

Click

<https://vk.com/intelligenceperson>

БЛАЖЕННЫЙ
АВГУСТИН

1.038.713



О
ГРАДЕ
БОЖИЕМ
I—XIII



**Sanctus Aurelius Augustinus
(354–430)**

11 10

БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН

ТВОРЕНИЯ
(том третий)



О ГРАДЕ БОЖИЕМ

книги I—XIII

Составление и подготовка текста
к печати *С. И. Еремеева*

Научно-популярное издание

ИЗДАТЕЛЬСТВО «АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
УЦИММ-Пресс
Киев
1998

С.И.

ББК 73.18(Рим.)

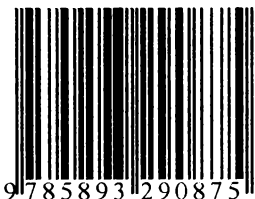
Августин 98(3)

Блаженный Августин (Sanctus Aurelius Augustinus) (354–430) — величайший из отцов древней Церкви (dostores ecclesiae) христианского Запада, оказавший огромное влияние на все дальнейшее развитие христианской мысли, этических взглядов и церковного устройства. В книге предложены первые тринадцать книг философско-теологического трактата «О граде Божием» — самого известного произведения, в котором сведены воедино основные положения разработанной им христианской доктрины, отчасти принятые всей христианской церковью, отчасти — только католической ее ветвью, а некоторые из положений (например, о предопределении в полном его объеме) — кальвинистской и рядом других протестантских церквей много веков спустя. В книге использованы переводы Киевской Духовной Академии начала XX века, выполненные профессорами Академии с большой текстологической тщательностью и с превосходным знанием церковно-богословских реалий раннего христианства.

Тексты печатаются в современной редакции.

Для самого широкого круга читателей.

ISBN 5-89329-087-5



© Издательство «Алетейя» (г. СПб) — 1998 г.

© Издательство «УЦИММ-Пресс» (г. Киев) — 1998 г.

О ГРАДЕ БОЖИЕМ

КНИГА ПЕРВАЯ

Предисловие

В этом сочинении, любезнейший сын мой Марцеллин, тобою задуманном, а для меня, в силу данного мною обещания, обязательном, я поставил своей задачей защитить град Божий, славнейший как в этом течении времени, когда странствует он между нечестивыми, “живя верою” (Аввак. II, 4), так и в той вечной жизни, которую сейчас он “ожидает в терпении” (Рим. VIII, 25), веря, что “суд возвратится к правде” (Пс. XCIII, 15), и которую он обретет в силу несомненного ее превосходства, защитить против тех, которые ставят своих богов выше его Основателя. Велик и тяжел этот труд; но “Бог нам прибежище” (Пс. LXI, 9).

Знаю, какие нужны силы для того, чтобы убедить гордых, как велика доблесть смирения, благодаря которой все земные величия, колеблющиеся от непостоянства времени, превосходит не присвоенная себе человеческой спесью высота, а та, которая даруется божественною благодатью. Ибо Царь и Основатель этого града, о котором мы задумали говорить, открыл в Писании Своем народам определение божественного закона, в котором сказано: “Бог гордым противится, а смиренным дает благодать” (Иак. IV, 6; I Пет. V, 5). Но то, что принадлежит одному только Богу, старается присвоить себе и надменный дух гордой души, и любит, чтобы ему вменяли в славу

Щадить покорных, низлагая гордых.*

Поэтому, насколько того требует предпринятый мною труд и насколько это представляется возможным, нельзя обойти молчанием и земного града, который, стремясь к

* Virg. Aeneid. VI, v. 853.

господству, сам находится под господством этой страсти господствовать, хотя ему и раболепствуют народы.

Глава I

Из этого-то града и выходят враги, от которых нам надлежит защищать град Божий. Многие из них, впрочем, исправив заблуждение нечестия, становятся вполне приличными гражданами града, но многие до такой степени воспламеняются ненавистью к нему и до такой степени оказываются неблагодарными к очевидным благодеяниям его Искупителя, что поднимают против него в настоящее время языки свои даже потому, что, избегая вражеского меча, спасли жизнь, которою гордятся, в его священных местах*.

Разве враждебными имени Христову оказываются не именно те римляне, которых варвары пощадили ради Христа? Об этом свидетельствуют места мучеников и базилики апостолов, которые во время опустошения Рима уберегли в себе и своих, и чужих. До их порога свирепствовал кровожадный неприятель; там останавливалась ярость убийцы; туда сострадательные враги приводили тех, кого щадили вне этих мест, чтобы не набросились на них другие, которые подобного сострадания не имели. Даже у тех из них, которые убивали и свирепствовали по обычаю врагов в других местах, и у тех, после того как приходили они туда, где запрещено было то, что в других местах по праву войны дозволялось, вся свирепость укрощалась и пропадала жадность к военной добыче. Таким-то образом уцелели многие, унижающие теперь времена христианские и обвиняющие Христа за все те бедствия, которые испытал их град, а те блага жизни, что даны были им в честь Христа, приписывают не нашему Христу, а своему фатуму.

* Здесь и далее речь идет о взятии и разграблении Рима вестготами под предводительством Алариха в 410 г. Будучи в большинстве своем христианами, вестготы не тронули христианских святынь и пощадили укрывшихся там горожан.

А между тем, если бы было у них хоть сколько-нибудь здравого смысла, они должны были бы все то, что претерпели от врагов сурового и жестокого, приписать божественному провидению, которое обыкновенно исправляет и сглаживает войнами испорченные нравы людей, справедливую же и похвальную жизнь смертных в то же самое время этими поражениями упражняет, и по испытании или переносит их в лучший мир, или удерживает на этой земле ради пользы других. А то, что кровожадные варвары, вопреки обычаю войны, пощадили их ради имени Христова в местах, посвященных имени Христову, — это им следовало приписать временам христианским. И за это они должны были благодарить Бога, и чтобы избежать наказания вечным огнем, искренне прибегнуть к имени Его, имени, которое многие употребили ложно, чтобы избежать неминуемой гибели. Ведь среди тех, которых ты видишь так дерзко и нагло издевающимися над рабами Христовыми, весьма много таких, которые не избежали бы этой гибели и истребления, если бы не выдали себя ложно за рабов Христа. И вот, в неблагодарной своей гордыне и по нечестивейшему безумию, чтобы получить наказание вечным мраком, восстают они извращенным сердцем своим против имени Его, имени, к которому прибегли лукавыми устами своими, чтобы пользоваться временным светом!

Глава II

Описано немало войн, которые велись как до основания Рима, так и после, в том числе и во времена империи: пусть прочитают и скажут, был ли какой-либо город взят иноплемениками так, чтобы враги, взявшие его, пощадили тех, кого нашли укрывшимися в храмах своих богов; или чтобы какой-либо предводитель варваров дал повеление, ворвавшись в город, не убивать никого, кто убежал бы в тот или иной храм? Разве не видел Эней, как Приам на жертвеннике

Кровью своей осквернил им огонь освященный?*

Или это не Диомед и Улисс

*Стражей священного храма убивши, украли
Образ святейший; руками, залитыми кровью
Чистых повязок богини коснуться дерзнули**?*

И, однако же, то было неправда, о чем говорится далее:

После того, пошатнувшись, ослабла надежда ахейцев,

ибо после того они победили; после того они разрушили Трою огнем и мечем; после того обезглавили Приама, искавшего убежища у жертвенников. Что же тогда потеряла перед этим сама Минерва, что погибла? Не стражей ли своих? Действительно, она могла быть унесена только после их умерщвления. Ведь не статуя охраняла людей, а люди — статую. Зачем же тогда ей молились, чтобы она охраняла отчизну и граждан, если она не имела сил сохранить даже стражей своих?

Глава III

И римляне утешались, что таким богам вверили в охранение свой город! О, какое жалкое заблуждение! И при этом на нас обижаются за то, что мы говорим подобные вещи об их богах, а на своих писателей — нет; более того, за изучение их назначили награду, а самих учителей, сверх того, сочли достойными и общественного жалования, и высокого сана. А между тем, у Вергилия, которого малые дети читают потому, что он-де величайший из поэтов, самый знаменитый и лучший, и надо его поэтому изучать в нежном возрасте, поскольку усвоенное

* Virg. Aeneid. II, v. 502.

** Ibid. v. 166 — 168.

юными душами запоминается крепче, о чем говорит и Гораций в своем известном изречении:

*Глиняный новый сосуд долго удерживать сможет
Запах налитого**

— у этого самого Вергилия Юнона, ненавидящая троянцев, представлена говорящею Эолу, царю ветров, следующие слова, направленные на то, чтобы возбудить его гнев против них:

*Род мне враждебный плывет по Тирренскому морю,
Трои сыны, что везут побежденных пенатов**.*

Этим ли побежденным пенатам мудрые люди должны были верить Рим, чтобы сделать его непобедимым? Но Юнона-де, возразят нам, говорила это, как раздраженная женщина, которая не знает, что говорит. А сам Эней, названный во всех отношениях благочестивым, не рассказывает ли так:

*Вот и Пантей Отриад, храма и Феба служитель
Тащит рукою священной богов побежденных и внука
Малого; путь потеряв, направляется к дому***?*

Не богов ли, которых не сомневается назвать побежденными, представляет он скорее вверенными ему, чем себя — им, когда к нему обращаются с такою речью:

*Вверяет тебе Илион и пенатов своих, и святыню****?*

Итак, если Вергилий говорит, что боги таковы, что они были побеждены, что были вверены человеку, чтобы, как побежденные, могли каким бы то ни было образом

* Horat. Epist. lib. I. Epist. II, v. 69, 70.

** Virg. Aeneid. I, v. 67, 68.

*** Virg. Aeneid. II, v. 318 — 321.

**** Ibid. v. 293.

уйти, то сколь же безумно полагать мудростью то, что Рим был вверен таким охранителям: как-будто он не мог бы подвергнуться опустошению, если бы их не оставил? Да и поклоняться побежденным богам, как правителям и защитникам, не значит ли, вместо добрых надежд на божество, становиться под дурные предзнаменования? Гораздо разумнее верить не тому, что Рим не дошел бы до такого бедствия, если бы не погибли прежде они, а тому, что они погибли бы давным давно, если бы их не охранял, насколько мог, сам Рим. Ибо кто, вникнув в суть дела, не поймет, как легкомысленно составилось предубеждение, будто Рим не мог быть побежден под защитою побежденных, и потому погиб, что потерял своих стражей-богов, когда достаточной причиной гибели могло быть даже одно то, что он захотел иметь стражей, которым угрожала гибель. Итак, когда вышеприведенное писалось и воспевалось о богах, то это не был вымысел поэтов: это вынуждала говорить разумных людей сама истина. Но об этом более обстоятельно мы поговорим в другом месте.

В настоящем же случае я поподробнее остановлюсь на поведении тех неблагодарных людей, которые зло, терпимое ими заслуженно вследствие развращенности их нравов, богохульно вменяют в вину Христу, а на то, что им, даже и таким, дана была пощада ради Христа, не удостоивают обратить своего внимания; в безумии святотатственной дерзости упражняют они свои языки, хуля имя Христово, языки, которыми лживо произносили это святое имя, чтобы остаться в живых, или, по крайней мере, удерживали их в посвященных Ему местах, чтобы там, где ради Него враги оставляли их неприкосновенными, быть в безопасности под Его защитой; но как только опасность миновала, они поспешили убраться оттуда и выступить с враждебными против Него злословиями.

