помощь къ людямъ, и, съ тѣхъ поръ, какъ чествуется Христосъ, никто не получилъ никакой помощи отъ боговъ“ (6).

(1) Euseb. Praep. evang. VI, 5.
(2) Ibidem. III, 14; V, 7, 11, 13, 14, 16.
(3) Евсев. Ц. ист. VI, 19.
(4) Ibidem.
(5) De Civ. Dei. X, 28.
(6) Praep. evang. V, 1.

Такимъ образомъ христіанскому ученію о Единомъ Ходатаѣ Бога и человѣковъ Порфирій, какъ говоритъ Августинъ (1), противополагалъ ученіе о демонахъ, какъ посредникахъ между людьми и богами, ученію о таинственномъ благодатномъ общеніи между Богомъ и людьми—ученіе о теургическомъ сношеніи людей съ міромъ духовъ; Іисуса Христа низводилъ въ рядъ обыкновенныхъ благочестивыхъ смертныхъ, и богословію христіанъ противопоставлялъ аллегорически очищенную миѳологію язычниковъ. Но если Порфирій, сдѣлавшій теургію существеннымъ элементомъ неоплатонической теологіи, не придавалъ ей большаго значенія въ философіи, если онъ, осудивши источникъ христіанскаго откровеннаго вѣроученія, какъ логически непримиримую смѣсь странныхъ мнѣній, не сказалъ ничего рѣшительнаго и объ откровеніи язычниковъ, и, отрицая божественное достоинство у Христа Спасителя, не приписывалъ его также ни Пиѳагору ни Аполлонію; то землякъ и ученикъ его Ямвлихъ (ум. 330 г. (2)) выступилъ въ этомъ направленіи со всею рѣшительностію и дошелъ до послѣднихъ предѣловъ.

Въ сочиненіи „*о египетскихъ таинствахъ*“ (3), которое было отвѣтомъ на письмо Порфирія къ Анебунту, Ямвлихъ изложилъ весь символъ неоплатоническо-языческой вѣры. Идея о богахъ, по его ученію, прирождена человѣку и совѣчна его душѣ; познаніе о духовномъ мірѣ пріобрѣтается не разсудочными построеніями, но простымъ и непосредственнымъ созерцаніемъ (4); вся теологія есть результатъ этого созерцанія. Развивая эту мысль въ частныхъ положеніяхъ, Ямвлихъ подкрѣпляетъ ихъ философскими спекуляціями своей школы. Важнѣе всего, говоритъ онъ, различать разные классы высшихъ существъ (5), и различаетъ ихъ слѣдующимъ образомъ: прежде всѣхъ началъ и прежде всякаго бытія былъ

(1) Слич 15 гл IX книги de Civ. Dei съ предыдущими.
(2) Zeller. S. 877 ff. Kellner. S. 253 ff.
(3) Jamblichi de mysteriis liber, edit Gust. Parthey.
(4) Ibidem, sectio I. c. 3.
(5) Ibidem, sectio I. c. 4.

Единый Богъ, въ своемъ единствѣ пребывающій; изъ него, подобно лучу солнца, произошолъ другой Богъ—первое начало бытія и основа міра разумѣваемаго, потому что все сущее и мыслимое происходитъ отъ него (1). Ближайшее къ этимъ двумъ первоосновамъ есть бытіе вообще въ которомъ имѣютъ мѣсто боги, невидимые и видимые (2). За богами идутъ остальныя существа духовнаго міра въ слѣдующемъ порядкѣ (3): архангелы и ангелы, демоны—составляющіе переходъ Единаго ко множеству и управляющіе отдѣльными частями міра, герои, завѣдующіе ограниченными областями человѣческихъ душъ и образующіе грань, съ которой множество возвращается въ первобытное единство, два класса архонтовъ, глупые и злые демоны,—учители безбожія и колдовства, и наконецъ души людей. Всѣ боги нематеріальны и вездѣсущи; они могутъ дѣйствовать въ мірѣ вещественномъ и въ тѣлахъ, но никакое тѣло не можетъ ихъ ограничивать. Боги невидимые стоятъ внѣ отношенія къ опредѣленнымъ тѣламъ, напротивъ видимые, какъ ихъ отображенія, одушевляютъ звѣзды, воздухъ и воду, но не соединены съ ними существенно (4). Добрые демоны также суть духи безтѣлесные (5); но и души людей могутъ отрѣшаться, такъ сказать, отъ тѣла и возвышаться до чина ангеловъ (6). Съ необыкновенною подробностію описываетъ Ямвлихъ признаки, по которымъ можно отличать явленія боговъ, демоновъ, ангеловъ и прочихъ безплотныхъ однихъ отъ другихъ. Здѣсь теургическій его экстазъ доходитъ до высочайшей степени мистицизма и превращаетъ его въ непосредственнаго боговидца; здѣсь онъ говоритъ гораздо обстоятельнѣе и рѣшительнѣе, чѣмъ Порфирій, такъ какъ

---

(1) Jamblichi de mysteriis liber, sectio VIII, 2.

(2) Ibidem. I, 19—20.

(3) Ibidem. I, 5—7, 20; II, 1, 3, 5; III, 31; IV, 7, 8, 13; V, 25; VI, 5.

(4) Ibidem. I, 8, 17, 19. Это отвѣтъ Порфирію о божествѣ матеріальныхъ звѣздъ.

(5) Ibidem. I, 10.

(6) Ibidem. II, 2; VIII, 7.

ему чудится, что онъ передаетъ непосредственныя сообщенія боговъ. Перечисливъ всѣ дѣленія и подраздѣленія духовъ и изобразивъ подробно природу каждаго, онъ показываетъ читателю мѣста ихъ жительства, ихъ занятія, общія и спеціальныя свойства, способы и формы явленія ихъ земнородным, особенности ихъ изображеній, наконецъ молитвы и жертвы, какихъ каждый изъ нихъ требуетъ отъ людей (1). При этомъ онъ отличаетъ истинныя духоявленія отъ ложныхъ,— въ послѣднихъ низшіе духи, пользуясь ошибками теурговъ, являются вмѣсто призываемыхъ высшихъ (2),—и доказываетъ; что каждый народъ и человѣкъ, храмъ, домъ и мѣсто имѣютъ своего генія-бога или ангела, и что каждому изъ нихъ приличествуетъ особаго рода культъ (3). Относительно средствъ, съ помощію которыхъ человѣкъ можетъ входить въ сношеніе со всѣми существами духовнаго міра и которыя Порфирій находилъ главнымъ образомъ въ философіи, хотя предполагалъ и въ теургіи, Ямвлихъ не довольствуется философскимъ общеніемъ съ божествомъ; онъ ищетъ болѣе тѣснаго, болѣе внутренняго общенія, и находитъ его единственно въ теургіи. Теургія, по его мнѣнію, должна дополнять философію и быть высшею ступенью знанія. Она внутренно и дѣйствительно соединяетъ человѣка съ Богомъ и достигаетъ этого соединенія не разсудочнымъ познаніемъ Бога, но таинственными дѣйствіями, церемоніями и символами. Свои мысли объ этомъ онъ выражаетъ такъ: не познаніе, но теургія соединяетъ человѣка съ богами, такъ какъ теоритически философствующіе не способны къ теургическому богосоединенію. Теургическое соединеніе производится чрезъ исполненіе необъяснимыхъ, болѣе всякаго познанія пріятныхъ Богу, дѣйствій, и по силѣ таинственныхъ, только богамъ понятныхъ, символовъ. Эти дѣйствія и символы дѣйственны не по силѣ соединяемыхъ съ ними мыслей, но сами по себѣ; они

(1) Jamblichi de mysteriis liber, sectio II, 3—9.
(2) Ibidem. II, 10.
(3) Ibidem. V, 25; IX, 6.

сами непосредственно возбуждаютъ божескую силу, хотя бы совершитель ихъ и не соединялъ съ ними никакого представленія и совершенно не понималъ значенія ихъ. При этомъ, конечно, неизлишни добрая настроенность и чистота души теурга, но онѣ суть только придварительныя сопричины, а главная причина, непосредственно дѣйствующая на волю божествъ, это все тѣ же божественные символы (1). Чувствуя однакожъ очевидную нелѣпость своего увѣренія онъ старается подпереть его не менѣе дикими соображеніями. Божества, говоритъ онъ, повсюду, и дѣйствуютъ, какъ и гдѣ хотятъ (2), и о ихъ дѣйствіяхъ мы не должны судить по своему (3). Въ теургіи человѣкъ дѣйствуетъ не на нихъ, а на себя, чтобы сдѣлаться болѣе способнымъ къ воспріятію ихъ вліянія (4), чрезъ которое онъ входитъ наконецъ въ такое соединеніе съ ними, по которому его дѣйствія симпатически являются дѣйствіями божества (5). Что же касается такихъ дѣйствій теургическихъ, которыя своею нечистотою набрасываютъ какъ будто тѣнь на божества; то это только такъ кажется людятъ; въ сущности же они имѣютъ сокровенный смыслъ,—они суть священные, очистительные символы (6). Такъ напр., значеніе очистительныхъ жертвъ не въ томъ, будто онѣ утишаютъ гнѣвъ боговъ, а въ томъ, что онѣ отворяютъ душу жертво-приносящаго божеству (7). Равнымъ образомъ культъ Фаллуса и составляющіе его нецѣломудренные обряды и непристойныя пѣсни—это символы высшихъ истинъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и средства, которыя чрезъ временное возбужденіе нечистыхъ страстей очищаютъ отъ нихъ душу (8). Такимъ образомъ осмысливаются и другія безмысленныя части языческаго культа: молитвы, какъ средства

(1) Jamblichi de mysteriis liber, sectio II, 11.
(2) Ibidem. I, 8.
(3) Ibidem. IX, 10.
(4) Ibidem. I, 12.
(5) Ibidem. IV, 3; VI, 6.
(6) Ibidem. I, 11.
(7) Ibidem. I, 13.
(8) Ibidem. I, 11.

къ экстазу (1), прорицанія, какъ напоминанія о могуществѣ боговъ (2), жертвы, какъ чувственное средство соединенія чувственнаго человѣка съ духовнымъ божествомъ и передачи ему даровъ божества (3). Вообще чувственныя явленія служатъ у Ямвлиха выраженіемъ сверхчувственныхъ дѣйствій божества и средствомъ общенія міра тѣлеснаго съ безтѣлеснымъ. Первоначальнымъ источникомъ религіозныхъ вѣрованій и обрядовъ, теургическихъ формулъ и символическихъ дѣйствій онъ почитаетъ языческое откровеніе, содержащееся въ орфическихъ и гермическихъ книгахъ и хранимое въ сословіи жрецовъ (4). Отсюда происходила его ненависть къ религіознымъ реформамъ, за которыя онъ осуждалъ Грековъ, и особенное уваженіе къ Халдеямъ и жрецамъ египетскимъ, въ которыхъ онъ видѣлъ вѣрныхъ хранителей таинственныхъ ученій первобытнаго откровенія боговъ (5). Такимъ образомъ Ямвлихъ взялъ подъ свою защиту всю область языческихъ суевѣрій и достигъ чрезъ это только того, что неоплатонизмъ, а съ нимъ и вся древняя философія, палъ жертвою незаконной связи религіи съ философіей.—Другое сочиненіе Ямвлиха, вызванное христіанскимъ вліяніемъ, было сочиненіе „объ идолахъ“. Безсмысленность идолопоклоненія была постояннымъ упрекомъ язычникамъ со стороны христіанъ и крайне огорчала чувства защитника язычества. Въ сочиненіи, какъ видно изъ замѣтки Фотія (6) о Филопонѣ, писавшемъ противъ Ямвлиха, онъ оправдываетъ идолопоклоненіе и развиваетъ мысль Порфирія, что идолы исполнены божественной сущности, которую низводитъ въ нихъ актъ освященія. Но заботясь объ упроченіи язычества, Ямвлихъ не забывалъ и христіанства. Не раздѣляя мысли Порфирія о невозможности боговоплощенія, Ямвлихъ вполнѣ раздѣлялъ значительно распространенную въ его вре-

(1) Jamblichi de mysteriis liber, sectio I, 15.
(2) Ibidem III, 3. 17; X, 4.
(3) Ibidem. V, 5—10
(4) Ibidem. I, 15; IV, 2; V, 25.
(5) Ibidem VI. 7; VII, 4; VIII, 1.
(6) Photii patriarch bibliothec. cod. 215 (Curs. comp. patr. Migne).

мя вѣру въ сошествіе Бога на землю для спасенія людей. Но онъ полагалъ, что это событіе случилось не недавно и что сошедшій съ неба не Господь Іисусъ Христосъ, какъ увѣряли христіане, но что богомъ воплотившимся былъ Пиѳагоръ. Для распространенія этого мнѣнія онъ составилъ жезнеописаніе Пиѳагора, въ которомъ тенденцію Филострата дать только двойника Христу довелъ до ея послѣднихъ выводовъ, съ тѣмъ чтобы истинное вочеловѣченіе Христа-Бога сдѣлать въ глазахъ язычниковъ совершенно излишнимъ. Въ біографіи Пиѳагора (1) онъ изображаетъ этого мудреца одареннымъ необычайными духовными дарованіями, превосходными свойствами ума и сердца, необычайною мудростію, всѣми добродѣтелями (2), высшимъ знаніемъ настоящаго и будущаго, сверхъестественною силою чудотворенія (3), высочайшимъ благочестіемъ и любовію къ человѣчеству (4). Его Пиѳагоръ училъ людей добродѣтельной жизни (5), прилежно посѣщалъ храмы и приносилъ жертвы, неусыпно заботился о благѣ людей и своею жизнію и словомъ поучалъ ихъ тому, что было нужно для возвращенія въ Единое (6). Въ концѣ концовъ онъ прямо высказываетъ, что Пиѳагоръ обладалъ божескими совершенствами, что онъ обладалъ божескою природою, и доказываетъ это свидѣтельствомъ современниковъ мудреца, признававшихъ его божескимъ существомъ (7).

Въ числѣ защитниковъ язычества и противниковъ христіанства, примыкавшихъ къ неоплатонизму, были также Гіероклъ, намѣстникъ Виѳиніи, и тотъ мудрецъ, который, по Лактанцію (8), считалъ своею задачею врачевать заблужденія людей и возвращать ихъ на путь истины и который и христіанъ хотѣлъ возвратить на путь язычества и идолослуже-

(1) Jamblichi. de Pythag. vita (edit. Boissonad).
(2) Ibidem cc. 30, 31.
(3) Ibidem. c. 3, 14, 17.
(4) Ibibem. c 9.
(5) Ibidem. cc. 3, 4.
(6) Ibidem. cc. 11, 28.
(7) Ibidem. c 6.
(8) Div. inst. V, 2.

нія и избавить ихъ отъ страданій, которыя они терпѣли, будучи христіанами. Этотъ сердобольный философъ такъ же, вѣроятно, какъ и Гіероклъ, шелъ къ своей цѣли путемъ публичнаго опроверженія христіанскаго ученія съ помощію философскихъ средствъ. Что же касается Гіерокла, то онъ ясно и опредѣленно высказалъ антихристіанскую тенденцію Филострата и довелъ ее до ея крайнихъ выводовъ съ прямымъ намѣреніемъ унизить христіанство и возвысить язычество. Въ сочиненіи „къ христіанамъ“ онъ, какъ говоритъ Лактанцій (1), выставлялъ на видъ внутреннія противорѣчія, которыми будто бы полны книги священнаго писанія христіанъ, превратно и нечестиво разсказывалъ жизнь Іисуса Христа, сравнивалъ его съ Аполлоніемъ тіанскимъ, отнималъ божественное достоинство у Христа Спасителя, приписывалъ его Аполлонію и т. под. (2).

Болѣе смѣлымъ, хотя менѣе другихъ основательнымъ и самостоятельнымъ защитникомъ язычества и порицателемъ христіанства былъ Юліанъ (3). Въ борьбѣ христіанства съ язычествомъ наибольшее значеніе имѣли его „книги противъ христіанъ.“ Это сочиненіе высоко цѣнилось всѣми язычниками и имѣло, по свидѣтельству Кирилла александрійскаго, большія послѣдствія (4). Изъ сочиненія Кирилла александрійскаго противъ Юліана мы узнаемъ, что основною задачею Юліана было доказать, будто бы христіанское ученіе было измышленіемъ человѣческимъ, не имѣло ничего божественнаго, было плодомъ не философскихъ, но низшихъ силъ души, склонныхъ ко всему баснословному, ребяческому и неразумному (5). Въ этомъ намѣреніи онъ хотѣлъ показать сначала, откуда возникаетъ у людей первая мысль о Богѣ, и, сравнивъ ученіе о Богѣ эллиновъ и іудеевъ, показать христіа-

(1) Div inst. c. 3.

(2) Подробности Гіерокловыхъ воззрѣній на Іисуса Христа и языческихъ чудотворцевъ изложены и по достоинству оцѣнены Евсевіемъ въ сочиненіи «contra Hieroclem» (Patr. curs comp. Migne).

(3) Kellner. S. 264 ff.

(4) Contra Julian. praef. 3. (Patr. curs. compl. Migne).

(5) Ibidem II, num. (intra textum) 39.

намъ, что они усвоили себѣ только недостатки тѣхъ и другихъ,—легкомысленное презрѣніе къ богамъ іудеевъ и дурную практическую нравственность язычниковъ (1). Съ этой точки зрѣнія онъ хотѣлъ далѣе отвергнуть всѣ догматы христіанства и замѣнить ихъ религіозно-философскими ученіями язычниковъ. Отрицая христіанское ученіе о Богѣ, о твореніи, грѣхопаденіи и искупленіи людей, Юліанъ противопоставляетъ ему собственную теологію, которая есть смѣсь неоплатоническаго монотеизма и народнаго матеріализма. По его мнѣнію, творецъ міра есть общій отецъ и царь боговъ и людей. Въ началѣ онъ непосредственно создалъ высшихъ, невидимыхъ, безсмертныхъ и умосозерцаемыхъ боговъ, видимыми образами которыхъ служатъ небо, солнце, луна и звѣзды, и поручилъ имъ созданіе существъ матеріальныхъ, несовершенныхъ и смертныхъ, такъ какъ самъ онъ не можетъ творить ничего несовершеннаго и смертнаго (2). По созданіи міра верховный Богъ раздѣлилъ родъ человѣческій по національностямъ и каждую изъ нихъ поручилъ особому высшему божеству въ удѣльное управленіе, назначивъ къ нему изъ ряда низшихъ божествъ министровъ и исполнителей. Эти боги суть боги національные. Обладая меньшими совершенствами сравнительно съ верховнымъ Богомъ, боги національные отличаются одинъ отъ другаго различными степенями силъ и каждый обнаруживаетъ въ себѣ преобладаніе одной силы надъ другой. Марсъ отличается воинскою храбростію, Минерва—дипломатической ловкостію, Меркурій—военными хитростями. Всѣ народы соотвѣтствуютъ специфическимъ свойствамъ своихъ національныхъ боговъ. Греки и Римляне просвѣщеннѣе и храбрѣе остальныхъ народовъ, потому что таковы ихъ мѣстные боги. Въ этомъ же находитъ Юліанъ объясненіе національныхъ особенностей всѣхъ извѣстныхъ ему тогда народовъ, обнаруживающихся въ различіи языка, нравовъ, учрежденій, культа и пр. (3), выводя различія на-

(1) Contra Julian. praef. 42, 43.
(2) Ibidem. 65.
(3) Ibidem. IV, 115, 131, 135.

родовъ изъ различія управляющихъ ими божествъ. Эта новая грубая теорія, придуманная Юліаномъ съ помощію мистическихъ теорій Ямвлиха для оправданія языческаго политеизма, ставила его въ различное отношеніе къ іудеямъ и христіанамъ. По теоріи Юліана іудейскій Богъ былъ богомъ національнымъ, богомъ только Іудеи, но онъ былъ слабѣе боговъ языческихъ, потому что язычники превосходили іудеевъ политическимъ могуществомъ, искусствомъ и наукой (1). Іудейскій Богъ, какъ богъ національный, заслуживаетъ соразмѣрнаго уваженія, тѣмъ болѣе, что благодаря ему іудеи, какъ увѣрялъ Юліанъ, во многомъ сходны были съ язычниками. Какъ и язычники, іудеи имѣли всѣ роды жертвъ (2), наблюдали авгуріи и ауспиціи, занимались астрологіей (3) и даже въ нравственномъ законѣ отступали отъ язычниковъ только первою и третьею заповѣдями (4). Правда, евреи почитали своего Бога единымъ творцомъ и промыслителемъ міра, но Юліанъ великодушно прощаетъ имъ этотъ грѣхъ, увѣряя, что это было частнымъ заблужденіемъ невѣжественныхъ еврейскихъ ученыхъ. Гораздо строже относился Юліанъ къ христіанамъ. Съ его общей теологической точки зрѣнія христіанскій Богъ представлялся ему чистою фикціей— φιλὴ ἔννοία христіанъ (5). Христіане не имѣли отечества и не составляли особой національности, слѣдовательно у нихъ не было Бога, слѣдовательно они буквально безбожники, какъ любилъ называть ихъ Юліанъ. Въ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ своихъ о христіанствѣ Юліанъ не возвышается надъ образомъ мыслей толпы. Не понимая отношенія христіанства къ іудейству (6) и будучи не въ силахъ возвыситься до пониманія моральнаго зла и грѣха, какъ дѣла свободнаго произволенія человѣка, онъ отрицаетъ актъ грѣхопаденія, какъ

---

(1) Contra Julian. praef. VII, 218, 222.
(2) Ibidem. III, 96; IX, 306.
(3) Ibidem. X, 356, 358.
(4) Ibidem. V, 152.
(5) Ibidem. III, 106.
(6) Ibidem. V, 159; IX, 305, 306, 314, 319.

миѳъ (1), и историческую дѣйствительность Богово площенія и божественность Іисуса Христа. Неумѣнье примѣнить къ Спасителю міра ветхозавѣтныхъ пророчествъ и обѣтованій (2), рожденіе Бога-Слова отъ Дѣвы - человѣка (3), смиреніе и крестная смерть Спасителя (4), бѣдность и бѣдственность христіанъ, принадлежность къ числу ихъ и рабовъ (5) и матеріальныя преимущества язычниковъ въ жизни (6) составляютъ основаніе, на которомъ держатся всѣ умствованія Юліана. Слабость ихъ онъ чувствовалъ, кажется, и самъ, когда бездоказательно увѣрялъ, будто христіане переиначили ученіе апостоловъ и будто послѣдніе, кромѣ одного Іоанна, не называли Іисуса Христа Богомъ (7).

Итакъ неоплатонизмъ, взявшій подъ свое философское покровительство религію язычниковъ и руководившій борьбою греческаго язычества съ христіанствомъ, имѣлъ въ виду подорвать христіанство въ самыхъ существенныхъ его основахъ съ тѣмъ, чтобы воспрепятствовать ему занять во мнѣніи людей мѣсто язычества. Для этой цѣли ученые неоплатоники внимательно разсматривали главный источникъ христіанскаго вѣдѣнія,—священныя книги божественнаго откровенія какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта, старались указать внутренній ихъ разладъ, лишить ихъ божественнаго происхожденія, представить смѣсью нелѣпыхъ человѣческихъ измышленій и замѣнить ихъ книгами халдейской, орфической и гермической мудрости и изрѣченіями оракуловъ. Въ тѣхъ же видахъ и на тѣхъ же основаніяхъ они отрицали христіанскій догматъ о посредничествѣ Іисуса Христа между Богомъ и людьми, усиливаясь отвергнуть божественное достоинство Христа Спасителя и низвести его до степени Аполлонія и

---

(1) Contra Julian. praef. III, 75, 86, 89, 94.
(2) Ibidem. VIII. 253, 262.
(3) Ibidem. VIII, 276.
(4) Ibidem. VI, 191, 194.
(5) Ibidem III, 96; VI, 191, 201, 213.
(6) Ibidem. VII, 229.
(7) Ibidem. X, 327.

Пиѳагора. Съ ученіемъ о посредничествѣ Богочеловѣка въ неразрывной связи стоитъ догматъ о благодати Св. Духа, пріобрѣтенной Сыномъ Божіимъ для довершенія спасенія искупленнаго Имъ человѣчества. Отрицаніе догмата о лицѣ Богочеловѣка повело язычниковъ и къ отрицанію догмата о благодатномъ общеніи Бога и человѣка и вынудило ихъ изобрѣсти ученіе о демонахъ, какъ посредникахъ между богами и людьми, и теургію, какъ средство непосредственнаго сношенія съ богами. Насколько были разумны антихристіанскія измышленія греческихъ неоплатониковъ, объ этомъ говорятъ греческіе представители христіанской противоязыческой литературы ([1]), а насколько были они успѣшны, это видно изъ того факта, что четвертый христіанскій вѣкъ былъ временемъ почти окончательнаго торжества христіанства надъ эллинизмомъ. Въ подтвержденіе этого считаемъ достаточнымъ указать только на сдѣдующіе факты. Еще Плиній писалъ Траяну, что на Востокѣ зараза новаго суевѣрія со дня на день все болѣе угрожаетъ языческому культу, что храмы идоловъ все болѣе пустѣютъ, жертвоприношенія совершаются все рѣже и жертвы почти не находятъ покупателей ([2]). Въ царствованіе Адріана греческіе язычники удивлялись упадку старинныхъ ихъ оракуловъ. Въ Віоѳіи, говорилъ одинъ изъ нихъ, гдѣ было такъ много оракуловъ, остался дѣйствующимъ только одинъ; всѣ другіе замолкли и забыты. Даже въ Дельфахъ, гдѣ нѣкогда содержалось три прорицательницы, нынѣ одна Пиѳія оказывается болѣе чѣмъ достаточной ([3]). Объ упадкѣ язычества на Востокѣ и о торжествѣ тамъ христіанства говорятъ кромѣ того вышеупомянутая нами рѣчь Ѳемистія и безуспѣшность религіозной реформы Юліана. Замѣчательно также свидѣтельство Амміана Марцеллина о томъ, что Юліанъ, домогаясь престола, старался сначала скрывать свое расположеніе къ язычеству

([1]) См. объ этомъ въ Ист. христ. церк. Чельцова стр. 270: христіанскія апологетическія сочиненія.

([2]) Plin. jun. epist. X, 97.

([3]) Praep. evang. V, 16.

и „притворялся христіаниномъ, чтобы пріобрѣсти расположеніе *всѣхъ*“ (1). Но всего замѣчательнѣе, чтобы не сказать забавнѣе, жалоба реноватора язычества Юліана на упадокъ идолослуженія въ Антіохіи. Въ одномъ изъ своихъ сочиненій (2) онъ разсказываетъ: „около десятаго мѣсяца года случается древнее празднество Аполлона. На этотъ праздникъ вся Антіохія и ея окрестности должны были собраться въ Дафну (мѣстечко близь Антіохіи съ храмомъ Аполлона). Я оставилъ храмъ Юпитера и поспѣшилъ туда въ надеждѣ увидѣть всю религіозную роскошь Антіохіи. Мое воображеніе было наполнено жертвами, либаціями, благовоніемъ, молодежью, одѣтою въ бѣлое платье,—символъ сердечной ея чистоты,—но все это было только моимъ сновидѣніемъ. Я вошолъ въ храмъ и не нашолъ тамъ ни пирога, ни зерна ладону. Я былъ удивленъ: я полагалъ, что приготовленія сдѣланы внѣ храма и что приготовители ждутъ только моего приказанія, какъ верховнаго понтифекса, чтобы перенести ихъ въ храмъ. Я спросилъ жреца, что приготовилъ городъ въ честь Аполлона?—„Ничего, отвѣчалъ онъ; вотъ только гусь, котораго принесъ я; кромѣ его богу сегодня не будетъ ничего“. Между причинами скораго упадка язычества въ Греціи главною безъ сомнѣнія было высокое умственное развитіе Грековъ, по которому они скоро поняли безконечное различіе между христіанствомъ и эллинизмомъ и благодаря которому борьба идей, вызванная у нихъ христіанствомъ, не могла не окончиться быстрымъ торжествомъ послѣдняго. Всѣ попытки греческихъ языческихъ мыслителей обосновать язычество и ниспровергнуть христіанство принесли послѣднему больше пользы, чѣмъ вреда; онѣ ясно показали самимъ язычникамъ, что до явленія въ мірѣ христіанской истины ихъ философія была игрою въ логическія, часто пустыя построенія и не всегда успѣшныя предположенія, а ихъ религія была дѣломъ дѣтскихъ грезъ и неопредѣленныхъ

(1) Misopogon (Sul. imp. opera, edit Spanh. p. 361—362).
(2) Rer. gest. XXI, 2.

чаяній, и Греки тѣмъ искреннѣе стали обращаться въ христіанство, чѣмъ яснѣе видѣли, сколько свѣта и устойчивости сообщило оно человѣческому вѣдѣнію и сколько дало удовлетворенія религіозному чувству.

2) Но если четвертый вѣкъ можно назвать временемъ полнаго торжества христіанства въ Греціи, то нельзя того же сказать о Римѣ и западныхъ его провинціяхъ. Здѣсь съ IV вѣка только и начинается нѣчто похожее на серьозную борьбу между язычествомъ и христіанствомъ; только съ этого времени, когда прежнія средства борьбы оказались неудобными, римское язычество обращается къ научнымъ средствамъ Грековъ. Неоплатоническое движеніе, охватившее Египетъ, Сирію и Грецію, не могло не проникнуть и въ Римъ; тысячи путей вели его сюда. Восточныя прибрежныя страны Средиземнаго моря были провинціями Рима и въ этомъ качествѣ имѣли постоянныя, непосредственныя сношенія съ нимъ, чрезъ которыя и перемѣны умственной атмосферы Востока постоянно видоизмѣняли общее состояніе римскихъ идей. Кромѣ того большая часть Римлянъ доканчивала свое образованіе въ восточныхъ, особенно аѳинскихъ, школахъ и множество восточныхъ ученыхъ съ большимъ успѣхомъ читали свои лекціи въ Римѣ (1). Ученая литература Востока безпрепятственно текла въ Римъ и находила, при общемъ почти знаніи греческаго языка въ Римѣ, радушный пріемъ и много читателей. При такихъ сношеніяхъ Востока и Запада, въ Римѣ четвертаго вѣка мы находимъ партіи всѣхъ философскихъ школъ; кромѣ стоиковъ, эпикурейцевъ и скептиковъ здѣсь мы видимъ и неоплатониковъ всѣхъ оттѣнковъ: александрійскихъ, сирійскихъ и аѳинскихъ. „Особенною славою, говоритъ Августинъ, пользуются въ Римѣ, кромѣ Апулея, Греки—Плотинъ, Ямвлихъ и Порфирій (2); сочиненія ихъ, благодаря повсюдному распространенію греческаго языка и латинскимъ переводамъ и популярнымъ передѣлкамъ, охотно

(1) Плотинъ и Порфирій: Porphyrii de vita Plotini, Eunapii Vita Porphyrii (edit. Boissonad.).

(2) Civ. Dei. VIII, 12,

читаются всѣми“ (1). Но особенно сильно распространена была между Римлянами аѳинская неоплатоническая философія. Выродившаяся изъ неоплатонизма Ямвлиха, въ Аѳинахъ она достигла послѣдней степени своего формальнаго развитія, обратилась въ религіозную схоластику и испарилась въ діалектическихъ тонкостяхъ послѣднихъ греческихъ софистовъ, искавшихъ мудрости болѣе въ орфическихъ и гермическихъ книгахъ и изрѣченіяхъ оракуловъ, чѣмъ у Платона и Аристотеля (2). Ученики этой школы были учителями почти во всѣхъ школахъ Рима, Милана и Карѳагена, гдѣ, подъ видомъ объясненія Гомера и Гезіода, Аристотеля и Платона, проводили въ умы Римлянъ всѣ антихристіанскія идеи и теургическіе бредни Востока. Изъ нихъ, по свидѣтельству Августина, особенно усердно посѣщались тѣ школы, гдѣ магическій элементъ преобладалъ надъ философскимъ (3). Христіанскіе императоры понимали весь вредъ, приносимый въ Римѣ этими учителями, и издавали распоряженія объ удаленіи ихъ изъ Италіи (4). Надобно впрочемъ замѣтить, что Римляне по складу своего ума и по свойству національнаго духа никогда не усвояли себѣ цѣльныхъ философскихъ системъ и не сообщали имъ самостоятельной обработки; какъ всегда, такъ и теперь они много черпали изъ неоплатонизма, но всѣ ихъ заимствованія отрывочны, частны и носятъ на себѣ слѣды приспособленія къ опредѣленнымъ цѣлямъ, въ разсматриваемомъ случаѣ—къ защитѣ религіи отцовъ противъ нападенія на нее христіанства. Вслѣдствіе этого между римскими язычниками мы встрѣчаемъ демонологическія идеи Апулея, теургическія мысли Порфирія и Ямвлиха, ученія Юліана и Гіерокла, отрывки изъ орфическихъ и гермическихъ книгъ и доктринъ аѳинскихъ неоплатониковъ, но все это не въ системѣ, не прикрѣпленное къ лицу или школѣ, а въ отрывкахъ и обрѣзкахъ. Можно сказать, что неоплатониче-

(1) Div. Dei. VIII, 19.
(2) Zeller. Die Philos. der Griech. t. 3. S. 908. ff.
(3) Civ. Dei. X, 27.
(4) Валентиніанъ. Cod. Theod. l. XIII, t. 3. l. 7.

скія и противохристіанскія идеи носились въ римской духовной атмосферѣ въ полнѣйшей смѣшанности и перепутанности; но это не мѣшало Римлянамъ пользоваться ими, избирать изъ нихъ подходящія и бросать ими въ христіанъ. При внимательномъ впрочемъ,—чтобы не сказать при напряженномъ,—разсмотрѣніи дѣла и между Римлянами можно усмотрѣть нѣсколько центральныхъ, не то чтобы школъ, а кружковъ, которые составляли представители разныхъ направленій, господствовавшихъ въ умственной жизни римскаго языческаго Запада въ продолженіи IV вѣка и около которыхъ группировались почитатели древней религіи отцовъ. Изъ нихъ мы укажемъ только на кружокъ стародумовъ и старообрядцевъ, во главѣ котораго стояли Претекстатъ, Симмахъ и Волюзіанъ и къ которому примыкала вся римская аристократія, чиновная и богатая знать, все, что имѣло причины мечтать и жалѣть о протекавшей славѣ Рима, все, что въ религіи старины видѣло священный завѣтъ предковъ, причину матеріальнаго величія, залогъ и символъ небесныхъ ауспицій, который долженъ свято и вѣчно храниться для вѣчнаго могущества Рима, и кружокъ римскихъ раціоналистовъ и мистиковъ, принимавшихъ національную религію не въ ея непосредственномъ видѣ, но въ очищенномъ и осмысленномъ видѣ греческихъ неоплатоническихъ аллегористовъ, къ которому принадлежали Максимъ модорскій и жрецъ Лонгиніанъ.

Веттій Агорій Претекстатъ (1), одинъ изъ богатѣйшихъ и знатнѣйшихъ аристократовъ и сенаторовъ Рима, съ обширнымъ образованіемъ философскимъ и теологическимъ соединялъ необыкновенную и искреннюю преданность къ національному культу и традиціямъ старины и былъ душою, руководителемъ и органомъ сгруппированнаго около него кружка, а этотъ кружокъ, кромѣ истинныхъ христіанъ, которыхъ было не много, составляли всѣ язычники и язычествовавшіе Римляне. Онъ не былъ писателемъ и не оставилъ

(1) Hier. epist. 23 ad Marcel. (t. I, p. 426).

ни одного сочиненія, но его вліяніе на религіозныя убѣжденія современниковъ было громадно и выражалось въ его практической дѣятельности, направленной къ защитѣ язычества. Путь, которымъ Претекстатъ проводилъ свои идеи въ массу, былъ весьма практиченъ и вѣренъ; въ его библіотекѣ (1) сходились всѣ лучшія силы Рима, сообща обсуждали положеніе религіозныхъ дѣлъ, вырабатывали мѣры къ поддержанію язычества и распускали свои мысли по массѣ народа. Результатомъ подобнаго рода конференцій была извѣстная докладная Симмаха (2) и поведеніе Претекстата, когда Валентиніанъ издалъ законъ противъ гаданій и чародѣйствъ. Это суевѣріе, будучи неотдѣлимо отъ язычества, издавна существовало между Римлянами; но оно особенно усилилось въ IV вѣкѣ, когда съ одной стороны политическія бѣдствія стали сильнѣе поражать государство, а съ другой неоплатоническія мистическія доктрины поддерживали вѣру въ магическія суевѣрія, и, не смотря на строгіе законы Константина и Констанція, распространилось до того, что не было деревни, гдѣ бы не было колдуна. Въ видахъ устраненія дурныхъ послѣдствій особенно для слабыхъ вѣрою христіанъ Валентиніанъ издалъ (364 г.) строгій законъ противъ ворожбы, ночныхъ мистерій и вызыва привидѣній (3). Слѣдствіемъ этого закона было повсюдное преслѣдованіе не только чародѣевъ, но даже ученыхъ и особенно философовъ (4), строгое отыскиваніе и уничтоженіе магическихъ книгъ и казни маговъ. Вліянію Претекстата язычники были обязаны смягчительнымъ объясненіемъ этого закона (5). Значеніе Претекстата для язычества опредѣляется тѣмъ смятеніемъ, которое произвела на язычниковъ кончина этой *опоры* античной доблести и религіи, скорбію его друга Симмаха, двумя воздвигнутыми ему статуями, вниманіемъ къ нему весталокъ, же-

(1) Macrob. Saturn. I. 1—24.
(2) См. ниже.
(3) Cod. Theod. l. IX, t. 16, l. 7.
(4) Zosim. IV, 14
(5) Cod. Theod. l. IX. t. 16, l. 9.

лавшихъ поставить ему третью, и свидѣтельствомъ его жены, что своимъ образованіемъ и религіознымъ воспитаніемъ она обязана ему (1).

Чувства и религіозныя идеи Претекстата усвоилъ и продолжалъ Симмахъ. Воспитанный въ идеяхъ Либанія, въ воззрѣнія Претекстата на язычество онъ внесъ однакожъ нѣчто новое; онъ былъ увѣренъ и увѣрялъ, что въ язычествѣ есть начала, способныя спасти прежній порядокъ вещей и восторжествовать надъ христіанствомъ. Вслѣдствіе этого вмѣсто нѣмаго протеста противъ новыхъ христіанскихъ идей, обнаруживавшагося только въ преданности къ язычеству и молчаливомъ презрѣніи къ христіанству, Претекстата, Симмахъ обнаруживаетъ больше заботливости и дѣятельности, болѣе дѣятельнаго, хотя и сдержаннаго, дипломатическаго участія въ борьбѣ двухъ религій, болѣе энергіи, смѣлости и настойчивости (2) въ защищеніи національной религіи Рима. Для характеристики и состоянія борьбы въ это время между христіанствомъ и язычествомъ въ Римѣ весьма важна докладная записка Симмаха, поданная имъ (383 г.) Валентиніану II и Ѳеодосію (3), въ которой онъ высказываетъ свои религіозныя воззрѣнія и проситъ о возстановленіи статуи Викторіи, вынесенной изъ залы сената по повелѣнію Граціана. Обращаясь къ императорамъ, Симмахъ такъ начинаетъ свою рѣчь (4): „на мнѣ лежитъ двойная обязанность:—какъ вашъ префектъ, я отстаиваю общественные интересы; какъ уполномоченный сената я исполняю желанія гражданъ.... Я защищаю предъ вами учрежденія нашихъ предковъ, права и будущность отечества, равно какъ и славу нашего времени, которая будетъ еще больше, если вы не будете терпѣть ничего противнаго обычаямъ нашихъ отцовъ; ужели это дур-

(1) Beugnot. t. I, p 446—449.

(2) Памятникомъ его языческаго благочестія и отчасти современнаго ему положенія язычества въ Римѣ служитъ его переписка (Patr. curs. comp. Migne).

(3) Aur. Symmach. epist. 61.

(4) Ради важности этого документа мы передаемъ его почти во всей полнотѣ, удерживая по возможности подлинные его духъ и тонъ.

но“?—За тѣмъ продолжаетъ: „Я прошу васъ возвратить гражданамъ тѣ религіозныя учрежденія, которыя такъ долго служили опорою государству. Прежніе императоры (Константинъ и Констанцій) принадлежали обѣимъ религіямъ, они были императорами обѣихъ партій; слѣдующій за ними почиталъ церемоніи національныя (Юліанъ); его преемникъ (Іовіанъ) ничего не дѣлалъ противъ нихъ..... Я желаю и прошу возстановленія алтаря Викторіи. Я далекъ отъ вѣры въ зловѣщія знаменія, но я желалъ бы, если уже не уважается теперь божество (Викторія), чтобы чтилось по крайней мѣрѣ его имя (побѣда). Викторіи вы обязаны многимъ и будете обязаны еще большимъ.... Если къ Викторіи нѣтъ уже уваженія, какъ къ божеству; то слѣдовало бы почитать ее (статую) по крайней мѣрѣ, какъ украшеніе куріи сената. Благоволите, дабы мы оставили ее нашимъ потомкамъ такою, какою наслѣдовали ее отъ предковъ. Уваженіе къ обыкновенію есть великое дѣло. Берегитесь подражать тому, *что появилось вдругъ*. Мы (сенаторы) заботимся о вѣчности вашей славы и вашей божественности для того, чтобы будущее не нашло нужнымъ передѣлывать сдѣланное вами. Гдѣ будемъ мы давать присягу на повиновеніе вамъ и вашимъ законамъ? Какой религіозный символъ будетъ удерживать испорченнаго человѣка дать ложную присягу? Правда, Богъ—повсюду, и вѣроломные никуда не убѣгутъ отъ него; но для предупрежденія преступленій необходимъ религіозный символъ. Этотъ алтарь есть залогъ общественнаго согласія; онъ принимаетъ вѣрность гражданъ, и наши (сенатскія) мнѣнія имѣютъ только потому авторитетъ, что сословіе (сенаторовъ) клянется передъ нимъ. Теперь открытъ поводъ къ клятвопреступленію. Кесари, коихъ неприкосновенность основывается на общественной присягѣ, уничтожьте этотъ поводъ. Пусть божественный Констанцій не возстановилъ Викторіи, но онъ шолъ ложною стезею своего предшественника. Ошибки предковъ должны приносить пользу потомкамъ и улучшеніе бываетъ результатомъ критическаго обсужденія (sic) дѣяній предыдущихъ, и намъ не было бы пользы противъ совѣсти слѣ-

довать дурнымъ примѣрамъ предковъ. Усвойте лучше добрыя дѣла этого цезаря. Онъ не отнялъ у дѣвъ Весты ни одной привиллегіи; жречество онъ раздавалъ благороднымъ и не отказывалъ Римлянамъ въ суммахъ, необходимыхъ для отправленія ихъ религіозныхъ церемоній; онъ хаживалъ по частямъ вѣчнаго города, окруженный довольными сенаторами; онъ осматривалъ храмы, читалъ имена боговъ, написанныя на ихъ фронтонахъ, спрашивалъ о построеніи этихъ зданій, одобрялъ благочестіе ихъ строителей, и, хотя исповѣдывалъ другую религію, хранилъ ихъ для государства. У всякаго свой нравъ, у всякаго свой культъ. Духъ Божій даровалъ городамъ стражей. Какъ смертный, рождаясь, получаетъ душу, такъ каждый народъ получилъ своихъ геніевъ покровителей. Но поелику всякое давно минувшее дѣло покрыто неизвѣстностію, то традиціи и лѣтописи старины составляютъ лучшій источникъ боговѣдѣнія. Если авторитетъ религіи утвержденъ рядомъ вѣковъ; то намъ остается только блюсти вѣру вѣковъ и подражать нашимъ отцамъ, которые такъ долго подражали своимъ. Мнѣ кажется, что предъ вами стоитъ Римъ и говоритъ: „всемилостивѣйшіе императоры, отцы отечества! почтите мои лѣта; ими прежде всего я обязанъ святой религіи; благоволите, дабы мнѣ позволено было слѣдовать культу моихъ предковъ, и вамъ не придется въ этомъ раскаяваться. Позвольте мнѣ жить по моимъ обычаямъ, ибо я свободенъ. Этотъ культъ подчинилъ міръ моимъ законамъ; эти сакры оттолкнули отъ моихъ стѣнъ Аннибала, отъ Капитолія Сенноновъ. Ужели я сохраненъ для того, чтобы подъ старость подвергаться упрекамъ? Я еще посмотрю, каково то (христіанство), что считается достойнымъ введенія въ государство (1). Впрочемъ передѣлывать старость и поздно и обидно“, „Итакъ, продолжаетъ Симмахъ, мы просимъ спокойствія для боговъ отечества, для боговъ индигетовъ. Справедливо признавать общимъ то, что почитаетъ каждый... Не важно то, какимъ путемъ каждый достигаетъ истины, да

(1) Videro quale sit quod instituendum putatur.

и нельзя однимъ путемъ достигнуть столь великой тайны. Но спорить о подобныхъ вещахъ есть дѣло праздныхъ людей. Въ настоящій разъ мы не споримъ, но просимъ. Какую пользу принесло вашему казнохранилищу отнятіе привиллегій у дѣвъ Весты?.... Это вознагражденіе за цѣломудріе цѣнно только потому, что почетно. Какъ ленты сообщаютъ только красоту ихъ головѣ, такъ свобода отъ общественныхъ обязанностей составляетъ только ихъ инсигнію. Для нихъ цѣнно только званіе привиллегированныхъ, потому что бѣдность обезопашиваетъ ихъ отъ расточительности. Итакъ отнимающіе у нихъ что либо придаютъ имъ болѣе славы, такъ какъ цѣломудріе, посвященное общественному благу, становится почетнѣе, когда лишается награды. Очистите вашу сокровищницу отъ этого приращенія; пусть она обогащается добычею, отбираемою у враговъ, а не убытками жрецовъ. Можетъ ли польза оправдать несправедливость? Казна владѣетъ нынѣ полями, которыя воля покойныхъ завѣщала дѣвамъ и жрецамъ. Молю васъ, служители справедливости, возвратите религіи вашего города принадлежащее ей наслѣдство. Пусть граждане дѣлаютъ свои завѣщанія съ увѣренностію, что воля ихъ священна и что вамъ дорого счастіе человѣческаго рода. Совершающееся нынѣ стало тревожить умирающихъ; они не увѣрены, оберегаютъ ли нынѣ законы Рима религію Римлянъ. Какъ назвать этотъ беззаконный грабежъ? Вольноотпущенные и рабы безспорно пользуются выгодами завѣщаній; только благородныя дѣвы и служители сакръ, съ которыми связаны судьбы Рима, лишены права наслѣдства. Что за охота будетъ теперь посвящать общественному благу чистое тѣло, обезопашивать вѣчность имперіи помощію небесъ, поддерживать мужество вашей арміи, заручать успѣхи вашихъ знаменъ и давать благодѣтельные за всѣхъ обѣты, когда вмѣсто награды за все это предстоитъ лишеніе общихъ всѣмъ гражданамъ правъ? Положеніе жрецовъ въ настоящее время хуже рабства, чрезъ что наносится вредъ государству“.

„Не думайте, что я отстаиваю только интересы религіи; подобныя посягательства порождаютъ всѣ бѣдствія человѣ-

ческаго рода. Законы нашихъ предковъ чтили дѣвъ Весты и служителей боговъ и предоставляли имъ скромное содержаніе и справедливыя привиллегіи. Этотъ порядокъ неизмѣнно соблюдался до тѣхъ поръ, пока презрѣнные казнохранители не обратили содержаніе, назначенное священному цѣломудрію, на обезпеченіе презрѣнныхъ чернорабочихъ (1). Слѣдствіемъ этого былъ внезапный голодъ и скудный урожай хлѣба, обманувшій надежды провинцій. Причиною этого явленія было не состояніе земли, не недостатокъ животворнаго дѣйствія звѣздъ и не сорныя травы, но означенное святотатство, изсушившее почву: было необходимо, чтобы для всѣхъ погибло то, что отнято у религіи. Пусть укажутъ мнѣ другой примѣръ подобнаго бѣдствія, тогда я соглашусь приписать переменамъ времени этотъ ужасный голодъ, во время котораго люди искали пищи на лѣсныхъ деревьяхъ и бѣдствіе собирало поселянъ вокругъ дубовъ Додоны (для собиранія желудей). Было ли что либо подобное во времена нашихъ предковъ, когда общественное почтеніе питало служителей религіи? Когда народъ и священныя дѣвы пользовались анноной (2), то было ли видано, чтобы люди трясли дубы и вырывали растительные корни для своего пропитанія? Было ли видано, чтобы обыкновенное плодородіе провинцій было не въ состояніи вознаграждать случайныхъ неурожаевъ? Довольство жрецовъ обезпечивало производительность земли, потому что то, что давали имъ, было скорѣе сбереженіемъ, чѣмъ расходомъ. Не ясно ли, что для устраненія общественнаго бѣдствія необходимо возстановить то, что прежде давалось для несомнѣннаго обезпеченія всеобщаго довольства?“

„Можетъ быть скажутъ, что правительство не обязано содержать на жалованьи религію ему чуждую. Добрые императоры да не допустятъ, чтобы предоставленное обществомъ

(1) Намекъ на то, что доходы, отобранные у весталокъ и понтифексовъ, обращались на содержаніе народныхъ школъ, богадѣленъ и другихъ богоугодныхъ заведеній

(2) Годовая ассигновка изъ государственнаго казначейства на покрытіе расходовъ при общественныхъ религіозныхъ торжествахъ, отмѣненная Ѳеодосіемъ.

въ частное пользованіе извѣстныхъ лицъ могло когда нибудь принадлежать казнѣ. Конечно вы властны во всемъ; но ваше право—оставлять каждому свое, и справедливость вамъ безъ сомнѣнія дороже, нежели произволъ. Обратитесь къ вашему чувству справедливости и скажите, считаетъ ли оно общественнымъ то, что вы предоставили частнымъ лицамъ. Имѣнія, однажды пожертвованныя для славы Рима, перестаютъ принадлежать жертвователямъ, и то, что вначалѣ имѣетъ значеніе благодѣянія, становится со временемъ долгомъ. Напрасно пугаютъ васъ мыслію, будто вы будете соучастниками жертвователей, если не будете отнимать того, что ими пожертвовано. Будьте благосклоны къ спасительнымъ мистеріямъ всѣхъ религій; но особенно заботьтесь о тѣхъ, которыя были полезны вашимъ предкамъ, которыя оберегаютъ васъ и почитаются нами".

„Мы просимъ возстановленія того религіознаго порядка дѣлъ, который вручилъ власть вашему божественному отцу (Валентиніану 1) и сдѣлалъ васъ наслѣдниками. Съ высоты небеснаго жилища этотъ божественный старецъ смотритъ на слезы жрецовъ и скорбитъ о несоблюденіи обычаевъ, которые охотно соблюдалъ онъ самъ. Исправьте ошибку вашего божественнаго брата (Граціана), увлеченнаго совѣтами другихъ (Амвросія), прикройте дѣйствіе, которымъ онъ оскорбилъ сенатъ. Изъ уваженія къ минувшимъ временамъ не замедлите отмѣнить законъ, недостойный царя".

Правда, докладная Симмаха не имѣла оффиціальнаго успѣха, но моральныя ея послѣдствія были весьма важны для язычества по причинѣ невыгодности ихъ для христіанства. Обаяніе ея духа и формы было неотразимо; она ходила по всѣмъ языческимъ рукамъ, затверживалась наизустъ и имѣла такое обширное примѣненіе, что Пруденцій счелъ нужнымъ написать на нее опроверженіе (1). Она кратко, но замѣчательно краснорѣчиво, излагала основные догматы римскаго язычества,—догматы слѣпой вѣры въ традиціи старины, въ свя-

(1) Duo libri contra Symmachum.

тость, неприкосновенность и вѣчность Рима и въ непреоборимое могущество римскихъ боговъ,—и поддерживала надежды язычниковъ на возстановленіе ихъ религіи. Сильные числомъ, одушевленные беззавѣтною преданностію къ учрежденіямъ отечества и застарѣлою ненавистію къ христіанству, римскіе язычники подъ руководствомъ греческихъ неоплатоническихъ теорій пріобрѣли, какъ видно изъ докладной Симаха, убѣжденіе, что основы христіанства зыбки и слабы, что сила христіанства не въ его внутренней силѣ (1), а въ покровительствѣ ему императоровъ, что законы христіанскихъ императоровъ преходящи, что наступитъ время, когда на престолъ цезарей сядетъ новый Юліанъ и все пойдетъ попрежнему. Въ силу этого убѣжденія въ каждомъ императорѣ они надѣялись имѣть желаннаго возстановителя прежняго порядка религіозныхъ дѣлъ и съ неутомимою докучливостію каждаго изъ нихъ осаждали своими просьбами по дѣламъ національнаго культа. Слѣдствіемъ этого было посольство (392 г.) язычниковъ къ Валентиніану и три посольства къ Евгенію, съ ходатайствомъ возстановить алтарь Викторіи и права жрецовъ (2).

Къ партіи Претекстата и Симмаха принадлежали также Флавіанъ (Никомахъ), Фурій и Цецина Альбины, о которыхъ упоминаетъ Макробій (3), и всѣ личности, съ которыми велъ переписку Симмахъ. Но обо всѣхъ ихъ въ отношеніи къ язычеству и христіанству надобно сказать то, что Макробій влагаетъ въ уста Фурія Альбина: если мы истинно мудры, то мы должны обожать минувшія времена. Древніе вѣка потомъ и кровію основали это государство, чего конечно они бы не достигли, если бы не обладали обиліемъ добродѣтелей, любовію къ отечеству и усердіемъ къ богамъ отечества (4).

Такимъ образомъ партія Претекстата и Симмаха, которую можно назвать политическою партіей, принимая уча-

(1) Смот. ниже—письмо Максима къ Августину.
(2) Beugnot t. I, p. 434—437.
(3) Saturn. I, 1.
(4) Ibidem II, 10.

стіе въ борьбѣ язычества и христіанства, смотрѣла на ту и другую религію не съ точки внутренняго ихъ значенія, а съ точки отношенія ихъ къ римскому государству, въ томъ его видѣ, въ какомъ оно было дѣломъ старины. Будучи носительницею и органомъ единственно законныхъ въ римѣ консервативныхъ тенденцій и обладая большимъ запасомъ новыхъ идей, выработанныхъ столкновеніемъ христіанства и язычества на Востокѣ и разлившихся по Западу, эта партія однакожъ подчиняетъ новыя идеи старымъ принципамъ Рима и отстаиваетъ права язычества не потому, что оно лучше, чище и выше христіанства, а только потому, что оно дѣло старины, которой надобно вѣрить и не имѣя на то разумнаго основанія. Точно также противъ христіанства она возстаетъ не потому, что находитъ его дурнымъ абсолютно; она даже соглашается, что Богъ одинъ, а остальные—его слуги, что даже Іисусъ Христосъ былъ не обманщикъ и не магъ, но человѣкъ excellentissimae sapientiae (1); но возстаетъ противъ него только по причинѣ его несоизмѣримости и неприложимости къ государственному устройству и обычаямъ Рима. Вообще религіозное міросозерцаніе Римлянъ, подпертое идеями неоплатониковъ, все еще стоитъ на политической основѣ и хранитъ государственный характеръ. Доказательствомъ этого стужатъ тѣ, напр., основанія, по которымъ Волюзіанъ, одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ членовъ политической антихристіанской партіи, не хотѣлъ принять христіанства, когда Августинъ рекомендовалъ ему эту перемѣну. „То, что однажды сдѣлано разумно, говорилъ онъ, не должно быть измѣняемо до тѣхъ поръ, пока не будетъ доказано, что оно дурно.—Ученіе Христа, по которому мы никому не должны платить зломъ за зло, ни коимъ образомъ не согласуется съ обычаями государства.—Въ царствованіе христіанскихъ императоровъ государство испытало много бѣдствій“ (2). Вотъ что оскорбляло глубочайшія чувства римскаго сердца. Не вѣра въ чудеса и воплощеніе Іисуса Христа, не внутрен-

(1) Oros. III, 18; VI, 1.
(2) Aug. epist 136.

нія преимущества язычества предъ христіанствомъ отталкивали отъ послѣдняго Волюзіана; его страшили и тревожили перемѣны, вносимыя христіанствомъ въ бытовую жизнь римскаго общества и шедшія на перекоръ основнымъ началамъ политической и общественной жизни Римлянъ. Онъ не оспариваетъ чистоты христіанскаго нравоученія и величія догматовъ; онъ боится только ихъ несообразности съ національнымъ характеромъ Римлянъ.—Mos majorum—это было сокращеннымъ выраженіемъ старой римской аксіомы: „разумное дѣло вѣрить предкамъ, даже не имѣя на то разумнаго основанія“ (1). Сентенція Волюзіана: сдѣланное однажды разумно не должно быть измѣняемо, есть та же самая аксіома, только выраженная другими словами, аксіома, или неизмѣнный законъ римской морали, нарушеніе котораго считалось святотатствомъ и великимъ преступленіемъ. Съ этой точки зрѣнія христіане представлялись Римлянамъ особенно ужасны. Corrumpitis disciplinam moresque pervertitis, говорили христіанамъ Римляне (2), когда хотѣли выразить великость ихъ преступности.—Ученіе Христа несообразно съ обычаями государства, говоритъ Волюзіанъ. Въ этомъ выступаетъ другая основная черта римскаго національнаго характера, по которой Римляне все и всегда разсматривали съ точки зрѣнія государственной выгоды и практической пользы, по которой общимъ началомъ и критеріемъ римской морали было благо *римскаго* государства и по которой Римляне никогда не возвышались и не могли возвыситься до пониманія предписаній всеобщей нравственности, проповѣдуемой христіанствомъ, особенно до пониманія принципа прощенія обидъ. Разсматривая христіанство въ его непосредственномъ примѣненіи къ національному государственному и соціальному устройству, они не были непослѣдовательны, когда въ христіанскомъ ученіи видѣли странную и неприложимую смѣсь нелѣпыхъ мнѣній, могущихъ удовлетворять только больные умы (3) и когда глумились надъ са-

(1) Cic. De natur. deor. III, 1.
(2) Aug. Enar. in psal. 101.
(3) Цецилій у Минуц. Феликса.

мыми чистыми и возвышенными положеніями нравственнаго ученія христіанъ, каковы напр. были положенія о прощеніи обидъ. Ужели же, удивляется Волюзіанъ, надобно отдаваться въ руки врагу? Ужели мы не должны мстить ему, если онъ опустошаетъ римскія провинціи?—Государство испытало много бѣдствій въ царствованіе христіанскихъ императоровъ. Римлянинъ, привыкшій видѣть въ своемъ государствѣ дѣло боговъ и разсматривавшій событія исторіи въ ихъ внѣшней послѣдовательности, не въ состояніи будучи возвыситься до уразумѣнія внутренней ихъ связи и преемственности, не могъ отдѣлить современности событій отъ ихъ причинности; онъ былъ слишкомъ надмененъ и увѣренъ въ могуществѣ своихъ силъ и своей судьбы, чтобы тутъ искать причины поражавшихъ его бѣдствій; ему было удобнѣе видѣть ихъ въ христіанствѣ, тѣмъ болѣе, что политическія невзгоды, на которыя онъ жаловался, какъ разъ совпадали съ возвышеніемъ христіанства. Такимъ образомъ теперь, какъ и прежде, борьба между христіанствомъ и язычествомъ въ Римѣ мотивируется не учеными, но чисто политическими соображеніями, ведется не во имя здраваго смысла, но во имя внѣшнихъ практическихъ расчетовъ, чѣмъ существенно и отличается отъ борьбы между эллинизмомъ и христіанствомъ. „Я согласенъ, писалъ къ Августину Нектарій каламскій, что истинное наше отечество тамъ, гдѣ обитаетъ Богъ, что его надобно искать и желать; но я не думаю, чтобы нужно было покидать то отечество, гдѣ мы родились, воспитались и получили образованіе, и за преданность которому уготовано намъ мѣсто на небѣ“ (1). Греки вели съ христіанствомъ чисто догматическую борьбу; они отрицали его не потому, что оно было не согласно съ обычаями государства, а потому, что считали его религіей ложной, дурной и стоящей всѣми отношеніями ниже эллинизма.

Но рядомъ съ этою политическою партіею въ римскомъ обществѣ выступаетъ другая, ученая партія, которая, вполнѣ

(1) August. ep. 103.

раздѣляя образъ мыслей первой, старается еще болѣе подкрѣпить его доктринами философіи. Примыкая непосредственно къ аѳинской школѣ неоплатониковъ, эта партія была особенно расположена къ теургическимъ ученіямъ этой школы и демонологическимъ идеямъ предшественниковъ ея, Апулея и Порфирія. Религіозныя идеи Порфирія намъ уже извѣстны; считаемъ нужнымъ представить здѣсь демонологическую теорію Апулея.

Апулей, модорскій неоплатоникъ[1], жилъ и писалъ во времена Антонина Пія и Марка Аврелія (126—180). Свое образованіе онъ получилъ въ Карѳагенѣ, кончилъ въ Аѳинахъ и довершилъ путешествіями; въ Римѣ онъ долго отличался въ качествѣ адвоката[2]. Онъ былъ вполнѣ сыномъ своего времени и соединялъ съ неоплатоническою многосторонностію знанія неоплатоническую же недостаточность критики и выбора; въ его сочиненіяхъ мы находимъ смѣшеніе суевѣрныхъ доктринъ времени съ чистымъ ученіемъ Платона и Аристотеля, высокое значеніе, которое онъ давалъ народной религіи и древнимъ миѳамъ, высокое мнѣніе о языческихъ мистеріяхъ въ противоположность христіанству, и всѣ вообще воззрѣнія, которыя отличали языческихъ мыслителей этого времени. Для насъ важны философско-теологическія воззрѣнія Апулея на божество, на міръ духовъ и людей. Первоосновами бытія Апулей считаетъ божество, матерію и идеи. Божество есть совершенный, невыразимый и неопредѣлимый духъ, свободный не только отъ всѣхъ страстей, но даже и отъ всякой дѣятельности. Идеи—это нѣчто неабсолютное, безформенное, не опредѣляющееся ни различіемъ качества, ни формой, нѣчто такое, чего не понималъ, кажется, и самъ Апулей[3]. Что касается матеріи, то она, какъ не могла быть сотворенной, такъ не можетъ быть и уничтоженной; она-ни огонь, ни вода, ни другая какая либо простая стихія; она есть первый предметъ, способный принимать все-

---

(1) August. De Civ. Dei. VIII, 14.
(2) Teufel. Gesch. der rom. Lit. § 344.
(3) De dogm. Plat. I, 5.

возможныя формы и видоизмѣненія, и изъ нея, первоначально грубой и безформенной, верховный богъ образуетъ вселенную; она безконечна, потому что величина ея безпредѣльна (1). Кромѣ божества, идей и матеріи, Апулей признаетъ еще умъ (mens), хотя и не указываетъ опредѣленно отношенія его къ міротворенію, и души людей, какъ существа высшей природы (2). Души людей не составляютъ однакожъ ступени существъ, непосредственно слѣдующихъ за высшимъ божествомъ; отъ божества ихъ отдѣляютъ еще двѣ степени—міръ боговъ и міръ демоновъ. Къ числу боговъ Апулей причисляетъ не только видимыхъ—свѣтила небесныя, но и невидимыхъ боговъ — двѣнадцать божествъ Олимпа, которыхъ онъ называетъ потомками верховнаго бога, вѣчными, чистыми, свободными отъ всякаго соприкосновенія съ тѣлеснымъ міромъ, такъ какъ оно могло бы осквернять божескую ихъ чистоту. Но такъ какъ боги не могутъ непосредственно сноситься съ людми и такъ какъ съ другой стороны это сношеніе необходимо для счастія людей, то между міромъ боговъ и людей онъ ставитъ міръ демоновъ (3). Существа одушевленныя, говоритъ онъ со словъ Платона, раздѣляются на три класса: на боговъ верховныхъ, посредствующихъ и низшихъ, различающихся между собою не только мѣстопребываніемъ въ мірѣ, но и совершенствомъ природы. Жилищемъ богамъ безсмертнымъ служитъ небо,—та область пространства, которая расположена выше лунной орбиты и наполнена эѳиромъ—стихіей огня. Между этими небесными богами одни видимы, каковы: свѣтила небесныя (неподвижныя, вѣроятно, звѣзды), пять планетъ и нѣкоторыя созвѣздія, какъ напримѣръ Арктуръ, обѣ медвѣдицы, дождливыя Гіады (семь звѣздъ въ головѣ тельца) и другія болѣе блестящія созвѣздія,—другіе невидимы, какъ напр. двѣнадцать олимпійскихъ божествъ: Юнона, Минерва, Церера, Діана, Венера, Марсъ, Меркурій, Юпитеръ, Нептунъ, Вулканъ, Аполлонъ и другіе того же рода. Эти боги

(1) De dogm. Plat. 6.
(2) Ibidem. II, 1.
(3) De deo Socr. Conf. August. De Civ. Dei. VIII, 14—18.

суть безтѣлесныя, одушевленныя природы, они не имѣютъ ни начала позади себя, ни конца впереди, они совершенны, сами по себѣ добры, безстрастны, неизмѣняемы въ своихъ внутреннихъ состояніяхъ; они непосредственно достигаютъ своихъ цѣлей и всегда блаженны. Отецъ этихъ боговъ, создатель и правитель всего, есть существо свободное отъ всякой дѣятельности и безпокойства; величіе его безконечно выше всѣхъ выраженій человѣческихъ; къ нѣкотораго рода пониманію его возносятся только величайшіе мудрецы. На землѣ обитаютъ люди, одаренные разумомъ и словомъ, безсмертною душею и смертнымъ тѣломъ, легкимъ и любознательнымъ умомъ, грубыми и слабыми чувствами. Каждый человѣкъ смертенъ, но всѣ люди будутъ постоянно продолжаться; жизнь ихъ мгновенна, мудрость медлительна, существованіе печально. Итакъ по Апулею есть два рода существъ: боги и люди; первые обитаютъ въ эѳирѣ и блаженны, послѣдніе на землѣ и несчастны. Но между этими существами нѣтъ и не можетъ быть никакой непосредственной связи, или сношеній; ни одинъ богъ не можетъ смѣшиваться съ людьми, ибо это было бы для него осквернѳніемъ. Только нѣкоторыя изъ нихъ, какъ напр. звѣзды, видимы нами, да и то не совершенно, а другія только усиліями разума могутъ быть постигаемы; не мудрено, что наше вѣдѣніе о богахъ недостаточно. Но природа, къ счастію людей, не лишила ихъ возможности сноситься съ богами и пользоваться ихъ дарами въ облегченіе скорбей земныхъ: между богами и людьми, говоритъ Апулей, она поставила демоновъ, которые богамъ передаютъ молитвы людей, а людямъ приносятъ милости боговъ. Въ этомъ качествѣ демоны населяютъ ту часть воздуха, которая лежитъ между сферой, проходящею чрезъ вершину Олимпа, и сферой лунной орбиты, между областями боговъ и людей. Соотвѣтственно съ мѣстомъ своего пребыванія эти существа не образованы ни изъ земли, чтобы не падать на землю, ни изъ огня, чтобы не улетѣть въ эѳиръ; тѣло ихъ составлено изъ того и другаго начала въ такой пропорціи, что они могутъ, подобно облакамъ, свободно двигаться въ занимаемой ими средѣ, но не выходить изъ нея. Къ числу этихъ

боговъ принадлежатъ всѣ боги, которыхъ поэты изображаютъ дружественными или враждебными людямъ, принимающими непосредственное участіе въ дѣлахъ людей и нерѣдко являющимися видимо. Какъ посредники между богами и людьми, они имѣютъ нѣчто божеское и нѣчто человѣческое: они суть существа одушевленныя, разумныя и чувствующія, тѣло которыхъ воздушно, а жизнь вѣчна. Первые три аттрибута общи имъ съ людьми, послѣдній—пятый сближаетъ ихъ съ богами, а четвертый есть специфическая ихъ особенность. Подобно людямъ они подвержены, страстямъ—гнѣву, радости, печали и пр., и любятъ принимать отъ людей религіозныя церемоніи и жертвы, при томъ, соотвѣтственно индивидуальнымъ ихъ расположеніямъ, одни дневныя, а другіе ночныя, одни общественныя, другіе частныя, одни радостныя, другіе печальныя.

Далѣе Апулей разсматриваетъ различные классы геніевъ, чтобы показать, къ какому изъ нихъ принадлежалъ геній, или демонъ Сократа. Въ нѣкоторомъ смыслѣ, говоритъ онъ, демономъ можно назвать человѣческую душу, даже еще до разлученія ея съ тѣломъ, если она обладаетъ добрыми свойствами; но по разлученіи съ тѣломъ она дѣйствительно становится демономъ и получаетъ на нашемъ (латинскомъ) языкѣ названіе *Лемура*. Между Лемурами одни заботятся о семьяхъ, къ которымъ принадлежали, благодѣтельствуютъ имъ, и называются домашними *Ларами*, а другія безпокоятъ людей и вредятъ имъ, и называются *Ларвами*; наконецъ тѣ, о коихъ неизвѣстно—*Лары* ли они, или *Ларвы*, называются *Манами*. Но кромѣ этихъ демоновъ, которые нѣкогда были людьми, есть еще множество другихъ высшихъ безтѣлесныхъ и болѣе совершенныхъ демоновъ, которые спеціально завѣдуютъ извѣстными явленіями въ жизни человѣческой и въ природѣ. Къ числу ихъ принадлежитъ Сомнусъ—усыпитель и Амуръ—возбудитель. Къ міру этихъ послѣднихъ демоновъ принадлежатъ всѣ геніи, приставленные къ каждому человѣку для его руководства. Никогда не разлучаясь съ человѣкомъ, они присутствуютъ при всѣхъ его дѣйствіяхъ и знаютъ всѣ его помыслы; они различнымъ образомъ предупреждаютъ его отъ

опасностей и помогаютъ ему въ добрыхъ дѣлахъ; они укоряютъ его за злодѣянія и одобряютъ за добродѣтели; по разлученіи души съ тѣломъ они представляютъ послѣднюю предъ судилище, гдѣ даютъ показанія о ея добродѣтельности или грѣховности. Вслѣдствіе этого человѣкъ обязанъ благоговѣйнымъ почтеніемъ къ своему генію хранителю и внимательнымъ послушаніемъ ко всѣмъ его внушеніямъ. Демонъ Сократа былъ его геній; Сократъ, какъ философъ, видалъ его, разговаривалъ съ нимъ и обязанъ былъ ему многими предостереженіями и внушеніями. Въ заключеніе Апулей совѣтуетъ своимъ читателямъ подражать въ жизни Сократу, Платону и Пиѳагору.

Воззрѣнія Апулея носятъ на себѣ, какъ видно, отраженіе христіанскаго ученія объ ангелахъ вообще и объ ангелахъ-хранителяхъ въ частности. Вслѣдствіе этого его демонологія яснѣе и опредѣленнѣе демонологіи Порфирія и Ямвлиха; но антихристіанская тенденція ея также очевидна и неоспорима. Какъ неоплатоникъ, не допускавшій никакого общенія между богами и людьми, онъ не могъ переварить христіанскаго ученія о воплощеніи Сына Божія и о Его посредничествѣ между Богомъ и человѣкомъ, и хотѣлъ замѣнить это ученіе ученіемъ о демонахъ, съ тѣмъ, разумѣется, чтобы, отвергнувъ основной догматъ христіанства о воплощеніи Бога, разрушить всю систему христіанскаго богословія и вѣроученія. Такъ по крайней мѣрѣ понимали теорію Апулея римскіе язычники, современные Августину. Личныя свойства Апулея, по которымъ онъ пользовался особеннымъ расположеніемъ современниковъ, его замѣчательная ученость и многосторонняя литературная производительность (1), сдѣлали его одною изъ самыхъ видныхъ личностей своего и послѣдующаго времени; его почитатели временъ Августина сравнивали его съ Аполлоніемъ тіанскимъ, приписывали ему много чудесъ (2) и ставили выше Іисуса Христа (3). Для Римлянъ

(1) Bähr. Gesch. der rom. Lit. II, § 311.
(2) August. epist. 5, 49, 136.
(3) August. epist. 138. Lact. Div. inst. V, 3. 7.

Апулей былъ всеобщимъ учителемъ неоплатонизма; его идеи и воззрѣнія были распространены повсюду и пользовались особеннымъ вниманіемъ въ концѣ IV и въ началѣ V вѣка, такъ что Августинъ счелъ необходимымъ разсмотрѣть основанія его демонологіи съ особенною внимательностію (1).

Не меньшимъ значеніемъ въ ученой средѣ Римлянъ пользовались антихристіанскія воззрѣнія Порфирія. Между возраженіями, которыя какой-то язычникъ предлагалъ Августину чрезъ пресвитера Діографія (2), четыре первыя заимствованы у Порфирія. 1) „Какое изъ воскресеній, спрашиваетъ язычникъ, воскресеніе ли Лазаря или Христа, надобно принимать за типъ всеобщаго воскресенія мертвыхъ? Если типъ этого послѣдняго есть воскресеніе Христа, то почему Христосъ послѣ воскресенія принималъ пищу и носилъ знаки отъ язвъ? Предположивъ, что то и другое не было оптическимъ обманомъ, но было существенно для воскресшаго Христа, необходимо предположить, что и люди послѣ воскресенія будутъ ѣсть и носить раны. Если же напротивъ типомъ будущаго всеобщаго воскресенія мертвыхъ служитъ воскресеніе Лазаря, то какъ согласить воскресеніе его изъ неразложившагося еще тѣла съ воскресеніемъ людей послѣ многихъ столѣтій (3)? 2) Если Христосъ называетъ себя путемъ, жизнію и истиной, и только себѣ одному приписываетъ приведеніе человѣческихъ душъ къ Богу; то что будетъ съ людьми, жившими за нѣсколько столѣтій до Христа? Что будетъ съ такимъ множествомъ душъ? А вѣдь онѣ невинны, такъ какъ тотъ, въ котораго вѣровать нужно, тогда еще не приходилъ. И почему такъ долго не являлся такъ называемый Спаситель (4)?. 3) Христіане обвиняютъ язычниковъ за религіозные обряды, жертвы, куренія и за другія выраженія религіознаго чувства; но вѣдь этотъ культъ установленъ Бо-

(1) Civ. Dei. VIII, 14—18.
(2) August. epist. 102.
(3) Conf. Civ. Dei: XXII, 26, 27.
(4) Ibidem. XVIII, 49.

гомъ Евреевъ, котораго почитаютъ и христіане, и вообще жертвами и приношеніями изъ-стари почитали Бога всѣ народы ([1]). 4) Христосъ говоритъ: какою мѣрою мѣрите вы, тою же возмѣрится и вамъ; но онъ же угрожаетъ невѣрующимъ въ него вѣчными мученіями,—тутъ заключается странное противорѣчіе. Если людямъ въ будущей жизни будетъ воздаваемо тою же мѣрою и если эта мѣра, какъ и всякая мѣра, ограничивается временемъ; то что значитъ угроза вѣчными мученіями ([2])? 5) Разсказъ о трехдневномъ пребываніи Іоны во чревѣ кита смѣшенъ и невѣроятенъ" ([3]).

Изъ числа римскихъ ученыхъ язычниковъ IV вѣка, направлявшихъ философское образованіе въ защиту язычества и противъ христіанства, намъ извѣстны только Максимъ, модорскій грамматикъ, и Лонгиніанъ, провинціальный жрецъ Африки. Максимъ, достаточно знакомый, какъ видно, съ неоплатоническими противохристіанскими доктринами, вступаетъ въ чисто ученое преніе съ Августиномъ и старается навести на язычество философскій смыслъ съ явнымъ намѣреніемъ противопоставить его въ этомъ видѣ христіанству. „Что есть верховное существо безъ начала и конца, пишетъ онъ Августину, всемогущій отецъ природы, то нѣтъ никого столь безразсуднаго и слѣпаго, кто бы не признавалъ этого несомнѣнно. Это верховное существо всѣ религіи называютъ Богомъ; но настоящаго его имени не знаетъ никто. Свойства этого Бога разлиты повсюду въ дѣлахъ его творенія, и мы (язычники) называемъ эти свойства различными именами, воздаемъ имъ различныя почести и такимъ образомъ, обожая отдѣльныя, такъ сказать, части верховнаго Бога, боготворимъ его всецѣло". Объясняя такимъ образомъ — въ духѣ

([1]) Conf. Civ. Dei X, 3—4.

([2]) Но въ такомъ случаѣ, отвѣчаетъ Августинъ, всякое человѣческое наказаніе должно было бы продолжаться столько же времени, сколько занималъ актъ преступленія, что равносильно абсурду. Conf. Civ. Dei XXI, 11, 13, 18.

([3]) Если бы это, замѣчаетъ Августинъ, сказано было объ Апулеѣ модорскомъ или Аполлоніѣ тіанскомъ, то язычники приняли бы это за несомнѣнный фактъ

Асклепія и Юліана—смыслъ языческаго многобожія, модорскій философъ не упускаетъ случая затронуть христіанское чувство Августина, указывая ему на неблагозвучность нумидійскихъ мучениковъ, чтившихся въ африканской церкви. „Несносно, продолжаетъ онъ, что христіане какого то Мигдоно предпочитаютъ Юпитеру громовержцу, какую то Санаесу—Минервѣ, Юнонѣ, Венерѣ и Вестѣ, а что всего хуже, мученика Нимфаліона—всѣмъ безсмертнымъ богамъ". Почести, воздававшіяся гробницамъ мучениковъ, казались ему апотеозами преступниковъ, христіане—безумцами, а ихъ богослуженіе—богохульствомъ, и онъ жалѣлъ, что Августинъ расходовалъ свой талантъ на защиту христіанства, которое не можетъ быть защищаемо. Его соблазняла также таинственность христіанскаго богослуженія, и онъ видѣлъ въ этомъ признакъ слабости христіанства. „Мы почитаемъ, пишетъ онъ, своихъ боговъ *открыто и публично*, мы умилостивляемъ ихъ пріятными жертвоприношеніями и стараемся, чтобы культъ нашъ знали и одобряли всѣ". „Впрочемъ, прибавляетъ онъ, я старъ и не хочу спорить: trahit sua quemque voluptas; но я увѣренъ, что мое письмо не погибнетъ, а если это случится, то это будетъ несчастіемъ для бумаги, а не для моихъ мыслей, которыя суть мысли всѣхъ религіозныхъ людей". „Да хранятъ тебя боги, заключаетъ онъ, въ лицѣ которыхъ мы всѣ, населяющіе землю, почитаемъ единодушно, хоть и разнообразно, общаго ихъ отца, который есть также и отецъ всѣхъ смертныхъ (1).

Но рядомъ съ этимъ болѣе раціональнымъ направленіемъ, котораго держались, какъ очевидно, послѣдователи Апулея и Порфирія, выступаетъ въ римскомъ язычествѣ IV вѣка другое, болѣе мистическое направленіе, сторонниками котораго были приверженцы теургическихъ идей Ямвлиха и аскетическихъ тенденцій Юліана и къ числу которыхъ принадлежалъ африканскій жрецъ Лонгиніанъ. Послѣдователь реноваторовъ язычества, мечтавшихъ осмыслить его смѣше-

(1) August. epist. 16.

ніемъ древнихъ традицій, съ ученіемъ Платона и Аристотеля и оживить созерцательнымъ аскетизмомъ и въ этомъ видѣ противопоставить христіанству, въ этомъ духѣ онъ ведетъ свою бесѣду съ Августиномъ (1). Источниками вѣдѣнія онъ считаетъ *не какія нибудь* книги Евреевъ и даже не Сократа, но традиціи орфическихъ и гермическихъ книгъ, какъ первобытныя откровенія боговъ, данныя людямъ прежде, чѣмъ Европа, Азія и Ливія получили свои имена, а цѣлію всякаго вѣдѣнія и человѣческаго существованія ставитъ приближеніе и соединеніе съ Богомъ посредствомъ моральной чистоты, экзальтаціи и освобожденія души отъ тѣла. „Вотъ въ краткихъ словахъ, говоритъ онъ, святое и древнее преданіе, которое я храню: самый лучшій путь къ Богу есть путь добродѣтельнаго человѣка, который, будучи благочестивъ, чистъ, справедливъ, цѣломудренъ, правдивъ въ словахъ и дѣлахъ, испытанъ, но не обольщенъ перемѣнами временъ (2), укрѣпленъ общеніемъ съ богами, крѣпокъ силами Бога, то есть, проникнутъ истинами единаго всеобщаго, непостижимаго, неизрѣченнаго, неусыпнаго Творца,—тѣми силами, которыя христіане называютъ ангелами, стремится къ нему со всецѣлымъ напряженіемъ своего сердца и ума. Таковъ путь, по которому пускается человѣкъ, очищенный благочестивыми правилами и священными экспіаціями древнихъ мистерій". Такая вѣра въ очистительную силу мистерій и въ богооткровенность орфическихъ и гермическихъ ученій не могла, очевидно, быть благосклонной къ откровеннымъ источникамъ христіанскаго вѣроученія и къ значенію воплощенія Сына Божія. Назвавъ священныя книги Евреевъ *какими нибудь*, Лонгиніанъ высказалъ этимъ все, что говорили Порфирій и Юліанъ въ цѣлыхъ книгахъ противъ христіанъ. Сына Божія, Искупителя падшаго человѣчества и единаго Ходатая между Богомъ и людьми, онъ называетъ матеріальнымъ и духовнымъ Богомъ христіанъ, но

(1) August. epist. 223.

(2) Напрасная, но сладкая, мечта язычника на возвратъ юліановскихъ временъ.

не высказываетъ своего о Немъ мнѣнія вполнѣ изъ опасенія раздружиться съ Августиномъ, хотя воззрѣніе его на способъ соединенія человѣка съ божествомъ дѣлаетъ мнѣніе его вполнѣ понятнымъ. Какъ неоплатоникъ, онъ не могъ допустить мысли о вочеловѣченіи Бога и раздѣлялъ, безъ сомнѣнія, въ разсужденіи объ этомъ предметѣ тѣ общераспространенныя тогда мысли и основанія, ясные слѣды которыхъ мы находимъ въ числѣ возраженій, сохранившихся въ письмѣ къ Августину Марцеллина и записанныхъ со словъ упомянутаго уже нами Волюзіана.

Кромѣ разсмотрѣнныхъ уже нами возраженій Волюзіана противъ христіанства, выработанныхъ съ точки неприложимости христіанства къ неизмѣняемымъ основамъ римскаго государства, онъ предлагалъ и другаго рода возраженія, которыя коренились въ неоплатоническихъ воззрѣніяхъ того времени. Мы видѣли уже, что неоплатоники не допускали никакого непосредственнаго общенія между верховнымъ Богомъ и человѣкомъ и человѣческое тѣло почитали такимъ препятствіемъ къ блаженному состоянію, котораго всячески надобно избѣгать (1); поэтому они никакъ не могли понять возможности вочеловѣченія Бога Слова и указывали на это, какъ на одинъ изъ важнѣйшихъ пунктовъ заблужденія христіанъ. „Какъ можно, спрашивалъ Волюзіанъ, чтобы Богъ унизился до положенія сдѣлаться человѣкомъ; а если Онъ дѣйствительно допустилъ такое униженіе, то какъ Онъ, сдѣлавшись человѣкомъ, оставался вездѣприсущимъ?“ Далѣе, „если Христосъ - Богъ родился отъ дѣвы Маріи, то какимъ образомъ она осталась дѣвою“ (2).—Далѣе неоплатонизмъ, взявшій подъ свое философское покровительство мысль о происхожденіи язычества изъ непосредственнаго первобытнаго откровенія боговъ, хотѣлъ разорвать всякую связь христіанства съ іудействомъ и не допускалъ христіанскаго ученія объ отношеніи этихъ двухъ религіозныхъ формъ съ тѣмъ, чтобы

(1) Porphyrius ait, говоритъ Августинъ, ut beata sit anima, corpus omne esse fugiendum. Civ. Dei. XXII, 26.

(2) August. epist. 137. 143.

разобщить новый завѣтъ съ богооткровенностію завѣта ветхаго. По ученію христіанъ новый завѣтъ былъ завершеніемъ и исполненіемъ завѣта ветхаго и отмѣненіемъ многаго изъ того, что было нужно іудеямъ и излишне христіанамъ. Язычники чрезъ Марцеллина возражали (1): „зачѣмъ же Богъ давалъ древній законъ? Развѣ Онъ не зналъ, что его нужно будетъ отмѣнить? А если Онъ считалъ его хорошимъ, то зачѣмъ онъ отмѣнилъ? Не потому же, что Ему стало скучно? Какъ бы то ни было, но отмѣненіе древняго закона предполагаетъ въ Богѣ непостоянство".

Такимъ образомъ ученая партія римскихъ язычниковъ въ своей борьбѣ съ христіанствомъ отличается отъ партіи политической тѣмъ, что послѣдняя хранитъ положеніе оборонительное, а та переходитъ нерѣдко въ положеніе наступательное. Политики, чѣмъ бы то ни было и какъ бы то ни было, стараются отстоять тотъ религіозный порядокъ, который стяжалъ славу Риму и довелъ его до почтенной старости, на томъ главнымъ образомъ основаніи, что они, какъ говорилъ Симмахъ, еще хорошенько не знали, quale sit quod instituendum putatur, то есть, сдѣлаетъ ли христіанство для Рима тоже, чѣмъ обязанъ былъ онъ язычеству. Напротивъ ученые стараются главнымъ образомъ нападать на христіанское ученіе и при томъ на тѣ его пункты, которые представлялись имъ болѣе всего слабыми и которые были основными узлами христіанства: главнымъ образомъ они нападаютъ на лице Іисуса Христа и на ученіе о Его воплощеніи и стараются поколебать этотъ краеугольный догматъ христіанской вѣры. Но та и другая партія сходятся между собою въ воззрѣніи на язычество и христіанство. Тѣ и другіе принимаютъ язычество не въ непосредственномъ, но въ очищенномъ и одуховленномъ видѣ. Симмахъ, какъ и Максимъ, вѣритъ въ одного верховнаго, вездѣсущаго Бога, создавшаго міръ и управляющаго имъ своими силами, олицетвореннными слабостію человѣка; онъ, какъ и ученые неоплатоники,

(1) Ibidem. 136, 138.

источникомъ боговѣдѣнія считаетъ традиціи старины, ближе стоявшей къ богамъ, а божескія изображенія—символами многоразличныхъ свойствъ божества, необходимыми для напоминанія людямъ высшихъ ихъ обязанностей. „Я знаю, говоритъ Августинъ съ оттѣнкомъ иронiи, что все, что древле говорилось о жизни и нравахъ боговъ, нынѣ должно быть понимаемо и объясняемо совершенно иначе; *нынѣ* собирающемуся къ храмамъ народу предлагаютъ спасительныя толкованія въ этомъ родѣ; мы ихъ слышали вчера и третьяго дня“ (1). Христіанство, какъ Симмаху, такъ и Максиму представлялось, если не хуже, то ничуть и не лучше язычества; тотъ и другой не видѣли въ немъ ничего, ради чего язычество должно было бы уступить ему свою власть надъ умами людей.— Общее положеніе христіанства и римскаго язычества въ это время можно сравнить съ положеніемъ двухъ враждебныхъ партій, изъ которыхъ одна, поручивъ охрану своихъ позицій надежнымъ и преданнымъ людямъ, обдумываетъ средства и способы нападенія на другую и изрѣдка дѣлаетъ партизанскіе набѣги на главные пункты другой, а эта другая, возложивъ все упованіе на слабость противниковъ, равнодушно ждетъ естественнаго истощанія ихъ силъ. Но этотъ процессъ совершался медленно и старыя силы Рима, поддерживаемыя новыми идеями философіи, по временамъ слишкомъ грозно надвигались на слабое общество христіанъ. Простая, необразованная часть римскихъ язычниковъ ничего не понимала въ новомъ, дистиллированномъ язычествѣ политиковъ и ученыхъ и не раздѣляла ихъ умѣренности въ отношеніи къ христіанству; она понимала только то, что на сторонѣ ея вѣры ученые люди и высшіе сановники государства (2) и на этомъ основаніи не терпѣла христіанъ со всею грубостію черни. Въ послѣднее десятилѣтіе четвертаго вѣка, въ одномъ изъ нумидійскихъ городовъ, Суффетѣ, язычники, мстя христіанамъ за низверженіе статуи Геркулеса, убили ихъ до шестидесяти

(1) Epist 94.

(2) August. confes. VIII, 2. Tunc tota fere romana nobilitas inflata (veneratione idolorum) inspirabat populo (suos sensus).

человѣкъ (1). Не далеко отъ Иппона, въ Каламѣ, эдиктъ императора Гонорія, воспрещавшій (около 407 г.) отправленіе языческихъ праздниковъ и праздничныхъ церемоній, возбудилъ сильное возмущеніе. Многочисленные язычники городскіе устроили въ одинъ изъ своихъ праздниковъ шумную процессію, которою и прошли мимо христіанской церкви; христіане оскорбились; произошла свалка; язычники ворвались въ храмъ и осквернили его. Какъ бы въ отвѣтъ на жалобы епископа, требовавшаго отъ городскихъ властей исполненія эдикта, насилія язычниковъ возобновились; власти, преданныя язычеству, колебались. Между тѣмъ страшная буря, которую язычники не задумались приписать колдовству христіанъ, опустошительно пронеслась надъ городомъ и подала идолопоклонникамъ новый поводъ напасть на христіанскую церковь, при чемъ храмъ былъ сожженъ, епископъ выгнанъ изъ города и убито множество христіанъ (2). Подобныя проявленія ненависти язычниковъ къ христіанамъ происходили не въ одной только Африкѣ, но и во всѣхъ западныхъ провинціяхъ Рима и даже въ самой Италіи. Депутація, испросившая у Евгенія дозволеніе возстановить алтарь Викторіи, проѣздомъ чрезъ Миланъ до того экзальтировала язычниковъ, что они угрожали Амвросію обратить христіанскіе храмы въ конюшни, а священнослужителей отдать въ солдаты, и вынудили его оставить на время Миланъ (3). Если въ самомъ Римѣ незамѣтно было грубыхъ проявленій народной ненависти къ христіанамъ, то причина этого заключалась въ томъ, что онъ переполненъ былъ язычниками, между которыми христіане были не очень замѣтны; при томъ же христіане и христіанское духовенство Рима не отличались ни ученостію, ни особенною религіозностію и съ житейскимъ тактомъ сторонились предъ язычниками. Римъ конца четвертаго вѣка оставался въ религіозномъ отношеніи тѣмъ же Римомъ, какимъ былъ онъ во время Августа и раньше; онъ былъ

(1) August epist. 50. Conf. Civ. Dei XVIII. 54.
(2) August. epist. 90. 91.
(3) Ambr. epist. ad. Eug. imper.

средоточіемъ и разсадникомъ древнихъ національныхъ вѣрованій, хранившихся въ немъ во всей античной свѣжести; онъ былъ, по выраженію Іеронима (1), *чувствилищемъ* всѣхъ языческихъ суевѣрій, а по выраженію Амвросія, *столицею суевѣрія* (2). Въ это время, какъ и прежде, онъ былъ священнымъ городомъ язычниковъ, опорою ихъ надеждъ и источникомъ духовной ихъ жизни; онъ былъ полонъ языческихъ храмовъ, въ которыхъ „ открыто и публично " отправлялись всѣ сакральныя дѣйствія, правда уже не на счетъ казны, а на издержки частныхъ лицъ, но съ не меньшею пышностію; въ это время, какъ и прежде, онъ развлекался сакральными играми, бреднями авгуровъ, частымъ посѣщеніемъ храмовъ и особенно поголовнымъ порицаніемъ имени Христа и христіанъ и радостнымъ ожиданіемъ скораго уничтоженія этого имени (3). Законы императоровъ повидимому къ нему не относились. Клавдіанъ въ панегирикѣ Гонорію представляетъ его обитающимъ на Палатинѣ и восхищающимся съ этого возвышеннаго пункта величественными храмами и роскошными монументами, украшавшими Римъ и въ особенности форумъ и Капитолій (4). Среди языческихъ храмовъ христіанскія базилики были незамѣтны; среди язычниковъ римскіе христіане составляли не болѣе горсти и не смѣли ни открыть церкви, ни основать школы, ни возразить противъ того, что ежедневно говорилось противъ нихъ въ театрахъ, термахъ и на форумѣ. Перенесеніе столицы изъ Рима въ Константинополь и удаленіе христіанскихъ императоровъ Запада въ Миланъ и Равенну были вызваны главнымъ образомъ религіознымъ фанатизмомъ Рима и еще болѣе усилили упрямство язычниковъ. Благопріятствуемый обстоятельствами, къ началу пятаго вѣка Римъ почти весь сдѣлался языческимъ.

---

(1) Comment. in ep. ad Galat. l II. c. 4 (t. VII).

(2) Serm. in fest. Petri et Pauli.

(3) August. De Civ. Dei. XVII. 54. Этого событія язычники ждали въ 397 году.

(4) Paneg. in VI consul. Honorii 42—55. Слич. любопытную топографію города Рима, составленную въ началѣ V вѣка Cursus complet. Patr. Migne. t. XVIII p. 435.....

При такомъ положеніи дѣлъ антихристіанскія движенія черни не находили поводовъ и не обнаруживались въ самомъ Римѣ.

3) Между тѣмъ великія бѣдствія внѣшнія тяготѣли надъ Римомъ. Процессъ внутренняго государственнаго разложенія Рима видимо близился уже къ концу; онъ былъ поводомъ къ раздѣленію римскаго государства между дикими и свѣжими племенами варваровъ и причиною совершеннаго его паденія. Раздѣленіе римскаго государства между сыновьями Ѳеодосія было искусственнымъ средствомъ продлить печальное его существованіе, которое не привело поэтому ни къ какимъ добрымъ послѣдствіямъ, но скорѣе было началомъ внутреннихъ нестроеній и внѣшняго раздѣленія римской территоріи между племенами варваровъ. Едвали не въ одинаковой степени слабые и безпечные сыновья Ѳеодосія не поняли и не съумѣли выполнить намѣреній отца; они подчинились вліянію своихъ министровъ и стали причиною тѣхъ опустошеній и войнъ, которыя изъ Греціи перешли въ Италію и придвинули Римъ къ могилѣ. Къ несчастію Рима малодушный и безпечный Гонорій, запершійся въ Равеннѣ и предоставившій свою особу ея неприступности, а государство роковому теченію событій, былъ не единственнымъ; преемники его до самаго Ромула не уступали ему ни въ малодушіи, ни въ безпечности, и были не въ силахъ ни обезопасить государство со внѣ, ни умиротворить и укрѣпить его внутри. Вслѣдствіе этого, будучи жертвой внутреннихъ нестроеній и раздоровъ, оно не могло удержать за собою провинцій и, теряя одну за другой, уступило наконецъ и тронъ Рима германцу Одоакру. Но это событіе было подготовлено рядомъ другихъ событій, тѣмъ болѣе тяжкихъ для Римлянъ, что они переживали ихъ хотя и предъ смертію, но съ полнымъ сознаніемъ и яснымъ воспоминаніемъ о славѣ минувшихъ временъ. Къ числу этихъ событій относятся опустошительные набѣги и войны дикихъ племенъ, раззорявшихъ Италію въ началѣ пятаго вѣка. Племена, обитавшія внѣ римскаго государства, на сѣверо-восточныхъ его границахъ, зная внутреннюю слабость римскаго народа и правительства, восполь-

зовались ею для своей пользы. Самый чувствительный ударъ нанесли римскому могуществу Готы. Подъ управленіемъ Алариха они опустошили сначала приадріатическія страны восточнаго царства Аркадія, а потомъ рѣшились чрезъ Альпы проникнуть въ Италію. Послѣ неудачнаго сраженія у города Полленціи, не далеко отъ Турина, Аларихъ оставилъ Италію и далъ Римлянамъ возможность отпраздновать въ послѣдній разъ (404 г.) секулярныя игры (1) со всею античною пышностію и даже съ гладіаторами въ благодарность богамъ за возвращеніе счастія римскому оружію. Но радость Римлянъ была непродолжительна; въ слѣдующій годъ въ Италію вторгся Радагайсъ. Грубый идолопоклонникъ, вступая въ Италію, онъ далъ своимъ богамъ обѣтъ сдѣлать имъ возліяніе всею римскою кровію. Ужасъ напалъ на Римлянъ. По свидѣтельству Августина, въ паническомъ раздумьи они говорили: „Передъ нами врагъ, страшный столько же числомъ войска, сколько и содѣйствіемъ ему его боговъ; между тѣмъ Римъ остается безъ поддержки; — онъ потерялъ своихъ боговъ и свои сакральные обряды. Какимъ же образомъ мы можемъ надѣяться на побѣду надъ Радагайсомъ, когда за него стоятъ боги, которымъ онъ ежедневно приноситъ жертвы, а Римляне не только не приносятъ своимъ богамъ жертвъ, но даже и воспрещаютъ ихъ“ (2)? Страхъ Римлянъ предъ Радагайсомъ умѣряла однакожъ надежда на его покровительство національному культу и на его содѣйствіе уничтожить ненавистное имя христіанъ; но тайныя чаянія древняго благочестія Римлянъ не сбылись: толпы Радагайса были уничтожены Стилихономъ. Политическія бѣдствія Римлянъ на этомъ однакожъ не остановились. Въ 406 г. варварскія племена Германіи начали опустошать Галлію и простерли свои завоеванія даже до Испаніи. Между тѣмъ въ Италіи допущено было дикое злодѣяніе; враги Стилихона довели его до смерти. Въ качествѣ мстителя за эту незаконную смерть въ Италію снова явился Аларихъ и при-

(1) Pitiscus. Lex antiquit. rom. V. ludi seculares.
(2) Civ. Dei. V. 23.

ступилъ къ Равеннѣ,—мѣстопребыванію Гонорія и его двора. Намѣреніемъ Гота было заключить договоръ, но Гонорій отвергъ условія мира; тогда Аларихъ приступилъ къ Риму, и хотя какой-то инокъ не совѣтовалъ ему осаждать городъ, не отмѣнилъ намѣренія и, побуждаемый „какимъ то внутреннимъ импульсомъ", впервые обложилъ Римъ въ 408 г.(1). Печально и ужасно было положеніе осажденнаго Рима; къ бѣдствіямъ осады присоединились еще страшный голодъ и неизбѣжный спутникъ его и осады—чума. По свидѣтельству Іеронима голодъ былъ такъ великъ и ужасенъ, что люди прибѣгали къ отвратительной пищѣ,—глодали члены у мертвыхъ и убивали другъ друга, даже матери не щадили своихъ грудныхъ дѣтей: mater recipit utero, quem paulo ante effuderat(2). Общественныя кладбища, расположенныя за городомъ, были въ рукахъ непріятеля; поэтому тысячи труповъ валялись по улицамъ и домамъ и очумляли своими міазмами воздухъ и людей. Потерявъ надежду на помощь изъ Равенны, Римляне обратились къ чаянію помощи свыше и прибѣгли къ совершенію въ Капитоліѣ магическихъ тосканскихъ церемоній, чтобы низвести на враговъ молнію(3). Молнія конечно не сошла, но бѣдствія становились ужаснѣе. Римскій сенатъ рѣшился послать къ Алариху пословъ, при чемъ не преминулъ съ надменностію былыхъ временъ пригрозить ему подавить Готовъ численностію войска, если онъ не приметъ римскихъ условій мира. „Чѣмъ гуще трава, тѣмъ лучше косить ее", отвѣчалъ съ презрительною улыбкою Аларихъ и предложилъ свои условія мира(4). „Но если, возразили изумленные послы, Аларихъ требуетъ такъ много, что же останется у Римлянъ?.. „Существованіе", отвѣчалъ

---

(1) Gibbon. Hist. de la décad. de l'emp. rom, trad. par Guizot t. IV, p. 46.

(2) Hier. ad Principiam epist. 127.

(3) Говорятъ, что въ этихъ церемоніяхъ принималъ своимъ согласіемъ участіе папа Иннокентій, но это трудно доказать Gibbon, trad. par Guizot. t. VI, p. 49

(4) Gibbon. t. VI. p. 51.

онъ (1). Напуганные такою смѣлостію и твердостію Алариха, послы убѣдили гражданъ принять условія побѣдителя, и Римъ былъ выкупленъ цѣною огромнаго количества денегъ (2). Но миръ продолжался не долго; дипломатическая неопытность Гонорія подала роковой поводъ къ новой и страшной войнѣ. На этотъ разъ Аларихъ овладѣлъ (409 г.) Остіей, чрезъ которую шли въ Римъ жизненные припасы провинцій и заставилъ Римлянъ признать себя главнокомандующимъ всѣхъ италійскихъ войскъ, а Аттала царемъ Рима вмѣсто Гонорія. Простой народъ и партія древняго благочестія охотно приняли распоряженіе Алариха, тѣмъ болѣе, что Атталъ обѣщалъ Риму новое разширеніе римскихъ границъ и возстановленіе древняго культа. Язычники пріободрились, и въ Римѣ наступило полное господство старыхъ обычаевъ и старой религіи (3). Надежды Рима и его язычества были однакожъ не продолжительны. Возмущеніе Геракліана въ Африкѣ вызвало въ Римѣ новый голодъ и народныя возмущенія, поссорило Алариха съ Атталомъ и лишило послѣдняго царской діадемы, которую первый въ знакъ дружбы и мира отослалъ къ Гонорію. Императоръ не особенно обрадовался этому знаку вниманія варвара и подалъ ему поводъ осадить Римъ въ третій и послѣдній разъ (410 г.) (4). Вѣчный городъ, никогда не бывшій доселѣ въ рукахъ враговъ, былъ взятъ и отданъ на разграбленіе. По взятіи города, войско Алариха въ теченіи шести дней грабило Римъ, производило пожары и убійства, разрушало памятники искусства, а жителей отводило въ неволю. Разные историки различно описываютъ бѣдствія, постигшія Римъ во время опустошенія его Готами. Но всѣ единогласно утверждаютъ, что полководецъ варваровъ оказалъ величайшее почтеніе къ базиликамъ свв. апостоловъ Петра и Павла, такъ что онѣ сдѣлались убѣжищемъ для всѣхъ христіанъ и язычниковъ и все, что было скрыто въ

(1) Gibbon t. VI p. 51
(2) Ibidem
(3) Beugnot t. II, p. 48—67.
(4) Gibbon. t. VI, p. 67—81.

нихъ, осталось неприкосновеннымъ. Уваженіе Алариха къ святости христіанскихъ храмовъ было такъ велико, что онъ повелѣлъ своимъ воинамъ съ пѣніемъ священныхъ гимновъ проводить къ базилику Петра сосуды, которые одна дѣвица назвала принадлежащими храму апостола (1). Но нельзя того же сказать о его войскахъ. Часть ихъ—Гунны не знали ни вѣры, ни имени Христа и отдавались необузданности страстей съ полною грубостію упоенныхъ побѣдою дикарей, да и Готы не всѣ раздѣляли образъ мыслей своего вождя и далеко не всѣ слѣдовали предписаніямъ Евангелія. Влѣдствіе этого вакхтическое шествіе побѣдителей устилало улицы Рима трупами убитыхъ и оставляло ихъ безъ погребенія (2). Мужество гражданъ, переходившее по мѣстамъ въ ярость, усиливало ожесточеніе и безпощадность враговъ. Благородныя матроны и невинныя дѣвы Рима, какъ язычницы, такъ и христіанки, можетъ быть, завидовали смерти своихъ согражданъ; многимъ изъ нихъ пришлось испытать то, что цѣломудренныя считаютъ хуже смерти, и многія изъ нихъ добровольно лишали себя жизни, чтобы избѣжать насилія варваровъ (3). Но если отъ скотскихъ страстей варваровъ спасало отсутствіе молодости, красоты и дѣвственной свѣжести, за то отъ грабительства ихъ ничто и никого не могло спасти. Жадность ихъ была общимъ ихъ свойствомъ и ничѣмъ не насыщалась (4); золото и драгоцѣнные камни, все, что было цѣнно и уютно, они брали съ собою и грузили на военныя колесницы, а остальное, образцовыя напр. произведенія искусства, уничтожали на мѣстѣ. Множество плѣнныхъ, не исключая и христіанъ (5), взято было въ неволю; другое множество искало спасенія въ бѣгствѣ. Бѣжавшіе Римляне разошлись по всѣмъ городамъ Африки, Греціи и Азіи и повсюду разнесли вѣсть о взятіи Рима.

---

(1) Oros. t. 1; August De civ. Dei. I. 6.
(2) De civ. Dei. I, 12, 13.
(3) Ibidem. c. 16—18.
(4) Ibidem. c. 10.
(5) Ibidem. c. 14.

Дѣйствіе, произведенное этимъ событіемъ на умы современниковъ, было потрясающее; въ чувствѣ ужаса и изумленія сходились между собою всѣ народы, несшіе на себѣ владычество Рима. Но особенно сильно потрясло оно Римлянъ, какъ христіанъ, такъ и преимущественно язычниковъ. Римляне, язычники и христіане, называли Римъ главою тогдашнихъ царствъ и городовъ и были увѣрены, что разрушеніе его будетъ знакомъ кончины міра (1), и эта увѣренность была источникомъ того тяжкаго изумленія, которое овладѣло всѣми при извѣстіи о взятіи Рима. Но чтобы понять силу моральнаго дѣйствія этого событія на римскихъ язычниковъ, припомнимъ, чѣмъ былъ Римъ для Римлянъ. Символъ генія хранителя римскаго государства (fata romana, Dea Roma), синонимъ силы и доблести, залогъ благословенія боговъ, Римъ изъ-стари пользовался религіозно-благоговѣйнымъ почтеніемъ всего римскаго народа и до сихъ поръ хранилъ это значеніе; взятіе его Готами было поэтому не только бѣдствіемъ, но и святотатствомъ. Нужно было, чтобы римскій народъ допустилъ величайшее нечестіе для того, чтобы боги оставили свой любимый городъ на разграбленіе и осквернение нечестивымъ варварамъ. Римъ, позорно лежавшій у ногъ варваровъ, естественно воскресилъ въ воспоминаніи Римлянъ Римъ, владычествовавшій судьбами міра, и повергъ ихъ въ тяжкое раздумье. Старая привычка, по которой Римляне всѣ событія своей исторіи разсматривали или какъ награды боговъ за ихъ благочестіе, или какъ наказанія за невѣрность предписаніямъ религіи, въ настоящемъ случаѣ ставила предъ ними только двѣ возможности: взятіе Рима Готами могло быть или карою боговъ отечественныхъ за допущеніе въ ихъ страну оскорбительнаго для нихъ христіанства, или наказаніемъ Бога христіанскаго за ненависть къ Нему Римлянъ. Но послѣд-

(1) Lact. Div. inst VII 25· «можно ли сомнѣваться, чтобы устоялъ міръ, когда будетъ поражена глава міра»? «Христіане убѣждены, говорилъ Тертулліанъ, что конецъ римской имперіи будетъ концемъ міра» Apol. c. 32. Іеронимъ во взятіи Рима Готами видѣлъ начало гибели цѣлаго міра Epist. 60. 123. Quid salvum est, si Roma perit? Prol. in Ezech.: In una urbe totus orbis interiit.

ней возможности Римляне не допускали на томъ основаніи, что при взятіи Рима много бѣдствій испытали и христіане. Слѣдовательно, заключали они, разореніе Рима было дѣломъ отечественныхъ боговъ, оскорбленныхъ тѣмъ нечестіемъ Римлянъ, по которому они допустили въ свое царство ненавистное язычеству христіанство. Да, это оно, порѣшилъ, какъ сказалъ бы Симмахъ, одряхлѣвшій старецъ, оно—христіанство оскорбило моихъ боговъ и вызвало ихъ страшный гнѣвъ, оно было причиною всѣхъ моихъ бѣдъ и того, что со временъ Константина смѣлость варваровъ постоянно возрастала, а мое могущество пропорціонально слабѣло,—это оно толкаетъ меня въ могилу. Взятіе Рима сокрушило самую крѣпкую, политическую основу у римскаго язычества; но оно не все еще потеряло, у него оставались еще средства языческой мудрости, которыми оно запасалось въ продолженіе всего четвертаго столѣтія. Къ этимъ-то средствамъ оно обращается теперь со всею охотою и неразборчивостію утопающаго. Взятіе Рима вызвало всеобщій, повсюдный взрывъ негодованія противъ христіанства и Христа, и какъ скоро Римляне пришли къ убѣжденію, что виною всѣхъ ихъ бѣдъ и напастей было христіанство, то отсюда явилась необходимость доказать съ одной стороны то, что при прежнемъ культѣ Римъ былъ счастливъ, а при новомъ дошелъ до позорнаго положенія раба. Милліоны голосовъ заговорили на эту тему, дождемъ посыпались доказательства, клеветы и хулы, насмѣшки и брань; въ умственной атмосферѣ Римлянъ произошла такая сумятица мыслей, въ которой трудно было что либо хорошенько разобрать. Тутъ сошлись всѣ политическія партіи, религіозныя воззрѣнія и философскіе оттѣнки; все, что умѣло такъ или иначе мыслить и говорить, мыслило и говорило. „Если бы я захотѣлъ отвѣчать на всѣ возраженія язычниковъ, направленныя нынѣ противъ христіанства, говоритъ Августинъ, то это было бы безконечно, скучно и безполезно“ (1). Негодованіе противъ христіанства язычниковъ раздѣляли и христіане. Въ Римѣ,

(1) Civ. Dei. II. 1.

говорили они, похоронены Петръ и Павелъ, и однакожъ Римъ опустошенъ. Гдѣ же обѣтованія христіанства? Гдѣ счастіе, которое оно сулитъ? (1) Но чѣмъ спутаннѣе былъ этотъ хаосъ идей, тѣмъ враждебнѣе и опаснѣе онъ былъ для христіанства. Къ счастію человѣчества на Западѣ нашелся геніальный ученый, который взялъ на себя тяжелый трудъ распутать этотъ хаосъ идей, разсортировать ихъ, привести въ систему, возвести къ началамъ, изъ которыхъ онѣ шли, и обсудить спокойно и здраво, насколько онѣ были справедливы въ отношеніи къ истинности христіанства и христіанской истинѣ; это былъ блаженный Августинъ.

Здѣсь мы находимъ неудобнымъ излагать тѣ идеи относительно язычества и христіанства, какія наполняли въ это время умы язычниковъ,—это найдетъ себѣ болѣе удобное мѣсто въ анализѣ разсматриваемаго нами сочиненія Августина „о царствѣ Божіемъ“, а здѣсь мы замѣтимъ только, что положеніе христіанства въ это время было серьезно и опасно, съ одной стороны по причинѣ характера новаго нападенія на него, а съ другой по причинѣ недостатка у него защитниковъ, такъ что, явись тогда новый Юліанъ, дѣло христіанства на Западѣ могло бы возвратиться къ состоянію первыхъ трехъ вѣковъ. До четвертаго, равно какъ и въ продолженіе всего этого вѣка язычники нападали, какъ мы видѣли, на отдѣльные только догматы и ученія христіанства и разсматривали дѣло съ видимымъ спокойствіемъ; послѣ паденія Рима они нападаютъ на все христіанство во внутреннемъ его значеніи, какъ на причину паденія вѣчнаго Рима, и свои нападки подтверждаютъ столько же философскими соображеніями и теургическими бреднями неоплатониковъ, сколько и историческими документами, вышедшими изъ рукъ прежнихъ враговъ христіанства. Теперь выдвигаются идеи Апулея и Порфирія, Ямвлиха и Гіерокла, Юліана и Симмаха, Максима и Лонгиніана, гораздо сильнѣе и цѣльнѣе, гораздо настойчивѣе и раздражительнѣе, нежели какъ это было прежде: теперь, по выраженію Ав-

(1) August. serm. 296 c. 5.

густина язычники *solito acerbius et amarius* Deum verum blasphemare coeperunt (1), утверждая, что omnia pereunt christianis temporibus (2). Во главѣ идей этого времени выдвигается возведенная Юліаномъ въ догматъ давнишняя римская мысль, что Римъ своимъ величіемъ и славою обязанъ былъ могуществу своихъ національныхъ боговъ, которые силою превосходили боговъ другихъ народовъ, не исключая даже Бога Евреевъ, что христіанство, какъ богохульное отрицаніе этихъ боговъ и ихъ культа, есть единственная причина ихъ гнѣва, народныхъ бѣдствій и опустошенія Рима, что по мнѣнію язычниковъ подтверждала и исторія христіанскихъ императоровъ (3). Около этой мысли группировались отрицаніе исторической истинности христіанства и божественности Іисуса Христа и утвержденіе язычества на началахъ неоплатонизма. Такимъ образомъ взятіе Рима Готами было сигналомъ, по которому римскіе язычники ринулись на христіанское ученіе со всѣхъ сторонъ и направили свои удары на всѣ его пункты, осуждая и порицая ихъ, какъ не согласные будто бы ни съ здравымъ смысломъ, ни съ условіями государственной и общественной жизни, и противопоставляя имъ раціональныя и мистическія доктрины преобразованнаго язычества. Умоляя Августина какъ можно обстоятельнѣе изложить свои мнѣнія по вопросамъ Волюзіана, Марцеллинъ обращаетъ его вниманіе на то, что воплощеніе Христа Спасителя было предметомъ порицанія *всѣхъ* язычниковъ, что они убѣждены въ превосходствѣ чудесъ Апулея, Аполлонія тіанскаго и другихъ теурговъ предъ чудесами Іисуса Христа и что если когда, то это именно hoc tempore libri, о которыхъ проситъ онъ Августина, incredibiliter sunt profuturi (4).

(1) Aug. Retract. II, 43. Conf. Civ. Dei I. 1, II. 1, VI praef.

(2) August sermo 105.

(3) Либаній исторіей христіанскихъ императоровъ старался доказать причинную связь между христіанствомъ и народными бѣдствіями, по его увѣренію даже недостатокъ упряжныхъ животныхъ въ царствованіе Ѳеодосія былъ наказаніемъ боговъ. Kellner. S. 377—380.—August. epist. 147. Mala, quae per quosdam imperatores christianos imperio romano accidunt, immerito in doctrinam christianam rejiciuntur.

(4) August. epist. 136, написанное около 412 г.

Положеніе христіанства было очень серьезно и опасно, тѣмъ болѣе, что западно-римское христіанство, кромѣ Августина, не имѣло никого, кто бы могъ хоть сколько нибудь ослабить нападеніе на него язычниковъ. Амвросія теперь уже не было, Іеронимъ былъ въ Виѳлеемѣ, а остальное духовенство Запада отличалось замѣчательною безпечностію и непониманіемъ ни духа, ни даже буквы христіанства. Переписка Августина, изъ которой видно, что къ нему обращалось духовенство почти всѣхъ странъ Запада за разрѣшеніемъ иногда самыхъ пустыхъ вопросовъ и недоумѣній (1), и то обстоятельство, что въ сотрудники себѣ въ борьбѣ съ язычествомъ на всемъ Западѣ Августинъ могъ отыскать одного только Павла Орозія, какъ нельзя болѣе подтверждаютъ высказанное нами положеніе. Невѣжествомъ духовенства объясняется конечно поголовное суевѣріе, церковное неприличіе христіанъ и постоянные переходы изъ христіанства въ язычество и наоборотъ. Многочисленность и нехристіанское поведеніе такъ называемыхъ „falsi или ficti“ христіанъ составляли преобладающій предметъ горькихъ сѣтованій и церковныхъ поученій Августина. Христіане этого времени забыли строгость первенствующихъ временъ; между ними господствовали всѣ способы и формы суевѣрныхъ гаданій, которыя бросали даже язычники (2); они клялись еще языческими богами, праздновали день Юпитера—четвергъ и принимали дѣятельное участіе въ играхъ и празднествахъ язычниковъ. Въ это время не рѣдкостію было услышать языческіе гимны въ христіанскіе праздники и увидѣть пляски христіанъ предъ базиликами по примѣру язычниковъ. Не болѣе приличій соблюдали христіане и въ храмахъ. Сюда они приходили большею частію для того, чтобы поразвлечься и потолковать съ

---

(1) Гдѣ египетскіе маги взяли воды для обращенія въ кровь, когда Моисей обратилъ уже всю воду въ кровь? (epist. 143). Можно ли епископу ходатайствовать предъ судомъ за подсудимаго? (epist. 152). Имѣетъ ли душа тѣло послѣ смерти? (epist. 158). Какого рода былъ голубь, подъ видомъ котораго Духъ Св. сошелъ на Христа? (epist. 169). Имѣютъ ли какое нибудь понятіе о Богѣ утробныя дѣти? (epist. 187).

(2) Нелѣпость астрологіи доказалъ Августину прежде всего языческій врачъ. Confes. c. 3.

пріятелями. Здѣсь часто шумъ переходилъ въ крикъ и оканчивался дракой, при чемъ взрывы хохота останавливали богослуженіе, и молящіеся, отрывая священника отъ дѣла, заставляли его разбирать ссоры; не рѣдко также они требовали отъ священнослужителей совершать службу по ихъ желанію. Все это засвидѣтельствовано Амвросіемъ (1) и самимъ Августиномъ (2) и было явленіемъ весьма нерѣдкимъ. Непосредственнымъ спутникомъ религіознаго невѣжества была внѣшняя роскошь, богатство и жадность западнаго, особенно римскаго, духовенства (3). Источникомъ богатства высшаго духовенства въ Римѣ были главнымъ образомъ завѣщанія богатыхъ вдовъ и дѣвицъ, которыхъ члены его въ качествѣ духовниковъ посѣщали во всякое время и заставляли раззорять свои имѣнія. Вредныя въ политическомъ отношеніи, подобныя продѣлки были еще вреднѣе въ отношеніи нравственно-религіозномъ. Разстроивая богатыя имѣнія и отнимая ихъ у законныхъ наслѣдниковъ, онѣ часто были не чисты во внутреннихъ мотивахъ (4) и служили безотвѣтнымъ укоромъ христіанамъ и христіанству, такъ что императоръ Валентиніанъ вынужденъ былъ издать (370) строгій законъ, которымъ воспрещалось духовнымъ лицамъ посѣщать домы вдовъ и дѣвицъ, а духовникамъ послѣднихъ брать отъ нихъ дары по завѣщаніямъ (5). Наблюденіе за исполненіемъ этого закона, адресованнаго на имя папы Дамаса, поручено было *свѣтскимъ* чиновникамъ. Любопытныя подробности сообщаетъ о нравахъ римскихъ прелатовъ Амміанъ Марцеллинъ. Говоря о борьбѣ за епископство Дамаса и Урсина, „жаръ, пишетъ онъ, съ которымъ они оспоривали другъ у друга епи-

(1) Ambr sermo 24.
(2) August. epist 78; Serm. Domin. 1 et 2.
(3) Gibbon. t. V. p 52—58.
(4) 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.
(5) Cod. Theod. l. XVI, t. 2. l. 20.

скопство, превосходитъ мѣру человѣческаго честолюбія; эта борьба стоила партіи Урсина ста тридцати семи человѣкъ убитыхъ, найденныхъ на другой день въ базиликѣ Сицинія, гдѣ происходило собраніе христіанъ. Такая впрочемъ ожесточенность борьбы за столичное епископство, прибавляетъ онъ, нисколько неудивительна, если обратить вниманіе на внѣшній блескъ этого достоинства. Получающій его обогащается на счетъ щедрыхъ приношеній матронъ, разъѣзжаетъ по городу въ колесницѣ, блещетъ роскошью одежды, а обиліемъ стола затмѣваетъ царей" (1). Этому свидѣтельству язычника можно было бы и не повѣрить, если бы того же не подтверждали Іеронимъ, скрѣпя сердце соглашавшійся, что римское духовенство заслужило законъ Валентиніана (2), Августинъ, упрекавшій язычниковъ, соблазнявшихся нехристіанскимъ поведеніемъ западныхъ христіанъ, за то, что они „видятъ только плавающее на поверхности", но не обращаютъ вниманія на внутренія основы христіанской жизни (3), и наконецъ Сальвіанъ, представившій въ сочиненіи „De gubernatione Dei" весьма мрачную картину христіанскихъ нравовъ на Западѣ (4). Упомянутый нами Претекстатъ, намекая на роскошь римскаго епископа, нерѣдко говаривалъ въ шутку Дамасу: „сдѣлайте меня епископомъ Рима, и я тотчасъ приму христіанство" (5). Это было грѣхомъ не Дамасова только времени; такъ было, очевидно, и во времена взятія Рима Готами и послѣ. Законъ Валентиніана уничтожилъ силу только личныхъ завѣщаній; но ихъ тотчасъ замѣнили завѣщанія въ

(1) Lib. XXVII, 3.

(2) Hier. epist 52, 6.

(3) 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.

(4) 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.

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

пользу церквей и стали источниками еще большей роскоши высшаго духовенства. Жизнь и нравы западнаго духовенства были въ это время нисколько не лучше, чѣмъ прежде. Въ подтвержденіе этого можно указать на борьбу за епископство въ Римѣ между Евлаліемъ и Бонифатіемъ (1) и главнымъ образомъ на то замѣчательное обстоятельство, что въ сочиненіи „о царствѣ Божіемъ“ Августинъ нигдѣ не говоритъ о спасительномъ дѣйствіи христіанства на нравы христіанскаго общества, хотя случаевъ къ тому представлялось ему не мало, и онъ безъ сомнѣнія понималъ, что это указаніе было бы весьма умѣстнымъ аргументомъ достоинства христіанства при историческомъ его защищеніи. Считаемъ себя не въ правѣ не указать еще на одно очень важное обстоятельство этого времени. Западная церковь, волнуемая еретическими ученіями манихеевъ о двухъ началахъ,—началѣ добра и зла, уничтожавшихъ догматъ о единовластительствѣ Божіемъ, и пелагіанъ о ненеобходимости божественной благодати для спасенія человѣка, отрицавшихъ необходимость искупленія, была не въ силахъ противодѣйствовать ихъ распространенію: она не имѣла людей способныхъ и готовыхъ на такое трудное дѣло (2). Такимъ образомъ въ эпоху взятія Рима Готами борьба между христіанствомъ и римскимъ язычествомъ представляется въ видѣ двухъ партій, изъ коихъ партія язычниковъ, вооруженная частію средствами языческой мудрости, частію слѣпою преданностію къ вѣрѣ отцовъ и застарѣлою ненавистію къ религіи христіанъ, отличалась единодушіемъ и единомыслiемъ и пользовалась всякимъ удобнымъ и неудобнымъ случаемъ отстаивать прежній порядокъ религіозныхъ дѣлъ и вредить христіанству, настойчиво разсѣявая въ народѣ антихристіанскія мысли и увлекая толпу къ насиліямъ и жестокостямъ, а партія христіанъ, не отличаясь ни образованностію язычниковъ, ни религіозностію истинныхъ

(1) Herzog. Real—Encycl.: Bonifacius, Eulalius —Dupin. Nouv. bibl. des aut. eccl. t. III, p. 260.

(2) Подробное изложеніе состоянія манихейства и пелагіанства въ это время не входитъ въ предѣлы нашей задачи.

христіанъ, обладала недостаточнымъ пониманіемъ своего новаго ученія, была равнодушна къ его предписаніямъ и неравнодушна къ покинутымъ иллюзіямъ старины и не могла похвалиться единодушіемъ и единомысліемъ. Римскіе язычники, какъ мы видѣли, благоразумно воспользовались тяжелыми для ихъ національнаго культа временами христіанскихъ императоровъ; въ теченіе почти цѣлаго столѣтія они твердо стояли за свою религію, изыскивали средства поддерживать въ массѣ кредитъ къ ней и неблагосклонность къ христіанству и къ началу пятаго столѣтія, не смотря на всѣ неудобства и затрудненія, успѣли сплотиться чувствомъ преданности къ вѣрѣ отцовъ и ненависти къ христіанству въ одну единодушную корпорацію, привлекательную даже для христіанъ. О римскихъ христіанахъ къ сожалѣнію надобно сказать противное. Упоенные спокойствіемъ во времена христіанскихъ царствованій, они забыли и язычество и свои святыя обязанности словомъ и дѣломъ сѣять ученіе Христово и проводить его въ сознаніе и жизнь и обратились сначала къ сѣтованію за униженіе Рима чрезъ отнятіе у него Константиномъ значенія единой всемірной столицы, затѣмъ къ вопросу о положеніи и значеніи римскаго епископа во вселенской церкви Христовой и къ другимъ важнѣйшимъ съ римской точки зрѣнія вопросамъ. Только Амвросій, Августинъ и Іеронимъ, не мало потрудившіеся на поприщѣ апостольскаго насажденія и укрѣпленія Евангелія на Западѣ, дѣлаютъ отрадное исключеніе изъ интеллигенціи римскихъ христіанъ. Результатомъ этого была догматическая неопредѣлительность и моральная слабость христіанства на Западѣ, преобладаніе надъ нимъ язычества, повсюдное суевѣріе, возвышеніе духовенства и униженіе мірянъ, нехристіанская роскошь перваго и рабская нищета послѣднихъ, внутренняя вражда и нестроеніе въ христіанскомъ обществѣ. Язычники, сѣтовалъ Августинъ, покланяются разнымъ, часто враждебнымъ одинъ другому, богамъ, но это не мѣшаетъ имъ жить между собою въ мирѣ и согласіи; а христіане, почитая еди-

наго Бога, ненавидятъ другъ друга (1). Отсюда же наконецъ вышло и то столкновеніе между римскими язычниками и христіанами, поводомъ къ которому послужило взятіе Рима Готами. Слабость христіанской партіи всего лучше была извѣстна Августину и возлагала на него, какъ на единственную опору христіанства на Западѣ,—что́ безъ сомнѣнія сознавалъ и онъ самъ,—нравственную обязанность принять участіе въ новомъ столкновеніи язычниковъ и христіанъ. Отъ него, какъ ученаго, обстоятельства времени требовали слова, которое бы ослабило силу язычниковъ и укрѣпило христіанъ. При первомъ, конечно необстоятельномъ, извѣстіи о взятіи Рима Готами и объ образѣ мыслей и чувствованій язычниковъ и христіанъ Августинъ думалъ успокоить и примирить тѣхъ и другихъ рѣчами и письмами (2); но когда Марцеллинъ сообщилъ ему болѣе подробныя свѣдѣнія о настроеніи умовъ и умолялъ его обратить на это обстоятельство особенное вниманіе, увѣряя, что если когда, то именно теперь отъ него требуется серьозное и обстоятельное слово и если когда, то теперь именно оно будетъ полезно incredibiliter (3), онъ рѣшился предложить язычникамъ и христіанамъ цѣлую книгу. „Когда сдѣлалось извѣстно, говоритъ онъ, что язычники, приписывая опустошенія Рима христіанской религіи, стали solito acerbius et amarius Deum verum blasphemare, я, пламенѣя усердіемъ о домѣ Божіемъ, рѣшился написать противъ ихъ порицаній или заблужденій книги подъ заглавіемъ: De Civitate Dei (contra paganos)“ (4).

Во многихъ мѣстахъ священнаго Писанія ветхаго завѣта Іерусалимъ, какъ столица избраннаго народа Божія, какъ средоточіе еврейской исторіи, въ которомъ должны были совершиться божественныя обѣтованія народу израильскому и разрушеніе котораго должно было быть послѣднимъ актомъ исторической жизни Іудеевъ, какъ мѣсто особаго промышле-

(1) Serm. de util. jejunii.
(2) Aug. epist. 136.
(3) Ibidem.
(4) Retract. II, 43.

нія Божія, называется градомъ Царя великаго, градомъ Божіимъ (1). Во всѣхъ этихъ мѣстахъ названіе градъ Божій —(евр. hir ha-elohim, греч. ἡ πόλις τοῦ Θεοῦ) не точно переведено въ Вульгатѣ выраженіемъ civitas Dei, вмѣсто urbs Dei. Всѣ римскіе писатели названіе civitas употребляютъ въ значеніи цѣлаго народа, соединеннаго узами родства и языка, единствомъ законовъ и управленія (2). Только въ рѣдкихъ случаяхъ слово это употреблялось въ значеніи формы государственнаго правленія, а еще рѣже въ значеніи столичныхъ городовъ (3). Августинъ взялъ выраженіе civitas Dei изъ латинскаго перевода указанныхъ мѣстъ свящ. писанія, но далъ ему болѣе точное и болѣе употребительное значеніе. Это значеніе, въ какомъ употребляетъ civitas Dei Августинъ, открывается изъ того, что рядомъ съ нимъ онъ описываетъ другое civitas, отличное отъ перваго началомъ, временностію существованія и особенностями послѣдней судьбы. Первое изъ нихъ по его опредѣленіямъ есть civitas небесное, имѣетъ своимъ виновникомъ истиннаго Бога и частію живетъ на небѣ, а частію пришельствуетъ еще на землѣ, пока не достигнетъ совершенства, чтобы соединиться съ своими членами, пребывающими уже на небѣ (4). Другое—земное, имѣющее княземъ діавола (5), появившееся на землѣ позднѣе перваго—со времени перваго братоубійства, сформировавшееся со времени горделиваго построенія вавилонской башни (6) и заключающее всѣхъ людей, рожденныхъ отъ плоти, опороченной грѣхомъ и не очищенной благодатію возрожденія (7). Такимъ образомъ подъ именемъ civitatis Dei Августинъ разумѣлъ то, что на богословско-догматическомъ языкѣ называется „царствомъ Божіимъ“ вообще, то есть, общество лю-

(1) Псал. 87, 46. Слич. Civ. Dei. XI, 1.
(2) Caes. de bell. gall. I, 12: Omnis civitas Helvetia in quatuor pagos divisa est. Tacit. German.
(3) Pitisc. lex. antiqu. rom. v. civitas.
(4) X, 7; XI, 28.
(5) XVIII, 2.
(6) XVI, 10.
(7) XV, 2.

дей, живших̀ъ вѣрою въ Сына Божія, Христа Спасителя грядущаго, живущихъ вѣрою въ Него пришедшаго и надеждою на Него паки грядущаго со славою и имѣющихъ жить любовію къ Нему въ вѣчномъ царствѣ славы, разумѣлъ слѣдовательно христіанскую Церковь ветхозавѣтную, существовавшую на землѣ до Іисуса Христа и утверждавшуюся на вѣрѣ въ Него грядущаго, и новозавѣтную, непосредственно учрежденную Богочеловѣкомъ и имѣющую существовать на землѣ до скончанія міра и продолжаться на небѣ во вѣки вѣковъ. Это значеніе имени civitas Dei, значеніе царства Божія, или церкви, воинствующей на землѣ и торжествующей на небѣ, видимое изъ подлинныхъ опредѣленій царства Божія самого Августина, еще яснѣе открывается изъ именъ, которыя онъ даетъ царству Божію и противоположному ему царству земному, и изъ тѣхъ различій, которыми они существенно обособляются одно отъ другаго. Царство Божіе, или небесное Августинъ называетъ собраніемъ и обществомъ святыхъ (1), частію пребывающимъ на грѣшной землѣ, а частію торжествующимъ уже на небѣ (2), церковію Божіей (3), царствомъ небеснымъ (4), христіанскою религіей (5); напротивъ царство земное онъ называетъ царствомъ вѣка сего, обществомъ нечестивыхъ людей и падшихъ ангеловъ (6), Вавилономъ и царствомъ діавола (7). Глубочайшее основаніе, изъ котораго происходятъ всѣ различія между этими двумя царствами,—не именныя только, но и существенныя,—заключается во внутреннѣйшихъ расположеніяхъ членовъ того и другаго. Въ основѣ царства земнаго лежитъ любовь къ себѣ, доходящая до забвенія Бога; царство Божіе зиждется на любви къ Богу, простирающейся до самозабвенія (8). Раздѣ-

(1) X, 6.
(2) X, 7; XI, 28.
(3) XIII, 16; VIII, 19.
(4) XVII, 1.
(5) XVIII, 4.
(6) XVIII, 18.
(7) XVIII, 41.
(8) XIV, 28.

леніе этихъ двухъ царствъ началось еще въ мірѣ ангеловъ (1), но обособленіе ихъ, пока оба они находятся еще на землѣ, выступаетъ не рѣзко; на землѣ они существуютъ совмѣстно и современно и переплетаются (perplexae invicemque permixtae) такъ, что между членами одного нерѣдко находятся члены, имѣющіе принадлежать другому (2) и оба одинаково пользуются счастіемъ и несчастіемъ временной жизни, хотя при этомъ намѣренія Промысла, раздающаго жребіи людямъ, не одинаковы (3). Царство Божіе на землѣ не чуждается ни обычаевъ, ни законовъ и учрежденій людскихъ, напротивъ блюдетъ и исполняетъ ихъ, если это не противно религіи, по которой долженъ быть почитаемъ только единый истинный Богъ (4), и заключаетъ въ своей средѣ многихъ недостойныхъ членовъ, къ числу которыхъ принадлежатъ между прочимъ еретики и ложные христіане (5). Окончательное обособленіе между царствомъ Божіимъ и царствомъ земнымъ наступитъ послѣ послѣдняго страшнаго суда Христова, когда члены царства Божія сподобятся предназначеннаго имъ вѣчнаго блаженства съ Богомъ, а члены царства земнаго будутъ осуждены на предопредѣленныя имъ вѣчныя мученія съ діаволомъ (6). Итакъ предметомъ творенія Августина De Civitate Dei служитъ христіанская церковь въ полномъ значеніи этого слова, или царство Божіе вообще.

Обстоятельства времени, подавшія Августину поводъ избрать предметомъ своего труда царство Божіе (7), опредѣлили съ тѣмъ вмѣстѣ его цѣль и задачу и имѣли опредѣляющее вліяніе даже на его планъ и характеръ.

Ближайшимъ поводомъ къ составленію этого творенія были, какъ мы видѣли, жалобы язычниковъ на успѣхи хри-

---

(1) XI, 6.
(2) I, 35.
(3) XVIII, 54 finis.
(4) XIX, 17.
(5) I, 35.
(6) XV, 1.
(7) См начало нашего анализа второй половины Августинова творенія.

стіанства, ихъ хулы и клеветы на него, какъ на причину всѣхъ злополучій Рима и въ томъ числѣ самаго тяжкаго изъ нихъ,—взятія его Готами. Хулы и обвиненія язычниковъ находили себѣ поддержку въ сомнѣніяхъ слабыхъ вѣрою христіанъ, которые, сѣтуя на то, что почитаемый ими Богъ не избавилъ ихъ отъ бѣдъ, постигшихъ язычниковъ, дѣлали таинственную проблему о распредѣленіи счастія и несчастія на землѣ жгучимъ вопросомъ времени, и если язычники упрекали ихъ, что христіанскій Богъ не избавилъ ихъ отъ бѣдъ, то они съ своей стороны настойчиво спрашивали, почему же Онъ ихъ не избавилъ? Тяжко было Августину слушать несправедливые упреки язычниковъ и неразумныя сомнѣнія христіанъ; въ первыхъ онъ видѣлъ опасныя проявленія антихристіанской реакціи и оскорбительную неблагодарность къ имени Христа Спасителя, сохранившему жизнь многимъ язычникамъ, въ послѣднихъ—доказательство моральной слабости Христова ученія на Западѣ, а въ тѣхъ и другихъ опасность для христіанства. „Многіе, съ негодованіемъ говоритъ онъ, остались неблагодарны къ явнымъ благодѣяніямъ Искупителя: все зло, испытанное Римомъ, они приписываютъ христіанству, а спасеніе своей жизни—своей судьбѣ; между тѣмъ какъ имъ не избѣжать бы погибели, если бы они не назвались христіанами и не укрылись отъ ярости варваровъ въ храмы христіанъ, которые одни, со всѣмъ, что находилось въ нихъ, остались неприкосновенны (1). Да и христіане многіе за одно съ врагами Божіими не колеблются роптать на Бога“ (2). Такимъ образомъ главною цѣлію при составленіи этого творенія было, какъ выражается самъ Августинъ, „защитить царство Божіе въ обоихъ его состояніяхъ—въ состояніи его временнаго странствованія между нечестивыми, въ которомъ оно живетъ вѣрою, и въ состояніи той вѣчной жизни, которой нынѣ терпѣливо оно ждетъ и которая на-

(1) Civ. Dei. I, 1. Въ этомъ мѣстѣ Августинъ разумѣетъ, кажется, какъ язычниковъ, такъ и слабыхъ вѣрою христіанъ.

(2) Ibidem. I, 35.

ступитъ, когда правда обратится въ судъ и царство Божіе, одержавъ послѣднюю блистательную побѣду, наслѣдуетъ совершенный миръ,—противъ тѣхъ, кои Основателю Его предпочитаютъ своихъ боговъ [1], и показать христіанамъ, что̀ и какъ должны они отвѣчать своимъ врагамъ“ [2]. Эта цѣль, какъ очевидно изъ всего предыдущаго, вполнѣ опредѣлялась обстоятельствами времени. Эти же обстоятельства опредѣлили задачу автора и ея объемъ, равно какъ и общій планъ ея исполненія.

Нападеніе на христіанство язычниковъ и сомнѣнія христіанъ происходили очевидно отъ того, что ни тѣ, ни другіе не знали ни исторіи и сущности христіанства, ни исторіи и сущности язычества; отсюда возникла необходимость объяснить откровеніе царства Божія на землѣ исторически съ самаго его начала до конца; отсюда главною задачею Августина было изложить исторію происхожденія христіанства и сущность основныхъ его догматовъ для ясности въ связи съ исторіей происхожденія царства земнаго съ его религіозными заблужденіями,—изложить то, что̀ онъ излагаетъ въ послѣднихъ двѣнадцати книгахъ своего творенія. „Я рѣшился, говоритъ онъ, совмѣстно изложить исторію царства Божія и царства земнаго ради большей славы царства Божія, которое въ этомъ контрастѣ пріобрѣтетъ еще болѣе блеска“ [3]. Но исполненіе этой задачи, полезное для твердо вѣрующихъ христіанъ, было бы неудовлетворительно для язычествовавшихъ ихъ собратій и совершенно безполезно для политеистовъ по убѣжденію; слово о царствѣ Божіемъ у послѣднихъ пало бы на камни, а у тѣхъ среди терній. Вслѣдствіе этого свою главную задачу Августинъ связалъ съ другою существенно важною—чрезъ критическое разсмотрѣніе сущности наличныхъ религіозныхъ вѣрованій язычниковъ подготовить ихъ къ принятію слова истины и очистить его отъ сорныхъ травъ въ душахъ христіанъ. „Но прежде, чѣмъ приступить

---

[1] Civ. Dei. Praefatio.
[2] Ibidem. I, 35.
[3] Ibidem.

къ изложенію исторіи царства Божія, говоритъ онъ, я долженъ былъ сказать еще нѣчто противъ тѣхъ, которые бѣдствія римской имперіи приписываютъ нашей религіи, воспрещающей идолослуженіе“ (1), съ тѣмъ чтобы „evellere atque extirpare pravas et veteres opiniones, veritati pietatis inimicas, quas tenebrosis animis altius et tenacius diuturnus humani generis error infixit“ (2). Разрѣшенію этой второй задачи онъ посвятилъ первыя десять книгъ. Такимъ образомъ все твореніе Августина о царствѣ Божіемъ распадается на двѣ части; въ первой, обнимаемой первыми десятью книгами, онъ разсматриваетъ наличныя религіозныя вѣрованія римскихъ язычниковъ и ихъ основы, а во второй, состоящей изъ двѣнадцати остальныхъ книгъ, излагаетъ исторію христіанства и сущность основныхъ его догматовъ въ связи съ исторіей внѣ церкви Христовой находящагося общества людей, или неплодящей языческой церкви.—Между язычниками, современными Августину, одни были преданы религіи своихъ отцовъ ради тѣхъ пользъ, которыя будтобы она доставляла имъ въ жизни земной, а другіе считали ее необходимою для счастія за гробомъ (3); поэтому, разсматривая религію язычниковъ, въ первой части онъ доказываетъ два главнымъ образомъ положенія, что многобожіе, не оказавъ никакихъ временныхъ пользъ язычникамъ, было положительно для нихъ вредно, какъ источникъ нравственной порчи, которая необходимо вела къ разрушенію римскаго государства, и что оно, какъ происшедшее на землѣ не безъ участія князя тьмы и противудѣйствующее истинной религіи истиннаго Бога, неизбѣжно приведетъ своихъ почитателей къ вѣчнымъ мученіямъ въ жизни будущей (4). Во второй части, назначенной для доказательства исторической истинности христіанства и выясненія христіанской истины въ противоположность языческимъ

(1) Civ. Dei. I, 36.
(2) Ibidem. VII, praefatio.
(3) Ibidem. I, 36; X. 32.
(4) Retract. II, 43; Epist. 169.

заблужденіямъ, Августинъ излагаетъ происхожденіе, развитіе и послѣднія судьбы царства Божія и царства земнаго (1). Вслѣдствіе этого первую часть творенія о царствѣ Божіемъ можно назвать полемико-отрицательною, а вторую апологетико-догматическою, хотя, говоритъ Августинъ „гдѣ было нужно и въ первыхъ десяти книгахъ я касался ученія христіанскаго, и въ остальныхъ двѣнадцати опровергалъ ученія ему противныя“ (2). Судя по объему задачи и общему плану ея исполненія Августинъ хотѣлъ однимъ ударомъ и за одинъ разъ сдѣлать то, что въ Греціи совершалось временемъ и многими руками; онъ хотѣлъ сокрушить новыя опоры, на которыя силилось встать римское язычество, съ тѣмъ чтобы, разрушивъ его окончательно, на развалинахъ его создать на Западѣ новое царство, царство Божіе. Замыселъ смѣлый и громадный, или, по выраженію самого Августина, magnum opus et arduum (3), но онъ былъ совершенно въ духѣ Августина. Въ своемъ мѣстѣ увидимъ, на сколько успѣхъ творенія вознаградилъ трудъ автора.

Нельзя не согласиться съ авторомъ творенія „о царствѣ Божіемъ“, что взятое имъ на себя дѣло было „дѣло великое и трудное“. Широта замысла, огромность и серьезность задачи, при всей усидчивости и быстротѣ, съ какими Августинъ занимался своими учеными работами, не могли быть исполнены скоро, тѣмъ болѣе, что многосложность и многочисленность его занятій по епископской каѳедрѣ и по общимъ нуждамъ западно-римской церкви не много давали ему свободнаго времени. А между тѣмъ и извѣстія Марцеллина о языческомъ движеніи, и собственныя наблюденія надъ нимъ Августина ничего хорошаго не обѣщали и нудили его приступить къ дѣлу. Пригласивъ Павла Орозія (4) дать язычникамъ по возможности скорѣе историческій очеркъ бѣдствій,

---

(1) Retract. II, 43; Civ. Dei. I, 35; XI, 1.
(2) Retract. II, 43.
(3) Civ. Dei praefatio.
(4) Orosii Histor. praef.

постигавшихъ ихъ до пришествія Христова, онъ немедленно приступилъ къ дѣлу и самъ, начавъ его вѣроятно не задолго до смерти Марцеллина, случившейся въ сентябрѣ 413 года (1). Согласно съ настойчивымъ требованіемъ обстоятельствъ Августинъ выдавалъ свой трудъ отдѣльными выпусками. Первыя двѣ книги, написанныя еще до смерти Марцеллина (2), обнародованы вмѣстѣ съ третьей въ 414 году, какъ видно изъ письма къ Августину Македонія (3). Въ письмѣ къ Еводію, писанномъ въ концѣ 415 года Августинъ говоритъ, что къ первымъ тремъ книгамъ „о царствѣ Божіемъ“ онъ прибавилъ еще двѣ—четвертую и пятую (4). Слѣдующія пять книгъ были выданы въ свѣтъ въ слѣдующемъ 416 году, такъ какъ объ нихъ упоминаетъ Павелъ Орозій, начавшій свою исторію въ этомъ же году (5). О четырнадцатой книгѣ упоминаетъ самъ Августинъ въ книгѣ противъ противника закона и пророковъ, обнародованной имъ около 420 года (6). Наконецъ, какъ видно изъ книги „retratcationes“ (7), написанной между 426 и 427 годами, гдѣ цитируются послѣднія книги „о царствѣ Божіемъ“, весь трудъ Августина оконченъ къ концу 426 года—въ теченіе около двѣнадцати лѣтъ.

---

(1) Aug epistol. 151. n. 3. not a.

(2) Въ первой главѣ II книги авторъ обращается еще къ Марцеллину.

(3) Aug. epist. 154 et 155.

(4) Ibidem. 169.

(5) Notitia Gallandii in Paul. Oros. (Patr. curs. compl. Migne).

(6) Curs. compl. patr. Migne t. VIII.

(7) II, 43. Conf. Aug. oper. t. VII. praef.

II.

Мы видѣли, что между римскими язычниками, современными Августину, одни были преданы религіи своихъ отцовъ ради тѣхъ пользъ, которыя будто бы она доставляла имъ въ жизни земной, а другіе считали ее необходимой для счастія за гробомъ; въ отношеніи же къ христіанству всѣ язычники были единодушны,—всѣ они единогласно утверждали, что опустошеніе Рима Готами было слѣдствіемъ распространенія въ имперіи христіанства, оскорбительнаго для ея прежнихъ боговъ, и что христіанскій Богъ безсиленъ или несправедливъ, такъ какъ онъ не избавилъ христіанъ отъ бѣдствій, постигшихъ язычниковъ. Вслѣдствіе этого, рѣшившись въ первой части своего труда полемически разсмотрѣть языческія вѣрованія Римлянъ, Августинъ предпосылаетъ этому разсмотрѣнію, въ видѣ первой книги, введеніе, въ которомъ апологетически разбираетъ нечестивыя возраженія язычниковъ противъ промышленія Божія о человѣческомъ родѣ вообще и о христіанахъ въ частности, выражаетъ тему и содержаніе всего своего труда, опредѣляетъ точку зрѣнія на предметъ первой части его и указываетъ главные моменты изслѣдованія этого предмета.

1.

Во введеніи Августинъ выходитъ изъ положенія, что при взятіи Рима Готами христіанство было скорѣе полезно, чѣмъ вредно не только христіанамъ, но и язычникамъ. Въ подтвержденіе этого онъ обращаетъ вниманіе Римлянъ на благоговѣніе Готовъ къ храмамъ христіанъ и говоритъ, что это необычайное явленіе было дѣломъ Іисуса Христа, а опустошеніе Рима дѣломъ военнаго обычая всѣхъ народовъ древности.

„Неблагодарные враги царства Божія—такъ начинаетъ онъ свой трудъ [1],—въ слѣпой ненависти къ имени Иску-

[1] Предлагаемый анализъ творенія «о царствѣ Божіемъ» есть попытка проникнуть въ подлинный процессъ мышленія его автора, сообщить

пителя забыли недавнее Его благодѣяніе, забыли, что спасеніемъ своей жизни и необычною кротостію варваровъ, по которой они щадили всѣхъ, называвшихся христіанами и прибѣгавшихъ подъ кровъ христіанскихъ храмовъ, они обязаны имени и дѣйствію Христа (1). Въ самомъ дѣлѣ, было ли когда нибудь прежде, чтобы завоеватели какого нибудь города щадили тѣхъ, кто прибѣгалъ подъ защиту языческихъ храмовъ? Предъ нами исторія всѣхъ римскихъ войнъ; но она говоритъ совершенно иное. Она говоритъ,—устами Виргилія,—что Эней видѣлъ Пріама, убитаго у подножія жертвенниковъ и своею кровію угасившаго ихъ огонь; она говоритъ, что Діомедъ и Уллиссъ, убивши стражу, похитили статую Паллады и окровавленными руками осквернили дѣвственныя ленты богини, и напрасно Виргилій прибавляетъ, будто съ этихъ поръ надежды Грековъ на успѣхъ стали слабѣе, напротивъ послѣ этого именно и былъ убитъ Пріамъ, послѣ этого и Троя была взята и опустошена. Но Троя погибла не потому, что потеряла Минерву, напротивъ Минерва погибла именно отъ того, что потеряла стражу; ясно что не божество охраняло людей, а люди берегли его" (2). Замѣтивъ, что столь же мало пользы побѣжденные боги Трои могли оказать и Римлянамъ, которые безразсудно ввѣрили имъ судьбы своего государства (3), Августинъ продолжаетъ: „такимъ образомъ сама Троя, мать римскаго народа, не могла спасти ни одного изъ своихъ обитателей въ храмахъ боговъ. Греки, почитавшіе общихъ съ Троянцами бо-

---

цѣльное представленіе о его содержаніи и изложить главныя его мысли, преимущественно полемико-апологетическаго свойства, въ той послѣдовательности, въ какой располагалъ ихъ авторъ.—Излагая содержаніе творенія мы передаемъ его большею частію въ полномъ переводѣ, мѣстами въ извлеченіи, а по мѣстамъ собственными нашими словами.

(1) I. c. 1.

(2) I. 2. Авторъ нѣсколько переиначилъ мысль Виргилія.

(3) I, 3. Пенатами римскаго государства были боги, принесенные будто бы въ Италію Энеемъ Въ числѣ ихъ былъ и Палладіумъ—небольшая статуетка Минервы.

говъ, обратили одинъ изъ почетнѣйшихъ храмовъ Трои,— храмъ Юноны, сестры и жены Юпитера и царицы всѣхъ боговъ, въ складочное мѣсто добычи, награбленной въ городѣ, и не пощадили никого, кто искалъ въ немъ спасенія, не исключая и жрецовъ. Да иначе и быть не могло: таковъ былъ военный обычай всѣхъ народовъ древности, которому слѣдовали и Римляне (1). Цезарь у Саллюстія, говоря о возмущеніи Катилины, не преминулъ упомянуть, что мятежники растлѣвали дѣвицъ и отроковъ, безчестили женъ, грабили храмы и домы, свой путь устилали трупами, за собой оставляли пожары и наконецъ все наполняли кровію и рыданіемъ (2). Марцеллъ, завоеватель Сиракузъ, плакавшій о разрушеніи этого города, не могъ удержать своихъ сподвижниковъ отъ грабежа, насилій и осквернения храмовъ. Фабій, разрушитель Тарента, показалъ къ туземнымъ богамъ столько же презрѣнія, сколько къ жителямъ безпощадности (3). Итакъ заключаетъ Августинъ, опустошенія, убійства, грабежи, насилія, пожары, испытанные Римомъ отъ Готовъ, были дѣломъ всеобщаго военнаго обычая, а то, что Готы щадили христіанъ, христіанскіе храмы и скрывавшихся въ нихъ, было сверхъестественнымъ дѣйствіемъ милосердія Іисуса Христа, и кто этого не признаетъ, тотъ глупъ, слѣпъ и неблагодаренъ" (4).

Но при этомъ Августину естественно представились тѣ вопросы, которые слышались со стороны язычниковъ, какъ возраженія, а со стороны христіанъ, какъ недоумѣнія, и которые требовали немедленнаго разрѣшенія. Если спасеніе римскихъ жителей въ храмахъ христіанъ, спрашивали язычники и христіане, было дѣломъ милосердія истиннаго Бога; то почему это милосердіе простиралось на нечестивыхъ и неблагодарныхъ? Почему Богъ допустилъ, чтобы вмѣстѣ съ нечестивыми и добрые испытали много страданій? Почему, далѣе, христіане, какъ и язычники, потеряли свое иму-

(1) I. 4.
(2) I. 5.
(3) I. 6.
(4) I. 7.

щество? Почему многіе изъ христіанъ были подвержены пыткамъ; многіе лишены жизни различными, часто гнусными, способами; многіе оставлены безъ погребенія; многіе отведены въ неволю? Почему, наконецъ, многія христіанки были обезчещены? Эти вопросы были тѣмъ серьезнѣе, что они затрогивали дѣйствительность, правду и благость промышленія Божія о мірѣ вообще и о христіанскомъ обществѣ въ особенности. При разрѣшеніи ихъ Августинъ старается проникнуть въ таинственный вопросъ о распредѣленіи счастія и несчастія на землѣ, вооружается всею силою и тонкостію своей діалектики и является апологетомъ христіанскаго ученія о промышленіи Божіемъ, вполнѣ достойнымъ взятаго имъ на себя дѣла. Главная мысль, которую развиваетъ при этомъ Августинъ, и которая, какъ общее начало, руководитъ его перомъ, состоитъ въ томъ, что явленія, совершающіяся въ мірѣ по допущенію Божію, справедливы и направлены ко благу людей.

Имѣя въ виду первое возраженіе и обобщая вопросъ, Августинъ говоритъ: „спрашиваютъ: почему божественное милосердіе простиралось на нечестныхъ и неблагодарныхъ“? и отвѣчаетъ: „потому, полагаю, что оно было дѣломъ Того, Кто *солнце Свое свѣтитъ на добрыхъ и злыхъ и дождитъ на праведныхъ и неправедныхъ*“... Вслѣдъ за этимъ, изложивъ общій взглядъ на распредѣленія между людьми земныхъ благъ и золъ, онъ переходитъ также къ общему вопросу, почему вмѣстѣ съ нечестивыми страдаютъ иногда и добрые люди? „Долготерпѣніе Божіе, говоритъ онъ, зоветъ нечестивыхъ къ покаянію точно такъ же, какъ бичь Божій упражняетъ добрыхъ въ терпѣніи. Равнымъ образомъ милосердіе Божіе объемлетъ добрыхъ, достойныхъ ласки, какъ строгость Божія простирается на злыхъ, достойныхъ наказанія. Божественному Провидѣнію благоугодно было приготовить въ будущемъ праведнымъ блага, которыми не будутъ наслаждаться неправедные, а нечестивымъ наказанія, которыхъ не испытаютъ добрые. Что же касается временныхъ благъ и золъ, то Провидѣнію угодно было сдѣлать ихъ общими добрымъ и злымъ, для того чтобы люди съ одной стороны не слишкомъ сильно стреми-

лись къ благамъ, коими владѣютъ и нечестивые, а съ другой—не избѣгали къ своему стыду и золъ, которыя часто поражаютъ и добрыхъ. Весьма важно однакожъ то, какое дѣлается употребленіе какъ изъ временнаго счастія, такъ и несчастія. Добрый человѣкъ ни въ счастіи не надмѣвается, ни въ несчастіи не падаетъ духомъ; напротивъ злой наказывается временнымъ несчастіемъ потому, что портится въ счастіи. При распредѣленіи однакожъ счастія и несчастія Богъ часто до очевидности обнаруживаетъ свое дѣйствіе. Если бы всякій грѣхъ явно наказывался теперь, то можно было бы подумать, что къ послѣднему суду не останется ничего, и наоборотъ, если бы Богъ никакого грѣха не наказывалъ нынѣ открыто, то можно было бы подумать, что нѣтъ вовсе Провидѣнія. То же надобно сказать и въ разсужденіи счастія. Если бы Богъ не давалъ его съ очевиднѣйшею щедростію нѣкоторымъ просящимъ его, то можно было бы сказать, что счастіе не зависитъ отъ Бога; а съ другой стороны, если бы Онъ давалъ его всѣмъ просящимъ, тогда можно было бы подумать, что ему надобно служить только ради этой награды; но такое служеніе сдѣлало бы насъ не благочестивыми, а корыстными и жадными. Если же это такъ, если добрые и злые одинаково подвержены несчастію, то отсюда не слѣдуетъ, что и сами они одинаковы отъ того, что испытываемое ими счастіе одинаково. Различіе страдающихъ остается и при сходствѣ страданій, и отъ тожественности мученій добродѣтель и порокъ не дѣлаются тождественными. Ибо какъ подъ вліяніемъ одного огня золото блещетъ, а солома дымитъ, подъ однимъ бичемъ колосья сокрушаются, а зерно очищается, подъ однимъ прессомъ масло не смѣшивается съ выжимками; такъ одно и тоже бѣдствіе, постигающее добрыхъ и злыхъ, первыхъ укрѣпляетъ, очищаетъ, просвѣтляетъ, а другихъ ослабляетъ, сокрушаетъ, уничтожаетъ. Поэтому въ одномъ и томъ же несчастіи злые ропщутъ на Бога и злословятъ Его, а добрые хвалятъ и благословляютъ. Такимъ образомъ дѣло не въ томъ, что́ испытываетъ человѣкъ, а въ томъ, какъ онъ это переноситъ. При одинако-

вомъ прикосновеніи грязь испускаетъ зловеніе, а помада отдѣляетъ благовоніе“ (1). Послѣ токого взгляда на общность всѣмъ людямъ земнаго счастія и несчастія, Августинъ ближе входитъ въ разрѣшаемый имъ вопросъ и показываетъ, за что именно добродѣтельные люди терпятъ временныя бѣдствія и какъ именно эти бѣдствія служатъ къ ихъ пользѣ? „Если вѣрнѣе смотрѣть на дѣло, то что, спрашиваетъ онъ, испытали христіане во время опустошенія Рима такого, что не послужило бы имъ въ пользу“? и отвѣчаетъ: „если прежде всего добродѣтельные люди смиренно подумаютъ о тѣхъ грѣхахъ, за которые разгнѣванный Богъ наполнилъ весь міръ столь великими бѣдствіями; то, будучи далеки по своему поведенію отъ поведенія великихъ грѣшниковъ и нечестивцевъ, они поймутъ однакожъ, что сами они не настолько не причастны грѣховнымъ слабостямъ, чтобы не считать себя достойными временнаго наказанія за нихъ. Въ самомъ дѣлѣ, помимо того, что каждый, какъ бы ни была похвальна его жизнь, уступаетъ иногда вожделѣніямъ плоти, и, не впадая въ безобразіе преступленій и въ бездну пороковъ и нечестія, не можетъ быть свободнымъ отъ грѣховъ или рѣдкихъ, или тѣмъ болѣе частыхъ, чѣмъ они легче,—помимо этого, можно ли отыскать человѣка, который бы надлежащимъ образомъ велъ себя по отношенію къ тѣмъ, коихъ гордость, роскошь, жадность, гнусныя неправды и нечестіе были причиною грознаго, опустошительнаго гнѣва Божія, который бы жилъ съ ними такъ, какъ подобаетъ жить съ таковыми? Очень часто мы намѣренно не обращаемъ вниманія на ихъ согрѣшенія, не поучаемъ и не убѣждаемъ ихъ, не укоряемъ и не исправляемъ или по лѣности, или изъ опасенія открытыми упреками оскорбить ихъ и навлечь на себя ихъ расположеніе, могущее повредить земнымъ нашимъ разсчетамъ. Такимъ образомъ хотя добрымъ и не нравится жизнь нечестивыхъ и хотя поэтому они и не подвергнутся осужденію, которое за предѣлами этой жизни ждетъ послѣднихъ; одна-

(1) I. 8.

кожъ, поелику они щадятъ ихъ въ ихъ достойныхъ осужденія грѣхахъ ради собственныхъ, правда легкихъ и преходящихъ, но все же грѣховъ, то справедливо, что временно вмѣстѣ съ ними они и наказываются, справедливо, что, наказываясь Провидѣніемъ вмѣстѣ съ нечестивыми, они чувствуютъ горечь этой жизни, ради сладости которой не хотѣли быть горькими для грѣшниковъ. Итакъ это, мнѣ кажется, достаточно объясняетъ, почему Богъ вмѣстѣ съ нечестивыми, наказываетъ и добрыхъ, когда Ему угодно бываетъ временными бѣдствіями посѣтить испорченные нравы людей. Добрые наказываются вмѣстѣ съ нечестивыми не потому, что ведутъ вмѣстѣ съ ними дурную жизнь, а потому, что, какъ и нечестивые, хоть и меньше ихъ, любятъ эту земную жизнь, которую бы имъ слѣдовало презирать, чтобы своимъ примѣромъ и злыхъ обратить на путь жизни вѣчной. Но если бы злые не послѣдовали за добрыми, то послѣднимъ оставалось бы ихъ терпѣть и любить, какъ враговъ; ибо пока они живутъ, нельзя сказать, что они не измѣнятъ своей воли къ лучшему. Въ этомъ отношеніи гораздо виновнѣе тѣ, коимъ сказано чрезъ пророка: *беззаконникъ той въ беззаконіи своемъ умретъ, крове же его отъ руки твоея взыщу*, (то есть, отъ руки его блюстителя). Для того въ церкви и поставлены блюстители, то есть пастыри народа, чтобы настойчиво отвращать его отъ грѣховъ. Виновности однакожъ не избѣжитъ и тотъ, кто, видя пороки ближняго, не постарается очистить его отъ нихъ по какимъ нибудь земнымъ разсчетамъ. Далѣе Богъ посылаетъ страданія добрымъ иногда и по другой причинѣ,—по той именно, по которой они посланы были Іову,—для испытанія того, насколько безкорыстна ихъ любовь къ Богу (1). Разсмотрѣвши внимательно все это, заключаетъ Августинъ, нельзя не согласиться, что съ вѣрующими и благочестивыми не случилось никакого такого зла, которое бы не обратилось къ ихъ пользѣ, нельзя не согласиться, что любящимъ Бога все обращается во благо".

(1) I. 9,

„Говорятъ, что христіане потеряли все, чѣмъ владѣли; но это несправедливо. Они не потеряли вѣры, они не потеряли благочестія, они не потеряли благъ внутренняго человѣка, который всегда богатъ предъ Богомъ; а въ этомъ и состоитъ все богатство христіанъ. Наше сокровище есть благочестіе, соединенное съ довольствомъ духа. Мы имѣемъ, чѣмъ жить и во что одѣться, и этого для насъ совершенно довольно. Мы не хотимъ богатства; страсть къ нему есть корень всякаго зла; многихъ оно отвлекло отъ вѣры и жизнь ихъ исполнило скорбей; наше сокровище—на небѣ, тамъ и наше сердце“.—„Но нѣкоторые, благочестивые даже, христіане были подвергнуты пыткамъ, чтобы открыли свое сокровище“, настаивали язычники. „Если они были истинно благочестивы, отвѣчаетъ Августинъ, въ такомъ случаѣ они не могли ни выдать, ни потерять блага, которое сдѣлало ихъ добрыми. Если же они рѣшились скорѣе страдать, нежели выдать свое мнимое богатство; то они не были благочестивы, и ихъ нужно было убѣдить страданіями, что ради І. Христа имъ слѣдовало бы испытать еще большія мученія, такъ какъ Онъ страждущихъ за Него обогащаетъ вѣчнымъ счастіемъ, между тѣмъ какъ золото и серебро могутъ спасать только при посредствѣ лжи. Въ самомъ дѣлѣ Христа не потеряль никто, исповѣдуя Его во время пытокъ, между тѣмъ какъ золото сохранили только тѣ, кои отказывались отъ него во время мученій. Поэтому мученія, поучавшія ихъ любить нетлѣнное благо, были для нихъ болѣе полезны, чѣмъ тѣ блага, изъ любви къ которымъ они страдали безъ всякой пользы“.—За что же страдали тѣ истинно благочестивые христіане, которые дѣйствительно не имѣли богатства, но были пытаемы только потому, что варвары не вѣрили имъ? „За то, отвѣчаетъ Августинъ, что, не имѣя дѣйствительно богатства, они могли быть желали его имѣть,—за то, что они не были нищими духомъ; имъ слѣдовательно нужно было показать, что не богатство только но и склонность къ нему достойны наказанія. Что же касается тѣхъ, которые, стремясь къ лучшей жизни, дѣйствительно не имѣли скрытаго

злата и сребра; то я не знаю, подвергались ли они пыткамъ по подозрѣнію. Но если и это дѣйствительно было, то для такихъ великая польза заключалась въ томъ, что, исповѣдуя подъ пытками святую нищету, они исповѣдывали въ то же самое время І. Христа и, какъ исповѣдники святой нищеты, выстрадали себѣ награду на небѣ“ (1).

Съ тою же неумолимою діалектичностью утверждаетъ Августинъ высказанное имъ въ началѣ положеніе и при разрѣшеніи другихъ возраженій, направленныхъ язычниками противъ промышленія Божія о христіанахъ. Многіе христіане, говорили язычники, были убиты, многіе были умерщвлены различными, часто отвратительными родами смерти. „Это подлинно прискорбно, отвѣчаетъ апологетъ; но это общая участь всѣхъ земнородныхъ. Я знаю одно, что никто не умеръ при опустошеніи Рима, кто бы не долженъ былъ когда нибудь умереть; а конецъ жизни уравниваетъ короткую жизнь съ долгою, такъ какъ то, чего уже нѣтъ, не можетъ быть ни лучше, ни хуже, ни долже, ни короче. И какая важность въ томъ, какимъ родомъ смерти оканчивается жизнь, когда умершій снова уже не умретъ? Если далѣе смертному при разнообразіи случайностей земной жизни ежедневно угрожаетъ безчисленное множество смертей, такъ какъ ему неизвѣстно, которой изъ нихъ онъ умретъ; то не лучше ли, спрашиваю я, умерши, претерпѣть одну изъ нихъ, нежели, продолжая жить, бояться ихъ всѣхъ? Я знаю, что по слабости мы желаемъ лучше жить и бояться всѣхъ смертей, чѣмъ умереть и не бояться уже ни одной. Но иное дѣло то, чего избѣгаетъ робкое чувство плоти, иное то, въ чемъ убѣждаетъ заботливо-развитый разумъ. Смерть, которой предшествовала добрая жизнь, не должна быть почитаема зломъ; зломъ дѣлаетъ ее только то, что слѣдуетъ за ней. Итакъ смертные должны думать не о томъ, какимъ родомъ смерти они умираютъ, а о томъ, куда пойдутъ они по смерти. Христіане знаютъ, что смерть праведнаго бѣднякa, покрытаго гной-

(1) I. 10.

ными язвами, несравненно выше смерти богача, лежавшаго въ порфирѣ и виссонѣ; они знаютъ, что ужасные роды смерти не принесутъ вреда тѣмъ, которые жили добродѣтельно“ (1). —Сверхъ того, продолжали язычники, множество христіанскихъ труповъ осталось безъ погребенія. „Но и это несчастіе, успокоиваетъ Августинъ христіанъ, не должно тревожить вѣрующихъ; оно не можетъ быть препятствіемъ къ будущему воскресенію тѣлъ. Христіанамъ сказано: *не бойтесь убивающихъ тѣло, но не могущихъ убить душу.* Правда, много христіанскихъ тѣлъ не было покрыто землей; но это не отдѣлило ихъ ни отъ неба, ни отъ земли, наполненныхъ присутствіемъ Того, Кто знаетъ, какъ воскресить свое созданіе. Похоронныя почести, какъ и само погребеніе, не имѣютъ никакого значенія для умершихъ; они утѣшительны только для живыхъ собратій покойныхъ. Надъ этимъ смѣются тѣ (а), противъ которыхъ я предпринялъ защитить царство Божіе; но они забываютъ, что и ихъ философы не заботились о погребеніи, что цѣлыя войска умирали за отечество, не думая, гдѣ и какъ они будутъ похоронены; и правду сказалъ поэтъ: небомъ покрывается тотъ, кто не имѣетъ урны (б), (4). Это однакожъ, прибавляетъ Августинъ, не даетъ права живымъ вовсе не заботиться о погребеніи умершихъ, особенно благочестивыхъ и святыхъ людей, тѣла которыхъ были органами и сосудами Св. Духа. Примѣръ Товіи, похвала Господа Іисуса Христа женѣ, какъ бы приготовлявшей Его къ погребенію чрезъ умащеніе елеемъ, и Его собственное погребеніе научаютъ насъ не оставлять безъ вниманія этого благочестиваго дѣла не ради труповъ покойниковъ, которые

---

(1) I. 11.

(а) Мнѣніе Августина о погребеніи было діаметрально противоположно мнѣнію римскихъ язычниковъ о томъ же предметѣ (см. гражд общин. античн. міра Ф. Де-Куланжа стр. 9—45); не мудрено, что оно встрѣчаемо было смѣхомъ.

(б) Луканъ (VII, 819) объ убитыхъ при Фарсалѣ, которымъ Цезарь отказалъ въ погребеніи.

(4) I. 12.

ничего не чувствуютъ, но ради того, что это полезно для утвержденія вѣры въ будущее воскресеніе. Итакъ, заключаетъ свою рѣчь о погребеніи Августинъ, лишеніе погребенія, которое выпало на долю христіанъ въ Римѣ и другихъ городахъ, нельзя ни обращать въ упрекъ живымъ, потому что они не могли похоронить своихъ покойниковъ, ни считать безчестіемъ для умершихъ, потому что они этого не чувствовали“ (1).

Переходя къ возраженію, что многіе христіане были отведены въ неволю, Августинъ замѣчаетъ: „да, это подлинно было бы величайшимъ несчастіемъ, если бы только они могли быть отводимы туда, гдѣ имъ нельзя было бы найти своего Бога. Но и противъ этого несчастія, продолжаетъ онъ, мы находимъ великое утѣшеніе въ св. Писаніи. Въ плѣну были три отрока, Даніилъ и другіе пророки; но Богъ не переставалъ быть утѣшителемъ ихъ. Можно ли думать, чтобы Тотъ, Кто не оставилъ пророка во чревѣ звѣря (а), оставилъ безъ утѣшенія христіанъ въ плѣну у Готовъ? (2). Съ своей стороны христіане могли извлечь изъ примѣра Регула поучительный урокъ, какъ и въ плѣну можно сохранить вѣрность своей религіи. Кромѣ того судьба Регула, замученнаго за вѣрность клятвѣ, которую онъ давалъ во имя римскихъ боговъ, должна была сообщить христіанамъ ту утѣшительную увѣренность, что боги Рима были совершенно безполезны для временнаго счастія ихъ почитателей и что Римляне клевещутъ на христіанъ, когда говорятъ, будто христіанское презрѣніе къ ихъ религіи составляетъ главную причину современныхъ бѣдствій, и противорѣчатъ себѣ, когда увѣряютъ, будто счастіе Рима было дѣломъ его боговъ“ (3).

---

(1) I. 13.

(а) «Надъ этимъ язычники, прибавляетъ Августинъ, смѣются; но они на слово вѣрятъ своимъ писателямъ, будто Аріонъ Метимнскій, знаменитѣйшій кифаристъ, сброшенный съ корабля, сѣлъ на спину дельфина и пріѣхалъ къ берегу (См. Plin. H. n. IX, 8; A Gell. N. a. XVI, 19).

(2) I. 14.

(3) I. 15.

Дольше, чѣмъ на каждомъ изъ предыдущихъ возраженій, останавливается Августинъ на послѣднемъ, которое язычники основывали на томъ фактѣ, что варвары оскорбили цѣломудріе многихъ христіанскихъ женъ, дѣвицъ и даже инокинь. Причина этого очевидна. На этотъ фактъ язычники указывали съ особеннымъ удареніемъ и, намекая на геройскій въ глазахъ ихъ поступокъ извѣстной Лукреціи, осуждали обезчещенныхъ христіанокъ за слабодушіе, по которому онѣ не могли ни предупредить, ни загладить своего позора смертію Лукреціи. Можно было опасаться, что этотъ упрекъ не останется безъ впечатлѣнія, такъ какъ онъ соотвѣтствовалъ и настроенности нѣкоторыхъ христіанъ. Еще во времена гоненій нѣ христіанъ многія христіанки, чтобы избавиться отъ позора, добровольно бросались въ рѣки и почитались въ послѣдствіи времени въ числѣ мученицъ. Такимъ образомъ Августину предстояло разрѣшить двойную апологетическую задачу. Съ одной стороны ему нужно было доказать, что даже это бѣдствіе, если оно происходило по допущенію Божію, не могло повредить истинно-христіанской жизни, но должно было служить къ ея усовершенію; съ другой стороны это привело его къ необходимости защитить ту христіанскую мысль, что самоубійство не можетъ быть допускаемо ни на какихъ основаніяхъ. Противъ мнѣнія, что насильственное оскорбленіе женской чести лишаетъ опороченную цѣломудрія, Августинъ говоритъ: „Прежде всего за извѣстную и несомнѣнную истину надобно признать то, что практическая добродѣтель имѣетъ свое мѣстопребываніе въ душѣ и оттуда управляетъ членами тѣла, и что тѣло святится святостію воли. Если воля остается твердой и постоянной въ добрѣ, въ такомъ случаѣ все, что дѣлаетъ одинъ въ тѣлѣ или надъ тѣломъ другаго, не дѣлаетъ послѣдняго виновнымъ, когда онъ не можетъ избѣжать насилія безъ грѣха (1). Но такъ какъ цѣломудріе есть добродѣтель души, имѣетъ своимъ спутникомъ моральное мужество, по которому дозволяетъ

(1) I. 16.