Глава IV

Как сказал я, сама Троя, мать римского народа, не могла в священных местах своих богов ограбить горожан

от огня и меча греков; хотя греки почитали тех же богов. Потому что в убежище Юноны

*Феникс и лютый Улисс охраняли ахейцев добычу,
Стоя на страже: туда отовсюду из Трои сносились
С храмов зажженных погибшего града святыни:
Тризна богов, из массивного золота чаши,
Горы одежд драгоценных — копий врага достоянье;
Малые дети и матери их, замирая от страха,
Рядом стояли вокруг*.*

Очевидно, что священное место такой великой богини избрано было не для того, чтобы оттуда не дозволялось забирать в плен, а для того, чтобы туда можно было заключать пленных. Теперь сравни это убежище, священное место не какого-нибудь рядового бога или одного из толпы низших богов, а сестры и супруги самого Юпитера и царицы всех богов, — сравни с местами, посвященными памяти наших апостолов. В то убежище сносились добыча, награбленная из зажженных храмов и у богов, сносились не для того, чтобы ее возвратить побежденным, а для того, чтобы поделить между победителями; здесь же и то, что было взято в другом месте, но оказалось принадлежавшим этим местам, было возвращено им с честью и благоговейным уважением. Там свобода терялась; здесь она сохранялась. Там сберегалось отнятое; здесь запрещено было брать. Туда владычествующий враг сгонял для обращения в рабство; сюда сострадательные враги приводили для освобождения. Наконец, тот храм Юноны избрала для себя жадность и гордость легкомысленных греков, а эти базилики Христовы — милосердие и смирение самых необузданных варваров. Но, возможно, на самом деле греки во время этой своей победы пощадили храмы общих и им богов и не решились убивать и забирать в плен убежавших туда несчастных побежденных троянцев, а Вергилий, как это нередко бывает у поэтов, выдумал все

* Virg. Aeneid. II, v. 762 — 767.

вышеприведенное? Но ведь он описал обычай врагов, разрушающих города.

Глава V

Даже Цезарь (как пишет о том Саллюстий, историк, известный своею правдивостью) не преминул в своей речи, которую произносил в сенате относительно заговорщиков, упомянуть об этом обычае: “Похищать девиц и отроков; исторгать детей из объятий родителей; матерей семейств заставлять терпеть все, что заблагорассудится победителям; храмы и дома грабить; производить убийства и пожары; наполнять, наконец, все звоном оружия, трупами, кровью и воплем”*. Если бы он умолчал в этом случае о храмах, мы бы еще могли подумать, что враги имели обычай щадить местопребывания богов. И опасность такого рода угрожала римским храмам не со стороны чужеземных врагов, а со стороны Катилины и его союзников, благороднейших сенаторов и римских граждан. Но это-де люди потерянные и отцеубийцы отчизны...

Глава VI

Но зачем нам перебирать множество народов, ведших между собою войны и никогда не дававших пощады побежденным в храмах их богов? Посмотрим на самих римлян; вспомним, говорю, и пересмотрим этих самых римлян, которые в особую славу себе вменяли

Щадить покорных, низлагая гордых,

и которые якобы предпочитали прощать полученные оскорбления, а не мстить за них. Для распространения своего владычества они разрушили столько и таких больших, взятых силою оружия, городов. Пусть же прочитают нам,

* Sallust. de Catilinae conjurat.

какие храмы они имели обычаем выделять, чтобы освободить всякого, кто бы в них укрылся? Или они делали это, но историки о том умолчали? Неужели историки, нарочито выискивавшие такое, что могли бы хвалить, обходили молчанием подобные, по их же мнению, самые блистательные доказательства благочестия?

О знаменитом римлянине Марке Марцелле, взявшем славный город Сиракузы, рассказывают, что он перед штурмом плакал об угрожавшем городу разрушению. Позаботился он и об охране целомудрия, даже и в отношении к врагу. Ибо прежде, чем, как победитель, дал повеление вторгнуться в город, предписал эдиктом, чтобы никто не чинил насилия над свободным телом. Тем не менее город был разрушен по обычаю войны, и мы нигде не прочтем, чтобы такой целомудренный и милостивый полководец дал приказ оставлять неприкосновенным того, кто убежал бы в тот или иной храм. А об этом никоим образом не было бы умолчано, коль скоро не нашли возможным умолчать ни о его плаче, ни об изданном им запрещении оскорблять целомудрие. Фабия, разрушителя Тарента, хвалят за то, что он не захотел обратить в военную добычу кумиров. Когда писец спросил у него, как он прикажет поступить со статуями богов, которых было набрано множество, он прикрыл умеренность свою шуткой. Он спросил, каковы они, и когда ему ответили, что многие из них не только велики, но и вооружены, он сказал: "Оставим гневливых богов тарентинцам". Итак, если плач того и смех этого, целомудренное сострадание первого и шутливо выраженное благородство последнего не были обойдены молчанием римскими историками, то как могло бы быть ими опущено, если бы они оказали каким-нибудь людям пощаду в честь какого-либо из их богов в том смысле, что запретили бы в каком-нибудь храме совершать убийства и грабежи?

Глава VII

Итак, все эти опустошения, убийства, грабежи, пожары, страдания, совершившиеся во время последнего римского

поражения, все это произвел обычай войны. А то, что совершилось по новому обычаю: что варварская необузданность оказалась кроткой непривычным для войны образом; что в качестве убежища народу, который должен был получить пощаду, были выбраны и указаны обширнейшие базилики, где никого не убивали, откуда никого не брали в плен, куда сострадательные враги приводили многих для освобождения, откуда не уводили в плен никого даже самые жестокие из них: все это следует приписать имени Христа; все это следует приписать времени христианскому. Кто этого не видит, тот слеп. Кто же видит, но не хвалит, тот неблагодарен. А кто возражает хвляющему, тот безумен. Человек благоразумный ни в коем случае не станет объяснять этого варварством врагов. Кроважадные и жестокие души Тот устрасил, Тот обуздал, Тот удивительнейшим образом умерил, Кто задолго до этого предсказал чрез пророка: “Посещу жезлом беззаконие их, и ударами — неправду их; милости же Моей не отниму от него” (Пс. LXXXVIII, 33, 34).

Глава VIII

Кто-нибудь скажет: так почему же это божественное милосердие простерлось и на нечестивых и неблагодарных? А потому, полагаю, что его оказал Тот, Который ежедневно “повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных” (Мф. V, 45). Хотя некоторые из них, размышляя об этом, исправляются от своего нечестия покаянием, а некоторые, как говорит апостол, презирая богатство благодати и долготерпения Божия, по жестокости своей и непокаянному сердцу, собирают себе “гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога, Который воздаст каждому по делам его” (Рим. II, 4 — 6); однако терпение Божие призывает к покаянию злых, как бич Божий учит терпению добрых. Так же точно терпение Божие обнимает своим покровительством добрых, как божественная строгость блюдет для наказания злых. Ибо такие блага справедливым, которыми

бы не пользовались несправедливые, и такие бедствия нечестивым, от которых бы не страдали добрые, божественному провидению угодно уготовить в жизни будущей. А эти временные блага и бедствия оно пожелало сделать общими для тех и других. Это для того, чтобы не было слишком жадного стремления к благам, которые оказываются в распоряжении и людей злых, и нравственного отвращения от бедствий, от которых очень часто страдают и люди добрые.

Но есть весьма большое различие в том, как пользуются люди тем ли, что называется счастьем, или тем, что — несчастьем. Ибо добрый ни временными благами не превозносится, ни временным злом не сокрушается; а злой потому и казнится этого рода несчастьем, что от счастья портится. Впрочем, Бог часто обнаруживает с большей очевидностью действие Свое в распределении и этого рода предметов. Ибо, если бы всякий грех был в настоящее время наказуем очевидным образом, можно было бы подумать, что для последнего суда не остается ничего; и наоборот, если бы Божество в жизни не наказывало открыто никакого греха, подумали бы, что божественного провидения нет вовсе. Так же точно и в отношении к счастью: если бы Бог с очевиднейшей щедростью не давал его некоторым просящим, мы сказали бы, что оно зависит не от Него; а если бы давал всем просящим, подумали бы, что Ему только из-за таких наград и следует служить; служение же такое сделало бы нас не благочестивыми, а корыстолюбивыми и жадными.

Если это так, и если какие-нибудь добрые и злые одинаково подвергаются бедствиям, — из того, что не различено, что терпят те и другие, отнюдь не следует, чтобы между ними самими не было никакого различия. Различие между терпящими остается даже при сходстве того, что они терпят; и под одним и тем же орудием пытки добродетель и порок не делаются одним и тем же. Как в одном и том же огне золото блестит, а солома — дымит; и в одной и той же молотилке стебли изламываются, а зерна — очищаются; и отстой масляный не смешивается с маслом только потому, что выдавливается одной и той

же тяжестью пресса: так одна и та же обрушивающаяся бедствиями сила добрых испытывает, очищает, отцеживает, а злых обнаруживает, опустошает и искореняет. Поэтому, терпя одно и то же бедствие, злые клянут и хулят Бога, а добрые молятся Ему и хвалят Его. Важно не то, каково испытание, а только то, каков испытуемый, ибо одинаковым движением взболтанные — навоз невыносимо смердит, а благовоние — благоухает.

Глава IX

Да и что в этом общественном бедствии претерпели христиане такого, что при более верном взгляде на дело не послужило бы к их усовершенствованию? Во-первых, смиренно размышляя о самих грехах, разгневавшись на которые Бог наполнил мир такими бедствиями, они (хотя они и далеко отстоят от злодеев, людей распутных и нечестивых) не настолько признают себя чуждыми разного рода проступков, чтобы всерьез полагать, что им не за что подвергаться за них временным лишениям. Не говорю о том, что каждый, хотя бы он вел и похвальную жизнь, в некоторых случаях поддается плотской склонности: если и не к безмерным злодеяниям, не к крайнему распутству и не к мерзости нечестия, то, по крайней мере, к некоторым грехам, или редким, или столь же частым, сколь и малозначительным; об этом я не говорю. Но легко ли найти такого человека, который бы к этим самым лицам, из-за отвратительной гордости, распущенности и жадности, из-за омерзительных неправд и нечестия которых Бог, как и предсказал с угрозой, стирает земли (Ис. XXIV и др.), относился бы так, как следует к ним относиться, жил с ними так, как с такими следует жить? От того, чтобы их научить, совестить, а иногда обличить и известным образом наказать, по большей части неуместно воздерживаются: то труд такой кажется тяжелым, то мы стесняемся оскорбить их в лицо, то избегаем вражды, чтобы они не помешали и не повредили нам в этих временных вещах, к приобретению которых еще стремится наша жадность, или потери

которых боится наша слабость. Таким образом, хотя добрым и не нравится жизнь злых, и они не подвергнутся с последними тому осуждению, которое тем уготовано после этой жизни, однако, так как они щадят достойные осуждения грехи их, хотя за свои, даже легкие и извинительные, боятся, то по справедливости подвергаются вместе с ними и временным наказаниям, хотя в вечности наказаны не будут. Терпя вместе с ними божественные наказания, они по справедливости вкушают горечь этой жизни, так как, любя сладость ее, не захотели сделать ее горькой для упомянутых грешников.

Конечно, если кто воздерживается от обличения и обуздания поступающих дурно или потому, что ищет более удобного для этого времени, или потому, что боится за них же самих, чтобы они не сделались от этого еще хуже или чтобы не воспрепятствовали научить доброй и справедливой жизни других, более слабых, не оказали на них дурного влияния и не отвратили от веры, то в этом обнаруживается не жадность, а мудрое правило любви. Грешно, когда ведущие жизнь добрую и отвращающиеся от дел людей дурных, снисходительно относятся к чужим грехам, от которых должны были бы отучать или которые должны были бы обличать, — относятся снисходительно потому, что боятся оскорблений со стороны дурных людей, боятся вреда в тех вещах, которыми они сами, как добрые и невинные, пользуются дозволительным образом, но с большей жадностью, чем следовало бы это тем, которые странствуют в этом мире, уповая при этом на горнее отечество.

Действительно, не одни только слабейшие, ведущие супружескую жизнь, имеющие или желающие иметь детей, владеющие домами и хозяйствами (к таким апостол обращает речь свою в церквях, когда учит и убеждает, как должны жить жены с мужьями, мужья с женами, дети с родителями, родители с детьми, слуги с господами и господа со слугами) приобретают с охотой и теряют с огорчением многое временное и земное, а потому и не решаются оскорблять людей, чья развратная и полная злодеяний жизнь возбуждает у них отвращение; но и те,

которые ведут высший род жизни, не связаны узами супружества, довольствуются малым в пище и одежде — и те, слишком заботясь о своем добром имени и безопасности, боясь коварства и нападков со стороны людей дурных, воздерживаются от обличений. Хотя они и не настолько боятся последних, чтобы, уступая каким-либо их угрозам и непотребствам, и самим поступать подобным же образом, однако по большей части не хотят порицать того, чего вместе с ними не делают, хотя своим обличением, быть может, и исправили бы некоторых. Они боятся, чтобы в случае неудачи не пострадали их собственное благосостояние и доброе имя; и боятся этого не потому, что доброе имя свое и благосостояние считают необходимыми для пользы людей, требующих научения, а скорее по той слабости, которая любит ласкающий язык и человеческий день, страшится суда черни, истязания и умерщвления плоти, т. е. по причине некоторых уз вождения, а не по обязанностям любви.

Итак, я вижу в этом достаточную причину того, почему вместе со злыми подвергаются бедствиям и хорошие, когда Богу бывает угодно поразить временными казнями развращенные нравы. Подвергаются наказаниям вместе не потому, что совместно вели дурную жизнь, а потому, что совместно (хотя и неравномерно, но, однако же, совместно) любили жизнь временную, которую хорошие должны были бы презирать, чтобы дурные, будучи обличены и исправлены, наследовали жизнь вечную (а если бы не захотели быть в наследовании ее союзниками, пусть бы были терпимы и любимы как враги: ибо пока живут, всегда остается надежда, что они изменят свою волю к лучшему). В этом деле они несут не одинаковую, а гораздо большую ответственность, чем те, которым сказано через пророка: “Сей схвачен будет за грех свой, но кровь его взыщу от руки стража” (Иезек. XXXIII, 6). Для того и установлены стражи народов, т. е. предстоятели в церквях, чтобы они не щадили своими обличениями грехов. Но при этом не чужд вины подобного рода и тот, кто, хотя он и не предстоятель, но в тех лицах, с которыми связан необходимыми условиями этой жизни, видит многое, заслужива-

ющее предостережения и укора, но оставляет это без внимания, избегая ненависти ради того, чем в этой жизни пользуется, как должным, но услаждается более, чем должно. Затем, есть и иная причина, по которой добрые подвергаются временным бедствиям, — такая, какая имела место в отношении Иова: чтобы душа человеческая испытывала саму себя и, наконец, осознала, насколько она, в силу одного только благочестия, бескорыстно любит Бога.

Глава X

Рассмотрев и обсудив сказанное надлежащим образом, обрати внимание на то, случается ли с верными и благочестивыми какое-либо зло, которое не обратилось бы для них в добро? Разве только признать пустыми словами известное изречение апостола, в котором он говорит: “Знаем, что любящим Бога все содействует ко благу” (Рим. VIII, 28)...

Потеряли они все, что имели? Неужто и веру? Неужто и благочестие? Неужто и благо внутреннего человека, богатого перед Богом (I Пет. III, 4)? Все это — богатства христианина, обладающий которыми апостол говорил: “Великое приобретение — быть благочестивым и довольным. Ибо мы ничего не принесли в мир; явно, что ничего не можем и вынести из него. Имея пропитание и одежду, будем довольны тем. А желающие обогатиться впадают в искушение и в сеть и во многие безрассудные и вредные похоти, которые погружают людей в бедствие и пагубу; ибо корень всех зол есть сребролюбие, которому предавшись, некоторые уклонились от веры и сами себя подвергли многим скорбям” (I Тим. VI, 6 — 10).

Итак, те, у кого во время этого разорения погибли земные богатства, если смотрели они на эти богатства так, как учил этот внешне бедный, а внутренне богатый человек, могли сказать, как сказал и Иов, тяжело испытанный, но непобежденный: “Наг я вышел из чрева матери моей, наг и возвращусь. Господь дал, Господь и взял; да будет имя Господне благословенно!” (Иов. I, 21). Добрый раб, он

считал величайшим своим богатством исполнять волю Господа, следуя которой богател умом, и не огорчился, потеряв при жизни те вещи, которые должен был бы потерять вместе со смертью. Те же слабейшие, которые, хотя и не предпочитали этих земных благ Христу, были, однако же, с некоторой страстностью привязаны к ним, те, теряя их, почувствовали, насколько, любя их, грешили. Ибо они пострадали настолько, насколько подвергли сами себя скорбям, как сказано об этом в вышеупомянутых словах апостола. Им нужно было прибавить урок опыта, так как они долго пренебрегали уроком словесным. Ибо, когда апостол говорил: “Корень всех зол есть сребролюбие, которому предавшись, некоторые уклонились от веры...”, и т. д., то осуждал, конечно, пристрастие к богатству, а не само богатство; потому что в другом месте он дает такое повеление: “Богатых в настоящем веке увещай, чтобы они не высоко думали о себе и уповали не на богатство неверное, но на Бога живого, дающего нам все обильно для наслаждения; чтобы они благодетельствовали, богатели добрыми делами, были щедры и общительны, собирая себе сокровище, доброе основание для будущего, чтобы достигнуть вечной жизни” (1 Тим. VI, 17 — 19).

Кто употреблял свое богатство так, те ничтожные убытки свои покрыли великими прибылями; и были более обрадованы тем, что, охотно раздавая, вернее сохранили, чем опечалены тем, что, боязливо сберегая, легче потеряли. То могло погибнуть на земле, что было жаль на земле передавать. Приняв же совет Господа своего, говорящего: “Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкопывают и крадут; но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкопывают и не крадут; ибо, где сокровище ваше, там будет и сердце ваше” (Мф. VI, 19 — 21), они в годину бедствия на опыте убедились, как благоразумно поступили, что не пренебрегли советом правдивейшего Наставника и вернейшего и непобедимейшего Стража их сокровища. Если многие радовались, что имели богатства свои в таких местах, куда не случилось дойти неприятелю, то не тем ли вернее и беззаботнее могли радоваться они,

перенеся по совету Божию свои богатства туда, куда враг вовсе не может проникнуть?

Поэтому наш Павлин, епископ Нолы, добровольно ставший из богатого беднейшим, но изобильнейшим святостью, когда варвары опустошили Нолу, задержанный ими, молился (как узнали мы потом от него самого) в сердце своем так: “Да не истязают меня, Господи, пытая, где золото и серебро: Тебе ведомо, где”. Все свое он имел там, куда убеждал его скрывать и копить Тот, Кто предсказал и эти бедствия, ныне постигнувшие мир. Поэтому, кто послушал увещания Господа своего относительно того, куда и как должно собирать сокровища, тот не потерял при нашествии варваров и самих земных богатств; а кому пришлось раскаяться, что не послушал, тот, если не из предшествующего указания мудрости, то из последующего опыта научился, как с подобными вещами следует поступать.

Но, говорят, некоторых и добрых-де христиан подвергли пыткам, чтобы они выдали врагам свои имущества. Но они не могли ни выдать, ни потерять того добра, которое их самих делало добрыми. А если захотели лучше подвергнуться пыткам, чем выдать маммону неправды, то не были добрыми. Потерпевшие же столько из-за золота получили урок, сколько должны они претерпевать за Христа. Они научились, что следует любить Того, Кто пострадавших за Него обогатит вечным блаженством, а не золото и серебро, страдать ради которого было глупо, скрыть которое можно было только прибегнув ко лжи, но которое приходилось выдать, если говорить правду. Ибо в пытках никто не потерял Христа через исповедание Его, а золото никто не сохранил иначе, как только через его отрицание. Поэтому пытки могли быть весьма полезны: они учили любить благо нетленное вместо тех благ, из-за любви к которым их владельцы подвергались истязаниям безо всякой для себя пользы.

Но некоторые-де, говорят, даже не имевшие ничего, что могли бы выдать, были подвергнуты пыткам из-за недоверия к ним. Но, не исключено, что эти желали иметь, и были бедны не по своей воле. Таким следовало

показать, что не имущество, а пристрастие к нему достойно таких истязаний. Если же в чаянии лучшей жизни они не имели здесь скрытого золота и серебра, — хотя я и не знаю, случилось ли кому-либо из таких быть подвергнутым пыткам, но если и случилось, — то несомненно, что исповедавшие в пытках святую нищету, исповедали Христа. Поэтому, если кто-то из них и не заслужил у врагов доверия, он не мог, однако же, как исповедник святой нищеты, терпеть истязания без небесной награды.

Говорят также, что многие христиане были истощены долговременным голодом. Но и это добрые верные, перенося благочестиво, обратили себе на пользу. Ибо кого голод умертвил, того он освободил от зол этой жизни, как освобождает телесная болезнь; а кого не умертвил, того научил жить умереннее и подольше поститься.

Глава XI

Но (возразят нам) много христиан было и убито, много истреблено разными видами ужасных смертей. Об этом, возможно, и следует скорбеть, но ведь это — общий удел всех, которые родились для этой жизни. Я знаю одно, что не умер никто, кто рано или поздно не должен был умереть. А конец жизни один: как жизни долгой, так и короткой. Одно не лучше, а другое не хуже, или: одно не больше, а другое не меньше, коль скоро то и другое в равной мере уже не существует. И что за важность, каким видом смерти оканчивается эта жизнь, коль скоро тот, для кого она оканчивается, не вынужден будет умирать снова? А если каждому из смертных, при ежедневных случайностях этой жизни, угрожают некоторым образом бесчисленные виды смерти, пока остается неизвестным — какой именно из них постигнет его: то скажи на милость, не лучше ли испытать один из них, умерши, чем бояться всех, продолжая жить? Знаю, что наши чувства предпочитают лучше долго жить под страхом стольких смертей, чем, умерши раз, не бояться потом ни одной. Но одно дело то, чего убегает по слабости боязливое плотское

чувство, и совсем другое — то, в чем убеждает тщательно проверенное указание разума. Та смерть не должна считаться злою, которой предшествовала жизнь добрая. Смерть делает злою только то, что следует за смертью. Поэтому, кому предстоит необходимость умереть, те не должны много заботиться о том, что именно с ними случится такого, от чего они умрут, а должны заботиться о том, куда, умирая, они вынуждены будут идти. Итак, если христианам известно, что смерть благочестивого бедняка под языками собак, лижущих его струпья, была гораздо лучше, чем смерть нечестивого богача в порфире и виссоне (Лук. XVI, 19 — 26), то какой вред причинили эти ужасные виды смерти тем, кто жил хорошо?

Глава XII

Но при такой-де массе трупов их не могли и похоронить! И этого благочестивая вера особенно не страшится, помня предсказание, что и звери, пожирающие трупы, не мешают воскресению тел, с головы которых не погибнет и волос (Лук. XXI, 18). Истина не сказала бы: “Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить” (Мф. X, 28), если бы будущей жизни могло принести какой-либо вред то, что вздумали бы делать враги над телами убитых. Разве что кто-нибудь будет до такой степени глуп, что станет утверждать, будто убивающих тело не следует бояться прежде смерти, чтобы не убили тела, а должно бояться после смерти, чтобы не запретили похоронить убитое тело. Что же, ложно то, что говорит Христос: “Не бойтесь убивающих тело и потом не могущих ничего сделать” (Лук. XII, 4), коль скоро убийцы могут нечто сотворить с трупом? Да не будет: сказанное Истиной не может быть ложью. Так сказано потому, что в живом теле, т. е. до его убийства, есть чувства; после же убийства в теле никаких чувств нет.