себѣ скорѣе терпѣть зло, нежели сочувствовать ему, и такъ какъ далѣе ни одинъ человѣкъ, какъ бы ни были сильны его мужество и цѣломудріе, не властенъ надъ тѣмъ, что совершается надъ его тѣломъ, но властенъ только сочувствовать или не сочувствовать этому морально; то было бы крайне безразсудно думать, будто насилуемый теряетъ цѣломудріе, когда надъ его тѣломъ,—вопреки его отвращенію,—удовлетворяется нечистая страсть другаго. Если бы цѣломудріе погибало отъ этого, тогда оно не было бы добродѣтелью души, но принадлежало бы къ числу благъ тѣлесныхъ, каковы: сила, красота, здоровье и тому подобное, съ уменьшеніемъ которыхъ не измѣняется добродѣтельная и праведная жизнь. Если же напротивъ цѣломудріе есть благо души, то насиліе совершаемое надъ тѣломъ, уничтожить его не можетъ (1). Разумно ли послѣ этого человѣку, который не совершилъ никакого грѣха, дѣлать себѣ зло и, убивая себя самаго, воспрепятствовать другому сдѣлаться виновнымъ; разумно ли совершить надъ собою собственное преступленіе, чтобы избѣжать чужаго" (2)? Обращаясь за тѣмъ къ поступку Лукреціи и подводя его подъ высказанное имъ начало неприкосновенности цѣломудрія при насиліи тѣла и безусловнаго воспрещенія самоубійства, Августинъ продолжаетъ: „васъ призываю во свидѣтели, законы и судьи Рима. Предъ вами толико прославляемая Лукреція; она убила невинную, цѣломудренную Лукрецію за то, чтобы наказать ее за причиненное ей насиліе;—произнесите же надъ нею приговоръ. Но вы этого не дѣлаете, вы не причисляете ее къ тѣмъ, которые, не сдѣлавши никакого преступленія, добровольно вкусили смерть, и, сложивъ бремя жизни, желали бы возвратиться въ міръ, но судьба привязываетъ ихъ къ печальнымъ берегамъ адскаго моря" (3); слѣдовательно вы не считаете ее убійцей Лукреціи *невинной*. А если такъ, то здѣсь возможны только двѣ воз-

(1) I. 18.
(2) I. 17. Рѣчь идетъ о самоубійствѣ для избѣжанія безчестія.
(3) Aeneid. VI, 434—439.

можности: если Лукреція не человѣкоубійца, то она любодѣйца, а если она не любодѣйца, то человѣкоубійца, и логичны только два заключенія: если она любодѣйца, то не стоитъ похвалъ, а если она цѣломудренна, то виновна, какъ самоубійца“ (1).

Можетъ быть, могли возразить Августину, при насиліи тѣла воля дѣйствительно можетъ оставаться свободною отъ сочувствія грѣху, но повѣрить этому болѣе чѣмъ трудно и доказать этого опозоренная никоимъ образомъ не можетъ; это-то обстоятельство оправдываетъ добровольную смерть, какъ средство для избѣжанія подозрѣнія. Съ другой стороны самое цѣломудреннѣйшее настроеніе едвали въ состояніи удержать волю отъ сочувствія грѣху, къ которому неотразимо располагаетъ ее самый актъ насилія; поэтому добровольная смерть оправдывается еще, какъ предупредительное средство противъ возможности грѣха. На первое изъ этихъ возраженій Августинъ отвѣчаетъ: „христіанки, испытавшія несчастіе Лукреціи, не послѣдовали ея примѣру; онѣ живы, онѣ не отмстили чужаго грѣха собственнымъ грѣхомъ, и это потому, что доказательство своего цѣломудрія онѣ имѣютъ внутри себя, въ свидѣтельствѣ своей совѣсти и предъ очами Бога; большаго онѣ не ищутъ и не хотятъ отступленіемъ отъ закона Божія освобождать себя отъ подозрительности людей“ (2). Противъ втораго онъ говоритъ: „такъ какъ убивать себя есть преступленіе позорное и достойное осужденія, что само собою очевидно; то найдется ли кто либо столь безразсудный, кто бы сказалъ: дай—согрѣшу теперь, чтобы не согрѣшать послѣ, дай—сдѣлаю человѣкоубійство теперь, чтобы послѣ не впасть въ любодѣяніе? Тамъ, гдѣ дѣло касалось бы выбора не между невинностію и преступленіемъ, а только между преступленіями, гораздо было бы лучше избрать будущее и неизвѣстное любодѣяніе, чѣмъ дѣйствительное и настоящее человѣкоубійство,—было бы лучше сдѣлать грѣхъ,

(1) I. 19.
(2) I. 19.

который можетъ быть омыть покаяніемъ, чѣмъ грѣхъ, который переводитъ человѣка въ состояніе, гдѣ покаяніе невозможно. Впрочемъ не будемъ думать, чтобы христіанская душа, которая вѣруетъ своему Богу и надѣется на Его помощь, могла когда нибудь уступать вожделѣніямъ плоти и сочувствовать гнусной страсти (1). Если бы мы захотѣли оправдывать добровольную смерть, какъ предупредительное средство противъ возможности грѣха, тогда нужно было бы совѣтовать всѣмъ христіанамъ убивать себя тотчасъ послѣ крещенія, чтобы однажды навсегда избавить ихъ отъ возможности грѣшить (а), такъ какъ самое удобное время остерегаться отъ будущихъ грѣховъ есть время крещенія и омовенія всѣхъ грѣховъ прежнихъ. Если бы добровольная смерть была предупредительнымъ средствомъ противъ грѣховъ, то почему бы не прибѣгать къ ней въ это именно время? Зачѣмъ же всякій новокрещенный щадитъ себя? Зачѣмъ онъ подвергаетъ себя будущимъ многимъ опасностямъ, когда обладаетъ такимъ удобнымъ средствомъ избѣжать ихъ всѣхъ? Почему люди любятъ столь много опасностей, а если не любятъ, то почему не бѣгутъ отъ нихъ? Но подобнаго рода совѣтъ былъ бы не только безразсуденъ, но и просто глупъ. Точно также было бы глупо совѣтовать кому нибудь умертвить себя изъ опасенія оскорбленія со стороны варваровъ" (2).

Основаніемъ, на которомъ Августинъ утверждаетъ грѣховность и абсолютную недозволительность самоубійства, чѣмъ бы оно ни мотивировалось, служитъ для него заповѣдь; *не убей*. „Въ священныхъ каноническихъ книгахъ, говоритъ онъ, нигдѣ нельзя найти повелѣнія или даже дозволенія лишать себя жизни, хотя бы добровольною смертью имѣлось въ виду достигнуть безсмертія, или освободиться либо избѣжать какого нибудь зла. Напротивъ мы должны думать, что священное Писаніе прямо воспрещаетъ намъ самоубійство, когда говоритъ: *не убей*, то есть ни

(1) I. 25.

(а) Изъ всего видно, что авторъ возстаетъ противъ того, что было ходячимъ мнѣніемъ и среди христіанъ.

(2) I. 27.

другаго, ни тебя самаго; ибо убивающій себя есть человѣкоубійца (1). Изъ этого общаго правила, продолжаетъ Августинъ, исключаются только убійства, совершаемыя на войнѣ и надъ преступниками, а также убійства, допускаемыя по особому велѣнію Божію, каковы напримѣръ мысленное, благочестивое жертвоприношеніе Авраама и фактическое—Іефая, равно какъ и самоубіеніе Самсона" (2).—Но если, разсуждая съ христіанами, Августинъ стоитъ на положительномъ ученіи Писанія; то, обращаясь къ язычникамъ, онъ разсуждаетъ о самоубійствѣ съ ихъ точки зрѣнія и доказываетъ, что оно не есть и не можетъ быть выраженіемъ величія души, напротивъ оно есть признакъ моральной слабости, трусливо избѣгающей жизненныхъ невзгодъ и часто невѣжественнаго мнѣнія людей. Клеомбротъ, убившій себя по прочтеніи Платоновой книги о безсмертіи для скорѣйшаго достиженія этого состоянія (3), поступилъ такъ же малодушно, какъ и Катонъ, умертвившій себя въ Утикѣ изъ зависти къ Цезарю (4). На этотъ разъ Регулъ поступилъ гораздо мужественнѣе Катона, а христіане поступаютъ и должны поступать великодушнѣе ихъ обоихъ (5).

Подъ ту точку зрѣнія, на которой стоялъ Августинъ, разсуждая о самопроизвольной смерти, не подходили нѣкоторые отдѣльные случаи, на которые и указывали безъ сомнѣнія ему, какъ на доказательство извинительности самоубійства, вызываемаго по крайней мѣрѣ нуждой. „Но во времена гоненій, inquiunt, говоритъ онъ, многія христіанки бросались въ рѣки и, утопая въ нихъ, спасали свою честь отъ оскорбленій гонителей; между тѣмъ церковь чтитъ и прославляетъ ихъ, какъ мученицъ". Относя эти случаи къ отдѣльнымъ, исключительнымъ явленіямъ, Августинъ объясняетъ ихъ и защищаетъ вѣру церкви такъ же, какъ онъ объяснилъ дѣй-

(1) I. 20.
(2) I. 21.
(3) I. 22
(4) I. 23.
(5) I. 24.

ствія Авраама, Іефѳая и Самсона. „Объ нихъ (утопившихся христіанкахъ) я не дерзаю, говоритъ онъ, произносить сужденія. Внушено ли церкви свыше чрезъ какія нибудь достовѣрныя сообщенія почитать память ихъ, какъ мученицъ,—я этого не знаю; но это могло быть. Если добровольная ихъ смерть была слѣдствіемъ несомнѣннаго повелѣнія Божія, то было бы дерзко осуждать повиновеніе этому повелѣнію. Но я воздерживаюсь судить объ этомъ; я не знаю, было ли дано имъ божественное на то повелѣніе. То, что я высказываю, отстаиваю и всячески доказываю, состоитъ въ слѣдующемъ: никто не долженъ причинять себѣ добровольной смерти подъ предлогомъ избѣжанія временныхъ бѣдствій, если не хочетъ подвергнуться вѣчнымъ; никто не долженъ убивать себя для освобожденія отъ чужихъ грѣховъ, если не хочетъ осквернить себя собственнымъ грѣхомъ, прежде нежели очистится отъ чужаго; никто не долженъ умерщвлять себя за свои прежніе грѣхи, если не хочетъ потерять возможности очистить ихъ покаяніемъ; никто не долженъ умирать добровольно ради лучшей жизни по смерти, такъ какъ лучшая жизнь по смерти самоубійцъ не пріемлетъ“ (1).

Возвращаясь затѣмъ къ вопросу, почему Богъ допустилъ оскорбленіе цѣломудрія, и желая доказать, что и это бѣдствіе было благодѣтельно, Августинъ говоритъ: „Не тяготитесь, вѣрныя исповѣдницы Христа, вашею жизнію, если враги оскорбили ваше цѣломудріе. Вы имѣете великое и истинное утѣшеніе, если ваша совѣсть не упрекаетъ васъ за сочувствіе грѣху тѣхъ, коимъ Богъ допустилъ оскорбить вашу честь. Но вы, можетъ быть, спросите, почему же Богъ допустилъ это? Помните, что провидѣніе Творца и Промыслителя міра неисповѣдимо, что суды Его непостижимы и пути неизслѣдимы. Однакожъ спросите по совѣсти ваши души. Не надмѣвались ли вы вашимъ дѣвствомъ и вашимъ цѣломудріемъ? Не находили ли удовольствія въ похвалахъ людей. Не завидовали ли въ тѣхъ же достоинствахъ другимъ?

(1) I. 26.

Я не обвиняю васъ въ томъ, чего не знаю, и я не слышу, что отвѣчаютъ вамъ ваши сердца. Но если они отвѣчаютъ вамъ такъ, то не удивляйтесь, что вы потеряли то, чѣмъ вамъ пріятно было нравиться людямъ, и что у васъ осталось то, чѣмъ нельзя похвалиться предъ ними. Если вы не сочувствовали вашимъ оскорбителямъ, то къ божественной благодати, дабы она не утратилась, присоединилась божественная помощь, а за славою людей, дабы вы не любили ея, послѣдовало поношеніе людей. Но въ томъ и другомъ случаѣ утѣшьте себя тѣмъ, что одинъ былъ для васъ испытаніемъ, другой очищеніемъ, одинъ оправданіемъ, другой поученіемъ. Что же касается тѣхъ, которыя никогда не надмѣвались ни дѣвствомъ и вдовствомъ, ни супружескимъ цѣломудріемъ, но богобоязненно пользовались этими дарами и не завидовали другимъ, которыя также имѣли ихъ; то пусть онѣ не сѣтуютъ на Провидѣніе за то, что оно оставило ненаказаннымъ причиненное имъ насиліе. Непостижимое здѣсь на землѣ, божественное Провидѣніе даетъ иногда свободу дурнымъ человѣческимъ страстямъ; но явное наказаніе за нихъ оставляетъ до послѣдняго суда. Можетъ быть также тѣ, которыя дѣйствительно не надмѣвались своимъ цѣломудріемъ, и не смотря на это были опозорены варварами, имѣли какую нибудь сокровенную слабость, которая могла переродиться въ тщеславіе, если бы онѣ избѣжали униженія, которое теперь испытали. Подобно тому, какъ многіе изъ мужчинъ похищены были смертью для того, чтобы зло не измѣнило ихъ ума; цѣломудренныя женщины испытали позоръ для того, чтобы счастіе не измѣнило ихъ скромности. Такимъ образомъ позоръ, испытанный христіанками, былъ скорѣе полезенъ, чѣмъ вреденъ для нихъ; изъ нихъ надмѣнныхъ своимъ цѣломудріемъ онъ уврачевалъ отъ гордости, а смиренныхъ предостерегъ отъ нея. Нельзя пройти молчаніемъ и того, что, можетъ быть, нѣкоторыя изъ опозоренныхъ христіанокъ считали цѣломудріе благомъ не души, но тѣла; тогда испытанный ими позоръ послужилъ къ уничтоженію этого заблужденія и къ увѣренію ихъ въ томъ, что

Богъ никогда не допустилъ бы этой случайности, если бы она могла уничтожить святость и чистоту ихъ души“ (1). Въ заключеніе своей апологіи промышленія Божія о христіанахъ Августинъ говоритъ: „Итакъ все семейство верховнаго и истиннаго Бога имѣетъ свое необманчивое и не опирающееся на надеждѣ вещей непостоянныхъ и преходящихъ утѣшеніе въ той мысли, что Промыслитель, Защитникъ и Хранитель его есть Богъ, всюду всецѣло сущій, но ничѣмъ не ограниченный, могущій присутствовать не приближаясь и отсутствовать не удаляясь, Богъ, сотворившій небеса и управляющій міромъ, и не должно сѣтовать на временную жизнь, такъ какъ послѣдняя есть для него только школа для жизни будущей, школа, гдѣ христіане благами пользуются только мимоходомъ и не привязываясь къ нимъ, а бѣдствіями испытываются либо исправляются“ (2).

Такимъ образомъ бѣдствія, испытанныя христіанами во время опустошенія Рима Готами, имѣли испытательно-педагогическое значеніе и были столько же справедливы со стороны божественнаго Промышленія о мірѣ, сколько и полезны для нравственнаго совершенства перенесшихъ ихъ христіанъ. Что же касается язычниковъ, то божественное Провидѣніе, quae solet corruptos hominum mores bellis emendare atque conterere, посѣтило ихъ бѣдствіями Рима въ наказаніе и для исправленія испорченныхъ ихъ нравовъ (3). Весьма важенъ при этомъ необычайный въ виду безусловной безпощадности военныхъ обычаевъ всѣхъ народовъ древности фактъ милосердія варваровъ къ христіанамъ и благоговѣнія ихъ къ христіанскимъ храмамъ, въ которыхъ нашли спасеніе и многіе изъ язычниковъ. Находя въ этомъ замѣчательномъ фактѣ „сверхъестественное дѣйствіе милосердія Іисуса Христа“, котораго не лишены были и римскіе язычники, и доказательство могущества и милосердія истиннаго Бога въ противо-

(1) I. 28
(2) I. 29.
(3) I. 1. Conf. II, 2; III, 29; V, 23.

положность безсилію и равнодушію языческихъ боговъ къ судьбѣ своихъ почитателей, авторъ обозначилъ чрезъ это тему для всего послѣдующаго изслѣдованія и кратко выразилъ содержаніе всего своего труда. Во всемъ трудѣ его частный случай спасенія римскихъ язычниковъ въ христіанскихъ храмахъ только обобщается, и доказывается, что при діаметральной противоположности между язычествомъ, представителемъ котораго былъ Римъ и которое искало счастія на землѣ, и „всѣмъ семействомъ верховнаго и истиннаго Бога, полагающимъ свое благо на небѣ“, въ настоящей жизни они „многократно переплетены и перемѣшаны между собой“, такъ какъ окончательное отдѣленіе добрыхъ отъ злыхъ не есть дѣло жизни земной; что язычество, само по себѣ незначимое и безсильное, имѣетъ значеніе только въ отношеніи къ христіанству, потому что въ послѣднемъ заключается основаніе его бытія и исполненіе всѣхъ его чаяній, и что существованіе его было бы невозможно, если бы истинному Богу міра не благоугодно было промышлять о немъ ради цѣлей вѣчнаго царства Божія.

Слѣдъ за этимъ авторъ обращается къ главному предмету первой части своего труда и входитъ въ разсмотрѣніе его чрезъ опредѣленіе точки зрѣнія, съ которой ясно представляется настоящая причина всѣхъ политическихъ бѣдствій и военныхъ неудачъ, испытанныхъ Римлянами и особенно недавняго опустошенія Рима Готами, и чрезъ указаніе главныхъ моментовъ предмета первой части своего изслѣдованія. Римляне во всѣ времена были увѣрены, что величіе и счастіе ихъ государства, равно какъ и всѣ народныя бѣдствія были дѣломъ милости или гнѣва ихъ національныхъ боговъ. Съ этой же точки зрѣнія они объясняли и всѣ бѣдствія, постигшія римскую имперію со времени распространенія въ ней христіанства. Не отрицая дѣйствительности политическихъ несчастій, испытанныхъ Римлянами въ христіанскія времена, Августинъ дастъ имъ иное объясненіе, указывая причину ихъ не въ христіанствѣ, а въ самихъ Римлянахъ, и ставитъ для этого язычниковъ на дру-

гую точку зрѣнія, съ которой ясно представляется истинная причина взятія Рима Готами и подготовившихъ его несчастныхъ событій и которая была точкою зрѣнія одного изъ самыхъ авторитетныхъ Римлянъ. Если бы живъ еще былъ, почти такъ говоритъ онъ, Сципіонъ Назика, самый лучшій, по признанію самихъ Римлянъ, гражданинъ Рима, то онъ сказалъ бы язычникамъ, что причиною бѣдствій и недавняго опустошенія Рима было не христіанство, но гражданская и нравственная испорченность римскаго народа, источниками которой были съ одной стороны чувство внѣшней политической безопасности, а съ другой сакральныя учрежденія Римлянъ, каковы были напр. театральныя зрѣлища, а неизбѣжными послѣдствіями съ одной стороны легкомысленное забвеніе гражданскихъ обязанностей, распущенность и разнузданность личныхъ страстей, разрывъ общественнаго согласія и столкновеніе личныхъ интересовъ, народныя волненія и гражданскія войны, тиранніи и рабство (1), а съ другой сластолюбіе, праздность и роскошь, расслѣпіе помысловъ и чувствъ, безстыдство и развратъ, легкомысліе и легкомысленное забвеніе человѣческихъ достоинствъ (2). Вотъ почему Сципіонъ Назика сильно возставалъ, какъ противъ разрушенія Карѳагена, такъ и противъ введенія въ Римѣ сценическихъ представленій; онъ предвидѣлъ гибельныя послѣдствія этихъ событій,—онъ предвидѣлъ, что чувство безопасности, не знакомое Римлянамъ до разрушенія Карѳагена, станетъ источникомъ гражданскихъ безпорядковъ, а театральныя зрѣлища сдѣлаются школами моральнаго растлѣнія, нѣги и слабости. Протестъ знаменитаго человѣка не нашолъ сочувствія, и послѣдствія не замедлили оправдать его предчувствіе. Изнѣженные безопасностію Римляне не находили уже въ себѣ тѣхъ доблестей, которыми ихъ предки стяжали славу и величіе Рима, безразсудно и безсильно предоставили себя теченію событій и въ концѣ концовъ сдѣла-

(1) I. 30.
(2) I. 31—32.

лись народомъ самымъ несчастнымъ, не переставая быть самымъ порочнымъ. „Взятіе Рима Готами, какъ слышалъ я, повсюду произвело смущеніе: народы востока оплакиваютъ паденіе Рима, государства отдаленнѣйшихъ странъ земли объемлетъ смущеніе и печаль, а Римляне бѣгутъ въ театры, переполняютъ ихъ и ведутъ себя гораздо постыднѣе, чѣмъ было это прежде“ (1). При такомъ состояніи Римскаго народа взятіе Рима Готами могло бы быть могилою для всѣхъ Римлянъ; но истинному Богу міра благоугодно было сохранить имъ жизнь для исправленія и покаянія (2), такъ какъ и изъ нихъ нѣкоторые могутъ сдѣлаться когда нибудь членами царства Божія, переставъ принадлежать къ царству земному (3).

Съ этой точки зрѣнія представляется, что увѣреніе язычниковъ, будто христіанство было причиною всѣхъ ихъ бѣдствій, есть клевета и непониманіе дѣла, что боги язычниковъ были такъ же ничтожны до христіанства, какъ и во времена его, и что Римляне, какъ при послѣднемъ опустошеніи Рима спасеніемъ своей жизни, такъ и въ прежнія времена всѣмъ добромъ и счастіемъ, обширностію и славою своего государства обязаны истинному, христіанскому Богу, во власти котораго находятся всѣ народы и царства земли. Вслѣдствіе этого Августину естественно представилось необходимымъ показать Римлянамъ: 1) какія бѣдствія испыталъ Римъ и его провинціи, прежде нежели явился Христосъ; 2) ради какихъ добродѣтелей и для какой цѣли истинный Богъ, владѣющій судьбами міра и распоряжающійся царствами человѣческими, благоволилъ возвеличить и разширить римскую имперію; 3) на сколько мнимые боги Рима были вредны Римлянамъ въ жизни земной и могутъ ли они оказать имъ пользу въ жизни загробной. „Прежде нежели, пишетъ онъ, я начну говорить о происхожденіи, развитіи и послѣднихъ судьбахъ царства Божія и царства земнаго, считаю нуж-

(1) I. 33.
(2) I. 34.
(3) I. 35.

нымъ припомнить сначала, насколько позволитъ мнѣ мое воспоминаніе и насколько это необходимо для моей цѣли, какъ много великихъ бѣдствій испыталъ Римъ и его провинціи прежде чѣмъ жертвоприношенія язычниковъ стали предметомъ воспрещенія. Потомъ мнѣ нужно будетъ показать, ради какихъ добродѣтелей Римлянъ и для какой цѣли истинный Богъ, во власти Котораго находятся всѣ царства земныя, благоволилъ возвысить и увеличить римское государство, равно какъ и то, что мнимые боги Римлянъ были скорѣе вредны имъ, чѣмъ полезны. Наконецъ рѣчь моя обратится противъ тѣхъ, которые, будучи изобличаемы ясными доказательствами, вынуждаются увѣрять, что боги должны быть почитаемы не ради жизни временной, но ради жизни загробной“ (1).

1) Цѣлію Августина при составленіи первой части своего сочиненія было разрушить религіозныя вѣрованія язычниковъ, „исторгнуть и искоренить нелѣпыя и застарѣлыя мнѣнія, враждебныя истинѣ благочестія, мнѣнія, которыя долговременное человѣческое заблужденіе очень глубоко и крѣпко вкоренило въ непросвѣщенныхъ душахъ“ (2) съ тѣмъ, чтобы во второй части удобнѣе было внушить имъ вѣрованіе христіанъ. Какъ римскій писатель и пишущій для Римлянъ, преслѣдуя эту цѣль, онъ твердо стоитъ на опредѣленной во введеніи практической точкѣ зрѣнія, съ которой разсматривалъ уже и возраженія язычниковъ, и старается доказать язычникамъ практическую вредность или безполезность язычества и на этомъ основаніи подорвать къ нему довѣріе Римлянъ. Отвѣчая на вопросъ, какія бѣдствія испыталъ Римъ и его провинціи, прежде нежели явился міру Христосъ Спа-

(1) I. 36. «Послѣдній отдѣлъ моего изслѣдованія, замѣчаетъ Августинъ, будетъ, если не ошибаюсь, и труднѣе и возвышеннѣе другихъ, такъ какъ онъ направленъ противъ философовъ, при томъ противъ самыхъ знаменитыхъ и авторитетныхъ у язычниковъ, согласныхъ кромѣ того во многомъ и съ нами, какъ напр. въ ученіи о безсмертіи души, о твореніи міра истиннымъ Богомъ и о міропромышленіи Божіемъ».

(2) VII praef.

ситель, Августинъ показываетъ Римлянамъ два рода бѣдствій,—бѣдствія моральныя, состоявшія въ упадкѣ среди Римлянъ древне-гражданскихъ доблестей, въ отсутствіи человѣческихъ добродѣтелей и господствѣ пороковъ, и бѣдствія внѣшнія, къ которымъ онъ относитъ политическіе и соціальные насильственные перевороты, внѣшнія войны и внутреннія гражданскія волненія, равно какъ и разрушительныя явленія природы, всеобщія и мѣстныя,—и старается показать, что перваго рода бѣдствія были главнымъ образомъ дѣломъ языческихъ боговъ, которые были или орудія и органы злыхъ духовъ, или сами злые духи; политическія же бѣдствія были неизбѣжнымъ послѣдствіемъ первыхъ, а зло физическое стояло выше силъ демоновъ, чтобы они могли отвратить его.

Непосредственнымъ поводомъ, по которому Августинъ сталъ говорить о бѣдствіяхъ Рима, былъ предразсудокъ язычниковъ, будто христіанство было причиною всѣхъ политическихъ и народныхъ бѣдствій и всякаго зла въ мірѣ. „Необразованная часть Римлянъ, говоритъ онъ, невѣжественно держится еще пословицы: нѣтъ дождя—виноваты христіане; но и образованные изъ нихъ не много возвышаются надъ образомъ мыслей толпы;—зная исторію, они не разсѣиваютъ однакожъ предразсудковъ простаго народа, но поддерживаютъ ихъ въ видахъ противодѣйствія христіанской религіи“. Выходя изъ этого замѣчанія, онъ приглашаетъ язычниковъ припомнить бѣдствія, поражавшія римское государство до рождества Христова и сказать по совѣсти, почему боги ихъ допустили эти бѣдствія (1)? Но прежде всего, продолжаетъ онъ, пусть язычники скажутъ, почему ихъ боги не заботились объ улучшеніи народной нравственности? Государство не можетъ существовать безъ моральныхъ основоположеній, и нравственность народа есть дѣло величайшей важности; поэтому забота объ ней должна бы быть первѣйшимъ дѣломъ боговъ. Справедливость требуетъ, чтобы боги заботились о поведеніи

(1) II. 3.

людей такъ же, какъ и люди заботятся объ угожденіи имъ; дѣло боговъ не скрывать, но ясно предписывать правила доброй жизни, слѣдить за ихъ исполненіемъ, наказывать грѣшниковъ и награждать добродѣтельныхъ. Но было ли что либо подобное когда нибудь проповѣдуемо въ храмахъ языческихъ боговъ (1)? Давши отрицательный отвѣтъ на послѣдній вопросъ, онъ утверждаетъ далѣе, что боги язычниковъ, беззаботные относительно образа жизни частныхъ лицъ, никогда также не заботились и о доброй нравственности цѣлаго народа, если даже понимать эту нравственность въ римскомъ смыслѣ, въ смыслѣ гражданской благонамѣренности. „Если Римляне скажутъ, говоритъ онъ, что боги ихъ заботились о доброй нравственности народа, то пусть они укажутъ, процитируютъ, прочтутъ намъ тѣ божескіе законы, нарушеніемъ которыхъ были волненія Гракховъ, гражданскія войны Марія, Цинны и Карбона, войны, несправедливыя въ своихъ мотивахъ, жестокія въ веденіи и еще болѣе жестокія въ своихъ послѣдствіяхъ; пусть укажутъ также законы, нарушеніемъ которыхъ было явленіе Суллы, жизнеописанія котораго у Саллюстія и другихъ историковъ невозможно читать безъ ужаса“ (2). Но если боги язычниковъ, почти такъ продолжаетъ Августинъ, нисколько не заботились о доброй нравственности своихъ почитателей, если ни въ храмахъ, ни на религіозныхъ торжествахъ Римлянъ никто никогда не слыхалъ ни одного добраго, нравственно чистаго и честнаго предписанія; то тѣ же самые боги употребляли всѣ мѣры и средства къ тому, чтобы растлить нравы Римлянъ и всячески старались, чтобы храмы ихъ были школами, а служеніе имъ—средствомъ моральнаго разврата и истребленія всякаго естественнаго человѣческаго добра. Въ подтвержденіе послѣдней половины своего антитезиса онъ кратко описываетъ религіозныя торжества Римлянъ, совершавшіяся по требованію боговъ въ день торжественнаго омовенія символа Цибелы (3)

(1) II. 4.
(2) II. 22.
(3) II 4—5. Слич. IV, 26. Цибела, мать боговъ и богинь, была женою Сатурна. Культъ ея былъ введенъ въ Римѣ послѣ второй пуничe-

и въ праздники фугалій (1), флоралій (2) и Дѣвы небесной (3); говоритъ, что рѣчи и тѣлодвиженія, употреблявшіяся исполнителями этихъ религіозно-народныхъ торжествъ, были таковы, что хотя честныя женщины и принуждены были потуплять глаза и краснѣть отъ стыда при публикѣ, но домой возвращались съ сѣменемъ нравственной заразы, и прибавляетъ: „если подобнаго рода торжества язычники называютъ омовеніемъ, то я не знаю, что назвать оскверненіемъ; если это—сакры, то я не знаю, что можетъ быть святотатствомъ (4). Если съ этого рода торжествъ цѣломудренныя женщины возвраются домой болѣе свѣдущими въ дѣлѣ разврата и если при отправленіи ихъ въ храмахъ всенародно совершается то, что дѣлается только дома, да и то секретно (5); то празднества эти гораздо приличнѣе назвать не сакрами, но дѣйствительно фугаліями, только фугаліями стыда и цѣломудрія“ (6). Другое доказательство для подтвержденія особенной и усиленной заботливости римскихъ боговъ о безнравственности римскаго народа Августинъ находитъ въ сценическихъ театральныхъ зрѣлищахъ (7). Сценическія представленія, по

ской войны, когда, по совѣту Сивиллиныхъ книгъ туда привезенъ былъ изъ Пессинунта ея символъ—черный камень. Омовеніе этого камня совершалось ежегодно наканунѣ апрѣльскихъ идъ, въ праздникъ *мегалезіи* Жрецами Цибелы были скопцы, галлы, родомъ фригійцы Во времена Императоровъ культъ Цибелы превратился въ оргію разврата.

(1) II. 6. Фугаліи, учрежденныя въ память изгнанія царей, отправлялись въ февралѣ за шесть дней до мартовскихъ календъ и по окончаніи праздника терминалій

(2) II 27. Флораліи были учреждены въ честь Флоры и отправлялись за четыре дня до майскихъ календъ съ такимъ же безстыдствомъ, какъ фугаліи и мегалезіи.

(3) II 26. Это божество заимствовано было изъ Африки и чествовалось всего болѣе срамно.

(4) II. 4.

(5) II. 27.

(6) II. 6.

(7) Въ этихъ мѣстахъ Августинъ разумѣетъ, кажется, главнымъ образомъ *мимы*,—сценическія представленія, при исполненіи которыхъ дѣйствующія лица, потѣшали публику скандалезными рѣчами, двусмысленными прибаутками и безстыдными тѣлодвиженіями, и гдѣ производительная сила, напр. Флоры, представлялась такъ сказать въ лицахъ. Слич. Munk. Gesch. der röm. Lit. SS. 52—53.

видѣтельству римскихъ историковъ (1), введены были въ Римѣ по требованію римскихъ боговъ, имѣли первоначально видъ импровизированныхъ комическихъ пародій, предметомъ которыхъ были слабости людей и пороки боговъ, а за тѣмъ подъ вліяніемъ греческой драматической литературы приняли форму правилосообразныхъ драмъ, въ которыхъ насмѣшливо изображались типическіе недостатки людей и специфическія уродливости и нескромныя похожденія боговъ. Раздѣляя это мнѣніе Августинъ выставляетъ на видъ, что боги Римлянъ не отличались ни цѣломудріемъ, ни скромностію, потому что въ противномъ случаѣ они не допускали бы общенародныхъ представленій, гдѣ изображались постыдныя ихъ дѣйствія (2), и что, какъ существа безнравственныя, они хотѣли чрезъ это сдѣлать такими же и своихъ почитателей (3). Они хотѣли, чтобы дѣянія ихъ, съ которыми язычники знакомились въ театрѣ и по сочиненіямъ драматическихъ поэтовъ, уполномочивали ихъ почитателей на все, что искажаетъ естественныя чувства человѣка и ведетъ его къ полному моральному растлѣнію. Замѣтивъ далѣе, что примѣры боговъ привлекательнѣе для испорченныхъ сердецъ (4), и припомнивши, что Греки, которые всегда и обо всемъ говорили открыто и свободно, осмѣивая на сценѣ боговъ, не щадили и гражданъ (5) и имѣли очень высокое мнѣніе объ актерахъ (6), а Римляне наоборотъ, строго воспрещая порицать на сценѣ своихъ согражданъ (7), не воспрещали поэтамъ изображать постыдныя дѣйствія боговъ (8) и, считая театральныя зрѣлища частію религіознаго культа, имѣли очень низкое мнѣніе объ исполнителяхъ сценическихъ представленій, онъ пользуется этимъ обстоятельствомъ, чтобы выразить окончательный выводъ сво-

(1) Liv. VII, 2; Val Max. II, 4.
(2) II 8.
(3) II. 70.
(4) II. 7.
(5) II. 9.
(6) II. 11
(7) II. 11.
(8) II. 12.

его разсужденія о моральной вредности римскихъ боговъ. „Греки, пишетъ онъ, говорятъ: если должно чествовать такихъ боговъ, то необходимо почитать и такихъ людей (актеровъ). Римляне отвѣчаютъ: но такихъ людей никоимъ образомъ почитать не должно. Христіане заключаютъ: слѣдовательно никоимъ образомъ не должно чествовать и такихъ боговъ“ (1).

Противъ этихъ общихъ, болѣе теоретическихъ, чѣмъ фактическихъ соображеній Августинъ ждалъ возраженій; поэтому прежде, чѣмъ подтвердить свои предыдущія соображенія историческими фактами и авторитетными свидѣтельствами, онъ разрѣшаетъ сначала эти ожидаемыя возраженія. „Но язычники говорятъ, что всякій бываетъ добръ или золъ по своей волѣ (2); скажутъ можетъ быть, что языческіе философы дали людямъ достаточно нравственныхъ правилъ (3); скажутъ, что Римляне обязаны своимъ богамъ чувствомъ справедливости и гражданскими законами (4); скажутъ, что боги даютъ нравственныя наставленія нѣкоторымъ посвященнымъ въ ихъ таинства“ (5).—Соглашаясь съ тѣмъ, что нравственное добро и зло зависятъ отъ воли человѣка, авторъ находитъ однакожъ необходимымъ и высшій авторитетъ божескихъ предписаній. Отвѣчая на второе возраженіе, онъ говоритъ, что философская мораль была изобрѣтеніемъ Грековъ, а не Римлянъ, что она была изобрѣтеніемъ людей, а не боговъ и не дѣлаетъ послѣднимъ никакой чести, и что наконецъ она не достигала своей цѣли, такъ какъ дѣянія боговъ, насколько они выражались въ ихъ культѣ и въ сочиненіяхъ поэтовъ, парализовали ее, сильнѣе располагая людей къ пороку, чѣмъ предписанія философовъ располагали ихъ къ добродѣтели. Что же касается до чувства римской справедливости и гражданскихъ законовъ; то въ первомъ

---

(1) II. 13.
(2) II. 4.
(3) II. 7.
(4) II. 16
(5) II. 26.

онъ сомнѣвается, указывая на войны съ Сабинянами, на изгнаніе изъ Рима Коллатина, на ссылку Камилла и на всѣ вообще внутреннія волненія Римлянъ (1), а о законахъ говоритъ: „если бы Римляне могли получить нравственные законы отъ своихъ боговъ, то имъ не было бы надобности заимствовать у Аѳинянъ законовъ Солона“ (2). Устраняя послѣднее возраженіе авторъ пишетъ: „если бы это было справедливо, то это было бы лукавымъ дѣйствіемъ злыхъ демоновъ; но я этого не знаю, противоположное напротивъ знаютъ всѣ“. Итакъ если Римляне ничѣмъ не обязаны своимъ богамъ, если въ нравственномъ отношеніи люди сдѣлали гораздо больше добра чѣмъ боги; то было бы гораздо справедливѣе чтить божескимъ культомъ людей, а не боговъ, было бы гораздо разумнѣе устроить храмъ Платону, изгнавшему изъ своей республики лжецовъ-поэтовъ, и было бы гораздо честнѣе и полезнѣе слушать и читать въ языческихъ храмахъ сочиненія этого философа, чѣмъ смотрѣть на кастраціи галловъ, на представленія религіозныхъ мистерій и слушать развращающія произведенія сценическихъ актеровъ; тогда по крайней мѣрѣ не произошло бы можетъ быть съ римскимъ народомъ того, что представляетъ исторія (3). Вслѣдъ за этимъ, на основаніи свидѣтельствъ Саллюстія и Цицерона Августинъ старается исторически оправдать свое сужденіе о моральной испорченности римскаго народа,—показать что Римляне дѣйствительно были такими, какими старались сдѣлать ихъ почитаемые ими боги. „Саллюстій, говоритъ онъ, сказавши въ похвалу римлянамъ, что право и благо были у нихъ слѣдствіемъ болѣе природныхъ потребностей, чѣмъ законовъ, признается однакожъ, что вскорѣ по изгнаніи царей богатые и сильные стали угнетать слабыхъ и бѣдныхъ и положили начало тѣмъ внутреннимъ нестроеніямъ и раздорамъ, которые, пока Римляне боялись внѣшнихъ враговъ, не принимали характера внутреннихъ насильственныхъ пе-

(1) II. 17.
(2) II. 16.
(3) II. 7; 14.

реворотовъ и оканчивались полюбовными сдѣлками; но когда внѣшніе враги Рима, особенно Карѳагенцы, были побѣждены, тогда роскошь, жадность, честолюбіе и другія страсти, порожденныя политическою безопасностію, стали возрастать съ неимовѣрною быстротою, тогда моральная порча, доселѣ медленная, стала распространяться въ Римѣ на подобіе быстраго и обильнаго потока, и Римъ изъ прекраснаго и добродѣтельнаго сдѣлался самымъ дурнымъ и порочнымъ“ (1). Представивъ въ подтвержденіе этого возмутительно грязную картину римскихъ нравовъ временъ, кажется, имперіи (2), онъ продолжаетъ: „но если наши враги не обращаютъ особеннаго вниманія на свидѣтельство Саллюстія, успокоивая себя тѣмъ, что государство ихъ, каково бы ни было нравственное его состояніе, все же однакожъ существовало; то пусть они припомнятъ Цицерона, который отнимаетъ у нихъ и это утѣшеніе, говоря совершенно справедливо, что въ его время римское государство существовало только по имени, а на самомъ дѣлѣ оно давно уже погибло вслѣдствіе упадка нравовъ: такъ слабо было оно во всѣхъ отношеніяхъ“ (3). „Если же таковы были, прибавляетъ онъ, внутреннія бѣдствія римскаго народа еще за долго до рождества Христова и если Римляне и не дерзаютъ приписывать ихъ своимъ богамъ, хотя имъ и слѣдовало бы знать, что эти злые и лукавые боги постоянно разсѣивали между ними ложныя мнѣнія, какъ сѣмена означенныхъ бѣдствій; то съ какой стати нынѣ всѣ бѣдствія они приписываютъ Христу, спатительное ученіе Котораго воспрещаетъ пороки и поклоненіе ложнымъ и вреднымъ божествамъ“ (4)? — Возвращаясь далѣе къ общей мысли своего разсужденія, что боги Римлянъ не только ничего не сдѣлали для нравственнаго улучшенія народа и для соединеннаго съ нимъ благосостоянія государства, но напротивъ всячески старались портить добрые старые нравы Рим-

(1) II. 18—19.
(2) II. 20.
(3) II. 21.
(4) II. 22.

лянъ и чрезъ это содѣйствовали паденію государства, онъ подтверждаетъ это фактомъ гражданскихъ войнъ (1), судьбою частныхъ гражданъ (2) и между прочимъ фактами изъ исторіи Суллы, на котораго Римляне смотрѣли какъ на орудіе боговъ, и увѣряли, что боги предсказывали ему побѣды. Не отрицая того, что демоны могутъ иногда предсказывать будущее, онъ объясняетъ язычникамъ, что ихъ предсказанія и предостереженія Суллы направлены были только къ тому, чтобы сдѣлать его еще хуже, а дѣянія его еще тяжелѣе (3). Въ заключеніе онъ припоминаетъ суевѣрный разсказъ, будто предъ началомъ гражданскихъ войнъ въ Кампаніи сражались между собою боги и оставили несомнѣнные слѣды этого явленія, какъ неоспоримое доказательство того, что боги непосредственно давали Римлянамъ примѣры междуусобій (4), точно такъ же какъ подавали и примѣры распутства, дозволяя совершать его по своимъ храмамъ (5) и наслаждаясь отвратительно постыднымъ культомъ (6), и рекомендуетъ имъ христіанскую религію, какъ условіе доброй и счастливой жизни на землѣ (7) и блаженной на небѣ (8). Окончательный выводъ изъ всего разсужденія о значеніи римскихъ боговъ для народной нравственности состоитъ въ слѣдующемъ: „римскіе боги суть злые духи, для которыхъ вѣчное блаженство Римлянъ было бы наказаніемъ (9); поэтому они всячески старались и стараются погубить своихъ почитателей, и слѣдовательно они не только безполезны, но и положительно вредны (10), и не заслуживаютъ почитанія, которое подобаетъ единому истинному Богу, дѣломъ Котораго было все, что у Римлянъ было добраго, и Котораго ре-

---

(1) II. 23
(2) II. 24.
(3) II. 24.
(4) II 25
(5) II. 26
(6) II. 27
(7) II. 28.
(8) II. 29.
(9) II. 29.
(10) II. 23

лигія есть единственное условіе человѣческаго счастія. Если бы цари земли, всѣ принцы и судьи, юноши и дѣвы, дѣти и старцы, мытари и воины слѣдовали предписаніямъ христіанской религіи; тогда жизнь человѣческая была бы счастіемъ на землѣ и блаженствомъ на небѣ“ (1).

Но если въ нравственномъ отношеніи боги язычниковъ были положительно вредны; то для внѣшняго положенія государства, для политическаго его могущества, соціальнаго благосостоянія и матеріальнаго счастія, они были по меньшей мѣрѣ безполезны, потому что не въ состояніи были отклонить отъ своихъ почитателей ни политическихъ и соціальныхъ бѣдствій, ни физическихъ золъ, которыя такъ часто поражали Римъ и его провинціи. Въ качествѣ перехода къ развитію этого положенія, какъ втораго аргумента безполезности языческихъ боговъ и религіознаго ихъ культа, авторъ дѣлаетъ слѣдующее замѣчаніе: „Думаю, что я уже достаточно сказалъ о бѣдствіяхъ моральныхъ и душевныхъ, которыхъ однихъ надобно остерегаться, достаточно также сказалъ и о томъ, что ложные боги не только не освождали отъ нихъ своихъ почитателей, напротивъ старались увеличивать и усиливать ихъ. Теперь я намѣренъ говорить о тѣхъ бѣдствіяхъ, которыхъ однихъ боятся идолопочитатели. Эти бѣдствія суть: голодъ, болѣзнь, война, грабительство, плѣненіе, убійство и другія, о которыхъ я упоминалъ уже въ первой книгѣ. Но и отъ этихъ бѣдствій не избавляли своихъ почитателей ложные боги. Для краткости изъ этихъ бѣдствій я отмѣчу только тѣ, которыя испыталъ Римъ и его провинціи до пришествія Христа Спасителя, и пройду молчаніемъ бѣдствія другихъ народовъ“ (2). Внѣшнія бѣдствія Августинъ дѣлитъ на двѣ категоріи,—„бѣдствія, которыя люди причиняютъ другъ другу, и бѣдствія, которыя возникаютъ изъ борьбы стихій“ (3), разумѣя подъ первыми внѣшнія войны и внутреннія междуусобія Римлянъ и причисляя ко вторымъ физическое зло въ области

(1) II. 19.
(2) III. 1.
(3) IV. 2

природы и въ мірѣ людей. Перечень внѣшнихъ бѣдствій перваго порядка первой категоріи Августинъ начинаетъ двукратнымъ разрушеніемъ Трои,—въ древности Греками (1) и въ началѣ гражданскихъ войнъ предводителемъ сторонниковъ Марія Фимбріей (2). Описывая оба эти событія авторъ показываетъ нелѣпость тѣхъ побужденій, которыми язычники думали оправдать своихъ боговъ по поводу обоихъ разрушеній Трои, и истинную, по его мнѣнію, причину этихъ событій. Во время перваго разрушенія Трои, говорили язычники, боги наказывали съ одной стороны клятвопреступленіе Лаомедонта, отца Пріамова, не заплатившаго Аполлону и Нептуну за постройку троянскихъ стѣнъ (3), а съ другой прелюбодѣяніе Париса (4); разрушеніе же Трои Фимбріей могло быть, по ихъ мнѣнію, слѣдствіемъ нерасположенія боговъ къ партіи Суллы. „Если странно, отвѣчаетъ на это Августинъ, что Аполлонъ и Нептунъ, будучи богами, не знали, что Лаомедонтъ ихъ обманетъ; то глупо думать, будто боги, превосходящіе распутствомъ людей, оставившіе безъ вниманія преступную связь Венеры съ Анхизомъ, плодомъ которой былъ Эней, оставившіе безъ наказанія сношеніе Марса съ Реей Сильвіей (5) и братоубійство незаконнаго плода этихъ сношеній Ромула (6), будто такіе боги могли карать любодѣяніе Париса, но еще глупѣе предполагать нерасположеніе боговъ къ сторонникамъ Суллы, когда, по увѣренію самихъ же язычниковъ, все счастіе Суллы было дѣломъ боговъ. Сомнѣніе Варрона въ истинности рожденія людей отъ боговъ (7); мирное царствованіе Нумы, бывшее не дѣломъ языческихъ боговъ, но, по свидѣтельству римскихъ историковъ, слѣдствіемъ незначительности римскаго царства, его бѣдности и отсутствія зависти къ нему со стороны сосѣдей (8); четвородневный плачъ статуи Кум-

(1) III. 2
(2) III. 7.
(3) III. 2.
(4) III. 3.
(5) III. 5.
(6) III. 6.
(7) III. 4.
(8) III. 9—10.

скаго Аполлона во время войны Римлянъ съ Ахейцами и Аристоникомъ, бывшій, по толкованію гаруспектовъ, слѣдствіемъ его безсилія помочь своимъ землякамъ—Грекамъ; безполезное сѣтованіе Діаны о судьбѣ Камилла и плачь Геркулеса объ умиравшемъ Полласѣ, которыхъ ни та, ни другой не могли спасти отъ смерти (1); наконецъ недовѣріе самого Нумы и всего римскаго народа къ силѣ отечественныхъ боговъ, по которому они къ богамъ предыдущихъ временъ для увеличенія, разумѣется, ихъ могущества постоянно прибавляли новыхъ (2),—все это, говоритъ Августинъ, суть такіе факты, на основаніи которыхъ, какъ оба разрушенія Трои, такъ и другія несчастія этого рода въ римскомъ государствѣ надобно считать доказательствомъ полнаго безсилія и безполезности римскихъ боговъ. Но какъ на самыя крупныя, относящіяся сюда, бѣдственныя событія онъ указываетъ на кровопролитную войну за похищеніе Сабинянокъ (3), на нечестивую и жестокую войну Римлянъ съ Альбанцами (4), на войну съ Пирромъ (5), на ужасы первой и второй пуническихъ войнъ (6) и на разрушеніе Сагунта (7), которыхъ не въ состояніи были отвратить римскіе боги.—Къ бѣдствіямъ втораго порядка первой категоріи онъ относитъ гибельный первый годъ республики (8), раздоры патриціевъ и плебеевъ, продолжавшіеся до второй пунической войны, гракхіанскія смуты, печальнымъ памятникомъ которыхъ и справедливымъ упрекомъ языческимъ богамъ и ихъ почитателямъ остался храмъ Конкордіи, построенный на кровавомъ мѣстѣ гражданскаго раздора (9), союзническія, рабскія и гражданскія войны (10), до-

(1) III. 11.
(2) III. 12
(3) III 13.
(4) III. 14.
(5) III. 17.
(6) III. 18—19.
(7) III. 20.
(8) III. 16.
(9) III. 24—25.
(10) III. 26.

стоплачевные подвиги Марія и Суллы, Карбона и Цинны (1). Вмѣстѣ съ тѣмъ исторіей отдѣльныхъ личностей языческаго міра,—смертію Камиллы и Палласа—фаворитовъ Діаны и Геркулеса, насильственною смертію всѣхъ римскихъ царей, кромѣ Нумы и Анка (2), печальною судьбою благочестиваго Регула (3), ссылкою Сципіона старшаго, съ дѣтства отличавшагося религіозностію (4), самоубійствомъ Мерула, діальскаго фламина (5), и убіеніемъ Муція Сцеволы понтифекса у истукана Весты (6), избіеніемъ по повелѣнію Митридата всѣхъ римскихъ гражданъ въ Азіи, которые конечно не имѣли недостатка ни въ богахъ, ни въ усердіи къ нимъ (7),—Августинъ доказываетъ, что почитаніе языческихъ боговъ не могло ни предохранить ихъ почитателей отъ временныхъ несчастій, ни обезопасить для нихъ временнаго счастія.—Изъ бѣдствій второй категоріи Августинъ упоминаетъ только о немногихъ и распространяется объ ихъ не много. „Я опускаю, говоритъ онъ, всѣ тѣ явленія природы, которыя были болѣе удивительны, чѣмъ вредны; я не буду говорить о „boves locutos“, о произнесеніи утробными дѣтьми нѣкоторыхъ словъ еще во чревѣ матери, о летаніи змѣй, о превращеніи женщинъ въ мужчинъ и куриць въ пѣтуховъ и о другихъ явленіяхъ этого рода, которыя содержатся въ историческихъ книгахъ язычниковъ и которыя болѣе удивляютъ человѣка, чѣмъ вредятъ ему“ (8). Онъ не говоритъ также о вулканическихъ и нептуническихъ явленіяхъ природы, измѣнявшихъ видъ земной поверхности, но отсылаетъ читателя къ книгѣ Апулея „о мірѣ“, гдѣ кратко изложены эти явленія. „Если бы, прибавляетъ онъ, я вздумалъ собирать всѣ бѣдствія этого рода изъ всѣхъ доступныхъ мнѣ историческихъ книгъ; то когда

(1) III. 27—28, 30.
(2) III. 15.
(3) III 18
(4) III. 21.
(5) III. 27
(6) III. 29.
(7) III. 22.
(8) III. 31.

бы дошелъ я до времени Христа Спасителя, пришедшаго уничтожить пустыя и пагубныя суевѣрія язычниковъ (1)? Между бѣдствіями, зависящими не отъ воли людей, но происходящими ex ipsius mundi elementis онъ указываетъ a) на какую-то болѣзнь, жертвою которой были беременныя женщины и домашнія самки, и на другую общую эпидемію, причиною которой было, по объясненію толкователей Сивиллиныхъ книгъ, святотатство многихъ частныхъ лицъ, завладѣвшихъ священными зданіями, случившееся во время войны съ Пирромъ (2); на опустошительную эпидемію въ Африкѣ, причиною которой было разложеніе саранчи, истребившей всю африканскую растительность и умершей въ морѣ около береговъ нумидійскихъ, и которая была такъ гибельна, что въ одномъ царствѣ Массинисы умерло до восьми сотъ тысячъ человѣкъ, а въ Утикѣ изъ тридцати тысячъ римскихъ солдатъ осталось только десять человѣкъ (3); на одичаніе и бѣшенство собакъ, лошадей,ословъ, быковъ и всѣхъ домашнихъ животныхъ, случившееся предъ началомъ союзнической войны (4); b) на жестокую и продолжительную зиму во время войны съ Пирромъ, когда высокіе сугробы снѣга въ теченіе сорока дней покрывали улицы Рима и замерзалъ Тибръ; на необыкновенное разлитіе Тибра во время первой пунической войны, затопившее низкія части города и разрушившее множество зданій, и на послѣдовавшій за тѣмъ пожаръ, на которомъ едва не погибъ понтифексъ Метеллъ, спасавшій истуканъ Весты (5); на земляной, мѣловой и каменный дожди; на двукратное изверженіе Этны, которымъ въ первый разъ сожжены были береговые утесы и вскипяченное море расплавляло корабельную осмолку, а во второй было засыпано и разрушено множество домовъ въ Катанѣ (6).

(1) IV. 2.
(2) III. 17.
(3) III. 31.
(4) III. 23.
(5) III 18.
(6) III. 31.

Дѣлая изъ этихъ частныхъ примѣровъ безсилія языческихъ боговъ общій выводъ о ихъ безполезности для римскаго государства Августинъ спрашиваетъ: „гдѣ были эти боги, которыхъ думаютъ почитать ради ничтожнаго и обманчиваго счастія этого міра, когда Римляне были поражаемы столь великими бѣдствіями? Гдѣ были они, когда былъ убитъ консулъ Валерій, защищавшій подожженный рабами и ссыльными Капитолій? Видно,—онъ большую могъ оказать помощь храму Юпитера, чѣмъ эта толпа боговъ во главѣ съ Юпитеромъ своему защитнику? Гдѣ были они, когда Римъ, усталый отъ внутреннихъ смутъ, въ ожиданіи возвращенія пословъ, отправленныхъ имъ въ Аѳины для собиранія тамъ законовъ, былъ опустошаемъ тяжкимъ голодомъ и моровымъ повѣтріемъ? Гдѣ были они, когда вынужденный опять голодомъ народъ впервые сдѣлалъ префекта анноны, и когда при усиленіи этого голода Спурій Мелій раздачею собственнаго хлѣба голодному народу навлекъ на себя подозрѣніе въ домогательствѣ царской власти, и, обвиненный настойчивымъ префектомъ анноны предъ дряхлымъ диктаторомъ Л. Квинтіемъ, былъ убитъ предводителемъ конницы Квинтомъ Сервиліемъ среди яростнаго и опаснаго смятенія народа? Гдѣ были они, когда вынужденный опустошительною заразою, послѣ напрасныхъ молитвъ къ богамъ, римскій народъ придумалъ новое, небывалое доселѣ, богослужебное средство—лектистерніи (1)? Гдѣ были они, когда римское войско цѣлыя десять лѣтъ было поражаемо подъ Веіями и погибло бы все, если бы его не спасъ Фурій Камиллъ, осужденный потомъ неблагодарнымъ отечествомъ? Гдѣ были они, когда Галлы брали, грабили, жгли и наполняли Римъ убійствами? Гдѣ были они, когда Римъ опустошала та страшная язва, жертвою которой былъ Фурій, защитникъ неблагодарнаго отечества отъ жителей Веій и отъ Галловъ, и во время которой заведены были сценисе-

(1) Лектистерніями назывались религіозные обѣды, дававшіеся въ честь боговъ, при чемъ статуи угощаемыхъ божествъ были снимаемы съ ихъ мѣстъ и разсаживаемы вокругъ богато сервированныхъ столовъ, обремененныхъ изысканными кушаньями. См. Liv. V, 3; XXII, 10; XL, 59.

скія представленія,—другая, гораздо болѣе опасная, язва? Гдѣ они были, когда появилась другая жестокая язва отравленія, жертвою которой были мужья большею частію знатныхъ матронъ, и которая, какъ язва моральной порчи, была хуже всѣхъ язвъ? Гдѣ были они, когда оба римскіе консула принуждены были Самнитами у кавдинскаго ущелья заключить съ ними постыдный договоръ, оставить шесть сотъ знатныхъ заложниковъ и провести почти обнаженное войско подъ ярмомъ? Гдѣ были они, когда римское войско, страдавшее отъ эпидеміи, не мало пострадало и отъ ударовъ грома? Гдѣ они были во время того мороваго повѣтрія, когда Римъ принужденъ былъ привести изъ Епидавра Эскулапа, какъ врача? Видно, Юпитеру, давно уже сидѣвшему въ Капитоліѣ, распутство не давало времени изучать медицину въ молодости. Гдѣ были они, когда Луканцы, Бруттійцы, Самниты и сеннонскіе Галлы составили общій заговоръ противъ Римлянъ и сначала избили ихъ пословъ, потомъ, окруживъ ихъ войско, умертвили тринадцать тысячь воиновъ, претора и семь трибуновъ? Гдѣ были они, когда послѣ долгихъ и тяжкихъ смутъ народъ удалился на Яникулъ, когда Римъ обратился къ крайней мѣрѣ,—назначилъ диктаторомъ Гортензія, и когда послѣдній, возвративши народъ, лишился жизни при отправленіи своей должности, чего прежде никогда не случалось и что тѣмъ преступнѣе со стороны боговъ, что между ними былъ уже тогда Эскулапъ"? (1).

Говоря далѣе о силѣ и объемѣ бѣдствій особенно первой категоріи, которыя испытало римское государство до пришествія Христова, Августинъ пишетъ: „какая свирѣпость внѣшнихъ народовъ, какая жестокость варваровъ можетъ сравниться съ этою побѣдою гражданъ надъ гражданами? Видѣлъ ли когда нибудь Римъ что либо печальнѣе, горестнѣе и плачевнѣе! Что было чувствительнѣе для Римлянъ, древнее ли нападеніе на Римъ Галловъ и новое—Готовъ, или свирѣпость Марія и Суллы и ихъ сподвижниковъ? Правда Галлы убивали всякаго сенатора, все же за деньги оставляли нѣкоторымъ жизнь;

(1) III. 17.

а Готы оставили въ живыхъ столько сенаторовъ, что умерщвленіе нѣкоторыхъ изъ нихъ представляется удивительнымъ. Что же касается Марія и Суллы, то, занимая одинъ послѣ другаго Капитолій, они не щадили никого, и если сторонники Марія не пощадили Муція, гражданина, сенатора и понтифекса, обнявшаго въ крайности тотъ жертвенникъ, гдѣ были, какъ говорятъ, fata Romana, то послѣдняя проскрипція Суллы, не говоря о безчисленности другихъ убійствъ, погубила гораздо болѣе сенаторовъ, чѣмъ сколько ихъ могли ограбить Готы“ (1).

Въ заключеніе этого доказательства безполезности римскаго языческаго культа и зловредности римскихъ боговъ Августинъ говоритъ: „не безстыдно ли, не дерзко ли, не необдуманно ли, или лучше не глупо ли поступаютъ язычники, когда, не приписывая прежнихъ бѣдствій своимъ богамъ, новыя приписываютъ нашему Христу (2)? Пусть они, неблагодарные къ нашему Христу за столь великія благодѣянія, осуждаютъ лучше своихъ боговъ за столь великія бѣдствія. Въ самомъ дѣлѣ въ то время, когда происходили эти бѣдствія, алтари языческихъ божествъ курились и благоухали сабейскимъ ладономъ и украшались вѣнками изъ свѣжихъ цвѣтовъ, жречества и капища блистали роскошью, въ храмахъ приносились жертвы, происходили игры и совершались безчинства; а между тѣмъ кровь гражданъ, проливаемая гражданами, текла повсюду, не исключая даже алтарей. Цицеронъ только потому не укрылся въ храмѣ, что Муцій не нашелъ тамъ спасенія. Я увѣренъ, и со мною согласится каждый не предубѣжденный, что если бы и тогда было распространено христіанское ученіе, то тѣ, обвиненія которыхъ мы теперь опровергаемъ, не задумались бы всѣ эти бѣдствія приписать христіанской религіи“ (3).

Римляне, и особенно образованная ихъ часть, очень хорошо знали, какъ выше сказалъ и самъ Августинъ, что римское государство въ разныя времена испытало не мало бѣд-

(1) III. 29.
(2) III. 30.
(3) III. 31.

ствій и страданій; но это обстоятельство не служило для нихъ доказательствомъ безполезности ихъ боговъ; такъ какъ они были увѣрены, что эти mutla mala dii neglecti Hesperiae dederunt. Съ другой стороны многія изъ тѣхъ явленій, на которыя Августинъ указывалъ какъ на зло, въ глазахъ Римлянъ не были зломъ. Если съ нравственно-христіанской точки зрѣнія такія войны, какъ сабинская, альбанская и пуническія, и можно было разсматривать какъ зло, то съ государственной и особенно римской точки зрѣнія эти войны были скорѣе добромъ, чѣмъ зломъ, такъ какъ чрезъ нихъ цѣною немногихъ жертвъ Римляне покупали расширеніе, обогащеніе и славу цѣлаго своего государства. Далѣе городъ Римъ былъ символомъ, какъ мы сказали уже, римскаго государства; благосостояніе Рима было знакомъ и мѣриломъ общаго его благосостоянія. Но ни одно изъ бѣдствій, о которыхъ напомнилъ Римлянамъ Августинъ, не было такъ тяжко для Рима, какъ опустошеніе его Готами. Во времена гальскаго разгрома, въ тяжкую годину Марія и Суллы Римъ страдалъ, но онъ оставался страждущимъ владыкою; во времена нашествія Готовъ онъ сошелъ на презрѣнную степень раба. Могло ли что либо быть бѣдственнѣе для вѣковой гордости владыки міра? Что же касается бѣдствій моральныхъ, то Римляне вовсе не считали ихъ бѣдствіями, такъ какъ они имѣли свои начала нравственности. Все это зналъ конечно Августинъ и чувствовалъ безъ сомнѣнія относительную неубѣдительность двухъ вышеизложенныхъ своихъ аргументовъ—внутренняго и внѣшняго; поэтому онъ обращается теперь къ римско-языческой догматикѣ и ищетъ въ ней новыхъ доказательствъ въ пользу безполезности языческихъ боговъ для римскаго государства. Не смотря ни на какія бѣдствія, испытанныя въ разныя времена римскимъ государствомъ, предъ глазами Римлянъ стоялъ однако фактъ обширности и продолжительности существованія римскаго государства, какъ исполненіе пророчествъ и обѣтованій (1) и какъ

(1) IV. 29: His (Римлянамъ), говорилъ Юпитеръ Венерѣ, nec metas rerum nec tempora pono; Imperium sine fine dedi. Aen. I, 279—280.

неоспоримое доказательство могущества, добросовѣстности и постояннаго вниманія къ нимъ національныхъ боговъ, и теперь фактъ этотъ выдвигался ими съ новою силою. Римляне и теперь не отрицали того, что государство ихъ пережило много несчастій, внѣшнихъ опасностей и внутреннихъ нестроеній; но это не мѣшало имъ увѣрять себя и другихъ, что вообще и въ цѣломъ до христіанскихъ временъ государство ихъ было счастливо и что это счастіе было величайшимъ благодѣяніемъ отечественныхъ ихъ боговъ. Вслѣдствіе этого въ четвертой книгѣ Августинъ доказываетъ, что всемірное владычество Римлянъ,—въ чемъ собственно они и полагали все счастіе своего государства,—не есть даръ боговъ языческихъ, но есть дѣло единаго истиннаго Бога, какъ высочайшаго подателя всякаго счастія и распорядителя всѣхъ событій міра. Эта мысль развивается и доказывается слѣдующимъ образомъ. Прежде всего Августинъ разрѣшаетъ вопросъ: въ какомъ смыслѣ продолжительность существованія и обширность римской имперіи можно считать счастіемъ и какому изъ божествъ Рима Римляне могли бы быть обязаны этимъ счастіемъ?

Устанавливая понятіе о счастіи и прикладывая его къ римскому государству, Августинъ говоритъ: „желалъ бы я знать, основательно ли, разумно ли тщеславиться великостію и обширностію царства, когда нельзя доказать, что люди, находящіеся постоянно въ войнѣ съ согражданами или съ иностранцами, постоянно проливающіе человѣческую кровь, тревожимые мрачными мыслями страха и волненіями кроваваго честолюбія только изъ за того, чтобы стяжать стеклянный призракъ удовлетворенія, за хрупкость котораго постоянно надобно бояться, счастливы? Но чтобы легче судить объ этомъ мы не станемъ вдаваться въ общія отвлеченныя сужденія; мы возмемъ въ разсмотрѣніе только двухъ человѣкъ, такъ какъ каждый отдѣльный человѣкъ, подобно отдѣльной буквѣ рѣчи, есть какъ бы элементъ государства, какъ бы ни было оно обширно. Представимъ себѣ двухъ человѣкъ, изъ коихъ одинъ бѣденъ или посредственнаго состоянія, а другой очень богатъ. Представимъ далѣе, что богатый постоянно тревожится страхомъ и снѣдается жадно-

стію, что онъ не знаетъ безопасности, постоянно безпокоенъ, живетъ въ постоянномъ опасеніи ссоръ и вражды и среди всѣхъ безпокойствъ постоянно увеличиваетъ свое богатство, а вмѣстѣ съ нимъ и горькія заботы; между тѣмъ какъ человѣкъ посредственнаго состоянія, но достаточнаго для его нуждъ, проводитъ дни свои въ сладкомъ покоѣ, любимъ своимъ семействомъ, родными, сосѣдями и друзьями, благочестивъ, доброжелателенъ, здоровъ тѣломъ, умѣренъ въ жизни и спокоенъ совѣстію, и спросимъ, найдется ли кто нибудь столь безразсудный, кто бы сталъ сомнѣваться, кого изъ нихъ предпочесть другому? То же самое, что можно сказать о двухъ человѣкахъ, должно быть сказано о двухъ семьяхъ, о двухъ народахъ, о двухъ царствахъ, и если мы будемъ судить по этому образцу, то намъ легко будетъ сказать, на которой сторонѣ тщеславіе и на которой счастіе“ (1). Утверждая такимъ образомъ, что объемъ государства не можетъ быть показателемъ внутренняго счастія народа и что слѣдовательно римское государство не могло быть счастливымъ, пока оно заботилось о своей цѣлости и благосостояніи,—а это было постоянною его заботой,—вмѣстѣ съ тѣмъ, опираясь на неестественность составленія государствъ изъ разныхъ народовъ, какъ результатъ предыдущаго положенія, Августинъ утверждаетъ и то, что обширнось царства не можетъ быть предметомъ радости. „Пусть, говоритъ онъ, Римляне повнимательнѣе размыслятъ о томъ, справедливо ли радоваться за обширность царства? Увеличенію царства помогаетъ обыкновенно несправедливость тѣхъ, противъ которыхъ ведутся законныя войны. Такимъ образомъ всякое государство было бы мало, если бы спокойствіе и справедливость сосѣдей не вызывали никакихъ войнъ, и при счастливыхъ человѣческихъ обстоятельствахъ всѣ человѣческія царства были бы малы, и слѣдовательно въ мірѣ было бы много разнородныхъ царствъ, подобно тому какъ въ городѣ бываетъ много домовъ гражданъ. Поэтому веденіе войнъ и распространеніе государствъ чрезъ покореніе народовъ является для злыхъ сча-

(1) IV. 3.

стіемъ, а для добрыхъ необходимостію. Но такъ какъ было бы хуже, если бы несправедливые получали господство надъ справедливыми, то эта необходимость не безъ основанія называется счастіемъ. Несомнѣнно однакожъ, что жить въ согласіи съ добрымъ сосѣдомъ есть гораздо большее счастіе, нежели насильно подчинять себѣ злаго и воинственнаго. Худо желаніе, когда хотятъ побѣдить человѣка ненавистнаго и страшнаго только для того, чтобы было кого побѣдить" (1). Итакъ объемъ государства не можетъ быть ни показателемъ, ни мѣриломъ его счастія. Дѣйствительными и рѣшительными признаками счастія государства могутъ служить только внутренній миръ и общая удовлетворенность гражданъ; но такого состоянія государство можетъ достигнуть только тогда, когда въ основѣ всей его жизни лежитъ справедливость (2). А такъ какъ о справедливости въ разсужденіи языческихъ царствъ не можетъ быть и рѣчи, потому что всѣ они основаны на насиліи и отличаются отъ разбойническихъ шаекъ только объемомъ и продолжительностію,—чему примѣромъ и доказательствомъ служитъ древнѣйшее ассирійское царство Нина,—то въ отношеніи къ нимъ не можетъ быть также рѣчи и о счастіи въ собственномъ смыслѣ (3). Но такъ какъ съ другой стороны справедливѣе справедливымъ господствовать надъ несправедливыми и такъ какъ явленіе распространенія царствъ для добрыхъ есть необходимость, а для злыхъ исправительная мѣра; то въ этомъ ограниченномъ смыслѣ и всемірное господство Римлянъ можетъ быть названо счастіемъ. Въ какомъ бы смыслѣ однакожъ всемірное владычество Римлянъ ни называлось счастіемъ, во всякомъ случаѣ оно не могло быть дѣломъ національныхъ боговъ Рима, точно такъ же, какъ переходъ владычества отъ Ассиріянъ къ Мидянамъ, Персамъ и Македонянамъ не былъ дѣломъ ни общеязыческихъ, ни національныхъ боговъ древности (4). Въ самомъ

(1) IV. 15.
(2) IV. 4.
(3) IV. 5—7.
(4) Ibidem.

дѣлѣ, какому изъ безчисленнаго множества римскихъ божествъ, спрашиваетъ Августинъ, можно было бы приписать столь великое дѣло? и отвѣчаетъ, что оно не могло быть ни дѣломъ ни одного изъ низшихъ божествъ, ни дѣломъ даже самаго Юпитера, царя всѣхъ боговъ и богинь. „Было бы глупо, говоритъ онъ, считать виновникомъ великаго дѣла увеличенія римскаго государства кого либо изъ тѣхъ маленькихъ божковъ (minutorum deorum), которыхъ Римляне приставляли по семи штукъ къ одному стебельку ржи и по три къ дверямъ, и которыхъ такъ много, что перечислить ихъ не только не могу я въ одномъ мѣстѣ, но и сами язычники не могли во множествѣ томовъ. Не можетъ быть, чтобы въ этомъ столь важномъ дѣлѣ могли принимать участіе Клоацина, божество нечистотосточныхъ трубъ; Волюпія,—чувственнаго удовольствія; Любентина,—вожделѣнія; Ватиканъ,—дѣтскаго крика; Кунина,—колыбелей; Рузина,—пашни; Югатинъ,—горныхъ вершинъ; Коллатина,—холмовъ; Валлонія,—долинъ; Сеія,—сѣмянъ, пока они въ землѣ и не взошли еще; Сегетія,—всходовъ сѣмянъ; Тутилина,—сѣмянъ, собранныхъ въ амбары; Прозерпина,—перваго акта прозябенія; Нодутъ,—стебельныхъ колѣнецъ; Волютина,—покрововъ цвѣтка (почекъ); Пателяна,—распусканія почки для выхода колоса; Гостилина, божество, выравнивающее колосъ остью; Флора, божество цвѣтенія; Лактурнъ,—налива зеренъ; Матута,—созрѣванія зеренъ; Рунцина,—жатвы, когда каждому изъ нихъ не подъ силу исполнять и собственную обязанность и когда они являются слабѣе человѣка. Развѣ могла Сегетія или Кунина или Нодутъ хлопотать объ увеличеніи римскаго государства, когда у нихъ и спеціальнаго дѣла было довольно? Каждый хозяинъ одинъ въ состояніи оберегать цѣлый свой домъ, а боговъ потребовалось три только для однѣхъ дверей,—Фуркулъ для отверстія, Кордея для притолки и Лиментинъ для порога“ (1).—Римскіе язычники знали однакожъ, что ни Нодутъ, ни Кунина, ни Сегетія, ни другое какое либо

(1) IV. 8.

божество этого рода не могло быть, каждое отдѣльно, виновникомъ могущества римскаго государства; они знали, что каждое изъ нихъ завѣдуетъ только своею особенною областью и не простираетъ своей дѣятельности за ея предѣлы; они, какъ говоритъ ниже и самъ Августинъ, на основаніи строгаго предписанія богослужебныхъ своихъ книгъ, просили у каждаго отдѣльнаго божества только того, что подлежало его вѣдѣнію и считали нечестіемъ и безразсудствомъ просить воды напримѣръ вмѣсто Нимфъ у Бахуса, хлѣба вмѣсто Цереры у Вулкана и проч.; но они могли думать, что всѣ почитаемыя ими божества вмѣстѣ, совокупными силами, чрезъ добросовѣстное отправленіе спеціальныхъ своихъ обязанностей не могли не оказать содѣйствія и политическому могуществу Римлянъ. Нельзя не согласиться однакожъ, что подобная мысль могла быть мнѣніемъ только простаго народа. Что же касается людей образованныхъ, то, не отрицая многобожія массы, они, какъ засвидѣтельствовали Максимъ модорскій, Симмахъ и другіе, принимали его не въ томъ непосредственномъ видѣ, въ какомъ оно носилось предъ сознаніемъ простаго народа, но въ томъ очищенномъ и осмысленномъ видѣ, какимъ сдѣлали его философы. Въ представленіи языческой интеллигенціи этого времени, какъ видно изъ показаній Августина, народный политеизмъ превратился въ философскій пантеизмъ, по которому отдѣльные и самостоятельные боги народа являются или частями, или свойствами и силами одного бога—Юпитера. Вслѣдствіе этого конечно, бросивши въ язычниковъ въ видѣ аргумента сарказмомъ, Августинъ принимаетъ болѣе серьезный тонъ и доказываетъ, что ни Юпитеръ [1], какъ бы ни понимали его язычники, ни всѣ римскіе боги вмѣстѣ не могли быть виновниками политическаго могущества Римлянъ.—Что такое Юпитеръ? По мнѣнію язычниковъ Юпитеръ есть царь всѣхъ боговъ и богинь, имѣющій мѣстопребываніемъ своимъ высшую часть воздуха—эѳиръ, или лучше онъ самъ есть эѳиръ. Разсмотрѣвши съ этой точки

---

[1] IV. 9.

его отношенія къ женѣ и сестрѣ своей Юнонѣ, или воздуху, къ братьямъ—Нептуну съ его женой Салаціей и Плутону съ женой Прозерпиной, къ дочери Минервѣ, къ отцу Сатурну и къ матери землѣ, или Церерѣ, Августинъ находитъ, что представленіе о немъ крайне сбивчиво и заключаетъ въ себѣ множество противорѣчій, уничтожающихъ всякое объ немъ понятіе (1), такъ что трудно представить, чтобы такой богъ могъ оказать содѣйствіе римскому государству. Сбивчивость и неопредѣленность понятія о Юпитерѣ происходила очевидно отъ неустойчивости политеистической точки зрѣнія вообще. Стремясь поэтому къ устойчивости религіозной точки зрѣнія римскіе ученые думали достигнуть своей цѣли сведеніемъ политеизма на пантеизмъ; но чрезъ это перешли только отъ одной крайности къ другой. Еще Варронъ представлялъ Юпитера всеобщею душою міра, а остальныхъ боговъ его частями; во времена Августина ученіе Варрона превратилось въ атеистическій, такъ сказать, пантеизмъ. „По мнѣнію ученыхъ этого времени, какъ говоритъ Августинъ, Юпитеръ есть богъ, который проникаетъ и оживляетъ глубины земли, море и небо, который въ эѳирѣ есть Юпитеръ, въ воздухѣ—Юнона, въ морѣ Нептунъ, въ морской поверхности Салація на землѣ Плутонъ, въ землѣ Прозерпина, въ домашнихъ очагахъ Веста, въ кузницахъ Вулканъ, въ тѣлахъ небесныхъ Солнце, Луна и Звѣзды, въ предсказателяхъ Аполлонъ, въ торговлѣ Меркурій, въ Янусѣ начинатель, въ Терминѣ совершитель, во времени Сатурнъ, въ войнахъ Марсъ и Беллона, въ виноградномъ сокѣ Либеръ, въ хлѣбныхъ растеніяхъ и плодахъ земли Церера, въ лѣсахъ Діана, въ наукахъ Минерва; который дѣйствуетъ также подъ именами и низшихъ божествъ;—подъ именемъ Либера и Либеры онъ заправляетъ производительною способностію мужчинъ и женщинъ, подъ именемъ Діеспитера выводитъ дитя на свѣтъ, подъ именемъ Мены управляетъ menstruis feminarum, подъ именемъ Люцины призывается въ моментъ разрѣшенія жен-

(1) IV. 10.

щины отъ бремени, подъ именемъ Опсы подаетъ помощь новорожденнымъ, принимая ихъ лономъ земли (a), подъ именемъ Ватикана открываетъ дѣтямъ голосъ, подъ именемъ Карментъ предсказываетъ судьбы новорожденнымъ; какъ Левана, поднимаетъ дѣтей съ земли (b), какъ Кунина, хранитъ дѣтскія колыбели, какъ Фортуна, управляетъ случайностями, какъ Румина (c), подаетъ дитяти tattat (конечно матери), какъ Потина и Едука, даетъ ему способность пить и ѣсть; отъ дѣтскаго страха онъ называется Павентіей, отъ будущей надежды Вениліей, отъ удовольствія Волюпіей, отъ дѣйствованія Агеноріей, отъ сильныхъ побужденій къ дѣятельности Стимулой; какъ Стреніа, онъ вдыхаетъ храбрость, какъ Нумеріа, учитъ считать, какъ Камена—пѣть, какъ Консусъ, внушаетъ намѣренія, какъ Сентіа, возбуждаетъ мысли; при переходѣ дитяти въ юношескій возрастъ онъ служитъ ему подъ именемъ Ювентаты, при покрытіи бородъ волосами подъ именемъ Фортуны Барбаты, (хотя было бы правильнѣе сказать Фортунія Барбата, замѣчаетъ мимоходомъ Августинъ); какъ Югатинъ, онъ соединяетъ новобрачныхъ, какъ богиня дѣвственности, (Virginiensis) призывается при развязываніи дѣвственнаго пояса новобрачной; онъ есть Мутунъ или Тутунъ, или греческій Пріапъ;—словомъ, всѣ боги и богини суть, по мнѣнію нѣкоторыхъ, его части, а по болѣе распространенному мнѣнію ученыхъ—его свойства“ (1). Но представленіе Варрона, по мнѣнію Августина, нечестиво, недостойно божества вообще и нелѣпо въ послѣдствіяхъ. „Если, говоритъ Августинъ, богъ есть душа міра и если по однимъ всѣ части міра, а по другимъ только разумныя существа суть его члены; то въ первомъ случаѣ нельзя было бы ни ходить по землѣ, ни убивать животныхъ безъ опасенія растоптать или умертвить какую нибудь часть божества, а во второмъ всѣ слабости и пороки

(a) и (b)—Новорожденнаго Римлянка клала на землю, съ которой его поднималъ отецъ, что было знакомъ признанія его за свое дитя и обѣщанія воспитывать его; въ противномъ случаѣ новорожденнаго относили къ молочной колоннѣ, гдѣ онъ воспитывался на общественный счетъ.

(c) Rumina отъ древняго Ruma-mamma.

(1) IV. 11.

людей надобно было бы признать качествами и дѣйствіями божества, и было бы трудно выразумѣть то, какимъ образомъ въ лицѣ людей, не почитающихъ бога, его не почитаютъ его собственныя части“ (1). Что же касается представленія Максимовой формы пантеизма, то оно, какъ говоритъ Августинъ, ведетъ къ безбожію, потому что, если все непосредственно божественно,—если Юпитеръ съ своими свойствами разлитъ по всѣмъ предметамъ міра,—то не можетъ быть силы, которая была бы въ состояніи распоряжаться вещами міра.—Выводъ изъ разсужденія о Юпитерѣ тотъ, что онъ, какъ нѣчто безличное, въ безконечность расплывающееся, не можетъ быть ни богомъ, ни распространителемъ римскаго государства. То же самое говоритъ фактъ обоготвореніями Римлянами Викторіи и Фелицитаты. „Если Викторія была въ состояніи увеличить объемъ государства, а Фелицитата—сдѣлать его счастливымъ; то Юпитеръ былъ при этомъ такъ же не нуженъ, какъ и остальные боги“ (2). Но Викторія и Фелицитата, говорили язычники, суть божества потолику, поколику они суть дары какихъ то неизвѣстныхъ намъ боговъ, которыхъ мы и назвали именами этихъ даровъ (3). Соглашаясь съ тѣмъ, что побѣды и счастіе суть дары Божіи, Августинъ пользуется признаніемъ язычниковъ и на основаніи его уже прямо и рѣшительно доказываетъ, что счастіе, а слѣдовательно и всемірное владычество Римлянъ, какъ счастіе, не дары Юпитера. „Я согласенъ съ этимъ объясненіемъ, говоритъ онъ; оно поможетъ мнѣ убѣдить еще не огрубѣлыхъ сердцемъ. Если человѣческая слабость чувствуетъ, что счастіе подается только какимъ нибудь богомъ, если это чувствовали и почитатели Юпитера и если они не знали, какимъ именно богомъ подается это благо, то ясно, что счастіе подавалось имъ не Юпитеромъ, котораго они знали и почитали, и ясно, что оно было даромъ другаго вовсе неизвѣстнаго имъ Бога“ (4).—Если такимъ образомъ об-

(1) IV. 12—13.
(2) IV. 14, 18, 21.
(3) IV. 24.
(4) IV. 25.

ширность и продолжительность существованія римскаго государства не были и не могли быть даромъ ни мелкихъ боговъ, ни самаго Юпитера, то они не могли быть также и даромъ всѣхъ римскихъ боговъ вмѣстѣ. Въ подтвержденіе этого послѣдняго положенія Августинъ проводитъ ту мысль, что богоученіе Римлянъ, говоря о необозримомъ множествѣ божествъ и подавая сверхъ того поводъ къ увеличенію этого множества до безконечности, потому что отношенія природы и жизни, требующія разныхъ божествъ, могутъ быть спеціализируемы безъ конца, въ себѣ самомъ носитъ доказательство того, что римскіе боги не могли содѣйствовать увеличенію римскаго государства, такъ какъ при безчисленности ихъ не было никакой человѣческой возможности угодить имъ всѣмъ. Несовершенство римскаго культа, не могшаго быть поэтому условіемъ развитія и счастія государства, Августинъ указываетъ съ одной стороны въ томъ, что Римляне, придумывая своихъ боговъ, не обоготворяли очень много такихъ предметовъ, которые съ ихъ точки зрѣнія были вполнѣ достойны этого, а съ другой въ томъ, что обоготворяли очень многіе предметы такіе, которые моглибы остаться и безъ этого. Такъ, боготворя Викторію, они отказывали въ божескомъ почитаніи государству (1) и тріумфу (2), почитая Павора, Паллора и Фебрисъ, не почитали iniquitatem по крайней мѣрѣ другихъ народовъ, хотя она прежде всего содѣйствовала распространенію государства (3), обоготворяя Доблесть (virtus) и Добросовѣстность (fides), не сочли нужнымъ почитать божески Темперанцію, Фортитудо, Пруденцію, Сапіенцію и Пудицицію, хотя эти качества важны и цѣнны не менѣе первыхъ двухъ (4). Съ другой стороны Римляне боготворили нѣкоторые предметы такіе, которые можно было бы и опустить, не нарушая полноты. „Для нихъ, говоритъ Августинъ, было бы достаточно почитать только Добродѣтель и Счастіе вмѣсто всѣхъ осталь-

(1) IV. 14.
(2) IV. 14.
(3) IV. 15.
(4) IV. 20.

ныхъ боговъ; гдѣ есть эти дары Божіи, тамъ находится все, такъ какъ добродѣтель содержитъ въ себѣ все, что надобно дѣлать, а счастіе—все, чего надобно желать. Для добродѣтельнаго и счастливаго слѣдовательно не нужны ни Меркурій и Минерва, боги наукъ (ибо ars происходитъ отъ греческаго ἀρετή); ни Катій, богъ остромыслія, и Луцина; ни Опса и Ватиканъ; ни Кунина и Румина; ни Статилинъ, богъ прямого стоянія; ни Адеона и Абеона, богини приходящихъ и отходящихъ; ни Менсъ, богиня мысли, и оба Волюмны, боги добрыхъ желаній; ни боги брака; ни боги полевые и сама Фруктезея; ни Марсъ и Беллона; ни Викторія и Гоноръ; ни Пекунія, Экуланъ и Аргентинъ; ни Фессонія, богиня усталыхъ, и Пеллонія, прогоняющая враговъ; ни Аполлонъ или Эскулапій, врачи; ни Спиніенсисъ, уничтожающая сорныя травы на поляхъ, и Рубиго, посылающая ржавчину на хлѣбныя растенія (1), ни наконецъ Фортуна, богиня слѣпаго случая" (2). Вслѣдствіе такой непослѣдовательности и случайности при твореніи боговъ и при безчисленности ихъ представляется совершенно невозможнымъ, чтобы всѣмъ божествамъ, отъ благосклонности которыхъ должно зависѣть благосостояніе и обширность государства, могъ быть воздаваемъ подобающій культъ, и исторія римскаго культа показываетъ, что богопочитаніе, какъ и богоученіе Римлянъ, никогда не имѣли совершенства. Въ самомъ дѣлѣ, почитая свѣтила небесныя членами бога, Римляне поклонялись, какъ богамъ, только нѣкоторымъ изъ нихъ (3). Въ то время какъ Агенорія, Стимула, Мурція, богиня усталости, и Стренуа пользовались сакрами въ самомъ Римѣ, Квіета (quies) имѣла храмъ за Коллинскими воротами (4). „Древніе Римляне, почитавшіе какого-то Суммана, бога ночныхъ молній; Ромулъ, давшій Римлянамъ Януса, Юпитера, Марса, Покуса, Фавна, Тибера и Геркулеса; Титъ Тацій

(1) IV. 21.
(2) IV. 18—19.
(3) IV. 11.
(4) IV. 16.

прибавившій къ этимъ богамъ Сатурна, Опсу, Солнце, Луну, Вулкана, Свѣтъ и даже Клоацину, Нума, введшій такъ много другихъ боговъ, и Гостилій, сдѣлавшій богами Павора и Паллора, обошли Фелицитату, и она принята была въ число римскихъ боговъ только со временъ Лукулла. Не есть ли это оскорбленіе для Фелицитаты? и не есть ли это доказательство того, что эта богиня не принимала никакого участія въ расширеніи римскаго государства, равно какъ и того, что и остальные боги были непричастны къ этому дѣлу, такъ какъ Фелицитата могла бы одна замѣнить всѣхъ большихъ и малыхъ боговъ и богинь (1)? Если бы увеличеніе римскаго государства, прибавляетъ Августинъ, было дѣломъ языческихъ боговъ, тогда такое счастіе они дали бы скорѣе Грекамъ, чѣмъ Римлянамъ, потому что Греки чествовали ихъ гораздо лучше“ (2). Не ограничиваясь своими соображеніями о несовершенствахъ языческаго богоученія и богопочитанія, Августинъ призываетъ во свидѣтели Цицерона, Муція Сцеволу понтифекса и Варрона. „Цицеронъ, говоритъ онъ, явно смѣялся надъ авгуріями, изображеніями боговъ и сказаніями объ нихъ (3); Муцій Сцевола, различавшій три рода боговъ, поэтическихъ, философскихъ и политическихъ, и называвшій богоученіе поэтовъ вздоромъ, не высоко смотрѣлъ и на остальныя два, находя въ нихъ много лжи, полезной будто бы для простаго народа (4); самъ Варронъ, хвалившійся тѣмъ, что научилъ Римлянъ богословію, во многихъ мѣстахъ признается, что онъ непремѣнно измѣнилъ бы религію своего народа, если бы ему пришлось передѣлывать форму государственнаго его устройства и подобно Сцеволѣ считаетъ полезнымъ обманывать народъ въ дѣлѣ религіи (5). Итакъ, заключаетъ Августинъ, такіе боги, которые умилостивляются, или лучше, осуждаются безстыднымъ культомъ, которые дозво-

(1) IV. 23.
(2) IV. 28.
(3) IV. 30.
(4) IV. 27.
(5) IV. 22, 31, 32.

ляютъ говорить о себѣ столько нелѣпостей и которыхъ обѣтованія и прорицанія—чистая ложь, обличаемая исторіей (1), никоимъ образомъ не могли содѣйствовать увеличенію и сохраненію римскаго государства“ (2).

Отвергнувши такимъ образомъ участіе римскихъ боговъ въ дѣлѣ увеличенія и долгаго существованія римскаго государства, Августинъ переходитъ далѣе къ доказательству той мысли, что судьба всѣхъ народовъ и царствъ на землѣ зависитъ отъ воли единаго, истиннаго Бога, котораго исповѣдывали Евреи и исповѣдуютъ христіане, того Бога, котораго подозрѣвали и сами язычники, когда, стремясь къ устойчивости шатающейся точки своихъ религіозныхъ воззрѣній, всѣхъ боговъ своихъ возводили къ одному Богу, называя его неправильно Юпитеромъ, котораго чтилъ Варронъ, хотя и представлялъ себѣ не создателемъ міра и душъ, а только душою міра (3), и который безъ содѣйствія Беллоны даровалъ Евреямъ землю, кипѣвшую медомъ и млекомъ (4). Этому истинному Богу благоугодно было возвеличить и государство Римлянъ. Важнѣйшимъ вопросомъ при этомъ былъ очевидно вопросъ: почему христіанскому Богу угодно было даровать Римлянамъ всемірное владычество, когда они Его не почитали? Къ разрѣшенію этого вопроса Августинъ приступаетъ чрезъ опроверженіе современнаго ему римскаго ученія о фатумѣ.

2) Рядомъ съ представленіемъ о богахъ, покровителяхъ и хранителяхъ римскаго народа и государства, умѣло уживаться у Римлянъ и представленіе о фатумѣ, которому подчинены не только люди, но даже и боги. Они полагали, что боги были только послушными исполнителями таинственныхъ велѣній судьбы, которой было угодно создать и возвеличить римское государство, и воля которой не могла не быть исполненой, —фактъ всемірнаго римскаго государства былъ такъ же

---

(1) IV, 29.
(2) IV, 28.
(3) IV. 31.
(4) IV, 33—34.

неизбѣженъ и необходимъ, какъ общій порядокъ міра. Это обстоятельство ставило Августина въ необходимость разсмотрѣть сначала вопросъ о фатумѣ и потомъ уже обратиться къ раньше поставленному имъ вопросу: почему истинному Богу угодно было возвеличить римское государство?

По ученію древнихъ Римлянъ судьба (fatum) была абстракціей всеобщаго закона неизбѣжной необходимости, которой повинуются не только люди, всѣ вещи и явленія природы, но даже и сами боги. По мнѣнію ихъ у каждаго народа была особая судьба, которая, какъ таинственная сила, увлекала его, часто противъ его воли, къ извѣстному роду дѣлъ. Fata romana—это было что-то въ родѣ историческаго призванія, неодолимаго внутренняго импульса, толкавшаго римскій народъ на тотъ путь исторической жизни, которымъ онъ шолъ. Римская судьба вынудила Энея оставить Трою (fato profugus), выпутала его изъ всѣхъ затрудненій морскаго путешествія и привела на берега Лаціума; она спасла Ромула и посадила его на престолъ; она дала римскому народу владычество надъ міромъ, и онъ былъ иногда слѣпымъ исполнителемъ таинственныхъ велѣній, или скорѣе внушеній своей судьбы. Римская судьба была могущественнѣе судебъ другихъ народовъ, и боги Рима подчинены были ей такъ же, какъ и Римляне. Этотъ геній хранитель и руководитель римскаго народа, бывшій первоначально неопредѣленною силою, слился въ послѣдствіи съ образомъ Fortuna romana или Dea romana. Подъ вліяніемъ греческихъ религіозно-философскихъ ученій неопредѣленное представленіе о судьбѣ получило болѣе опредѣленности. Стоики, отрицая всеобщую необходимость и освобождая отъ нея человѣческую волю, какъ одну изъ причинъ міровыхъ событій, не съумѣли отвергнуть судьбы, но дали ей другое опредѣленіе. Фатумъ, по мнѣнію ихъ, былъ не что иное, какъ вся цѣпь и вся совокупность производящихъ причинъ, или иначе—это былъ стоическій Богъ. Этого мнѣнія между другими образованными Римлянами держался философъ Сенека (1). Астрологическія ученія, проникшія въ

(1) V. 8.

Римъ со времени ознакомленія его съ Востокомъ и получившія подъ вліяніемъ неоплатонизма научное значеніе, не остались также безъ вліянія на представленіе Римлянъ о фатумѣ. По мнѣнію астрологовъ, или, какъ ихъ называетъ Августинъ, математиковъ, фатумъ означаетъ силу *гороскопа*, то есть, положенія звѣздъ въ данный моментъ времени, силу, неотразимо вліяющую на все происходящее въ этотъ моментъ на землѣ. Сила положенія звѣздъ, соотвѣтствующаго напримѣръ моменту зачатія и рожденія человѣка, неизбѣжно опредѣляетъ его характеръ, родъ и образъ жизни и обстоятельства смерти ([1]). Однимъ изъ доказательствъ въ пользу гороскопическаго вліянія служило сходство характеровъ и образа жизни близнецовъ, причемъ разности ихъ, примѣнительно къ опыту съ колесомъ Нигидія ([2]), объяснялись измѣненіемъ гороскоповъ вслѣдствіе разстоянія, отдѣляющаго моменты ихъ зачатія и появленія на свѣтъ ([3]). Въ примѣненіи къ цѣлому, въ частности къ римскому, народу, астрологическія ученія гласили: римскій народъ сформировался и выступилъ на историческое поприще подъ такимъ гороскопомъ, сила котораго неодолимо вела его къ успѣхамъ въ политической и гражданской жизни.

Имѣя въ виду астрологическое ученіе о фатумѣ и опасаясь, „дабы кто нибудь, убѣдившись въ безсиліи и безполезности ложныхъ боговъ, не приписалъ распространенія и сохраненія римскаго государства фатуму“ ([4]), Августинъ переходитъ, какъ мы уже сказали, къ вопросу о причинахъ благоволенія истиннаго Бога къ римскому народу чрезъ опроверженіе языческаго ученія о фатумѣ и чрезъ утвержденіе христіанскаго догмата о предвѣдѣніи Божіемъ, какъ первомъ актѣ промышленія Божія о всемъ мірѣ, въ той конечно мѣрѣ, въ какой онъ былъ предметомъ или недоумѣнія, или невѣрія.

([1]) V. 1.
([2]) V. 3.
([3]) V. 2.
([4]) V. 12.

Отказавшись говорить съ тѣми, по мнѣнію которыхъ положенія свѣтилъ небесныхъ были независимы отъ воли Божіей, какъ съ безбожниками, что̀ ставилъ Августинъ внѣ своей задачи, онъ обращается къ тѣмъ, которые считали это дѣломъ Божіимъ, и упрекаетъ ихъ за то, что они дѣлаютъ Бога виновникомъ зла, которое, какъ они говорили, было слѣдствіемъ гороскопа (1). Далѣе, выставляя на видъ характерное, жизненно-дѣловое различіе Исава и Іакова (2), а также противоположность близнецовъ разнополыхъ (3), утверждая, что зачатіе близнецовъ совершается въ разъ (4) и что разстояніе, раздѣляющее появленіе ихъ на свѣтъ или слишкомъ мало, чтобы объяснить ихъ различіе, или слишкомъ велико, чтобы обусловить сходство, и указывая на безполезность избранія дней для полевыхъ работъ (5), онъ опровергаетъ главный аргументъ гороскопическаго ученія, заимствуемый изъ сходства близнецовъ, какъ слѣдствія ихъ одновременнаго зачатія, и различія, какъ слѣдствія разновременнаго появленія ихъ на свѣтъ и измѣненія слѣдовательно, по теоріи Нигидіева колеса, гороскопа. Со стоиками Августинъ не входитъ въ состязаніе; онъ повидимому доволенъ тѣмъ, что фатумъ ихъ почти отожествляется съ Богомъ. Вмѣсто стоиковъ онъ вступаетъ въ полемику съ противникомъ ихъ Цицерономъ.

Цицеронъ не могъ примирить фатума съ свободою человѣческой воли и былъ жаркимъ противникомъ фатализма и усерднымъ защитникомъ человѣческой свободы. Такимъ является онъ въ книгахъ „о природѣ боговъ“ и „о предвѣдѣніи (будущаго)“. Но отстаивая свободу человѣческой воли и разрушая ученіе о фатумѣ, свою аргументацію Цицеронъ строилъ на рѣшительномъ отрицаніи всякаго предвѣдѣнія будущаго. „Если всѣ будущія событія, говоритъ онъ, предусмотрѣны Богомъ, то они должны происходить въ томъ по-

(1) V. 1.
(2) V. 4.
(3) V. 6.
(4) V. 5.
(5) V. 7.

рядкѣ, въ какомъ происхожденіе ихъ было предусмотрѣно; если же они происходятъ въ такомъ порядкѣ, то предусматривающему Богу долженъ быть извѣстенъ и самый этотъ порядокъ; а если ему извѣстенъ порядокъ вещей, то ему извѣстенъ также и порядокъ причинъ, такъ какъ ничто не можетъ происходить безъ предшествующей дѣйствующей причины; но если ему извѣстенъ порядокъ причинъ, въ которомъ происходитъ все происходящее, то все происходящее является дѣйствіемъ фатума; а если такъ, то въ нашей волѣ не остается ничего, и она перестаетъ быть свободной. Но согласиться съ этимъ значитъ перевернуть весь строй человѣческой жизни, значитъ согласиться, что законы, упреки, похвалы, порицанія и увѣщанія не нужны и не имѣютъ смысла, и что справедливость, награждающая добрыхъ и карающая злыхъ, пустое слово. Для устраненія этихъ нелѣпыхъ, но логически неизбѣжныхъ послѣдствій предвѣдѣнія, надобно допустить одно изъ двухъ, или то, что есть нѣчто, зависящее отъ нашей воли, или то, что есть предвѣдѣніе будущаго, такъ какъ допускать то и другое вмѣстѣ значитъ допускать непримиримое противорѣчіе". Цицеронъ допускаетъ свободу воли и отрицаетъ предвѣдѣніе. „Вопреки этимъ нечестивымъ и святотатственнымъ разсужденіямъ, говоритъ Августинъ, я утверждаю, что Богъ знаетъ все прежде, чѣмъ оно происходитъ, и что мы по своей волѣ дѣлаемъ все, что сознаемъ дѣлающимся только по нашему хотѣнію; но этимъ я не утверждаю того, что все происходитъ отъ фатума, но скорѣе утверждаю то, что отъ него ничто не происходитъ, такъ какъ слово фатумъ въ обыкновенномъ употребленіи не имѣетъ смысла. Что же касается порядка причинъ, въ которомъ наибольшее значеніе имѣетъ воля Божія, то его я не отрицаю и не называю именемъ фатума. И изъ того, что Богу извѣстенъ порядокъ всѣхъ причинъ, совершенно не слѣдуетъ, чтобъ ничто не зависѣло отъ нашей воли. Наши воли составляютъ необходимыя звѣнья въ порядкѣ причинъ, потому что онѣ суть причины человѣческихъ дѣйствій, такъ что Богъ, который предвидѣлъ всѣ причины, не могъ не предвидѣть между ними и нашихъ воль, какъ

причинъ нашихъ дѣйствій. Самъ Богъ, первая и самосущая причина всего, пересталъ бы быть Богомъ, если бы не имѣлъ предвѣдѣнія о будущемъ“ (1). Далѣе Августинъ доказываетъ, что въ какомъ бы значеніи необходимость ни представлялась,— будетъ ли она понимаема, какъ необходимость напримѣръ умирать, или какъ необходимость неизбѣжнаго и несомнѣннаго при данныхъ условіяхъ результата, въ томъ и другомъ случаѣ она не уничтожаетъ свободы воли. „Мы дѣлаемъ, говоритъ онъ, многое такое, чего конечно не сдѣлали бы, если бы не захотѣли. Прежде всего сюда принадлежитъ самый актъ хотѣнія: если мы хотимъ, оно (хотѣніе) бываетъ, если не хотимъ, его не бываетъ; ибо мы не хотѣли бы, если бы не хотѣли (т. е. хотѣть)“. „Говоря затѣмъ, что Богъ необходимо всегда живетъ и что онъ необходимо все предвидитъ непогрѣшимо, мы, говоритъ Августинъ, не ставимъ Его чрезъ это подъ власть необходимости и не уменьшаемъ Его могущества, приписывая Ему невозможность умереть или ошибаться; напротивъ въ этомъ то и состоитъ Его всемогущество, что Онъ не можетъ умереть или ошибиться. Также точно, говоря, что наше хотѣніе есть необходимое дѣло свободной воли нашей, мы говоримъ безспорную правду и не подчиняемъ волю нашу необходимости. Свободы нашей воли не разрушаетъ равнымъ образомъ предвѣдѣніе Божіе. Богъ предвидѣлъ то, что будетъ находиться въ нашей волѣ; а если Онъ предвидѣлъ это, то Онъ предвидѣлъ слѣдовательно нѣчто. Если же Онъ предвидѣлъ въ нашей волѣ не ничто, а нѣчто, то конечно и при Его предвѣдѣніи есть нѣчто въ нашей волѣ“. „Итакъ, заключаетъ онъ, мы признаемъ и предвѣдѣніе Божіе и свободу нашей воли, то и другое содержимъ и исповѣдуемъ одинаково искренно и увѣренно, первое для доброй вѣры, а послѣднюю для доброй жизни. Мы увѣрены также, что законъ, укоризна, увѣщанія, похвалы, порицанія и судебная расправа не напрасны и не излишни; Богъ предвидѣлъ эти средства и ихъ значеніе. Че-

(1) V. 9.

ловѣкъ грѣшитъ не потому, что Богъ предвидѣлъ его согрѣшенія, но потому, что онъ самъ хочетъ грѣшить“ (1).

Согласивъ такимъ образомъ христіанскій догматъ о божественномъ предвѣдѣніи съ свободою человѣческой воли и нашедши, что воля человѣка не насилуется божественнымъ предвѣдѣніемъ, такъ какъ она входитъ въ область этого послѣдняго, какъ независимый отъ него фактъ его наблюденія, Августинъ приступаетъ къ разсмотрѣнію причинъ развитія римскаго государственнаго могущества.

Главнѣйшею и единственною причиною этого явленія была конечно всеобъемлющая воля истиннаго Бога. „Невѣроятно, чтобы истинный, тріединый Богъ, говоритъ Августинъ, Создатель и Промыслитель цѣлаго міра и каждой его части и частицы, оставилъ внѣ законовъ своего промышленія человѣческія царства на землѣ“ (2). Но эта божественная воля условливалась съ одной стороны свойствами римскаго народа, а съ другой свободою произволенія и святостію правды Божіей. Опираясь на исторію римскаго государства и на свидѣтельства классическихъ писателей, Августинъ говоритъ, что „Римляне были добродѣтельны въ нѣкоторомъ смыслѣ земнаго царства“ (3), и добродѣтели ихъ, какъ одинъ изъ внѣшнихъ мотивовъ божественнаго произволенія, не мало содѣйствовали развитію ихъ политическаго могущества. Выходя изъ мысли, что servire для отечества inglorium, dominari vero atque imperare gloriosum, Римляне prius omni studio patriam suam liberam, deinde dominam esse concupierunt. Отсюда основнымъ и кореннымъ мотивомъ всей жизни и дѣятельности ихъ была жажда gloriae ingentis (отечества), отсюда hanc gloriam ardentissime dilexerunt, propter hanc vivere voluerunt, pro hac emori non dubitaverunt. Caeteras cupiditates hujus inius ingenti cupiditate presserunt (4). Такимъ образомъ исходнымъ пунктомъ и общимъ началомъ

(1) V. 10.
(2) V. 11.
(3) V. 19.
(4) V. 12.

римскихъ добродѣтелей была необыкновенная любовь и преданность Римлянъ къ своему земному отечеству, изъ которой происходили жажда къ славѣ его, безкорыстіе, щедрость, честность (1), неподкупность, гражданское мужество и героизмъ. „Ради спокойствія отечества Брутъ приказалъ умертвить своихъ сыновей; Торкватъ казнію своего сына-побѣдителя каралъ неповиновеніе гражданскому долгу; Камиллъ освободилъ отъ враговъ неблагодарное къ нему отечество; Муцій Сцевола готовъ былъ отдать жизнь за отечество; Курцій добровольно бросился за него въ пропасть; погребеніе сына не отвлекло Пулвилла отъ совершенія народныхъ сакръ; Регулъ отдалъ жизнь за благо родины; Л. Валерій, будучи консуломъ, умеръ бѣднякомъ и погребенъ на пожертвованія гражданъ; знаменитый Цинциннатъ до и послѣ диктаторства обладалъ только четырьмя югерами земли и обработывалъ ее собственными руками; Фабрицій честно отказался отъ соблазнительнаго предложенія Пирра и остался бѣднякомъ; П. Руфинъ, бывшій два раза консуломъ, изгнанъ былъ цензоромъ изъ сената, какъ бѣднякъ. Такъ были бѣдны тѣ, побѣдами которыхъ обогащалось государство“ (2). Рядомъ геройскихъ подвиговъ и страданій, побудительною силою къ которымъ была любовь къ отечеству и стремленіе къ славѣ его, римское государство распространилось такъ далеко и его могущество стало такъ сильно, что уже самое существованіе этого могущества (3), не смотря на возрастающую порчу нравовъ и на все болѣе ослабѣвающій героизмъ, сдѣлалось причиной его возрастающаго могущества. Но если со стороны Римлянъ могущество ихъ царства усиливалось ихъ добродѣтелями, то со стороны единаго Промыслителя міра оно мотивировалось святостію Его правды. Хотя добродѣтели древнихъ Римлянъ, коренившіяся собственно въ страсти къ славѣ и направленныя къ благу земнаго отечества, и не могутъ быть почитаемы истинными добродѣтелями, такъ какъ

(1) V. 12—13.
(2) V. 18.
(3) V. 18.

цѣль истинной добродѣтели въ Богѣ (1); но какъ, съ другой стороны, въ патріотическихъ подвигахъ и страданіяхъ Римлянъ все же обнаруживалась нѣкоторая тѣнь добродѣтели, а въ жаждѣ къ славѣ отечества—крѣпкая сила дурныя страсти подчинять страсти болѣе благородной; то правдѣ Божіей и угодно было воздать этимъ земнымъ добродѣтелямъ земною наградой,—стремленіе къ славѣ наградить всемірною славой. „Римляне, говоритъ Августинъ, частное благо приносили въ жертву общаго и въ ущербъ личному имуществу обогащали казну, они противились скупости, свободно и охотно заботились объ отечествѣ, строго и честно повиновались его законамъ, и этимъ путемъ достигли почестей, власти и славы; они почтенны почти у всѣхъ народовъ, они подчинили себѣ многіе народы и нынѣ письменность разнесла славу ихъ почти по всѣмъ народамъ земли. Они не имѣютъ основанія жаловаться на правду верховнаго и истиннаго Бога; *они получили мзду свою*“ (2). Въ противномъ случаѣ,—если бы добродѣтели Римлянъ, путемъ которыхъ они стремились къ земной славѣ, остались безъ награды на землѣ,—Римляне остались бы вовсе безъ награды, что противорѣчило бы святости правды Божіей, по которой Богъ не можетъ наградить ихъ въ жизни будущей. Съ другой стороны расширеніе римскаго могущества было по мнѣнію Августина праведнымъ наказаніемъ Божіимъ тѣмъ народамъ, которые подчинены были римскому владычеству. „Поелику долго, говоритъ онъ, существовали славныя царства на Востокѣ, то Богъ благоволилъ, чтобы было царство и на Западѣ, позднѣйшее по времени, но болѣе славное по обширности и величію, для того, чтобы оно наказало тяжкія преступленія многихъ народовъ“ (3). Такъ Іудеи, презрѣвшіе и умертвившіе Подателя истинной славы и небеснаго царства, справедливо преданы были въ руки Римлянъ (4). Наконецъ подвиги предан-

(1) V. 14.
(2) V. 15.
(3) V. 13.
(4) V. 18.

ности и самопожертвованія, извѣстные изъ исторіи римскаго народа, получили свою награду, какъ думаетъ авторъ, и за то, что они сохранили для сочленовъ царства Божія великое поученіе, по которому тѣ, „предъ коими блещетъ вѣчная и небесная цѣль“, не должны избѣгать самопреданности и самопожертвованія ради вѣчнаго царства Божія. „Награда святыхъ, говоритъ онъ, которые здѣсь на землѣ терпятъ поношенія ради царства Божія, совершенно иная и ненавистная любителямъ этого міра. Эта награда есть царство вѣчное, гдѣ никто не рождается, потому что никто не умираетъ, гдѣ истинное и полное блаженство, откуда мы получили залогъ вѣры, по которой въ этомъ странствіи жаждемъ той красоты, которая тамъ. Тамъ не восходитъ солнце надъ добрыми и злыми, но тамъ только добрыхъ согрѣваетъ Солнце правды. Тамъ не будетъ нужды заботиться объ обогащеніи общественной казны стѣсненіемъ частныхъ имуществъ, потому что тамъ сокровище истины будетъ общимъ для всѣхъ. Отсюда римское царство сдѣлалось славнымъ и обширнымъ не для того только, чтобы таковымъ людямъ была воздана таковая награда, но и для того, чтобы согражданамъ вѣчнаго царства, пока они находятся здѣсь странниками и прешельцами, поданъ былъ примѣръ, взирая на который внимательно и разсудительно, они видѣли бы, какъ велика должна быть ихъ любовь къ небесному отечеству ради вѣчной жизни, когда земное царство было такъ любимо своими согражданами ради славы людской“ (1). „Развѣ доблести римскаго народа, отмѣченныя народною исторіей, прогремѣли бы такъ повсюду, если бы государство римское не распространилось такъ далеко? Поэтому, получивъ столь обширное и продолжительное, столь славное и богатое людьми и доблестями царство, Римляне получили награду, которой жаждали, а дѣянія ихъ лежатъ предъ нами, какъ примѣры, напоминающіе намъ о нашемъ долгѣ заботиться объ истинныхъ добродѣтеляхъ ради славнаго царства Божія“ (2). Наконецъ, кромѣ указанныхъ

(1) V. 16.
(2) V. 18.

причинъ развитія римскаго могущества, Августинъ указываетъ еще на разныя заслуги рода человѣческаго. „Можетъ быть, говоритъ онъ, есть для этого и другая, болѣе сокровенная причина, состоящая въ различныхъ заслугахъ человѣческаго рода, извѣстныхъ болѣе Богу, нежели намъ“ (1).

„Итакъ власть раздавать царства принадлежитъ только истинному Богу, который блаженство въ царствѣ небесномъ даетъ только благочестивымъ, но земныя царства раздаетъ, по праведному усмотрѣнію, какъ добрымъ, такъ и злымъ. О причинахъ Его усмотрѣнія я уже сказалъ, насколько Онъ благоволилъ открыть намъ это; но я долженъ признаться, что изслѣдовать сокровенныя глубины человѣка и съ точностію опредѣлить заслуги царствъ дѣло слишкомъ высокое и безконечно превосходящее мои силы. Я знаю только одно, что судьбы міра и человѣческихъ царствъ находятся во власти истиннаго Бога и что Его святая воля дѣлаетъ многое непонятное намъ, но никогда не дѣлаетъ несправедливаго. Я увѣренъ, что Онъ далъ царство Римлянамъ такъ же, какъ Ассиріанамъ и Персамъ, что не безъ Его воли были Марій и Цезарь, не безъ Его усмотрѣнія царствовали Августъ и Неронъ, оба Веспасіана и Домиціанъ, Константинъ и Юліанъ“ (2). Слѣды праведнаго благопромышленія Божія Августинъ указываетъ не только въ общей судьбѣ всего римскаго царства и отдѣльныхъ царствованій, но и въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ событіяхъ, въ неодинаковой напримѣръ продолжительности, въ счастливомъ и несчастливомъ исходѣ веденныхъ Римлянами войнъ (3), въ счастливой борьбѣ Римлянъ съ Радагайсомъ (4) и особенно въ царствованіяхъ Константина (5) и Ѳеодосія (6).

---

(1) V. 19.
(2) V. 21.
(3) V. 22.
(4) V. 23.
(5) V. 25.
(6) V. 26.

3) „Теперь, какъ того требуетъ обѣщанный мною порядокъ, я долженъ разоблачить заблужденія и научить тѣхъ, кои увѣряютъ, что боги язычниковъ должны быть почитаемы не ради этой жизни, но ради имѣющей быть по смерти". Такъ приступаетъ Августинъ къ разрѣшенію третьяго и послѣдняго вопроса первой части своего изслѣдованія: должно ли языческихъ боговъ почитать ради вѣчной жизни? Общее положеніе, доказываемое здѣсь авторомъ, въ связи его съ предъидущимъ формулируется такъ: если божества Римлянъ, какъ доказано выше и какъ отчасти соглашаются и сами ихъ почитатели, совершенно безполезны для жизни земной и временной; то еще меньшаго можно ожидать отъ нихъ для жизни небесной и вѣчной. „Если, говоритъ онъ, каждый предметъ и каждое явленіе, какъ въ области природы, такъ и въ жизни человѣческой, по положенію языческой догматики, находится въ завѣдываніи отдѣльнаго спеціальнаго божества, — если напримѣръ водами (источниками) завѣдываютъ Нимфы, виноградным сокомъ и виномъ Бахусъ и Либеръ, плодами земными и между прочимъ хлѣбомъ Церера, огнемъ Вулканъ, молодостію Ювентата, красивыми бородами Фортуна-Барбата, и если съ другой стороны по строгому предписанію богослужебныхъ языческихъ книгъ, молящіеся должны просить у каждаго бога только того, чѣмъ онъ завѣдуетъ,—если безразсудно вина напримѣръ просить или у Нимфъ, или у Цереры, а воды у Бахуса, Либера или Вулкана; то болѣе чѣмъ безразсудно ждать отъ какого нибудь изъ языческихъ боговъ жизни вѣчной, которая очевидно находится внѣ ихъ вѣдѣнія и дать которую гораздо труднѣе, чѣмъ снабдить кого нибудь красивою бородою или цвѣтущею юностію, что однакожъ не всегда дается Ювентатой и Фортуною-Барбатой" (1). Въ доказательство этого положенія Августинъ критически разсматриваетъ все богоученіе Римлянъ, какъ оно изложено было однимъ изъ лучшихъ теологовъ классическаго времени, Варрономъ.

---

(1) VI, 1.

Основнымъ догматомъ религіозной системы Римлянъ была вѣра въ существованіе міра невидимаго, міра духовныхъ силъ, или боговъ. Откуда взялся этотъ духовный міръ, по какой надобности и для какой цѣли онъ существуетъ; на чемъ существенно основывается его отношеніе къ міру видимому и по какому праву онъ принимаетъ участіе въ судьбахъ этого послѣдняго?—этихъ и подобныхъ вопросовъ Римляне никогда себѣ не задавали и рѣшать ихъ никогда не пытались. Этимъ объясняется и это доказываетъ отсутствіе у Римлянъ самобытной теогоніи и чисто римской миѳологіи, равно какъ и то, что теогоническія и миѳологическія ученія Грековъ, перешедшія въ Римъ вмѣстѣ съ греческою образованностію, были усвояемы только поэтами, какъ чисто поэтическій матеріалъ, но никогда не проникали въ религіозное сознаніе всего народа, какъ теологическія вѣроученія. Такъ же точно Римляне никогда не возвышались до вопроса о началѣ вещей видимыхъ,—о происхожденіи міра и человѣческаго рода, и не имѣли собственной космогоніи. На міръ видимый они смотрѣли, кажется, какъ на нѣчто готовое и едвали не самосущее, а на родъ человѣческій, какъ на продуктъ производительной силы земли, полагая, что homines ex terra primitus nati sunt (a). Такимъ образомъ міры видимый и невидимый въ представленіи Римлянъ не связывались ничѣмъ, похожимъ на отношенія Творца къ творенію. Но независимое отъ творческой силы боговъ происхожденіе міра видимаго и рода человѣческаго не освобождало людей отъ прямыхъ или косвенныхъ, посредственныхъ или непосредственныхъ отношеній къ міру боговъ. Земная поверхность была столько же территоріей людей, сколько и областію боговъ. Principio, говоритъ Цицеронъ, 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 (b). Боги однакожъ имѣ-

(a) Cic. de republ. I. 25.
(b) De nat. deor. II. 62.

ютъ гораздо болѣе правъ на обладаніе землей, нежели люди, съ одной стороны потому, что они владѣли ею гораздо раньше (a), чѣмъ появились на ней люди, а съ другой потому, что они гораздо сильнѣе людей и стоятъ ближе къ природѣ. Первоначальные римскіе боги были богами Латинянъ, Этрурсковъ и Сабинянъ, вошедшихъ въ составъ первобытной гражданской общины римской, и нѣтъ сомнѣнія, что прежде чѣмъ эти боги подверглись греческому вліянію, они были безличными и безобразными силами природы или отвлеченіями этихъ силъ (b), подъ неотразимымъ вліяніемъ которыхъ человѣкъ чувствовалъ себя въ каждый моментъ своей жизни. Въ этомъ качествѣ они не могли не распоряжаться явленіями міра видимаго, въ этомъ же смыслѣ они были подчинены опредѣленіямъ выше ихъ стоящаго фатума, какъ абстракціи всеобщаго закона роковой необходимости (c). Какъ безобразные въ умственномъ представленіи, первоначальныя божества Римлянъ около двухъ столѣтій не имѣли чувственныхъ изображеній и чествовались только подъ видомъ символовъ ([1]). Въ этомъ кажется,—въ томъ, что первоначальныя римскія божества были отвлеченіями силъ природы,—и едвали не въ этомъ единственно лежало основаніе, на которомъ въ сознаніи Римлянъ опиралось право боговъ вмѣшиваться въ событія физической природы и человѣческой жизни. Обитавшіе въ мірѣ боги, не будучи творцами міра, были однакожъ двигателями и распорядителями совершающихся въ немъ явленій. Раздѣляясь на столько же отдѣльныхъ существъ, сколько есть въ мірѣ явленій и предметовъ, это безчисленное множество боговъ приводило въ движеніе весь міровой механизмъ и его мельчайшія части и частицы и принимало уча-

---

(a) Древнѣйшими обитателями Лаціума были, по мнѣнію Римлянъ, Фавны.

(b) Mommsen. Rom. Gesch. SS 27, 163, 167. Dollinger. Heidenth. und Judenth. S. 467.

(c) О значеніи древне-римскихъ божествъ см. Allgem Weltgesch. Weber. III. SS. 17 ff.

([1]) «По свидѣтельству Варрона, говоритъ Августинъ, древніе Римляне болѣе ста семидесяти лѣтъ почитали боговъ безъ изображеній». IV. 31.

стіе въ жизни человѣческаго рода, какъ одномъ изъ процессовъ міровой жизни. Отсюда весьма естественнымъ представляется переходъ къ тому, что все, происходящее въ природѣ, растеніяхъ, животныхъ и въ жизни человѣка, было дѣломъ особеннаго божества, какъ спеціальной силы, что составляло другой основной пунктъ римскаго богоученія.—Само собою понятно, что дѣйствія боговъ, выходящія только изъ ихъ собственнаго произволенія, не всегда могли быть благопріятны для людей и вынуждали послѣднихъ къ отысканію такихъ средствъ и способовъ, при которыхъ бы дѣйствія боговъ не разстраивали интересовъ людей. Самымъ лучшимъ для этого способомъ представлялся древнѣйшій италійскій способъ взаимнаго договора. Вѣщіе люди, умѣвшіе входить въ сношеніе съ богами и узнавать ихъ волю и въ звукахъ грома, и въ шумѣ вѣтра, и въ полетѣ птицъ, и въ журчаньи ручьевъ, естественно становились посредниками между богами и людьми, диктовали условія договора и зорко смотрѣли за ихъ исполненіемъ. Утвержденный согласіемъ людей и благопріятными знаменіями со стороны боговъ, этотъ договоръ подъ названіемъ религіи, подобно всѣмъ договорамъ Римлянъ, требовалъ съ обѣихъ сторонъ одинаково точнаго и пунктуальнаго исполненія излагавшихся въ немъ условій. Такъ изъ представленія объ отношеніи боговъ къ міру возникла религія, какъ божескій культъ, у Римлянъ, и таково было первоначальное и всегдашнее ея у нихъ значеніе; она была контрактомъ, по которому боги обязаны были благодѣтельствовать Римлянамъ, а Римляне—чествовать ихъ жертвами и другими пріятными имъ средствами. Такъ какъ въ основѣ римской религіи лежалъ страхъ предъ силами природы и опасеніе человѣка за свое благосостояніе и такъ какъ о чувствѣ благоговѣнія предъ величіемъ и могуществомъ боговъ, о безкорыстной любви къ нимъ, какъ единственнымъ подателямъ добра и счастія, и о чистомъ служеніи имъ здѣсь не могло быть и мысли; то религія Римлянъ состояла только въ той внѣшней законности при исполненіи взаимнаго договора, по которой договаривающіяся стороны старают-

ся только объ исполненіи условій договора, но не о качествѣ исполненія, которая допускала много лжи и обмана, лишь бы это было незамѣтно (а). Таковы были первоначальныя римскія божества и таково было начало служенія имъ.— Политическое счастіе, сопровождавшее Римлянъ въ періодъ царей и въ началѣ республики, длинный, только изрѣдка прерываемый пораженіями, рядъ побѣдъ и завоеваній, простиравшійся до конца пуническихъ войнъ, питалъ и поддерживалъ въ теченіи трехъ столѣтій вѣру въ силу и могущество ихъ боговъ и служилъ для нихъ рѣшительнымъ доказательствомъ того, что отечественные ихъ боги были гораздо сильнѣе боговъ другихъ народовъ и что римское служеніе было гораздо угоднѣе и пріятнѣе имъ, чѣмъ культы другихъ народовъ. Въ связи съ этою вѣрою стояла вѣра въ честность національныхъ боговъ и безпрекословное повиновеніе ихъ велѣніямъ, неизмѣняемость религіозныхъ обрядовъ, формальность и мелочная пунктуальность служенія богамъ.— Первоначальное представленіе Римлянъ о богахъ, какъ силахъ природы, въ себѣ самомъ уже носило начало той формы политеизма, которая не знаетъ конца; но въ послѣдствіи времени къ безчисленности римскихъ божествъ прибавлено было множество чужихъ боговъ. Политическія соображенія Римлянъ выработали обычай для болѣе удобной и прочной ассимиляціи завоеванныхъ народовъ переселять ихъ въ Римъ вмѣстѣ съ національными ихъ богами, подобно тому, какъ садовникъ пересаживаетъ дерево съ родною его землей у корня. Вслѣдствіе этого обычая, когда Римъ послѣ пуническихъ войнъ сдѣлался владыкою Италіи, сѣверной Африки и Греціи, онъ сдѣлался вмѣстѣ съ тѣмъ и средоточіемъ всѣхъ италійскихъ, африканскихъ и греческихъ боговъ и ихъ культовъ. Но когда такимъ образомъ римскій политеизмъ былъ распространенъ чрезъ принятіе чуждыхъ божествъ, тогда онъ явился въ той формѣ, въ которой число его боговъ дѣй-

(а) Нума бросаетъ въ Тибръ, по совѣту Эгеріи, вмѣсто живыхъ людей соломенныя куклы, и Тиберинъ остается доволенъ этою жертвою, не замѣчая подлога.

ствительно стало безконечно и въ которой нѣтъ возможности перечислить ихъ не только въ одномъ мѣстѣ, какъ замѣчаетъ Августинъ, но даже и въ цѣлыхъ томахъ (1). Принятіе чужихъ боговъ въ Римѣ не осталось безъ вліянія и на характеръ божествъ римскихъ;—изъ абстрактныхъ представленій силъ природы, они перешли въ конкретныя представленія существъ личныхъ и частію слились съ чужими богами, а частію только уподобились имъ и раздѣлились соотвѣтственно съ устройствомъ римскаго государства на боговъ индигеновъ и иностранныхъ, небесныхъ и земныхъ, преисподнихъ и морскихъ, фонтанныхъ и рѣчныхъ, извѣстныхъ и неизвѣстныхъ, обыкновенныхъ, отборныхъ, совѣщательныхъ и проч. (2). Въ то же время римскія божества, первоначально безродныя и безполыя, обзавелись родомъ-племенемъ, семьями; женами, мужьями и дѣтьми и снабжены были всѣми миѳическими принадлежностями. Это обстоятельство унизило римскихъ боговъ и мало по малу уничтожило первоначальный страхъ предъ ними, особенно когда Энній ознакомилъ Римлянъ съ религіозными воззрѣніями Евгемера, когда боги стали фигурировать на римской театральной сценѣ въ роляхъ, оскорбительныхъ даже для простыхъ смертныхъ, и когда греческая философія ознакомила Римлянъ съ разными мнѣніями и сомнѣніями на счетъ языческихъ боговъ. Упадокъ древняго страха предъ богами былъ явленіемъ весьма серьезнымъ, и вызвалъ реакцію со стороны партіи стараго порядка и древне-римскаго благочестія. Поддерживаемая правительствомъ эта партія видѣла на своей сторонѣ и замѣчательныхъ ученыхъ классическаго времени, Муція Сцеволу, понтифекса, и М. Варрона. Между тѣмъ какъ правительство старалось врачевать религіозные недуги народа матеріальными средствами (a), Сцевола и Варронъ хотѣли достигнуть того же другимъ путемъ,—путемъ ученыхъ изслѣдованій. До

(1) III. 12.
(2) Ibid. IV. 23.
(a) Liv. IV. 30, IX. 30, XXV. 1, XXXIX. 16. Suet. Tiber. I. 36.

насъ не сохранились сочиненія Сцеволы и Варрона, но изъ свидѣтельства Августина видно, что оба эти римскіе богословы на религіозный институтъ Рима смотрѣли, какъ на политическое учрежденіе, а по вопросу о природѣ боговъ держались стоико-пантеистическаго единобожія, полагая что coelum ac terras, какъ выражается Вергилій (a), spiritus intus alit, totamque infusa per artus mens agitat molem, et magno se corpore miscet, и что народные боги, какъ мы уже видѣли, суть имена отдѣльныхъ частей этого одного бога, существенно разлитаго въ природѣ въ видѣ души міра. Благодаря безъ сомнѣнія такимъ личностямъ, какими были Сцевола и особенно Варронъ, религіозное свободомысліе, внесенное въ Римъ Греками, не имѣло никакихъ особенныхъ послѣдствій, и характеристическія особенности римской религіи, отвлеченность божествъ и пунктуальность культа, вѣра въ могущество боговъ страны и въ совершенство практическаго почитанія ихъ, пережили опасныя для религіи времена конца республики и начала имперіи и дожили до временъ Августина. По свидѣтельству Августина, Варронъ написалъ сорокъ одну книгу „Древностей“, изъ коихъ въ первыхъ двадцати пяти описываются предметы человѣческіе, а въ остальныхъ шестнадцати—предметы божественные. Трактатъ о предметахъ человѣческихъ дѣлится на четыре части, изъ коихъ каждой посвящено по шести книгъ. Такое дѣленіе основано на существѣ и послѣдовательности разрѣшаемыхъ имъ въ отношеніи къ дѣламъ человѣческимъ вопросовъ: кто дѣлаетъ, гдѣ дѣлаетъ, когда дѣлаетъ и что дѣлаетъ? Въ первыхъ шести книгахъ онъ разсуждаетъ о лицахъ,—о людяхъ, въ слѣдующихъ шести о мѣстахъ, въ шести другихъ слѣдующихъ о временахъ, а въ остальныхъ шести о самыхъ дѣлахъ; общимъ введеніемъ къ этимъ двадцати четыремъ книгамъ служитъ книга первая. Того же порядка и на томъ же основаніи держится Варронъ и во второй части своего сочиненія при описаніи божескаго культа, изображая лица

(a) Aen. VI. 724—732. Conf. Georg. IV. 219—227.

жертвоприносящія, мѣста жертвоприношеній, времена ихъ и самыя жертвоприношенія и посвящая каждой изъ этихъ четырехъ частей по три книги. Но при этомъ было необходимо написать и о томъ, кому приносятся жертвы, и такъ какъ предметъ этотъ весьма важенъ и любопытенъ, то къ предъидущимъ двѣнадцати книгамъ Варронъ прибавилъ еще три, въ которыхъ разсуждаетъ о богахъ. Вмѣстѣ съ книгою введенія эта часть состоитъ изъ шестнадцати книгъ. Изъ нихъ три первыя книги, трактующія о лицахъ, говорятъ по порядку о понтифексахъ, авгурахъ, квиндецемвирахъ; слѣдующія три тоже въ порядкѣ слѣдованія описываютъ часовни (sacellum), храмы и священныя мѣста; слѣдующія за ними говорятъ о феріяхъ (праздникахъ), объ играхъ въ циркѣ и о театральныхъ зрѣлищахъ; послѣднія три—о посвященіяхъ (consecratio), о частныхъ и общественныхъ сакрахъ. Наконецъ остальныя три излагаютъ ученіе о богахъ извѣстныхъ, неизвѣстныхъ и отборныхъ ([1]).

Судя по отзыву Цицерона сочиненіе Варрона пользовалось въ свое время весьма высокимъ уваженіемъ. „Доселѣ, говоритъ онъ (a), мы, подобно иностраннымъ путешественникамъ, блуждали въ отечественномъ городѣ; но твои книги привели насъ какъ бы домой, дабы мы могли наконецъ узнать, кто и гдѣ мы. Ты открылъ намъ возрастъ нашего отечества, посдѣдовательность временъ, законы сакръ, права жрецовъ, домашній и общественный порядокъ, части и участки города, имена, роды, отправленіе и причины всѣхъ божескихъ и человѣческихъ вещей“. Нѣтъ сомнѣнія, что сочиненіе Варрона было учебнымъ руководствомъ по крайней мѣрѣ въ высшихъ школахъ Рима, несомнѣнно также, что оно не утратило своего значенія и въ христіанскія времена; въ противномъ случаѣ было бы трудно объяснить внимательность, съ какою относится къ нему Августинъ, и обстоятельность, съ которою онъ разсматриваетъ догматическую его часть.

([1]) VI. 3.
(a) Acad. I. 3.

Варронъ различалъ три вида богословія: миѳическое, физическое и гражданское. Миѳическое богословіе, придуманное поэтами, излагалось въ поэмахъ, драмахъ и сатирахъ и проповѣдывалось народу съ театральной сцены; поэтому оно называлось еще поэтическимъ или театральнымъ. Богословіе физическое было изобрѣтеніемъ философовъ, старалось осмысливать миѳическую вѣру народа большею частію изъясненіемъ миѳовъ въ смыслѣ процессовъ природы, и называлось поэтому физическимъ или философскимъ. Наконецъ богословіемъ гражданскимъ назывался тотъ его видъ, въ которомъ оно держалось въ массѣ народа, проповѣдывалось жрецами и было предметомъ заботливости правительства. По свидѣтельству Августина, Варронъ прямо и открыто не одобрялъ богословія миѳическаго, называя его противнымъ природѣ и достоинству боговъ; физическаго хотя прямо онъ и не осуждалъ, но выставлялъ его, какъ дѣло спорное между самими философами, и указывалъ ему мѣсто не въ жизни, а въ школахъ; наконецъ гражданское оставалось у него безъ одобренія и осужденія, но описывалось такъ, что ничѣмъ не отличалось отъ богословія миѳическаго (1). Пользуясь этимъ обстоятельствомъ Августинъ доказываетъ, что гражданское богословіе если не хуже, то нисколько и не лучше миѳическаго, что оно, какъ и миѳическое, достойно всеобщаго осужденія и не можетъ быть средствомъ для полученія блаженной жизни по смерти. „Въ самомъ дѣлѣ, театральныя и гражданскія божества Римлянъ, говоритъ онъ, одни и тѣже; въ театрѣ надъ ними смѣются, а въ храмахъ имъ молятся, даютъ игры и приносятъ жертвы (2); представленіе о богахъ поэтовъ и актеровъ ничѣмъ не отличалось отъ представленія жрецовъ и народа. Юпитеръ представлялся бородатымъ, а Меркурій безбородымъ какъ жрецу, такъ и поэту; аттрибутомъ Пріапа какъ поэты, такъ и жрецы почитаютъ epoptia pudenda; Сатурнъ—старикъ, а Аполлонъ—юноша, какъ на

(1) VI. 5.
(2) VI. 6.

театральной сценѣ, такъ и въ представленіи народа; Діана тамъ и здѣсь носитъ оружіе; и здѣсь и тамъ Аполлонъ—гуслистъ, а Юпитеръ—человѣкъ. Гражданское богословіе даже превосходитъ иногда миѳическое своею изобрѣтательностію. Такъ Форкулъ, Лиментинъ и Кардея, неизвѣстные поэтамъ, извѣстны богослужебнымъ книгамъ жрецовъ; Лаврентина, блудница, стала богинею, благодаря жрецамъ; культъ Юноны, мистеріи Цереры, ищущей Прозерпину, сакры Венеры, кастрировавшей Атиса, отправляются не въ театрахъ, а въ храмахъ (1). Самое распредѣленіе занятій богамъ есть дѣло скорѣе составителей языческихъ индигитаментовъ и самаго народа, чѣмъ дѣло поэтовъ. Не въ театрѣ, но изъ обычаевъ народа и богослужебныхъ книгъ мы узнаемъ, что Либеръ и Либера, называемая также Венерой, содѣйствуютъ одинъ мужчинѣ, другая женщинѣ освобождаться a seminibus emissis in coëundo, что поэтому символомъ Либера служитъ въ храмѣ eadem virilis corporis pars, а Либеры—feminea; что Интерцидона, Пилумнъ и Деверра оберегаютъ рождающую женщину отъ Сильвана; что Югатинъ сочетаетъ бракомъ, Домидукъ приводитъ новобрачную въ домъ мужа, Домитій принимаетъ ее здѣсь, а Матурна располагаетъ ее къ мужу; что богиня Виргиніенсисъ развязываетъ ей дѣвственный поясъ, отецъ Субигъ старается, чтобы она viro subigatur, матерь Према хлопочетъ, чтобы она subacta non se commoveat, Пертунда помогаетъ мужу, Венера—женѣ.....; что наконецъ новобрачная, въ силу самаго важнаго и самаго священнаго обычая римскихъ матронъ, садится super immanissimum et turpissimum facinus Пріапа“ (2). На основаніи такого сходства между богословіемъ миѳическимъ и гражданскимъ и увѣряя, что Варронъ, при рѣшительномъ осужденіи перваго, не осуждаетъ также втораго только потому, что нелѣпость его видна сама собой и что открытое осужденіе его могло бы раздражить невѣжественный народъ, неразборчивое въ средствахъ правительство и алчное, бездѣльное и честолюби-

(1) VI. 7.
(2) VI. 9.

вое жречество, Августинъ вмѣстѣ съ Сенекой (1) называетъ гражданское богословіе столько же нелѣпымъ и дикимъ, какъ и миѳическое и дѣлаетъ такое общее заключеніе: „если Варронъ рѣшительно осуждаетъ богословіе миѳическое, съ чѣмъ конечно были согласны и всѣ Римляне, если богословіе гражданское по описанію самого Варрона нисколько не лучше, если не хуже, богословія миѳическаго и если благоразумные Римляне, каковъ былъ Сенека, гораздо болѣе осуждали послѣднее; то отсюда ясно, что ни то, ни другое не могутъ быть почитаемы средствами для полученія жизни вѣчной и что даровать ее не въ силахъ ни театральные, ни гражданскіе боги. Вѣчная жизнь есть вѣчное блаженство, а они не въ состояніи дать даже временнаго счастія“ (2).

Но такъ какъ сила застарѣлой привычки къ гражданскому богословію пустила въ сердцахъ Римлянъ корни слишкомъ глубоко (3) и такъ какъ Августинъ рѣшился исторгнуть эти гибельные корни (4); то онъ не ограничивается вышеизложеннымъ доказательствомъ непригодности гражданскаго римскаго богословія для пріобрѣтенія блаженной жизни по смерти и входитъ въ критическій разборъ одного изъ самыхъ важныхъ ученій этого богословія, ученія о богахъ отборныхъ. „Статься можетъ, говоритъ онъ, что кто нибудь сочтетъ необходимымъ почитать ради вѣчной блаженной жизни боговъ отборныхъ (5), къ числу которыхъ по списку Варрона, заключающемуся въ послѣдней книгѣ его „Древностей“, принадлежитъ двѣнадцать боговъ и восемь богинь, а именно: Янусъ, Юпитеръ, Сатурнъ, Геній, Меркурій, Аполлонъ, Марсъ, Вулканъ, Нептунъ, Солнце, Оркусъ, Либеръ; Теллусъ, Церера, Юнона, Луна, Діана, Минерва, Венера, Веста“ (6). Августинъ прежде всего спрашиваетъ: „на какомъ основаніи усвоено имъ это названіе“, отличающее ихъ, какъ

(1) VI. 10
(2) VI. 12.
(3) Ibidem.
(4) VII. praef.
(5) VII. 1.
(6) VII. 2.

очевидно, отъ боговъ остальныхъ, низшаго разряда? и отвѣчаетъ: „если такъ названы они потому, что завѣдуютъ болѣе важными дѣлами въ мірѣ, или потому, что они извѣстнѣе людямъ, чѣмъ остальныя божества; тогда страннымъ представляется то обстоятельство, что напримѣръ боги Витумнъ и Сентинъ, возбуждающіе въ утробномъ младенцѣ жизнь и чувство, что составляетъ дѣло величайшей важности, Менсъ, внушающая дѣтямъ добрыя мысли и разумъ, Виртусъ и Фелицитата, Пекунія и Фортуна, всѣмъ извѣстныя и желанныя, не помѣщены въ спискѣ боговъ отборныхъ, а между тѣмъ Янусъ, содѣйствующій акту оплодотворенія женщины, Сатурнъ, дающій оплодотворяющее вещество, Либеръ, и Либера (она же Церера и Венера), содѣйствующіе акту человѣческаго оплодотворенія съ обѣихъ сторонъ, Юнона, при содѣйствіи Мены, завѣдывающая purgationibus feminarum, а при содѣйствіи Адеоны и Абеоны, поднимающая дѣтей на ноги (Iterduca), и Минерва, дающая дѣтямъ только память, не смотря на сравнительную неважность своихъ должностей, удостоились этой чести (1). Странно такимъ образомъ, что отборнымъ божествамъ назначены должности столько же, а нѣкоторымъ даже болѣе низкія и неблагородныя, чѣмъ богамъ низшаго разряда. Это обстоятельство показываетъ, что основаніемъ при сортированіи боговъ служила или простая случайность (2), или степень ихъ безнравственности; по крайней мѣрѣ низшимъ богамъ не приписываются тѣ мерзости, какими обезславленъ почти каждый отборный, кромѣ Януса“ (3).

Правда, простой народъ, почитая боговъ гражданскихъ и въ числѣ ихъ отборныхъ, дѣйствительно не спрашивалъ и не зналъ основаній, по которымъ проводилось различіе между богами отборными и низшими, но Варронъ, представитель ученой партіи язычниковъ, принималъ язычество не въ томъ непосредственномъ видѣ, въ какомъ оно существовало въ на-

(1) VII. 3.
(2) Ibidem.
(3) VII. 4.

родѣ, а въ томъ, какъ оно понималось современною ему философіей. Послѣдователь стоическаго направленія философіи, въ римскую гражданскую теологію онъ внесъ символическій элементъ религіознаго ученія своей школы и старался осмыслить гражданскихъ боговъ Рима чрезъ возведеніе ихъ въ силы природы. Въ его теологіи выступаетъ на видъ древнее представленіе о богахъ, какъ силахъ природы, представленіе, подпертое символическими теоріями стоической философіи. Въ его философической головѣ боги распались на двѣ большихъ категоріи, низшихъ и отборныхъ, потому что первые были частными и мелкими, каковы напримѣръ отдѣльные моменты человѣческой жизни, а послѣдніе общими и крупными процессами природы, каковы напримѣръ общій процессъ происхожденія и умиранія животныхъ и растеній. Выходя изъ этого начала различенія процессовъ природы, богами отборными онъ назвалъ только двадцать и далъ имъ, ихъ изображеніямъ и культамъ философскія объясненія. Кажущаяся благовидность этихъ объясненій и сочувствіе къ нимъ язычниковъ вынудили Августина полемически разсмотрѣть Варронову символизацію, какъ самихъ отборныхъ боговъ, такъ и нѣкоторыхъ мистеріозныхъ обрядовъ.

По объясненію Варрона Янусъ былъ не что иное, какъ весь міръ. Ему принадлежали начала вещей (1), такъ называемыя prima явленій и дѣйствій (2); Юпитеръ есть богъ дѣйствующихъ причинъ всѣхъ вещей, богъ такъ называемыхъ summa явленій и дѣйствій, то есть ихъ заканчиванія и совершенія, онъ душа міра, виновникъ всякаго происхожденія и всякаго сѣмени, отецъ и мать всего сущаго на землѣ, онъ есть самъ міръ (3); Сатурнъ обладаетъ всѣми сѣменами, а Геній приставленъ ко всякому рожденію (generatio) и есть высшая часть человѣческой души (4); Меркурій, богъ слова, и Марсъ,—военнаго дѣла (5), суть въ тоже время силы, оду-

(1) VII. 7.
(2) VII 8.
(3) VII. 9—12
(4) VII 13
(5) VII. 14.

шевляющія соименныя имъ звѣзды (1); Аполлонъ—солнце, Діана—луна и богиня дорогъ; Вулканъ—огонь; Нептунъ—вода; Оркусъ или Дисъ—самая низшая часть міра; Либеръ и Церера—боги сѣмянъ, первый влажныхъ и мужскихъ, вторая—сухихъ и женскихъ; Церера—великая мать боговъ, Юнона—владычица второстепенныхъ причинъ; Минерва—высшая часть эфира и луна; Веста—богиня домашняго очага; Вулканъ—земной огонь (2). Представляя эти объясненія отборныхъ боговъ и сопоставляя ихъ между собою, Августинъ находитъ, что они не имѣютъ ни малѣйшей основательности; что изъ нихъ нельзя составить никакого опредѣленнаго понятія ни объ одномъ изъ боговъ, такъ какъ одни изъ нихъ безъ всякой надобности раздѣлены на нѣсколько боговъ, другіе тоже безъ причины сливаются въ одного бога, и что наконецъ все ученіе объ нихъ представляетъ странную путаницу понятій, изъ которой не могутъ выбраться никакія усилія ученыхъ язычниковъ. „Приведенные примѣры, говоритъ онъ, показываютъ, что язычники въ своемъ богословіи не распутываютъ, но запутываютъ дѣло (3). По объясненію ученыхъ язычниковъ всѣ отборные боги составляютъ міръ,—одни цѣлый міръ, какъ напримѣръ Юпитеръ, другіе его части, какъ напримѣръ Геній, Великая Мать, Солнце и Луна, или Аполлонъ и Діана. То одинъ богъ распадается на многія вещи, какъ напримѣръ Юпитеръ;—онъ міръ и небо, и звѣзда; Юнона,—она и царица второстепенныхъ причинъ, и воздухъ, и земля, и нога звѣзда; Минерва,—она и высшая часть эѳира, и самая низшая звѣзда, луна; то одна и таже вещь становится многими богами, какъ напримѣръ міръ,—онъ и Юпитеръ и Янусъ; земля,—она и Юнона, и Великая Мать, и Церера“ (4). „Самъ Варронъ, продолжаетъ Августинъ, чувствовалъ ту неразрѣшимую запутанность понятій, въ которую ставило его желаніе объяснить имена боговъ въ смыслѣ силъ природы, и потому хотѣлъ

(1) VII. 15.
(2) VII. 14.
(3) VII. 17.
(4) VII. 16.

лучше во всемъ сомнѣваться, чѣмъ что либо утверждать въ разсужденіи не только боговъ неизвѣстныхъ, но даже извѣстныхъ“ (1). „По моему мнѣнію, прибавляетъ онъ, языческіе боги были люди, которымъ льстецы устроили праздники и установили жертвоприношенія сообразно съ ихъ нравами, дѣйствіями и различными случаями ихъ жизни. Мало помалу подъ вліяніемъ поэтическихъ прикрасъ и при содѣйствіи злыхъ духовъ этотъ культъ утвердился въ душахъ невѣжественныхъ народовъ, склонныхъ ко всему баснословному. Сатурнъ по всей вѣроятности былъ какой нибудь царь, лишенный властолюбивымъ сыномъ Юпитеромъ престола и вынужденный подъ старость добывать себѣ кусокъ хлѣба, обрабатывая землю собственными руками. Это объясненіе гораздо правдоподобнѣе, чѣмъ миѳъ о побѣдѣ Юпитера надъ отцомъ Сатурномъ, который, какъ богъ сѣмени или самое сѣмя, не могъ предшествовать Юпитеру, какъ богу причинъ, и не могъ быть его отцомъ“ (2).

Столько же затрудненій, спутанности, непонятности и противорѣчивости находитъ Августинъ въ тѣхъ объясненіяхъ, которыми язычники вслѣдъ за Варрономъ усиливались оправдать многія явленія изъ жизни своихъ отборныхъ боговъ, многіе миѳы и соотвѣтствующія имъ мистеріи. По объясненію язычниковъ побѣда напримѣръ Юпитера надъ Сатурномъ значитъ, что причины предшествуютъ сѣмени; что пожираніе Сатурномъ своихъ дѣтей есть символическое представленіе того, что сѣмена снова возвращаются въ землю, изъ которой произошли, а пожраніе Сатурномъ глыбы земли вмѣсто Юпитера—того, что до изобрѣтенія землепаханія зерно зарывалось въ землю руками человѣка; что кастрированіе Юпитеромъ Сатурна, сына неба—того, что на небѣ ничто не рождается отъ сѣмянъ. Но въ первомъ случаѣ, отвѣчаетъ Августинъ, Сатурнъ не можетъ быть отцомъ Юпитера, во второмъ Сатурнъ является уже не сѣменемъ, а землей, а подмѣна Юпи-

(1) VII. 17.
(2) VII. 18.

тера глыбой не имѣетъ отношенія къ сѣянію, и Юпитеръ является уже не причиною сѣмени, а самимъ сѣменемъ, въ третьемъ Сатурнъ является отцомъ и сыномъ Юпитера, такъ какъ всѣ язычники Юпитера считаютъ небомъ, что составляетъ крайнюю степень нелѣпости (1).—Далѣе значеніе миѳа о похищеніи Оркусомъ Прозерпины, дочери Цереры, подавшаго поводъ къ устройству элевзинскихъ мистерій, по объясненію язычниковъ состояло будто бы въ томъ, что Церера—земля утратила нѣкогда свою дочь Прозерпину—производительную силу (proserpere), и когда получила ее снова, то обрадованные люди устроили ей сакры (2).—Затѣмъ обряды въ честь Либера, бога влажныхъ сѣмянъ и виноградаго сока, между которыми выдавался особеннымъ безстыдствомъ обрядъ ношенія въ торжественной процессіи по полямъ и городу pudendi virilis, при чемъ народъ выражалъ свои чувства срамными тѣлодвиженіями и сквернословіемъ, а одна изъ знатнѣйшихъ матронъ обязана была въ заключеніе торжества возложить на символъ плодородія роскошный вѣнокъ, объяснялись въ смыслѣ умилостивленія бога сѣмени и заклинательныхъ дѣйствій, отвращающихъ отъ полей всякій вредъ (3).—Жены Нептуна, Венилія и Салація, были по объясненію язычниковъ не что иное, какъ волны, первая идущая къ берегу, вторая отраженная, возвращающаяся въ море (4).—Божественность земли основывалась на ея плодородіи и на томъ, что ее проникаетъ часть души міра, дѣлая ее божественнымъ Теллусомъ (5). Это божество, называвшееся также Великою Матерію, пользовалось особенною формою служенія и имѣло статую, аттрибуты которой, какъ и формы обряда, соотвѣтствовали его значенію. Тимпанъ въ рукѣ статуи Великой Матери означалъ земной шаръ, башни на ея головѣ—города на землѣ, стулья во кругъ ея—движимость всего неба и неподвижность

(1) VII 19
(2) VII. 20
(3) VII 21
(4) VII 22
(5) VII. 23.

земли. Служившіе ей галлы-кастраты показывали, что для полученія сѣмянъ надобно воздѣлывать землю, ихъ движенія вокругъ ея говорили земледѣльцу, что надобно не сидѣть, а работать. Звуки ихъ кимваловъ были образомъ земледѣльческихъ инструментовъ. Кимвалы ихъ дѣлались изъ мѣди въ знакъ того, что до открытія желѣза земледѣльческія инструменты дѣлались изъ мѣди. Свободный и ручной левъ, бывшій сожителемъ ихъ, означалъ, что нѣтъ земли столь грубой и дикой, которую нельзя было бы обработать. Разныя имена Теллуса подали поводъ разумѣть подъ нею многія божества: ее называютъ Опсой отъ обработыванія (operе), Матерью отъ плодородности, Великою, ибо она даетъ пищу, Прозерпиною отъ произростанія (proserpere) плодовъ ея, Вестою отъ одѣванія ея травой (1).—Не сдѣлавши никакихъ замѣчаній на счетъ элевзинскихъ таинствъ и оставивши обряды Либера и ученіе о Нептунѣ и его двухъ женахъ, какъ безстыдныя и безтолковыя измышленія развратнаго воображенія, Августинъ останавливается на культѣ земли, или Цереры. „Язычники, говоритъ онъ, почитаютъ землю божествомъ за плодородіе и ради проникающей ее части міровой души; но въ такомъ случаѣ люди, обработывающіе землю и обладающіе болѣе очевидной и несомнѣнной душею, имѣютъ большее право быть богами, чего язычники однакожъ не допускаютъ. Затѣмъ, если по Варрону изъ трехъ степеней міровой души,—силы, питающей въ человѣкѣ безчувственныя части—волосы, ногти и кости, а въ природѣ камни и деревья, силы, проявляющейся въ человѣкѣ во внѣшнихъ чувствахъ зрѣнія, слуха, обонянія, вкуса и осязанія, а въ природѣ въ солнцѣ, лунѣ и звѣздахъ, и силы разумѣнія, присущей только человѣку и называющейся въ людяхъ геніемъ, а въ природѣ богомъ или эѳиромъ, которая, проникая звѣзды, море и землю, дѣлаетъ ихъ богами,—землю въ ея землистой, каменистой и растительной частяхъ проникаетъ первая степень міровой души; то почитать землю божествомъ такъ же глупо, какъ волосы и ногти почитать человѣкомъ. Далѣе,

(1) VII. 24.

почему часть міровой души, проникающая землю, дѣлаетъ изъ нея не одну богиню Теллусъ, а еще нѣсколькихъ: Оркуса или Диса, Прозерпину, Теллумона, Альтора (землюкормилицу) и Рузора (землю, куда снова все возвращается)? Если это только разныя имена одного и того же божества; тогда зачѣмъ каждому изъ этихъ именъ, какъ отдѣльному божеству, строятся алтари, воздвигаются статуи, приносятся разныя жертвы и учреждаются особые жрецы (1)? Наконецъ, какое отношеніе сакры Великой Матери имѣютъ къ обработыванію земли? Какимъ образомъ служители ея галлы, лишенные способности плодотворенія, показываютъ на необходимость обработыванія земли? Какимъ образомъ сакры ея, превосходящія безстыдствомъ обряды Либера и Гиминея, въ поруганіе обоихъ человѣческихъ половъ не оставляющія мужчину мужчиной и не дѣлающія его женщиной, могутъ быть полезны дѣлу землеобработыванія (2)? Знаменитый Порфирій объясняетъ обычай ампутированія галловъ примѣромъ Атиса, означающаго весенніе цвѣты, опадающіе раньше плодовъ; но это объясненіе ровно ничего не объясняетъ“ (3). Выводъ изъ разбора Варронова ученія объ отборныхъ богахъ Августинъ простираетъ только на самихъ боговъ и на попытки символизировать ихъ. „Отборные боги, говоритъ онъ, были дѣйствительно извѣстнѣе остальныхъ боговъ, но свою извѣстность они пріобрѣли не достоинствами, а пороками, и это дѣлаетъ болѣе вѣроятнымъ то предположеніе, что они были люди“; съ этимъ соглашался Виргилій; въ доказательство этого Евгемеръ написалъ цѣлую исторію о преобразованіи людей въ боговъ, которую Энній перевелъ на латинскій языкъ; то же самое подтверждаетъ и фактъ сожженія религіозныхъ книгъ Нумы (4), равно какъ и многочисленныя свидѣтельства греческихъ и латинскихъ писателей. Что же касается, продолжаетъ онъ, философскихъ основаній, на которыхъ ученые

(1) VII. 23.
(2) VII. 24, 26.
(3) VII. 25.
(4) VII. 34, 35.

язычники думали утвердить народный культъ боговъ, то они вовсе не идутъ къ дѣлу,—они вовсе не относятся къ истинной природѣ истиннаго Божества (1), и сверхъ того полны неясностей и неразрѣшимыхъ противорѣчій, какъ показываетъ система Варрона. „Сначала онъ дѣлитъ боговъ на небесныхъ и земныхъ и приписываетъ первымъ начало мужеское, дѣятельное, а вторымъ женское, страдательное; средину между ними у него занимаетъ Минерва, что-то въ родѣ Платоновыхъ идей. Но потомъ въ книгѣ о богахъ отборныхъ онъ теряетъ изъ виду эти три категоріи боговъ, къ которымъ хотѣлъ прикрѣпить все, и помѣщаетъ напримѣръ Нептуна, Диса или Плутона среди женскихъ божествъ на землѣ. Гдѣ же различіе, по которому небо принадлежитъ богамъ, а земля богинямъ? Гдѣ прочность и послѣдовательность, разумность и опредѣленность Варроновой системы? И для какой надобности язычники стараются прикрѣпить всѣ свои теологическія бредни къ міру, когда ни одинъ благочестивый человѣкъ не будетъ міръ почитать вмѣсто Бога“ (2). Августинъ не дѣлаетъ прямого вывода изъ своего разсужденія по поводу Варронова богословія вообще; но онъ и непосредственно ясенъ. Философско-религіозная точка зрѣнія язычниковъ, на которой стоялъ Варронъ, говоря о богахъ отборныхъ и о ихъ миѳическихъ дѣйствіяхъ, предполагаетъ въ нихъ склонность къ пантеистическому обоготворенію природы и стремленіе миѳологическія повѣствованія о богахъ возводить въ натурфилософемы и сверхъ того она уполномочиваетъ принятые государствомъ религіозные культы разсматривать, какъ государственныя учрежденія, и соблюдать ихъ только въ интересахъ государства безъ внутренняго сочувствія вѣры и сознанія. „Все это (богослужебный культъ), говоритъ у Августина Сенека, мудрый будетъ соблюдать, какъ предписанное законами, а не какъ пріятное богамъ. Всю эту безславную толпу боговъ, которую въ теченіи долгаго времени собрало заста-

(1) VII. 27, 18; VIII. 5.
(2) VII. 28.

рѣлое суевѣріе, мы будемъ обожать, не забывая однакожъ, что въ основѣ этого обожанія лежитъ не истина, но обычай“ (1). Точно также и Варронъ писалъ сначала о дѣлахъ человѣческихъ, а потомъ божескихъ, потому что, какъ говоритъ Августинъ, сначала основаны были государства, а потомъ уже устроены государственныя учрежденія религіознаго культа (2). Само собою понятно, что въ богоученіи язычниковъ нельзя почерпать никакой надежды на вѣчную жизнь. Въ изслѣдованіе языческихъ натурфилософемъ Августинъ входитъ не много, такъ какъ „цѣль моя, говоритъ онъ, разбирать не физіологію, но теологію, не естествовѣдѣніе, а боговѣдѣніе“ (3). Взамѣнъ этого, въ противоположность запутанному ученію язычниковъ о богахъ, особенно отборныхъ, и смутному понятію ихъ о Божествѣ и религіозномъ почитаніи его вообще, онъ представляетъ главныя положенія христіанскаго ученія о единомъ Богѣ, Творцѣ и Промыслителѣ міра, объ истинной Его религіи и о Его благодѣяніяхъ роду человѣческому, съ тѣмъ чтобы показать имъ, какъ просто и ясно, легко и естественно все, чего язычники при всѣхъ усиліяхъ не могли объяснить предположеніемъ многихъ и разнообразныхъ боговъ, можетъ быть объясняемо надлежащимъ понятіемъ о единомъ, истинномъ Богѣ. „Мы, говоритъ онъ, почитаемъ не небо и землю, составныя части міра, не душу міра или души, разлитыя въ живыхъ тѣлахъ, но Бога—создателя неба и земли и всего ими содержимаго, создателя всѣхъ и всякихъ душъ—растительныхъ, чувствующихъ и разумныхъ (4). Мы почитаемъ того Бога, который созданнымъ Имъ природамъ опредѣляетъ начала и концы ихъ бытія и движенія, который въ себѣ самомъ имѣетъ причины вещей, знаетъ и располагаетъ ихъ по своей волѣ; который создалъ силу сѣмянъ; который разумную душу даровалъ только тѣмъ живымъ существамъ, которымъ хотѣлъ; который даровалъ имъ способность и упо-

(1) VI. 10.
(2) VI. 4
(3) VI. 8.
(4) VII. 29.

требленіе слова; который сообщилъ даръ пророчанія будущаго только тѣмъ, кому счелъ нужнымъ сообщить его; который, чрезъ кого хочетъ, открываетъ будущее и врачуетъ болѣзни; который опредѣляетъ начала, продолженіе и исходъ войнъ, когда заблагоразсудитъ посѣтить ими человѣческій родъ; который создалъ огонь этого міра и соразмѣряетъ страшную силу его съ различною природою вещей; который сотворилъ всѣ воды и управляетъ ими; который создалъ блистательнѣйшее изъ свѣтилъ солнце и далъ ему цѣлесообразную силу и движеніе; который простираетъ свое владычество и могущество до самой преисподней (inferis—центральной части земли); который сѣменамъ и пищѣ смертныхъ, какъ твердымъ, такъ и жидкимъ, далъ соотвѣтствующія назначенію ихъ свойства; который основалъ землю и дѣлаетъ ее плодородной; который плоды ея щедро раздаетъ людямъ и животнымъ; который знаетъ и упорядочиваетъ не только главныя, но и второстепенныя причины; который назначилъ движеніе лунѣ; который для перемѣщенія тѣлъ открываетъ небесные и земные пути; который созданному имъ человѣческому уму даровалъ знаніе наукъ и искусствъ для вспомоществованія природѣ и жизни; который установилъ соединеніе мужа и жены для распространенія рода; который даровалъ человѣческимъ обществамъ употребленіе домашняго огня для освѣщенія и согрѣванія. Все это, что Варронъ приписывалъ отборнымъ богамъ, совершаетъ единый, истинный Богъ, управляющій всѣми частями вселенной, Богъ, всецѣло и повсюду сущій, но нигдѣ незаключенный, ничѣмъ неограниченный, недѣлимый и неизмѣняемый, Богъ наполняющій небо и землю, но не природою, а силою своего могущества; Богъ, безъ котораго не можетъ быть ни одна вещь, но который не есть какая нибудь вещь; Богъ, который совершаетъ многое чрезъ ангеловъ, но отъ котораго ангелы получаютъ свое блаженство. Отъ этого единаго и истиннаго Бога мы ожидаемъ вѣчной жизни(1), и этотъ-то Богъ, раздаятель вѣчной жизни, внушаетъ свою религію истиннымъ своимъ почита-

(1) VII. 30.

телямъ, такъ что истинная религія не основана никакимъ земнымъ государствомъ, но она сама основала царство Божіе“ (1). Между благодѣяніями истиннаго Бога роду человѣческому, кромѣ благодѣяній бытія и наслажденія жизнію, Августинъ указываетъ на воплощеніе единороднаго Сына Божія, какъ на выраженіе неизреченнаго милосердія Божія къ людямъ (2), дѣйствительность котораго утверждена всею исторіей избраннаго народа Божія (3), а спасительность состоитъ въ избавленіи людей отъ власти діавола и сообщеніи имъ истиннаго понятія объ истинномъ Богѣ и о богахъ язычниковъ, какъ злыхъ демонахъ (4).

Въ религіозномъ отношеніи римское общество временъ Августина представляло, какъ мы видѣли въ первой части нашего сочиненія, двѣ главныхъ партіи,—партію простаго, необразованнаго народа и партію людей образованныхъ. Въ то время, какъ простой народъ простодушно и безъ всякихъ подозрѣній участвовалъ въ предписанныхъ государствомъ обрядахъ богослуженія, римская интеллигенція, распадавшаяся соотвѣтственно двумъ болѣе виднымъ типическимъ направленіямъ религіозной мысли Римлянъ, традиціонно-старообрядческому и раціонально—прогрессивному, на двѣ фракціи, не осуждая непосредственной вѣры народа и не отрицая народнаго политеизма, держалась или стоико-матеріалистическаго пантеизма, или неоплатонико-идеалистическаго монотеизма. Представителями первой фракціи римской интеллигенціи были, какъ мы видѣли, Претекстатъ, Симмахъ и Волюзіанъ, представителями второй—Максимъ и Лонгиніанъ. Между тѣмъ какъ необразованная часть римскаго народа, не понимая ни язычества, ни христіанства, любила первое, какъ наслѣдіе отцовъ, какъ предписаніе государства и какъ санкцію его плебейскихъ потребностей, и ненавидѣла и преслѣдовала послѣднее, какъ нѣчто новое, антигосударственное, ненавистное высшимъ сословіямъ госу-

(1) VI. 4.
(2) VII. 31.
(3) VII. 32.
(4) VII. 34.

дарства и грубымъ требованіямъ человѣческой природы, люди образованные, не находя особенно высокаго безотносительнаго смысла въ язычествѣ и не видя пока, quale sit христіанство, одни оберегали національную религію, какъ испытанную силу государства, и не принимали христіанства по причинѣ его несоизмѣримости съ вѣковымъ строемъ національной жизни, а другіе прямо и открыто осуждали христіанство, какъ несогласное съ модными тогда религіозными ученіями неоплатонизма. Такимъ образомъ въ то время, какъ одна часть образованнаго общества въ Римѣ разсматривала національную религію, какъ государственное учрежденіе, которое должно быть содержимо только въ интересахъ государства, хотя бы и безъ внутренняго сочувствія вѣры, и въ этомъ думала найти успокоеніе для религіознаго чувства, другая, находя въ этой сдѣлкѣ съ чувствомъ божественнаго не много удовлетворенія, искала его въ современной философіи и усердно приникала къ канонизованнымъ ею халдейскимъ, индійскимъ и египетскимъ источникамъ высшей мудрости, принаравливая ихъ къ возвышенію язычества и униженію христіанства. Разсмотрѣвши богословіе Варрона и доказавши, что національные боги Римлянъ, не оказавшіе, кромѣ вреда, никакой пользы государству, никоимъ образомъ не могутъ быть полезны для жизни вѣчной, дѣло съ простымъ народомъ и съ образованными сторонниками стараго порядка религіозныхъ дѣлъ Августинъ считалъ покончеинымъ. Но этимъ не могло окончиться все его сужденіе о религіи Римлянъ. Фракція римской интеллигенціи, воспитанная въ религіозныхъ идеяхъ неоплатонизма, была слишкомъ велика и вліятельна для того, чтобы можно было оставить ее безъ вниманія: „потому именно мнѣ и вздумалось разсмотрѣть этотъ вопросъ (о философской религіи), говоритъ Августинъ, съ платониками, что ученія ихъ извѣстнѣе. Причина этого заключается въ томъ, что и Греки, коихъ языкъ распространенъ чуть не повсюду, отзываются объ нихъ (ученіяхъ) съ большою похвалою, и Латиняне, возбуждаемые превосходствомъ и славою ихъ, охотнѣе изучали ихъ и, переводя на нашъ языкъ,

еще болѣе придавали имъ блеска и популярности“ (1). Поэтому вслѣдъ за разборомъ Варронова богословія у него слѣдуетъ разборъ философской религіи неоплатониковъ. Августинъ разсматриваетъ однакожъ религію неоплатониковъ не вполнѣ, но только съ тѣхъ сторонъ и въ тѣхъ пунктахъ, какими она была доступна для „мало философствовавшаго“ ума Римлянъ (а) и враждебно соприкасалась съ христіанствомъ. Важнѣйшимъ пунктомъ въ этомъ отношеніи было ученіе неоплатониковъ объ отношеніи человѣка къ божеству и о демонскомъ посредствѣ между божествомъ и человѣкомъ, ученіе, направленное къ отрицанію христіанскаго догмата о вочеловѣченіи Бога Слова и о Его посредничествѣ между Богомъ и людьми. Отвергнуть ученіе неоплатониковъ и утвердить догматъ христіанскій было главною цѣлію состязанія Августина съ римскими сторонниками неоплатонизма.

Приступая къ критическому разбору философскаго богословія язычниковъ, или частнѣе,—что гораздо точнѣе,—неоплатоническаго ученія объ отношеніи божества къ человѣку, Августинъ приглашаетъ себя и читателя къ осторожной внимательности и предувѣдомляетъ, что онъ будетъ имѣть дѣло съ самыми знаменитыми, распространенными и лучшими философами. „Теперь, говоритъ онъ, намъ надобно быть гораздо болѣе внимательными, чѣмъ прежде; мы будемъ разсуждать о философическомъ богословіи не съ простыми людьми, а съ философами. Изъ нихъ однакожъ мы изберемъ только болѣе достойныхъ и будемъ разсматривать не всѣ ихъ мнѣнія, но только богословскія; мы изберемъ платониковъ, такъ какъ они признаютъ бытіе Бога и Его промышленіе о мірѣ и, возвышаясь надъ Варроновымъ представленіемъ о Богѣ, считаютъ Бога творцомъ и источникомъ блаженства человѣческихъ душъ“ (2). Въ доказательство того, что не-

(1) VIII. 10.

(а) Римляне плохо понимали спекулятивную часть неоплатонизма; имъ доступнѣе были его приложенія: демонологія, магія, астрологія и мивологія.

(2) VIII, 1.

оплатонизмъ стоитъ выше всѣхъ философскихъ ученій древности, какъ вообще, такъ и въ особенности въ ученіи о Богѣ, онъ предлагаетъ краткій историческій очеркъ философскихъ мнѣній о происхожденіи міра отъ Ѳалеса до Платона. Результатомъ этого очерка является положеніе, что неоплатоническая философія стоитъ выше всѣхъ философскихъ школъ древности во всѣхъ главныхъ областяхъ философствованія,— въ логикѣ, ѳикѣ и физикѣ. Главнѣйшее преимущество неоплатонизма состоитъ въ томъ, что онъ, возвышаясь надъ идеей о Богѣ, какъ душѣ міра, признаетъ Бога творцемъ и промыслителемъ міра, который „причастіемъ своего неизмѣняемаго и безтѣлеснаго свѣта дѣлаетъ блаженной разумную и интеллектуальную душу человѣка“ (1), и проводитъ это признаніе по всѣмъ тремъ областямъ своей философіи, считая Бога въ физикѣ послѣднею основою бытія (2), въ логикѣ послѣднею основою и критеріемъ (lumen mentium) знанія (3), а въ ѳикѣ верховнымъ благомъ (4). „Такимъ образомъ, говоритъ онъ, платониковъ, которые истиннаго и верховнаго Бога почитаютъ создателемъ всѣхъ вещей, свѣтомъ нашего познанія и благомъ дѣятельности и признаютъ, что отъ Него мы имѣемъ начало природы, истину науки и счастіе жизни, я предпочитаю всѣмъ другимъ философамъ и признаю ученіе ихъ болѣе близкимъ къ нашему ученію“ (5). При всемъ однакожъ сходствѣ, какое находитъ Августинъ между христіанствомъ и неоплатонизмомъ въ ученіи о Богѣ, какъ высшемъ, неизмѣняемомъ бытіи, какъ виновникѣ, свѣтѣ и верховномъ благѣ человѣческаго духа, и которое возбуждало въ немъ такъ много удивленія (6) и уваженія къ неоплатонической филосо-

(1) VIII. 1.
(2) VIII. 6.
(3) VIII 7
(4) VIII 8.
(5) VIII. 9.
(6) VIII 11—12. Нѣкогда близость неоплатоническаго ученія о Богѣ къ ученію христіанскому Августинъ объяснялъ предположеніемъ, что Платонъ, будучи въ Египтѣ, могъ слышать тамъ наставленія пророка Іеремія или читать пророческія книги іудеевъ (De doctr. christ. II. 28); но теперь по соображеніи времени путешествія Платона въ Египетъ со временемъ

фіи, онъ не могъ не поставить въ упрекъ неоплатоникамъ того противорѣчія между ихъ знаніемъ и дѣломъ, по которому они, зная истиннаго Бога, профанировали славу Его (1), увѣряя, что для полученія блаженной жизни по смерти необходимо почитать многихъ боговъ, созданныхъ единымъ творцемъ міра (2). Неоплатоническая философія, выходя изъ противоположности духа и матеріи, въ ученіи о верховномъ божествѣ и человѣкѣ не допускала никакого непосредственнаго общенія между безтѣлеснымъ Богомъ и тѣлеснымъ человѣкомъ, но съ другой стороны, признавая Бога источникомъ человѣческаго блаженства, считала общеніе съ Нимъ безусловно необходимымъ. Устранить возникавшее изъ этихъ двухъ положеній неудобство она считала возможнымъ съ помощію демоновъ, магіи и философіи. Въ демоновъ неоплатоники обратили бо́льшую часть языческихъ боговъ, помѣстили ихъ въ воздухѣ, снабдили соотвѣтствующими этому положенію свойствами и такимъ образомъ сдѣлали ихъ естественными посредниками между богами эѳира и верховнымъ Богомъ съ одной стороны и родомъ человѣческимъ съ другой, назначивъ имъ кверху возносить молитвы людей, а сверху сносить милости боговъ. По мнѣнію Порфирія и Апулея источникъ человѣческаго просвѣщенія, временнаго счастія и вѣчнаго блаженства есть верховный Богъ; по мнѣнію того и другаго посредство между этимъ Богомъ и человѣкомъ составляютъ боги эѳирные, видимые и невидимые,—небесныя свѣтила и боги Олимпа,—и боги посредствующіе или демоны; по мнѣнію того и другаго демоны богамъ эѳирнымъ, а чрезъ нихъ и отцу ихъ передаютъ молитвы людей, а людямъ при жизни приносятъ милости боговъ и по смерти облегчаютъ

пребыванія тамъ Іереміи и временемъ перевода еврейскихъ книгъ на греческій языкъ, онъ отказывается отъ этого анахронизма и оставляетъ нерѣшеннымъ вопросъ о происхожденіи сходства платониковъ съ христіанствомъ въ ученіи о Богѣ и твореніи, считая одинаково вѣроятнымъ какъ то, что оно могло быть слѣдствіемъ знакомства Платона съ содержаніемъ ветхозавѣтныхъ книгъ чрезъ какого либо переводчика, такъ и то, что оно могло быть плодомъ откровенія *невидимаго Божія* въ природѣ видимой

(1) VIII 10.