Итак, земле не были преданы многие тела христиан, но из-за этого никто не отлучит их от неба и земли, которые наполняет своим присутствием Тот, Кто знает,

откуда воскресить сотворенное Им. Правда, в псалме говорится: “Трупы рабов Твоих отдали на снадение птицам небесным, тела святых Твоих зверям земным; пролили кровь их, как воду, вокруг Иерусалима, и некому было похоронить их” (Пс. LXXVIII, 2, 3), но говорится это для того, чтобы подчеркнуть жестокость сотворивших это, а не для того, чтобы увеличить жалость к потерпевшим. Хотя в глазах людей все это и кажется чем-то ужасным, но “дорога в очах Господних смерть святых Его” (Пс. CXV, 6). Поэтому все такое: омытие и наряжение тела, обряд похорон, пышность проводов, — все это скорее утешение живых, чем помощь умершим. Если бы дорогостоящее погребение могло принести пользу нечестивому при жизни покойнику, то бедное или вообще никакое погребение могло бы повредить праведнику. Но мы помним: облеченному в пурпур богачу многочисленная челядь его сделала, по суждению толпы, пышные проводы, а, между тем, на взгляд Господа гораздо лучшие были сделаны покрытому язвами бедняку служением ангелов, которые выносили его не в мраморный склеп, а перенесли на лоно Авраамово.

Те, от нападков которых мы вознамерились защищать град Божий, смеются над этим. Но ведь и их собственные философы пренебрегали заботами о погребении. Нередко и целые войска, умирая за земное свое отечество, не заботились о том, где они будут лежать после или каким зверям послужат пищей. И поэты весьма часто отзывались о таких с похвалой:

*Тем, кто не в урнах лежит, небосвод весь —
надгробье*.*

Насколько же меньше у них оснований смеяться над погребением тел христиан, которым обещано со временем не только преобразование из земли их плоти со всеми ее членами, но и возвращение и восстановление их из лона других стихий, в которые обратились разложившиеся трупы!

* Lucan. in 7 de occisis.

Глава XIII

Из сказанного, однако, не следует делать вывод, будто телами умерших надлежит пренебрегать, оставляя их где придется, особенно же если речь идет о телах праведников, которые были как бы сосудами Духа Святого, предназначенными для всяких добрых дел. Если отцовские одежды, кольца и иные какие вещи тем дороже детям, чем сильнее они любили его, то тем более не должны презираться и тела, бывшие, конечно, куда ближе и дороже покойным, нежели их одежды. Они ведь — не предметы роскоши или вещи, созданные для удобства, но принадлежат самой человеческой природе. Поэтому в том, как омываются и наряжаются тела праведников, как совершаются их торжественные выносы, сколь заботливо обставляются погребения, следует усматривать не что иное, как исполнение долга любви. Иные из них и при жизни давали распоряжения сыновьям относительно погребения и даже перенесения их тел (Быт. XLVII, 30; Л, 2, 25). И Товия, как свидетельствует о том ангел, заслужил благоволение Божие погребением мертвых (Тов. XII, 12). Да и сам Господь, долженствующий воскреснуть на третий день, называет добрым поступок благочестивой женщины, возлившей на члены Его драгоценное миро, тем приутолив Его к погребению (Мф. XXVI, 10). Также с похвалою упоминаются в Евангелии те, которые позаботились снять с креста, с честью покрыть и похоронить тело Его (Иоан. XIX, 38, 39).

Все эти свидетельства не дают, конечно, указаний на то, что трупам присущи какие бы то ни было чувства, но показывают, что провидение Божие, которому угодны дела благочестия, печется и о телах умерших ради укрепления веры в воскресение. Их этих же свидетельств душеспасительно усматривается и то, как велико может быть воздаяние за милостыни, которые мы оказываем живым и чувствующим, если пред Богом не погибнет и то, что оказывается по долгу и любви безжизненным человеческим телам.

Есть, впрочем, и нечто иное, что желали дать уразуметь святые патриархи своими изречениями и пророчествами относительно погребения и перенесения своих тел. Но останавливаться на рассмотрении этого сейчас неуместно: достаточно и сказанного. Но если даже отсутствие таких необходимых для поддержания жизни вещей, как пища и одежда, хотя и причиняет страдания, но не уничтожает в добрых силы терпеть и переносить лишения и не исторгает из душ их благочестия, а, напротив, делает его еще более плодovitым, то тем более отсутствие всего того, что делается обычно при погребении, не может сделать несчастными уже упокоившихся в тайных обителях праведных. Поэтому, если всех этих обрядов не было совершено над трупами христиан при известном опустошении столицы или других городов, то это и не вина живых, которые сделать этого не могли, и не наказание для мертвых, которые лишены уже всяческих чувств.

Глава XIV

Но многие христиане, говорят они, были уведены в плен. Действительно, было бы большим несчастьем, если бы они были уведены в какое-нибудь такое место, где не могли бы найти Господа своего! На случай же плена есть в святых Писаниях наших великие утешения. Были в плену три отрока, был Данииил, были и другие пророки, и всегда с ними был Бог утешитель. Не оставит верных Своих под господством народа, варварского, но человеколюбивого, Тот, Кто не оставил пророка Своего даже во чреве китовом. Те, которым мы говорим это, расположены скорее смеяться над этим, чем верить. Однако же, в своих сочинениях они верят, что Орион Метимней, благороднейший игрок на цитре, когда был сброшен за борт корабля, был принят на спину дельфином и вынесен им на землю. Но наше-де сказание о пророке Ионе невероятней! Действительно, невероятней, ибо чудесней; а чудеснее потому, что говорит оно о большем могуществе.

Глава XV

В истории своих знаменитых мужей они имеют благороднейший пример того, что ради веры следует переносить плен даже добровольно. Марк Аттилий Регул, полководец римского народа, был в плену у карфагенян. Последние, желая обменять этих пленных на соотечественников, взятых в плен римлянами, послали с этим предложением в Рим своих послов в сопровождении Регула, предварительно взяв с него клятву возвратиться в Карфаген, если он не добьется исполнения их желания. Он поехал, но в сенате настоял на противоположном, ибо обмен пленными считал невыгодным для римской республики. Соотечественники, убедившись в этом, не принуждали его возвращаться к врагам, но он сам добровольно исполнил то, в чем поклялся. А те умертвили его неслыханными и ужасными истязаниями: заключив его в узком деревянном пространстве, в котором он вынужден был стоять, и набив со всех сторон острейшие гвозди, чтобы он не мог прислониться, они умертвили его бессоницей. Проявленную им доблесть, конечно, хвалят заслуженно. А между тем, он клялся теми богами, вследствие запрещения культа которых, полагают, мир поражен настоящими бедствиями. Но если их почитали для того, чтобы они сделали эту жизнь счастливою, то, пожелав или допустив подвергнуть таким казням клявшегося в истине, что более тяжкого могли они, разгневанные, сделать клятвопреступнику?

Впрочем, почему бы мне не сделать из этого двойного вывода? Он действительно чтит богов до такой степени, что ради исполнения клятвы не остался в отечестве и не ушел из него в какое-либо другое место, а, ни секунды не колеблясь, возвратился к своим жесточайшим врагам. Если он считал это полезным для настоящей жизни, которую окончил столь ужасно, то он, без всякого сомнения, ошибался. Своим собственным примером он доказал, что боги не приносят никакой пользы своим поклонникам для этого временного счастья: потому что сам он, преданный их культу, был побежден, взят в плен, и за то, что не хотел поступить иначе, чем как им клялся,

был умерщвлен истязаниями казни нового, до того времени неслыханного и до крайности ужасного рода. Если же культ богов дает счастье в виде награды после этой жизни, то зачем возводят клевету на времена христианские, утверждая, что настоящее бедствие постигло Рим потому, что он перестал почитать своих богов, если мог быть несчастным и такой усерднейший их почитатель, каким был Регул? Разве что какое-то чудовищно слепое безумие вооружится против очевиднейшей истины до такой степени, что осмелится утверждать, будто целое гражданское общество, чтущее богов, несчастным быть не может, а один-де человек — может; т. е., что могущество богов их скорее способно охранять многих, чем отдельно взятых, хотя множество слагается из единиц.

Но они, пожалуй, скажут, что Регул и в плену, и в самих истязаниях телесных мог быть блаженным душевной добродетелью. В таком случае прежде всего следует заботиться о добродетели, которая может сделать блаженным и гражданское общество. Ведь не одним же блаженно общество, и совсем другим — человек: потому что общество есть не что иное, как соединение множества людей. В виду этого я не вхожу пока в рассмотрение того, какая была в Регуле добродетель. На этот раз мне достаточно, что этот благороднейший пример вынуждает их признать, что богов следует почитать не ради телесных благ или таких вещей, которые достаются человеку извне: потому что Регул пожелал лучше лишиться всего этого, чем оскорбить богов, которыми клялся. Но что поделаешь с людьми, которые хвалятся, что имели такого гражданина, каким бояться иметь целое гражданское общество? Ведь если бы они не боялись, они согласились бы, что то, что случилось с Регулом, могло случиться и с государством, также как и Регул усердно почитающим богов, и не возводили бы хулу на христианские времена. Но так как вопрос поднят о тех христианах, которые уведены в плен, то бесстыдно и бессмысленно смеющиеся над спасительной религией пусть умолкнут, обратив внимание на следующее: если их богам не было стыдно, что усерднейший их почитатель, сохраняя верность данной им клятве, потерял

отечество, не имея другого, и в плену у врагов принял мучительную смерть от вновь изобретенной жестокой казни, то тем менее следует ставить в вину христианству плен его святых, которые, с нелживою верой ожидая вышней отчизны, признают себя странниками даже в постоянных местах своего жительства.

Глава XVI

Думают, что укоряют христиан в великом преступлении, когда, преувеличивая бедствия плена, присоединяют и то, что были насильственно осквернены не только чужие жены и незамужние девицы, но и некоторые монахини. На самом же деле этим ставится в щекотливое положение не вера, не благочестие и не та добродетель, которая называется целомудрием, а само рассуждение наше, имеющее перед собою, с одной стороны, стыдливость, с другой — разум. И мы заботимся в этом случае не столько о том, чтобы дать ответ чужим, сколько о том, чтобы доставить утешение своим. Можно, конечно, прежде всего признать несомненным и доказанным, что добродетель, которая делает жизнь справедливой, повелевает телесными членами, сама пребывая в душе, и что тело бывает свято от руководства им святою волей, при неизменности и твердости которой, что бы кто другой ни сделал с телом или в теле, будет вне вины потерпевшего, если избежать того он не мог без греха со своей стороны. Но так как над чужим телом можно совершить не только такое, что причиняет болезнь, но и такое, что относится к сладострастному наслаждению, то, когда что-нибудь подобное бывает сделано, оно, хотя и не уничтожает целомудрия, удерживаемого твердым постоянством души, но потрясает чувство стыдливости; могут ведь подумать, что случилось не без некоторого соизволения мысли такое, что, быть может, и не могло совершиться без некоторого плотского удовольствия.

Глава XVII

Поэтому, какое человеческое чувство откажется извинить тех, которые убивали себя, чтобы не претерпеть чего-либо в этом роде? Но если некоторые не захотели убить себя для того, чтобы своим преступлением избежать чужого над собой злодейства, то тот, кто поставил бы им это в вину, не избежал бы сам обвинения в неразумии. Ведь если вообще не позволительно частному лицу своею властью убивать человека, хотя бы и совершающего преступления (никакой закон не дает права на подобное убийство), то и убивающий самого себя, несомненно, человекоубийца; и когда убивает себя, бывает тем преступнее, чем он невиннее в том деле, из-за которого считает нужным убить себя. Мы по справедливости гнушаемся поступком Иуды, и по суду истины он скорее увеличил, чем искупил преступление своего злодейского предательства тем, что удавился: потому что, отчаиваясь в Божьем милосердии, он в чувстве пагубного раскаяния не оставил себе никакого места для спасительного покаяния. Но не тем ли более должен воздерживаться от самоубийства тот, кто не имеет в себе ничего, что заслуживало бы подобного наказания? Когда убил себя Иуда, он убил человека, запятнанного злодейством, и все же окончил эту жизнь как виновный не только в смерти Христа, но и в своей собственной, потому что был убит хотя и за свое злодейство, но посредством своего же другого злодеяния. С какой же стати человеку, который не сделал никакого зла, совершать злодеяние над самим собою, и убивая себя, убивать человека невинного единственно для того, чтобы не допустить другого стать виновным? Зачем совершать над собою грех самому только для того, чтобы над нами не был совершен грех чужой?

Глава XVIII

Не из опасения ли, чтобы не осквернило чужое сладострастие? Не осквернит оно, если будет чужое; а если

осквернит, то не будет чужое. Если целомудрие составляет душевную добродетель и имеет спутником своим мужество, которое ставит своим правилом скорее переносить какое бы то ни было зло, чем злу сочувствовать; и если никто мужественный и целомудренный не имеет в своей власти того, что делается над его телом, а имеет лишь то, что соизволяет или что отрицает своею мыслью: то кто, сохраняя ту же чистоту мысли, сочтет себя потерявшим целомудрие, если случится, что над его плотью, лишенную свободы и обессиленной, станет упражняться и искать для себя удовлетворения не его сладострастие? Если бы целомудрие погибало таким образом, целомудрие отнюдь не было бы душевной добродетелью и не относилось бы к тем благам, из которых слагается добрая жизнь, а считалось бы одним из благ телесных, каковы: сила, красота, крепкое и неповрежденное здоровье и прочие такого же рода. Подобные блага, если и подвергаются убыли, нисколько не убавляют доброй и справедливой жизни. Если целомудрие есть нечто такое же, то зачем, чтобы не потерять его, хлопотать из-за него даже с риском для жизни? А если оно есть благо душевное, то его нельзя лишиться и в том случае, если тело будет обессилено. Напротив, благо святого воздержания, коль скоро оно не поддается нечистоте плотских желаний, освящает и само тело; и потому, когда продолжает не поддаваться им с неизменным постоянством, святость не отнимается и у самого тела; ибо остается расположение воли пользоваться им свято, остается даже, насколько от него зависит, и возможность этого.

Не тем свято тело, что не повреждены члены его, и не тем, что не загрязнены они никакими прикосновениями. Они могут подвергаться насильственным повреждениям в разных случаях; а бывает, что и врачи, стараясь восстановить здоровье, делают над нами такое, что кажется на первый взгляд ужасным. Повивальная бабка, производя рукою исследование невинности одной девицы, по злому ли умыслу, или по невежеству, или по случайности, уничтожила во время осмотра целость ее. Не думаю, чтобы кто-нибудь был настолько глуп, что подумал бы, будто девица потеряла что-нибудь даже в смысле святости самого

тела, хотя целость известного члена и была погублена. Поэтому, пока остается неизменным душевный обет, благодаря которому получило освящение и тело, насилие чужого сладострастия и у самого тела не отнимает святости, которую сохраняет твердая решимость воздержания. И наоборот, если какая-нибудь поврежденная умом женщина, нарушив обет, который дала Богу, льнет ради преступления к своему обольстителю, — скажем ли мы, что она продолжает быть святою по телу, коль скоро она потеряла и уничтожила ту душевную святость, которою святится и тело? Сохрани нас Бог от такого заблуждения; лучше убедимся на примере этого, что при сохранении святости душевной не теряется и святость телесная, хотя бы тело и претерпело насилие; при нарушении же святости душевной теряется и святость телесная, хотя бы тело оставалось неприкосновенным. Поэтому женщина, безо всякого со своей стороны соизволения насильственно схваченная и обращенная в орудие чужого греха, не имеет в себе ничего, что могла бы наказывать добровольною смертью. А еще менее имеет это прежде, чем такое с нею случится; в последнем случае она совершила бы верное человекоубийство в то время, когда злодейство, притом чужое, еще оставалось под сомнением.

Глава XIX

Когда мы говорим, что в случае совершенного над телом насилия, если обет чистоты не нарушается никаким соизволением на зло, злодеяние совершается только тем, кто насилует, а не тою, которая, подвергшись насилию, ничем при этом не содействует насильнику, — этому совершенно ясному положению, возможно, дерзнут противоречить те, против которых мы защищаем не только помыслы христианок, подвергшихся в плену насилию, но и саму святость их тел? Действительно, они всячески превозносят целомудрие Лукреции, благородной древнеримской матроны. Когда сын царя Тарквиния совершил насилие над ее телом, удовлетворив этим свое сладост-

растие, она объявила о злодействе развратного юноши супругу своему Каллатину и родственнику Бруту, мужам храбрым и знаменитым, и призвала их к мести. А потом, страдая душою и не будучи в силах перенести позора, умертвила себя. Что мы скажем на это? Считать ли ее виновною в прелюбодеянии или целомудренной? Кто стал бы спорить об этом? Некто совершенно справедливо заметил по этому поводу: “Удивительно, было их двое, но прелюбодействовал один”! Видя в совокуплении этих двух сквернейшее сладострастие и волю только одного из них, и принимая во внимание не то, что делалось совокуплением членов, а то, что происходило от различия душ, он говорит: “Было их двое, но прелюбодействовал один”.

Но почему же более жестокое наказание постигает ту, которая прелюбодеяния не совершила? Ведь тот вместе с отцом был только изгнан из отечества, а эта претерпела смертную казнь? Если невольно терпеть насилие — не распутство, то в чем же тогда справедливость, когда она, целомудренная, наказывается? К вам обращаюсь, законы и судьи римские. Вы и после действительно совершенного преступления не позволяете безнаказанно убивать злодея, пока он не будет осужден. Итак, если бы это преступление было передано кем-нибудь на ваш суд и вы бы нашли, что убита женщина не только не осужденная, но и чистая и невинная, — неужели вы не подвергли бы соответствующему строгому наказанию того, кто это сделал? А сделала это Лукреция: она сама, прославленная Лукреция, невинную, чистую, претерпевшую насилие Лукрецию вдобавок ко всему еще и умертвила! Произнесите ваш приговор. Если не можете произнести его потому, что нет налицо того, кого вы могли бы наказать, то зачем же вы с такою похвалой отзываетесь об убийце этой невинной и чистой женщины? Перед подземными судьями, даже такими, какими изображают их в стихах ваши поэты, вы не защитите ее, конечно, никакими резонами, потому что она стоит, разумеется, в ряду тех

*Что невинными будучи,
Сами себя умертвили, прервав в одночасье
Жизни свои, ибо свет им всем стал ненавистным*.*

И когда у кого-либо из таких появляется желание вернуться на свет

*Судьба на него восстает, крепко держат на месте
Непроходимые волны печального моря**.*

Возможно, она совсем не там, ибо умертвила себя, хотя и будучи невинной, но чувствующей за собой преступление? Что, если она (что могло быть известно только ей самой), увлеченная сладострастием юноши, сочувствовала ему, хотя он и употребил против нее насилие; и не прощая себя за это, сокрушалась до такой степени, что полагала возможным искупить свое преступление только смертью? Хотя и в этом случае она не должна была убивать себя, если бы могла с пользой приносить покаяние перед ложными богами. Но если это действительно так, и ложно то, что их было двое, но прелюбодействовал один, а напротив — совершили прелюбодеяние оба, один с употреблением явной силы, другая — с тайным соизволением: то она убила себя не невинную. В этом случае ученые защитники ее могут сказать, что она не находится в преисподней среди тех,

*Что невинными будучи,
Сами себя умертвили.*

Таким образом, дело сводится к тому, что отрицанием человекоубийства утверждается прелюбодеяние, а оправданием в прелюбодеянии возводится обвинение в человекоубийстве. Выхода решительно нет, коль скоро вопрос ставится так: “Если она прелюбодействовала, то за что ее

* Virg. Aeneid. VI, v. 434 — 436.

** Ibid. v. 438, 439.

хвалят; а если осталась целомудренной, то за что она убита?"

Но для нас при опровержении тех, которые, будучи чуждыми всякого помышления о святости, смеются над христианскими женщинами, потерпевшими в плену насилие, — для нас в примере этой благородной женщины достаточно и того, что так прекрасно сказано в ее похвалу: "Было их двое, но прелюбодействовал один". Ведь именно так обычно представляют себе Лукрецию: что она не могла осквернить себя никаким соучастием в прелюбодеянии. А что она, и не совершив прелюбодеяния, убила себя за то, что сделалась орудием прелюбодеяния, в этом выразилась не любовь к целомудрию, а болезненное чувство стыдливости. Стыдно ей было, что над нею совершилось чужое непотребство, хотя и без ее участия; и римская женщина, до крайности жаждавшая доброго о себе мнения, побоялась, чтобы о ней не подумали, будто бы то, что она претерпела через насилие, она претерпела добровольно. И вот, не будучи в состоянии показать людям своей совести, она решила представить их глазам эту казнь, как свидетеля своих помыслов. Она краснела при мысли, что ее могут счесть сообщницей проступка, если она терпеливо снесет то, что сделал над нею другой.

Этого не сделали христианские женщины, которые, снеся подобное, продолжают жить. Они не наказали себя за чужое преступление, чтобы к чужим злодеяниям не добавить своих; а это так бы и было, если бы по той причине, что враги, отдавшись страсти, обесчестили их, они из стыда совершили бы над собою человекоубийство. У них есть внутренняя слава целомудрия, свидетельство совести. Они имеют ее пред лицом Бога своего и не ищут большего там, где нет большего, что они могли бы сделать по совести, — не ищут, чтобы ради избежания оскорблений со стороны людской подозрительности не уклониться от предписаний божественного закона.

Глава XX

В самом деле, не случайно же в священных канонических книгах нельзя найти божественного предписания или дозволения на то, чтобы мы причиняли смерть самим себе даже ради приобретения бессмертия или ради избежания и освобождения от зла. Когда закон говорит: “Не убивай”, надлежит понимать, что он воспрещает и самоубийство, ибо, сказав это, он не прибавляет “ближнего твоего”, подобно тому, как воспрещая ложное свидетельство, он говорит: “Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего” (Исх. XX, 13, 16). Впрочем, и тот, кто дал ложное показание против самого себя, не должен считать себя свободным от этого преступления. Потому что правило любить ближнего любящий должен как бы примерять на себя, ибо написано: “Возлюби ближнего твоего, как самого себя” (Мф. XXII, 39). Если же тот, кто делает ложное показание о самом себе, виновен в лжесвидетельстве не меньше, чем если бы он дал его против ближнего (хотя в заповеди, возбраняющей ложное свидетельство, возбраняется ложное свидетельство именно против ближнего, и людям недостаточно рассудительным может показаться, что ею не воспрещается лжесвидетельствовать против самого себя), то насколько же очевиднее выражена мысль, что человеку непозволительно убивать самого себя, коль скоро в заповеди “не убивай”, к которой не сделано никакого дальнейшего добавления, никто не представляется исключением, даже и сам тот, кому это заповедуется?

Некоторые стараются распространить эту заповедь даже на животных, считая непозволительным убивать никого из них. Но в таком случае, почему не распространять ее и на травы, и на все, что только питается и произрастает из земли? Ведь и этого рода предметы, хотя и не обладают чувствами, называются живыми, а потому могут умирать, — могут, следовательно, быть и убиты, коль скоро употребляется по отношению к ним насилие. Поэтому апостол, говоря о семенах их, пишет: “То, что ты сеешь, не оживет, если не умрет” (I Кор. XV, 36). И в псалме написано: “Виноград их побил градом” (Пс. LXXVII, 47)*. Неужели

же, слыша заповедь “не убивай”, мы станем считать преступлением выкорчевывание куста и согласимся с заблуждениями манихеев? Итак, если мы, отвергнув эти бредни, читая заповедь: “Не убивай”, согласимся, что в ней идет речь не о растениях, ибо ни одно из них не обладает чувствами, и не о неразумных животных, летающих, плавающих, ходящих или ползающих, ибо они не могут входить в общение с нами по разуму, который им не дано иметь наравне с нами, почему их жизнь и смерть, по правосуднейшему распоряжению Творца, служат к нашей пользе, то заповедь “не убивай” остается понимать в приложении к человеку: не убивай ни другого, ни самого себя. Ибо кто убивает себя, убивает именно человека.