(2) VIII 1.

путь къ блаженному соединенію съ Богомъ; по мнѣнію того и другаго наконецъ демоны, не будучи богами въ высшемъ смыслѣ, достойны однакожъ божескаго культа ради природы ихъ съ одной стороны и ради значенія ихъ въ дѣлѣ соединенія человѣка съ божествомъ съ другой. Само по себѣ это неоплатоническое ученіе о посредничествѣ демоновъ не представляло ничего особеннаго, что̀ могло бы привлечь на себя вниманіе Августина, но въ отношеніи къ римскимъ христіанамъ оно было болѣе чѣмъ серьезно. Демонологіи Порфирія и Апулея, доказывая возможность общенія между Богомъ и человѣкомъ при посредствѣ демоновъ, оберегали неоплатоническое ученіе о невозможности соединенія Бога съ человѣкомъ и устраняли христіанскій догматъ Боговоплощенія. Возраженія язычниковъ, сообщенныя Августину Діограціемъ и Марцеллиномъ, о которыхъ сказано выше, не оставляютъ сомнѣнія въ томъ, что во времена Августина между римскими язычниками, при распространенности между ними и вліятельности религіозныхъ ученій неоплатонизма, не было недостатка въ проповѣдникахъ демонологическихъ воззрѣній Апулея и Порфирія, думавшихъ видимою естественностію ихъ посрамить кажущуюся неестественность вочеловѣченія Бога Слова, проповѣдуемаго христіанами.

Такимъ образомъ, находя у неоплатониковъ довольно чистое понятіе о Богѣ и даже слѣды таинства пресвятыя Троицы (1), вмѣстѣ съ тѣмъ Августинъ находилъ у нихъ, при полномъ отсутствіи предрасположенности, открытую враждебность къ одному изъ важнѣйшихъ догматовъ христіанства, къ догмату вочеловѣченія Сына Божія и соединенному съ нимъ ученію о пути, которымъ человѣкъ достигаетъ общенія съ Богомъ и который вмѣстѣ съ тѣмъ есть истина и животъ, и лукавое стремленіе замѣнить его ученіемъ о демонахъ. Августинъ былъ постояннымъ приверженцемъ неоплатонической философіи и она имѣла огромное вліяніе на развитіе его ума и на складъ духовной его жизни. Поэтому неоплатоническое отрицаніе

(1) X. 23—24.

христіанскаго догмата Боговоплощенія возбуждало въ немъ болѣе состраданія, чѣмъ гнѣва. Сравнивая неоплатониковъ съ путниками, которые, видя издали и въ туманномъ отдаленіи предѣлы отечества, идутъ къ нему не прямымъ и не правильнымъ путемъ (1), онъ не смѣется надъ ними и не порицаетъ ихъ, какъ простыхъ язычниковъ, но старается увѣрить ихъ въ ложности избраннаго ими пути и указать имъ настоящій путь истины и вѣчной жизни тѣмъ искреннѣе и охотнѣе, чѣмъ сильнѣе было его сочувствіе къ нимъ и чѣмъ страшнѣе для христіанства было ихъ невѣдѣніе на этотъ счетъ. Этому однакожъ авторъ предпосылаетъ критическій разборъ тѣхъ основоположеній, на которыхъ Апулей и Порфирій утверждали культъ демоновъ, какъ посредниковъ между Богомъ и людьми. По мнѣнію Апулея, какъ мы видѣли, демоны суть существа полутѣлесныя и полуэѳирныя; въ пространствѣ они занимаютъ средину между богами и людьми; въ своей природѣ они содержатъ нѣчто божественное и нѣчто человѣческое,—они безсмертны, какъ боги, и страстны, какъ люди; какъ такіе, богамъ они передаютъ молитвы и возвѣщаютъ о дѣлахъ людей, а людямъ приносятъ милости боговъ; они посредники между богами и людьми, такъ какъ ни одинъ богъ не можетъ сообщаться непосредственно съ человѣкомъ безъ опасенія подвергнуться осквернению; по всему этому они, не будучи богами въ собственномъ и высшемъ смыслѣ, достойны божескаго культа. Въ опроверженіе этихъ основаній и въ доказательство, что демоны не могутъ служить посредниками между богами или Богомъ и людьми (2), Августинъ, стоя на христіанской точкѣ зрѣнія на демоновъ, указываетъ приверженцамъ Апулея, что Платонъ, изгнавшій поэтовъ изъ своей идеальной республики, показалъ весьма мало уваженія и къ демонамъ, дѣянія которыхъ воспѣвали поэты (3); что Апулей, кромѣ тонкости и прочности тѣла и кромѣ воздушнаго мѣста обитанія,

(1) X. 29.
(2) IX. 1.
(3) VIII. 14.

не могъ указать ни на какія преимущества демоновъ предъ людьми, а на основаніи указанныхъ преимуществъ считать ихъ выше людей также неразумно, какъ было бы неразумно считать многихъ звѣрей и птицъ выше людей только потому, что первые сильнѣе и чувствительнѣе людей, а послѣднія летаютъ по воздуху ([1]); что разумъ, страсти, воздушность тѣла и вѣчность жизни не ставятъ ихъ выше людей и не даютъ имъ права на божеское почитаніе ([2]), когда люди обязаны избѣгать ихъ пороковъ ([3]); что богамъ гораздо было бы безопаснѣе входить въ сношенія съ благочестивыми людьми ([4]), чѣмъ съ морально нечистыми демонами, духами зловредными, завистливыми, обитающими въ воздухѣ, какъ въ темницѣ, въ наказаніе за ихъ преступленія ([5]), и что преслѣдованіе колдовства было бы незаконно, если бы демоны, его виновники, стоили божескаго почитанія ([6]). Но самымъ сильнымъ доказательствомъ, что демоны не заслуживаютъ божескаго почитанія, является у Августина, вслѣдствіе конечно уваженія, какое язычники имѣли къ гермическимъ книгамъ, признаніе Гермеса Трисмегиста, что статуи языческихъ боговъ были одушевляемы демонами, что демоны введенные въ статуи боговъ, приносили людямъ столько же вреда, сколько и пользы, что они съ ужасомъ предвидѣли свое паденіе при распространеніи христіанства и что культъ язычниковъ въ концѣ концовъ былъ культомъ мертвыхъ, такъ какъ дѣдъ Гермеса Меркурій и дѣдъ Аскленія Эскуланій были люди ([7]). Въ послѣднемъ положеніи авторъ находитъ поводъ оправдать христіанское почитаніе святыхъ мучениковъ, состоящее не въ поклоненіи имъ, какъ богамъ, а въ воспоминаніи ихъ подвиговъ и прославленіи за нихъ Бога, сдѣ-

---

([1]) VIII. 15.
([2]) VIII. 16.
([3]) VIII. 17
([4]) VIII. 18.
([5]) VIII. 20—22.
([6]) VIII. 19.
([7]) VIII 23, 24, 26.

лавшаго ихъ людьми и мучениками (1), направляя, очевидно, свою защиту противъ тѣхъ язычниковъ, которые, какъ напримѣръ Максимъ модорскій, возмущались христіанскимъ уваженіемъ къ гробницамъ и останкамъ мучениковъ. Итакъ, заключаетъ свою рѣчь Августинъ, если отличительными свойствами демоновъ служатъ только „тонкость и прочность тѣла и возвышенность мѣстообитанія“; то они не могутъ быть истинными посредниками между Богомъ и людьми въ томъ смыслѣ, въ какомъ это посредничество предполагается искупленіемъ Іисуса Христа, потому что послѣднее есть дѣло моральнаго свойства. А если такъ, то почитать ихъ ради вѣчной жизни по меньшей мѣрѣ неосновательно.

Но многіе изъ язычниковъ полагали, что демоны дѣлятся на добрыхъ и злыхъ и что для полученія блаженной жизни по смерти необходимо почитать первыхъ. Это дало Августину поводъ привести длинный рядъ доказательствъ на то, что между демонами нѣтъ никакого различія, что всѣ они суть злые духи и не могутъ быть посредниками между богами и людьми для достиженія послѣдними вѣчной жизни, которая зависитъ только отъ Бога (2). Продолжая стоять на христіанской точкѣ зрѣнія на демоновъ и преслѣдуя демонологическую теорію Апулея, Апулей, пишетъ онъ, говоря о всѣхъ вообще демонахъ, выставляетъ на видъ только дурныя ихъ свойства, но не упоминаетъ ни объ одномъ добромъ; по нему демоны волнуются такими страстями, которымъ должны противиться всѣ благоразумные люди, которыя осуждаютъ всѣ философскія школы (3), которыя, въ противоположность страстямъ дозволительнымъ, владѣютъ демонами до ослѣпленія ихъ ума (4) и которыхъ стыдятся сами язычники, увѣряя, что порочныя страсти приписываются демонамъ поэтами (5). Самое опредѣленіе демоновъ, продолжаетъ онъ, кото-

(1) VIII. 27.
(2) IX. 1—2.
(3) IX. 3—4.
(4) IX. 5—6
(5) IX. 7.

рое дастъ Апулей, ясно говоритъ, что онъ не различалъ между ними добрыхъ и злыхъ и всѣмъ одинаково отказывалъ въ блаженномъ состояніи боговъ и въ мудрости людей (1). Далѣе Апулей приписываетъ демонамъ, какъ посредникамъ между богами и людьми тѣло вѣчное, общее имъ съ богами, а душу порочную, общую съ людьми (2); но это доказываетъ только то, что они всѣ и вѣчно несчастны, и что они несчастнѣе людей, такъ какъ никогда не могутъ освободиться отъ оковъ тѣла, смертность котораго, по выраженію Плотина, есть великое благодѣяніе Божіе (3). Наконецъ Апулей ясно различаетъ боговъ отъ людей (4), но демоновъ не называетъ ни блаженными съ богами, ни несчастными съ людьми. Если же они не причастны ни блаженству боговъ, ни бѣдственности людей, то они не могутъ быть посредниками между ними, потому что для этого необходимо, чтобы или смертное было блаженно, или безсмертное несчастно (5), такъ что этого посредства не могутъ выполнить даже благочестивые люди, раздѣляющіе блаженство съ блаженными безсмертными и смертность съ несчастными смертными (6), потому что всѣ люди, доколѣ они смертны, необходимо и несчастны (7).—Всѣ неоплатоники со словъ Плотина необходимость посредства демоновъ между богами и людьми условливали тѣмъ, что ни одинъ богъ не можетъ смѣшиваться, то есть, входить въ непосредственныя сношенія съ людьми, не рискуя подвергнуться осквернѣнію. Это основное и исходное положеніе демонологіи Августинъ разрушаетъ слѣдующимъ соображеніемъ: въ такомъ случаѣ, говоритъ онъ, и демоны, если они чисты, входя въ сношеніе съ людьми, должны оскверн-

---

(1) IX. 8.
(2) IX 9.
(3) IX. 10. «Правда, прибавляетъ Августинъ, Апулей говоритъ о Ларахъ, Лемурахъ, Ларвахъ и Манахъ; но это различеніе демоновъ не относится къ вопросу о демонахъ въ собственномъ смыслѣ».
(4) IX. 12.
(5) IX. 13.
(6) IX. 14.
(7) IX. 15.

няться и, сносясь въ этомъ осквернённомъ видѣ съ богами, необходимо оскверняютъ и ихъ, вслѣдствіе чего, очевидно, посредничество ихъ не достигаетъ цѣли. Съ другой стороны сами неоплатоники не остаются вѣрными тому основанію, по которому боятся вводить боговъ въ непосредственныя сношенія съ людьми;—утверждая, что невидимые боги могутъ оскверняться чрезъ сообщеніе съ людьми, они въ тоже самое время утверждаютъ, что свѣтила небесныя, которыя также боги, и самъ верховный Богъ не оскверняются, хотя первыя видимы для всѣхъ людей, а послѣдняго созерцаютъ люди мудрые (1). Общимъ выводомъ изъ предъидущаго разсужденія являются положенія: демоны суть ложные и лживые посредники, старающіеся не привести, но совратить человѣка съ пути къ вѣчному блаженству (2); всѣ они суть злые духи, что̀ подтверждается и всеобщимъ употребленіемъ этого слова въ дурномъ и обидномъ смыслѣ,—назвать человѣка демономъ, по мнѣнію самихъ язычниковъ, значитъ обидѣть его (3);—отъ ангеловъ добрыхъ они отличаются низвращенностію воли, грѣховностію желаній и ограниченностію знанія, безотносительно очень обширнаго (4).

Отрицая такимъ образомъ возможность посредничества демоновъ и утверждая необходимость посредства между Богомъ и людьми, Августинъ доказываетъ далѣе, что дѣла этого посредничества не могутъ выполнить ни демоны нечистые, безсмертные тѣломъ и нечистые духомъ, ни даже святые ангелы, безсмертные тѣломъ и блаженные духомъ, но что его въ состояніи выполнить только Богочеловѣкъ Іисусъ Христосъ, такъ какъ Онъ одинъ соединяетъ въ себѣ всѣ необходимыя для этого условія. „Если всѣ люди, говоритъ онъ, доколѣ они смертны, необходимо и несчастны, то надобно искать такого посредника, который былъ бы не только человѣкъ, но вмѣстѣ и Богъ, для того, чтобы блаженная смерт-

(1) IX. 16.
(2) IX. 18.
(3) IX. 19.
(4) IX 20—22.

ность этого посредника, какъ посредство, возвела людей изъ смертной бѣдственности къ блаженному безсмертію. Такому посреднику не было надобности ни быть безсмертнымъ, ни навсегда оставаться смертнымъ. Онъ сдѣлался смертнымъ не вслѣдствіе ослабленія божественности Слова, но вслѣдствіе воспріятія немощи плоти: однакожъ онъ не навсегда остался смертнымъ въ этой плоти, но воскресилъ ее изъ мертвыхъ, потому что самый плодъ его посредничества состоитъ въ томъ, чтобы и тѣ, ради освобожденія которыхъ онъ сдѣлался посредникомъ, не оставались навсегда въ смертности плоти. Такимъ образомъ посреднику между нами и Богомъ нужно было имѣть и преходящую смертность и присно-пребывающее блаженство, дабы чрезъ преходящее онъ былъ сообразенъ смертнымъ, а чрезъ присно-пребывающее преложилъ ихъ изъ мертвыхъ. Поэтому добрые ангелы не могутъ быть посредниками между несчастными смертными и блаженными безсмертными, такъ какъ они сами также блаженны и безсмертны; злые ангелы напротивъ могутъ быть посредниками, потому что они безсмертны съ безсмертными и несчастны съ смертными, но ихъ посредство скорѣе можетъ раздѣлять, чѣмъ примирять. Злымъ ангеламъ, какъ посредникамъ, противоположенъ посредникъ добрый, который, вопреки ихъ безсмертію и бѣдственности, восхотѣлъ на время быть смертнымъ и былъ въ состояніи вѣчно пребывать безсмертнымъ, и такимъ образомъ уничиженіемъ своей смерти и славою блаженства посрамилъ этихъ гордыхъ безсмертныхъ и несчастныхъ преступниковъ и отнялъ у нихъ силу обаяніемъ безсмертія увлекать въ погибель тѣхъ, коихъ онъ освободилъ отъ ихъ нечистой власти, очищая сердца ихъ вѣрою къ нему. Этотъ добрый посредникъ есть несозданное Божіе Слово, которымъ создано все. Сынъ Божій не потому однакожъ посредникъ, что Онъ Слово, ибо, какъ безсмертное и блаженное Слово, Онъ безконечно выше несчастныхъ смертныхъ, но потому что Онъ сталъ человѣкомъ. Какъ Богочеловѣкъ, освобождая отъ смертности и бѣдственности, Онъ возводитъ насъ не къ безсмертнымъ и блаженнымъ ангеламъ, чтобы чрезъ общеніе съ ними и мы были безсмертны и бла-

женны, но къ той Троицѣ, причастіемъ которой блаженны и сами ангелы. Поэтому-то Онъ восхотѣлъ, дабы быть посредникомъ, въ зракѣ раба стать ниже ангеловъ, но въ образѣ Божіемъ всегда пребывалъ выше ихъ; поэтому же на землѣ Онъ есть путь жизни, а на небѣ сама жизнь" (1). Къ этому Августинъ присовокупляетъ: „По мнѣнію неоплатониковъ человѣкъ становится тѣмъ ближе къ Богу, чѣмъ дѣлается подобнѣе Ему, и удаленіе отъ Него есть не что иное, какъ несходство съ Нимъ. Этому безтѣлесному, вѣчному и неизмѣняемому существу душа человѣческая становится тѣмъ менѣе подобной, чѣмъ болѣе она пристрастна къ вещамъ временнымъ и измѣняемымъ. Чтобы уврачевать ее отъ этого пристрастія необходимъ посредникъ,—такъ какъ смертное и нечистое земное не можетъ имѣть никакого отношенія къ безсмертной чистотѣ небесной,—но не такой, который бы имѣлъ тѣло безсмертное, близкое къ небожителямъ, а душу больную, подобную душѣ земнородныхъ, и который вслѣдствіе послѣдняго обстоятельства скорѣе сталъ бы завидовать, чѣмъ содѣйствовать нашему выздоровленію, а такой, который бы, соединившись съ нами земнородными смертностію тѣла, безсмертною правдою своей души, по которой (правдѣ) онъ,—не по силѣ пространственнаго разстоянія, но по превосходству подобія (Богу),—всегда оставался на небѣ, подалъ намъ для нашего очищенія и освобожденія поистинѣ божественную помощь. Этотъ посредникъ есть Богъ совершенно неосквернимый; поэтому Онъ не боялся осквернѣнія ни отъ человѣка, въ котораго облекся, ни отъ людей, среди которыхъ жилъ, какъ человѣкъ, и своимъ спасительнымъ воплощеніемъ показалъ намъ слѣдующія двѣ немаловажныя истины,—что истинное божество не можетъ быть оскверняемо плотію и что демоны не должны быть почитаемы лучшими насъ по причинѣ ихъ безтѣлесности. Этотъ посредникъ между Богомъ и людьми есть человѣкъ Христосъ Іисусъ" (2).

---

(1) IX. 15.
(2) IX. 17.

Но если языческіе демоны не заслуживаютъ божескаго почитанія, въ такомъ случаѣ не заслуживаютъ ли его святые ангелы христіанскіе? Послѣ разсужденія о почитаніи демоновъ и послѣ того, какъ Августинъ, раздѣливъ, согласно съ христіанскимъ ученіемъ, міръ духовныхъ силъ на ангеловъ добрыхъ и злыхъ, доказалъ, что демоны не могутъ быть посредниками между Богомъ и человѣкомъ и недостойны божескаго почитанія, поставленный вопросъ представился ему очень естественнымъ и разрѣшенію его онъ посвятилъ послѣднюю книгу первой части своего труда.—Должно ли почитать святыхъ ангеловъ, какъ боговъ (1)? Отрицательный отвѣтъ на этотъ вопросъ Августинъ подтверждаетъ съ одной стороны тѣмъ, что ангелы не боги, а твари Божіи, и что блаженство свое они получаютъ не отъ себя, а отъ Бога, а съ другой тѣмъ, что, будучи исполнителями и вѣстниками воли Божіей и сознавая свое отношеніе къ Богу, они никогда не требуютъ себѣ божескаго культа, но повелѣваютъ людямъ воздавать его единому Богу. Развитіе этихъ двухъ главныхъ мыслей связалось однакожъ у автора съ изложеніемъ ученія о жертвахъ, какъ самой важной религіозной обязанности людей по отношенію къ Богу, о чудесахъ произведенныхъ Богомъ при участіи ангеловъ, какъ доказательствѣ необходимости почитанія единаго Бога, о воплощеніи Бога Слова, какъ единственномъ очистительномъ средствѣ человѣческихъ душъ и единственномъ пути ихъ къ вѣчному блаженству противъ неоплатоническаго ученія о душеочистительномъ дѣйствіи магіи и философіи.

„Условіемъ человѣческаго блаженства, говоритъ Августинъ, платоники считаютъ общеніе съ верховнымъ Богомъ, творцемъ всего міра, а средствомъ къ этому общенію чистую и искреннюю любовь къ Нему (2). Далѣе въ лицѣ Плотина, согласно съ христіанами, они утверждаютъ, что источникъ просвѣщенія и блаженства небожителей (т. е. ангеловъ), какъ и людей, есть Богъ“ (3). А если такъ, то божеское почита-

(1) X. 2.
(2) X. 1.
(3) X. 2.

ніе подобаетъ только единому Богу, творцу и просвѣтителю ангеловъ и людей, источнику блаженства и цѣли всякаго желанія, какъ въ мірѣ ангеловъ такъ и людей. Заключеніе это Августинъ выражаетъ такъ: „одинъ Богъ есть нашъ Богъ и Богъ безсмертныхъ и блаженныхъ ангеловъ; Ему одному мы обязаны воздавать то служеніе, которое Греки называютъ *латріей*, какъ внѣшно чрезъ сакраменты, такъ и внутренно чрезъ насъ самихъ. Всѣ мы вмѣстѣ и каждый отдѣльно составляемъ храмъ Бога, потому что Онъ благоволитъ обитать какъ отдѣльно въ каждомъ изъ насъ, такъ и въ соединеніи всѣхъ насъ вмѣстѣ. Наше сердце, если оно возносится къ Нему, есть Его алтарь; чрезъ Его Единороднаго мы умилостивляемъ Его. Ему приносимъ мы кровавыя жертвы, если стоимъ за Его истину до пролитія крови. Ему жертва наша возжигается въ воню благоуханія, если мы горимъ предъ лицемъ Его благочестивою и святою любовію. Ему мы посвящаемъ и приносимъ Его дары въ насъ и насъ самихъ. Ему мы выражаемъ и посвящаемъ въ опредѣленные для того дни воспоминаніе о Его благодѣяніяхъ, дабы неблагодарное забвеніе не омрачило насъ съ теченіемъ времени. Ему приносимъ мы жертву смиренномудрія и хвалы на алтарѣ сердца, пламенѣющаго огнемъ любви. Дабы зрѣть Его, насколько Онъ можетъ быть созерцаемъ, и прилѣпляться къ Нему, мы очищаемъ себя отъ всѣхъ пятенъ грѣха и страстей и освящаемъ себя Его именемъ. Онъ есть источникъ нашего блаженства и цѣль всѣхъ нашихъ стремленій. Верховное благо наше состоитъ въ соединеніи съ Нимъ; духовное Его наитіе дѣлаетъ нашъ духъ плодовитымъ истинными добродѣтелями. Намъ предписывается любить это благо всѣмъ сердцемъ, всею душею и всѣми силами. Къ этому благу мы должны быть направляемы любящими насъ и направлять любимыхъ нами. Чрезъ это исполняются обѣ тѣ заповѣди, на которыхъ зиждется весь законъ и пророки. Вотъ въ чемъ состоитъ богопочитаніе, истинная религія, настоящее благочестіе, служеніе подобающее единому Богу. И всякая безсмертная сила, какъ бы высоко она ни была поставлена, желаетъ, если она насъ любитъ, какъ себя саму, чтобы мы, дабы быть блаженными,

были подчинены Господу, въ подчиненіи которому блаженна и сама она“ (1).

Изъ всѣхъ религіозныхъ обязанностей, составляющихъ служеніе, подобающее только Богу, Августинъ разсматриваетъ только жертву, какъ древнѣйшую форму богослуженія, освященную примѣромъ сыновей Адама и говоритъ: „никто конечно не осмѣлится сказать, чтобы жертва подобала кому либо другому, кромѣ Бога“ (2). Устанавливая понятіе о жертвѣ, Августинъ различаетъ въ ней двѣ стороны—внѣшнюю, видимую, или сакраментъ жертвы и внутреннюю, или жертву въ собственномъ смыслѣ. „То, что всѣ называютъ жертвой, говоритъ онъ, есть только знакъ истинной жертвы. Видимая жертва есть сакраментъ, то есть, священный знакъ жертвы невидимой“. Понятіе Августина о сакраментальной сторонѣ жертвы очень обширно и обнимаетъ собою все, въ чемъ, какъ въ символѣ, выражается какая либо дѣйствительная мысль или чувство. Такъ ветхозавѣтныя жертвы были, по его мнѣнію, только многостороннею символикой истинной жертвы новаго завѣта, или—еще шире—онѣ были изображеніями того, что происходитъ въ насъ, образами любви, соединяющей насъ съ Богомъ и ближними. Но Богъ не хочетъ и не требуетъ отъ насъ жертвы убитаго скота; Ему пріятнѣе жертва сокрушеннаго духа и смиреннаго сердца. Слѣдовательно другая важнѣйшая въ жертвѣ сторона есть то, что выражается ею, то есть, жертвенное, такъ сказать, расположеніе духа, мотивирующееся любовію къ Богу (3). Отсюда истинная жертва, по словамъ автора, есть всякое дѣло человѣка, совершаемое ради святаго общенія съ Богомъ и имѣющее въ виду то благо, которымъ однимъ могутъ быть блаженны всѣ люди. Потому что жертва, хотя она совершается и человѣкомъ, есть sacrificium,—дѣло божественное. Поэтому истинными жертвами могутъ быть называемы: милосердіе, совершаемое во имя Божіе; жизнь людей, отказавшихся отъ міра ради Бога; са-

(1) X. 3, 25.
(2) X. 4.
(3) X. 5 слич. 20.

мое тѣло человѣка, очищаемое воздержаніемъ, дабы не быть оружіемъ неправды грѣху, но оружіемъ правды Богу, и наконецъ душа, очищаемая огнемъ любви къ Богу. Итакъ „поелику, говоритъ онъ, истинныя жертвы суть дѣла милосердія, которыя,—оказываемъ ли мы ихъ себѣ самимъ или ближнимъ,—совершаются ради Бога, и поелику дѣла милосердія не имѣютъ другой цѣли, кромѣ той, чтобы мы освободились отъ нашей бѣдственности и были блаженны,—что достигается нами только тогда, когда мы преданы Богу;—то все царство Божіе искупленныхъ приноситъ Господу Богу всеобщую жертву чрезъ великаго Первосвященника, который Самаго Себя чрезъ свои страданія въ образѣ раба принесъ въ жертву, дабы мы были тѣломъ Его, великаго главы. Да, въ жертву Богу Онъ принесъ образъ раба, въ образѣ раба Онъ былъ принесенъ, потому что по этому образу Онъ есть ходатай, въ этомъ образѣ первосвященникъ, въ этомъ образѣ жертва. Вотъ почему апостолъ, давши намъ увѣщаніе представлять тѣла наши въ живую, святую, богоугодную жертву, прибавляетъ: подобно тому, какъ мы въ одномъ тѣлѣ имѣемъ многіе члены, всѣ мы составляемъ единое тѣло во Христѣ. Вотъ въ чемъ состоитъ жертва христіанъ: *многіе одно тѣло во Христѣ*. Эту жертву постоянно совершаетъ Церковь въ извѣстномъ вѣрующимъ таинствѣ алтаря (sacramentum altaris), чрезъ что ей показывается, что она сама приносится въ томъ, что она приноситъ“ (1). Но такъ какъ святые ангелы составляютъ часть царства Божія или церкви Христовой и такъ какъ живыхъ еще людей они любятъ сострадательною любовію, какъ еще бѣдствующихъ ихъ сограждан; то, желая и намъ блаженства, они хотятъ, чтобы мы воздавали вышесказанное жертвенное служеніе не имъ, но Богу, отъ котораго блаженны и они и по отношенію къ которому вмѣстѣ съ нами составляютъ жертву и они“ (2). На томъ же самомъ основаніи, прибавляетъ авторъ, что божескій культъ подобаетъ единому Богу, и „истинный Ходатай между Богомъ и

(1) X. 6.
(2) X. 7.

людьми, человѣкъ Христосъ Іисусъ, пріемля въ образѣ Божіемъ жертву съ Отцемъ, съ которымъ Онъ есть единый Богъ, въ зракѣ раба однакожъ восхотѣлъ лучше быть жертвой, чѣмъ принимать жертву, дабы не подать кому нибудь повода думать, что должно приносить жертвы какой нибудь твари. Вслѣдствіе этого Онъ есть одновременно и священникъ и жертва. Онъ восхотѣлъ, чтобы ежедневнымъ сакраментомъ этого была жертва Церкви, которая, какъ тѣло Его, учится приносить въ жертву себя чрезъ Него. Древнія жертвы святыхъ были многократными и разнообразными символами этой истинной жертвы;—ими многими изображалась она одна, подобно тому, какъ одна и таже мысль выражается многими словами. Этой высочайшей и истинной жертвѣ уступили мѣсто всѣ жертвы ложныя“ (1). Историческое подтвержденіе для этого теоретическаго соображенія о почитаніи единаго Бога, исключающемъ божеское почитаніе ангеловъ, Августинъ находитъ въ чудесахъ, совершенныхъ Богомъ чрезъ ангеловъ въ народѣ еврейскомъ и имѣвшихъ цѣлію утвердить въ немъ почитаніе единаго Бога и разрушить многобожіе. Изъ множества чудесъ этого рода онъ указываетъ на чудесное рожденіе обѣтованнаго Исаака и предсказанное Аврааму истребленіе Содома, на спасеніе Лота и гибель его жены, на египетскія чудеса Моисея и переходъ Евреевъ чрезъ Чермное море, на исправленіе Моисеемъ горькихъ водъ Мерры и явленіе манны, на появленіе перепеловъ и казнь возмутителей еврейскаго народа чрезъ пожраніе ихъ землею, на извлеченіе воды изъ скалы и избавленіе Евреевъ отъ нападенія змѣй (2).

Мнѣніе о почитаніи святыхъ ангеловъ божескимъ культомъ или жертвами могло однакожъ находить свое оправданіе въ философіи неоплатониковъ. По мнѣнію Порфирія, какъ мы видѣли, верховный Богъ, какъ существо совершенно нематеріальное, оскорбляется не только куреніемъ и животными жертвами, но даже и слышимымъ произнесеніемъ Его имени.

(1) X. 8.
(2) X. 20.

Жертвы и куреніе, полагалъ Порфирій, надобно приносить демонамъ добрымъ и злымъ, какъ посредникамъ между Богомъ и людьми. Кромѣ того, по мнѣнію неоплатониковъ, Богъ, какъ существо духовное и невидимое, не можетъ творить видимыхъ чудесъ, и чудеса суть дѣйствія демоновъ (1). При частыхъ бесѣдахъ Августина съ язычниками ему нерѣдко приходилось слышать отъ нихъ, что жертвы пріятны только другимъ богамъ или демонамъ, а Единому подобаетъ только „жертва чистой души и доброй воли“ (2), и что видимыя чудеса, на которыя христіане указывали, какъ на дѣла всемогущества Божія, не могутъ быть дѣлами невидимаго Бога. Эти мысли вызваны были въ воспоминаніи Августина его разсужденіемъ о почитаніи жертвами только единаго Бога и о ветхозавѣтныхъ чудесахъ, какъ одномъ изъ аргументовъ этого почитанія. Въ виду кажущейся благовидности и основательности неоплатоническихъ доказательствъ противъ внѣшняго почитанія верховнаго Бога, авторъ доказываетъ, что видимыя жертвы суть только знаки внутренней любви и благодарности къ Богу, подобно тому, какъ слова суть знаки мыслей и движеній сердца, и что онѣ поэтому благоугодны Богу и приличны только Ему одному, что подтверждаютъ какъ добрые ангелы, отказывающіеся отъ этихъ знаковъ чисто божескаго почитанія, такъ и злые, требующіе себѣ именно этой формы почитанія, ибо они желаютъ слыть богами и предвосхищать божескую честь (3). Что же касается возможности чудесъ со стороны невидимаго Бога, то ее Августинъ доказываетъ во первыхъ дѣйствительностію нѣкоторыхъ дѣлъ Божіихъ несомнѣнно чудесныхъ и въ глазахъ язычниковъ, какъ напримѣръ чудеса сотворенія міра и человѣка (4), а во вторыхъ возможностію проявленія духовнаго въ чувственномъ, каково напримѣръ проявленіе мысли, возникающей „въ безмолвіи ума и открывающейся въ звукѣ голоса“ (5). Сверхъ того возмож-

(1) X. 12.
(2) X. 19.
(3) Ibidem.
(4) X. 12.
(5) X. 13.

ность откровенія божественной воли во внѣшнихъ дѣйствіяхъ онъ подтверждаетъ всею исторіей народа Божія (1), ветхозавѣтными боговидѣніями (2) и главнымъ образомъ новымъ рядомъ ветхозавѣтныхъ чудесъ, которыя, какъ дѣйствія Божіи (3), говоритъ онъ, такъ превосходятъ чудеса язычниковъ (4) и дѣйствительность которыхъ также несомнѣнна, какъ несомнѣненъ авторитетъ священныхъ книгъ ветхаго завѣта (5).

Для язычниковъ однакожъ авторитетъ священныхъ книгъ христіанскихъ не былъ авторитетенъ; писанному откровенію христіанскому они противопоставляли, какъ мы уже видѣли, свое откровеніе. Впрочемъ по вопросу о чудесахъ разногласіе ихъ съ христіанами состояло не въ отрицаніи дѣйствительности христіанскихъ чудесъ, а въ иномъ объясненіи ихъ. Сопоставленіе Іисуса Христа съ Аполлоніемъ тіанскимъ, съ Пиѳагоромъ и другими мудрецами и теургами даетъ право думать, что язычники не отрицали факта привезенія ненаѣзжанными коровами ковчега завѣта отъ Филистимлянъ къ Іудеямъ, не отрицали чудеснаго перехода Іудеевъ чрезъ Іорданъ и проч. (6), но видѣли въ этого рода явленіяхъ не то, на что указывали имъ христіане, а то, что они видѣли въ путешествіи напримѣръ змѣя съ Эскулапомъ изъ Эпидавра въ Римъ, въ ношеніи весталкой рѣшетомъ воды изъ Тибра и проч. (7). По мнѣнію ихъ всякое чудесное дѣйствіе человѣка, гдѣ бы оно ни происходило, было дѣйствіемъ демоновъ, вынуждаемыхъ къ тому магическими заклинаніями и телетами людей, знающихъ это дѣло, которые возможны какъ между язычниками, такъ и между христіанами. Съ этой точки зрѣнія чудеса ветхаго завѣта не представляли имъ ничего особеннаго сравнительно со множествомъ чудесъ народа римскаго. Такія мысли

---

(1) X. 14.
(2) X. 15
(3) X. 16.
(4) X. 17.
(5) X. 18.
(6) X. 17.
(7) X. 16.

римскихъ язычниковъ, коренившіяся во всей системѣ ихъ религіозныхъ вѣрованій, находили себѣ опору въ философскомъ ученіи о магіи Порфирія, Ямвлиха и другихъ знаменитостей неоплатонизма и вынуждали Августина поднять вопросъ о магіи противъ Порфирія, какъ самаго знаменитаго представителя магизма, съ тѣмъ, чтобы доказать, что чудеса маговъ и христіанскія чудеса различаются между собой, какъ дѣла нечистыхъ духовъ и дѣла Божіи. Въ первой части нашего сочиненія мы изложили основные пункты Порфиріева ученія о магіи. Разбирая критически это ученіе, Августинъ находитъ его нерѣшительнымъ, непослѣдовательнымъ и нечестивымъ. Порфирій, говоритъ онъ, дѣлилъ магію на гоэтію и теургію и полагалъ, что первая есть дѣло злыхъ демоновъ и дѣло дурное, а вторая—дѣло хорошее, какъ дѣло демоновъ добрыхъ; но внутренно онъ былъ убѣжденъ, кажется, что тотъ и другой видъ магіи есть дѣло нечистыхъ духовъ. Вслѣдствіе этого, приписывая теургіи, да и то нерѣшительно и какъ бы стыдливо, только нѣкоторое очищеніе души, очищеніе низшей, душевной ея части, онъ въ тоже время рѣшительно отрицаетъ возможность возвращенія души къ Богу чрезъ теургію. Далѣе, онъ то предостерегаетъ человѣка отъ этого искусства, практически опаснаго и юридически воспрещеннаго, то считаетъ его полезнымъ душеочистительнымъ средствомъ. Затѣмъ, признавая, что низшая часть души чрезъ теурическія телеты дѣлается способною принимать внушенія духовъ и ангеловъ и видѣть боговъ, въ тоже самое время онъ признается, что телеты не сообщаютъ никакого очищенія высшей части и не дѣлаютъ ее способной видѣть Бога и истину, и что эта часть души не нуждается въ теургическомъ очищеніи и можетъ возвышаться къ небу, хотя бы душевная часть была и неочищена. Наконецъ, онъ прямо рекомендуетъ удаляться культа демоновъ и примѣромъ нѣкоего Халдея, которому не удались однажды теургическія очищенія потому, что другой теургъ нейтрализировалъ дѣйствіе боговъ, призывавшихся Халдеемъ, противодѣйствіемъ другихъ боговъ, коихъ призывалъ онъ самъ, доказываетъ, что теургія можетъ

быть столько же орудіемъ зла, сколько и орудіемъ добра, что боги подвержены страстямъ и что они слабѣе людей (1). При всей однакожъ нерѣшительности, съ какою Порфирій разсуждаетъ о теургіи, видно, продолжаетъ Августинъ, что демоны его расположеннѣе дѣлать зло, чѣмъ добро, что они страстны и завистливы, какъ это доказалъ и самъ онъ въ письмѣ къ Анебунту, гдѣ въ концѣ концовъ пришелъ къ тому заключенію, что демоны суть или духи соблазнители, или чистая фикція людей (2). Теургическія чудеса язычниковъ, заключаетъ рѣчь о магіи Августинъ, суть дѣла демоновъ и направлены къ почитанію ихъ, напротивъ христіанскія чудеса суть дѣйствія Бога, совершенныя чрезъ ангеловъ для обнаруженія Его всемогущества и славы.—Отсюда рѣчь его естественно склоняется къ вопросу объ очистительномъ дѣйствіи теургіи на душу человѣческую. Если, говоритъ онъ, теургія есть дѣло нечистыхъ демоновъ, то она не можетъ быть очистительнымъ средствомъ, потому что нечистые демоны не могутъ дѣлать чистыми людей. Это, продолжаетъ онъ, чувствовалъ и самъ Порфирій, когда говорилъ, что теургія не очищаетъ высшей части души и что она, очищая только низшую, не дѣлаетъ ее однакожъ безсмертной (3), и когда утверждалъ, что совершенное очищеніе души могутъ подавать только Единое, Нусъ и среднее между ними начало (4), подъ которымъ Плотинъ разумѣлъ разумную душу міра и ставилъ ее позади ума, а Порфирій далъ ей среднее мѣсто между отцомъ и умомъ, желая,—думаетъ Августинъ,—выразить этимъ то христіанское (?) отношеніе между лицами пресвятыя Троицы, по которому „Духъ Святый не есть только духъ Отца или духъ Сына, но духъ того и другаго вмѣстѣ, или по которому лица тріединаго Бога не суть три Бога, хотя каждое изъ нихъ есть Богъ, или три имени Бога, но по которому Отецъ есть отецъ Сына, Сынъ есть сынъ Отца и Духъ Святый

(1) X. 9—10, 21, 28.
(2) X. 11, 26.
(3) X. 27.
(4) X. 23, 26, 28.

есть духъ Отца и Сына, не будучи въ тоже время ни Отцомъ, ни Сыномъ“ (1).

Неоплатоническое ученіе объ очищеніи душъ и его средствахъ дало Августину поводъ апологетически изложить христіанское ученіе о воплощеніи Сына Божія, какъ единственномъ душеочищающемъ средствѣ и единственномъ пути, ведущемъ къ вѣчному блаженству, разумѣется, настолько, насколько оно было предметомъ спора. Между причинами, по которымъ неоплатоники отрицали божественность І. Христа, дѣйствительность и спасительность Его воплощенія главными были опасеніе ихъ отступить отъ ученія Платона, сдѣлавшись христіанами, и несогласіе вочеловѣченія Бога съ понятіемъ ихъ о Богѣ. Отстраняя первую причину, Августинъ указываетъ имъ пункты, въ которыхъ они справедливо и резонно разошлись съ Платономъ. Такъ Порфирій измѣнилъ ученіе Платона о переселеніи душъ. По ученію Платона души умершихъ возвращались для дальнѣйшаго усовершенствованія въ добродѣтели въ различныхъ животныхъ; Порфирій призналъ это неприличнымъ и утверждалъ, что души невполнѣ очистившіяся дѣйствительно возвращаются въ тѣла, но въ тѣла человѣческія, а чистыя соединяются навсегда съ Богомъ (2). Далѣе Платонъ утверждалъ, что бытіе міра и міровыхъ боговъ имѣетъ начало, но не будетъ имѣть конца, между тѣмъ какъ неоплатоники утверждаютъ, что бытіе не отъ вѣка не можетъ быть вѣчно (3). Эти отступленія могли бы быть, по мнѣнію Августина, прекрасными прецедентами для неоплатониковъ, если бы они вздумали, вопреки платоническимъ идеямъ объ отношеніи божественнаго къ человѣческому, принять христіанскій догматъ Боговоплощенія, и это принятіе нисколько не унизило бы философскаго достоинства ни ихъ, ни ихъ учителя. Относительно втораго неудобства Августинъ говоритъ; „самымъ лучшимъ способомъ сообщенія людямъ очищающей благодати

(1) X. 23—25.
(2) X. 30.
(3) X. 31.

Божіей былъ способъ, по которому единственный Сынъ Бога, пребывая Самъ въ себѣ неизмѣняемымъ, облекся въ человѣка и далъ людямъ надежду на свою любовь, сдѣлавши между ними и Богомъ посредникомъ человѣка, чрезъ котораго бы они достигали Того, Кто, будучи безсмертнымъ, неизмѣняемымъ, праведнымъ и блаженнымъ, такъ далеко отстоялъ отъ нихъ смертныхъ, измѣняемыхъ, неправедныхъ и несчастныхъ. И поелику вмѣстѣ съ природою Онъ вложилъ въ насъ желаніе блаженства и безсмертія; то, пребывая блаженнымъ и пріемля плоть смертныхъ, дабы даровать намъ то, что мы любимъ, своими страданіями Онъ научилъ насъ презирать то, чего мы боимся. Но дабы вы могли привыкнуть къ этой истинѣ, вамъ необходимо смиреніе. Что невѣроятнаго находите вы въ томъ, когда говорятъ, что Богъ принялъ человѣческую душу и тѣло? Вы такъ много приписываете разумной душѣ, что почитаете ее сосущественной отеческому уму, который называете Божіимъ сыномъ. Что кажется вамъ невѣроятнымъ въ томъ, если какая нибудь разумная душа нѣкоторымъ неизреченнымъ и особеннымъ образомъ воспринята (Богомъ) за спасеніе многихъ? Въ соединеніи души съ тѣломъ для образованія полнаго человѣка мы убѣждаемся самою нашею природою. Между тѣмъ, если бы это соединеніе не было несомнѣннымъ фактомъ, то оно было бы менѣе вѣроятно, чѣмъ соединеніе Бога съ человѣкомъ, такъ какъ легче вѣрить соединенію божественнаго съ человѣческимъ, неизмѣняемаго съ измѣняемымъ, все же духовнаго съ духовнымъ или— по вашему — безтѣлеснаго съ безтѣлеснымъ, чѣмъ тѣлеснаго съ безтѣлеснымъ. Но, можетъ быть, васъ оскорбляетъ необыкновенное рожденіе отъ дѣвы? Но въ этомъ нѣтъ ничего оскорбительнаго; это значитъ только, что чудный родился чудесно. Можетъ быть, вамъ не нравится, что Онъ, сложивъ свое тѣло при смерти и измѣнивъ его въ лучшее, вознесъ его на небо безпорочнымъ и безсмертнымъ, такъ какъ вслѣдъ за Порфиріемъ вы думаете, что надобно удаляться отъ всякаго тѣла, чтобы душа могла быть блаженною съ Богомъ? Но на этотъ разъ вамъ слѣдовало бы лучше

исправить Порфирія, потому что мысль его противорѣчитъ тѣмъ невѣроятнымъ мнѣніямъ, которыхъ вы держитесь съ нимъ въ разсужденіи видимаго міра. Вмѣстѣ съ Платономъ вы полагаете, что видимый, тѣлесный міръ есть животное, притомъ весьма блаженное и вѣчное; вы думаете также, что солнце и другія свѣтила, будучи вѣчными тѣлами, вѣчно блаженны. Можетъ быть, вамъ стыдно признаться въ своихъ заблужденіяхъ и изъ учениковъ Платона сдѣлаться учениками Христа? Но этотъ Христосъ научилъ рыбаря произнести тѣ возвышенныя слова, которыя нѣкоторый платоникъ желалъ видѣть золотомъ начертанными на самыхъ видныхъ мѣстахъ церквей. Но гордые не признали Его за Бога, потому что *Слово плоть бысть* (1). А между тѣмъ это воплотившееся Слово показало, что не тѣло человѣческое, но грѣхъ есть зло; поэтому Оно приняло тѣло и душу человѣка, не принимая грѣха, жило въ тѣлѣ, оставило его на крестѣ и улучшило воскресеніемъ, чрезъ что, не переставая быть Словомъ, *имже вся быша*, и очистило человѣка въ тѣлѣ, душѣ и духѣ. Вѣрою въ Богочеловѣка грядущаго очищались и спасались древніе праведники, какъ въ народѣ еврейскомъ, такъ и внѣ его находившіеся; вѣрою въ Него пришедшаго спасаются и будутъ спасаться всѣ люди до скончанія вѣка, такъ какъ Онъ есть тотъ путь истины и жизни вѣчной, котораго ищутъ и искали язычники и котораго однакожъ они не признали, когда онъ открылъ себя имъ" (2). „Порфирій,—такъ заключаетъ Августинъ первую часть своего сочиненія,—въ книгѣ о возвращеніи души (къ Богу) говоритъ, что онъ нигдѣ,—ни въ философіи, ни въ ученіи Халдеевъ и Индійцевъ, ни въ другихъ мѣстахъ,—не могъ открыть и отыскать всеобщаго пути къ освобожденію души. Какой же иной путь можетъ быть этимъ всеобщимъ путемъ освобожденія души, кромѣ того пути, который божественнымъ откровеніемъ указанъ не каждому народу, какъ его отдѣльный путь, но всѣмъ народамъ вообще, какъ путь всеобщій? Даровитый философъ

(1) X. 28—29.
(2) X. 24—25.

не сомнѣвался, что всеобщій путь освобожденія душъ есть; онъ не думалъ, чтобы божественное промышленіе о мірѣ могло оставить людей безъ этого всеобщаго пути; онъ не говорилъ, что этого пути нѣтъ, но говорилъ только, что это великое благо и спасительное средство ему еще неизвѣстно,— и это неудивительно. Порфирій жилъ въ то время, когда было попущено, чтобы всеобщій путь освобожденія души, который есть не что иное, какъ христіанская религія, былъ оспариваемъ и порицаемъ почитателями идоловъ и демовъ и земными властями, дабы исполнилось священное число мучениковъ (1), чрезъ которыхъ было показано, что всѣ тѣлесныя страданія должны быть терпимы за вѣру благочестія и за свидѣтельство истины. Порфирій видѣлъ это и полагалъ, что этотъ путь скоро потеряется среди преслѣдованій и что онъ не есть слѣдовательно всеобщій путь освобожденія душъ, не понимая, что именно то, что̀ направлено къ порчѣ этого пути, укрѣпляло его и дѣлало болѣе удобнымъ. Итакъ вотъ всеобщій путь освобожденія душъ, указанный божественнымъ милосердіемъ всѣмъ народамъ. Объ этомъ пути Авраамъ получилъ пророческое слово отъ Бога: *о сѣмени твоемъ благословятся всѣ народы.* Объ этомъ всеобщемъ пути сказано у пророка: *Боже, ущедри ны и благослови ны, просвѣти лицо Твое на ны и помилуй ны,—познати на земли путь Твой, во всѣхъ языцѣхъ спасеніе Твое.* Вслѣдствіе этого Спаситель, воспріявшій плоть отъ сѣмени Авраама, говоритъ о себѣ: *Азъ есмь путь, истина и животъ.* Онъ есть всеобщій путь, о которомъ такъ задолго предречено: *Будетъ въ послѣдніе дни явлена гора Господня, и вознесется паче холмовъ, и пріидутъ къ ней вси языцы, и взыдутъ народы мнози и рекутъ: пріидите взыдемъ на гору Господню, въ домъ Бога Іаковля, и возвѣститъ намъ путь свой, и пойдемъ по нему. Отъ Сіона бо изыдетъ законъ, и слово Господне отъ Іерусалима.* Но законъ и слово Господне не остались только на Сіонѣ и въ Іерусалимѣ; они вышли оттуда, чтобы распро-

(1) X. 32.

страниться повсюду. Поэтому самъ Ходатай сказалъ послѣ воскресенія ужаснувшимся ученикамъ: *подобаше исполнитися всему писанному въ законѣ и пророцѣхъ и псалмѣхъ о мнѣ. Тогда отверзе имъ умъ разумѣти писанія и рече имъ: Яко тако подобаше пострадати Христу и воскреснути въ третій день, и проповѣдатися во имя его покаянію и отпущенію грѣховъ во всѣхъ языцѣхъ, наченьше отъ Іерусалима.* Такимъ образомъ этотъ всеобщій путь освобожденія душъ древле предсказали святые ангелы и пророки, гдѣ только могли и гдѣ были люди обрѣтшіе благодать предъ Богомъ, преимущественно же среди народа еврейскаго, который образовалъ освященное царство въ предызображеніе и пророчество царства Божія, имѣющаго состоять изъ всѣхъ народовъ; они предуказали его скиніею, храмомъ, священствомъ и жертвами и предсказали частію ясными, а большею частію таинственными словами. Но во плоти явившійся Ходатай и Его блаженные апостолы открыли благодать новаго завѣта и ясно указали этотъ путь, который прежде, соотвѣтственно съ возрастомъ человѣческаго рода, скрывался въ тѣни, хотя и ознаменовывался множествомъ чудесъ. Внѣ этого пути, который всегда былъ у людей,—и во времена пророчествъ, и во времена исполненія ихъ,—никто не освобождался, не освобождается и не будетъ освобождаться. Этотъ путь, который указывается истиною священнаго писанія, ведетъ прямо къ созерцанію Бога и къ вѣчному общенію съ нимъ“ (1). Подробное обозначеніе этого пути составляетъ дѣло второй части творенія Августина.

2.

Въ первой, отрицательно-полемической, части своего сочиненія Августинъ критически разсматривалъ, какъ мы видѣли, наличныя религіозныя вѣрованія Римлянъ, съ тѣмъ чтобы искоренить „эти нелѣпыя и застарѣлыя заблужденія“. Главнымъ предметомъ второй части его труда служитъ идея

(1) X. 32.

царства Христова въ ея историческомъ осуществленіи или исторія человѣческаго рода, какъ выраженіе божественной мысли. Выборъ этого предмета не былъ дѣломъ случая; онъ былъ потребностію времени, выработанною не безъ участія римскаго народнаго характера. Средоточною идеей національно-римскаго міросозерцанія была, какъ мы уже видѣли, идея государства, проникавшая, какъ всеобщій факторъ, всѣ стороны и проявленія всей и всякой жизни римскаго народа. Сквозь призму этой идеи въ теченіе первыхъ трехъ вѣковъ христіане представлялись Римлянамъ политическими мятежниками и преслѣдовались ими со всею строгостію гражданскихъ законовъ; во имя той же идеи въ четвертомъ вѣкѣ отрицалось христіанское ученіе, какъ несоизмѣримое съ вѣками освященнымъ строемъ государства; таже идея даетъ тему и Августину. Политическое счастіе, ласкавшее Римлянъ въ теченіе вѣковъ и доведшее государство ихъ до высшей степени славы и могущества, породнило и воспитало въ нихъ убѣжденіе, „что народъ Марса никогда и никому не уступитъ своей территоріи, что никто не съузитъ границъ его царства и что сила Римлянъ вѣчно будетъ юна и непобѣдима“, и преданіе, будто, при первомъ построеніи храма Юпитеру въ Капитоліѣ, Марсъ, Терминъ и Ювентата не хотѣли уступить для этого своего мѣста, преданіе, объяснявшееся въ смыслѣ этого убѣжденія (1), равно какъ и слова, вложенныя Виргиліемъ въ уста Юпитеру: His (Римлянамъ) ego nec metas rerum nec tempora pono; imperium sine fine dedi (a), были только выраженіемъ этого всегдашняго и всеобщаго убѣжденія, по которому и въ христіанскія времена romanum imperium sperabatur aeternum (2). Само собою понятно, что христіанское ученіе о повсюдномъ распространеніи царства Христова и о неодолѣніи его даже силами ада, понимаемое въ смыслѣ ученія о земномъ государствѣ, затрогивало самое чувствительное и самое важное мѣсто въ патріотическихъ ду-

(1) IV. 29.
(a) Aen. I. 279—280.
(2) XX. 19. Слич IV. 29.

шахъ Римлянъ. Отдѣленіе отъ Рима Византіи, завоеваніе варварами сѣверныхъ провинцій и взятіе Готами вѣчной столицы міра были слишкомъ горькими предзнаменованіями для сладкихъ мечтаній гражданъ „вѣчнаго царства“ и возбуждали въ нихъ тѣмъ болѣе ненависти къ христіанству, чѣмъ благопріятнѣе для послѣдняго были знаменія времени. Столкновеніе національно-римской государственной идеи съ идеей всемірнаго царства Божія дѣлало вопросъ объ отношеніи обоихъ этихъ царствъ вопросомъ времени и указывало апологету христіанства какъ предметъ, такъ и задачу апологіи. Носитель христіанскихъ идей на Западѣ и представитель римской церкви тѣмъ серьезнѣе и охотнѣе относится къ запросу времени, чѣмъ безотвѣтнѣе стояли предъ нимъ его единовѣрцы. Расматривая выдвинутый обстоятельствами жизни и времени предметъ и разрѣшая временемъ же созданную въ отношеніи къ нему задачу, Августинъ старается объяснить своимъ современникамъ въ существенныхъ чертахъ общую идею царства Божія, сопоставить ее съ идеей царства земнаго, представителемъ котораго былъ Римъ, и указать чрезъ это сопоставленіе, что царство Божіе, не затрогивая политическихъ, гражданскихъ и общественныхъ интересовъ, не нарушая бытовыхъ и юридическихъ соціальныхъ отношеній и оставляя неприкосновенными народные обычаи, нравы, учрежденія, языки и образъ жизни, не есть территоріально отдѣльное царство; но оно живетъ среди царства земнаго, не угрожая ему ни пространственнымъ, ни временнымъ ущербомъ для его могущества и требуя отъ него только вѣры въ единаго истиннаго Бога и отвращенія отъ идолопоклоненія и демонослуженія (1). Въ виду этой задачи авторъ, замѣтивши еще въ первой части своего сочиненія, что во время взятія Рима Готами „римское государство скорѣе было поражено, чѣмъ разрушено: но такъ какъ пораженія выпадали на долю ему и до временъ христіанскихъ и такъ какъ оно постоянно оправлялось отъ нихъ, то въ послѣднемъ не слѣдуетъ отчаяваться и теперь. Какъ знать Божію волю объ этомъ“ (2)?, и

(1) XIX. 17, 19, 22, 23, 26.
(2) IV. 7.

излагая апологетически положительное ученіе о царствѣ Божіемъ во второй,—съ тѣмъ, очевидно, чтобы насадить его на мѣстѣ исторгнутыхъ заблужденій язычества;—предлагаетъ своимъ читателямъ существенно-полную, хотя и не подробную, исторію христіанской церкви и ея вѣроученія, начиная доземнымъ ея происхожденіемъ, продолжая земнымъ развитіемъ и оканчивая послѣземнымъ исходомъ. Онъ былъ убѣжденъ, какъ и всѣ мыслящіе христіане, что самое лучшее средство распространить христіанство и уничтожить предразсудки противъ него состоитъ въ изложеніи его сущности и историческаго его происхожденія и для большей ясности дѣла поставить изложеніе рядомъ съ происхожденіемъ и содержаніемъ язычества. „Въ первыхъ десяти книгахъ, говоритъ онъ, я отвѣтилъ, какъ могъ, врагамъ царства Божія, которые Основателю этого царства и Богу боговъ предпочитаютъ своихъ ложныхъ боговъ; теперь я долженъ, по обѣщанію, изложить происхожденіе, развитіе и исходъ царства Божія и царства земнаго, многоразлично переплетающихся въ теченіи временной жизни на землѣ“ (1). Каждому изъ этихъ трехъ періодовъ царства Божія и царства земнаго Августинъ посвятилъ по четыре книги и раздѣлилъ такимъ образомъ вторую часть или двѣнадцать послѣднихъ книгъ своего труда на три тетради. Болѣе отвлеченная, болѣе трудная и едвали не болѣе важная задача ожидала автора при разрѣшеніи вопроса о происхожденіи обоихъ указанныхъ царствъ съ одной стороны потому, что вопросъ этотъ стоялъ въ тѣсной связи съ вопросомъ о происхожденіи зла въ мірѣ, бывшимъ едвали не самымъ насущнымъ вопросомъ времени и интересовавшимъ столько же языческихъ философовъ, сколько и христіанскихъ богослововъ, а съ другой потому, что здѣсь нужно было выяснить основныя особенности царства Божія и царства земнаго, общую идею всей части сочиненія и основныя предположенія историческаго развитія человѣческаго рода вообще.

1) Приступая къ изложенію происхожденія царства Божія и царства земнаго, Августинъ выходитъ изъ положенія, что

(1) XI. 1.

познаніе о существѣ истиннаго Бога и о Его волѣ человѣкъ можетъ получить только чрезъ единаго посредника между Богомъ и людьми, Богочеловѣка Іисуса Христа (1), ученіе котораго, многочастно и многообразно предлагавшееся людямъ древле чрезъ пророковъ, потомъ самимъ Имъ лично, наконецъ чрезъ апостоловъ, письменно изложено въ каноническихъ книгахъ христіанъ (2), и на основаніи откровеннаго ученія, какъ на исходное начало обоихъ царствъ указываетъ на различіе между ангелами (3). Для объясненія происхожденія этого различія, результатомъ котораго была противоположность добра и зла, составляющая мотивъ и содержаніе человѣческой исторіи, неизбѣжно требовалось обратиться къ исторіи творенія міра вообще и ангеловъ въ частности. При изложеніи откровеннаго ученія о міротвореніи Августинъ останавливается однакожъ только на тѣхъ моментахъ этого великаго явленія, которые или представляются не довольно ясными вообще, или представлялись такими въ его время, и разрѣшаетъ только тѣ „великіе и весьма трудные вопросы“, которые вели къ главной цѣли всего его труда (4). — Свидѣтельство Моисея, говоритъ онъ, не бывшаго конечно при твореніи, но вдохновленнаго безъ сомнѣнія тою Премудростію, чрезъ которую сотворено все, громкій голосъ вселенной, слышимый въ правильной стройности ея движеній и неизреченной красотѣ ея устройства, несомнѣнно увѣряютъ насъ въ томъ, что въ началѣ земля и небо были сотворены Богомъ.—Міръ сотворенъ Богомъ не отъ вѣчности,—сотвореніе его отъ вѣчности, между другими неудобствами, допускаетъ недопустимую совѣчность человѣческой души Богу,—но во времени, хотя твореніе его не измѣнило вѣчнаго намѣренія и воли Божіей (5). До сотворенія міра однакожъ времени не было и не могло быть (6);

(1) XI. 2.
(2) XI. 3.
(3) XI. 1.
(4) XV 1.
(5) XI. 4.
(6) XI. 5.

начало времени современно началу міра и наоборотъ.—Міръ сотворенъ Богомъ въ шесть дней; въ седьмой день Богъ почилъ отъ дѣлъ своихъ (1) Природу этихъ дней, особенно первыхъ трехъ, когда не было еще солнца, опредѣляющаго восходомъ и закатомъ границы дня, понять весьма трудно или даже совершенно невозможно, тѣмъ не менѣе вѣрить этому надобно безъ всякаго колебанія (2). Побудительная причина, по которой Богъ сотворилъ міръ въ шесть именно дней, а въ седьмой почилъ отъ дѣлъ своихъ, заключалась, по мнѣнію Августина, въ совершенствѣ чиселъ шести и семи, которымъ Богъ хотѣлъ будто бы означить совершенство своего творенія и особенность покоя. „Богъ, говоритъ онъ, сотворилъ міръ въ теченіе шести дней не потому, будто бы Онъ нуждался для этого въ какой бы то ни было продолжительности времени, а по причинѣ совершенства числа шесть, чтобы совершенствомъ этого числа обозначить совершенство своего творенія“. „Точно также покой свой, который значитъ конецъ и освященіе творенія, Богъ обозначилъ седмымъ днемъ, по причинѣ совершенства числа семь“. Основаніе, по которому числа шесть и семь называются совершенными, состоитъ для перваго въ томъ, что оно „есть первое число, состоящее изъ суммы наименьшихъ (цѣлыхъ) своихъ частей, то есть—1, 2 и 3“, а для втораго въ томъ, что оно есть „сумма перваго нечетнаго числа 3 и перваго четнаго 4, что оно полагается часто для неопредѣленнаго обозначенія всякаго числа (праведникъ подаетъ семь разъ) и что имъ обозначается нерѣдко Духъ Святый“ (3).—Въ твореніи міра принимали участіе всѣ три лица пресвятыя Троицы,—Отецъ, Сынъ, и общій обоимъ имъ (communis amboBus) Святый

---

(1) XI. 6.

(2) XI. 7.

(3) XI. 8. 30—31. Трехчастный составъ первобытной гражданской общины Рима объясняетъ особенную внимательность Римлянъ къ числу 3 (Momsen. Röm. Gesch. I. 44), перешедшую послѣ въ благоговѣніе, перенесенное, вѣроятно, и на число 6. Впрочемъ числа шесть и семь были священными и по ученію Пиѳагора.

Духъ (1). Участіе въ твореніи міра Отца выражено у Моисея словами: *да будетъ*, участіе Сына—актомъ осуществленія этого повелѣнія и словами: *въ началѣ* (2), участіе Святаго Духа—актомъ совершенія осуществлявшагося повелѣнія Отца и словами: *Духъ Божій носился вверху воды* (3). Ощутительный слѣдъ участія пресвятой Троицы въ твореніи міра, какъ доказательство этой истины, отпечатлѣлся въ умѣ всего человѣчества и особенно въ составѣ психической природы каждаго человѣка, весьма близкой къ природѣ тріединаго Бога, хотя и не тождественной съ нею. По силѣ этого слѣда лучшіе представители общечеловѣческаго ума, философы, какъ бы невольно дѣлили философію на три части,—физику, логику и ѳеику (4). Этотъ же слѣдъ несомнѣнно выражается и въ томъ, что „мы существуемъ, сознаемъ наше бытіе и любимъ это бытіе и сознаніе (его)". Хотя въ дѣйствительности этихъ трехъ явленій психической жизни человѣка увѣряетъ насъ не показаніе внѣшнихъ чувствъ тѣла, но свидѣтельство внутренняго чувства духа (5), тѣмъ не менѣе однакожъ наша увѣренность въ этомъ отношеніи столько же непоколебима, сколько неоспоримъ фактъ нашего бытія и сознанія. „Пусть академики скажутъ мнѣ: ты обманываешься, полагая, что ты существуешь, сознаешь свое бытіе и любишь это бытіе и сознаніе; но это самое, именно то, что я обманываюсь, есть неоспоримое доказательство моего бытія, моего сознанія бытія и моей любви къ тому и другому. Въ самомъ дѣлѣ, если я обманываюсь, то это значитъ, что я существую (si fallor, sum), такъ какъ, не существуя, нельзя обманываться... Отсюда слѣдуетъ, что я не обманываюсь и сознавая свое бытіе. Отсюда же слѣдуетъ, что я не обманываюсь, сознавая актъ моего сознанія, ибо этотъ актъ я сознаю также точно, какъ и мое

(1) Слич. XIII 24. «Словами *пріимите Духа Святаго* Іисусъ Христосъ хотѣлъ показать, что Св. Духъ не есть только духъ Отца, но и единороднаго Сына, вмѣстѣ съ которыми онъ составляетъ пресвятую Троицу».
(2) XI 32.
(3) XI. 24.
(4) IX. 25.
(5) XI. 27—28.

бытіе. Равнымъ образомъ не обманываюсь я и въ актѣ моей любви къ бытію и сознанію, потому что не обманываюсь въ предметѣ любви" (1).—Говоря о побужденіи, которымъ тріединый Богъ былъ вызванъ къ сотворенію міра, Августинъ опровергаетъ сначала, на основаніи яснаго свидѣтельства бытописанія о совершенствѣ всего созданнаго Богомъ міра и на основаніи безтѣлетности злыхъ духовъ, мнѣніе Оригена, будто созданныя Богомъ до сотворенія міра души согрѣшили чрезъ удаленіе отъ Бога, будто чрезъ это они заслужили кару заключенія въ различныя тѣла по различію ихъ грѣховъ и будто, такимъ образомъ, побужденіемъ къ сотворенію міра было намѣреніе Божіе не устроить добро, но подавить зло (2). Далѣе пишетъ: „Все, что сотворилъ Богъ, Онъ сотворилъ не по требованію какой нибудь необходимости и не ради какой нибудь своей пользы, но единственно по требованію своей благости, то есть потому, что дѣло созданія міра есть добро. На этомъ основаніи твореніе Божіе названо добрымъ только послѣ сотворенія; чрезъ это показано, что оно соотвѣтствуетъ благости, ради которой произведено" (3).—Совершенство мірозданія Божія Августинъ доказываетъ отсутствіемъ зла,—въ собственномъ смыслѣ, безотносительнаго,—въ природѣ видимой (4) и свидѣтельствомъ Моисея, и какъ на ручательство за это совершенство указываетъ на совершенство Творца, на дѣйственность творческаго способа и на возвышенность причины творенія. „Нѣтъ, говоритъ онъ, ни болѣе совершеннаго производителя, чѣмъ Богъ, ни болѣе дѣйственнаго способа произведенія, чѣмъ Слово Божіе, ни лучшей причины произведенія, чѣмъ созданіе добра благимъ Богомъ" (5).

Творенію міра видимаго предшествовало сотвореніе ангеловъ. Говоря о времени сотворенія ангеловъ, Августинъ утверждаетъ только одно,—что они не совѣчны Богу (6), и, не ука-

(1) XI. 26.
(2) XI. 23.
(3) XI. 24.
(4) XI. 22.
(5) XI. 21.
(6) XI. 32.

зывая по недостатку яснаго указанія въ Св. Писаніи никакого опредѣленнаго момента созданія ихъ, говоритъ, что время сотворенія ихъ обозначено у Моисея или словами: *въ началѣ Богъ сотворилъ небо*, или словами: *да будетъ свѣтъ* (1).— Первоначально, „тотчасъ послѣ сотворенія“, всѣ ангелы обладали природою совершенною, всѣ они были „ангелами свѣта“, всѣ одинаково пользовались непосредственнымъ просвѣщеніемъ премудрости Божіей и наслаждались блаженною жизнію въ причастіи къ Источнику блаженства (2). „По природѣ всѣ ангелы выше людей, но по закону правды добрые люди стали выше злыхъ ангеловъ“ (3). Природа ангеловъ однакожъ не тождественна съ природой Бога. Богъ по своей природѣ есть „единственное простое, и потому неизмѣняемое, благо“. Простота существа Божія состоитъ въ томъ, что въ немъ „качество и субстанція“ составляетъ тождество, такъ что „существо Божіе божественно, мудро и блаженно не чрезъ причастіе къ чему нибудь другому, но само по себѣ“. Единосущіемъ божественной природы обладаютъ только лица пресвятыя Троицы,—Отецъ, Сынъ и Духъ Отца и Сына, отъ чего эта Троица и есть единный Богъ. Но такъ какъ ангелы, какъ и остальныя твари Божіи, не рождены, но созданы Богомъ; то, будучи, какъ созданіе благаго Бога, добрыми и совершенными, они, какъ имѣющіе начало, даже не могли получить отъ Него простоты, а слѣдовательно и неизмѣняемости въ природѣ (4) —Отсутствіе простоты и неизмѣняемости въ природѣ ангеловъ указало Августину возможность, при предположеніи одного и притомъ абсолютно добраго Начала бытія, объяснить происхожденіе зла въ мірѣ, и указать источное начало царства Божія и царства земнаго. Первоначально всѣ ангелы, какъ твари Божіи были ангелами свѣта, первоначально всѣ они считали высшимъ своимъ благомъ повиновеніе волѣ Божіей и соединенное съ нимъ при-

(1) XI. 9.
(2) XI 11.
(3) XI. 16.
(4) XI. 10.

частіе божественныхъ совершенствъ; но, обладая свободою воли и не будучи неизмѣняемы, нѣкоторые изъ нихъ „за свое удаленіе отъ источника свѣта и блаженства не удержали совершенства мудрой и блаженной жизни“ (1), потеряли то добро, которымъ были блаженны, и стали виновниками зла (2).— Говоря объ обстоятельствахъ паденія злыхъ ангеловъ, временемъ паденія ихъ Августинъ считаетъ initionem conditionis ихъ, а внутреннимъ мотивомъ горделивое неповиновеніе Богу (3), по которому они не устояли въ истинѣ (4).—Грѣхопаденіе злыхъ ангеловъ не было однакожъ явленіемъ нечаяннымъ для Бога; Богъ отъ вѣчности предвидѣлъ паденіе ихъ и при сотвореніи ихъ зналъ это, что̀ и у Моисея выражно словами: *и отдѣлилъ Богъ свѣтъ отъ тьмы* (5); но это не воспрепятствовало Ему сотворить ихъ, потому что, предвидя ихъ паденіе и зловредную дѣятельность, Онъ въ тоже время предвидѣлъ и средства пользоваться ими для блага добрыхъ и для возвышенія красоты земной жизни (6).—Первоначальное состояніе всѣхъ ангеловъ было состояніемъ блаженнымъ; но они не знали продолжительности своего блаженства, и это обстоятельство дѣлало жизнь ихъ до паденія злыхъ ангеловъ менѣе блаженной, чѣмъ стала она для ангеловъ добрыхъ послѣ паденія злыхъ (7). Блаженство ангеловъ состояло въ томъ, что общеніе съ Богомъ представляло полное удовлетвореніе какъ чистой природѣ ихъ, естественно искавшей добра, такъ и святой волѣ, естественно также стремившейся къ добру, которое есть Богъ. Грѣхъ ангеловъ состоялъ въ томъ, что воля ихъ совершенно свободно взяла иное направленіе и стала искать удовлетворенія для первоначально чистой природы не въ Богѣ, а внѣ Его, и такимъ образомъ извратила свое направленіе и пошла наперекоръ природѣ.

(1) XI 11, 28
(2) XI. 33.
(3) XI. 13, 15
(4) XI. 14.
(5) XI. 19—20.
(6) XI. 17—18.
(7) XI. 11—13.

Такъ отъ абсолютно чистаго Начала бытія и отъ первоначально чистой твари Его произошло зло. „Діаволъ, говоритъ авторъ, имѣетъ свою природу не отъ злаго начала, какъ нелѣпо думаютъ манихеи (1), но отъ Бога; онъ былъ нѣкогда безъ грѣха и добръ по природѣ, но сталъ злымъ по своей волѣ; грѣхъ ему неестественъ, потому что въ противномъ случаѣ онъ не былъ бы виновенъ (2); по природѣ онъ выше людей“ (3). Такимъ образомъ „зло не есть природа, но противодѣйствіе природѣ; причина зла не въ Творцѣ, но въ волѣ твари; удаляться отъ Бога не было бы зломъ, если бы быть съ Богомъ не было естественно (4). Наконецъ зло не есть какая нибудь сущность; но потеря добра получила наименованіе зла“ (5). Итакъ „нѣкоторые зачатки царства Божія и царства земнаго находятся въ противоположности двухъ обществъ ангеловъ“ (6), изъ которыхъ „одно имѣетъ и добрую природу и правильную волю, а другое, обладая доброю природой, имѣетъ извращенную волю“ (7). При такомъ результатѣ весьма естественно представляется вопросъ: если причина зла есть воля, то гдѣ же причина вольной склонности къ злу? Предупреждая этотъ вопросъ, Августинъ прерываетъ историческую нить Моисеева повѣствованія и, оставивъ рѣчь о переходѣ указанной имъ противоположности между ангелами изъ міра небеснаго въ міръ земной, что̀ требовалось ходомъ общей его мысли, ближе опредѣляетъ противоположность между ангелами, представляетъ зло чистымъ отрицаніемъ добра и находитъ причину его въ самопроизвольномъ ослабленіи богодарованной силы воли, то есть, внѣ Творца и внѣ Его созданія.

---

(1) XI. 13.
(2) XI. 15.
(3) XI. 16.
(4) XI. 19.
(5) XI. 9. Mali nulla natura est; sed amissio boni mali nomen accepit.
(6) XI. 1, 34.
(7) XI. 33.

„Нѣтъ сомнѣнія, говоритъ онъ, что противоположныя склонности добрыхъ и злыхъ ангеловъ происходятъ не отъ природы ихъ, но отъ воли; Богъ, творецъ только добра, создалъ какъ добрыхъ, такъ и злыхъ ангеловъ“; метафизически слѣдовательно тѣ и другіе добры; но они различаются между собою морально. Моральное различіе между ними состоитъ въ томъ, что „одни постоянно преданы тому благу, которое дѣлаетъ блаженными всѣхъ и которое есть Богъ, и не удаляются отъ Его вѣчности, истины и любви; а другіе, увлекшись собственнымъ совершенствомъ, какъ будто бы они сами были облаженствляющимъ благомъ для себя, оставили общее всѣмъ благо—Бога и привязались къ собственному частному благу, отъ чего, обладая тщеславнымъ надменіемъ вмѣсто отмѣнно славной вѣчности, пустымъ лукавствомъ вмѣсто несомнѣнной истины, духомъ раздѣленія вмѣсто единенія, они сдѣлались гордыми, лживыми и завистливыми“. Вслѣдствіе этого одни изъ нихъ не перестали и не перестаютъ быть блаженными, а другіе сдѣлались несчастны; потому что первые, повинуясь требованію своей природы, естественно ищущей блага въ Богѣ, не извращаютъ и естественнаго стремленія къ Богу своей воли, а другіе, наперекоръ природѣ, самопроизвольно измѣнили стремленіе своей воли и дали ей неестественное направленіе отъ Бога къ себѣ самимъ. Такимъ образомъ, при одинаковости природы, добрые и злые ангелы различаются между собою противоположностію направленія ихъ воли, по которой воля первыхъ, обращенная къ Богу, естественна, свята и добра, а воля вторыхъ, направленная отъ Бога къ себѣ, противоестественна, грѣховна и зла (1). Итакъ причина зла падшихъ ангеловъ заключается не въ природѣ ихъ; ихъ природа, какъ и всякая другая, даже матеріальная природа, какъ созданіе Бога, необходимо добра, не заключаетъ въ себѣ зародышей зла и не противна Богу, такъ какъ Ему противно только небытіе (2) и уклоненіе отъ природы.

(1) XII. 1.
(2) XII. 2, 4—5.

Это-то уклоненіе отъ природы, какъ вредное для самой природы, есть преступленіе, грѣхъ, зло. „Само по себѣ зло очевидно не существуетъ; одно можетъ существовать только добро“ (1). Истинная причина блаженства ангеловъ есть привязанность ихъ ко Всевышнему; истинная причина злополучія злыхъ—отвращеніе отъ Него и привязанность къ себѣ самимъ, то есть гордость. То и другое есть дѣло воли. Но гдѣ причина неестественнаго направленія воли злыхъ духовъ? Дѣйствующей причины этого явленія нѣтъ. Воля, будучи причиной дурныхъ дѣйствій, сама не есть дѣйствіе и не имѣетъ причины. Двѣ воли, при одинаковыхъ условіяхъ проявленія ихъ, обнаруживаются различно только потому, что одна хочетъ такъ, другая иначе (2). „Итакъ никто пусть не спрашиваетъ о дѣйствующей причинѣ злой воли,—такой причины нѣтъ; злая воля не есть воля дѣйствующая, но недомогающая,—причиною ея служитъ не напряженіе, но ослабленіе ея энергіи, и искать причины этого ослабланія тоже, что желать видѣть тьму или слышать безмолвіе“ (3). Но какъ эта дурная воля принадлежитъ своему обладателю только потому, что онъ хочетъ ея, то недомоганіе воли справедливо наказывается, какъ свободное (4). „Но если у злой воли нѣтъ естественной или, если такъ можно выразиться, бытійной (essentialis) причины, потому что зло измѣняемыхъ духовъ, портящее добро природы, беретъ свое начало въ ней самой, и потому что такою дѣлаетъ ее недомоганіе, по которому оставляется Богъ, недомоганіе, неимѣющее конечно причины“; то нельзя того же сказать о волѣ ангеловъ добрыхъ. Въ отношеніи къ нимъ Богъ есть виновникъ ихъ воли, какъ и ихъ природы. Онъ далъ имъ одновременно и природу и благодать, и они никогда не были безъ доброй воли и безъ любви

---

(1) XII. 3. Слич VI. 11.

(2) XII. 6.

(3) XII. 7. При этомъ Августинъ замѣчаетъ: Nemo ergo ex me scire quaerat, quod me nescire scio, nisi forte ut nescire discat, quod sciri non posse sciendum est.

(4) XII. 8.

къ Богу (1).—Въ моральной природѣ святыхъ ангеловъ Августинъ находитъ возможность общенія между ними и людьми и соединенія ихъ въ общее царство Божіе. „Высшее благо, говоритъ онъ, добрыхъ ангеловъ, какъ и добродѣтельныхъ людей, состоитъ въ тѣсномъ единеніи ихъ съ Богомъ при посредствѣ любви Божіей, разлитой въ нихъ дѣйствіемъ Святаго Духа. Въ силу общности этого блага святые ангелы и святые люди образуютъ одно царство Божіе, одну живую жертву и живой храмъ Бога". Выяснивши происхожденіе духовной и безсмертной части царства Божія, авторъ переходитъ теперь къ объясненію происхожденія духовно-тѣлесной и смертной, въ составъ которой входятъ какъ тѣ, кои „пребельствуютъ еще на землѣ, такъ и тѣ, кои покоятся теперь въ невидимыхъ жилищахъ благочестивыхъ душъ". Эта часть царства Божія произошла, какъ несомнѣнно увѣряетъ священное Писаніе христіанъ, отъ одного человѣка, созданнаго въ первый разъ Богомъ (2).

Предъ изложеніемъ библейскаго ученія о происхожденіи человѣка и человѣческаго рода авторъ критически разсматриваетъ философскія предположенія объ этомъ предметѣ, бывшія въ обращеніи въ его время. „Нѣкоторые, говоритъ онъ, думаютъ, что люди, какъ и самый міръ были всегда. Поэтому и Апулей полагалъ, что въ частности каждый человѣкъ смертенъ, но весь родъ человѣческій въ совокупности безсмертенъ" (3). Другіе не считая міръ вѣчнымъ, признаютъ не одинъ, но безконечное множество міровъ, или, признавая только одинъ міръ, думаютъ, что онъ чрезъ опредѣленные интерваллы вѣковъ умираетъ и снова возраждается, продолжая эти перемѣны отъ начала до конца безначальной и безконечной вѣчности (4). Иные не хотятъ вѣрить, что міръ былъ всегда, и полагаютъ, что онъ началъ свое бытіе,—что весьма ясно

(1) XII. 9. Авторъ полагаетъ, что благодать любви Божіей могла быть дарована добрымъ ангеламъ въ большей мѣрѣ, чѣмъ имѣвшимъ стать злыми.

(2) XII. 9.

(3) XII. 10.

(4) XII. 11.

признавалъ и Платонъ, хотя, какъ говорятъ нѣкоторые, вопреки своему убѣжденію,—но имъ страннымъ представляется то обстоятельство, что безначально сущій Богъ, жившій разумѣется несчетное число вѣковъ до созданія міра, сотворилъ міръ и человѣка такъ поздно ([1]), и непонятнымъ то, какимъ образомъ Богъ могъ быть и называться Господомъ до сотворенія міра ([2]). Для устраненія возникающаго при этомъ неудобства, нѣкоторые философы, основываясь на словахъ Соломона,—*ничто не ново подъ солнцемъ*,—придумали теорію какихъ то круговращеній времени, чрезъ которыя,—думаютъ они,—таже самая природа вещей, какъ всегда была въ теченіе прошлыхъ, такъ всегда будетъ въ продолженіе грядущихъ вѣковъ безпрерывно возобновляема и повторяема ([3]). Философскимъ основаніемъ для этого послѣдняго предположенія служитъ съ одной стороны „абсолютная невозможность обнять сознаніемъ безконечное, вслѣдствіе которой и самъ Богъ сознаетъ только конечныя основанія всѣхъ конечныхъ его созданій“, а съ другой необходимость безначальнаго проявленія намѣреній Божіихъ ([4]). Въ связи съ послѣднимъ предположеніемъ стояло мнѣніе, что души человѣческія, достигши блаженнаго соединенія съ Богомъ, снова возвращаются въ тѣла и такимъ образомъ вѣчно испытываютъ смѣны блаженства и бѣдствія ([5]).

Отстаивая противъ перваго изъ этихъ мнѣній временность міра, Августинъ говоритъ, что сторонники его говорятъ не то, что знаютъ, но то, что думаютъ, и что поводъ къ этому заблужденію имъ подаютъ баснословныя исторіи, которыя, будучи не довольны недавностію происхожденія міра по хронологіи христіанъ, съ которою довольно согласна и хронологія Грековъ, и придерживаясь хронологіи Египтянъ, считавшихъ въ году только три обыкновенныхъ мѣся-

([1]) XII. 12
([2]) XII. 15.
([3]) XII. 13.
([4]) XII. 17—18.
([5]) XII. 20.

ца, отдвигаютъ происхожденіе міра въ отдаленную даль прошлаго, не замѣчая, что лѣтосчисленіе ихъ даже короче христіанскаго (1).—Противъ втораго мнѣнія онъ говоритъ только то, что допущеніе постоянныхъ міровозрожденій изъ міровыхъ элементовъ необходимо требовало бы постоянныхъ самовозрожденій изъ тѣхъ же элементовъ и человѣческаго рода, чего, вѣроятно, современные ему Римляне не считали правдоподобнымъ (2).—Гораздо обстоятельнѣе и тяжеловѣснѣе разсматриваетъ Августинъ послѣднее мнѣніе о постоянномъ возвращеніи въ мірѣ прошлаго, о непрерывной смѣнѣ будущаго настоящимъ и настоящаго прошлымъ. Причина этого очень понятна. Мнѣніе это выросло на почвѣ языческой философіи и было не чуждо многимъ писателямъ церкви христіанской; его держались послѣдователи Платона и раздѣлялъ Оригенъ. Въ разсужденіи основнаго мотива этого мнѣнія Августинъ говоритъ, что недавность сотворенія человѣка не даетъ основанія считать сотвореніе его дѣломъ позднимъ, потому что „ничто не продолжительно, въ чемъ что нибудь есть послѣднее, и всякія опредѣленныя продолженія вѣковъ въ сравненіи съ безпредѣльною вѣчностію должны быть почитаемы не малыми, но равными нулю“, такъ что, „положивъ отъ сотворенія человѣка число лѣтъ, превосходящее всѣ извѣстныя числа, все еще можно спрашивать, почему Онъ созданъ не раньше“ (3)? Разсматривая далѣе мѣсто Соломона: *ничто не ново подъ солнцемъ*, онъ говоритъ, что здѣсь разумѣется не тождество будущихъ явленій и существъ съ прошедшими, но только видовое сходство ихъ, то есть, что и въ будущемъ будутъ люди и животныя и различныя явленія въ природѣ также, какъ все это было и прежде, и рѣшительно отвергаетъ тождественность будущихъ періодовъ существованія на землѣ съ предыдущими, тождественность, при которой нужно было бы допустить „нелѣпое ожиданіе, что нѣкогда, по прошествіи вѣковъ, Платонъ явится снова и бу-

(1) XII, 10.
(2) XII. 11.
(3) XII. 12.

детъ учить въ тѣхъ же Аѳинахъ, въ той же Академіи и тѣхъ учениковъ. Избави насъ Богъ, прибавляетъ онъ, вѣрить подобнымъ нелѣпостямъ: Христосъ умеръ только однажды за наши грѣхи и болѣе не умираетъ, и послѣ воскресенія мы навсегда останемся съ Господомъ, который соблюдетъ и сохранитъ насъ отъ рода сего и во вѣки" (1). Соглашаясь затѣмъ, что дѣйствительно весьма трудно понять, какимъ образомъ Богъ могъ быть Господомъ до сотворенія міра и человѣка, и какъ, создавая того и другаго, Онъ не измѣнилъ вѣчнаго своего намѣренія и воли, Августинъ оставляетъ эти вопросы нерѣшенными, „для того, прибавляетъ онъ, чтобы читатели удерживались отъ опасныхъ вопросовъ" (2), и переходитъ къ разсмотрѣнію философскаго основанія разбираемаго мнѣнія. „Если бы тѣ же самыя вещи не возвращались постоянно, то, поелику дѣламъ Божіимъ нельзя указать начала, онѣ сдѣлались бы безконечными въ своемъ разнообразіи и не могли бы быть обнимаемы даже вѣдѣніемъ Божіимъ, потому что обнять безконечное сознаніемъ, хотя бы и божественнымъ, есть абсурдъ". На этотъ резонъ Августинъ отвѣчаетъ ученіемъ объ образѣ бытія Божія до сотворенія міра и объ образѣ вѣдѣнія Божія вообще. „То, что обманываетъ этихъ философовъ, говоритъ онъ, состоитъ въ томъ, что они измѣряютъ своимъ измѣняемымъ и ограниченнымъ умомъ умъ Божій, который незмѣняемъ и безпредѣленъ и который всѣ вещи знаетъ въ единствѣ и простотѣ мысли. Отсюда происходитъ то, что они, по Апостолу, сравнивая себя самихъ съ собою, себя самихъ не разумѣютъ. Совершая что либо новое, они дѣлаютъ это по новому намѣренію, потому что умъ ихъ измѣняемъ, и хотятъ, чтобы такъ было и въ отношеніи къ Богу. Но мы не должны думать, будто Богъ расположенъ иначе, когда покоится, и иначе, когда дѣйствуетъ, потому что въ отношеніи къ Нему нельзя сказать даже того, что Онъ расположенъ въ томъ смыслѣ, будто въ Немъ происходитъ нѣчто такое, чего не было прежде. Тотъ, кто

(1) XII. 13.
(2) XII. 14—15.