Глава XXI

Впрочем, тот же самый божественный авторитет допускает и некоторые исключения из запрета убивать человека. Но это относится к тем случаям, когда повелевает убивать сам Бог, или через закон, или же особым относительно того или иного лица распоряжением. В этом случае не тот убивает, кто обязан служить повелевшему, как и меч служит орудием тому, кто им пользуется. И поэтому заповеди “не убивай” отнюдь не преступают те, которые ведут войны по велению Божию или, будучи в силу Его законов, т. е. в силу самого разумного и правосудного распоряжения, представителями общественной власти, наказывают злодеев смертью. И Авраам не только не укоряется в жестокости, а напротив, восхваляется за благочестие потому, что хотел убить сына своего не как злодей, а повинувшись воле Божией (Быт. XXII). Справедливо также ставится вопрос, не следует ли считать божественным повелением то, что Иеффай убил вышедшую ему навстречу дочь, так как он дал обет принести в жертву Богу то, что первым выйдет ему навстречу из ворот дома его, когда

* В переводах, которыми пользовался Августин, написано: “Виноград их убил градом”.

он будет возвращаться победителем с войны (Суд. XI). И Самсон оправдывается в том, что похоронил себя с гостями под развалинами дома именно потому, что сделать так повелел ему тайно Дух, который творил через него чудеса (Суд. XVI). Итак, за исключением тех, кому повелевает убивать или правосудный закон, или непосредственно сам Бог, источник правосудия, всякий, кто убивает себя ли самого, или кого иного, становится повинным в человекоубийстве.

Глава XXII

И если совершившие это над самими собой могут порою вызывать удивление величию своего духа, то их никак нельзя при этом похвалить за благоразумие. Хотя, если всмотреться в дело внимательнее, окажется, что и величие духа не стоит усматривать в том, когда кто-либо убивает себя лишь потому, что не в состоянии перенести или какие-нибудь житейские трудности, или чужие грехи. В самом деле, если наиболее слабым считается тот ум, который бывает не в силах перенести или грубого рабства, коему подвергается его тело, или невежественного мнения толпы, то наиболее великим по справедливости должен быть назван тот дух, который в состоянии скорее вынести бедственную жизнь, чем бежать от нее, и который, пребывая в чистоте и безупречности совести, презирает людское мнение, в особенности же мнение толпы, как правило превратное. Поэтому, если бы величие духа можно было усмотреть в том, что человек причиняет смерть самому себе, то это величие прежде всего было бы видно в Клеомброте; говорят, что прочитав сочинение Платона, в коем рассуждается о бессмертии души, он бросился со стены и таким образом перешел из этой жизни в ту, которую счел лучшей. В самом деле, его не удручало ни что-либо бедственное, ни преступное, истинное или ложное, чего он не мог бы перенести и потому вынужден был себя умертвить; но в принятии им смерти и в разрушении сладких оков настоящей жизни проявилось только величие

его духа. Тем не менее, о том, что поступок его был скорее великим, чем добрым, свидетельствует сам Платон, которого он читал: вне всякого сомнения, Платон сам или поступил бы таким же образом, или, по крайней мере, предписал бы поступать так, если бы не придерживался того мнения, что с точки зрения ума, созерцающего бессмертные души, так делать не следует, и даже более того, следует воспрещать подобное.

Говорят, что многие-де умерщвляли себя, чтобы не попасть в руки врагов. Но мы рассуждаем не о том, почему это делалось, а о том, следует ли так делать. Ибо здравый разум предпочтительнее сотни примеров. Впрочем, с ним согласны и примеры, но только такие, которые куда более достойны подражания, ибо выше по благочестию. Не делали так ни патриархи, ни пророки, ни апостолы. И сам Христос, Господь наш, заповедуя апостолам в случае гонения на них в одном городе бежать в другой (Мф. X, 23), мог повелеть, чтобы они предавали себя смерти, дабы не попасть в руки преследователей. Но так как Он не заповедовал, чтобы таким образом переселялись к Нему из этой жизни те, коим Он обещал обители вечные (Иоан. XIV, 2), то какие бы примеры люди, не верующие в Бога, нам ни противопоставляли, ясно, что чтущим единого истинного Бога делать так непозволительно.

Глава XXIII

Впрочем, и им, кроме Лукреции, о которой, как кажется, выше мы сказали достаточно, нелегко указать на человека, авторитет которого предписывал бы (самоубийство), за исключением разве умертвившего себя в Утике Катона; это не потому, что он один поступил так, а потому, что считался человеком мудрым и добрым настолько, что были все основания думать: такой человек не мог поступить неправильно. Что прежде всего сказать о его поступке, как не то, что его друзья, среди которых было немало людей ученых, благоразумно уговаривали его не делать

этого, считая его поступок проявлением духа скорее слабого, чем сильного, ибо он являл собою не столько утверждение чести, избегающей бесчестного, а слабость, не способную перенести несчастье. Это доказал и сам Катон на примере своего любимого сына. Ведь если было бесчестьем жить под властью победившего Цезаря, то зачем отец сделал соучастником этого бесчестия сына, внушив ему положиться во всем на благосклонность Цезаря? Почему он не принудил и его умереть вместе с собою?

Если Торкват поступил похвально, умертвив сына, который вопреки приказу сразился с неприятелем и даже победил его, то почему же побежденный Катон, не пощадив себя, пощадил побежденного сына? Ужели быть победителем, вопреки распоряжению, более бесчестно, чем терпеть победившего неприятеля? Таким образом, Катон отнюдь не считал бесчестным жить под властью победившего Цезаря; иначе он освободил бы своего сына от этого бесчестия отцовским мечем. Итак, что же значит его поступок, как не то, что насколько он любил сына, пощады которому он желал и ждал от Цезаря, настолько же завидовал славе самого Цезаря, опасаясь, чтобы тот не пощадил и его самого, как сказал об этом, говорят, сам Цезарь; или же (чтобы сказать более снисходительно) он стыдился этой славы.

Глава XXIV

Те, против кого направлена наша речь, не хотят, чтобы мы Катону предпочитали праведного мужа Иова, который счел лучшим смиренно терпеть столь ужасные страдания, чем разом избавиться от них, приняв насильственную смерть, или других святых, о которых говорят наши облеченные высшим авторитетом и заслуживающие абсолютного доверия священные книги, — которые мужественно сносили плен и владычество врагов и не кончали жизнь самоубийством. Из тех же мужей, которые описаны в их творениях, этому самому Марку Катону мы предпочитаем Марка Регула. Катон никогда не побеждал Цезаря,

которому не захотел покориться, и, чтобы не покориться, решил себя умертвить. Между тем Регул побеждал карфагенян, и римскому государству, как римский полководец, доставил победу не над согражданами, каковая победа заслуживала бы скорби, а над врагами его; но потом, побежденный ими, захотел лучше терпеть их, перенося рабство, нежели освободиться от них при помощи смерти. Поэтому, находясь под владычеством карфагенян, он сохранил терпение и неизменность своей любви к Риму, оставляя свое побежденное тело врагам, а непобедимый дух — гражданам. Если он не захотел умертвить себя, то сделал это не из любви к жизни. Это он доказал, когда ради исполнения данной им клятвы возвратился к тем же врагам, которым он гораздо более нанес вреда в сенате словами, нежели в сражении оружием. Итак, если этот до такой степени не дороживший жизнью человек предпочел лучше окончить ее среди свирепых врагов в каких угодно казнях, чем умертвить самого себя, то он, несомненно, считал самоубийство великим злодеянием.

Среди всех своих достохвальных и знаменитых мужей римляне не укажут лучшего, которого ни счастье не испортило, ибо при всех своих великих победах он остался человеком бедным, ни несчастье не сломило, ибо он бесстрашно пошел навстречу столь великим бедствиям. Если же самые знаменитые и мужественные защитники земного отечества и почитатели пускай и ложных богов, но почитатели неложные и верные блюстители своих клятв, имея право по обычаю войны убивать себя в случае поражения и при этом нисколько не боясь смерти, предпочитали лучше терпеть господство победителей, чем совершать самоубийство; то насколько же более должны воздерживаться от этого злодеяния христиане, чтущие истинного Бога и воздыхающие о небесном отечестве, если божественная воля, ради ли испытания, или исправления, подвергнет их временно власти врагов, — христиане, которых в этом уничтожении не оставит Тот, Кто, будучи Высочайшим, явился ради них в таком уничтожении, — которых притом никакие распоряжения военной власти или права войны не принуждают убивать даже и побеж-

денного врага? И так, какое пагубное заблуждение заставляет человека убивать себя только потому, что против него согрешил или не согрешил враг, когда самого этого врага, уже согрешившего или еще только собирающегося согрешить, он не смеет убивать?

Глава XXV

Но следует-де остерегаться и бояться, чтобы тело, сделавшееся предметом вражеского сладострастия, не вызвало в духе соизволения на грех, приманив его к этому прелестью удовольствия. Поэтому, говорят, человек должен убить себя прежде, чем кто-нибудь над ним это сделает: не по причине чужого греха, а чтобы не совершить собственный. Конечно, дух, более преданный Богу и мудрости Его, нежели телесным желаниям, никоим образом не позволит себе откликнуться на похоть своей плоти, возбужденной чужою похотью. Однако же, если очевидная истина полагает преступлением гнусным и злодеянием достойным осуждения, когда человек убивает самого себя, то кто будет настолько безумен, чтобы сказать: “Лучше согрешить теперь, дабы не согрешить после; лучше теперь совершить человекоубийство, чтобы потом не впасть, не приведи Господь, в прелюбодеяние”. Если же неправда царствует до такой степени, что приходится делать выбор не между невинностью и грехом, а между грехом и грехом, то и в этом случае возможное в будущем прелюбодеяние лучше, чем несомненное убийство в настоящем. Неужто же совершить такой грех, который может быть заглажен последующим покаянием, хуже, чем совершить такое злодеяние, после которого нет уже места спасительному покаянию?

Говорю это для тех мужчин и женщин, по мнению которых следует предавать себя насильственной смерти во избежание не чужого, а своего собственного греха, из опасения, как бы под влиянием похоти другого не предаться похоти собственной плоти. Впрочем, не думаю, чтобы христианский ум, который верует Господу своему и, воз-

ложив на Него свое упование, надеется на Его помощь, — не думаю, говорю, чтобы такой ум на удовольствия своей или чужой плоти откликнулся непотребным соизволением. А если то непослушание похоти, которое обитает в смертных членах, движется помимо закона нашей воли, как бы по своему собственному закону, то, будучи извинительным в теле спящего человека, не гораздо ли более извинительно оно в теле не откликающегося на него соизволением?

Глава XXVI

Но, говорят, многие святые женщины, избегая во время гонений преследователей своего целомудрия, бросались в реку с тем, чтобы она унесла их и потопила; и хотя они умирали таким образом, их мученичество, однако, весьма почитается католической церковью. Не осмеливаюсь судить об этом необдуманно. Веление ли то божественного авторитета, чтобы церковь чтит подобным образом их память, не знаю; может быть — и так. Что если женщины эти поступили таким образом не по ошибке, а во имя исполнения божественного повеления, не заблуждаясь, а повинуюсь, подобно тому, как должны мы думать о Самсоне? А когда велит Бог и не оставляет никаких сомнений относительно того, что Он велит, кто сочтет послушание — преступлением? Кто обвинит благочестивую покорность? Но отсюда не следует, что всякий, кто решился бы принести своего сына в жертву Богу, не совершил бы преступления только потому, что подобным образом поступил и Авраам. Ибо и солдат, когда убивает человека, повинуюсь поставленной над ним законной власти, не делается по законам своего государства повинным в убийстве; напротив, если бы он не сделал этого, был бы повинен в ослушании и пренебрежении власти. Но если бы он сделал это самовольно, то совершил бы преступление. Таким образом, в одном случае он будет наказан за то, что совершил это без приказа, в другом — за то, что не совершил того же, получив приказ совершить. А если

бывает так, когда приказывает полководец, то во сколько раз больше должно быть так, когда велит Творец?

Итак, кто слышит, что убивать себя непозволительно, пусть убивает, коль скоро ему повелел Тот, приказаний Которого нельзя не исполнять; пусть смотрит только, действительно ли имеет он на это несомненное божественное повеление. Мы судим о совести на основании того, что слышим; права судить о сокровенном совести на себя не берем. Никто не знает того, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем самом (I Кор. II, 11). Мы одно говорим, одно утверждаем, одно всячески доказываем: что самовольно никто не должен причинять себе смерти ни для избежания временной скорби, потому что иначе подвергается скорби вечной; ни из-за чужих грехов, потому что иначе, неоскверненный еще чужим грехом, он совершит собственный, причем самый тяжкий грех; ни из-за своих прежних грехов, ради которых настоящая жизнь особенно необходима, чтобы можно было утешивать их покаянием; ни из-за желанья лучшей жизни, приобрести которую надеется после смерти: потому что для виновных в собственной смерти нет лучшей жизни и после смерти.

Глава XXVII

Остается еще один повод, — о нем я уже сказал пару слов, — по которому считается полезным, чтобы каждый умерщвлял себя, а именно: опасение, как бы не впасть в грех под влиянием или обольстительного сладострастия, или лютой скорби. Но если допустить этот повод, то при дальнейшем рассуждении он приведет к тому, что людям следует советовать убивать себя в то время, когда они, будучи омыты банею возрождения, получают отпущение всех своих грехов. Именно тогда — самое время страшиться будущих грехов, ибо все прежние прощены. Если добровольная смерть — дело хорошее, то почему ей не случиться именно тогда? Зачем, в таком случае, продолжать жить крестившемуся? Зачем оправданному подвергать себя снова

стольким опасностям этой жизни, когда он имеет возможность избежать их путем самоубийства, тем более, что известно: любящий опасность подвергается ей (Сир. III, 23)? Зачем же любить, или, если не любить, то по крайней мере рисковать подвергнуться стольким и таким опасностям, продолжая эту жизнь, когда дозволительно прекратить ее? Или же бессмысленный разврат до такой степени испортил сердца и до такой степени лишил их чувства истины, что в ту пору, когда каждый должен был бы убить себя из опасения, как бы ему не впасть в грех, этот самый каждый, тем не менее, думает, что ему следует жить, чтобы переносить этот мир, полный ежечасных испытаний, без которых не проходит ни одна христианская жизнь? Итак, зачем же мы тратим время на увещания, посредством которых стараемся расположить крестившихся или к девственной чистоте, или к вдовствующему воздержанию, или даже к верности супружеского ложа, коль скоро у нас есть лучшие и устраняющие всякую опасность греха средства: ведь мы могли бы привести к Господу более чистыми и более здоровыми всех, кого только смогли бы убедить подвергнуть себя добровольной смерти вслед за только что полученным прощением грехов!

Но если бы кто-нибудь действительно полагал, что именно так и следует поступать, я назвал бы такого даже не глупым, а помешанным. Сколько, в самом деле, нужно бесстыдства, чтобы сказать человеку: “Умертви себя, чтобы, живя под властью распущенного варвара, не присоединить тебе к своим малым грехам грехов тягчайших”? Кто иначе, как только с самой преступной мыслью, может сказать: “Умертви себя, чтобы по разрешении всех твоих грехов ты не совершил таких же или еще худших, если останешься жить в мире, в котором обольщает столько нечистых удовольствий, неистовствует столько возмутительных жестокостей, бытует столько заблуждений и ужасов”? Если так сказать — преступно, то преступно, конечно, и убивать себя. Ибо, если бы могла быть какая-нибудь законная причина убивать себя добровольно, то, во всяком случае, она была бы не законнее той, которую мы сейчас разбираем.

Но поелику эта последняя таковою не является, то, значит, никакой законной нету вообще.

Глава XXVIII

Итак, верные Христовы, пусть ваша жизнь не будет вам в тягость, если ваша непорочность подверглась поруганию врагов. Если совесть ваша чиста, вы имеете великое и истинное утешение в том, что у вас не было соизволения на грех тех, которым было попущено согрешить над вами. А если спросите, почему попущено, то знайте, что есть некое высшее провидение Творца и Промыслителя мира, и “непостижимы судьбы Его, и неисследимы пути Его” (Рим. XI, 33). Тем не менее, спросите чистосердечно вашу душу, не слишком ли возгордились вы благом вашей чистоты, воздержания или целомудрия и, увлекшись человеческими похвалами, не позавидовали ли некоторым даже и в этом? Не обвиняю в том, чего не знаю, и не слышу, что на ваш вопрос отвечают вам сердца ваши. Однако, если бы они ответили, что это так, то не удивляйтесь, что вы утратили то, чем думали нравиться людям, и остались при том, чего людям показать нельзя. Если соизволения на грех у вас не было, в таком случае вам была ниспослана божественная помощь, чтобы вы не утратили божественной благодати; но вы подверглись человеческому поруганию, чтобы не любили человеческой славы. Утешьтесь, малодушные, и тем и другим: в одном испытанные, от другого очищенные; в том оправданные, в этом исправленные.

Те же из вас, сердца которых ответят, что они никогда не превозносились благом или девства, или вдовства, или супружеской верности, но “последовали смиренным” (Рим. XXII, 16); дару Божию радовались со страхом, не завидовали чьему-либо превосходству в той же чистоте и святости, но, презирая человеческую похвалу, обыкновенно тем более расточаемую, чем менее желают того, что заслуживает похвалы, — и те, которые таковы, если подверглись насилию варварского сладострастия, пусть не нарекают на

то, что так попущено; пусть не думают, что Бог не придает этому значения, если попускает такое, чего никто не делает безнаказанно.

Есть, так сказать, своего рода грузы злых вожделений, которые нынешним тайным божественным судом оставляются безнаказанными и откладываются до суда последнего, явного. Но весьма возможно, что такие, хорошо сознающие, что их сердца никогда надменно не превозносились благом чистоты, и тем не менее испытавшие на своей плоти враждебное насилие, имели некоторую тайную сладость, которая могла бы перейти в горделивое высокомерие, если бы они при опустошении Рима избежали этого унижения. И вот, как некоторые восхищаются смертью, дабы злоба не изменила ум их (Прем. IV, 11), так и у этих похищается нечто насилием, чтобы их смирения не изменило счастье. Таким образом, и те и другие, и уже гордившиеся, что не испытали ничьего постыдного прикосновения к своей плоти, и те, которые могли возгордиться, если бы не подверглись враждебному насилию, — и те и другие не чистоты лишились, а научились смирению; первые освободились от уже существовавшей гордости, последние — от гордости угрожавшей.

Впрочем, не следует обойти молчанием и того, что некоторым из потерпевших могло казаться, что благо воздержания — это благо телесное, и что оно остается только в том случае, если тело не испытывает прикосновения ничьей похоти, а не заключается единственно в силе воли, подкрепляемой божественной помощью так, чтобы святыми были вместе и тело, и дух, будучи при этом таким благом, которое может быть утрачено именно из-за вожделения духа. Возможно, что исправлено это заблуждение. Ибо, принимая во внимание чувство, с каким они служили Богу, несомненно при этом веруя, что Бог служащих Ему и призывающих Его с чистой совестью никогда не мог оставить, наконец, не сомневаясь относительно того, насколько угодна Ему чистота, они должны видеть и то, что отсюда следует, а именно: что Бог никогда не попустил бы случиться этому с Его святыми, если бы

святость, которую Он сообщил им и которую Он любит в них, могла погибать подобным образом.

Глава XXIX

Итак, чада высочайшего и истинного Бога имеют свое утешение, — утешение неложное, состоящее в надежде не на предметы колеблющиеся и преходящие; саму земную жизнь, в которой они воспитываются для жизни небесной, отнюдь не находят они достойной сожаления, и благами земными пользуются, как странники, не пленяясь ими; злом же или испытываются, или исправляются. Те же, которые над их испытаниями смеются, и когда случается, что кто-либо из них подвергается каким-нибудь временным несчастьям, говорят такому: “Где Бог твой?” (Пс. XLI, 11), те пусть скажут сами, где их боги, когда они претерпевают такие же несчастья, ради избежания которых этих богов и почитают, или утверждают, что ради этого их следует почитать. Первые ответят: “Наш Бог присутствует везде и всюду целокупно и нигде и ни в чем не заключен; Он может тайно присутствовать и отсутствовать, не удалившись; когда Он подвергает нас несчастьям, то или заслуги испытывает, или грехи очищает, и при этом приуготовливает нам вечную награду за благочестиво перенесенные нами временные несчастья. А вы кто такие, чтобы с вами стоило говорить о ваших богах, а тем более о нашем Боге, который “страшен паче всех богов. Ибо все боги народов — идолы, а Господь небеса сотворил” (Пс. XCV, 4, 5).

Глава XXX

Если бы жив был еще ваш знаменитый Сципион, бывший некогда первосвященником, которого выбрал весь сенат, когда искал самого достойного мужа для отправления фригийского культа* в ужасное время пунической войны,

* Имеется в виду культ Кибелы — Великой Матери.

которому вы не посмели бы, пожалуй, взглянуть и в глаза, — он сам удержал бы вас от этого бесстыдства. Ибо почему, будучи угнетаемы несчастьями, жалуется вы на христианские времена, как не потому, что желали бы спокойно наслаждаться своею роскошью и предаваться распушенности развращенных нравов, не тревожась ничем неприятным? Ведь не для того же желаете вы сохранения мира и изобилия богатств всякого рода, чтобы этими благами пользоваться честно, т. е. скромно, трезво, умеренно и благочестиво, а для того, чтобы изведать бесконечное разнообразие наслаждений ценою безумной расточительности, из-за чего в нравах ваших среди благополучия возникло бы такое зло, которое было бы гораздо хуже самых свирепых врагов.

А Сципион тот, ваш великий первосвященник, муж, по мнению целого сената, самый достойный, страшась подобного рода бедствий не хотел, чтобы был разрушен Карфаген, тогдашний соперник римского государства, и возражал Катону, требовавшему его разрушения, ибо опасался беспечности, этого извечного врага слабых душ, полагая при этом, что страх так же необходим для граждан, как опекун для сирот. И мнение его оказалось верным: история показала, что он говорил правду. Ибо, когда Карфаген был разрушен, т. е. когда великая гроза римского государства была рассеяна и уничтожена, то за этим немедленно последовало столько возникших из благополучия зол, что сперва жестокими и кровавыми мятежами, потом сплетением несчастных обстоятельств и даже междоусобными войнами было произведено столько убийств, пролито столько крови, порождено столько жестокой жадности к конфискации имуществ и грабежам, что те самые римляне, которые страшились при неиспорченной жизни зла от врагов, с утратою этой неиспорченности потерпели от сограждан зло гораздо худшее. И сама та страсть господствовать, которая более других пороков человеческого рода присуща была всему римскому народу, одержав победу в лице немногих сильнейших, придавила игом рабства и остальных, изнемогих от усилий и изнурения.

Глава XXXI

Разве эта страсть успокаивалась когда-нибудь в душах в высшей степени гордых, пока непрерывным рядом почестей не достигала царской власти? Но этого непрерывного перехода к новым и новым почестям не существовало бы, если бы честолюбие не перевешивало всего. Честолюбие же перевешивает только в народе, испорченном сребролюбием и роскошью. А сребролюбивым и склонным к роскоши народ стал вследствие того благополучия, которое Сципион весьма предусмотрительно считал опасным, когда не хотел, чтобы разрушен был весьма обширный, укрепленный и богатый неприятельский город, дабы похоть обуздывалась страхом, и, обузданная, не развивала роскоши, и с устранением роскоши не являлось сребролюбия; при устранении этих пороков, процветала бы и возрастала полезная для государства добродетель и существовала бы сообразная с добродетелью свобода.