такъ или иначе расположенъ, очевидно страдаетъ, а то, что страдаетъ, измѣняемо. Итакъ съ мыслію о покоѣ Бога не должна соединяться мысль о праздности, лѣности и бездѣйствіи, равно какъ съ мыслію о дѣятельности Его не должна соединяться мысль о трудѣ, усиліи и упражненіи. Богъ умѣетъ дѣйствовать, покоясь, и покоиться, дѣйствуя. Онъ можетъ новое дѣло совершать по вѣчному намѣренію, и когда Онъ началъ дѣлать то, чего не дѣлалъ прежде, то это не было слѣдствіемъ Его раскаянія въ прежнемъ недѣланіи. Когда говорится, что прежде Онъ былъ въ покоѣ, а потомъ сталъ дѣлать,—что, не знаю, какъ понять человѣку,—то эти *прежде и потомъ* надобно понимать въ отношеніи къ прежде не бывшимъ и потомъ явившимся тварямъ. А въ Немъ слѣдующая воля не уничтожила или не измѣнила предшествующей, какъ другой; но одна и та же вѣчная и неизмѣняемая воля произвела то, что не бывшія прежде твари послѣ стали существовать“ (1). „Что же касается, продолжаетъ онъ, ихъ увѣренія, будто безконечное не можетъ быть обнято даже вѣдѣніемъ Бога, то имъ остается только увѣрять, что Богъ не знаетъ всѣхъ чиселъ по причинѣ ихъ безконечности. Но это было бы уже переполненіемъ бездны ихъ нечестія и противорѣчило бы Платону и нашему св. Писанію, по свидѣтельству которыхъ Богъ создалъ міръ на основаніи численнаго расчета, равно какъ и здравому смыслу. Если все сознаваемое ограничивается вѣдѣніемъ сознающаго, то конечно и всякая безпредѣльность ограничивается нѣкоторымъ неизреченнымъ образомъ въ отношеніи къ Богу, потому что для Его вѣдѣнія она не необъятна, такъ какъ вѣдѣніе Божіе всеобъемлюще и мудрость Божія simpliciter multiplex et uniformiter multiformis, такъ что Богъ сознавалъ бы и предвидѣлъ бы всѣ вещи совершенно раздѣльно и ясно даже и тогда, если бы Онъ восхотѣлъ творить ихъ вѣчно“ (2). Сдѣлавши небольшое замѣчаніе о вѣчныхъ временахъ и о вѣкахъ вѣковъ, упоминаемыхъ въ св. Писаніи, въ томъ смыс-

(1) XII. 17.
(2) XII. 18. Conf X 12.

лѣ, что они нисколько не благопріятсвуютъ теоріи міровозрожденій (1), Августинъ оканчиваетъ свою полемику противъ этой теоріи разборомъ мнѣнія о вѣчныхъ переходахъ души отъ бѣдственной жизни на землѣ къ блаженной на небѣ и на оборотъ, какъ прямаго послѣдствія этой теоріи. Сущность его разсужденія по этому поводу состоитъ въ томъ, что мнѣніе это нечестиво, неосновательно и безжалостно до того, что даже Порфирій отказался отъ него, хотя оно было мнѣніемъ Платона (2).

„Я изслѣдовалъ, насколько могъ, говоритъ Августинъ, весьма трудный вопросъ о вѣчности Божіей и о томъ, какимъ образомъ Богъ, творя міръ, неизмѣнилъ вѣчности своей воли; теперь не трудно видѣть, что гораздо было лучше создать одного человѣка, отъ котораго бы произошли всѣ, чѣмъ создать въ началѣ многихъ“. Такъ возвращается онъ къ вопросу о сотвореніи человѣка. Говоря о твореніи человѣка онъ не описываетъ подробно исторіи этого явленія, но также, какъ и въ разсужденіи о твореніи міра, останавливается только на нѣкоторыхъ его частностяхъ и старается приблизить ихъ къ сознанію читателя. „Богъ, говоритъ онъ, разсудилъ создать первоначально только одного человѣка, не для того однакожъ, чтобы оставить его одинокимъ безъ общества, но для того, чтобы чрезъ это заставить его еще болѣе любить единство и согласіе общественное и чувствовать, что люди соединены между собой не подобіемъ только природы, но и узами родства. Вслѣдствіе того же жену Онъ создалъ не такъ, какъ мужа, но извлекъ ее изъ него, для того, чтобы весь родъ человѣческій произошолъ отъ одного человѣка“ (3).—Богъ еще до созданія человѣка предвидѣлъ, что онъ согрѣшитъ, сдѣлается смертнымъ и произведетъ потомство подобное животнымъ; но это не помѣшало Ему сотворить человѣка, потому что Онъ предвидѣлъ и тѣхъ изъ его потомковъ, которые сдѣлаются сынами Его по благодати,

(1) XII. 16, 19.
(2) XII. 20.
(3) XII. 21.

освободятся отъ грѣховъ и смерти и будутъ присоединены къ обществу святыхъ ангеловъ (1).—Богъ создалъ человѣка по образу своему,—Онъ далъ ему душу мыслящую и разумную, возвышающую его надъ остальными тварями міра видимаго. Сдѣлавши человѣческое тѣло—что должно быть понимаемо духовно, а не вещественно —изъ персти земной, Онъ ввелъ въ него душу или, какъ готовую, чрезъ дуновеніе, или скорѣе, какъ созданную самимъ актомъ дуновенія, обратившимъ дыханіе Бога въ душу человѣка, и, какъ Богъ, сотворилъ ему изъ взятаго у него ребра жену для чадородія (2). Рѣчь о сотвореніи человѣка вызвала въ воспоминаніи автора мнѣніе неоплатониковъ, полагавшихъ, что животныя и тѣла людей созданы не верховнымъ Богомъ, но ангелами. Отрицая это мнѣніе онъ утверждаетъ, что ангелы могутъ служить при исполненіи повелѣній Божіихъ въ отношеніи къ тварямъ; но они не могли быть ни творцами какой нибудь твари, ни творцами человѣческаго тѣла (3); единственнымъ творцемъ всего міра, равно какъ души и тѣла человѣка, былъ одинъ Богъ (4).—Въ первомъ человѣкѣ берутъ свое начало два общества, какъ два великихъ царства, конечно не по очевидности, но по предвѣдѣнію Божію, такъ какъ отъ него должны были произойти другіе люди, изъ коихъ одни тайнымъ, но праведнымъ судомъ Божіимъ должны быть присоединены въ наказаніе къ обществу ангеловъ злыхъ, а другіе въ награду къ обществу добрыхъ (5). Возникновеніе этихъ различныхъ царствъ составляетъ предметъ дальнѣйшаго разсужденія автора.

„Богъ сотворилъ людей, говоритъ онъ, не какъ ангеловъ, не такъ, чтобы, и согрѣшивши, они не могли умереть, но

(1) XII. 22.

(2) XII. 23. XIII. 24: «Подобно тому какъ мы можемъ производить дыханіе, но не изъ природы нашей души, а при посредствѣ окружающаго насъ воздуха, такъ и всемогущій Богъ могъ произвести дыханіе не изъ природы своей и не изъ чего либо сотвореннаго, но изъ ничего, и ввести его въ тѣло человѣка».

(3) XII. 24, 26

(4) XII. 25, 27.

(5) XII. 27.

такъ, чтобы слѣдствіемъ ихъ повиновенія были ангельское безсмертіе и блаженная вѣчность, а слѣдствіемъ неповиновенія—смерть, какъ праведное наказаніе" (1). Но указавши на смерть, какъ на наказаніе Божіе за грѣхъ прародителей, авторъ выговариваетъ для себя право войти въ болѣе подробное разсужденіе о смерти (2) и прерываетъ ходъ своего повѣствованія длиннымъ разсужденіемъ о связи между грѣхомъ и смертію, о родахъ смерти, о карательномъ и очистительномъ значеніи смерти и ея продолжительности, о смерти Адама и переходѣ ея въ его потомство. Сущность его разсужденія можно выразить въ слѣдующихъ положеніяхъ: Хотя душа человѣческая дѣйствительно безсмертна, потому что она никогда не перестаетъ жить и чувствовать; тѣмъ не менѣе однакожъ и она имѣетъ своего рода смерть, которую испытываетъ, когда оставляется Богомъ, подобно тому, какъ тѣло умираетъ, когда его оставляетъ духъ. Но эти оба ради смерти не могутъ быть—каждый отдѣльно—названы смертію всего человѣка. Смертію всего человѣка называется то, когда душа, оставленная Богомъ, оставляетъ тѣло, такъ какъ въ этомъ случаѣ Богъ перестаетъ быть жизнію души, а душа—жизнію тѣла. За этою смертію всего человѣка слѣдуетъ та, которая называется въ св. Писаніи второю смертію (3). Первозданные люди были сотворены такъ, что они могли бы не испытать ни одного изъ указанныхъ родовъ смерти, если бы не согрѣшили; но такъ какъ они согрѣшили и удалились отъ Бога, жизненнаго начала души, то подвергшись самопроизвольно первому роду смерти, они подверглись также, въ видѣ наказанія за нея, какъ за самоумерщвленіе духа, и и второй—разлученію души съ тѣломъ; и такъ какъ въ нихъ, какъ въ сѣмени, заключался весь родъ человѣческій, то смерть явившаяся первоначально въ видѣ наказанія за грѣхъ, стала естественнымъ явленіемъ въ измѣнившейся отъ грѣха природѣ людей и осталась наказаніемъ для всѣхъ, какъ добрыхъ,

(1) XIII. 1.
(2) XIII. 2.
(3) Ibidem

такъ и злыхъ, хотя первые и не умираютъ смертію духа (1). Не смотря однакожъ на такую связь между грѣхомъ и смертію тѣла, по которой послѣдняя всегда и для всѣхъ есть наказаніе за грѣхъ и зло, въ нѣкоторыхъ случаяхъ она можетъ быть и бываетъ, если не прямо добромъ, то средствомъ къ нему. Такъ смерть, будучи зломъ для злыхъ и не переставая быть наказаніемъ за первородный грѣхъ, становится благомъ для добрыхъ, возвращая ихъ къ источнику духовной жизни. Какъ средство къ достиженію добра, смерть не перестаетъ существовать и по устраненіи причины ея. Крещеніе, освобождающее человѣка отъ грѣха, не освобождаетъ его отъ смерти, потому что въ противномъ случаѣ въ людяхъ ослабѣла бы вѣра въ будущія воздаянія, долженствующая быть также сильна, какъ въ мученикахъ, которые безъ ней не одержали бы столько побѣдъ надъ смертію, если бы они были безсмертны. Далѣе, если бы крещеніе освобождало отъ смерти, тогда всѣ стали бы крестить дѣтей только для этой цѣли, но тогда вѣра оставалась бы безъ испытанія, получая тотчасъ свою награду. Такимъ образомъ смерть, явившаяся наказаніемъ за грѣхъ, дѣлается, по неизреченному милосердію Божію, орудіемъ добродѣтели и кара грѣшника становится наградою для праведника. Праотцы умерли, потому что согрѣшили; праведники не грѣшатъ, потому что умираютъ. Наказаніе первыхъ было слѣдствіемъ вины; наказанія послѣднихъ избавляютъ ихъ отъ виновности (2). Однакожъ какъ закопъ не есть зло, хотя онъ увеличиваетъ стремленіе къ запрещенному, такъ смерть не есть добро, хотя она увеличиваетъ славу испытывающихъ ее. Законъ добръ, какъ воспрещеніе грѣха; но смерть зла, какъ воздаяніе за грѣхъ, что однакожъ не мѣшаетъ ей, подъ условіемъ искупленія и при надлежащемъ пользованіи ею, быть средствомъ къ добру (3). Смерть, какъ разлученіе души съ тѣломъ, какъ нѣчто противоестественное, не есть добро ни для кого, но,

---

(1) XIII. 3.
(2) XIII. 4
(3) XIII. 5.

переносимая по христіански, она служитъ къ увеличенію награды за добродѣтель и освобождаетъ отъ грѣховъ (1). Такъ смерть за исповѣданіе Іисуса Христа замѣняетъ крещеніе, потому что она есть дѣло благодати того Духа, который дуетъ, гдѣ хочетъ, и освобождаетъ человѣка не только отъ грѣховъ, но и отъ второй безконечной смерти (2). Какъ бы то ни было однакожъ, но смерть тѣла, будучи послѣдствіемъ и наказаніемъ первоначальнаго грѣха, ведетъ за собою съ другой стороны всѣ бѣдствія человѣческой жизни или иначе саму жизнь превращаетъ въ продолжительную смерть. Въ самомъ дѣлѣ, моментъ смерти или отдѣленія души отъ тѣла трудно опредѣлить съ точностію;—пока человѣкъ чувствуетъ, онъ живетъ и находится предъ смертію, а не въ смерти, хотя бы переживалъ послѣдній моментъ предъ моментомъ отдѣленія души отъ тѣла, а когда онъ потеряетъ чувство, то находится не въ смерти, а послѣ смерти (3). „Если же умирающимъ справедливо называютъ того, кто приближается къ моменту отдѣленія души отъ тѣла, кто переживаетъ предсмертные часы и минуты, и если это переживаніе, какъ опять справедливо, начинается со времени появленія человѣка на свѣтъ; то очевидно вся жизнь человѣка, какъ приближеніе къ смерти или какъ переживаніе все болѣе близкихъ къ смерти моментовъ, есть умираніе или пребываніе въ смерти, или,—живой человѣкъ одновременно находится и въ жизни и въ смерти (4). Существованіе смерти однакожъ не сомнѣнно и она тѣмъ прискорбнѣе, чѣмъ неизбѣжнѣе“ (5).—Наказаніемъ за грѣхъ прародителей Богъ назначилъ смерть. Подъ этою смертію надобно разумѣть не отдѣленіе души отъ тѣла и Бога, но всѣ смерти вмѣстѣ до послѣдней или второй безконечной (6); такова связь между первороднымъ грѣхомъ, какъ

---

(1) XIII. 6.
(2) XIII. 7—8.
(3) XII. 9.
(4) XIII. 10.
(5) XIII. 11.
(6) XIII. 12.

началомъ смерти и всѣми родами смерти. Оставленіе Бога есть очевидно смерть для духа; умирающій духъ покидаетъ и умерщвляетъ тѣло и неизбѣжно подвергается смерти второй. Такъ какъ грѣхъ прародителей состоялъ въ неповиновеніи ихъ Богу, то непосредственнымъ обнаруженіемъ смертнаго приговора Божія надъ ними былъ разладъ между ихъ тѣломъ и духомъ, какъ начало втораго рода смерти, и неповиновеніе перваго послѣднему, какъ внутренній мотивъ смерти. Отсюда борьба между тѣломъ и духомъ, возникшая отъ первобытнаго неповиновенія, стала наслѣдственно переходить ко всѣмъ потомкамъ Адама (1). Хотя Адамъ былъ созданъ невиннымъ и добрымъ; но, испортившись добровольно и будучи осужденъ праведно, онъ не могъ не произвести испорченнаго, какъ и онъ, потомства, потому что въ немъ были всѣ люди, и хотя они не имѣли еще отдѣльнаго существованія, но сѣмя, изъ котораго они произошли, уже было, и такъ какъ сѣмя это было испорчено грѣхомъ и природа человѣка праведно осуждена была на смерть, то человѣкъ не могъ рождаться отъ него, не будучи испорченнымъ и смертнымъ. Такимъ образомъ вся цѣпь бѣдствій, которыя испытываетъ человѣческій родъ, происходитъ отъ Адамова злоупотребленія свободою воли, и эта цѣпь ведетъ весь человѣческій родъ ко второй смерти, кромѣ тѣхъ, которыхъ освобождаетъ благодать Божія (2). Такъ всѣ роды смерти происходятъ отъ смерти души, состоящей въ удаленіи ея отъ Бога, начала ея жизни, удаленіи, начатомъ не Богомъ, но человѣкомъ, и объясняемомъ въ послѣднемъ не закономъ природы, но злоупотребленіемъ воли (3).

„Но философы, припоминаетъ при этомъ Августинъ, противъ клеветъ которыхъ я защищаю царство Божіе, то есть Церковь Божію, считаютъ мудрымъ смѣяться надъ моимъ положеніемъ, что отдѣленіе души отъ тѣла должно быть

---

(1) XIII 13.
(2) XIII. 14.
(3) XIII. 15.

почитаемо однимъ изъ наказаній души“ (1). Это обстоятельство даетъ ему случай снова прервать нить своего повѣствованія и вступить въ состязаніе съ неоплатониками, которыхъ онъ обозначилъ именемъ философовъ. Неоплатоники смотрѣли на тѣло человѣка, какъ на темницу души и величайшее препятствіе къ блаженому соединенію ея съ Богомъ, для достиженія котораго, по мнѣнію ихъ, необходимо или философскимъ либо теургическимъ путемъ входить въ экстазъ и какъ бы выходить на время изъ тѣла, или совершенно оставлять его чрезъ смерть. По ихъ мнѣнію, въ общеніе съ Богомъ можетъ входить только безтѣлесная душа; земное тѣло не можетъ сдѣлаться безсмертнымъ и неглѣнымъ; какъ матеріальное, оно не можетъ быть вознесеннымъ на небо, и слѣдовательно смерть, какъ удаленіе души отъ тѣла должна быть названа скорѣе благодѣяніемъ, нежели наказаніемъ. „Но Платонъ, какъ читается въ переводѣ Цицерона, отвѣчаетъ на это Августинъ, увѣряетъ, что боги,—все равно, кого бы ни разумѣлъ онъ подъ ними,—смертны по причинѣ ихъ состава изъ тѣла и души, но безсмертны по волѣ верховнаго Бога, сотворившаго ихъ, и слѣдовательно признаетъ возможнымъ безсмертіе тѣлъ“ (2). „Далѣе сами неоплатоники, утверждая, что земныя тѣла не могутъ быть безсмертными и не сомнѣваясь въ тоже время, что вся земля, какъ членъ, если не верховнаго, все же великаго бога ихъ—міра, вѣчна, впадаютъ въ такое же противорѣчіе, какъ и въ томъ случаѣ, когда, увѣряя, что душа счастлива только внѣ тѣла, въ тоже время увѣряютъ, что души боговъ весьма блаженны, хотя вѣчно соединены съ тѣлами“ (3). Что же касается тяжести, по которой, какъ полагаютъ они, тѣла естественно должны оставаться на землѣ и въ землю обращаться; то, если, по Платону, мелкія божества могутъ отнимать у огня силу жара, не лишая его силы свѣта, въ такомъ случаѣ нельзя сомнѣваться, чтобы верховный Богъ не могъ отнять тлѣнности и тяжести у тѣла, чтобы сдѣлать его безсмертнымъ, не разру-

(1) XIII. 16.
(2) Ibid.
(3) XIII. 17.

шая его природы и фигуры частей (1). Результатомъ разсужденія автора по поводу неоплатоническаго воззрѣнія на отдѣленіе души отъ тѣла является положеніе, что тѣло не есть зло само по себѣ и не противодѣйствуетъ блаженству, напротивъ оно есть существенная часть человѣка и необходима для полнаго его блаженства. Въ качествѣ примѣра для подтвержденія своего положенія авторъ указываетъ на блаженство праотцевъ въ раю и пользуется этимъ примѣромъ, чтобы возвратиться къ прерванному повѣствованію о прародителяхъ и выяснить сущность перваго грѣха.

Первозданные люди, говоритъ онъ, не могли бы умереть, если бы не согрѣшили, потому что тѣла ихъ были почти совершенно подобны имѣющимъ воскреснуть тѣламъ блаженныхъ (2). До грѣхопаденія тѣла праотцевъ не могли старѣть, потому что питались отъ древа жизни; но, какъ еще душевныя, они нуждались въ пищѣ, которою служили имъ плоды всѣхъ райскихъ деревъ, кромѣ запрещаннаго, между тѣмъ по воскресеніи тѣла праведныхъ сдѣлаются духовными и не будутъ нуждаться въ питаніи, хотя и въ состояніи будутъ принимать его, подобно ангеламъ (3) и воскресшему Христу (3).—Мѣстомъ обитанія праотцевъ былъ рай. Подъ именемъ рая Августинъ разумѣетъ рай земной, но, не осуждая и тѣхъ толкователей, которые понимали его въ смыслѣ духовномъ (4), онъ рѣшительно не соглашается съ тѣми, которые полагали, что тѣло Адама въ раю было духовнымъ, и доказываетъ, что оно было душевнымъ (5).

„Въ первомъ человѣкѣ, сказалъ выше авторъ, берутъ свое начало царство Божіе и царство земное“. Здѣсь онъ прежде всего объясняетъ принципальное различіе членовъ этихъ царствъ съ тѣмъ, чтобы показать потомъ, какъ произошло оно. „Смерть, говоритъ онъ, явившаяся неизбѣжнымъ

(1) XIII 18.
(2) XIII. 19.
(3) XIII 20, 22, 23.
(4) XIII 21.
(5) XIII. 22, 23.

послѣдствіемъ и наказаніемъ грѣха, вмѣстѣ съ грѣхомъ вошла и въ потомство Адама и довела бы весь родъ человѣческій до второй смерти, если бы совершенно незаслуженная благодать Божія не избавляла нѣкоторыхъ отъ ней. Вслѣдствіе этого, хотя на землѣ живетъ много народовъ, различающихся между собою нравами, обычаями и языками, но всѣ они образуетъ только два общества или, по Писанію, два царства, члены одного изъ которыхъ живутъ по плоти, а члены другаго по духу,—живутъ, какъ тѣ такъ и другіе, въ мирѣ своего рода, если достигаютъ своихъ стремленій" (1). Здѣсь однакожъ подъ первыми не должно разумѣть епикурейцевъ, а подъ вторыми стоиковъ, предупреждаетъ авторъ читателей, ибо тѣ и другіе живутъ по плоти; здѣсь подъ жизнію по плоти надобно разумѣть плотяность, а подъ жизнію по духу—духовность (2) всего человѣка по душѣ и по тѣлу или въ цѣльной его природѣ; другими словами—жить по плоти значитъ жить по человѣку, по себѣ и для себя, по лжи, подобно діаволу, а жить по духу, значитъ жить по Богу, по Его волѣ, по правдѣ, не для себя, но для Бога (3). Въ чемъ же коренится это различіе направленій человѣческой жизни—въ душѣ ли или въ тѣлѣ человѣка? Вопреки неоплатоническому мнѣнію о тѣлѣ, какъ началѣ порочности, Августинъ утверждаетъ, что испорченность тѣла, подавляющая душу, не есть причина, но наказаніе перваго грѣха, и что не тѣло испорченное дѣлаетъ душу грѣшной, но грѣшная душа сдѣлала тѣло испорченнымъ. Правда, тѣло возбуждаетъ въ насъ порочныя желанія, но не всѣ однакожъ пороки надобно приписывать ему, иначе можно было бы оправдать безплотнаго діавола (4). Плоть сама по себѣ не можетъ быть причиною грѣховныхъ движеній души (5); душевныя движенія суть дѣйствія воли и различаются между собою качествомъ воли; они превратны,

(1) XIV. 1.
(2) XIV. 2.
(3) XIV. 4.
(4) XIV. 3.
(5) XIV. 5.

если низвращена воля, и похвальны, если она надлежаще направлена, такъ что и сами они суть не иное что, какъ воля. Желаніе, радость, страхъ и печаль въ сущности—не болѣе, какъ движенія самой воли (1). Опредѣлителемъ же воли служитъ любовь. Воля хороша и надлежаще направлена, если опредѣляющая свойство ея любовь обращена къ Богу, и наоборотъ она низвращена и дурна, если управляющая ею любовь обращена къ своему обладателю, или иначе—добрая воля есть добрая любовь, а дурная воля есть дурная любовь: всѣ страсти суть различныя движенія этой двоякой любви и потому дѣлятся на добрыя и дурныя (2). Страсти, какъ движенія воли, суть явленія всеобщія, отъ которыхъ не могутъ быть свободны ни мудрецы, ни даже такіе высокіе праведники, каковъ былъ Іисусъ Христосъ, пока они живутъ на землѣ (3). Такимъ образомъ исходнаго начала человѣческаго грѣха, раздѣлившаго человѣческій родъ на два царства, надобно искать не въ тѣлесной, но въ духовной сторонѣ человѣка и не въ природѣ этой послѣдней, но въ одной изъ ея способностей, именно въ волѣ. Въ раю прародители не были возмущаемы ни страстями души, ни неудобствами тѣла, потому что они были совершенно блаженны, и всѣ люди наслаждались бы теперь блаженствомъ и перешли бы къ блаженству будущему, не вкусивши смерти, если бы прародители не потеряли своего блаженства и не передали этого лишенія потомству (4).—Первозданные люди, получившіе отъ Бога чистую природу, обладали на первыхъ порахъ и прямою волею. Но вскорѣ потомъ они замѣтили свои совершенства и готовы были полюбить себя болѣе всего остальнаго. Въ этой возможности поворота воли отъ Бога къ себѣ лежала возможность и причина грѣха, такъ что, какъ въ мірѣ ангеловъ причиною низвращенія ихъ воли было недомоганіе самой воли, такъ и въ мірѣ человѣческомъ началомъ злой

(1) XIV. 6
(2) XIV. 7.
(3) XIV, 8—9.
(4) XIV. 10.

воли, какъ причины злыхъ дѣлъ, было скорѣе „оставленіе дѣла Божія ради своихъ дѣлъ“, чѣмъ какое либо положительное дѣло. Злой и гордый ангелъ, завидовавшій счастію человѣка, условіемъ котораго было подчиненіе человѣческой воли волѣ Божіей или повиновеніе Богу, не замедлилъ воспользоваться возможностію переворота человѣческой воли. При посредствѣ змія онъ убѣдилъ жену, а жена—мужа преступить божественную заповѣдь (1). Преступленіе это, незначительное само по себѣ, весьма важно, какъ нарушеніе весьма легкаго божественаго повелѣнія и какъ обнаруженіе человѣческаго непослушанія (2). Фактъ вкушенія отъ запрещеннаго древа и неповиновенія былъ однакожъ только результатомъ и проявленіемъ предварительнаго низвращенія воли, взявшей противоестественное направленіе вслѣдствіе перенесенія любви отъ Бога къ себѣ, такъ что діаволъ не соблазнилъ бы человѣка, еслибы предварительно человѣкъ не соблазнился собой и не впалъ въ высокомѣріе или гордость, которая, отвративши его отъ высоты Бога, естественно унизила его (3). Оправданіемъ, которымъ прародители думали извинить себя предъ Богомъ, они только усилили виновность своего неповиновенія; оправдываться, когда преступленіе очевидно, значитъ обвинять себя еще болѣе (4).—Правда Божія положила наказаніе совершенно соотвѣтственное свойству преступленія; Богъ предоставилъ человѣку то, чего онъ искалъ: „человѣкъ полюбилъ горделиво себя и Богъ оставилъ его себѣ самому, но не для того, чтобы онъ жилъ въ независимости, которой искалъ, но чтобы былъ рабомъ того, съ кѣмъ соединился чрезъ грѣхъ, чтобы терпѣть противъ своего желанія смерть тѣла, такъ какъ онъ добровольно стяжалъ смерть духа, и чтобы быть осужденнымъ на вѣчную смерть, если бы Богъ не освободилъ его отъ нея своею благодатію“.—Но непосредственнымъ слѣдствіемъ грѣхопаденія праотцевъ и первымъ

(1) XIV. 11.
(2) XIV. 12.
(3) XIV. 13.
(4) XIV. 14.

обнаруженіемъ заслуженной ими кары за неповиновеніе было неповиновеніе членовъ ихъ собственнаго тѣла требованіямъ воли, неповиновеніе, корни котораго лежатъ въ страсти вожделѣнія, возникшей вслѣдъ за преступленіемъ заповѣди Божіей (1). Страсть вожделѣнія была для праотцевъ явленіемъ новымъ, неизвѣстнымъ имъ до паденія; она обнаружилась новымъ, необычнымъ движеніемъ соотвѣтствующихъ ей частей тѣла, потому что движеніе это происходило помимо воли, которою управлялось, и внѣ благодати, которою прикрывалось прежде. Пристыженные неповиновеніемъ собственной плоти, они сдѣлали опояски genitalium. Съ этихъ поръ, когда вожделѣніе стало побудительною силою чадородія, органы чадородія, не бывшіе порочными до грѣхопаденія, сдѣлались срамными, и актъ пользованія ими сталъ дѣломъ секретнымъ, хотя и законнымъ (2). Отсюда ясно, что страсть вожделѣнія есть грѣхъ и не необходима для цѣли распространенія человѣческаго рода. Богъ далъ праотцамъ благословеніе размножаться до ихъ паденія и благословеніе это могло осуществиться безъ всякаго участія вожделѣнія; воля человѣка, движущая другія части человѣческаго тѣла, приводила бы въ движеніе и genitalia, когда бы это было нужно, подобно тому, какъ между прочимъ, нѣкоторые по произволу ab imo sine paedore издаютъ такіе звуки, что кажется, будто они поютъ ex illa etiam parte (corporis) (3).—Блаженство первозданныхъ людей до паденія состояло въ томъ, что при совершенномъ здравіи тѣла, они пользовались полнымъ спокойствіемъ духа, почерпая блаженство изъ непосредственнаго общенія съ Богомъ (4). Но человѣкъ палъ и потерялъ это блаженство. „Однакожъ всемогущій и всеблагій Богъ, помогающій волѣ добрыхъ и оставляющій волю злыхъ, но промышляющій о тѣхъ и другихъ, положилъ въ своемъ совѣтѣ извлечь изъ массы осужденнаго человѣческаго

(1) XIV. 15—16
(2) XIV. 27—18.
(3) XIV 21—24. Слич. XIII. 24.
(4) XIV. 25—26.

рода опредѣленное (certum) число праведныхъ, предназначенное (praedestinatum) въ Его премудрости наполнить его царство, различая праведныхъ отъ неправедныхъ не заслугами ихъ, такъ какъ весь родъ человѣческій былъ осужденъ уже въ самомъ испорченномъ своемъ корнѣ, но своею благодатію, и показывая не только въ лицѣ освобожденныхъ, но и въ лицѣ неосвобожденныхъ, какъ много они обязаны Ему" (1). Богъ заранѣе зналъ о паденіи людей, „но Онъ не воспрепятствовалъ этому, а оставилъ на ихъ волю, чтобы показать, какъ много зла произвела ихъ гордость и какъ много добра сдѣлала Его благодать" (2).

Такимъ образомъ, выясняя происхожденіе царства Божія и царства земнаго, какъ на небѣ такъ и на землѣ, Августинъ производитъ ихъ отъ раздѣленія первоначально нераздѣльнаго царства разумно-свободныхъ тварей. Побудительною причиною раздѣленія разумно-свободныхъ существъ была не положительная какая либо сила, но отсутствіе силы, слѣдствіемъ чего было оставленіе того направленія воли ихъ, которое естественно вело ихъ къ Богу, и принятіе направленія противоположнаго и противоестественнаго. Та часть разумно-свободныхъ, — духовныхъ и духовно-тѣлесныхъ,— существъ, которая осталась вѣрною естественному направленію своей воли, стала первоначальною частію царства Божія, а та, у которой не достало силы воли удержаться на естественномъ направленіи расположенія къ Богу и которая отвратилась отъ Него, сдѣлалась первоначальною частію царства земнаго. Это принципальное различіе, раздѣлившее первоначальное единство ангеловъ и людей и возникшее у падшихъ людей и ангеловъ изъ самодовольнаго чувства богодарованныхъ имъ совершенствъ, въ мірѣ людей ближе опредѣляется, какъ направленіе жизни по духу и по плоти. Направленіе жизни по плоти опредѣляется опять и еще ближе, какъ такое направленіе, при которомъ человѣкъ живетъ только для себя, а направленіе жизни по духу, какъ такое, при

(1) XIV. 26.
(2) XIV. 27.

которомъ онъ имѣетъ въ виду Бога. „Если человѣкъ живетъ по правдѣ, онъ живетъ не для себя, но для Бога, потому что Богъ есть истина. Если же напротивъ онъ живетъ по себѣ, то онъ живетъ по неправдѣ, такъ какъ Богъ создалъ его для того, чтобы онъ направлялъ свою жизнь не на себя, но на Бога“ (1). Направленіе жизни по плоти есть очевидно направленіе грѣховное и коренится, какъ опять очевидно, въ высокомѣріи. „Что такое высокомѣріе, какъ не склонность къ превратному самовозвышенію? А превратное самовозвышеніе есть то, когда кто оставляетъ начало, къ которому долженъ стремиться, и самаго себя ставитъ на мѣсто этого начала. Благо—возвышать сердце кверху, однакожъ не къ себѣ въ надменіи, а къ Богу въ послушаніи“ (2). Итакъ „побудительною силою, произведшею оба царства на землѣ и полагающею постоянное между ними различіе, служитъ у земнаго самолюбіе, доходящее до забвенія Бога, а у небеснаго любовь къ Богу, простирающаяся до самозабвенія. Первое ищетъ славы у людей, величайшая слава втораго—Богъ, свидѣтель совѣсти. Первое восторгается собственною славою, второе говоритъ своему Господу: *Ты слава моя и Ты возносишь главу мою.* Первое въ лицѣ своихъ владыкъ любитъ собственную доблесть, второе говоритъ Богу: *возлюблю Тебя, Господи, крѣпость моя.* Мудрецы перваго, живя почеловѣчески, искали только или благъ тѣла либо благъ души, или тѣхъ и другихъ вмѣстѣ, и, имѣя возможность познать Бога, измѣнили славу Его нетлѣннаго и омрачили души свои до безбожія, въ царствѣ Божіемъ наоборотъ мудрость есть благочестіе, служащее истинному Богу и ждущее отъ Него награды въ обществѣ ангеловъ и святыхъ, когда Богъ будетъ всяческая во всѣхъ (3). Послѣднее предназначено къ вѣчному царствованію съ Богомъ, а первое къ вѣчному мученію съ діаволомъ“ (4).

---

(1) XIV. 4.
(2) XIV. 13.
(3) XIV. 28.
(4) XV. 1.

2) Продолженіе обоихъ царствъ обнимаетъ все время развитія и существованія ихъ на землѣ, время, въ теченіе котораго „рожденіе и смерть смѣняются одно другою“ (1). Первымъ гражданиномъ отверженнаго царства земнаго былъ старшій сынъ Адама Каинъ, первымъ гражданиномъ благодатію къ благодати предопредѣленнаго царства Божія—младшій братъ его Авель. Такъ верховный Скудельникъ изъ одной и той же испорченной массы человѣческаго рода избираетъ одинъ сосудъ въ честь, а другой не въ честь не на основаніи относительныхъ ихъ достоинствъ, а на основаніи своего высочайшаго усмотрѣнія; такъ злое естественно предшествуетъ въ насъ благодатно доброму и должно проходить, оставляя навсегда мѣсто послѣднему. Каинъ, основатель царства земнаго, всѣ интересы и стремленія котораго не простираются выше земли и земныхъ благъ, построилъ городъ, предызобразивъ чрезъ это то, что потомство его цѣлію своего существованія будетъ почитать обитаніе на грѣшной и многострадальной землѣ; Авель, какъ пришлецъ на землѣ, образъ и первый гражданинъ царства Божія, чада котораго хотя и рождаются на землѣ, но имѣютъ здѣсь только временное пребываніе, и хотя и пользуются благами земли, но не привязываются къ нимъ сердцемъ, такъ какъ отечество и единственно желанное ихъ благо будутъ тамъ, гдѣ они воцарятся съ своимъ Господомъ и царемъ вѣковъ, города не строилъ (2). Рожденный отъ природы, опороченной грѣхомъ, и грѣховно-привязанный къ благамъ земли, Каинъ естественно склоненъ былъ къ зависти, жадности и надмѣнному господству; въ этомъ лежалъ внутренній мотивъ совершеннаго имъ братоубійства, внѣшнимъ поводомъ къ которому была не одинаковая богоугодность ихъ жертвъ, засвидѣтельствованная Богомъ, вѣроятно, чрезъ какой нибудь внѣшній знакъ (3). Внутренняя настроенность и внѣшнее по-

(1) XV. 1.
(2) XV. 4—6.
(3) XV. 7.

веденіе Каина были образомъ внутренней и внѣшней жизни всего царства земнаго. Наоборотъ Авель, предназначенный благодатію предызобразить Іисуса Христа и очищенный такимъ образомъ отъ порчи природы, былъ въ тоже время и первымъ членомъ царства, гражданъ котораго рождаетъ благодать, очищающая природу отъ грѣха. Такимъ образомъ Каинъ и Авель были членами разныхъ царствъ, подобно тому какъ и изъ сыновей Авраама Измаилъ, рожденный плотски, отъ рабы, былъ гражданиномъ царства земнаго, а Исаакъ, рожденный благодатію обѣтованія отъ свободной жены—царства Божія. Царство Божіе на землѣ дѣлится на двѣ части, изъ коихъ одна существовала не для себя, но имѣла только относительное значеніе, какъ тѣнь или образъ другой; рожденіе Христа Спасителя во плоти заключило типическую часть царства Божія и положило начало реальной (1). Подробное изображеніе ветхозавѣтной части царства Божія авторъ счелъ нужнымъ предупредить разборомъ возраженія по поводу построенія Каиномъ города.

Библейская исторія этого событія не находила, какъ видно, довѣрія между современниками Августина, и основаніемъ недовѣрія къ ней служила невозможность построенія города въ то время, когда на землѣ существовало только три мужчины—Адамъ, Каинъ и Энохъ. Сказавши о происхожденіи отъ Адама обоихъ царствъ на землѣ и отмѣтивши нѣкоторыя изъ отличительныхъ ихъ особенностей, авторъ говоритъ: „теперь я долженъ защитить исторію построенія города Каиномъ противъ тѣхъ, которые считаютъ ее невѣроятной“, и доказываетъ ея вѣроятность слѣдующимъ образомъ. „Священный историкъ, говоритъ онъ, не былъ обязанъ упоминать о всѣхъ людяхъ, которые были современны построенію Каинова города; онъ упоминаетъ только о тѣхъ, которые вели къ его цѣли. Его намѣреніемъ, какъ органа Св. Духа, было рядомъ генерацій, шедшихъ отъ Адама, спуститься до Авраама, а потомъ отъ его потомства перейти къ

(1) XV. 2—3.

народу Божію, въ которомъ, отличенномъ отъ всѣхъ народовъ земли, должно было предызображаться и предвозвѣщаться все то, что относительно вѣчнаго царства Божія, царя и основателя его Христа предусматривалось Духомъ, какъ имѣющее совершиться"; можно думать поэтому, что семья Каинова была „очень велика" и была въ состояніи построить городъ. Исполинскій ростъ допотопныхъ людей, свидѣтелями котораго служатъ для автора ископаемыя человѣческія (?) кости, и свидѣтельство Плинія о долговѣчности какого-то послѣ-потопнаго народа дѣлаютъ для него несомнѣннымъ фактъ долговѣчности допотопныхъ людей, который въ свою очередь утверждаетъ сдѣланный имъ выводъ. (1). Рѣчь о долговѣчности допотопныхъ людей приводитъ автора къ примиренію разностей въ допотопномъ лѣтосчисленіи еврейскаго текста и греко-латинскаго его перевода. Въ результатѣ разсмотрѣнія этихъ разностей получается, что онѣ примиряются въ общихъ суммахъ и произошли не отъ злонамѣренности Евреевъ и не отъ неосмотрительности семидесяти толковниковъ, а отъ случайныхъ описокъ переписчиковъ переводнаго текста (2); что Моисеевы годы, мѣсяцы и дни были равны нынѣшнимъ (3); что неимѣніе патріархами дѣтей до восьмидесяти—и до столѣтняго возраста объясняется или болѣе позднимъ наступленіемъ періода чадородія соотвѣтственно долготѣ всей жизни, или, что вѣроятнѣе, обыкновеніемъ св. Писанія упоминать только о младшихъ членахъ генерцій, опуская старшихъ, подобно тому, какъ дѣлаетъ евангелистъ Матѳей въ генеалогіи Іисуса Христа (4).

Распространеніе рода человѣческаго совершалось путемъ супружества между сыновьями и дочерьми въ семействѣ Адама и въ семьяхъ его сыновей; но дозволенное, какъ неизбѣжная необходимость, тогда, подобное супружество было бы

---

(1) XV. 8—9.
(2) XV. 10—11, 13.
(3) XV. 12, 14.
(4) XV. 15, 20.

преступно теперь, когда браки воспрещаются даже между двоюродными (1). Такъ какъ Адамъ долженствовалъ быть отцомъ гражданъ обоихъ царствъ, то, когда у Каина родился Энохъ (2), на мѣсто Авеля, означавшаго великое таинство, у Адама родился Сиѳъ (3). Съ этихъ поръ царство Божіе и царство земное, вышедшія „изъ общей двери смертности, открытой въ Адамѣ", идутъ путемъ отдѣльныхъ генерацій, насчитывая ихъ — первое двѣнадцать (число священное), а послѣднее одинадцать (число, означающее грѣхъ), до самаго потопа, случившагося по еврейскимъ кодексамъ чрезъ 1656 лѣтъ, а по переводу Семидесяти чрезъ 2262 года послѣ Адама (4). Причиною этого событія было всеобщее забвеніе Бога въ потомствѣ Сиѳа, происшедшее вслѣдствіе брачнаго смѣшенія его потомковъ съ потомками Каина (5). Потопомъ было истреблено все населеніе земли, кромѣ слабыхъ остатковъ царства Божія въ семействѣ Ноя и кромѣ животныхъ, помѣщенныхъ имъ въ ковчегѣ, который значеніемъ своимъ предъизображалъ Христову церковь, а соотношеніемъ размѣровъ корпуса—тѣло Іисуса Христа (6). Потопомъ оканчивается первый періодъ человѣческаго возраста, раннее его дѣтство, въ которое онъ не выработалъ еще языка и которое залито водами потопа, подобно тому, какъ у каждаго отдѣльнаго человѣка раннее дѣтство его поглощается забвеніемъ (7).

Во второй періодъ человѣческаго рода, простиравшійся отъ потопа до временъ Авраама, въ періодъ говорящаго уже дѣтства, когда сформировался единственный тогда еврейскій языкъ, пути царства Божія и царства земнаго менѣе ясны и обозначаются въ св. Писаніи не слишкомъ раздѣльно,

---

(1) XV. 16.
(2) XV, 17.
(3) XV. 18.
(4) XV. 19—21.
(5) XV. 22—25.
(6) XV. 26—27.
(7) XVI. 43.

такъ что „весьма трудно,—разумѣется рѣшительно,—сказать, продолжались ли послѣ потопа слѣды царства Божія или же они были прерваны временами нечестія, и на землѣ не осталось ниодного почитателя истиннаго Бога". Отъ Ноя до Авраама каноническія книги не говорятъ ни о чьемъ благочестіи (1). Но такъ какъ онѣ сообщаютъ много свѣдѣній о генеалогіяхъ потомковъ трехъ Ноевыхъ сыновей, разсказываютъ о великомъ событіи смѣшенія языковъ и о раздѣленіи Ноева потомства на разноязычные народы; то на основаніи этихъ свѣдѣній авторъ слѣдитъ за незамѣтнымъ съ перваго взгляда движеніемъ царства Божія въ потомствѣ Сима и Іафета, оставивъ на время ходъ царства земнаго. Общая мысль, которая руководитъ здѣсь автора, состоитъ въ томъ, что ходъ обоихъ царствъ не былъ прерванъ явленіемъ потопа; съ семействомъ Ноя онъ перекинулся, такъ сказать, черезъ потопъ и началъ не новое, но дальнѣйшее движеніе, оставаясь въ потомствѣ благословенныхъ сыновъ Ноя путемъ царства Божія, а въ проклятомъ потомствѣ Хама путемъ царства земнаго, при чемъ однакожъ оба эти пути, по крайней мѣрѣ до построенія вавилонской башни, нерѣдко переплетались между собою такъ, что „какъ между потомками Хама были, вѣроятно, почитатели, такъ и между потомками Іафета и Сима были, безъ сомнѣнія, хулители истиннаго Бога (2). Развитіе этой мысли представляется авторомъ въ слѣдующемъ порядкѣ историческихъ фактовъ. Сыновья Ноя были прообразами будущихъ вещей: Симъ (именитый) прообразовалъ Іисуса Христа, Іафетъ (широта)—вселенскую церковь или царство Божіе, Хамъ (холодный)—холодныхъ вѣрою еретиковъ и ложныхъ христіанъ (3). Въ потомствѣ Іафета до Авраама насчитывается 15 генерацій, въ потомствѣ Хама 31, въ потомствѣ Сима 27,

---

(1) XVI. 1.
(2) XVI. 10. Слич. XV. 26.
(3) XVI. 2.

а во всѣхъ трехъ вмѣстѣ 73 генераціи (1). Всѣ эти генераціи, какъ три части одной семьи, говорили однимъ еврейскимъ языкомъ и занимали одну территорію. Не смотря на это, отпаденіе отъ Бога вскорѣ стало возрастать съ гигантскимъ упорствомъ. Гигантъ Нимвродъ (Nebroch), сынъ Хуса и потомокъ Хама, составилъ противъ Бога колоссальную коалицію, памятникомъ и образомъ которой была вавилонская башня. Это событіе, какъ выраженіе горделиваго неповиновенія Богу, было наказано, сообразно съ его характеромъ, смѣшеніемъ языковъ или раздѣленіемъ одного языка на разные языки, вслѣдствіе чего строители башни, не понимая другъ друга и не слушая повелѣній Нимврода, принуждены были разселиться въ разныя страны (2), какъ на материкѣ такъ и на островахъ, захвативъ съ собою на послѣдніе и животныхъ (3). „Такъ отъ трехъ сыновей Ноя произошли 73 или лучше 72 народа и столько же языковъ“ (4). Изъ того же начала, изъ котораго произошли потомки Ноя, то есть отъ Адама, произошли, по мнѣнію автора, и всѣ чудовищно-уродливыя племена, „если они дѣйствительно есть и если они дѣйствительно люди“, кромѣ антиподовъ, существованіе которыхъ онъ считаетъ невозможнымъ (5). — Движеніе царства Божія со времени потопа шло путемъ генерацій Сима чрезъ Арфаксата, Каинана, Салу, Евера, Фалеха, Рагава, Серуха, Нахора, Ѳару и Авраама (6). Вмѣстѣ съ еврейскимъ языкомъ по этой линіи дошло до Авраама и то благочестіе, которое Ной наслѣдовалъ отъ своихъ отцовъ и котораго слѣды видны въ родѣ преимущественно Евера и Ѳары (7).

---

(1) XVI. 3.
(2) XVI 4.
(3) XVI. 7. Кромѣ того «животныя, говоритъ Августинъ, на ближайшіе острова могли переплыть сами, а на отдаленные могли быть перенесены по повелѣнію Божію дѣйствіемъ ангеловъ».
(4) XVI. 4—6
(5) XVI. 8—9,
(6) XVI. 10.
(7) XVI. 11.

Авраамомъ начинается третій періодъ развитія человѣческаго рода. „Въ странѣ Халдеевъ, принадлежавшей Ассиріянамъ, въ домѣ Ѳары, въ которомъ одномъ хранилось еще древнее почитаніе истиннаго Бога и древній языкъ человѣческаго рода, родился Авраамъ, какъ побѣгъ царства Божія, и обѣтованіе Божіе, данное Адаму, снова дается Аврааму“ (1). Со временъ Авраама черты царства Божія, доселѣ слабыя, мало замѣтныя и нерѣдко вовсе исчезающія въ переплетаемости разноцарственныхъ, такъ сказать, генерацій, получаютъ болѣе ясности и опредѣленности и царство Божіе начинаетъ обособляться отъ царства земнаго въ избранномъ народѣ, который теперь вступаетъ въ исторію міра, чтобы своими учрежденіями предъизобразить и подготовить открытіе въ собственномъ смыслѣ царства Божія, новозавѣтнаго царства благодати. Чрезъ рядъ Авраамовыхъ генерацій идетъ все болѣе выясняющійся рядъ божественныхъ обѣтованій и пророчествъ, пока наконецъ не сливается съ дѣйствительнымъ явленіемъ Того, Кто былъ ихъ исполненіемъ и пришествіе котораго было цѣлію всего ветхозавѣтнаго домостроительства Божія. Выраженіемъ историческаго развитія этой мысли служатъ слѣдующія событія: переселеніе Ѳары изъ Халдеи въ Месопотамію (2); исторія Авраама и данныхъ ему отъ Бога обѣтованій (3); рожденіе Исаака и принесеніе его въ жертву (4); бракъ Исаака съ Ревеккой, рожденіе ею близнецовъ Исава и Іакова, благословеніе, данное имъ умирающимъ отцомъ соотвѣтственно съ таинственнымъ ихъ значеніемъ (5); посольство Іакова въ Месопотамію (6); путешествіе его въ Египетъ и предсмертное благословеніе, данное имъ своимъ сыновьямъ (7). Весьма краткимъ упоминаніемъ о вре-

(1) XVI. 12.
(2) XVI. 13—24.
(3) XVI. 14—30, 34 Въ 34 между прочимъ говорится, что бракъ Авраама съ Хеттурой былъ протестомъ противъ еретичествующихъ противниковъ втораго брака.
(4) XVI. 31—32.
(5) XVI. 33, 35—37.
(6) XVI. 38—39.
(7) XVI. 40—42.

менахъ Моисея, Іисуса Навина, Судей и царей авторъ оканчиваетъ третій періодъ развитія человѣчества и переходитъ ко времени Давида, сыномъ котораго по плоти большею частію называется въ св. Писаніи Іисусъ Христосъ, соотвѣтствующему первой половинѣ цвѣтущей юности человѣчества вообще и въ частности еврейскаго народа, котораго дѣтство и отрочество совпадали съ тѣми же возрастами человѣчества(1).

Четвертый періодъ народа Божія есть въ тѣсномъ смыслѣ пророческое время и простирается отъ Самуила до возвращенія Евреевъ изъ плѣна вавилонскаго, время, когда исполнились обѣтованія, данныя Богомъ Аврааму, Исааку и Іакову относительно земли ханаанской, обладателями которой Евреи остались бы навсегда, если бы они остались вѣрными Богу (2). Весьма важно и значимо происшедшее въ началѣ этого періода измѣненіе священническаго и царскаго служенія, то есть, перенесеніе священническаго служенія изъ дома Иліи на Самуила, а царскаго отъ Саула на Давида; это событіе предызображало священническое и царское служеніе Іисуса Христа по чину Мельхиседека. Тоже самое предсказывали и всѣ пророки, которыхъ воздвигалъ въ это время Богъ среди Евреевъ. Экзегетическому изложенію относящихся къ Основателю царства Божія пророчествъ авторъ предпосылаетъ опредѣленіе начала, которымъ онъ руководился, объясняя пророчества. „Пророческія изрѣченія, говоритъ онъ, троякаго рода: одни относятся къ земному Іерусалиму, другія къ небесному, а иныя къ тому и другому вмѣстѣ. Послѣдній родъ пророчествъ, состоящій изъ соединенія и смѣшенія обоихъ первыхъ, въ историческихъ книгахъ ветхаго завѣта встрѣчается такъ часто, что нѣкоторые толкователи священнаго текста даже безотносительныя событія объясняютъ въ смыслѣ аллегорическомъ и ставятъ въ отношеніе къ царству небесному. Но если такъ, то всѣ ветхозавѣтныя пророчества надобно раздѣлить не на три, а на два рода, по-

(1) XIV. 43.
(2) XVII. 1—2.

тому что они или исключительно относятся къ небесному Іерусалиму, или къ земному и небесному вмѣстѣ. По моему мнѣнію впрочемъ, заблуждаются какъ тѣ, которые исключаютъ всякій аллегоризмъ въ историческихъ книгахъ, такъ и тѣ, кои находятъ его повсюду. Это однакожъ только мое мнѣніе, и я не порицаю никого, кто, не отступая отъ исторической истины, можетъ выслѣживать тамъ духовный смыслъ“ (1). Придерживаясь этого экзегетическаго начала, Августинъ, въ доказательство вышеуказанной своей мысли и примѣнительно къ христіанской религіи или царству Божію и его Основателю, объясняетъ ветхозавѣтныя пророчества, начиная съ пѣсни Анны, матери Самуила, о замѣненіи древняго еврейскаго священства новымъ священствомъ Іисуса Христа (2), продолжая пророчествомъ человѣка Божія Илію объ отмѣнѣ священства по чину Аарона (3) и о вѣчности священства предызображеннаго священствомъ народа еврейскаго (4), пророчествомъ Самуила Саулу о раздѣленіи царства Израильскаго (5), и оканчивая экзегетическимъ развитіемъ мысли, что обѣтованія, данныя Богомъ Давиду о сынѣ его, исполнились только на Іисусѣ Христѣ и что въ этомъ же смыслѣ должны быть понимаемы и другія мѣста св. Писанія, относящіяся повидимому только къ Соломону (6). Въ томъ же смыслѣ и для той же цѣли авторъ объясняетъ далѣе сначала пророчества Давида: о царствѣ Божіемъ и его Основателѣ, содержащееся въ 44 псалмѣ, о священствѣ и страданіяхъ Іисуса Христа,—въ 109 и 21, о Его смерти и воскресеніи,—въ 3, 40, 15 и 67, объ ослѣпленіи неузнавшихъ Его Евреевъ,—въ 68 (7), а потомъ пророчества Соло-

---

(1) XVII. 3.
(2) XVII. 4
(3) XVII. 5.
(4) XVII. 6.
(5) XVII. 7.
(6) XVII. 8—13.
(7) XVII. 14—19. Августинъ всѣ сто пятьдесотъ псалмовъ признаетъ подлинными произведеніями Давида.

мона о страданіяхъ и смерти Спасителя, содержащіяся въ трехъ книгахъ его—Притчахъ, Экклезіастѣ и Пѣсни пѣсней (1). Изъ преемниковъ Соломона ни въ царствѣ іудейскомъ ни въ царствѣ израильскомъ никто не сдѣлалъ и не предсказалъ ничего особеннаго, что относилось бы къ Іисусу Христу и Его церкви. Въ царствованія ихъ однакожъ были пророки, которые обличали ихъ преступленія, какъ напримѣръ Илія и Елисей. Пророки были также и во время плѣна вавилонскаго, но современи возвращенія Евреевъ изъ плѣна до рождества Христова, то есть, со времени Малахіи, Аггея, Захаріи и Эздры пророковъ уже не стало и только во время рожденія Христа Спасителя пророчествовали Захарія и Елисавета, Симеонъ и Анна и самъ Іоаннъ, послѣдній пророкъ (2). Естественный ходъ рѣчи требовалъ изложить здѣсь пророчества о Христѣ и о Церкви большихъ и малыхъ пророковъ и чрезъ пророчества современныя рожденію Христа Спасителя перейти къ исполненію въ Немъ всѣхъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ и обѣтованій; но авторъ нашелъ „болѣе удобнымъ“ предпослать этому изложенію историческій очеркъ развитія царства земнаго въ общихъ и крупныхъ чертахъ со времени Авраама и до рождества Христова, „дабы читатель могъ лучше сравнить его съ ходомъ развитія царства Божія“ (3) и дабы изъ этого сравненія яснѣе выступили относительныя достоинства христіанства и недостатки язычества, къ чему, какъ увидимъ, и сводится рѣчь автора.

Особенную опредѣленность параллели между царствомъ Божіимъ и царствомъ земнымъ авторъ сообщаетъ тѣмъ, что, разсматривая первое, какъ одно царство, въ двухъ сферахъ развитія,—ветхаго и новаго завѣта, онъ и второе представляетъ однимъ царствомъ въ двухъ сферахъ развитія. Общимъ обозначеніемъ обѣихъ сферъ земнаго царства служитъ имя—

(1) XVII. 20. О Пѣсни пѣсней авторъ замѣчаетъ: «это духовный восторгъ святыхъ душъ на бракѣ Царя и Царицы небеснаго царства, то есть Христа и Церкви; но этотъ восторгъ прикрытъ аллегорическимъ покровомъ, дабы его пламеннѣе желали и охотнѣе домогались».

(2) XVII. 21—24.

(3) XVIII. 1.

Вавилонъ. Ветхому завѣту соотвѣтствуетъ древній Вавилонъ, а новому—новый или Римъ. „Между многими государствами, говоритъ онъ, на которыя дѣлится земное царство, живущее земными пользами и страстями, замѣтнѣе другихъ представляются два—ассирійское и римское, различныя между собою по времени и мѣсту. Первое, древнѣйшее, возвысилось на Востокѣ, второе—на Западѣ; началомъ послѣдняго былъ конецъ перваго. Остальныя царства могутъ быть разсматриваемы, какъ прибавленія къ нимъ“ (1). Источникомъ, изъ котораго авторъ черпалъ историческія свѣдѣнія о древнихъ народахъ, современныхъ разнымъ періодамъ народа еврейскаго, служили для него сочиненіе Варрона „De gente populi romani“ и хроники Іеронима и Евсевія.

Въ царствованіе Нина, сына Белова, втораго царя ассирійскаго, родился Авраамъ въ землѣ халдейской. Въ это же время надъ Сикіонцами, съ которыхъ Варронъ начинаетъ свою исторію римскаго народа, переходя отъ нихъ къ Аѳинянамъ, Латинянамъ и Римлянамъ, владычествовалъ тоже второй царь ихъ, Европсъ, сынъ перваго, Эгіалея. Времени выхода Авраама изъ Вавилона, въ которое онъ получилъ обѣтованіе о многочисленномъ потомствѣ и о благословеніи въ немъ всѣхъ народовъ земныхъ, соотвѣтствуютъ царствованія у Ассиріанъ четвертаго царя, Нина или Ниніана, сына Нина и Семирамиды, у Сикіонцевъ—Тельксіона, которому по смерти впервые стали воздавать божескія почести, учредили игры и жертвы (2).—Рожденіе Исаака совпадало со временемъ царствованія пятаго ассирійскаго царя, Аррія, а рожденіе у Исаака и Ревекки близнецовъ падало на время седьмаго ассирійскаго царя, Ксеркса древняго или Балея, и на время седьмаго же царя сикіонскаго, Туріака или Туримаха, которому, какъ и Тельксіону, воздавали божескій культъ по смерти. Въ это же время,—во время рожденія внуковъ Авраама, становится извѣстнымъ царство Аргивянъ съ первымъ царемъ, Инахомъ. Во времена осьмыхъ царей—

(1) XVIII. 2.
(2) Ibidem.

ассирійскаго Армамитра и сикіонскаго Левкиппа и перваго аргивскаго—Инаха обѣтованіе, данное Богомъ Аврааму, было повторено Исааку, а за тѣмъ Іакову при девятомъ ассирійскомъ царѣ—Болохѣ, сикіонскомъ—Левкиппѣ и второмъ царѣ аргивскомъ, Форонеѣ, сынѣ Инаха, съ котораго начинается законодательная и административная слава Греціи. Флегой, братъ Форонея, раздѣлившій время на годы и мѣсяцы и отличавшійся благочестіемъ, самъ послѣ смерти былъ причисленъ къ богамъ и чествовался въ построенномъ надъ его могилою храмѣ. Іо, названная въ послѣдствіи Изидой, дочь Инаха, была почитаема, какъ божество, въ Египтѣ, потому что, переселившись сюда, въ довершеніе своихъ благодѣяній она научила Египтянъ письменности, за что подъ страхомъ смерти Египтяне запрещали называть ее простымъ человѣкомъ ([1]). Смерть Исаака падала на время Балея, десятаго царя ассирійскаго, Мессапа или Кефиза, девятаго царя сикіонскаго, и Аписа, третьяго царя аргивскаго, который по переѣздѣ въ Египетъ сдѣлался по смерти великимъ богомъ Египтянъ и получилъ имя Сераписа (что значитъ—гробница Аписа) ([2]).—Аргусъ, сынъ Аписа, отъ котораго получили свое имя Аргосцы или Аргивяне и при которомъ началось въ Греціи паханіе земли волами, современникъ сикіонскаго Эрата и ассирійскаго Балея, царствовалъ въ эпоху смерти Іакова въ Египтѣ ([3]) и пережилъ Іосифа, умершаго въ Египтѣ въ царствованіе Мамитона, двѣнадцатаго царя ассирійскаго, и Племнея, одинадцатаго царя сикіонскаго ([4]).—Эпохѣ рожденія Моися въ Египтѣ соотвѣтствуютъ царствованія у Ассиріянъ четырнадцатаго царя, Сафра, у Сикіонянъ двѣнадцатаго, Ортополиса, у Аргивянъ пятаго, Кріаза. На это же время падаютъ жизнь Прометея, великаго мудреца и вѣроятно ваятеля, и брата его Атласа, замѣчательнаго астролога; изобрѣтіе многихъ миѳическихъ сказа-

([1]) XVIII. 3.
([2]) XVIII. 4—5.
([3]) XVIII. 6.
([4]) XVIII. 7.

ній; начало аѳинскаго царства, построеніе Аѳинъ и потопъ Девкаліона (1). Современниками исхода Евреевъ изъ Египта были цари: Аскатадъ ассирійскій, Маратъ сикіонскій, Тріопасъ аргивскій и Кекропсъ аѳинскій, а смерть Іисуса Навина послѣдовала при осмнадцатомъ царѣ ассирійскомъ, Аминтѣ, при шестнадцатомъ сикіонскомъ, Коракѣ, десятомъ аргивскомъ, Данаѣ и четвертомъ аѳинскомъ, Эрихтоніѣ (2). Въ періодъ отъ исхода Евреевъ изъ Египта были учреждены въ Греціи празднества въ память Девкаліонова потопа,—обряды которыхъ, подобно римскимъ *Люперкаліямъ*, напоминали о переселеніи людей въ горы и обратно,—въ честь Діонисія (римскаго Либера), изобрѣтателя виноградодѣлія, и Минервы, отыскавшей способъ добывать деревянное масло, и къ прежнему запасу миѳическихъ сказаній прибавлено было множество новыхъ (3).—Періоду судей израильскихъ соотвѣтствуетъ періодъ высшей степени миѳическаго творчества въ Греціи, продуктами и главными дѣятелями котораго были такъ называемые теологическіе поэты. Въ числѣ ихъ особенно замѣчательны Орфей, Музей и Линъ, создавшіе для Грековъ большую часть миѳологическихъ сказаній, въ основѣ которыхъ лежатъ дѣйствительныя событія, хотя и обезображенныя поэтическою фантазіей (4). Съ концомъ періода судей совпадаютъ конецъ царства аргивскаго и начало царства микенскаго, первымъ царемъ котораго былъ Агамемнонъ, а также начало царства лаврентскаго въ Италіи, первымъ царемъ котораго былъ Пикусъ, сынъ Сатурна, современникъ Девворы и двадцать третьяго ассирійскаго царя, Лампареса (5). Современниками разрушенія Трои, подавшаго обильную пищу греческому миѳическому творчеству, были въ

(1) XVIII. 8—10. О всемірномъ потопѣ, замѣчаетъ Августинъ, не знаетъ ни греческая ни римская исторія (8) Замѣчательно также, что будто бы до построенія Аѳинъ въ народныхъ собраніяхъ принимали равноправное участіе и женщины (9)

(2) XVIII. 11.

(3) XVIII. 12.

(4) XVIII 13—14.

(5) XVIII. 15.

Италіи Латинъ, сынъ Фавна и внукъ Пикуса, отъ котораго царство лаврентское стало называться латинскимъ, въ Аѳинахъ Менестей, у Сикіонянъ Полифидъ, у Ассиріянъ Тавтанъ, у Евреевъ Судія Лабдонъ. Сампсону и Илію по времени соотвѣтствуютъ въ Италіи Эней и сынъ его Сильвій, у Ассиріянъ Оней, у Аѳинянъ Мелантонъ, у Сикіонянъ Пелазгъ, заключившій ихъ царство, длившееся 959 лѣтъ (1).—Саулъ и Самуилъ пророкъ, открывшіе новый періодъ въ исторіи народа Божія, были современны Сильвіямъ изъ династіи Энея; во времена Давида Аѳиняне по смерти Кодра замѣнили монархію республикой; на время Соломона падаетъ построеніе Альбы, по которой цари латинскіе стали называться альбанскими; раздѣленіе царства еврейскаго на іудейское и израильское при Ровоамѣ совпадаетъ почти съ переходомъ господства на Востокѣ отъ Ассиріянъ къ Мидянамъ чрезъ 1305 отъ начала ассирійскаго царства и спустя около 1000 лѣтъ послѣ всемірнаго потопа; царствованія Проки и Амулія въ Италіи и рожденіе римскихъ близнецовъ подходятъ къ началу, а построеніе Рима падаетъ на 18-й годъ осьмаго столѣтія пребыванія Евреевъ въ землѣ обѣтованной, которыхъ цари Ахазъ и Езекія іудейскіе и Озія израильскій были современниками первому царю Рима, Ромулу (2).—Періодъ отдѣльнаго существованія іудейскаго и израильскаго царствъ былъ для Евреевъ періодомъ пророковъ, для Грековъ періодомъ мудрецовъ, смѣнившихъ теологическихъ поэтовъ и подготовившихъ періодъ философіи, и временемъ сивиллъ. Во времена Ромула является Ѳалесъ и сивила эретрейская, предвозвѣстившая второе пришествіе Христа Спасителя; во времена Манассіи, современника Нумы, пророчествуютъ у Евреевъ Исаія, а у Грековъ самосская сивилла; времена остальныхъ мудрецовъ и первыхъ философъ Анаксимандра, Анаксимена, Ксенофана и Пиѳагора были свидѣтелями плѣненія Евреевъ и разрушенія Соломонова храма въ царствованіе Седекіи, современника Тарквинія Приска (3).

(1) XVIII. 16—19.
(2) XVIII. 20—22.
(3) XVIII. 23—25.

Наконецъ время Дарія и освобожденія Евреевъ изъ плѣна вавилонскаго было временемъ освобожденія Римлянъ отъ тиранніи Тарквинія гордаго и отъ монархической власти (1).

„До сихъ поръ, возвращаясь къ прерванной рѣчи о царствѣ Божіемъ, говоритъ Августинъ, пророки не прекращались въ народѣ израильскомъ; но изъ большаго числа ихъ пророчествъ за кононическія принимаются Евреями и нами только нѣкоторыя. Выше я обѣщалъ сказать нѣчто объ нихъ; теперь исполняю мое обѣщаніе“ (2). Вслѣдъ за этимъ, отмѣтивши имена и время жизни нѣкоторыхъ пророковъ (3), онъ объясняетъ пророчества Осіи и Амоса о призваніи язычниковъ (4), Исаіи объ Іисусѣ Христѣ и Его церкви (5), Михея, Іоны и Іоиля о мѣстѣ рожденія, о смерти и воскресеніи Спасителя и о благодати новаго завѣта (6), Авдія, Наума и Аввакума о спасеніи міра чрезъ Іисуса Христа (7), Іереміи и Софоніи о Христѣ Спасителѣ и призваніи язычниковъ (8), Даніила и Іезекіиля о томъ же предметѣ (9), Аггея, Захаріи и Малахіи о христіанской церкви и ея распространеніи (10). Къ этому авторъ прибавляетъ, въ видѣ замѣчанія, что объ Іисусѣ Христѣ пророчествовалъ и Эздра, составитель книги Эсеирь, разумѣя Его подъ именемъ истины, которую одинъ изъ молодыхъ собесѣдниковъ, выводимыхъ въ третьей книгѣ Эздры, считалъ вопреки мнѣнію другихъ самымъ важнымъ предметомъ въ мірѣ; что время отъ возстановленія храма іерусалимскаго до Аристовула описано въ книгахъ Маккавеевъ, считаемыхъ христіанами въ числѣ каноническихъ (11),

(1) XVIII. 26.
(2) Ibidem.
(3) XVIII. 27.
(4) XVIII. 28.
(5) XVIII. 29.
(6) XVIII. 30. «Іона, замѣчаетъ авторъ, предсказалъ своими страданіями смерть и воскресеніе Христа яснѣе, чѣмъ если бы онъ сталъ говорить объ этомъ словами»
(7) XVIII. 31—31.
(8) XVIII. 33.
(9) XVIII. 34.
(10) XVIII. 35.
(11) XVIII. 36.

и что Церковь не признаетъ каноническими сочиненій Ноя и Эноха только по причинѣ ихъ древности и происходящей отъ того ихъ подозрительности (1).

При изложеніи исторической параллели Августинъ имѣлъ въ виду доказать болѣе глубокую древность св. Писанія и содержащейся въ немъ истины сравнительно съ мудростію язычниковъ. Непосредственный поводъ къ этому, послѣ того какъ мы изложили воззрѣніе неоплатониковъ на орфическія и гермическія книги, какъ источники древнѣшей мудрости, и представили мнѣніе о нихъ Максима модорскаго, не нуждается въ объясненіи. „Только къ концу плѣна вавилонскаго, говоритъ онъ, когда закончены были пророческія писанія, рядъ философовъ открытъ былъ Пиѳагоромъ. Но и тѣ древніе изслѣдователи, которые называются иногда философами, а большею частію извѣстны подъ именемъ семи мудрецовъ, восходятъ только къ началу римскаго царства, къ тому времени, когда изъ книжныхъ источниковъ Израиля вытекла рѣка пророчествъ, напаяющая весь міръ. Правда, такъ называемые теологическіе поэты древнѣе нашихъ пророковъ; но и они появляются уже тогда, когда умеръ нашъ истинный богословъ, истинно проповѣдывавшій единаго истиннаго Бога, Моисей. Если даже взять въ разсчетъ не греческую мудрость, но мудрость другихъ народовъ, напримѣръ Египтянъ, то и тогда оказывается, что она не восходитъ ко времени Авраама“ (2). Напрасно поэтому думаютъ нѣкоторые, будто Авраамъ получилъ отъ Евера только языкъ еврейскій и будто письменность Евреевъ началась только со временъ Моисея; Авраамъ былъ наслѣдникомъ письменнаго языка и ниодинъ изъ народовъ не имѣетъ права считать свою мудрость старше мудрости нашихъ патріарховъ и пророковъ. Если начало египетской мудрости падаетъ на время Изиды, то начало египетской науки о счастливой жизни не превышаетъ времени Меркурія Трисмегиста, который жилъ послѣ Моисея, потому что астрологъ Атласъ, братъ Прометея и

(1) XVIII. 38 Слич. XV. 23.
(2) XVIII. 37.

дѣдъ Меркурія старшаго, дѣда Меркурія Трисмегиста, жилъ въ эпоху рожденія Моисея (1). „Напрасно слѣдовательно болтаютъ также, будто астрологія извѣстна была въ Египтѣ сто тысячъ лѣтъ тому назадъ“ (2).—Сообщая, дѣлѣе, историческую параллель, Августинъ имѣлъ въ виду показать историческое происхожденіе языческаго культа; результатомъ этого намѣренія является исторически доказанная мысль, что языческій религіозный культъ, при дѣятельномъ участіи демоновъ былъ посвященъ замѣчательнымъ человѣческимъ личностямъ.—Наконецъ онъ имѣлъ въ виду показать внутреннее достоинство и силу откровенной христіанской истины сравнительно съ истиною, добываемою одними усиліями человѣческаго разума. „Между тѣмъ какъ, говоритъ онъ, епикурейцы отрицаютъ всякое участіе боговъ въ дѣлахъ міра, стоики утверждаютъ за ними управленіе міромъ, между тѣмъ какъ Аристиппъ искалъ верховнаго блага въ удовольствіяхъ тѣла, Антисѳенъ полагалъ его въ добродѣтели, хотя оба они ученики Сократа, между тѣмъ какъ всѣ философы вообще утверждаютъ одни одно, другіе другое, израильтяне, члены царства Божія, которымъ ввѣрены были словеса Господни, единодушно и твердо держались ученія писателей священныхъ книгъ, которые ни въ чемъ не разногласятъ между собой и которые были для нихъ мудрецами, философами, богословами, пророками и учителями честности и благочестія. Кто думалъ и жилъ сообразно съ ихъ предписаніями, тотъ слѣдовалъ волѣ Божіей, устами ихъ говорившей. Все, что отдѣльные философы говорили истиннаго рядомъ съ ложью и въ чемъ убѣждали съ такимъ трудомъ, разсуждая о твореніи и управленіи міра Богомъ, о цѣнности добродѣтели, о патріотизмѣ, о дружбѣ, о добрыхъ дѣлахъ и добрыхъ нравахъ, и не зная, къ какой цѣли все это относится,—все это гражданамъ царства Божія успѣшно проповѣдывалось устами пророковъ безъ всякаго насильственнаго участія доказательствъ, такъ какъ слова пророковъ были словами самого Бога“ (3).

---

(1) XVIII. 39.
(2) XVIII. 40.
(3) XVIII. 41.

Выше Августинъ сказалъ, что по возвращеніи Евреевъ изъ плѣна вавилонскаго пророчества замолкли, но это надобно понимать не безусловно. Дѣйствіе пророческаго Духа онъ усматриваетъ въ подробно разсказываемомъ имъ здѣсь событіи перевода священнаго кодекса съ еврейскаго языка на греческій при Птоломеѣ Филадельфѣ; поэтому и самыя отступленія семидесяти толковниковъ отъ еврейскаго текста являются для него дѣйствіемъ пророческаго Духа, поэтому же онъ предпочитаетъ этотъ переводъ всѣмъ другимъ переводамъ (1).

Краткимъ перечнемъ событій изъ исторіи Евреевъ послѣ вавилонскаго плѣна авторъ входитъ въ исторію откровенія дѣйствительнаго, благодатнаго царства Божія на землѣ. „Послѣ вавилонскаго плѣна, говоритъ онъ, Евреи сдѣлались хуже, чѣмъ были во времена пророковъ. Вскорѣ поэтому они были покорены сначала Александромъ, потомъ Птоломеемъ, сыномъ Лага, затѣмъ, освобожденные Птоломеемъ Филадельфомъ, они были сокрушены войнами, описанными въ Маккавейскихъ книгахъ, дальше были покорены Птоломеемъ Епифаномъ и Антіохомъ сирійскимъ, наконецъ при Аристовулѣ и Гирканѣ они сдѣлались данниками Римлянъ и вскорѣ потомъ получили въ цари чужестранца Ирода. Въ это время исполнилось пророчество о неоскудѣніи вождя отъ Іуды; во дни Ирода родился Христосъ, чаяніе язычниковъ, истинный основатель царства Божія на землѣ и царь царства Божія вообще“ (2).

Краткими, но рѣзкими чертами изображаетъ авторъ откровеніе дѣйствительнаго царства Божія на землѣ, царства, по отношенію къ которому ветхозавѣтная исторія народа Божія была тѣнью или образомъ, то есть: рожденіе сына Божія, бывшаго предметомъ и цѣлію всѣхъ предзнаменованій, прообразованій, пророчествъ и чаяній языковъ, первоначальный видъ христіанскаго общества, сошествіе Св. Духа на апостоловъ и ихъ дѣятельность, разсѣяніе Евреевъ для по-

(1) XVIII 42—44.
(2) XVIII. 45.

всюднаго распространенія пророческихъ свидѣтельствъ о Христѣ, распространеніе Церкви при содѣйствіи мученичества и наконецъ міропобѣждающее ея могущество. „Во исполненіе пророчества, говоритъ авторъ, Христосъ родился въ Виѳлеемѣ іудейскомъ явно, какъ человѣкъ, отъ человѣка Дѣвы, тайно, какъ Богъ, отъ Бога Отца". Для засвидѣтельствованія своей божественности Онъ совершилъ множество чудесъ, изъ коихъ первымъ было чудесное Его рожденіе, а послѣднимъ вознесеніе во плоти, воскресшей изъ мертвыхъ, на небо. Для повсюднаго распространенія пророческихъ свидѣтельствъ о Немъ непризнавшіе Его Іудеи разсѣяны были повсюду (1). Нельзя сомнѣваться, что благодать принадлежности къ царству Божію была въ нѣкоторой мѣрѣ дарована нѣкоторымъ и не принадлежавшимъ къ народу избранному (Іовъ), но необходимо думать, что благодать эта всецѣло принадлежала только тѣмъ, которые были предопредѣлены быть Божіимъ царствомъ, Божіимъ домомъ, Божіимъ храмомъ, тѣмъ домомъ и храмомъ, который по пророчеству Аггея долженъ быть славнѣе перваго (2). Нынѣ однакожъ, когда царство Божіе открыто всѣмъ и когда оно испытывается многоразличными страданіями и искушеніями, добрые и злые перемѣшаны между собой и будутъ существовать совмѣстно, пока Богу будетъ угодно отдѣлить однихъ отъ другихъ.— Для проповѣди Евангелія Іисусъ Христосъ избралъ учениковъ, которыхъ назвалъ апостолами, изъ людей простыхъ, незнатныхъ и неученыхъ и, передавши имъ свое ученіе, пострадалъ, умеръ, воскресъ, черезъ сорокъ дней вознесся на небо и ниспослалъ имъ Духа языковъ въ знаменіе единства и повсюднаго распространенія Его церкви (3). Черезъ апостоловъ Церковь стала распространяться сначала между Іудеями, а потомъ и между язычниками, и успѣхи ея были такъ велики, что возбудили зависть въ злыхъ демонахъ (4).

(1) XVIII. 46.
(2) XVIII. 47—48.
(3) XVIII. 49.
(4) XVIII. 50.

Видя, что храмы демоновъ оставляются и всѣ обращаются къ имени Спасителя, діаволъ возбудилъ въ средѣ христіанъ еретиковъ, а въ средѣ язычниковъ ученыхъ и правителей и руководилъ ихъ нападеніями на ученіе и общество христіанъ. Но Богъ пользуется еретиками и гонителями для испытанія терпѣнія и благоразумія Церкви, такъ что, при всей вредности своей, они оказываются и полезными (1). „Такъ,—заключаетъ Августинъ исторію развитія царства Божія на землѣ рядомъ съ развитіемъ царства земнаго,—въ этомъ вѣкѣ, въ эти злые дни, не только со времени явленія Христа во плоти и Его апостоловъ, но и со времени Авеля, перваго праведника убитаго нечестивымъ братомъ, до конца этого вѣка церковь прешельствуетъ между преслѣдованіями міра и утѣшеніями Бога“ (2).

„Когда же наступитъ этотъ конецъ“? Не входя въ подробное разсмотрѣніе составленныхъ по поводу этого „обыкновеннаго“ тогда вопроса вычисленій и предположеній, въ которыхъ высказывалось однакожъ мнѣніе, что кончина міра близка, собственное свое мнѣніе по этому вопросу Августинъ выражаетъ такъ: „Напрасно стали бы мы вычислять годы, которые остается прожить этому міру, когда изъ устъ Истины мы слышимъ, что намъ не дано этого знать. Одни насчитываютъ четыреста, другіе пятьсотъ, иные тысячу лѣтъ со дня вознесенія Спасителя до Его втораго пришествія; но говорить здѣсь объ основаніяхъ этихъ вычисленій было бы долго и безполезно. Всѣ они держатся на человѣческихъ предположеніяхъ, а не на твердомъ авторитетѣ Того, Кто всѣмъ любителямъ ихъ говоритъ: *вамъ не дано знать временъ, которыя Отецъ мой положилъ въ своей власти*“ (3).

3) Но чѣмъ менѣе можетъ быть вычислено время кончины міра, тѣмъ несомнѣннѣе, что кончина міра будетъ. Исходомъ

---

(1) XVIII. 51—52.

(2) XVIII. 51.

(3) XVIII. 53. Въ 54 гл. осмѣивается мимоходомъ ожиданіе римскихъ язычниковъ, думавшихъ, что христіанству колдовствомъ ап. Петра назначено существовать на землѣ только 365 лѣтъ.

обоихъ царствъ, началомъ котораго будетъ конецъ міра, Августинъ занимается въ послѣдней изъ своихъ тетрадъ. Въ изображеніе конца міра онъ входитъ черезъ разсужденіе о верховномъ благѣ человѣка или о томъ, изъ какихъ благъ слагается истинный миръ человѣческой жизни? Вопросъ о верховномъ благѣ и о высшемъ злѣ, то есть о томъ, что одно дѣлаетъ человѣка всецѣло счастливымъ или всецѣло несчастнымъ и „что одно должно быть желаемо или избѣгаемо ради себя самого, а все прочее—желаемо или избѣгаемо ради него“, былъ однимъ изъ важнѣйшихъ вопросовъ древней философіи. Варронъ, занимавшійся этимъ вопросомъ, насчитывалъ въ своемъ сочиненіи „о философіи“ до двухъ сотъ восмидесяти восьми мнѣній, которыя были частію придуманы, а частію могли быть придуманы на счетъ этого предмета. Выводя эти мнѣнія изъ трехъ главныхъ предположеній, по которымъ одни верховнаго блага и высшаго зла искали въ душѣ, другіе въ тѣлѣ, а третьи въ той и другомъ вмѣстѣ, Варронъ и самъ все разнобразіе ихъ сводитъ только къ тремъ предположеніямъ, по которымъ верховное благо можетъ состоять или въ гармоніи духовной и физической жизни каждаго, или въ соціальной гармоніи общества, или въ добродѣтели; такъ какъ то и другое и третье можетъ обѣщать человѣку или одно, или вмѣстѣ съ другими, полное удовлетвореніе, желаемое ради себя самого (1). Не входя въ разсмотрѣніе мнѣній о верховномъ благѣ ни Варрона, ни другимъ философовъ, Августинъ замѣчаетъ только, что „они по удивительному легкомыслію хотѣли быть блаженными на землѣ и при томъ черезъ себя самихъ“, и, опредѣливши верховное благо и высшее зло съ точки зрѣнія христіанской, доказываетъ, что ни то, ни другое не можетъ быть дѣломъ настоящей жизни. „Если, говоритъ онъ, теперь спросятъ, что царство Божіе думаетъ о верховномъ благѣ и высшемъ злѣ, то оно отвѣтитъ, что верховное благо есть вѣчная жизнь, а высшее зло есть вѣчная смерть, и что для полученія пер-

(1) XIX. 1—3.

вой и избѣжанія послѣдней необходима праведная жизнь. Поэтому написано: *праведникъ вѣрою живетъ,* такъ какъ мы не видимъ еще нашего блага и должны искать его вѣрою, и такъ какъ, будучи не въ состояніи сами по себѣ жить праведно, мы нуждаемся въ помощи подателя вѣры“ (1). Само собою очевидно, что верховное благо недостижимо въ жизни настоящей; но авторъ недовольствуется очевидностію этого положенія и набрасываетъ въ доказательство его картину бѣдствій, которыхъ не чужды повидимому самыя счастливыя стороны и отношенія земной жизни человѣка, полныя внѣшнихъ и внутреннихъ скорбей и мученій, такъ что попытки искать истиннаго счастія въ этой жизни были бы безплодными и безотрадными усиліями отыскать то, чего нѣтъ. „Краснорѣчія рѣкъ не достаточно, говоритъ онъ, чтобы изобразить бѣдствія настоящей жизни“, которыя такъ нетоступно и мучительно преслѣдуютъ всякаго, даже благочестиваго и добротельнаго, человѣка въ его одиночествѣ и въ семействѣ (2), въ обществѣ согражданъ (3) и среди народовъ чуждыхъ (4), въ сообществѣ друзей (5) и даже святыхъ ангеловъ (6). Итакъ „въ этомъ мѣстѣ слабости и въ эти лукавые дни достиженіе верховнаго блага невозможно; здѣсь возможно только желаніе и стремленіе къ той безопасности, которую составляетъ полнѣйшій и совершеннѣйшій миръ и которая будетъ тамъ, гдѣ дары природы, даруемые нашей природѣ Творцемъ всѣхъ природъ, будутъ не только совершенны, но и вѣчны, и не только въ душѣ, которая врачуется мудростію, но и въ тѣлѣ, которое обновится воскресеніемъ, гдѣ добродѣтели, окончивши борьбу съ пороками или зломъ, будутъ имѣть наградою за побѣду вѣчный миръ, который не возмутитъ никакой про-

(1) XIX. 4.
(2) XIX. 5.
(3) XIX. 6. Весьма замѣчательно изображеніе современнаго автору римскаго судопроизводства.
(4) XIX. 7.
(5) XIX. 8.
(6) XIX. 9. Вмѣсто ангела свѣта весьма легко сдружиться съ преобразующимся въ ангела свѣтла.

тивникъ. Таково окончательное блаженство, таковъ конецъ совершенства, который самъ не будетъ имѣть конца. Здѣсь мы называемся счастливыми, если обладаемъ миромъ, какой является спутникомъ добродѣтельной жизни; но это счастіе есть бѣдствіе въ сравненіи съ тѣмъ блаженствомъ, которое мы называемъ окончательнымъ блаженствомъ“ (1). Такимъ образомъ, опредѣливши сначала верховное христіанское благо общимъ названіемъ вѣчной жизни, авторъ подходитъ теперь къ болѣе частному и болѣе ясному его опредѣленію, внося въ понятіе о немъ представленіе абсолютнаго мира. „О мирѣ, говоритъ онъ, мы можетъ теперь сказать тоже самое, что сказали о вѣчной жизни, то есть, что конецъ всѣхъ нашихъ благъ (верховное благо) есть миръ. Такъ какъ съ одной стороны словомъ миръ мы пользуемся и въ разсужденіи земныхъ предметовъ, то мнѣ представилось болѣе удобнымъ конецъ царства Божія назвать не миромъ, а вѣчною жизнію; но какъ съ другой стороны подъ именемъ вѣчной жизни можно разумѣть и жизнь нечестивыхъ, то конечно гораздо лучше конецъ царства Божія, въ который оно будетъ пользоваться своимъ верховнымъ благомъ, назвать или миромъ въ жизни вѣчной, или вѣчною жизнію въ мирѣ, чтобы сущность дѣла была ясною для всѣхъ“ (2). Но и въ этомъ смыслѣ верховное благо есть очевидно принадлежность жизни вѣчной, потому что только въ вѣчной жизни возможно полное осуществленіе мира, не того конечно мира, который будучи величайшимъ благомъ, не есть однакоже верховное благо, ради котораго живетъ все живущее и къ которому такъ жадно стремится, ради котораго ведутся войны и совершаются даже злодѣянія, къ которому стремятся неразумныя и даже неодушевленныя существа (3), но того, который происходитъ изъ общенія съ Богомъ и есть истинный миръ человѣческой жизни и спеціальный миръ царства Божія. Понятіе объ этомъ мирѣ Августинъ составляетъ путемъ сравненія. „Миръ тѣла,

(1) XIX. 10.
(2) XIX. 11.
(3) XIX. 12.

говоритъ онъ, есть гармоническое соотношеніе его частей. Миръ неразумной души есть саразмѣрное спокойствіе ея потребностей. Миръ души разумной есть соразмѣрное согласіе познанія и дѣйствія. Миръ души и тѣла есть гармоническая жизнь и здоровье живаго существа. Миръ между смертнымъ человѣкомъ и Богомъ есть управляемое вѣрою повиновеніе вѣчному закону. Миръ людей есть соразмѣрное ихъ согласіе. Миръ дома есть саразмѣрное согласіе повелѣнія и послушанія его сообитателей. Миръ государства есть соразмѣрное согласіе повелѣнія и послушанія его гражданъ. Миръ царства небеснаго есть самая соразмѣрная и самая совершенная ассоціація пользованія Богомъ и въ Богѣ взаимно другъ другомъ. Миръ всѣхъ вещей есть спокойствіе (равновѣсіе) порядка, а порядокъ есть расположеніе равныхъ и неравныхъ вещей каждой на своемъ мѣстѣ“ (1). Отсюда открывается, что есть два рода мира и два рода пользованія имъ,—миръ земной и пользованіе имъ для него самого и миръ небесный, къ которому ведетъ правильное пользованіе миромъ земныхъ, отсюда же открывается и то, что втораго рода миръ, невѣдомый членамъ царства земнаго, вѣрою предвкушается членами царства Божія, потому что въ царствѣ земномъ пользованіе временными вещами имѣетъ въ виду единственно миръ земной, а въ царствѣ Божіемъ оно имѣетъ въ виду миръ вѣчный (2).

Различіе между верховнымъ благомъ христіанъ и верховнымъ благомъ язычниковъ ведетъ автора къ различенію царства Божія отъ царства земнаго, которое въ свою очередь ставитъ передъ нимъ вопросъ о ихъ взаимномъ отношеніи на землѣ и различной судьбѣ на небѣ. Всякій человѣческій миръ, говоритъ онъ, который не состоитъ въ соразмѣрной зависимости съ миромъ Божіимъ, можетъ быть названъ миромъ только въ смыслѣ относительномъ, точно также, какъ только царство Божіе есть въ полномъ смыслѣ царство и только народъ Божій—въ полномъ

(1) XIX. 13.
(2) XIX. 14.

смыслѣ народъ. По опредѣленію Цицерона народъ есть собраніе людей, соединенныхъ между собою общностью пользы, права и справедливости. Но какъ тамъ, гдѣ служеніе истинному Богу не составляетъ движущей и средоточно-жизненной силы общества, гдѣ духъ и умъ, не подчиненные Богу, не могутъ управлять страстями, и гдѣ самыя добродѣтели, совершаемыя не во имя Бога, являются скорѣе пороками, чѣмъ добродѣтелями, справедливость въ истинномъ ея значеніи не мыслима; то до принятія христіанства ни римскій, ни всякій другой народъ не былъ и не будетъ народомъ въ надлежащемъ значеніи этого слова (1). Общество нечестивыхъ, не приносящихъ истинному Богу жертвы повиновенія, не имѣетъ истинной справедливости и не есть въ истинномъ смыслѣ народъ (2). Но это не мѣшаетъ истинному народу стоять въ извѣстныхъ отношеніяхъ къ народамъ относительнымъ. Такъ какъ царство Божіе въ теченіе земнаго своего развитія пребываетъ между членами царства земнаго; то оно принимаетъ участіе во всѣхъ относительныхъ благахъ этого послѣдняго, но пользуется ими только въ той мѣрѣ, въ какой это необходимо для тѣлесной природы человѣка, и, не привязываясь къ нимъ, вѣрою видитъ за ними верховное и вѣчное благо, къ которому одному всѣми силами стремится. Въ числѣ земныхъ благъ оно пользуется и миромъ Вавилона. Поэтому оно старается, на сколько это для него возможно, поддерживать этотъ миръ, оказывая повиновеніе предержащимъ властямъ и молясь за нихъ, такъ какъ оно помнитъ, что его миръ—въ ихъ мирѣ (3). Въ тѣхъ же видахъ оно повинуется законамъ земнаго царства, если только они не становятся въ противорѣчіе съ почитаніемъ истиннаго Бога (4), потому что выше всякаго земнаго мира оно почитаетъ страхъ предъ Богомъ, предъ тѣмъ Богомъ, котораго ученѣйшій изъ философовъ, хотя и жесточайшій врагъ христіанъ, Порфи-

(1) XIX. 24—23, 25.
(2) XIX 24.
(3) XIX. 26.
(4) XIX. 17.

рій исповѣдывалъ Богомъ великимъ и страшнымъ для остальныхъ боговъ (1). Такимъ образомъ, прибавляетъ авторъ, царство Божіе въ теченіе своего пребыванія на землѣ созываетъ себѣ гражданъ изъ всѣхъ народовъ земли, не обращая вниманія на различіе ихъ нравовъ, законовъ и учрежденій, языка и обычаевъ, ничего отъ нихъ не отсѣкая, ничего не уничтожая, но скорѣе слѣдуя имъ и соблюдая ихъ; потому что все это, хотя и различно у разныхъ народовъ, относится къ одной цѣли—къ земному міру (2). Вслѣдствіе этого и отъ обращающихся въ христіанство философовъ оно требуетъ только оставленія нечестивыхъ ихъ ученій, но не принуждаетъ ихъ покидать обычный образъ ихъ жизни (3). „Итакъ царство небесное въ теченіе своего пребыванія пользуется земнымъ міромъ и земными предметами, необходимыми для смертной природы человѣка, заботится о добромъ согласіи человѣческихъ воль, подчиняется законнымъ требованіямъ царства земнаго, когда они не посягаютъ на его религію и благочестіе, и пользуется земнымъ міромъ только ради міра небеснаго, который одинъ есть истинный міръ разумной твари и который есть самое соразмѣрное и самое гармоническое пользованіе Богомъ и въ Богѣ другъ другомъ. Когда мы достигнемъ осуществленія этого міра, жизнь наша перестанетъ быть смертной, но сдѣлается въ собственномъ смыслѣ и несомнѣннымъ образомъ жизненною (vitalis), и тѣло наше не будетъ животнымъ, своею испорченностію подавляющимъ духъ, но духовнымъ, свободнымъ отъ всякой нужды и всецѣло подчиненнымъ волѣ. Этотъ міръ царство Божіе имѣетъ, пока пребываетъ, въ вѣрѣ и въ силу этой вѣры живетъ праведно, условливая полученіемъ этого міра всякое доброе дѣло, которое оно совершаетъ ради Бога и ближняго, потому что жизнь его есть конечно жизнь соціальная“ (4). Источникомъ вѣчнаго міра царства Божія будетъ Богъ, какъ *всяче-*

(1) XIX. 22—23.
(2) XIX. 17.
(3) XIX. 19.
(4) XIX. 17.

ская во всѣхъ. Внѣшнее проявленіе или внѣшняя форма, такъ сказать, этого мира будетъ состоять во всецѣлой примиренности и удовлетворенности человѣческаго существа. „Здѣсь на землѣ, говоритъ авторъ, праведность состоитъ для каждаго въ томъ, чтобы Богъ повелѣвалъ повинующемуся человѣку, душа тѣлу, разумъ противодѣйствующимъ порокамъ чрезъ подчиненіе или сопротивленіе имъ, и чтобы каждый у самаго Бога просилъ благодати за заслуги и прощенія за грѣхи, а за полученныя блага воздавалъ ему дѣятельнымъ благодареніемъ. Но въ томъ конечномъ мирѣ, ради котораго должна быть пріобрѣтаема эта праведность и которымъ она должна быть условливаема, не будетъ надобности въ томъ, чтобы разумъ управлялъ пороками; тамъ природа наша, уврачеванная безсмертіемъ и нетлѣніемъ, не будетъ имѣть пороковъ, и мы не будемъ испытывать никакого противодѣйствія ни отъ другихъ, ни отъ себя самихъ. Тамъ Богъ будетъ повелѣвать человѣку и душа тѣлу; тамъ пріятность и легкость повиновенія будутъ соразмѣрны съ блаженствомъ жизни и царствованія. Такое состояніе во всѣхъ и каждомъ будетъ вѣчно и вѣчность его для всѣхъ будетъ несомнѣнна; на этомъ-то основаніи миръ этого блаженства или блаженство этого мира будетъ верховнымъ благомъ“ (1). „Изъ совершеннаго блаженства сыновъ царства Божія, прибавляетъ къ этому авторъ, ясно, какъ противоположность, представляется и совершенная бѣдственность всѣхъ тѣхъ, которые не принадлежатъ къ этому царству. Состояніе, ихъ ожидающее, называется второю смертію, потому что ни душа, отчужденная отъ жизни Бога, ни тѣло, подверженное вѣчнымъ мученіямъ, не могутъ быть названы живыми. Тяжесть этой второй смерти будетъ тѣмъ ужаснѣе, что она не можетъ окончиться смертію. Въ состояніи этой смерти и страданіе будетъ пребывать для терзанія, и природа не перестанетъ существовать, чтобы чувствовать его; то и другая не прекратятся, чтобы не прекратилось наказаніе„. Но добрые и злые достигнутъ—первые

(1) XIX. 27.

верховнаго блага, вторые высшаго зла посредствомъ послѣдняго суда (1).

Христіанское ученіе о загробной жизни и о послѣднемъ судѣ было во времена Августина предметомъ осужденія со стороны язычниковъ и недоумѣнія со стороны христіанъ. „Порфирій, одобрявшій Евреевъ за то благочестіе, по которому они чтутъ великаго и истиннаго Бога, страшнаго самимъ божествамъ, христіанъ на основаніи оракуловъ осуждалъ главнымъ образомъ за ту глупость, по которой они говорятъ, что міръ этотъ погибнетъ“ (2). Вслѣдъ за Порфиріемъ, главнымъ руководителемъ язычниковъ этого времени въ борьбѣ ихъ съ христіанскими ученіями, и „невѣрующіе“ (язычники), равно какъ и „нечестивые“ (безъ всякаго сомнѣнія христіане) (3), опираясь на чисто человѣческія соображенія, одни отрицали божественность св. Писанія и не вѣрили его ученію о послѣднихъ судьбахъ міра, а другіе усиливались дать этому ученію иной смыслъ. Это обстоятельство возлагало на Августина обязанность апологетически разсмотрѣть христіанскую библейскую и церковную эсхатологію и дать своимъ вѣрующимъ читателямъ оружіе бороться противъ нечестивыхъ и невѣрующихъ противниковъ христіанскаго ученія о концѣ міра. Сообразно съ этимъ обстоятельствомъ авторъ прежде всего и главнымъ образомъ утверждаетъ истину послѣдняго суда, какъ главнѣйшаго изъ эсхатологическихъ событій. Основаніемъ для него служатъ свидѣтельства объ этомъ событіи свящ. книгъ новаго и ветхаго завѣта (4). Послѣдовательность эсхатологическихъ событій представляется авторомъ такъ: „Никто, говоритъ онъ, не отрицаетъ или не сомнѣвается въ томъ, что чрезъ Іисуса Христа совершится послѣдній судъ такъ, какъ возвѣщено о томъ въ св. Писаніи, кромѣ развѣ того, кто по ослѣпленію не вѣритъ этому Писанію, которое цѣлому міру доказало свою истинность. Во время или

(1) XIX. 28.
(2) XX. 24.
(3) XX. 1.
(4) XX. 4.

около этого суда произойдетъ слѣдующее: пришествіе Иліи ѳесвитянина, обращеніе Іудеевъ, гоненіе антихриста, пришествіе Христа на судъ, воскресеніе мертвыхъ, отдѣленіе добрыхъ отъ злыхъ, сожженіе міра и его возобновленіе. Надобно вѣрить, что все это случится, но какимъ образомъ и въ какомъ порядкѣ,—это лучше покажетъ намъ опытъ тогда, чѣмъ всѣ наши предположенія теперь. Я думаю однакожъ, что это произойдетъ въ указанномъ мною порядкѣ“ (1). Въ этомъ послѣдованіи эсхатологическихъ событій не достаетъ упоминанія о первомъ воскресеніи и о тысячелѣтнемъ царствѣ святыхъ. Этотъ недостатокъ въ сторонникѣ хиліастовъ съ перваго взгляда представляется не совсѣмъ яснымъ; но его тутъ же объясняетъ самъ авторъ. Въ прежнее время Августинъ былъ дѣйствительно приверженцемъ хиліазма; но въ то время, когда писалъ о царствѣ Божіемъ, онъ рѣшительно оставилъ хиліастическія воззрѣнія. По собственному его признанію, ему было весьма трудно въ рядъ эсхатологическихъ событій вставить періодъ хиліастовъ; поэтому, стараясь понять соотвѣтствующую ему степень блаженства, онъ совершенно отказывается отъ представленія этой степени въ видѣ чувственнаго блаженства на землѣ и даетъ апокалипсическимъ словамъ о первомъ воскресеніи и тысячелѣтнемъ царствѣ святыхъ такое объясненіе, при которомъ, не прибѣгая къ посредствующей ступени этого царства, можно непосредственно сомкнуть царство Божіе во временномъ его развитіи, или царство благодати, съ царствомъ Божіимъ въ состояніи совершенства, или съ царствомъ славы. Тысячу лѣтъ Апокалипсиса, по его мнѣнію, надобно понимать въ таинственномъ смыслѣ, какъ таинственное число, употребленное или для обозначенія всего земнаго развитія царства Божія, или для обозначенія шестаго возраста міра, простирающагося отъ перваго до втораго пришествія Христа Спасителя (2). Согласно съ этимъ онъ объясняетъ и слова Тайновидца о

(1) XX. 30.
(2) XX. 7.

первомъ воскресеніи, вопреки мнѣнію хиліастовъ, въ духовномъ смыслѣ. По его мнѣнію, подъ именемъ перваго воскресенія надобно разумѣть воскресеніе души отъ смерти грѣха, и слова: *блаженъ и святъ, кто имѣетъ участіе въ первомъ воскресеніи; надъ нимъ вторая смерть не имѣетъ силы* означаютъ, что всѣ тѣ, которые благодатію Христа воскресаютъ отъ смерти грѣха, не будутъ застигнуты могуществомъ смерти второй, имѣющей наступить послѣ втораго воскресенія,—всеобщаго воскресенія мертвыхъ вмѣстѣ съ тѣлами (1).— Въ особенномъ согласіи съ его объясненіемъ перваго воскресенія и тысячелѣтняго періода святыхъ стояло его мнѣніе о связанности сатаны. Связанность сатаны въ продосженіи тысячи лѣтъ означаетъ, по его объясненію, то, что сатанѣ отъ перваго до втораго пришествія Іисуса Христа не дозволено искушать людей съ тѣмъ напряженіемъ насилія и лукавства, на какое онъ способенъ; но къ концу этого времени онъ получитъ полную свободу и въ теченіе трехъ съ половиною лѣтъ будетъ „свирѣпствовать всѣми своими силами и въ союзѣ со всѣми своими; однакожъ противники его будутъ такъ мужественны и тверды въ вѣрѣ, что онъ при всемъ усиліи будетъ не въ состояніи побѣдить ихъ, и церковь Божія будетъ умножаться даже и въ это время“. „Если бы, говоритъ авторъ, сатанѣ предоставлено было въ теченіе столь долгаго времени и при столь великой слабости многихъ обнаруживать всю силу его искусительной дѣятельности, то онъ обратилъ бы къ себѣ и вѣрующихъ многихъ, чего не хочетъ Богъ; поэтому онъ будетъ связанъ. Но если бы онъ никогда не былъ развязанъ, то его пагубная дѣятельность обнаружилась бы менѣе; менѣе также обнаружились бы тогда терпѣніе святаго царства и мудрость Всемогущаго.... Итакъ порядокъ будетъ такой: сначала связанъ будетъ сильный, затѣмъ, по отнятіи у него имѣнія (vasa), Церковь умножится на счетъ слабыхъ и крѣпкихъ между всѣми народами и укрѣпится до такой степени, что она наконецъ могуществомъ

(1) XX. 6.

вѣры въ божественно предсказанныя и исполнившіяся событія въ состояніи будетъ лишать его имущества даже тогда, когда онъ будетъ свободенъ. Надобно признаться правда, что многіе, невписанные въ книгу жизни, падутъ подъ неслыханными преслѣдованіями освобожденнаго діавола; но надобно полагать также, что нѣкоторые и изъ внѣ Церкви находящихся, вспомоществуемые благодатію Божіею и испытаніемъ Писаній, предсказывающихъ между прочимъ и конецъ міра, который они увидятъ, пріобрѣтутъ болѣе крѣпкую вѣру въ то, чему не вѣрили, и болѣе стойкую силу для того, чтобы побѣдить свободнаго діавола“ (1). Въ духовномъ же, антихиліастическомъ смыслѣ объясняетъ авторъ и самое тысячелѣтнее царствованіе святыхъ. Умершіе святые, по его мнѣнію, какъ члены Церкви, и по смерти не перестанутъ быть членами царства Божія вообще, точно также, какъ и Христосъ Господь никогда не перестаетъ быть царемъ этого царства; поэтому они и царствуютъ со Христомъ во весь періодъ связаннаго состоянія діавола. „Если бы, говоритъ онъ, кромѣ того царства, о которомъ въ концѣ скажетъ Господь: *пріидите благословенные.... наслѣдуйте царство*, святые Его, съ которыми Онъ обѣщалъ пребывать до скончанія міра, не царствовали съ Нимъ уже и теперь, то Церковь конечно не называлась бы Его царствомъ или царствомъ небеснымъ... Итакъ Церковь и нынѣ есть царство Христа и святые царствуютъ съ Нимъ и нынѣ, конечно иначе, чѣмъ будутъ царствовать тогда. Съ Нимъ царствуютъ нынѣ мудрствующіе о небесномъ и составляющіе живую часть Его царства; царствуютъ съ Нимъ души умершихъ за свидѣтельство истины, души мучениковъ, души благочестиво жившихъ и о Господѣ отшедшихъ,—всѣ живые и умершіе члены царства Божія“ (2). Такъ, не прибѣгая къ посредствующей ступени блаженства хиліастовъ, Августинъ непосредственно смыкаетъ временное развитіе царства Божія съ вѣчнымъ, блаженнымъ и совершеннымъ его состояніемъ.

(1) XX. 8.
(2) XX. 9.

Рядомъ и совмѣстно съ толкованіемъ Іоаннова откровенія о первомъ воскресеніи и тысячелѣтнемъ царствованіи святыхъ Августинъ изъясняетъ и другія обстоятельства кончины міра и послѣдняго суда. Утвердивши на основаніи ученія апостола Павла положеніе, что какъ есть воскресеніе тѣлъ, такъ должно быть и воскресеніе душъ отъ грѣха (1), онъ объясняетъ далѣе, что апокалипсическіе Гогъ и Магогъ означаютъ не отдѣльные какіе нибудь народы, но вообще всѣхъ враждующимъ противъ Церкви (2), что огонь, сходящій съ неба и пожирающій нечестивыхъ, означаетъ твердость праведныхъ, которая будетъ разжигать противъ нихъ злобу сторонниковъ антихриста (3). О лицѣ и дѣятельности антихриста Августинъ высказывается нерѣшительно по причинѣ неясности самого апостола Павла на этотъ счетъ; для него несомнѣнно только то, что антихристъ предупредитъ пришествіе Христа, что онъ будетъ орудіемъ освобожденнаго діавола и совершитъ много чудесъ и насилія для обращенія къ себѣ людей (4). Конецъ его зловредной дѣятельности положитъ пришествіе Іисуса Христа на судъ (5), въ срѣтеніе котораго воскреснутъ всѣ мертвые и мгновенно измѣнятся всѣ живые (6). Послѣдній приговоръ Судіи обращенъ будетъ сначала къ нечестивымъ, а потомъ къ праведнымъ; непосредственно за нимъ послѣдуетъ измѣненіе и возобновленіе міра (7), Въ заключеніе разсужденія о послѣднемъ судѣ авторъ разсматриваетъ свидѣтельства апостола Петра о послѣднемъ днѣ Господнемъ (8), апостола Павла о воскресеніи мертвыхъ (9), пророка Исаіи о воскресеніи и послѣднемъ судѣ (10), Даніила

---

(1) XX 10.
(2) XX. 11.
(3) XX. 12.
(4) XX. 13, 19.
(5) XX, 14.
(6) XX. 15.
(7) XX. 16—17.
(8) XX. 18.
(9) XX. 20.
(10) XX. 21—22.

объ антихристѣ, о судѣ Божіемъ и царствѣ святыхъ (1), Давида о кончинѣ и послѣднемъ судѣ (2), Малахіи объ очистительныхъ мученіяхъ и пришествіи пророка Иліи (3).

Вѣчность мученій язычникамъ представлялась абсурдомъ или рѣшительною невозможностію, а христіанамъ—дѣломъ непримиримъ ни съ правосудіемъ, ни тѣмъ болѣе съ благостію Божіей. Какимъ образомъ, спрашивали язычники, тѣла людей, сожигаемые огнемъ, могутъ существовать вѣчно (4), когда нѣтъ ни одного тѣла, которое бы могло страдать и не умереть (5)? Справедливо ли, далѣе, вѣчными мученіями наказывать временныя, мгновенныя преступленія (6)? Гораздо разумнѣе вѣрить, говорили христіане, что наказанія грѣшниковъ будутъ имѣть только очистительное значеніе и не будутъ вѣчны (7), что заступленіе святыхъ никого не допуститъ до осужденія на послѣднемъ судѣ (8) и что еретики, всѣ крещенные, причастные св. Тѣла и раздаятели милостыни необходимо должны получить отпущеніе грѣховъ, какую бы жизнь на землѣ они ни вели (9).

Разсматривая эти возраженія и сомнѣнія Августинъ доказываетъ возможность вѣчнаго страданія безъ разрушенія тѣла, справедливость вѣчнаго мученія нечестивыхъ и невозможность сокращенія времени ихъ страданій ни подъ какимъ изъ означенныхъ предлоговъ.

Пребываніе тѣла въ вѣчныхъ мученіяхъ безъ разрушенія, говоритъ онъ, представляется явленіемъ болѣе невѣроятнымъ, чѣмъ сохраненіе его въ вѣчномъ блаженствѣ (10),—это правда; но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы тѣла осужденныхъ,

---

(1) XX. 23.
(2) XX. 24.
(3) XX. 25—29.
(4) XXI. 2.
(5) XXI. 3.
(6) XXI. 11.
(7) XXI. 13, 17, 23.
(8) XXI. 18, 24.
(9) XXI. 19—22, 25, 27.
(10) XXI. 1.

сожигаемыхъ вѣчнымъ огнемъ, могли когда нибудь разрушиться. Есть животныя, безъ сомнѣнія тлѣнныя, но они живутъ въ средѣ огня, а нѣкоторые черви только и могутъ жить въ кипяткѣ. Если удивительно страдать въ огнѣ и однакожъ жить, то еще удивительнѣе жить въ огнѣ и не страдать (1). Нельзя сказать, чтобы не было ни одного тѣла которое бы, страдая, не умирало. Тѣла демоновъ, по ихъ собственному признанію, жестоко страдаютъ. Нѣтъ никакого основанія страданіе дѣлать доказательствомъ смерти; оно скорѣе есть признакъ жизни, потому что страданіе мыслимо только въ живущемъ.... Причина того, что страданіе убиваетъ на землѣ жизнь, заключается въ слабости соединенія какъ души съ тѣломъ, такъ членовъ тѣла между собою; въ жизни будущей эта связь будетъ такова, что ни душа съ тѣломъ, ни члены тѣла другъ съ другомъ не въ состояніи будутъ разъединиться. Если первая смерть изгоняетъ душу изъ тѣла, то вторая будетъ удерживать ее въ немъ противъ ея воли (2). Возможность вѣчнаго мученія тѣлъ безъ разрушенія будетъ основываться на томъ, что Богъ дастъ тѣламъ такія же свойства, какими снабжены и многіе предметы въ природѣ физической. Такъ саламандра обладаетъ свойствомъ жить въ огнѣ, вареное мясо павлина—не разлагаться въ теченіе года, огонь—очернять другіе предметы при собственномъ блескѣ, алмазъ—разлагаться только отъ дѣйствія козлиной крови, магнитъ—притягивать желѣзо (3). Наши противники не признаютъ вѣчности мученій, не находя основанія для этого явленія; но отсутствіе основанія не есть доказательство небытія явленія. Они не знаютъ основаній, почему агригентская соль плавится въ огнѣ и трещитъ въ водѣ, почему источникъ гарамантскій ночью горячъ до невозможности къ нему прикоснуться, а днемъ холоденъ до невозможности пить, почему горящій факелъ погасаетъ, а погасшій воспламеняется у одного источника въ Эпирѣ, почему аркадскій камень *асбестонъ*, однажды

(1) XXI 2.
(2) XXI. 3.
(3) XXI. 4.

зажженный, не перестаетъ горѣть, почему одинъ видъ фикуса сначала тонетъ на водѣ, а потомъ всплываетъ, почему скороспѣлыя содомскія яблоки разсыпаются при вкушеніи прахомъ, почему *пиритъ* горитъ при нажатіи рукой, почему блескъ *селенита* измѣняется съ фазами луны; тѣмъ не менѣе эти явленія существуютъ. Богъ ничего не дѣлаетъ безъ основанія, и все Ему желаемое возможно. Это всемогущество есть основаніе всѣхъ явленій, превышающихъ разумъ. Создатель неба, земли и всего міра можетъ конечно и тѣла осужденныхъ сдѣлать неразрушимыми въ вѣчномъ огнѣ (1). Если божества язычниковъ могутъ дѣлать такія вещи, какъ неугасаемое горѣніе лампы въ храмѣ Венеры, что̀ могло быть впрочемъ и дѣйствіемъ асбестона, то Всемогущій можетъ все. Говорятъ же тѣ, съ которыми или противъ которыхъ мы разсуждаемъ, что непонятныя явленія природы суть дѣйствія естественныхъ силъ, не отдѣлимыхъ отъ природы тѣлъ; отъ чего же и намъ не говорить, что эти явленія суть дѣйствія Божія всемогущества, что̀ и проще и умнѣе (2). Пусть противники наши не говорятъ, что горѣніе и несгараніе тѣлъ въ жизни будущей противно природѣ; напротивъ оно совершенно естественно. До грѣхопаденія природа человѣческаго тѣла могла никогда не испытывать смерти,—смерть явилась слѣдствіемъ и карою грѣха,—послѣ воскресенія тѣла людей снова получатъ свойства первозданнаго тѣла. Сами язычники согласны съ тѣмъ, что вещь можетъ мѣнять свои состоянія и быть позднѣе не тѣмъ, чѣмъ была прежде. Варронъ со словъ Кастора передаетъ за фактъ, что въ царствованіе Огигія звѣзда Венера измѣняла своей цвѣтъ, величину, фигуру и движеніе. Земля содомская была нѣкогда очень плодоносна. И въ этомъ нѣтъ ничего страннаго и противоестественнаго; для Бога не было невозможно создать природы, точно также для Него не невозможно и измѣнять ихъ, какъ Ему угодно (3).—Орудіемъ мученія осужденныхъ будетъ, по

(1) XXI. 5—7.
(2) XXI. 7.
(3) XXI. 8.

мнѣнію автора, никогда неугасающій огонь и никогда неумирающій червь. Тотъ и другой видъ мученія онъ относитъ къ тѣлу, полагая, что о мученіи души св. Писаніе умалчиваетъ, потому что оно предполагается въ мученіи тѣла и будетъ состоять только въ позднемъ раскаяніи [1]. Адскій огонь, въ полномъ матеріальномъ смыслѣ, будетъ орудіемъ мученія и для злыхъ демоновъ и,—имѣютъ ли они тѣло, или нѣтъ,—будетъ жечь ихъ дѣйствительнымъ, хотя чудеснымъ и невыразимымъ образомъ [2].

Справедливо ли вѣчными мученіями наказывать временныя преступленія? Отвѣчая на этотъ вопросъ Августинъ замѣчаетъ сначала, что наказанія, опредѣляемыя человѣческими законами, никогда не соразмѣряются съ продолжительностію преступленія, что, кромѣ закона возмездія (talio), ниодинъ законъ не дѣлаетъ наказанія равнымъ преступленію и что наконецъ продолжительность человѣчески законныхъ наказаній очень часто безконечно превосходитъ продолжительность преступленія, таково напримѣръ наказаніе смертною казнію, карательность которой состоитъ не въ мгновенномъ умерщвленіи преступника, а въ навсегдашнемъ изъятіи его изъ общества живыхъ [3]. Далѣе первородный грѣхъ представляетъ ему достаточное основаніе для оправданія справедливости вѣчныхъ мукъ. Сила и важность первоначальнаго грѣха, говоритъ онъ, состоитъ въ томъ, что человѣческій родъ въ лицѣ перваго человѣка погубилъ въ себѣ благо, которое могло быть вѣчно; слѣдовательно вѣчное мученіе, на которое осуждены будутъ нечестивые, будетъ не только справедливо, но даже нѣкоторымъ образомъ соразмѣрно ихъ грѣху [4]. Вѣчныя мученія казались однакоже язычникамъ несправедливыми не въ смыслѣ только ихъ продолжительности, но и въ смыслѣ значенія ихъ, какъ наказаній. Вслѣдъ за неоплатониками всѣмъ наказаніямъ при жизни и по смерти

---

[1] XXI. 9.
[2] XXI. 10.
[3] XXI. 11.
[4] XXI. 12.

они усвояли только очистительное или исправительное значеніе и отказывали въ карательномъ. „Но платоники, прибавляетъ авторъ, утверждая, что всякій грѣхъ долженъ быть наказанъ, признаютъ только очистительныя или исправительныя наказанія, назначаются ли они законами божескими или человѣческими и испытываются ли они въ этой или будущей жизни“. Съ этой точки зрѣнія христіанское ученіе о вѣчныхъ мученіяхъ въ карательномъ значеніи ихъ представлялось имъ страннымъ и болѣе чѣмъ несправедливымъ. Соглашаясь съ тѣмъ, что между наказаніями, какъ на землѣ такъ и по смерти, нѣкоторыя имѣютъ значеніе очистительное, авторъ утверждаетъ, что такихъ наказаній сравнительно съ карательными такъ не много на землѣ, что вся земная жизнь человѣка можетъ быть названа наказаніемъ за грѣхъ прародителей (1), что очистительныя наказанія по смерти будутъ имѣть мѣсто и значеніе только до послѣдняго суда (2) и что они не исключаютъ необходимости и не отрицаютъ законности вѣчныхъ мученій.

Отъ язычниковъ авторъ переходитъ къ „миролюбивому“ разсужденію съ „нѣкоторыми изъ своихъ“ (христіанъ), которые изъ состраданія къ навѣки осужденнымъ не допускали вѣчности мученій и полагали, подобно Оригену, что рано или поздно они будутъ помилованы. Соглашаясь опять съ тѣмъ, что въ будущей жизни есть наказанія временныя и очистительныя, Августинъ утверждаетъ, что тѣ, надъ которыми произнесенъ будетъ приговоръ: *идите въ огнь вѣчный, уготованный діаволу и ангеламъ его*, останутся въ адѣ безвозвратно. Въ этомъ, прибавляетъ онъ, несомнѣнно убѣждаютъ съ одной стороны ясныя и многочисленныя свидѣтельства слова Божія, а съ другой то соображеніе, что конечность человѣческихъ мученій неизбѣжно вела бы за собой сокращеніе мученій и для демоновъ, и что или вѣчно-блаженная жизнь въ этомъ случаѣ должна имѣть конецъ, или въ

(1) XXI. 14—16.
(2) XXI. 13.

противномъ та и другая должны быть безъ конца (1).—Что касается молитвеннаго ходатайства святыхъ за осужденныхъ; то ни его, ни его дѣйственности авторъ не допускаетъ, потому что, допуская дѣйственность молитвеннаго заступленія святыхъ въ пользу осужденныхъ, было бы необходимо допустить тоже самое и въ отношеніи къ злымъ духамъ, чего конечно ниодинъ правомыслящій христіанинъ не скажетъ. „По той же причинѣ, говоритъ онъ, по которой Церковь не молится нынѣ за злыхъ ангеловъ, она не будетъ молиться и тогда за осужденныхъ людей. Если же на землѣ она молится за всѣхъ своихъ враговъ, кромѣ нераскаянныхъ демоновъ, то это потому, что теперь время полезнаго покаянія; однакожъ молитвы ея пріемлются Богомъ только за тѣхъ, кои предназначены стать ея чадами ради ея молитвъ. Но и теперь она не молится за упорныхъ грѣшниковъ, конечно, потому, что считаетъ ихъ сторонниками діавола и не молилась бы вообще за тѣхъ, коимъ предопредѣлено идти въ вѣчный огонь вмѣстѣ съ діаволомъ, если бы знала ихъ“ (2). Такъ какъ, далѣе, условіями вѣчнаго блаженства со стороны человѣка авторъ считаетъ постоянную и миролюбивую принадлежность къ единой каѳолической церкви и добродѣтельную жизнь; то ни еретики и схизматики, нарушающіе своими ученіями миръ Церкви, ни ложные христіане и неблагочестивые раздаятели милостыни, оскорбляющіе чистоту христіанскихъ нравовъ, хотя бы всѣ они были причастниками тѣла Христова, не избѣгутъ, по его мнѣнію, и никогда не освободятся отъ вѣчнаго мученія, если не воспользуются временемъ покаянія и самоисправленія (3).

За ученіемъ о вѣчномъ мученіи осужденныхъ авторъ предлагаетъ наконецъ ученіе о вѣчномъ блаженствѣ избранныхъ, къ числу которыхъ принадлежатъ всѣ тѣ, коимъ, гдѣ бы они ни были, сообщена благодать искупленія. Утверждая истину вѣчнаго блаженства праведныхъ, авторъ входитъ въ разсужденіе объ этомъ предметѣ чрезъ обстоятельное аполо-

(1) XXI. 17—23.
(2) XXI. 24.
(3) XXI. 25—27.

гетическое раскрытіе христіанскаго ученія о всеобщемъ воскресеніи мертвыхъ. Языческіе противники христіанства, подъ руководствомъ неоплатоническихъ идей, сильно нападали на христіанское ученіе о воскресеніи, употребляя при этомъ въ дѣло столько же философскіе доводы, сколько и насмѣшливыя глумленія.

„Блаженство праведныхъ, говоритъ Августинъ, будетъ вѣчно не въ томъ смыслѣ, что будетъ продолжаться долго, а въ томъ, что не окончится никогда; вѣчность его будетъ состоять не въ безпрерывной смѣнѣ умирающихъ раждающимися, а въ томъ, что всѣ члены царства Божія будутъ безсмертны, такъ какъ они пріобрѣтутъ тогда то, чего никогда не теряли святые ангелы. Это чудо совершитъ всемогущій Основатель царства Божія“ (1). Переходомъ къ вѣчному блаженству, какъ и къ вѣчному мученію, будетъ служить всеобщее воскресеніе мертвыхъ. Но ученые язычники, прибавляетъ авторъ, возставая противъ истины воскресенія мертвыхъ и вознесенія тѣлъ ихъ въ небесное блаженство, однимъ изъ самыхъ сильныхъ доказательствъ считаютъ, опираясь на матеріальность человѣческихъ тѣлъ, невѣроятность этого явленія (2). Разсматривая основанія невѣрія язычниковъ въ воскресеніе тѣлъ, Августинъ утверждаетъ эту истину на ясныхъ словахъ св. Писанія и представляетъ въ пользу ея слѣдующія доказательства. „Если бы, говоритъ онъ, мы были только душами, то есть, совершенно безплотными духами, и, обитая на небѣ, не имѣли никакого понятія о земныхъ животныхъ, и если бы намъ сказано было, что мы соединимся нѣкоторымъ удивительнымъ образомъ съ земными тѣлами для одушевленія ихъ; то мы имѣли бы гораздо большее основаніе не вѣрить этому и еще съ большею основательностію стали бы доказывать, что духовная природа не можетъ быть соединена съ тѣлесной. И однакоже земля полна душъ,

(1) XXII. 1—3.
(2) XXII. 11.

которыя удивительнымъ образомъ соединены съ земными тѣлами. Конечно соединеніе душъ съ земными тѣлами было бы гораздо болѣе удивительно и невѣроятно, нежели вознесеніе земныхъ тѣлъ въ небесныя, но все же тѣлесныя обиталища; но первое изъ этихъ явленій мы привыкли видѣть, а втораго не видали еще никогда. Между тѣмъ непредубѣжденный разумъ послѣднее всегда найдетъ менѣе удивительнымъ и послѣ перваго совершенно вѣроятнымъ". (1) Другое доказательство воскресенія тѣлъ авторъ основываетъ на всеобщей вѣрѣ въ воскресеніе Христа и на образѣ ея распространенія. „Христосъ, говоритъ онъ, послалъ небольшое число людей, простыхъ и необразованныхъ, незнакомыхъ ни съ словесностію и грамматикой, ни съ риторикой и діалектикой,—Онъ послалъ немногихъ, незнатныхъ рыбаковъ въ море вѣка сего только съ сѣтями вѣры, но наловилъ чрезъ нихъ безчисленное множество разнообразныхъ рыбъ, въ числѣ которыхъ оказались и трудно уловимые философы. Нынѣ ученіе о воскресеніи Христа и вознесеніи Его во плоти на небо распространено повсюду и находитъ вѣру во всемъ мірѣ. Если міръ вѣритъ въ этой вѣрѣ вѣроятному, то очевидно глупо не вѣрить этому; если же міръ повѣрилъ дѣлу невѣроятному, то ясно, что невѣроятна и вѣра міра. Но такъ какъ полѣдняя невѣроятность стала историческимъ фактомъ; то нѣтъ основанія сомнѣваться и въ осуществленіи первой." (2) Третьимъ доказательствомъ тойже истины служитъ образованность времени, въ продолженіе котораго распространялось христіанское ученіе вообще и о воскресеніи мертвыхъ въ частности, и великое множество несомнѣнно чудесныхъ дѣйствій, которыми апостолы и мученики возбуждали вѣру въ ученіе Христа (3). Но язычники, какъ видно, не вѣрили исторической дѣйствительности новозавѣтныхъ чудесъ и находили подтвержденіе для своего невѣрія въ отсутствіи

(1) XXII. 4.
(2) XXII. 5.
(3) XXII. 6—7.

чудесъ въ разсматриваемое время. „Почему же, говорятъ они, пишетъ авторъ, эти чудеса не совершаются теперь, если они были тогда?“ Въ отвѣтъ на это возраженіе авторъ говоритъ, что въ первыя времена христіанства чудеса были нужнѣе и что они совершаются по надобности и теперь, хотя теперь они извѣстны только немногимъ. „Я могъ бы сказать, говоритъ онъ, что чудеса были необходимы, прежде нежели увѣровалъ міръ, для того, чтобы расположить его къ вѣрѣ, и что требующій чуда теперь есть самъ великое чудо, потому что не вѣритъ въ то время, когда увѣровалъ міръ. Но язычники возражаютъ очевидно для того, чтобы подорвать вѣру въ прежнія чудеса. Откуда же происходитъ то, что вознесеніе Христа во плоти на небо проповѣдуется повсюду? Откуда происходитъ, что въ образованныя времена, когда все невозможное не находило вѣры, міръ повѣрилъ столь невѣроятному событію безъ чудесъ? А если оно было вѣроятно тогда, почему же стало невѣроятно теперь? Впрочемъ все разсужденіе наше можно выразить слѣдующими краткими словами: или это невѣроятное дѣло нашло себѣ вѣру чрезъ другія невѣроятныя же, но вочію происходившія, дѣла, или оно было такъ вѣроятно, что не требовало никакихъ чудесъ. Это говорю я для особенно упорныхъ“. „Я достовѣрно знаю однакожъ, прибавляетъ авторъ, что такія чудеса были и что они повторяются и теперь; но прежнія чудеса чрезъ каноническія книги стали извѣстны повсюду, а теперешнія знакомы только немногимъ“, и разсказываетъ многія чудеса своего времени (1).

Сверхъ серьезныхъ возраженій противъ возможности воскресенія тѣлъ язычники прибѣгали къ насмѣшкѣ. „Они имѣютъ обычай, говоритъ авторъ, оскорбительно издѣваться надъ нашею вѣрою въ воскресеніе плоти. Такъ они спрашиваютъ: воскреснутъ ли выкидыши? будетъ ли величина и сила воскресшихъ тѣлъ у всѣхъ одинакова и какая именно, или же тѣла будутъ имѣть разный ростъ? всѣ ли волосы и

(1) XXII. 8—10.

ногти, которыхъ очень много приходится обрѣзывать въ жизни, возвратятся на свои мѣста въ тѣлахъ воскресшихъ и, если—да, не будетъ ли это черезъ мѣру безобразно? въ какомъ видѣ воскреснутъ люди тощіе и тучные? гдѣ и какъ найдены будутъ тѣ части человѣческихъ тѣлъ, которыя истреблены огнемъ, выщелочены водой и вывѣтрены воздухомъ? въ какомъ видѣ воскреснутъ уроды? въ чье тѣло возвратятся по воскресеніи тѣ части человѣческаго тѣла, которыя съѣдаются другими людьми,—въ тѣло ли первоначальнаго обладателя или же въ тѣло съѣвшаго ихъ (1)? будутъ ли наконецъ воскресшія тѣла различаться полами (2)? Видно, эти пустые вопросы были очень важны, видно, что они тревожили и затрудняли христіанъ. Этимъ только можно объяснить ту серьезность и обстоятельность, съ какими отвѣчаетъ на нихъ Августинъ (3). Насмѣшкамъ язычниковъ онъ противопоставляетъ развитіе слѣдующихъ положеній: Выкидыши, если не допускать, что души ихъ останутся безъ тѣлъ, а также и малыя дѣти воскреснутъ и получатъ при воскресеніи ту величину тѣла, до которой они могли бы развиться при жизни (4) Всякій воскресшій получитъ ту величину тѣла, которую онъ имѣлъ или имѣлъ бы въ юности, если бы умеръ въ старости или въ дѣтствѣ (5). Воскресшіе люди воскреснутъ съ сохраненіемъ половыхъ различій, но съ утратою вожделѣній, —ибо полъ—природа, а вожделѣніе—грѣхъ,—и erunt membra feminea non accommodata usui veteri, sed decori novo. (6) Воскресшія тѣла не будутъ имѣть никакихъ недостатковъ безобразія; они будутъ составлены дѣйствіемъ всемогущества Божія изъ всѣхъ частей, гдѣ бы и какъ бы онѣ утрачены ни были, по творческому закону красоты и симметріи (7) Воскресшія тѣла будутъ духовны, то есть, нетлѣн-

(1) XXII. 12.
(2) XXII. 17.
(3) XXII. 13—21.
(4) XXII. 13—14
(5) XXII. 15—16.
(6) XXII. 17—18.
(7) XXII. 19—20.

ны и безсмертны и всецѣло подчинены требованіямъ духа [1].

Въ заключеніе всего труда Августинъ переноситъ свой взоръ на блаженное состояніе новаго неба и новой земли. Блаженство, недоступное ни взору ни слуху земнаго человѣка, не можетъ быть предметомъ описанія, и Августинъ откровенно сознается въ своемъ безсиліи сказать что либо опредѣленное объ этомъ предметѣ. „Отвѣчая на вопросъ, пишетъ онъ, что будутъ дѣлать святые въ ихъ безсмертныхъ и духовныхъ тѣлахъ и какого свойства будетъ ихъ дѣятельность или скорѣе покой, если говорить правду, я долженъ сказать—не знаю, потому что я никогда этого не видалъ“ [2]. Но съ одной стороны бѣдствія земной жизни, описываемыя имъ мрачными чертами, какъ общія всѣмъ земнороднымъ [3], такъ и свойственныя только добродѣтельнымъ [4], а съ другой великія блага, которыми милосердіе Божіе умѣряетъ страданія земной жизни человѣка [5], даютъ ему возможность составить нѣкоторое понятіе о блаженствѣ будущей жизни, которая вся будетъ откровеніемъ благодати и благости Божіей. „Среди великихъ бѣдствій, которыми правосудіе Божіе поражаетъ законопреступный человѣческій родъ, милосердіе Божіе утѣшаетъ его великими благами, столько же полезными, сколько и пріятными... Если такъ велики и такъ обильны блага земной жизни, которыя составляютъ только утѣшеніе для бѣдствующихъ, а не награду для блаженныхъ, то отсюда можно уже заключать о свойствѣ тѣхъ благъ, которыя будутъ наградой и при томъ для тѣхъ, ради которыхъ Господь не пощадилъ своего единороднаго Сына“ [6]. Приникая еще ближе къ блаженной жизни вѣчности, Августинъ говоритъ, что блаженство ея будетъ состоять въ не-

---

(1) XXII. 21.
(2) XXII. 29.
(3) XXII. 22.
(4) XXII. 23.
(5) XXII. 24.
(6) Ibidem.

посредственномъ видѣніи Бога—умомъ въ себѣ самихъ и въ другихъ, въ новомъ небѣ и въ новой землѣ, въ Немъ самомъ и во всей твари тогдашняго міра, а тѣломъ во всякомъ тѣлѣ, куда бы оно ни обратило свои одуховленные взоры, такъ какъ Богъ будетъ тогда *всяческая во всѣхъ* (1). Занятіемъ святыхъ будетъ вѣчное прославленіе Бога, въ которомъ будутъ принимать участіе всѣ члены царства Божія, на какой бы степени блаженства они ни находились, и всѣ члены человѣческаго тѣла. Безконечный періодъ вѣчной жизни будетъ седьмымъ возрастомъ міра,—послѣднею субботою, концомъ которой будетъ вѣчный день воскресенія. „Въ этотъ воскресный день мы успокоимся и увидимъ, увидимъ и возлюбимъ, возлюбимъ и восхвалимъ. Вотъ что будетъ въ концѣ безъ конца“ (2).

III.

Мы видѣли среду, въ которой возникло, и условія, подъ вліяніемъ которыхъ образовалось твореніе Августина „о царствѣ Божіемъ“, какъ апологія. Мы видѣли также—въ главныхъ и существенныхъ чертахъ—цѣльный образъ этого творенія,—общее теченіе основныхъ мыслей, въ немъ развивающихся, съ самыми видными и крупными изгибами его направленія и въ связи съ тѣми историческими мотивами, которые возбуждали мысль автора, ставили предъ нимъ вопросы и задачи и даже отчасти опредѣляли характеръ ученаго его отношенія къ нимъ. Едвали было бы неизлишнимъ говорить теперь объ историческомъ значеніи этого творенія, о его отношеніи къ нуждамъ и потребностямъ своего времени и о степени соотвѣтствія съ тѣми и другими. Обстоятельства его происхожденія и его содержаніе показываютъ, что оно было вызвано на свѣтъ и обусловлено въ своемъ составѣ не литературными потребностями времени, но болѣе насущными нуждами жизни;—оно было

(1) XXII. 29.
(2) XXII. 30.

столько же необходимымъ явленіемъ въ исторіи западно-римской христіанской апологетики, сколько и вызвавшая его антихристіанская реакція римскихъ язычниковъ была исторически неизбѣжнымъ моментомъ въ общемъ явленіи распространеніе христіанства среди римскаго народа, и отвѣчало на тѣ именно вопросы, которыми опредѣлялось тогдашнее отношеніе между христіанствомъ и язычествомъ Рима, отвѣчало въ той мѣрѣ и такъ, въ какой и какъ требовало этого время. Въ этомъ смыслѣ оно есть историческій документъ, изъ котораго можно почерпать свѣдѣнія съ одной стороны о религіозномъ, нравственномъ и религіозно-философскомъ состояніи тогдашняго римскаго языческаго общества, о внѣшнемъ положеніи римскаго язычества въ государствѣ и о внутреннемъ отношеніи его къ сознанію своихъ почитателей, а съ другой о состояніи западно-римской христіанской богословской науки, выразителемъ которой былъ Августинъ. Но если историческое значеніе его дается непосредственно, то значеніе его, какъ апологіи, требуетъ ближайшаго опредѣленія. и объясненія. Апологетическое значеніе его, опредѣляемое уже отчасти историческимъ значеніемъ, еще ближе и яснѣе опредѣляется съ одной стороны его учеными и литературными свойствами, а съ другой объемомъ практической пользы или степенью приближенія къ цѣли.

Какъ апологія христіанства противъ нападеній на него со стороны римскаго язычества, твореніе Августина не имѣетъ ничего себѣ подобнаго во всей исторіи западно-римской апологетики. Будучи послѣднимъ произведеніемъ апологетической литературы христіанскаго Рима, оно рѣзко отличается отъ всѣхъ предшествующихъ трудовъ этого рода, неизмѣримо превосходя ихъ не только внутренними, но даже и внѣшними свойствами. Говоря объ апологіяхъ Тертулліана, Минуція Феликса, Арнобія и Лактанція, мы замѣтили, что эти апологеты являются скорѣе адвокатами, чѣмъ глубокими мыслителями, а ихъ апологіи представляются скорѣе защитительными рѣчами поведенія христіанъ, какъ римскихъ

подданныхъ, чѣмъ учеными изслѣдованіями по вопросамъ христіанства. Въ своихъ апологіяхъ они не поднимались выше простаго опроверженія тѣхъ обвиненій, которыя взводились на христіанъ, и не знали другихъ пріемовъ защиты, кромѣ одного простаго отрицанія ихъ, отрицанія, съ которымъ, въ качествѣ полемическаго элемента, соединялись порицаніе и осмѣиваніе нѣкоторыхъ, наудачу и отдѣльно взятыхъ, вѣрованій язычниковъ. Рядъ языческихъ обвиненій и параллельный рядъ ихъ опроверженій, подкрѣпляемыхъ обличительною бранью, составляютъ содержаніе апологій Тертуллина и Минуція Феликса. Арнобій и Лактанцій, сопоставляя отдѣльно взятыя вѣрованія язычниковъ съ ученіями христіанъ, стараются указать относительное преимущество послѣднихъ. Неудивительно, если, при такомъ апологетическомъ пріемѣ и при такомъ механическомъ построеніи содержанія, апологіи ихъ не имѣютъ ни внутренняго единства, ни ученаго достоинства. Не говоря уже о томъ, что въ нихъ недостаетъ того, что называется общею нитью цѣлаго, потому что внутренняя связь заключающихся въ нихъ разсужденій условливается не развитіемъ одной общей мысли, а случайною послѣдовательностію опровергаемыхъ обвиненій, онѣ почти не касаются или только поверхностно касаются того, что должно было составлять главнѣйшую и важнѣйшую часть ихъ содержанія, не касаются сущности христіанства и язычества и существеннаго отношенія между ними. Отъ чего бы это ни происходило,—отъ ученыхъ ли свойствъ самихъ апологетовъ, или отъ характера современнаго имъ отношенія римскаго язычества къ христіанству, или же наконецъ отъ того и другаго вмѣстѣ,—во всякомъ случаѣ съ научной точки зрѣнія апологіи отмѣченныхъ писателей даже не могутъ быть сопоставляемы съ апологіей Августина. Твоерніе „о царствѣ Божіемъ“ есть прежде всего философскій апологетическій трактатъ, проникнутый одною общею идеей, развитіе которой составляетъ его непосредственную ученую цѣль и которою неразрывно связываются основныя его мысли, соединяющія своимъ органическимъ сцѣпленіемъ

замѣчательное разнообразіе его содержанія въ одно замѣчательно стройное цѣлое. Это первое и главное ученое свойство Августиновой апологіи, въ связи съ которымъ стоятъ и другія, второстепенныя свойства ея, объясняется съ одной стороны личными дарованіями и степенью образованности автора, а съ другой сущностію дѣла и обстоятельствами времени. Не вдаваясь въ подробную характеристику таланта Августина, считаемъ однакожъ необходимымъ отмѣтить самыя крупныя его особенности, насколько онѣ выступаютъ въ его апологіи.

Въ характерѣ Августина, какъ писателя, прежде всего обращаетъ на себя вниманіе удивительное сочетаніе чувства и разсудка, которое одновременнно сообщаетъ мистическій и діалектическій оттѣнки почти каждому изъ его сочиненій и особенно ясно выступаетъ въ твореніи „о царствѣ Божіемъ“. Пламенное, до экстаза доходившее воображеніе Августина и еще съ дѣтства пробужденная религіозная потребность, обманутыя философіей Платона и неоплатониковъ, привели его наконецъ къ христіанству. Здѣсь, въ возвышенной простотѣ божественнаго Евангелія, онъ прежде всего чувствомъ узналъ тотъ идеалъ истиннаго, высокого и святаго, къ которому влекла его религіозная потребность и который разнообразно рисовало ему воображеніе, и отдался ему всѣми силами сердца и ума. Въ этомъ лежитъ начало мистической настроенности Августина. Живость его воображенія, возвышеннаго и облагороженнаго христіанствомъ, и сила религіознаго чувства, соединившагося съ чувствомъ христіанскаго благочестія, привели его къ тому состоянію духа, въ которомъ онъ считалъ возможнымъ обнять безконечное чувствомъ и воображеніемъ и такимъ образомъ проникнуть въ сокровенныя глубины вѣчнаго и божественнаго. Но въ тоже время, какъ другая особенность въ ученомъ характерѣ Августина, въ немъ выступаетъ необыкновенная сила, проницательность и гибкость разсудка, которыя вынуждали, такъ сказать, его сводить безконечное къ понятіямъ, заключать его въ логическія опредѣленія и въ этомъ видѣ изслѣдовать,

какъ предметъ философскаго изученія (а). Свойства его разсудка, воспитаннаго и укрѣпленнаго школьнымъ риторико-софистическимъ образованіемъ и усерднымъ изученіемъ философскихъ сочиненій Цицерона, Платона и неоплатониковъ, обнаруживаются въ рѣдкой послѣдовательности, съ какою онъ развивалъ однажды принятыя за несомнѣнныя начала, и въ той легкости, съ какою онъ находилъ соотвѣтствіе или противорѣчіе между данными положеніями и общепринятыми началами. Эти свойства сдѣлали Августина однимъ изъ величайшихъ діалектиковъ своего и послѣдующаго времени и объясняютъ его непобѣдимость въ преніяхъ съ язычниками и еретиками. Необыкновенная сила и гибкость разсудка, тонкая діалектичность и соединенная съ нею схоластичность, особенная склонность къ философіи и философской обработкѣ предметовъ вѣдѣнія и вѣры дѣлали его рѣшительнымъ исключеніемъ между христіанскими писателями Запада и сближали съ учеными Востока. По глубинѣ и независимости своего ума, по свойству философскаго сужденія о предметахъ христіанскаго вѣроученія и нравоученія и по силѣ ученой аргументаціи Августинъ стоитъ выше всѣхъ церковныхъ писателей Запада. Богатствомъ положительныхъ свѣдѣній и философскою начитанностію онъ уступаетъ многимъ писателямъ церкви греческой; но философскій складъ его ума и чисто ученое отношеніе къ предметамъ науки и вѣры уравниваетъ его съ самыми лучшими изъ нихъ. При недостаткѣ положительныхъ свѣдѣній талантъ Августина былъ талантомъ болѣе формальнаго, логическаго и діалектическаго свойства, чѣмъ творческаго, спекулятивнаго и метафизическаго; онъ былъ способнѣе къ развитію и распорядоченію понятій, къ логическому построенію и систематизаціи, нежели къ изобрѣтенію и установкѣ ихъ. Правда, въ своихъ твореніяхъ и особенно въ сочиненіи „о царствѣ Божіемъ“, онъ обнаруживаетъ обширное и основательное знаніе древне-римской, преимущественно классической, литературы и достаточное зна-

(а) Слич. Энцикл. слов. русск. учен. 1861—Августинъ.

комство съ философскою литературою Грековъ; но послѣднее пріобрѣтено имъ изъ латинскихъ переводовъ и передѣлокъ (а) и не пополняло по крайней мѣрѣ того пробѣла въ общелитературной его образованности и ученой начитанности, который оставляло въ нихъ небогатое знакомство съ подлинною ученою литературою греческихъ христіанъ, происходившее отъ недостаточнаго знанія греческаго языка. Вслѣдствіе этого въ твореніи „о царствѣ Божіемъ", какъ и въ другихъ сочиненіяхъ, Августинъ является скорѣе оригинальнымъ философомъ и аргументаторомъ, нежели учителемъ и органомъ общепринятой и общеобязательной истины, и свое вѣроученіе старается обосновать не на библейскомъ текстѣ и на вѣрѣ Церкви, но на такъ называемомъ à priori, при чемъ вѣра Церкви и непосредственное ученіе Библіи только какъ бы оправдываются, дополняются и очеловѣчиваются вѣрою и показаніями разума и знанія. Талантъ Августина какъ нельзя лучше соотвѣтствовалъ тѣмъ требованіямъ, которыя предъявляли ему, какъ апологету христіанства, самые сильные противники вѣры Христовой, то есть, тѣ изъ Римлянъ, которые были воспитаны въ духѣ и антихристіанскихъ идеяхъ неоплатонизма, „которые имѣли высокое мнѣніе о Порфиріѣ и любили его или изъ любви къ мудрости, или изъ любопытства къ ученіямъ, не шедшимъ къ лицу Порфирія" (1), и которые во всякомъ писателѣ уважали только то, что отличалось особенностями ихъ школы, что носило на себѣ печать мистической созерцательности воображенія и діалектической изворотливости мысли. По складу своего ума, образовавшагося подъ сильнымъ вліяніемъ неоплатонической философіи, Августинъ подходилъ подъ общій видъ неоплатониковъ, обладая талантомъ формальнаго свойства, и, вступая въ борьбу съ неоплатонизированными противниками христіанства, чувствовалъ себя на своей обычной почвѣ и старался держаться на ней тѣмъ болѣе, что она же была почвой и его противниковъ. Соотвѣтственно съ этого рода поло-

(а) Confess VIII. 2. Commemoravi legisse me quosdam libros Platonicorum, quos Victorinus in latinam linguam transtulisset. Conf XIII. 16.

(1) X. 29.

женіемъ дѣла твореніе „о царствѣ Божіемъ“ носитъ на себѣ всѣ особенности діалектическаго развитія содержащагося въ немъ матеріала, и въ той части (особенно въ первой), гдѣ авторъ его опровергаетъ мнѣнія противниковъ, въ немъ преобладаетъ пріемъ доведенія до абсурда, а тамъ (особенно во второй части), гдѣ утверждаются истины христіанства, утвержденіе ихъ основывается большею частію на логической несостоятельности положеній имъ противныхъ. Рядомъ съ діалектическою силою, тонкостію и изворотливостію разсудка въ твореніи „о царствѣ Божіемъ“ рѣзко также выступаетъ мистическая созерцательность воображенія,—какъ будто творящая сила мысли ищетъ облегченія въ ясновидѣніи фантазіи. Психологическій анализъ моральнаго состоянія Лукреціи въ минуты совершаемаго надъ нею безчестія, критическій разборъ языческаго философскаго богоученія и теургическихъ хитросплетеній, тонкое и глубоковѣрное изображеніе процесса деморализаціи римскаго народа выходятъ изъ подъ того же пера, которое изображаетъ невидимую дѣятельность злыхъ духовъ, таинственныя намѣренія божественнаго Провидѣнія и загробную жизнь людей такъ, какъ будто пишущій имъ видитъ все это непосредственно самъ.

Какъ и слѣдуетъ ожидать, положительныхъ свѣдѣній, общепринятыхъ вѣрованій и убѣжденій Церкви въ твореніи „о царствѣ Божіемъ“ не много, при томъ авторъ пользуется ими не какъ готовыми, безусловно обязательными истинами, но какъ выводами самостоятельнаго изслѣдованія, и старается выставлять ихъ въ такомъ видѣ, въ какомъ они вѣроятны безъ всякаго насилія для разума. „Сочиненіе Августина, говоритъ Шреккъ, называютъ ученымъ; въ нѣкоторомъ отношеніи оно дѣйствительно таково“. Если вмѣстѣ со Шреккомъ подъ именемъ учености разумѣть только эрудицію; то съ отзывомъ его нельзя не согласиться, потому что „въ твореніи о царствѣ Божіемъ, какъ справедливо замѣтилъ Дюпэнъ, нѣтъ ничего, кромѣ того, что авторъ его почерпнулъ у Варрона, Цицерона, Сенеки и у другихъ общедоступныхъ римскихъ писателей“. Въ этомъ твореніи обнаруживается

обширная эрудиція, но она ограничивается только знаніемъ латинской литературы и Библіи и не отличается богаствомъ свѣдѣній по части подлинной христіанской и антихристіанской литературы Грековъ. Изъ языческихъ писателей римскихъ авторъ его цитируетъ Персія, Теренція, Саллюстія, Юстина, Горація, Клавдіана, Сенеку, Авла Геллія, Плинія младшаго (1), часто Цицерона и Апулея, а еще чаще Варрона и Виргилія, а изъ греческихъ Платона, Плотина и Порфирія. Изъ того, какъ онъ приводитъ слова римскихъ писателей, несомнѣнно видно, что онъ самъ читалъ ихъ и многія мѣста зналъ наизустъ. Что же касается писателей греческихъ, то ихъ цитируетъ онъ или по латинскимъ переводамъ, какъ напримѣръ Порфирія (2) и Гермеса Трисмегиста (3), или по философскимъ трактатамъ Цицерона, котораго онъ читалъ „днемъ и ночью“ (a). Далѣе, съ обстоятельнымъ знаніемъ библейской исторіи въ твореніи „о царствѣ Божіемъ“ выступаетъ обширное знакомство съ историческими народами древности, чему доказательствомъ служитъ первая половина XVIII книги; но послѣднее не выходитъ изъ предѣловъ одного сочиненія Варрона и хроникъ Евсевія и Іеронима. Но если однакожъ Августинъ обнаруживаетъ богатое и разнообразное знакомство съ языческою литературою классическихъ народовъ и обстоятельное знаніе библейской исторіи и Библіи; то нельзя сказать того же о его начитанности въ литературѣ христіанской. Изъ христіанскихъ писателей греческихъ онъ цитируетъ Евсевія (4) и Оригена (5), а изъ римскихъ Лактанція (6), Іеронима (7), и—мимоходомъ—Тертулліана (8). Чѣмъ бы ни объяснялось отсутствіе въ твореніи Августина указаній на произведенія христіанскихъ, особенно греческихъ, ученыхъ, во всякомъ

(1) II. 6, 7, 18; IV. 12, 13, 26, VI. 10; IX. 4; XV. 9, 12.
(2) VIII. 10; XIX. 23.
(3) VIII. 23.
(4) XVI. 16.
(a) Confes III. 4.
(5) XI. 23.
(6) XIX. 23.
(7) XVIII. 43. XX. 23.
(8) VII. 1.

случаѣ оно составляетъ замѣтный его недостатокъ, хотя и свидѣтельствуетъ о его оригинальности и независимости. Говоря поэтому объ эрудиціи Августинова творенія, ей, по нашему мнѣнію, нельзя удивляться въ той мѣрѣ, въ какой удивляется Пужула и въ какой самъ Августинъ удивлялся эрудиціи Варрона (1). Вмѣстѣ съ недостаточнымъ знаніемъ греческаго языка и совершеннымъ незнаніемъ еврейскаго (2) небогатое знакомство Августина съ подлинною литературою греческихъ христіанъ составляетъ слабую сторону его, какъ ученаго богослова вообще и какъ экзегета и апологета въ частности. Правда, онъ обращался, какъ видно, къ греческому переводу семидесяти толковниковъ (3), справлялся съ греческихъ текстомъ Новаго Завѣта (4) и во многихъ мѣстахъ приводитъ подлинныя греческія слова и объясняетъ ихъ (5); но это знаніе греческаго языка было знаніемъ посредственнымъ, недостаточнымъ ни для серьезнаго и солиднаго толкованія священнаго текста, ни для плодотворнаго знакомства съ экзегетическою и апологетическою литературою греческихъ христіанъ и не могло имѣть практически ученаго примѣненія. Августинъ самъ, кажется, чувствовалъ недостатки своей богословской начитанности и замѣчалъ происходившія отъ нихъ несовершенства въ своемъ твореніи; онъ точно намѣренно старается вознаградить ихъ силою всеобщихъ доказательствъ, силою сцѣпленія доказываемыхъ положеній вѣры съ общепризнаваемыми истинами разума, опираясь на авторитетъ послѣдняго за недостаткомъ авторитета Церкви. Отсюда конечно произошло то, что твореніе „о царствѣ Божіемъ“ но-

(1) VI 2.

(2) Въ XV. 17, объясняя значеніе именъ прародителей и ихъ ближайшихъ потомковъ, Августинъ опирается на *знающихъ* еврейскій языкъ; въ XX. 11. говоритъ. я *узналъ*, что Гогъ значитъ кровля, а Магогъ—съ кровли; въ XX. 23. *говорятъ*, что Евреи, какъ и Греки, имѣютъ двойственное число.

(3) XIII 24.

(4) XX. 19.

(5) IV 21; VI praef. et c. 5; VII. 1, 6, 7; VIII. 7, 17; IX. 4, 20; XV. 23; XVI. 4, et coet ....

ситъ на себѣ болѣе философскій, чѣмъ богословскій характеръ. Личныя дарованія Августина, степень и характеръ его образованности располагали его отнестись къ своему дѣлу такъ, какъ это было ему обычно, тѣмъ болѣе, что къ тому же приглашали его и обстоятельства времени, дѣлавшія задачу христіанскаго апологета вопросомъ философическаго свойства.

Къ началу пятаго вѣка исторія, какъ мы видѣли, выработала такое отношеніе между христіанствомъ и язычествомъ Рима, при которомъ около столѣтія уже рѣшавшійся практически,—законодательнымъ и административнымъ путемъ,—вопросъ о положеніи языческаго и христіанскаго общества въ государствѣ, подъ вліяніемъ религіозно—философскихъ воззрѣній неоплатонизма, былъ поставленъ общѣе, прямѣе и яснѣе,—онъ видоизмѣнился въ вопросъ о внутренемъ относительномъ достоинствѣ христіанства и язычества, какъ вѣроученій, и о практическомъ значеніи того и другаго для государственной и соціальной жизни римскаго народа. Въ этомъ видѣ поставленный вопросъ переходилъ изъ области практики въ область умозрѣнія и требовалъ рѣшенія теоретическаго. Взявши на себя трудъ теоретическаго разрѣшенія этого вопроса, Августинъ вѣрно понялъ истинное его положеніе, ясно опредѣлилъ его задачу и рѣшилъ ее въ той мѣрѣ, въ какой требовало этого время. Сводя всѣ частныя и дробныя возраженія и обвиненія, которыми язычники буквально, какъ надобно полагать, осыпали христіанъ и ихъ религію и оспаривать которыя—каждое отдѣльно—самому Августину казалось дѣломъ „безконечнымъ и скучнымъ“ (1), къ общимъ и основнымъ положеніямъ, нельзя не замѣтить, что такими положеніями были слѣдующія не многія: „Римъ, говорили Римляне, своею почтенною старостію обязанъ былъ святой религіи своихъ предковъ. До появленія въ римской имперіи христіанства римское государство было счастливо и непобѣдимо (а). Войны, которыми удручается міръ (римскій),

(1) II. 1.
(а) Симмахъ.

и въ особенности недавнее опустошеніе Рима Готами—дѣло христіанской религіи (1). Римъ не могъ бы быть опустошенъ, если бы не потерялъ своихъ боговъ (2). Христіанская религія оскорбительна для національныхъ боговъ, вредна для народной нравственности и нетерпима въ государствѣ ни съ религіозной и моральной, ни съ политической точки зрѣнія“ (a). Такое сравненіе язычества и христіанства, касавшееся не отдѣльныхъ пунктовъ христіанской религіи и не частныхъ случаевъ изъ жизни христіанъ, но всей системы ихъ вѣроученія и нравоученія, въ виду той раздражительности (3) и того упрямства (4), съ какими оно высказывалось, слишкомъ тяжко и грозно падало на христіанство, слишкомъ ясно произносило ему приговоръ немедленной и безусловной проскрипціи, и опредѣляло характеръ апологетической задачи. Въ виду столь тяжкаго и серьезнаго обвиненія апологету христіанства предстояло войти въ глубочайшія основанія всего христіанскаго міросозерцанія, указать сущность христіанства, его начало, исторію, задачу и цѣль, сравнить его съ язычествомъ и выяснить отношеніе того и другаго къ истиннымъ задачамъ человѣческой жизни, потому что только отсюда можно было вынести оправдательное слово для христіанства. Такого рода задача была совершенно въ духѣ Августина и онъ тѣмъ охотнѣе взялся за нее, что въ его время чувствовалась сильная потребность объяснить христіанство научно и систематически, чтобы вразумить еретиковъ и научить недоразумѣвавшихъ его каѳоликовъ. Отсюда твореніе „о царствѣ Божіемъ“ является апологіей въ самомъ обширномъ смыслѣ; въ немъ чисто апологетическій элементъ естественнымъ образомъ связывается съ элементомъ полемическимъ, и оно направляется столько же противъ языческихъ возраженій, сколько противъ еретическихъ искаженій и право-

(1) II. 2.
(2) I. 3.
(a) Enarr. in psal. 101.
(3) I. 1: Multi in eam (civitatem Dei) *tantis* exardescunt ignibus odiorum.....
(4) VI praef. Conf. II. 1.

славныхъ недоразумѣній. Главнымъ содержаніемъ этого творенія служитъ положительное ученіе Церкви,—какъ его конечно понималъ авторъ,—о христіанствѣ и язычествѣ въ ихъ внутреннемъ существѣ и историческомъ развитіи, а главною практическою цѣлью—оправданіе христіанства чрезъ полемико-апологетическое сравненіе его съ язычествомъ. Вслѣдствіе этого вниманіе автора обращается съ одной стороны болѣе на исторію и догматику христіанства, нежели на возраженія язычниковъ, а съ другой болѣе на общія основанія религіозныхъ вѣрованій язычниковъ въ ихъ народномъ, гражданскомъ и философскомъ видѣ, нежели на отдѣльные пункты языческаго вѣроученія. Возраженія и упреки язычниковъ, направленные противъ христіанства, равно какъ и отдѣльныя, нелѣпыя и смѣшныя, формы языческаго культа и несообразности богоученія, выступаютъ у него какъ предметы меньшей важности и расматриваются почти мимоходомъ и только кстати, первыя, какъ обстоятельства, возбуждавшія его мысль, а послѣднія, какъ фактическія данныя, подтверждавшія справедливость ея приговоровъ. Сверхъ того въ твореніи „о царствѣ Божіемъ“ повсюда видны намѣренность и цѣлесообразность, по которымъ частныя разсужденія автора излагаются всегда тамъ, куда относитъ ихъ естественное теченіе той творческой идеи, которая, какъ нѣчто живое и саморазвивающееся, развертывается и воплощается въ многосложности и разнообразіи его содержанія и образуетъ изъ видимой его пестроты рѣдкое, чтобы не сказать небывалое, явленіе во всей исторіи римской литературы. Въ этомъ отношеніи твореніе „о царствѣ Божіемъ“ представляется самымъ совершеннымъ изъ всѣхъ твореній самаго Августина. При замѣчательной способности автора подводить всѣ частности и дробности подъ одну точку зрѣнія, открывать трудно уловимую связь между разнородными повидимому явленіями, преслѣдовать данную мысль по всему лабиринту ея развѣтвленій и слѣдствій и снова возвращаться къ главной цѣли цѣлаго, великая идея, лежащая въ глубинѣ этого творенія, дѣлаетъ изъ него

нѣчто органическое и какъ бы одушевленное, въ чемъ все на своемъ мѣстѣ, имѣетъ свою непосредственную цѣль и отношеніе къ общей цѣли цѣлаго, все обдумано и обдуманно поставлено. Въ архитектурномъ отношеніи, повторяемъ, было бы трудно указать что либо равное этому творенію во всей исторіи римской литературы. Правда, общая идея, проникающая это твореніе, выясняется только къ концу его, только во второй его части, правда, что она глубоко лежитъ подъ тѣмъ, что составляетъ внѣшнее ея выраженіе; но какъ первое не мѣшаетъ ей проходить по всему сочиненію и сообщать ему чисто философскій строй и характеръ, такъ второе не препятствуетъ намъ прослѣдить эту идею въ ея главныхъ моментахъ. Великая идея, развивающаяся въ разматриваемомъ нами твореніи Августина, есть идея царства Божія и царства земнаго, или—иначе—идея христіанства и язычества, какъ двухъ половинъ человѣческаго рода. Примѣнительно къ запросу времени и въ силу личнаго ученаго характера Августину предстояло разрѣшить два главнымъ образомъ вопроса, а именно: что такое язычество и что такое христіанство въ ихъ идеѣ, то есть во внутренней сущности, въ происхожденіи, въ развитіи и конечныхъ цѣляхъ? То, что отвѣчалъ авторъ на оба эти вопроса, мы видѣли; но то, что составляетъ теорію его творенія, что, какъ система принципальныхъ его мыслей, лежитъ глубже внѣшней стороны творенія, что составляетъ внутреннюю его канву и что большею частію предполагается, но не всегда ясно высказывается, не могло быть изложено въ нашемъ анализѣ. Здѣсь мы попытаемъ изложить Августинову теорію язычества и христіанства, какъ замѣчательнѣйшую особенность его апологіи, равно какъ и его взглядъ на св. Писаніе, пророчества и чудеса, какъ на предметы, стоящіе въ неизбѣжной связи съ главнымъ предметомъ и цѣлію его труда.

Августинъ весьма обширно обнимаетъ язычество,—онъ представляетъ его въ народномъ, политическомъ и философскомъ видѣ; но, въ какихъ бы видахъ оно ни представлялось, существеннымъ отличительнымъ признакомъ его остается

многобожіе. Поэтому все его разсужденіе о язычествѣ направлено повидимому къ тому, чтобы показать безсмысленность какихъ бы то ни было вѣрованій въ народныхъ боговъ и ничтожность послѣднихъ. Всматриваясь однакожъ глубже въ общее понятіе автора о многобожіи, нельзя не замѣтить, что политеизмъ представляется ему не глупою только фикціей человѣческой изобрѣтательности, но дѣйствительною, реальною злою силой. Правда, онъ говоритъ въ смыслѣ Евгемеровой теоріи, что „во всѣхъ сочиненіяхъ язычниковъ или нельзя или трудно отыскать такихъ боговъ, которые не были бы людьми", и изъ свидѣтельства Гермеса Трисмегиста выводитъ заключеніе, что языческія боги или „демоны возникли изъ душъ умершихъ людей" (1); но въ мысли его этого рода боги суть скорѣе языческіе святые, нежели боги въ собственномъ смыслѣ. Въ его собственномъ изображеніи языческихъ боговъ эти послѣдніе относятся къ разряду совершенно иного рода существъ. „Не слѣдуетъ, говоритъ онъ, вѣрить тому, въ чемъ стараются увѣрять Апулей и единомысленные съ нимъ философы, будто демоны занимаютъ средину между людьми и богами въ качествѣ вѣстниковъ и передатчиковъ, которые туда (на небо) возносятъ наши молитвы, а оттуда сносятъ вспомоществованія; напротивъ это суть духи зловредные, чуждые всякой правды, гордые, завистливые, коварные,—духи, которые, будучи низвержены съ неба, обитаютъ въ воздухѣ, какъ въ темницѣ,... которые морально гораздо ниже людей,.... которые однакожъ владычествуютъ надъ многими недостойными причастія истинной религіи, убѣждая ихъ ложными знаменіями и чудесами deos se esse" (2). Такимъ образомъ языческихъ боговъ, по крайней мѣрѣ ту часть изъ нихъ, которые назывались mediоxumi и занимали средину между богами superi и inferi (a), Августинъ прямо отождествляетъ съ злыми духами христіанъ, а остальнымъ и всѣмъ вообще приписываетъ такія дѣйствія, которыя не оставляютъ никакого сомнѣнія на счетъ принадлежности ихъ къ тому же разряду. Основываясь на демоно-

(1) VIII. 26; VI. 7; IX. 11, XVIII. 2—3.
(2) VIII. 22.
(a) Apul. de dogm. Plat. I. 23.

логіи Апулея онъ высказываетъ свою мысль о тождествѣ языческихъ боговъ и злыхъ духовъ не какъ предположеніе, но какъ фактъ, провѣренный наблюденіемъ (1), и не задумывается переносить на первыхъ все, чѣмъ опредѣляется природа и моральное состояніе послѣднихъ. Какъ злые и морально нечистые, боги язычниковъ постоянно стараются обманывать людей въ дѣлѣ отысканія истины и „всячески препятствуютъ имъ держаться пути къ истинному Богу“ (2). Поэтому они— „скорѣе роздѣлители, чѣмъ посредники между Богомъ и людьми“ (3), такъ какъ предъ Богомъ имѣетъ значеніе не природа, по которой они дѣйствительно выше людей, но только нравственное достоинство, котораго они вовсе не имѣютъ (4). Въ нравственномъ отношеніи даже обширное знаніе, которымъ обладаютъ демоны и о которомъ говоритъ самое имя ихъ, есть только недостатокъ; потому что знаніе безъ любви только кичитъ. „Отъ этого-то демоны такъ надменны и горды и такъ настойчиво домогаются божескихъ почестей и религіознаго культа; это пріятно имъ только потому, что это, какъ они знаютъ, подобаетъ только истинному Богу“ (5). Въ народной вѣрѣ однакожъ богами почитаютъ ихъ не всѣ. „Тѣ, которые внимательнѣе и обстоятельнѣе могутъ разсматривать ихъ пороки, не называютъ ихъ богами; но выдаютъ ихъ только за вѣстниковъ и передатчиковъ божескихъ благодѣяній“. Философы чествуютъ ихъ только изъ опасенія возбудить негодованіе со стороны непросвѣщенныхъ почитателей народной религіи (6). Итакъ, по мнѣнію Августина, язычество въ концѣ концовъ есть діаволослуженіе и въ основѣ его лежитъ дѣйствительная, реальная сила. Этимъ взглядомъ объясняется много, повидимому весьма странныхъ, вѣрованій и разсужденій ученаго обличителя языческихъ суевѣрій. Такъ онъ вѣритъ, что языческіе боги въ видахъ подавленія въ лю-

(1) IX. 13 Conf. IX 3; VIII. 4.
(2) IX. 18.
(3) IX. 15.
(4) VIII. 15, 20.
(5) IX. 20.
(6) VIII. 22.

дахъ истинныхъ понятій объ истинномъ Богѣ охотно допускали, чтобы имъ приписывались вымышленные проступки и злодѣянія (1); вѣритъ, что Юпитеръ предсказалъ Суллѣ побѣду надъ Митридатомъ и успѣхъ въ Римѣ, а Беллона заранѣе извѣстила его о пожарѣ въ Капитоліѣ (2). Онъ вѣритъ, что въ одной изъ кампанскихъ долинъ незадолго до гражданскихъ войнъ сражались двѣ арміи боговъ и оставили на полѣ битвы какъ бы человѣческіе и конскіе слѣды (3); вѣритъ, что боги язычниковъ чрезъ сновидѣнія требовали себѣ отъ людей божескаго культа (4); вѣритъ, что они могли совершать и дѣйствительно совершали много чудесъ (5) и другихъ необычайныхъ дѣйствій (6). Такъ почти вся вторая книга его сочиненія написана въ доказательство той мысли, что боги язычниковъ систематически развращали своихъ почитателей (7).— Но если многобожіе есть дѣйствительная, живая сила, то очевидно, что начало ея примыкаетъ къ единому Началу всего сущаго.

Опредѣленія, данныя авторомъ языческимъ богамъ, ясно показываютъ, что начало политеизма лежитъ въ паденіи ангеловъ. По природѣ и по моральному состоянію всѣ ангелы были первоначально одинаково совершенны и чисты. Различіе и раздѣленіе между ними возникло въ моментъ паденія нѣкоторыхъ изъ нихъ. Сущность грѣха падшихъ ангеловъ состояла въ томъ, что они „себя самихъ сдѣлали своимъ благомъ“ (8). Мотивомъ послѣдняго акта было высокомѣріе, а началомъ его возможности—свобода воли. Такимъ образомъ высокомѣріе и самолюбіе были причиною перваго грѣха, или скорѣе они сами были первымъ грѣхомъ. „Гордый оный, а потому и завистливый ангелъ, обратившись по той же

---

(1) II. 10.
(2) II. 24.
(3) Ibidem.
(4) IV. 26.
(5) X. 16.
(6) XVIII 16—18.
(7) II. 16.
(8) XI. 11; XII. 1.

гордости отъ Бога къ себѣ самому и рѣшившись лучше тиранствовать, чѣмъ подчиняться, ниспалъ изъ духовнаго рая“ (1). Гордость и соединенная съ нею зависть злыхъ духовъ служатъ источникомъ ихъ честолюбія, по которому они домогаются жертвъ; въ жертвахъ они ищутъ не удовлетворенія чувственнымъ потребностямъ, но удовлетворенія высокомѣрію. „Эти лживые духи надменно требуютъ себѣ жертвъ только потому, что это, какъ они знаютъ, подобаетъ только истинному Богу. Въ самомъ дѣлѣ они услаждаются не запахомъ сожигаемыхъ труповъ, какъ думали Порфирій и другіе, но божескими почестями“ (2). „Съ тою же цѣлію, съ цѣлію вымогательства жертвенныхъ почестей, они воздвигаютъ по временамъ гоненія и на членовъ царства Божія“ (3). Но отсюда не слѣдуетъ заключать, будто язычество, какъ служеніе злымъ духамъ, обязано своимъ происхожденіемъ непосредственно и только одному діаволу; діаволъ не виновникъ, но только споспѣшникъ и сотрудникъ въ явленіи язычества. Какъ паденіе людей не связывается непосредственно и необходимо съ паденіемъ ангеловъ, такъ и язычество не есть непосредственное дѣло демоновъ; напротивъ оно есть прямой результатъ человѣческаго грѣха, результатъ, развитію котораго демоны только содѣйствовали. Грѣхъ людей и возникшій изъ него политеизмъ имѣютъ свое начало въ самомъ человѣкѣ и произошли совершенно самостоятельно, хотя и не безъ демонскаго участія. „Діаволъ не соблазнилъ бы человѣка, если бы человѣкъ не началъ уже самъ себѣ нравиться“ (4). Грѣхъ человѣка имѣетъ свой корень и мѣстопребываніе въ душѣ; чувственная сторона только содѣйствуетъ его развитію (5). Какъ и въ мірѣ ангеловъ, въ родѣ человѣческомъ началомъ грѣха служитъ высокомѣріе (6); этотъ грѣховный принципъ обнаруживается въ жизни по себѣ, вмѣсто

(1) XIV. 11.
(2) X. 19
(3) X. 21.
(4) XIV. 13.
(5) XIV. 3.
(6) XIV. 13.

жизни по Богу, и въ непосредственно соединенной съ нею жизни по плоти (1). Высокомѣріе, какъ начало грѣха, было первымъ основаніемъ подчиненія человѣка діаволу (2). Въ отношеніи къ происхожденію язычества подчиненіе человѣка діаволу значитъ однакожъ не то, будто послѣдній насильственно сдѣлалъ перваго язычникомъ, но только то, что онъ содѣйствовалъ ему все болѣе забывать истиннаго Бога и обращаться къ культу демоновъ. Въ той мѣрѣ, какъ человѣкъ отдавался высокомѣрію и чувственности и отдалялся отъ Бога, взоры его духа относительно истиннаго Божества становились все слабѣе и смутнѣе; злые духи все это видѣли и не упускали случаевъ обманывать его кажущимся могуществомъ своихъ силъ, возможнымъ для нихъ предвѣдѣніемъ будущаго (3) и совершеніемъ чудесъ, и такимъ образомъ малопомалу убѣдили его, забывшаго Бога, deos se esse. Таково происхожденіе язычества въ принципѣ.

„Трудно сказать рѣшительно, когда появилось на землѣ царство, то есть, общество нечестивыхъ,—тогда ли еще, когда всѣ люди говорили однимъ языкомъ, или же со времени горделиваго построенія вавилонской башни“ (4). Изъ этихъ словъ можно было бы заключить, что временемъ появленія на землѣ язычества съ его существеннымъ признакомъ—политеизмомъ Августинъ, если не считалъ, то готовъ былъ считать событіе столпотворенія. Но такъ какъ съ одной стороны въ эпоху Ѳары язычество было развито и распространено до такой степени, что въ этомъ „потопѣ суевѣрій, заливавшемъ всю землю, оставалось только семейство Ѳары, въ которомъ хранилось прозябеніе царства Божія“ (5), а съ другой причиною потопа было всеобщее забвеніе Бога (6) и „болѣе вѣроятнымъ можно считать то, что какъ между потомками Хама были почитатели, такъ и между потомками Іафе-

(1) XIV. 4.
(2) XIV. 13, 27.
(3) XIV. 10.
(4) XVI. 12.
(5) XV. 22—25.

та и Сима были хулители истиннаго Бога“ (1); то ясно, что Августинъ представлялъ дѣло иначе. Если политеизмъ есть существенный признакъ царства земнаго и если послѣднее существовало еще при Каинѣ; то несомнѣнно, что эпоха перваго члена и основателя общества нечестивыхъ была и временемъ появленія на землѣ язычества. Конечно, форма политеизма этой эпохи могла быть совершенно иною, чѣмъ тѣ, которыя принялъ онъ въ послѣдствіи времени; но основной принципъ его—поставленіе себя на мѣсто Бога обнаруживается также ясно въ Каинѣ, какъ и въ политеистахъ послѣдующихъ временъ. Въ чемъ этотъ принципъ выражается на землѣ? „Царство земное сдѣлало себѣ ложныхъ боговъ изъ всѣхъ предметовъ, изъ какихъ ему вздумалось, даже изъ людей, чтобы чествовать ихъ жертвами; наоборотъ царство небесное, пребывающее на землѣ, не дѣлаетъ себѣ боговъ, но оно само произошло отъ истиннаго Бога, чтобы быть истинною его жертвой“ (2). Такимъ образомъ общая, основная форма язычества есть обоготвореніе твари. Въ этой формѣ прежде всего обнаруживается коренной принципъ язычества—гордость, не хотящая подчиниться невидимому Богу и мечтающая произвести божественное изъ себя самой, или дѣлающая своимъ благомъ иное, чѣмъ Богъ. Отсюда ясно, что язычество, не будучи непосредственнымъ дѣломъ злыхъ духовъ, есть продуктъ свободной человѣческой изобрѣтательности и явилось на землѣ вмѣстѣ съ первымъ гражданиномъ царства земнаго. Отсюда же понятна и сущность язычества.

Абсолютнаго и самобытнаго зла въ мірѣ Августинъ не допускаетъ; зло существуетъ только какъ потеря или отрицаніе добра. Въ мірѣ ангельскомъ, какъ и въ мірѣ человѣческомъ, оно произошло отъ высокомѣрія, ослабившаго первоначальную силу воли, по которой тварь естественно обращалась и стремилась къ Богу, и давшаго ей другое, противоположное и противоестественное, направленіе. Сущность зла слѣдовательно въ первоначальномъ его видѣ есть не иное что, какъ извращеніе направленія свободной воли. Отсюда

(1) XVI 10.
(2) XVIII 54.

принципальная противоположность между ангелами добрыми и злыми не есть противоположность ессенціальная,—потому что по природѣ они какъ были прежде, такъ остались и послѣ одинаковы,—но ѳоическая, состоящая въ томъ, что воля первыхъ постоянно и неослабно хранитъ ту энергію, которая влечетъ ихъ къ началу ихъ бытія и блаженства, а воля вторыхъ, допустивши однажды ослабленіе первоначальной своей энергіи и наклонившись вслѣдствіе этого въ противоположную сторону, увлекаетъ ихъ безвозвратно отъ Бога. Такое же точно различіе проходитъ и между людьми. Язычникъ, повинуясь ослабѣвшей отъ грѣха волѣ, идетъ не къ Богу, но отъ Бога; благодатію возрожденный, то есть обращенный снова на покинутый путь и пріобрѣтшій утраченную энергію воли, возвращается къ Богу. Осуществляясь въ жизни человѣческаго рода, эта противоположность дѣлитъ его на двѣ половины, изъ которыхъ одна живетъ для себя и посебѣ, то есть, идетъ жизненнымъ путемъ къ тому, кто содѣйствовалъ низвращенію первобытнаго направленія человѣческой воли, а другая живетъ для Бога и по Богу, то есть, возвращается къ Тому, Кто благодатію искупленія содѣйствовалъ возстановленію первобытной энергіи человѣческой воли. Первая есть язычество, вторая—христіанство. Въ теченіе земнаго существованія язычество и христіанство живутъ совмѣстно и „переплетаются между собою многократно и многообразно“; но эта переплетаемость не мѣшаетъ имъ постепенно (sensim) отдвигаться одному отъ другаго и принимать все болѣе расходящіяся направленія, чтобы достигнуть—одному (истинно) верховнаго блага, а другому (истинно) высшаго зла (1). Отсюда язычество и христіанство противополагаются между собою не какъ два ученія, не какъ двѣ философіи или двѣ религіи, но какъ двѣ общины или два государства, изъ коихъ основнымъ жизненнымъ принципомъ одного служитъ гордость и самолюбіе, а другаго—смиреніе и преданность Богу. „Два царства создала двоякаго рода лю-

(1) II. 18.

бовь,—царство земное—любовь къ себѣ, доходящая до забвенія Бога, царство небесное—любовь къ Богу, простирающаяся до самозабвенія. Первое ищетъ славы въ себѣ самомъ, второе въ Богѣ. Мудрецы перваго, живя по человѣку и домогаясь благъ земныхъ, объюродѣли въ своей мудрости, оставили истиннаго Бога и сдѣлались или вождями или послѣдователями народовъ въ дѣлѣ идолослуженія. Въ царствѣ Божіемъ наоборотъ мудрость есть благочестіе, служащее истинному Богу и ждущее отъ Него награды въ обществѣ ангеловъ и святыхъ“ (1). Но такъ какъ, далѣе, самолюбіе имѣетъ свой корень въ высокомѣріи, а высокомѣріе, какъ поставленіе себя на мѣсто того начала или блага, къ которому должно стремиться, есть „превратное самовозвышеніе или лучше прямое самоуниженіе“ (2); то очевидно, что язычество, какъ въ принципѣ, такъ и въ жизни человѣка, есть извращеніе, и существованіе его столько же неестественно, сколько и возможно. Какъ извращеніе по своему существу, оно стоитъ въ діаметральной противоположности къ царству Божію и, совершая свое земное развитіе въ общей съ нимъ области, необходимо сталкивается съ нимъ и вліяетъ на его временныя судьбы. Но, сталкиваясь враждебно съ царствомъ Божіимъ, оно не свободно и отъ внутренней вражды собственныхъ своихъ членовъ; „благо его—здѣсь на землѣ и не таково, чтобы не могло причинять огорченія своимъ любителямъ“; поэтому въ себѣ самомъ оно раздѣляется ненавистію и войнами (3) и справедливо называется Вавилономъ, что значитъ смѣшеніе (4). Самое основаніе его на землѣ было ознаменовано враждой; первымъ основателемъ его былъ братоубійца, братоубійца же былъ основателемъ того города, въ которомъ оно достигло высшей степени своего могущества. Эти два событія весьма характерны; въ отношеніяхъ Каина къ Авелю выразилась ненависть царства земнаго къ цар-

(1) XIV. 28.
(2) XIV. 13
(3) XV. 4.
(4) XVI. 4

ству Божію, въ отношеніяхъ Ромула къ Рему — внутренняя, взаимная ненависть членовъ царства земнаго (1).

Не смотря однакожъ на то, что царство земное есть въ сущности низвращеніе, оно не перестаетъ быть природою, совокупностію созданныхъ Богомъ существъ. Но какъ „природа, въ которой нѣтъ никакого зла или въ которой можетъ не быть никакого зла, возможна, и на оборотъ природа, въ которой бы не было никакого добра, не возможна“ (2); то очевидно, что язычество, какъ общество низвращенныхъ въ волѣ людей, заключаетъ въ себѣ многое laudabile, что̀ naturaliter eminet. На существованіе этого добра указываютъ соціальность языческой жизни, которая, какъ великое благо, можетъ корениться только на внутреннемъ добрѣ (3); стремленіе къ общему благу и цѣли всего живущаго и существующаго—къ миру (4); потребность единобожія (5) и хотя не полныя, все же похвальныя, добродѣтели (6). Существованіемъ въ языческомъ мірѣ добра объясняется возможность сношеній между членами царства Божія и царства земнаго и оправдывается законность заимствованій, которыя первые дѣлаютъ у послѣднихъ. Правда, царство земное основано на низвращенномъ принципѣ и ему не достаетъ именно того, что составляетъ существенное условіе государства,—справедливости (7); правда, для него было бы лучше, если бы имъ управляли члены царства Божія (8); но, при общемъ низвращеніи въ принципѣ, частныя явленія могутъ быть низвращены въ немъ болѣе или менѣе, и въ этихъ-то отдѣльныхъ менѣе низвращенныхъ явленіяхъ оно представляетъ внутреннее основаніе, оправдывающее сношенія съ нимъ царства Божія и уполномочивающее его пользоваться миромъ Вавилона и содѣйствовать ему, потому что въ этомъ

(1) XV. 5.
(2) XIX. 13. Conf II. 26, 29.
(3) XII. 21.
(4) XIX. 12—13.
(5) IV. 11
(6) V. 12—22.
(7) IV. 3—4.
(8) V. 19.

мирѣ заключается его собственный миръ (1). Самое первое и общее благо, которое, по мнѣнію римскаго философа, царство Божіе можетъ заимствовать у царства земнаго, есть его государственная и соціальная жизнь, какъ осуществленіе идеи мира на землѣ, со всѣмъ, что содѣйствуетъ ея развитію и благосостоянію, кромѣ конечно того, въ чемъ непосредственно выражается демонослуженіе. Сверхъ того достойна подражанія со стороны членовъ царства Божія внутренняя сила, созидающая царство земное,— любовь къ нему его членовъ и практическое ея выраженіе— добродѣтель, сила, коренящаяся, очевидно, на остаткахъ первобытнаго добра человѣческой природы и первоначальной энергіи воли. Языческая добродѣтель выходила изъ любви къ земному отечеству и славу его считала высшею своею цѣлію; поэтому она была добродѣтелію только въ смыслѣ земнаго царства. Въ высшемъ смыслѣ и въ смыслѣ царства Божія она представляется скорѣе порокомъ, нежели добродѣтелію. Въ самомъ дѣлѣ „всякому извѣстно, что безъ истиннаго благочестія, то есть, безъ истиннаго служенія истинному Богу, нельзя имѣть истинной добродѣтели, и что добродѣтель не истинна, когда она служитъ человѣческой славѣ“ (2); „истинною она бываетъ только тогда, когда всякое добро, которымъ пользуется, все, что дѣлаетъ въ надлежащемъ пользованіи добромъ и зломъ, и даже себя саму относитъ къ тому концу, гдѣ мы будемъ имѣть столь великій и совершенный миръ“ (3). Разсматриваемая съ этой точки зрѣнія, истинная добродѣтель есть „истинный путь“ къ Богу (4); она есть энергическая сила человѣческой воли, влекущая человѣка къ истинной и единственной цѣли всѣхъ его стремленій. Между тѣмъ съ одной стороны послѣдняя цѣль языческой добродѣтели—слава есть нѣчто до того мало доброе, что страсть къ ней прямо препятствуетъ истинѣ и праведности и что

(1) XIX 13, 17.
(2) V. 19.
(3) XIX. 10.
(4) V. 15.

„гораздо лучше безъ сомнѣнія противиться, чѣмъ отдаваться этой страсти, потому что человѣкъ тѣмъ подобнѣе Богу, чѣмъ онъ чище отъ этой нечистоты“ (1), а съ другой основной ея мотивъ—любовь къ отечеству есть не болѣе, какъ выраженіе кореннаго принципа язычества—высокомѣрія. Вслѣдствіе этого добродѣтель язычниковъ сама въ себѣ есть только одинъ изъ видовъ проявленія гордости, есть нѣчто фальшивое и тѣмъ болѣе лживое, чѣмъ болѣе надменное (2), а въ сравненіи съ истинною, христіанскою добродѣтелью—скорѣе порокъ, чѣмъ добродѣтель. Но если такова языческая добродѣтель въ смыслѣ безотносительномъ, или лучше въ отношеніи къ истинной добродѣтели; то не такова она въ относительномъ значеніи, или въ сравненіи съ другими низшими влеченіями человѣческаго сердца и проявленіями самолюбія. Въ послѣднемъ отношеніи римская доблесть, какъ основа и общее понятіе всѣхъ гражданскихъ и семейныхъ добродѣтелей, есть дѣло весьма похвальное и почтенное, потому что въ ней сказывалась та сила духа и энергія воли, которыми подавлялись стремленія низшаго рода самолюбія. Въ этомъ заключается объясненіе того, почему истинному Богу благоугодно было воздать римской доблести соотвѣтствующею,—тою, какой оно искало,—наградой. Сравнительно благородное стремленіе къ человѣческой славѣ получило всемірную славу на землѣ. Въ значеніи силы духа и энергіи воли языческая добродѣтель не могла однакожъ, подобно христіанской, быть истиннымъ путемъ къ Богу; она была только tanquam vera via (3), потому что въ концѣ ея язычники не видѣли истинной цѣли. Вслѣдствіе этого награда ея на небѣ была невозможна.

Если въ язычествѣ было возможно стоять на пути къ Богу и однакожъ не доходить до Него, то и наоборотъ въ немъ было возможно видѣть истиннаго Бога, но не знать истиннаго пути, ведущаго къ Нему. Въ лицѣ неоплатони-

(1) V. 14.
(2) XIX. 25. Conf XIX 4.
(3) V. 15

ковъ язычники „издали и какъ бы въ туманѣ видѣли отечество, въ которомъ должно пребывать, но пути, которымъ туда должно идти, не держались“ (1); они созерцали также „неизмѣняемое благо“, но не признавали дѣйствительнаго средства къ блаженному соединенію съ нимъ. Происходя изъ потребности божественнаго и святаго, которой не лишено было и язычество, это явленіе стояло въ зависимости отъ коренного принципа язычества—высокомѣрія. Неоплатоническая потребность богосоединенія искала для этого средствъ у всѣхъ народовъ древности и въ лицѣ Порфирія ясно поняла какъ недостаточность человѣческихъ средствъ, такъ и необходимость новаго, нечеловѣческаго способа къ соединенію съ Богомъ; но ей не суждено было успокоиться на томъ средствѣ, которое подано благодатію Боговоплощенія, потому что оно не мирилось съ основнымъ принципомъ язычества. „Для того, чтобы успокоиться на истинѣ воплощенія Бога-Слова, необходимо смиреніе, въ которомъ весьма трудно убѣдить упрямство неоплатониковъ. Почему изъ-за своихъ мнѣній, которыя сами же они оспориваютъ, они не хотятъ сдѣлаться христіанами? Конечно потому, что Христосъ пришелъ смиренно, а они горды. Въ глазахъ гордыхъ философовъ воплотившійся Богъ потерялъ всякое значеніе только потому, что, будучи Словомъ, сдѣлался плотію“ (2). Но это высокомѣрное непризнаніе истиннаго пути къ соединенію съ Богомъ, открытаго въ Боговоплощеніи, имѣло и другое основаніе; оно опиралось на фактъ отсутствія у язычниковъ понятія о грѣхѣ, какъ о явленіи чисто моральномъ. Средостѣніемъ между верховнымъ Богомъ и человѣкомъ язычники считали не моральную виновность человѣка предъ Богомъ, но физическую его природу, и въ удаленіи изъ плоти видѣли единственно надежный путь къ соединенію съ Богомъ. Недостатокъ понятія о грѣхѣ непосредственно велъ за собою недостатокъ потребности въ посредникѣ въ морально-рели-

(1) X. 29

(2) Ibidem. При переводѣ этого мѣста на русскій языкъ второе лицо подлинника замѣнено для удобства третьимъ.

гіозномъ значеніи. Отсюда языческій путь къ Богу есть путь постепеннаго отрѣшенія души отъ тѣла и перехода человѣка чрезъ постепенно физически утончающіяся существа къ существу духовному. Само собою понятно, что этотъ путь не есть путь истинный; онъ основанъ не на существѣ дѣла, а на низвращенномъ понятіи объ немъ. Отъ Бога отдѣляетъ человѣка не сущность или природа плоти, но только зло или грѣхъ (1); это средостѣніе можетъ быть разрушено только божественною благодатію; благодать даруетъ только истинный посредникъ между Богомъ и людьми,—тотъ, который, будучи Словомъ, воспріялъ согрѣшившую природу человѣка, освятилъ ее своимъ божествомъ, измѣнилъ низвращенное направленіе человѣческой воли и сообщилъ ей первобытное направленіе и энергію. Ясно, что языческій и истинный пути соединенія съ Богомъ діаметрально противоположны; первый есть гордое самовозведеніе человѣка въ Бога, второй состоитъ въ смиренномъ нисхожденіи Бога до человѣка, поднимающемъ смиреннаго человѣка до высоты Бога. „Римъ уже построенный и освященный почиталъ въ храмѣ своего основателя, а этотъ Іерусалимъ своего основателя Христа Бога положилъ въ основаніе вѣры для того, чтобы могъ быть устроеннымъ и освященнымъ. Римъ увѣровалъ въ Ромула, какъ бога, потому что любилъ его; царство Божіе возлюбило Христа, потому что увѣровало въ Него, какъ Бога“ (2).

Богъ есть послѣдняя основа бытія и истины, источникъ и критерій человѣческаго вѣдѣнія; язычество есть та половина человѣческаго рода, которая, по мѣрѣ удаленія отъ Бога, постоянно теряетъ истинное понятіе объ Немъ; возможно ли для язычника познаніе истины? — Существованіе въ язычествѣ потребности истиннаго естественно и не сомнѣнно; отчасти въ силу этой потребности въ язычествѣ было возможно хотя издали и туманно „видѣть Бога“ и „какъ бы“ идти къ Нему; въ немъ было возможно также созерцать *невидимое*

(1) X. 22, 24.
(2) XXII. 6.

Божіе въ твореніи и слышать о Богѣ отъ тѣхъ, коимъ ввѣрены были *словеса Господни*; поэтому какъ истинному Богу благоугодно было помогать язычникамъ въ отысканіи истины, такъ и имъ самимъ не было невозможно отыскивать ее. Вѣра Порфирія въ существованіе всеобщаго пути освобожденія душъ и его исканіе этого пути у всѣхъ народовъ древности (1), языческая философія, то истинное, что̀ философы добывали съ большими трудами и высказывали рядомъ съ ложью (2), „нѣкоторыя великія открытія, сдѣланныя нѣкоторыми языческими философами quantum divinitus adjuti sunt (3), все это—такіе факты, которые не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что истина была естественна и доступна и въ мірѣ языческомъ. Но тѣже самые факты говорятъ съ другой стороны и о томъ, что языческая истина не обладаетъ ни полнотою содержанія, ни прочностію основаній. Сверхъ основной причины послѣдняго явленія, лежащей въ существѣ язычества, на него вліяли и другія причины. Важнѣйшею между ними было смѣшеніе языковъ, отчуждающее человѣка отъ человѣка и препятствующее дружному исканію истины. Въ виду этого стремленіе Римлянъ ко всемірному владычеству представляется дѣломъ похвальнымъ и добрымъ, потому что оно разрушало средостѣнія между народами и вело ихъ къ примиренію въ единствѣ всѣхъ жизненныхъ интересовъ, что̀ было и первоначальнымъ намѣреніемъ Создателя и одною изъ цѣлей Искупителя человѣческаго рода. Если Христосъ Спаситель явился на землю главнымъ образомъ для того, чтобы уничтожить послѣдствія грѣха; то вмѣстѣ съ этимъ Онъ исполнилъ и другую задачу, тѣсно соединенную съ первой,—Онъ засвидѣтельствовалъ міру истину, разрушилъ преграды человѣческаго вѣдѣнія, раздвинулъ его кругозоръ и сдѣлалъ его свѣтлѣе и точнѣе. Поэтому то, что языческимъ философамъ доставалось съ трудомъ, христіанинъ узнаетъ скоро и легко. Спаситель міра объединилъ всѣ на-

(1) X 32.
(2) XVIII. 41.
(3) II. 7.

роды единствомъ вѣроученія, соединилъ ихъ въ одну ассоціацію для отысканія невѣдомой до Него всеобщей истины и, оставивши неприкосновенными національныя особенности, разрушилъ то зло, которое было послѣдствіемъ грѣха и языкораздѣленія. Въ мірѣ языческомъ зло это остается во всей силѣ; поэтому вѣдѣніе язычниковъ неполно и туманно, истина ихъ временна и мѣстна, національна и преходяща.

Изъ предыдущаго видно, что язычество по своему происхожденію независимо отъ демонства;—оно есть свободное, дѣло человѣка, которому демоны только содѣйствовали. Но основной его принципъ—гордость и внутренняя сущность—извращеніе свободной воли сближаютъ его съ демонствомъ и отождествляютъ оба эти явленія въ принципѣ. На этомъ основаніи,—но только на этомъ,—и въ этомъ отношеніи язычество можетъ быть названо дѣломъ демоновъ. Во всѣхъ другихъ отношеніяхъ языческое общество рѣзко отдѣляется отъ демонства. Будучи зломъ не само по себѣ, но только въ моральномъ отношеніи,—какъ самовольное и безпричинное освобожденіе себя отъ повиновенія Богу и какъ потеря того блага, которое даетъ вѣчное блаженство,—и оставаясь созданною Богомъ природою, язычество сохраняетъ какъ бы воспоминаніе и сожалѣніе о блаженномъ общеніи съ Богомъ, обнаруживаетъ происходящую отсюда потребность этого общенія, стремится къ нему путемъ вѣдѣнія и добродѣтели и такимъ образомъ обладаетъ задатками переворота извращенной своей воли и жизни и возможностію снова получить то блаженство, которое было потеряно прежде. „Между самими врагами скрываются будущіе граждане царства Божія“ (1). Напротивъ нераскаянные демоны утратили всякую возможность снова возвратиться къ тому, чѣмъ нѣкогда были блаженны и они. Но какъ бы язычество ни отличалось отъ демонства, какъ бы ни были велики остатки добра въ немъ, все же оно остается обществомъ людей безъ религіи, такъ какъ религія возможна и существуетъ только тамъ, гдѣ люди

(1) I. 35.

„снова избираютъ себѣ благомъ то Благо, которое нѣкогда презрѣли“ (1). Отождествляясь съ демонствомъ и въ этомъ отношеніи, въ этомъ же отношеніи, но опять только въ этомъ, оно составляетъ совершенную противоположность съ христіанствомъ. Сущность христіанства, его основной принципъ и отличительныя свойства достаточно объясняются изъ того, что сказано выше о язычествѣ. Въ понятіе однакожъ о христіанствѣ привходитъ нѣчто совершенно особенное, что требуетъ особаго объясненія.

Христіанство есть „истинная религія,“—возсоединеніе съ Богомъ разобщившагося было съ нимъ человѣка, совершающееся и возможное не иначе, какъ при посредствѣ со стороны Бога дѣйственной силы благодати, а со стороны человѣка воспріемлющей силы вѣры, надежды и любви. Христіанство слѣдовательно есть божественное откровеніе человѣку и при томъ не въ смыслѣ только откровенія божественной воли на землѣ, но и въ смыслѣ откровенія общенія Бога съ человѣкомъ и возстановленія первобытнаго союза между Творцомъ и тѣлесно-разумнымъ Его созданіемъ. Условія новаго союза человѣка съ Богомъ, требуемыя со стороны человѣка, сообщаютъ христіанству характеръ историческаго процесса, потому что сила божественной благодати можетъ быть усвояема человѣкомъ только со временемъ и постепенно, по мѣрѣ развитія его воспріемлемости. Историческій характеръ христіанства, какъ откровенія, состоитъ не только въ прогрессѣ человѣческаго познанія вообще и познанія истиннаго Бога въ особенности, но и въ развитіи моральнаго общенія съ Богомъ,—въ постепенномъ образованіи такого общества людей, жизненною задачею котораго служитъ укрѣпленіе, при содѣйствіи божественной благодати, энергіи воли, вслѣдствіе ослабленія которой въ прародителяхъ человѣческаго рода она оставила естественное направленіе къ Богу, до той степени, на которой бы она была въ состояніи возвратиться на путь къ первоначальному и конечному своему Благу. На-

(1) X. 3.

чало этого общества лежитъ въ той сферѣ бытія, которая предшествовала созданію человѣка. Началомъ взаимнаго общенія между членами этого общества или царства Божія служитъ не столько единство ихъ происхожденія, національности и современности, сколько единство религіозно-нравственной задачи ихъ жизни. Тоже морально-религіозное общеніе, которое соединяетъ членовъ царства Божія на землѣ, соединяетъ ихъ и съ ангелами свѣта. На этомъ основаніи въ обществѣ ангеловъ лежатъ начатки царства Божія на землѣ, хотя генеалогически первое не связано съ послѣднимъ. Какъ язычество и демонство отождествляются только въ принципѣ; такъ царство Божіе на землѣ и часть его въ мірѣ святыхъ ангеловъ, тождественныя въ принципѣ, различаются происхожденіемъ и историческими судьбами. Между тѣмъ какъ ангелы добрые, никогда не ослаблявшіе энергіи богодарованной имъ воли, еще болѣе укрѣпили ее въ моментъ паденія злыхъ духовъ и, оставаясь вѣчно въ блаженномъ общеніи съ Богомъ, вполнѣ увѣрены въ непреходимости своего блаженства, и такимъ образомъ, закончивъ уже задачу своей жизни, находятся у цѣли своего бытія; человѣческій родъ долженъ еще достигнуть этого тѣмъ путемъ, который указанъ ему воплотившимся Богомъ. Актомъ созданія блаженное общеніе съ Богомъ было даровано и человѣку; но онъ добровольно отказался отъ этого общенія. Обратнымъ взоромъ отъ Бога на свои совершенства онъ ослабилъ первоначальную энергію своей воли и сталъ вслѣдствіе этого мало-помалу и все болѣе удаляться отъ Источника своего бытія и блаженства, омрачаясь въ умѣ, еще болѣе слабѣя въ волѣ и грубѣя въ сердцѣ. Въ немъ самомъ, какъ очевидно само собою, не было никакой силы, которая могла бы не только возвратить его назадъ, но даже и остановить его погибельное движеніе; оно было самонеостановимымъ движеніемъ инертнаго тѣла и привело бы весь человѣческій родъ ко второй смерти. Но Богъ отъ вѣчности предвидѣлъ это и отъ вѣчности положилъ въ своемъ совѣтѣ даровать въ помощь человѣку совершенно, очевидно, не заслуженную имъ силу

благодати. Въ тоже время Онъ предвидѣлъ и то, что часть человѣческаго рода охотно воспользуется благодатною помощію, а другая отвергнетъ ее и съ упорствомъ надменнаго духа злобы будетъ отдаваться влеченію низвращенной воли. Вслѣдствіе этого „всемогущій и всеблагій Богъ, помогающій волѣ добрыхъ и оставляющій волю злыхъ, положилъ въ своемъ совѣтѣ извлечь изъ массы осужденнаго человѣческаго рода опредѣленное число праведныхъ (имѣющихъ воспользоваться силою Его благодати), предназначенныхъ въ Его премудрости наполнить Его царство“ (1). Само собою понятно, что усвоеніе благодатной силы, назначенной для уничтоженія силы грѣха и ея послѣдствій и для возвращенія части человѣческаго рода въ первобытное состояніе праведности, осуществимо только путемъ историческаго процесса; понятно также, что въ этомъ историческомъ развитіи должна принимать участіе только пребывающая на землѣ часть царства Божія. Таково происхожденіе царства Божія на землѣ и такова его жизненная задача. Исторія царства Божія есть свободное осуществленіе человѣкомъ божественнаго предопредѣленія, совершаемое путемъ свободнаго же усвоенія божественной благодати, врачующей волю и очищающей грѣхъ.

Но если историческая процессуальность является необходимымъ условіемъ осуществленія со стороны человѣка божественнаго предопредѣленія и усвоенія содѣйствующей этому божественной благодати, то и самое сообщеніе этой благодати возможно только путемъ историческаго откровенія общенія Бога съ человѣкомъ. Въ существѣ человѣческаго духа, въ образѣ и подобіи Божіемъ, лежитъ начало возможности божественнаго откровенія вообще и въ частности непосредственнаго сношенія и общенія Бога съ человѣкомъ. „Богъ не говоритъ съ человѣкомъ ни при посредствѣ какого нибудь вещественнаго тѣла, возбуждая напр. внѣшній органъ слуха сотрясеніями лежащаго между говорящимъ и слушающимъ воздуха, ни при посредствѣ какихъ нибудъ духовныхъ образовъ, образовъ напр. сно-

(1) XIV. 26.

видѣнія, которые весьма сходны съ тѣлами; но Онъ говоритъ самою истиною, если кто способенъ слушать умомъ, а не тѣломъ. Такъ говоритъ Онъ тому въ человѣкѣ, что въ немъ лучше остальныхъ составныхъ его частей и лучше чего— только самъ Богъ. Если весьма справедливо представлять или, за не возможностію этого, вѣрить, что человѣкъ созданъ по образу Божію; то онъ конечно къ верховному Богу ближе стоитъ тою своею частію, которою превосходитъ низшія свои части, общія ему даже съ животными" (1). Но эта форма божественнаго откровенія и общенія Бога съ человѣкомъ была возможна только до тѣхъ поръ, пока образъ Божій въ человѣкѣ оставался чистымъ и свѣтлымъ отображеніемъ безконечнаго въ конечномъ. Разобщеніе человѣка съ Богомъ, причиненное грѣхомъ, затуманило чистоту и отуслило свѣтлость образа Божія въ человѣкѣ, сдѣлало существо человѣческаго духа неспособнымъ отражать свойства своего первообраза, разрушило такимъ образомъ основу непосредственнаго общенія Бога съ человѣкомъ и сдѣлало необходимою другую форму богооткровенія, которая была бы вмѣстѣ съ тѣмъ и дѣйствительнымъ способомъ возстановленія въ существѣ человѣческаго духа того, что было низвращено грѣхомъ. „Самымъ лучшимъ способомъ сообщенія людямъ божественной благодати былъ способъ, по которому единственный Сынъ Бога, пребывая самъ въ себѣ неизмѣняемымъ, облекся въ человѣка и далъ людямъ надежду на свою любовь, сдѣлавши между ними и Богомъ посредникомъ человѣка, чрезъ котораго бы они достигли Того, Кто, будучи безмертнымъ, неизмѣняемымъ, праведнымъ и блаженнымъ, такъ далеко отстоялъ отъ нихъ, смертныхъ, измѣняемыхъ, неправедныхъ и несчастныхъ..... Въ этомъ способѣ какая нибудь разумная человѣческая душа нѣкоторымъ неизреченнымъ и особеннымъ образомъ воспринята Богомъ за спасеніе многихъ" (2). Значеніе этого необычайнаго способа возсоединенія человѣка съ Богомъ состоитъ, очевидно, въ

(1) XI. 2.
(2) X. 29.

томъ, что самъ Богъ вошелъ въ существо человѣка и силою своего божества произвелъ въ немъ переворотъ, возвративши его съ пути удаленія отъ Бога на путь приближенія къ Нему и даровавши ему благодатную силу неуклонно держаться этого, покинутаго было нѣкогда, пути (1). Въ дѣлѣ боговочеловѣченія, слѣдовательно, имѣетъ существенную важность не сошествіе Бога на землю, не примѣрная Его жизнь въ какой бы то ни было плоти, но цѣльное соединіе Его съ существомъ человѣка, принятіе иной, чисто человѣческой формы бытія. Іисусъ Христосъ есть ходатай и первосвященникъ не какъ чистое Слово, но только какъ Богочеловѣкъ. „Посредникъ между людьми и Богомъ долженъ былъ имѣть и преходящую смертность и приснопребывающее блаженство; однакожъ Онъ посредникъ не ради того, что Онъ—Слово, но чрезъ то, что Онъ—человѣкъ“ (2). Итакъ Боговоплощеніе есть реализированіе силы божественной благодати, какъ божественнаго средства для возстановленія союза между Богомъ и человѣкомъ; со стороны человѣка это средство усвояется силою вѣры, „которою долженъ быть напоямъ и очищаемъ умъ“ (3). Воспріятіе божества въ существо человѣка, равно какъ и развитіе вѣры человѣческой въ спасительность этого акта, могло быть только дѣломъ времени; требовалось фактическое подготовленіе человѣческаго рода ко внутреннему преобразованію его событіемъ воплощенія Бога и Богъ подготовляетъ его обѣтованіями, прообразованіями, чудесами и пророчествами (4). Время до рождества Христова есть время спасительнаго усвоенія вѣрою благодати грядущей, точно также, какъ время послѣ рождества Христова есть время усвоенія вѣрою той же благодати пришедшей. „Имѣющій пріидти во плоти также предвозвѣщался древнимъ праведникамъ, какъ возвѣщается намъ пришедшій, такъ что одна и таже вѣра вела чрезъ Него къ Богу всѣхъ тѣхъ, коимъ предназначено быть Его царствомъ, домомъ и хра-

(1) Слич. IX. 15, 17.
(2) IX. 15.
(3) XII. 2.
(4) VII. 32.

момъ“ (1), такъ что древніе праведники спасались также, какъ и новозавѣтные (2). Въ сущности ветхозавѣтное и новозавѣтное домостроительство Божіе—одно и тоже: „ветхій завѣтъ есть прикровеніе новаго, а новый есть открытіе ветхаго“ (3); въ сущности ветхозавѣтное время есть первый, менѣе совершенный, историческій періодъ откровенія благодати новаго завѣта,—откровеніе сходящаго на землю Бога и начинающагося общенія Его съ людьми. Поэтому „никогда не должно спрашивать: почему Христосъ пришелъ такъ поздо или такъ рано“? Если несомнѣнно, что „намѣреніе посылающаго Его непроницаемо для человѣческаго ума“ (4); то неоспоримо и то, что „полнота временъ“ (5) была необходимымъ условіемъ для принятія Его со стороны человѣка. Такимъ образомъ приготовленіе человѣческаго рода къ принятію спасенія во Христѣ есть уже начало этого спасенія или наоборотъ началомъ спасенія служитъ приготовленіе къ нему. Участіе въ дѣлѣ приготовленія принимали однакожъ не одни только Евреи; къ нему призывались и другіе народы міра, и если божественныя обѣтованія, прообразованія, чудеса и пророчества были преимущественными средствами приготовленія народа еврейскаго, то это не мѣшало имъ быть въ тоже время спасительными и для другихъ народовъ. Различныя сцѣпленія царства Божія и царства земнаго, ихъ взаимныя примыканія и смыканія имѣютъ значеніе только въ той мѣрѣ, въ какой этимъ предполагается всеобщее приготовленіе человѣческаго рода къ принятію Христа Бога во плоти и въ какой реализируется чрезъ это общеніе Бога съ существомъ человѣка вообще. Путемъ историческихъ отношеній царства Божія и царства земнаго процессъ осуществленія божественнаго предопредѣленія и усвоенія прикровенной благодати захватываетъ и царство земное и создаетъ въ немъ членовъ царства Божія, къ числу кото-

(1) XVIII. 47.
(2) X. 25.
(3) XVI. 26.
(4) X. 32.
(5) XVIII. 45.

рыхъ, между другими, должна быть присоединена и кумская сивилла (1). Съ этой точки зрѣнія получаютъ особенное значеніе смѣшеніе сыновъ Божіихъ съ дочерями человѣческими (2), сокровенность царства Божія въ эпоху построенія вавилонской башни (3), исторія Авраама и данныхъ ему обѣтованій (4), разсѣяніе Евреевъ между язычниками (5), переводъ свящ. книгъ на греческій и латинскій языки (6), всемірное владычество Римлянъ и проч.

Такимъ образомъ великая идея, раскрывающаяся въ твореніи „о царствѣ Божіемъ", есть идея той противоположности, самопроизвольное возникновеніе которой породило зло въ мірѣ и развитіе которой составляетъ основной мотивъ и внутреннее содержаніе всемірной исторіи человѣческаго рода. Этою идеей авторъ связываетъ и одушевляетъ ту величественную картину, которая выступаетъ изъ-подъ его пера и въ которой читатель на первомъ планѣ видитъ высочайшаго Творца міра въ Его божественномъ величіи и существѣ, отношеніе времени къ вѣчности, актъ творенія неба и земли, ангеловъ, людей и остальныхъ созданій, далѣе гармонію вселенной и отношеніе добра и зла, затѣмъ первобытную природу и райское состояніе человѣка, его грѣхопаденіе и раздѣленіе человѣческаго рода на двѣ половины, наконецъ исторію обѣихъ половинъ человѣческаго рода на грѣшной землѣ и на новомъ небѣ, а во всей всю сферу и все содержаніе христіанскаго міросозерцанія.

Если самымъ лучшимъ способомъ возсоединенія человѣка съ Богомъ было Боговоплощеніе и если принятіе этого способа со стороны человѣка должно было быть дѣломъ свободнаго убѣжденія въ его необходимости; то отсюда возникала необходимость въ божественномъ заблаговременномъ свидѣтельствѣ объ немъ и въ доказательствахъ божественности

(1) XVIII. 23.
(2) XV 23
(3) XVI. 10.
(4) XVI. 12. Conf. XVI 17, 43; XVII. 2, XVIII. 1.
(5) XVIII. 46.
(6) XVIII. 42.

этого свидѣтельства. То и другія всеблагій Богъ далъ человѣку въ св. Писаніи, пророчествахъ и чудесахъ.

Въ исторіи человѣческаго рода самобытное значеніе имѣетъ только великій фактъ Боговоплощенія; все остальное, вся древняя и новая исторія человѣчества значимы только въ той мѣрѣ, въ какой онѣ относятся къ этому факту, первая, какъ начало и приготовленіе къ нему, вторая, какъ его продолженіе и послѣдствіе. Поэтому и св. Писаніе есть божественное свидѣтельство главнымъ образомъ объ этомъ событіи. „Богъ-Слово говорилъ людямъ, насколько считалъ это нужнымъ, сначала чрезъ пророковъ, потомъ чрезъ Себя самого, наконецъ чрезъ апостоловъ, и составилъ такимъ образомъ Писаніе, которое называется каноническимъ и имѣетъ высочайшій авторитетъ, и которому мы вѣримъ въ разсужденіи тѣхъ предметовъ, не знать которыхъ намъ нельзя, но узнать которые чрезъ себя самихъ мы не можемъ“, то есть, тѣхъ, которые относятся къ познанію и почитанію истиннаго Бога и къ дѣлу искупленія человѣка. Отсюда видно во-первыхъ, что высочайшій авторитетъ св. Писанія основывается на томъ, что primarius auctor его есть самъ Богъ-Слово, а составители свящ. книгъ пророки и апостолы были только Его органами, во-вторыхъ, что св. Писаніе необходимо для человѣка, потому что „какъ въ отношеніи къ чувственнымъ предметамъ, которые удалены отъ нашихъ внѣшнихъ чувствъ, мы нуждаемся въ посредствѣ другихъ свидѣтелей, такъ и въ разсужденіи предметовъ невидимыхъ, удаленныхъ отъ внутренняго нашего чувства, намъ необходимо вѣрить тѣмъ, которые узнали ихъ или созерцаютъ въ ономъ безтѣлесномъ свѣтѣ“ (1). Доказательства божественности св. Писанія заключаются въ немъ самомъ. „Св. Писаніе предсказало, что весь міръ повѣритъ ему, и весь міръ, какъ оно предсказало, дѣйствительно повѣрилъ ему“. Такое точное исполненіе предсказываемаго имъ будущаго есть ручательство съ одной стороны за истинность повѣствуемаго имъ прошлаго (2), а съ

(1) XI. 3.
(2) XII. 10.

другой за несомнѣнность исполненія еще не исполнившагося будущаго (1), и составляетъ непререкаемый признакъ божественности св. Писанія. Далѣе внутреннее единство книгъ ветхаго завѣта и безусловное уваженіе, какое оказывалось имъ между Іудеями, составляютъ другое безспорное доказательство нечеловѣческаго ихъ происхожденія. „Что касается народа израильскаго, которому ввѣрены были словеса Господни; то онъ никогда не смѣшивалъ ложныхъ пророковъ съ истинными, но признавалъ составителями свящ. книгъ только тѣхъ, которые были совершенно согласны во всемъ. Они-то и были его философами, мудрецами, богословами, пророками, учителями добродѣтели и благочестія". Поэтому въ то время, какъ ученія и мнѣнія мудрецовъ языческихъ представляютъ нѣчто въ родѣ вавилонскаго смѣшенія, свящ. книги Евреевъ отличаются замѣчательнымъ согласіемъ во всѣхъ отношеніяхъ. И въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго: мудрецы язычниковъ говорили то, что придумывали каждый собственными силами, а „устами составителей ветхозавѣтныхъ книгъ говорилъ самъ Богъ", и не напрасно поэтому книги эти называются каноническими, и ясно, почему въ нихъ нѣтъ никакихъ разногласій (2). Божественное происхожденіе книгъ св. Писанія служитъ началомъ каноническаго ихъ достоинства.

Въ составъ канона свящ. книгъ входятъ прежде всего только тѣ, которыхъ подлинность несомнѣнно извѣстна. „Опускаемъ баснословія тѣхъ сочиненій, которыя называются апокрифами отъ того, что происхожденіе ихъ было неизвѣстно отцамъ, отъ которыхъ въ несомнѣнномъ и ясномъ преемствѣ дошелъ до насъ авторитетъ истинныхъ книгъ. Хотя въ этихъ апокрифахъ и есть нѣчто истинное, но они не имѣютъ никакого каноническаго значенія по причинѣ множества заключающейся въ нихъ лжи. Мы не можемъ отрицать того, что Энохъ, седьмой послѣ Адама, писалъ нѣчто божественное, потому что объ этомъ говоритъ въ каноническомъ посланіи апостолъ Іуда. Но сочиненіе Эноха не напрасно не принято

(1) XVIII. 40. Conf X. 32, XVI. 2.
(2) XVIII. 41.

въ канонъ св. Писанія, который хранился заботливостію чередовавшихся священниковъ въ храмѣ народа еврейскаго; по причинѣ древности этого сочиненія, которая дѣлала его подозрительнымъ для вѣры, было невоможно доказать его подлинность. Поэтому оно, какъ и многія другія сочиненія, носящія имена другихъ пророковъ, справедливо относится къ числу апокрифовъ“ (1). Но одна подлинность не можетъ еще быть рѣшительнымъ ручательствомъ каноническаго достоинства данной книги; для этого необходима еще дѣйствительная ея боговдохновенность. Составители, по крайней мѣрѣ, ветхозавѣтныхъ книгъ св. Писанія не всегда были въ состояніи вдохновенія; поэтому и подлинныя ихъ сочиненія не всѣ признаются каноническими. „Признаюсь, я не знаю основанія, почему несомнѣнно подлинныя книги нѣкоторыхъ пророковъ (не сказано, какія) не считаются въ числѣ каноническихъ; но я думаю, что единственнымъ для этого основаніемъ служитъ то, что пророки нѣчто могли писать только какъ люди свѣдущіе въ исторіи, а нѣчто, какъ дѣйствительные пророки, по вдохновенію Св. Духа“, и что Церковь, признавая каноническими сочиненія ихъ втораго рода, не отрицаетъ важности и полезности сочиненій перваго, если не для религіи, то для знанія вообще (2). Итакъ началомъ каноническаго достоинства свящ. книгъ служатъ подлинность и боговдохновенность. Но если подлинность данной книги св. Писанія можетъ быть результатомъ „внимательнаго и обстоятельнаго изслѣдованія“ (3), результатомъ исторической критики; то что можетъ быть послѣднимъ и рѣшительнымъ ручательствомъ ея боговдохновенности? Несомнѣнно подлинное происхожденіе книги отъ несомнѣнно боговдохновеннаго лица, свидѣтельство объ ней несомнѣнно боговдохновенныхъ мужей (4), отношеніе ея содержанія къ Іисусу Христу и Его Церкви (5) и всеобщее признаніе Церкви, взятыя вмѣстѣ, со-

(1) XV. 23
(2) XVIII. 38.
(3) XV 23.
(4) XV. 13—14.
(5) XVII. 20.

ставляютъ начало опредѣленія боговдохновенности и канонического достоинства книгъ св. Писанія. Но это начало есть только начало внѣшнее и предварительное, внутреннимъ же и окончательнымъ служитъ „свидѣтельство Духа“, и производимое имъ ясновидѣніе вѣры, переходящее въ видъ внутренняго убѣжденія. „Духъ Святый дѣйствуетъ извнутри, дабы имѣли какую нибудь силу лекарства, прилагаемыя совнѣ. Вообще, когда даже самъ Богъ, пользуясь какимъ нибудь посредствомъ, говоритъ нашимъ внѣшнимъ или внутреннимъ чувствамъ, но не возбуждаетъ ума и не дѣйствуетъ на него внутреннею благодатію, всякое проповѣданіе истины не приноситъ человѣку никакой пользы“ (1). Это-то внутреннее дѣйствіе благодати, это „свидѣтельство Духа“, служащее началомъ всякой спасительной воспріемлемости человѣка, началомъ его вѣры, ведущей къ познанію истины (2), служитъ и послѣднимъ началомъ опредѣленія боговдохновенности книгъ св. Писанія, равно какъ—далѣе—и толкованія священнаго текста.

Съ понятіемъ о св. Писаніи, какъ свидѣтельствѣ о Боговоплощеніи и объ окружающихъ его обстоятельствахъ, тѣсно связывается, какъ отчасти было уже и видно, понятіе о пророчествѣ, какъ доказательствѣ божественности этого свидѣтельства. Составляя часть содержанія св. Писанія, пророчества суть плодъ божественнаго вдохновенія, производимаго въ человѣкѣ или непосредственнымъ наитіемъ пророческаго духа, или сообщеніемъ святыхъ ангеловъ. „Моисей не былъ очевидцемъ сотворенія міра, но при этомъ событіи была Мудрость Божія, чрезъ которую создано все; эта Мудрость входитъ въ святыя души людей, дѣлаетъ ихъ друзьями и пророками Божіими и говоритъ имъ внутренно и беззвучно о дѣлахъ Божіихъ. Пророкамъ говорятъ также ангелы Божіи, которые выну видятъ лице Отца небеснаго и, кому нужно, возвѣщаютъ Его волю“ (3). Состояніе вдохновенія, будучи та-

(1) XV. 6.
(2) XIX 18.
(3) XI. 4

кимъ образомъ или дѣломъ Того, Кто „будущее знаетъ какъ уже бывшее“ (1), или сообщеніемъ святыхъ ангеловъ, „которые временныя и измѣняемыя вещи познаютъ отчетливѣе, нежели демоны, потому что созерцаютъ основныя причины ихъ въ Словѣ Божіемъ, чрезъ которое созданъ міръ“ (2), есть необыкновенное состояніе человѣческаго духа, въ которомъ обычный и единственно свойственный ему пріемъ вѣдѣнія, состоящій въ заключеніи отъ непосредственно доступнаго къ недоступному искомому, теряетъ этотъ пространственно—временный характеръ и обращается въ ясновидѣніе простаго созерцанія, чрезъ которое человѣческій духъ непосредственно видитъ извѣстный кругъ не только настоящихъ, но прошедшихъ и будущихъ вещей въ ихъ объективномъ положеніи, взаимной связи и послѣдовательности. Само собою понятно, что вдохновенное или пророческое состояніе человѣческаго духа не можетъ быть состояніемъ постояннымъ и активнымъ. Истинные пророки пророчествовали только по временамъ; въ остальное время они жили, мыслили, говорили и писали, какъ люди обыкновенные. Поэтому въ ихъ сочиненіяхъ надобно отличать то, что „они могли писать, какъ люди свѣдущіе въ исторіи“, отъ того, что „они писали какъ пророки, въ состояніи вдохновенія свыше“ (3). Въ состояніи вдохновеннаго созерцанія будущихъ событій пророки не во всемъ однакожъ отдавали себѣ надлежащій отчетъ и говорили нѣчто безъ участія яснаго сознанія, говорили только потому, что не могли не говорить. „Мнѣ представляется болѣе вѣроятнымъ то мнѣніе, которое всѣ сто пятьдесятъ псалмовъ приписываетъ Давиду. Мнѣ думается также, что, озаглавивши нѣкоторые изъ нихъ именами другихъ лицъ, имѣющими какое нибудь отношеніе къ содержанію, и оставивши другіе безъ оглавленія, онъ сдѣлалъ это потому, что varietatis hujus dispositionem, quamvis *latebrosam*, non tamen inanem Dominus ei

(1) X 12.
(2) IX 22.
(3) XVIII 38.

inspiravit. Несомнѣнно также, что пророческій Духъ могъ открыть царю пророку имена будущихъ пророковъ“ (1). Пророческій Духъ устами древнихъ пророковъ хотѣлъ сказать одно, а устами новыхъ (семидесяти толковниковъ) другое; поэтому какъ положенія первыхъ, такъ и прибавки къ нимъ послѣднихъ одинаково каноничны (2). Пассивность пророческаго состоянія есть однакожъ ручательство его необычайности и вмѣстѣ съ его характеромъ служитъ величайшимъ доказательствомъ божественности его происхожденія.—Истинныя пророчества, какъ плодъ божественнаго вдохновенія, имѣли своимъ предметомъ явленія случайныя, превосходящія всякую человѣческую сообразительность и доступныя только вѣдѣнію божественному. Правда, „истинные пророки предсказывали и такія событія, которыя были доступны для обыкновеннаго знанія; но преимущественными предметами ихъ предсказаній были другія, поистинѣ великія и божественныя событія, о которыхъ они заранѣе предвозвѣщали, насколько это было угодно Богу. Такъ въ св. Писаніи предсказаны и предобѣщаны слѣдующія событія: пришествіе Христа во плоти и чудеса, совершенныя Имъ и Его именемъ; покаяніе людей и обращеніе человѣческихъ воль къ Богу, отпущеніе грѣховъ, благодать оправданія, вѣра благочестивыхъ; повсюдное распространеніе вѣры въ истиннаго Бога и ниспроверженіе культа идоловъ и демоновъ; испытаніе (вѣрующихъ) искушеніями, очищеніе и освобожденіе отъ всякаго зла успѣвшихъ (въ добродѣтели), день суда, воскресеніе мертвыхъ, вѣчное осужденіе общества нечестивыхъ и вѣчное царствованіе славнаго царства Божія, безсмертно пользующагося лицезрѣніемъ Бога“ (3). Исполненіе многихъ изъ такихъ необыкновенныхъ событій, ручающееся за исполненіе еще неисполнившихся другихъ, есть неоспоримое доказательство какъ того, что предвозвѣщавшіе ихъ пророки были органами Премудрости Божіей и содержащія ихъ книги суть книги сама-

(1) XVII 14.
(2) XVIII. 43.
(3) X. 32.

го Бога, такъ и того, что предвозвѣщенный въ нихъ искупитель міра есть Богъ и совершенное Имъ на землѣ дѣло есть дѣло Божіе.—Сущность, происхожденіе, предметы и цѣль пророчествъ отличаютъ ихъ отъ простыхъ предсказаній будущаго, которыя противопоставляютъ имъ язычники, желая извлечь изъ нихъ туже пользу для своей религіи, какую истинныя пророчества приносятъ христіанству. Но „справедливо неоплатоники не придаютъ большаго значенія предсказаніямъ. Предсказанія бываютъ или вслѣдствіе предчувствія низшихъ причинъ, подобно тому, какъ въ медицинѣ на основаніи нѣкоторыхъ предшествующихъ знаковъ весьма часто предузнается исходъ болѣзни, или вслѣдствіе того, что нечистые демоны предсказываютъ въ нихъ свои собственныя преднамѣренныя дѣйствія, для осуществленія которыхъ и пользуются мыслями и страстями нечестивыхъ людей и слабостію низшей человѣческой природы, направляя ихъ къ дѣйствіямъ, соотвѣтствующимъ ихъ намѣреніямъ“ (1). Но такъ какъ „демоны не созерцаютъ въ премудрости Божіей вѣчныхъ и основныхъ причинъ временъ, но, обладая бо̀льшимъ навыкомъ въ дѣлѣ разпознаванія нѣкоторыхъ сокровенныхъ отъ насъ знаковъ, предвидятъ гораздо болѣе будущихъ событій, чѣмъ люди“ (2); то предвѣдѣніе ихъ въ сущности ничѣмъ не отличается отъ предвѣдѣнія обыкновенныхъ людей. Вообще же предсказанія не представляютъ ничего особеннаго, не могутъ идти въ сравненіе съ истинными пророчествами и совершенно не доказываютъ того, что ими хотятъ доказать. Основываются ли они на знаніи человѣческомъ или на внушеніи демоновъ, въ томъ и другомъ случаѣ они ограниченны, случайны и ошибочны.

Св. Писаніе есть божественное свидѣтельство о божественномъ домостроительствѣ на землѣ, пророчества суть доказательства божественности этого свидѣтельства, чудеса суть знаки откровенія Бога на землѣ. Чудеса были необходимы, пока совершалось это великое явленіе; осуществленіе его сдѣ-

(1) X. 32.
(2) IX. 22.

лало ихъ лишними, хотя по временамъ они происходятъ и доселѣ (1). Что такое чудо? Предполагая въ мірозданіи строгій порядокъ и законность, совершенную законченность и цѣлесообразность (2), нельзя думать, что чудеса суть явленія, выходящія изъ общаго порядка природы и совершающіяся по инымъ законамъ, отличнымъ отъ общихъ законовъ вселенной. „Мы говоримъ, что всякое чудо есть явленіе, происходящее вопреки законамъ природы; но на самомъ дѣлѣ это не такъ. Какимъ образомъ законамъ природы можетъ быть противно то, что происходитъ по волѣ Божіей, когда воля столь великаго Творца есть природа каждой созданной вещи? Вслѣдствіе этого чудеса происходятъ не вопреки законамъ природы, а только вопреки (нашему) понятію о природѣ“ (3) Итакъ чудеса ничѣмъ существенно не отличаются отъ остальныхъ явленій природы; какъ и послѣднія, они производятся не новыми, а наличными силами природы и подчинены всеобщимъ ея законамъ, или лучше единственному закону воли Божіей. Различіе между обыкновенными и чудесными явленіями состоитъ только въ томъ, что причины и образъ происхожденія первыхъ доступны и извѣстны всѣмъ, а причины, производящія послѣднія, какъ и такъ называемыя случайныя причины, суть пока causae latentes in Deo (4), пока еще недовѣдомыя человѣку. Дѣйствуя въ природѣ постоянно, но незамѣтно для человѣка, эти таинственныя силы или свойства тѣлъ (напримѣръ магнетизмъ) поражаютъ человѣка изумленіемъ только потому, что онъ рѣдко встрѣчается съ ними, такъ какъ „люди привыкли удивляться только тому удивительному, что происходитъ рѣдко“ (5), и самыя „чудеса не назывались бы чудесами, если бы они происходили обычнымъ теченіемъ природы“ (6), если бы они не

(1) XVII. 8
(2) XXI 8
(3) Ibidem
(4) V 9.
(5) XXI. 8.
(6) XII. 27.

были рѣдки. Такимъ образомъ подъ именемъ чудесъ разумѣются рѣдкія и необъясненныя еще явленія природы, совершающіяся тѣми силами, которыя, какъ специфическія свойства, принадлежатъ только нѣкоторымъ тѣламъ. Эти свойства тѣлъ и ихъ обнаруженія вполнѣ извѣстны Творцу и Промыслителю міра и Онъ пользуется ими, когда находитъ нужнымъ открыть людямъ свое могущество; но нѣкоторыя изъ нихъ извѣстны также демонамъ и людямъ, которые тоже пользуются ими въ собственную пользу. Въ этомъ значеніи истинныя чудеса, не отличаясь отъ обыкновенныхъ явленій природы, ничѣмъ также не отличаются отъ чудесъ ложныхъ, производимыхъ магами или чрезъ нихъ злыми демонами, которые, благодаря удачному пользованію нѣкоторыми таинственными силами природы, производили и производятъ много изумительныхъ и необычайныхъ явленій (1). Но способы производства и цѣли истинныхъ и ложныхъ чудесъ полагаютъ между ними глубокое различіе. „Истинныя чудеса совершались простою вѣрою и искренностію благочестія, а ложныя— нашептываніями и наговорами того преступнаго любопытства, которое называютъ магіей“ (2). Истинныя чудеса совершались съ тою цѣлію, „чтобы утверждать культъ истиннаго Бога, въ которомъ одномъ заключается блаженная жизнь“ (3); наоборотъ ложныя чудеса или лучше „чары и обольстительные ковы злыхъ демоновъ“ имѣли въ виду „показывать демоновъ болѣе удивительными, чѣмъ полезными“, и отвращать отъ культа истиннаго Бога (4). Далѣе, истинныя чудеса отличаются отъ ложныхъ степенью достовѣрности. Несомнѣнность первыхъ выше достовѣрности по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ изъ послѣднихъ въ той же мѣрѣ, въ какой образованность временъ Іисуса Христа превосходила невѣжество временъ ложныхъ чудотвореній (5). Наконецъ, между истинными и

---

(1) XXII. 7—8.
(2) X. 9.
(3) X. 12. Conf. X. 16, XXII. 10.
(4) X. 12, 18.
(5) XXII. 7.

несомнѣнно дѣйствительными чудесами есть много такихъ, которыя безконечно превышаютъ демонскую и человѣческую возможность чудотворенія и въ себѣ самихъ заключаютъ признаки божественнаго своего происхожденія. Чудесная вѣра образованнаго міра во Христа, опирающаяся на чудѣ воскресенія Христова, и это послѣднее суть такія явленія, причины которыхъ едва ли когда нибудь перестанутъ быть latentes in Deo. Какъ явленія, возможныя только для Бога, истинныя чудеса несомнѣнно подтверждаютъ божественное свидѣтельство св. Писанія о религіи Христа Бога, Спасителя міра.

Въ область нашей задачи не входитъ взвѣшивать основныя мысли Августина о язычествѣ и христіанствѣ ни съ богословской, ни съ философской точки зрѣнія. Съ своей стороны замѣтимъ только, что въ твореніи „о царствѣ Божіемъ“ предъ читателемъ выступаетъ не ораторъ, имѣющій дѣло съ частными истинами и старающійся расположить читателя въ пользу своихъ личныхъ мнѣній, но высоко развитый и образованный философъ, который, оставляя практическіе разсчеты оратора позади себя, имѣетъ въ виду только ученое раскрытіе своего предмета и, устанавливая общіе принципы, созидаетъ на нихъ цѣлое и цѣльное міросозерцаніе, гдѣ получаетъ свое мѣсто и значеніе и занимающій его предметъ. Разсуждая о язычествѣ и христіанствѣ, Августинъ поднимается до высшей степени богословскаго созерцанія и философскаго сужденія и едвали не впервые объявляетъ древнему міру, что основной принципъ общечеловѣческой жизни на землѣ есть противоположность добра и зла и что всемірная исторія человѣческаго рода на землѣ есть только выраженіе внутренней борьбы этихъ двухъ началъ, борьбы, которая ведется одною стороною при содѣйствіи всемогущаго Творца міра, а другою при содѣйствіи немощной предъ Нимъ, но могучей среди тварей первозданной Его твари. Изображеніе послѣдовательныхъ моментовъ этой борьбы, какъ они обнаруживаются въ историческихъ судьбахъ

человѣчества, есть совершенно новый и оригинальный апологетическій пріемъ Августина, при которомъ защитникомъ христіанства является не онъ, но само христіанство въ его божественномъ величіи и міропобѣждающемъ могуществѣ. Этотъ пріемъ, приведшій автора къ опредѣленію и утвержденію основныхъ началъ христіанской догматики, морали и философіи, показалъ противникамъ Христова ученія, какъ оно истинно и возвышенно, прочно и непобѣдимо, и какъ сравнительно съ нимъ скудны содержаніемъ и зыбки въ основаніяхъ самыя почтенныя человѣческія ученія.

Было бы несправедливо, говоря объ ученыхъ достоинствахъ творенія „о царствѣ Божіемъ," не отмѣтить и нѣкоторыхъ его недостатковъ. Недостаткомъ у Августина экзегетическихъ средствъ и знакомства съ подлинною апологетическою литературою греческихъ христіанъ надобно, конечно, объяснять тѣ несовершенства и упущенія, которыя допущены имъ въ твореніи „о царствѣ Божіемъ," какъ апологіи. Однимъ изъ самыхъ важныхъ возраженій язычниковъ было возраженіе противъ божественнаго достоинства лица Іисуса Христа, противъ ходатайственнаго Его значенія и противъ богоучрежденности основаннаго Имъ общества; это возраженіе требовало самаго тщательнаго разбора, такъ какъ оно направлено было противъ средоточнаго догмата христіанской вѣры. Между тѣмъ авторъ, говоря о божественной любви къ падшему человѣку, о предвѣчномъ совѣтѣ Божіемъ для искупленія человѣка, о приготовленіи человѣческаго рода къ принятію Искупителя рядомъ обѣтованій, пророчествъ и прообразованій, ничего не говоритъ о томъ, что Родившійся въ Виѳлеемѣ былъ дѣйствительно обѣтованный, прообразованный и пророками предвозвѣщенный Богъ-Слово, что Онъ дѣйствительно былъ исполненіемъ предвѣчнаго совѣта Божія и чаяніемъ языковъ. Авторъ думалъ, кажется, что этотъ недостатокъ можетъ быть пополненъ длиннымъ рядомъ пророчествъ, которыя онъ объяснялъ въ XVII и во второй половинѣ XVIII книги примѣнительно къ Іисусу Хри-

сту и Его Церкви; но если всѣ объясняемыя имъ пророчества дѣйствительно могутъ быть прилагаемы только къ божественному лицу, то ни изъ чего не видно, чтобы этимъ лицомъ былъ рожденный отъ Дѣвы въ Виѳлеемѣ іудейскомъ. Устранить этотъ недостатокъ могло бы изложеніе по крайней мѣрѣ важнѣйшихъ, явно божественныхъ, дѣлъ Іисуса Христа и первыхъ временъ христіанскаго общества; но авторъ оставилъ это, какъ и шестой, по его счету, возрастъ человѣческаго рода, почти безъ вниманія, всего вѣроятнѣе потому, что первоначальная исторія новаго завѣта была ему не достаточно извѣстна. Далѣе, отъ ученаго апологета христіанства, задавшагося намѣреніемъ защитить его въ его историческомъ происхожденіи и между прочимъ увѣрить язычниковъ, что воля единаго, истиннаго Бога содержится въ священныхъ книгахъ христіанъ, язычникъ, какъ и христіанинъ, въ правѣ былъ ожидать особенныхъ, спеціально направленныхъ въ пользу божественнаго происхожденія св. Писанія доказательствъ. Это требованіе считалъ безъ сомнѣнія справедливымъ и самъ Августинъ; но его доказательства въ пользу божественности св. Писанія, какъ мы уже видѣли, не многочисленны и не сильны. Представивши въ пользу божественнаго происхожденія св. Писанія только два важныхъ доказательства,—исполненіе многихъ изъ содержащихся въ немъ пророчествъ и внутреннее единство составляющихъ его книгъ, но, не указывая рѣзко на тѣ факты, которые были исполненіемъ пророчествъ и не представляя примѣровъ кажущагося разногласія и дѣйствительнаго единства священныхъ книгъ, онъ не сообщаетъ имъ полной доказательной силы, которая ослабляется еще тѣмъ, что многія мѣста св. Писанія авторъ находитъ темными [1]), а въ отношеніи къ достовѣрности ставитъ его не выше историческихъ сочиненій вообще. „Кто отрицаетъ библейскія чудеса, говоритъ онъ, тотъ утверждаетъ, что не надобно вѣрить никакимъ книгамъ, и можетъ пожалуй сказать, что никакіе боги

[1]) XI. 19.

не заботятся о смертныхъ“ (1). Отъ этого между прочимъ стараніе его устранить разногласіе между еврейскимъ и греческимъ текстомъ (2) увѣреніемъ, что оно произошло не отъ злонамѣренности Евреевъ и не отъ обмана семидесяти толковниковъ, но отъ случайныхъ описокъ переписчиковъ греческаго текста (3), не устраняетъ его. Наконецъ, доказывая божественность христіанскаго ученія божественностію христіанскихъ чудесъ, для оправданія послѣдней онъ вдается въ общія разсужденія о всемогуществѣ Божіемъ и о чудесности распространенія христіанства, прибѣгаетъ къ аналогіямъ и абсурдамъ и все-таки не достигаетъ убѣдительности; между тѣмъ какъ блистательный опытъ аргументаціи этого рода, равно какъ и разрѣшеніе вопроса о разностяхъ между подлиннымъ и греческимъ текстомъ Ветхаго Завѣта, не говоря о другихъ сочиненіяхъ, онъ могъ бы найти въ одномъ сочиненіи противъ Цельса.

Рядомъ съ недостаткомъ доказательности въ твореніи „о царствѣ Божіемъ“ выступаетъ по мѣстамъ невѣрность автора себѣ самому. Такъ началомъ каноническаго достоинства книгъ св. Писанія онъ считаетъ подлинность и боговдохновенность; но въ приложеніи къ дѣлу это начало строго не выдерживается. Авторъ повидимому убѣжденъ въ подлинности и боговдохновенности книги Эноха; тѣмъ не менѣе относитъ ее къ числу апокрифовъ (4). Соглашаясь съ тѣмъ, что Эздра былъ скорѣе историкомъ, чѣмъ пророкомъ, онъ однакожъ находитъ у него пророчество объ Іисусѣ Христѣ. О книгахъ Маккавейскихъ пишетъ: „причисляемыя Іудеями къ апокрифамъ, христіанскою церковію онѣ признаются каноническими по причинѣ тяжкихъ и удивительныхъ страданій нѣкоторыхъ мучениковъ, которые еще прежде, чѣмъ пришелъ Христосъ во плоти, подвизались за законъ Божій даже до смерти и пе-

(1) X. 18
(2) XV 10—14
(3) XV. 13
(4) XVIII. 38.

ренесли тяжкія и страшныя бѣдствія“ (1). Соборъ карѳагенскій, на которомъ Августинъ принималъ личное и вліятельное участіе, къ числу каноническихъ книгъ причислилъ всѣ пять книгъ Соломона (а). Между тѣмъ въ сочиненіи „о царствѣ Божіемъ“ читаемъ: „Соломонъ пророчествовалъ въ трехъ книгахъ, которыя признаются за каноническія, то есть, въ Притчахъ, Экклезіастѣ и Пѣсни пѣсней. Что же касается остальныхъ двухъ, то есть, Премудрости и Сына Сирахова; то Соломону ихъ приписываетъ обычай по причинѣ нѣкотораго сходства въ слогѣ, но ученые не сомнѣваются въ противномъ, хотя эти книги издавна пользуются авторитетомъ въ церкви, особенно восточной“ (2).

Нельзя не замѣтить наконецъ, что „свидѣтельство Духа“, которое авторъ считаетъ послѣднимъ началомъ боговдохновенности книгъ и объясненія текста св. Писанія, даетъ ему слишкомъ много простора въ разсужденіяхъ экзегетическаго свойства. Въ силу безъ сомнѣнія этого начала о семидесяти напримѣръ толковникахъ Августинъ говоритъ: „справедливо полагаютъ, что семьдесятъ толковниковъ были одушевлены пророческимъ Духомъ“, и на этомъ основаніи не сомнѣвается какъ въ томъ, что допущенныя ими въ переводѣ отступленія отъ подлинника допущены по внушенію свыше (3), такъ и въ томъ, что по окончаніи перевода всѣ переводы отдѣльныхъ толковниковъ оказались сходными не только по смыслу, но и по расположенію словъ (4). Тоже конечно начало руководило авторомъ, когда, прилагая къ тексту Вульгаты только подлиннику свойственный пріемъ толкованія (5) и стараясь сдерживать экзегетическую свободу „правиломъ вѣры“ (6), онъ предоставляетъ слишкомъ много простора личнымъ сообра-

(1) XVIII. 36.
(а) Bleek. Einl. in das alt Test. S 693.
(2) XVII 20.
(3) XV. 23.
(4) XVIII. 42—43.
(5) XI 24. XV. 7. XVI. 3.
(6) X. 23. XI. 33. XV. 26

женіямъ (1) и въ концѣ концовъ высказываетъ слѣдующее замѣчательное наставленіе: „пусть каждый по своему объясняетъ глубокія истины откровенія, дабы читатели для собственнаго упражненія могли имѣть разныя мнѣнія не отступающія отъ правила вѣры“ (2).

Если отъ внутреннихъ, ученыхъ свойствъ апологіи царства Божія обратиться къ ея внѣшнимъ, литературнымъ свойствамъ, то нельзя не замѣтить, что послѣднія вполнѣ соотвѣтствуютъ первымъ. Превосходя предшествующія апологетическія сочиненія римскихъ христіанъ также, какъ ученофилософскій трактатъ превосходитъ ораторскую рѣчь, твореніе Августина возвышается надъ ними и внѣшнею стороной. Стройность и методичность изложенія, важность и серьезность тона, прозрачность и точность выраженія, красота и изящество слова дѣлаютъ это твореніе удивительнымъ явленіемъ того времени и ставятъ его несравненно выше твореній даже „христіанскаго Цицерона“.—Правда въ твореніи о царствѣ Божіемъ, кромѣ множества чисто риторическихъ, часто довольно длинныхъ, переходовъ, кромѣ многочисленныхъ также, часто ироническаго свойства, прикрасъ, которыми приправляются доказательства (3), бросается въ глаза множество повтореній и лишнихъ, вставочныхъ разсужденій (4), которыя не мало вредятъ стройности изложенія и возмущаютъ главное теченіе мыслей. Но эти излишки и прикрасы, объясняемые литературными пріемами и вкусомъ времени, нельзя ставить въ упрекъ автору; въ столь объемистомъ сочиненіи, писанномъ отрывками отъ другихъ разнообраз-

(1) XI. 8, 32; XIII. 24, XX. 21.... Замѣчательно, что въ своей пѣсни пророчица Анна «заранѣе держалась порядка христіанскаго исповѣданія вѣры», воспѣвая Господа, восходящаго на небо и паки грядущаго на землю. XVII. 4.

(2) XI. 32.

(3) IV. 5, 23, V. 25; VII. 15 и проч.

(4) XIII. 11: разсужденіе о времени, когда человѣкъ находится въ смерти; XIV. 7.—о значеніи словъ amo и diligo, употребляемыхъ въ св. Писаніи; XIV. 8 —о сообразности стоическаго образа выраженія съ образомъ выраженія свящ. Писанія; X 21.—о названіи христіанскихъ мучениковъ героями; XXII. 24:—о бородѣ и мужскихъ сосцахъ и проч.

ныхъ занятій и такъ долго, трудно было избѣжать указанныхъ недостатковъ. Кромѣ того авторъ самъ сознавалъ ихъ (1), и допускалъ ради внѣшней ихъ выгодности. Какъ и длинныя эпизодическія разсужденія его о божественномъ напримѣръ предвѣдѣніи противъ Цицерона, о фатумѣ и греческихъ философскихъ школахъ, они облегчаютъ вниманіе читателя, утомляемое громадностію чтенія. Въ отношеніи къ изложенію въ твореніи „о царствѣ Божіемъ“ гораздо важнѣе тотъ недостатокъ, по которому авторъ его дробитъ частныя мысли и разбрасываетъ ихъ части по разнымъ мѣстамъ, причемъ начало попадаетъ иногда на мѣсто конца, а конецъ на мѣсто начала. Доказательствомъ этому служитъ передвиженіе главъ, допущенное нами въ анализѣ. Происходившій отъ того, что авторъ, обдумавши общій планъ своего труда въ самыхъ крупныхъ его чертахъ, не успѣвалъ заранѣе обдумывать деталей ихъ исполненія и набрасывалъ ихъ экспромту, припоминая и дополняя недосказанное раньше и обходя то, что, хоть и не на мѣстѣ, сказано прежде, этотъ недостатокъ сильно вредитъ стройности изложенія частей, обремененъ читателя и до конца книги скрываетъ отъ него цѣлую мысль автора. —Тонъ рѣчи Августина зависитъ отъ свойства предметовъ, о которыхъ онъ разсуждаетъ. Возвышенные предметы религіи и философіи, серьезныя положенія языческихъ ученыхъ и высокія истины христіанства сообщаютъ его рѣчи характеръ особенной важности, серьезности и величія. Наоборотъ народныя суевѣрія, нелѣпые обряды и легкомысленные обычаи язычниковъ описываются рѣчью, тонъ которой нерѣдко переходитъ въ тихо-ироническій или въ рѣзко-саркастическій и звучитъ то негодованіемъ и огорченіемъ, то состраданіемъ и безнадежнымъ безпокойствомъ. Тонъ первой части сочиненія, гдѣ авторъ пользуется рѣчью лучшихъ классическихъ писателей, рѣзко отличается отъ тона второй, гдѣ онъ невольно вторитъ безыскусственному слову св. Писанія.—Свѣтлость представленій и отчетливость сужденій, ко-

(1) XI. 31, XVII 13.

торыми такъ отличается твореніе Августина, находятъ для себя точное воплощеніе въ прозрачныхъ выраженіяхъ. Въ этомъ отношеніи слово и мысль образуютъ у Августина совершенную гармонію, при которой ни первое не затѣняетъ послѣдней, ни послѣдняя не насилуетъ перваго. Въ то время, какъ туманная мысль и смутное представленіе, облекаясь въ изящное слово Цицерона, производятъ у Лактанція впечатлѣніе напыщенности, у Августина изящное слово Цицерона служитъ воплощеніемъ свѣтлой мысли автора и непосредственно ведетъ во внутреннее ея содержаніе. Нельзя не признаться впрочемъ, что и Августинъ выражается иногда темно и неясно и затрудняетъ читателя склонностію къ необыкновеннымъ оборотамъ рѣчи (1), растянутостію и многословіемъ (2) и расположеніемъ къ новымъ словамъ (3). Объясняемый плодовитостію мысли и мистическою настроенностію автора, равно какъ и отвлеченностію многихъ предметовъ его рѣчи, этотъ недостатокъ возвышаетъ ея разнообразіе. Вообще и въ концѣ концовъ рѣчь Августина „о царствѣ Божіемъ“ носитъ на себѣ тѣже совершенства, которыми отличается рѣчь Цицерона, съ тою только особенностію, что Августинъ усиленно старается возвышать ея пріятность игрою словъ и понятій (4), употребленіемъ антитезъ (5), сравненій и подобій. Можно сказать, что денно-ночное чтеніе сочиненій Цицерона и въ этомъ отношеніи не было для него дѣломъ напраснымъ.

Ученыя и литературныя свойства апологіи царства Божія даютъ право думать, что ученая цѣль ея достигнута

---

(1) X. 32: о происхожденіи предсказаній V 17 pro magno non haberi debet honor humanus, quia nullius est ponderis fumus

(2) II 10: Sed maligni spiritus... videatur auctoritas.

(3) VIII. 4. *disterminare*=distinguere. VIII 22 *irregressibilis*= irreparabilis

(4) III 23 Quanti mali signum fuit, si hoc signum fuit, quod tantum 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

(5) XIV. 9 Infirmitas Jesu Christi fuit ex potestate XIV. 15. libera servitus,

вполнѣ. Но достигла ли она и въ какой мѣрѣ достигла своей практической цѣли? Исторія не сохранила никакихъ опредѣленныхъ указаній, на основаніи которыхъ можно было бы прямо и рѣшительно отвѣтить на этотъ вопросъ. Но мы имѣемъ нѣкоторыя непрямыя данныя, которыя дѣлаютъ весьма вѣроятнымъ предположеніе, что она не осталась безъ вліянія на умы тѣхъ, противъ которыхъ была направлена. Высокое уваженіе, какимъ пользовался Августинъ какъ между христіанами, такъ, если еще не болѣе, и между язычниками своего времени, и литературная его слава „дѣлали, какъ справедливо говоритъ Гангауфъ, то, что каждое изъ его сочиненій скоро распространялось повсюду въ безчисленныхъ спискахъ, такъ что ихъ могли читать всѣ друзья и враги христіанства“ (а). Нѣтъ сомнѣнія, что и апологія его должна была распространяться весьма быстро и читаться повсюду, чему, кромѣ уваженія къ Августину, должны были содѣйствовать также великая важность и жизненная интересность разрѣшавшагося въ ней вопроса. Нѣтъ сомнѣнія, что каждому было любопытно и желательно знать, что̀ великій человѣкъ говоритъ о великомъ вопросѣ времени, чѣмъ и какъ объясняетъ онъ необычайное событіе міра. Помимо приведенныхъ уже нами свидѣтельствъ Орозія и Македонія о томъ, что апологія Августина читалась и нравилась не только въ средѣ христіанъ, но и язычниковъ, замѣчательное въ этомъ отношеніи свидѣтельство встрѣчается у самаго апологета. „Когда я выдалъ въ свѣтъ, говоритъ онъ, первыя три книги (моей апологіи) и когда онѣ начали обращаться по рукамъ *многихъ*, я услышалъ, что *нѣкоторые* приготовляютъ письменный на нихъ отвѣтъ, а затѣмъ меня увѣдомили, что отвѣтъ уже готовъ и что составители его ждутъ только времени, чтобы можно было обнародовать его“ (1). Ни изъ чего не видно, чтобы критика язычниковъ появилась въ свѣтъ, и это обстоятельство даетъ нѣкоторое право заключать, что язычники сами, вѣроятно, не ожидали отъ нея никакой пользы, убѣ-

(а) Metaph. Psych. des heil. August. p. 10.
(1) V. 26.

дившись, можетъ быть, что дѣло ихъ религіи совершенно потеряно. И трудно было не убѣдиться въ этомъ. Ученый апологетъ христіанства сокрушилъ послѣднія опоры, которыми думало поддержать себя отживавшее свой вѣкъ язычество Рима. Читая его апологію или выслушивая содержаніе ея изъ устъ христіанъ, язычники, по крайней мѣрѣ образованные, не могли не видѣть, что вѣра въ политическое могущество старой ихъ религіи—не болѣе, какъ застарѣлое суевѣріе и что фисософскія попытки оправдать ее предъ здравымъ смысломъ отжили уже свое время. Фактъ опустошенія Рима Готами, десять увлекательныхъ книгъ Августина и многіе изъ поименованныхъ имъ языческихъ писателей неоспоримо говорили за это. Съ другой стороны язычники не могли не видѣть, что христіанство—во все не то, чѣмъ оно казалось имъ. Возставая только противъ религіознаго суевѣрія и моральнаго разврата,—что осуждали и сами язычники,—все остальное,—политическія условія, государственныя учрежденія и соціальныя отношенія,—оно оставляетъ неприкосновеннымъ, такъ что въ одно и тоже время можно быть и римскимъ гражданиномъ и добрымъ христіаниномъ. Могло быть также, что Римляне поримски поняли слова Августина: „если вы сдѣлаетесь христіанами, то вамъ истинный и единый Богъ nec metas rerum, nec tempora ponet, imperium sine fine dabit (1). Какъ бы то ни было впрочемъ, но несомнѣнно то, что твореніе „о царствѣ Божіемъ“ было послѣднею апологіей христіанства на Западѣ.

(1) II 29.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Введеніе. 3

I.

1) Точка зрѣнія. 13

1. Преобладающія черты національнаго характера Грековъ. Борьба между эллинизмомъ и христіанствомъ. Общій ея видъ и характеръ. 14

2. Національный характеръ Римлянъ. Столкновеніе римскаго язычества съ христіанствомъ. Общій видъ и характеръ борьбы между христіанствомъ и язычествомъ Рима до временъ Константина Великаго 23

3. Христіанскіе апологеты западно-римской церкви. Общій характеръ ихъ апологій. Результатъ апологетической ихъ дѣятельности. 49

2) Внѣшнее положеніе христіанства и язычества въ Римѣ со временъ Константина до Ѳеодосія. Законодательныя мѣры императоровъ въ пользу христіанства. Внутреннее отношеніе между христіанствомъ и язычествомъ Рима. . . . 64

1 Неоплатонизмъ и его отношеніе къ язычеству и христіанству Орфическія и гермическія книги. Порфирій, Ямвлихъ и Юліанъ. 72

2. Мнимое обновленіе римскаго язычества подъ вліяніемъ религіозной философіи неоплатониковъ. Двѣ партіи неоплатонизированныхъ Римлянъ,—политическая и ученая Ветгій Агорій Претекстатъ и Симмахъ—представители первой. Апулей Послѣдователи Апулея и Порфирія,—Максимъ модорскій и Лонгиніанъ,—представитети второй 104

3 Взятіе Рима Готами Антихристіанское движеніе римскихъ язычниковъ Августинъ, какъ апологетъ христіанства. Твореніе Августина De civitate Dei, какъ апологія. Цѣль, задача и планъ, заглавіе и время написанія этого творенія . . 132

II

Содержаніе творенія «о царствѣ Божіемъ»

1) Разборъ языческихъ возраженій противъ промышленія Божія о христіанахъ. Тема всего труда. Точка зрѣнія и главные вопросы первой части (I). 135

1. Бѣдствія Рима и его провинцій до рождества Христова, какъ доказательства безсилія и безполезности языческихъ боговъ для временнаго счастія ихъ почитателей (II—IV). . 177

2. Причины благосостоянія и политическаго могущества римскаго государства. Истинный Богъ—податель того и другаго (V). 206

3. Разборъ политическаго, народнаго и философскаго богословія Римлянъ въ связи съ вопросомъ объ отношеніи языческихъ боговъ къ вѣчному блаженству человѣка за гробомъ. Божеское почитаніе подобаетъ только единому истинному Богу (VI—X). 217

2) Національно-римская государственная идея и идея всемірнаго царства Божія. 264

1. Происхожденіе царства Божія и царства земнаго (XI—XIV). 267

2 Земное развитіе того и другаго (XV—XVIII). . . 296

3. Послѣднія судьбы того и другаго (XIX—XXII) . . 315

III.

Историческое и апологетическое значеніе творенія «о царствѣ Божіемъ». Ученыя и литературныя его свойства. Апологетическій его результатъ 339

ВАЖНѢЙШІЯ ОПЕЧАТКИ.

Стран.	Строк.	Напечатано:	Нужно читать:
10	9 св.	И легко	и легко
—	17 сн.	употрбляя	употребляя
16	6 св.	тендецій	тенденцій
21	1 —	проявляющемуся, иногда	проявляющемуся иногда,
29	прим. 1	qui se asebat	qui se ajebat
31 и 32	прим. 1	Mehler... f	Moehler.... t.
34	4 св.	здѣсь не какъ	здѣсь, не какъ
—	1 сн.	стояшаго	стоявшаго
35	19 сн.	зловредной, дѣятельности	зловредной дѣятельности
36	4 сн.	гладіаторомъ	гладіаторовъ
37	прим. 2	Qua communicatio	Quae communicatio
41	— 3	Tert. Apol.	Tert. Apol. c 3.
42	7 св.	christini	christiani
44	14 св	высшихъ полномочій народа	высшихъ полномочій народа,
49	1 —	отвошенія	отношенія
55	8 —	апологотовъ	апологетовъ
—	прим 2	раздѣляенъ	раздѣляетъ
57	10 св	вообще убѣдительныхъ	всеобщеубѣдительныхъ
58	6 —	Съ тою слабостію	Съ тою же слабостію
—	9 сн	а просто перебранькой	а простою перебранкой
—	1 —	о превращеніемъ	о превращеніяхъ
59	3 —	въ причинную зависимость	въ причинную связь
61	9 св.	Дюпонъ	Дюпэнъ
67	8 —	неуловимымъ	неуязвимымъ
69	6 сн.	ныне вы исполняете лучше	нынѣ вы исполняете его лучше
71	13 —	сокральныя игры	сакральныя игры
72	8 св.	индеферентизму	индиферентизму
—	12 —	Душа міра творящая	Душа міра, творящая
—	6 сн.	о душѣ и тѣлѣ человѣка	о душѣ и тѣлѣ человѣка,
74	5 св. и прим. 2	Саккасомъ, Саккасъ	Саккосомъ, Саккосъ
76	прим. 1	Zeller-s	Zeller. S
80	прим. 1	Kellner-s	Kellner. S.
81	14 сн.	собравшаго	создавшаго
—	4 сн	Прежде наши	Предки наши
87	2 сн.	Въ сочиненіяхъ,—«философіи оракуловъ», и	Въ сочиненіяхъ,—«философія оракуловъ» и
103	прим. 1	(Sul.	(Jul
105	— —	Div. Dei	Civ. Dei
105	1 сн и 106 1 св	неоплатоническія и противохристіанскія	неоплатоническія противохристіанскія

Стран.	Строк	Напечатано:	Нужно читать:
115	5 св.	въ римѣ	въ Римѣ
125	5 —	Мигдоно	Мигдона
128	8 —	Не потому же	Не потому ли
147	19 —	пришельствуетъ	прешельствуетъ
154	4 сн.	retratcationes	retractationes
177	15 —	своего	его
—	9 сн.	вѣрованіе	вѣрованія
184	11 сн.	Римляне и не дерзають	Римляне не дерзаютъ
186	15 —	освождали	освобождали
188	4 св	о судьбѣ Камилла	о судьбѣ Камиллы
198	3 сн.	Фуркулъ. . Кордея	Форкулъ. .. Кардея
202	13 св.	фактъ боготвореніями	фактъ боготворенія
204	12 —	Экуланъ	Эскуланъ
—	1 сн.	Покусъ	Пикусъ
212	2 —	hujus inius	hujus unius
213	6 —	усиливалось	условливалось
243	13 св.	Гиминея	Гименея
245	5 сн	дѣдъ Аскленія Эскуланій	дѣдъ Асклепія Эскуланій
267	1 —	апологитически	апологетически
272	11 —	будичи	будучи
273	12 св.	выражно	выражено
276	14 сн	ослабланія	ослабленія
277	7 —	Другіе не	Другіе, не
280	9 св.	создавая того и другаго	создавая тотъ и другаго
286	1 сн.	такова свять	такова связь
287	1 —	положенемъ	положеніемъ
289	15 —	запрещаннаго	запрещеннаго
290	13 св.	епекурейцевъ	епикурейцевъ
298	7 —	генерцій	генерацій
307	4 св	Болохѣ	Белохѣ
—	6 сн	Моися	Моисея
310	7 св	кононическія	каноническія
311	10 сн	Араама	Авраама
312	8 св.	демоновъ былъ	демоновъ, былъ
319	2 св.	саразмѣрное	соразмѣрное
325	12 св.	въ продосженіи	въ продолженіи
336	17 сн	вочію	воочію
340	5 св.	явленіи распространеніе	явленіи распространенія
341	5 сн.	Твоерніе	Твореніе
350	17 —	повсюда	повсюду
352	3 —	вообщее	вообще
353	9 св.	роздѣлители	раздѣлители
370	8 сн	достигли	достигали
371	11 сн.	ко внутренниму	ко внутреннему
392	13 —	во все	вовсе