Исходя из той же предусмотрительной любви к отечеству, этот великий ваш первосвященник, единогласно избранный сенатом того времени, как наилучший из мужей, удержал сенат, когда тот хотел построить театральный партер, и своей строгой речью убедил не дозволять греческой роскоши проникать в мужественные нравы отечества и не сочувствовать чужеземной распущенности, которая привела бы к расслаблению и упадку доблести римской. Авторитет его был настолько велик, что сенат, воодушевленный его словами, воспретил с тех пор даже ставить скамьи, которыми граждане начали было пользоваться в театре, внося их на время представлений. С каким бы усердием изгнал он из Рима и сами театральные зрелища, если бы осмелился воспротивиться тем, кого считал богами! Но он еще не понимал, что боги эти — демоны, или же, если и понимал, то думал, что их надобно скорее умилоствлять, чем презирать. В то время не было еще открыто язычникам небесное учение, которое, очищая сердце к исканию небесных и пренебесных предметов, изменило бы страстные движения человеческого чувства в

смирненное благочестие и освободило бы от господства гордых демонов.

Глава XXXII

Да, вы, еще не знающие или делающие вид, что не знаете, знайте, и ропщущие на Освободителя от таких господ, имейте в виду, что сценические игры, непотребные зрелища и суетные разгулы учреждены в Риме не благодаря порокам людей, а по велению ваших богов. Лучше бы вы воздавали божеские почести Сципиону, чем почитали подобного рода богов; ибо эти боги были куда хуже своего первосвященника. Если только ум ваш, так долго упивавшийся заблуждениями, может позволить вам понять что-нибудь здраво, обратите внимание на следующее. Боги, для прекращения телесной заразы, повелели давать им сценические игры; между тем как Сципион, для устранения заразы душевной, запрещал строить и саму сцену. Если у вас достанет здравого смысла предпочесть душу телу, то вы сами поймете, кого скорее следует почитать. Ведь и та телесная зараза прекратилась не потому, что в воинственный и привыкший только к цирковым играм народ проникло утонченное безумие сценических игр; но лукавство злых духов, предвидя, что эта зараза прекратится в определенный срок сама собою, постаралось по этому поводу напустить — и на этот раз уже не на тела, а на нравы — другую заразу, гораздо худшую, которою оно тешится более всего. Эта последняя ослепила бедные души таким мраком, довела их до такого безобразия, что (нашим потомкам это, пожалуй, покажется невероятным) в то время, как Рим был опустошен, те, которыми она овладела и которые, бежав из него, успели достигнуть Карфагена, ежедневно в театрах исступленно соперничали друг с другом в качестве комедиантов.

Глава XXXIII

Умы безумные! Что же это за такое, не заблуждение, а сумасбродство, что вы в то время, как восточные народы, как мы слышали, оплакивают ваше бедствие, и величайшие города отдаленнейших стран налагают на себя публичный траур, — вы заняты театрами, ходите в них и предаетесь гораздо большему безумию, чем прежде? Этой-то душевной язвы и заразы, этой-то потери в вас совести и чести и боялся Сципион, когда запрещал строить театры, когда думал, что благополучие легко может испортить и развратить вас, когда не хотел, чтобы вы были безопасны от врагов. Он не думал, что государство может быть счастливым, если его стены будут стоять, а нравы — падут. Но для вас гораздо большее значение имеет то, чем прельстили вас бесчестные демоны, нежели то, относительно чего предостерегали вас предусмотрительные люди. Поэтому зло, которое вы совершаете, вы не хотите ставить себе в вину, и зло, которое терпите, вы ставите в вину временам христианским. В безопасности вашей вы ищете не мира для государства, а безнаказанности для своей распущенности; будучи испорчены счастьем, вы не могли исправиться и бедствиями. Сципион хотел держать вас в страхе перед врагом, чтобы вы не предались распущенности; а вы, и сокрушенные врагом, не обуздали себя. Вам бедствие не принесло пользы; вы сделали и самими несчастными, и, в то же время, остались и самими дурными.

Глава XXXIV

И, однако, то, что вы живете, есть дело Божие. Это Он своею милостью убеждает вас, чтобы вы исправлялись через покаяние; это Он дал ее вам, неблагодарным, чтобы вы избежали неприятельских рук или под именем Его рабов, или в местах Его мучеников. Рассказывают, что Ромул и Рем, стараясь увеличить население закладываемого ими города, учредили убежище, дабы каждый, прибегавший туда, освобождался от всякого наказания. Но удивительный

пример этого в честь Христа куда превосходней. Разрушители Рима учредили то, что прежде не было учреждено его строителями, ибо последние сделали это, чтобы увеличить число своих граждан, а первые — чтобы пощадить великое множество своих врагов.

Глава XXXV

Все это и подобное этому, если может отвечать пространнее и лучше, пусть отвечает своим врагам искупленная семья Господа Христа и странствующий град Царя Христа. Пусть только помнит она, что и среди врагов скрываются будущие граждане, и не считает бесполезным для них того, к чему они, пока не сделались исповедниками, относятся враждебно; так же точно и град Божий: доколе он странствует в этом мире, имеет врагов, соединенных с ним общением таинств, но не имеющих наследовать жребия святых; среди них есть враги тайные, а есть и явные; последние не колеблются даже роптать на Бога, которому клялись, наполняя вместе с другими врагами театры, а с нами — церкви. Но в исправлении и некоторых из них отнюдь не следует отчаиваться, коль скоро и среди самых отъявленных врагов скрываются подчас предопределенные друзья, еще неведомые даже для себя самих. Ибо эти два града переплетены и взаимно перемешаны в настоящем веке, пока не будут разделены на последнем суде. Об их происхождении, преуспении и конечных судьбах я постараюсь, с помощью Божией, сказать, что, по моему мнению, следует сказать, ради славы града Божия, которая при сравнении с тем, что ей противостоит, выступит в более ясном свете.

Глава XXXVI

Но мне нужно сказать еще нечто против тех, которые падение римского государства приписывают нашей религии, возбраняющей им приносить жертвы их богам. Прежде

всего следует им напомнить, как много можно было бы указать несчастий, которые римское государство и принадлежащие ему провинции перенесли прежде, чем были запрещены им их жертвоприношения: все эти бедствия они, несомненно, приписали бы нам, если бы наша религия была им известна уже тогда, или если бы она уже тогда возбраняла им их святотатственные священнодействия. Затем следует показать, за какие их нравы и по какой причине Бог, во власти Которого находятся все царства, благоволил содействовать увеличению их власти, и как те, которых они называют богами, ни в чем им не помогли, а, вернее, даже во многом им повредили, обольщая и обманывая. Наконец, будет сказано против тех, которые, будучи опровергнуты и обличены на основании самых очевидных документов, стараются утверждать, что богов должно почитать не в виду выгод настоящей жизни, а ради жизни, имеющей наступить после смерти.

Если не ошибаюсь, этот вопрос будет и гораздо труднее, и достойнее более возвышенного исследования, ибо придется говорить и против их философов, и не каких-нибудь, а таких, которые пользуются у них превосходнейшей славой и которые согласны с нами относительно многих пунктов, например, относительно бессмертия души и того, что Бог создал мир, и относительно Его провидения, которым Он управляет всем сотворенным. Но так как и их следует опровергнуть в том, в чем они держатся противоположных с нами воззрений, то мы не должны уклоняться и от этой обязанности, чтобы, отразив нечестивые возражения по мере сообщенных нам Богом сил, защитить град Божий, истинное благочестие и богопочтение, которое одно нележно обещает вечное блаженство. Итак, закончим на этом настоящую книгу, дабы то, о чем мы вознамерились говорить, изложить в следующей.

КНИГА ВТОРАЯ

Глава I

Если бы свойственное человеку слабое разумение не осмеливалось противиться очевидной истине, а подчиняло свою немощь спасительному учению, как врачеванию, пока не исцелит его божественная помощь, получаемая от благочестивой веры, то людям здравомыслящим и выражающим свои мнения с достаточной ясностью не было бы нужды тратить много слов для того, чтобы доказать ошибочность того или иного ложно составившегося представления. Но наиболее распространенная и отвратительная болезнь глупых душ в настоящее время состоит в том, что свои неразумные движения они защищают так, как будто они — сам разум и сама истина, даже если им кто-либо и представит вполне ясное доказательство их ошибочности, насколько таковое может быть представлено одним человеком другому, — защищают или по крайней слепоте, вследствие которой не видят очевидного, или по крайнему своему упрямству, вследствие которого не признают и того, что видят. Поэтому приходится говорить пространно и о самых очевидных вещах: не для того, чтобы представить их зрячим, а для того, чтобы дать их осязать ощупывающим и зажмурившимся.

Тем не менее, где был бы конец нашим рассуждениям и мера нашим словам, если бы мы думали, что на всякое возражение нужно давать новый ответ? Ибо те, которые или не могут понять того, что говорится, или настолько упрямы, что, хотя и понимают, согласиться не хотят, те, как написано, “изрыгают дерзкие речи” (Пс. ХСIII, 4) и лживы неутомимо. Если бы мы взяли опровергать их возражения всякий раз, как только они задаются упрямым намерением, не заботясь о том, что скажут, так или иначе противоречить нашим рассуждениям, то ты видишь сам, насколько бы это было делом и бесконечным, и тяжелым, и бесполезным. Поэтому я желал бы, чтобы ни сам ты, сын мой Марцеллин, ни другие, кому мой настоящий труд послужит к пользе и даст благородное занятие в

любви Христовой, не были такими судьями моего сочинения, которые желают получать все новые и новые ответы, слыша, что есть какое-либо возражение против того, что они читают; иначе будут они подобны тем женщинам, о которых упоминает апостол: “Всегда учащихся и никогда не могущих дойти до познания истины” (II Тим. III, 7).

Глава II

Итак, в предыдущей книге, когда я начал говорить о граде Божием, которому, с помощью Божией, решил посвятить весь этот труд, я счел необходимым прежде всего дать ответ тем, которые войны, опустошающие наш мир, в особенности же недавний разгром Рима, приписывают христианской религии, возбраняющей служение мерзким демонам; между тем, они скорее должны были бы приписать Христу то, что варвары ради имени Его, вопреки правилам и обычаю войны, предоставили им для убежища священные и самые обширные места, и не только действительным рабам Христовым, но во многих случаях и самозванцам оказывали такое почтение, что и дозволенное по отношению к ним правом войны считали для себя непозволительным. Отсюда возник вопрос: почему таких божественных милостей удостоены были и люди нечестивые и неблагодарные и, наоборот, почему те жестокости, которые совершались неприятелем, обрушились не только на людей нечестивых, но и на благочестивых?

Над разрешением этого вопроса, коим задаются многие в виду того, что все вообще обыденное, как дары Божии, так и человеческие скорби, по большей части одинаково и безразлично выпадают и на долю людей добродетельных, и на долю порочных, я остановился несколько более, чем было нужно в интересах предпринятого труда; это было сделано главным образом ради утешения святых и благочестиво непорочных женщин, над которыми враги совершили нечто такое, что оскорбило их стыдливость, хотя и не отняло у них самого целомудрия: чтобы не тяготились

жизнью те, которые не имеют повода упрекать себя в непотребстве.

Потом я сказал несколько слов против тех, которые с бесстыдной наглостью позорят христиан, подвергшихся упомянутым несчастьям, в особенности же претерпевших насилие чистых и святых женщин; между тем как сами эти клеветники — люди в высшей степени непотребные и не заслуживающие никакого уважения, выродившиеся потомки тех римлян, чьи славные дела часто воспоминаются и прославляются историей. Они позорят славу своих предков, ибо этот Рим, основанный и возвеличенный трудами древних, они обезобразили гораздо более при его внешне благополучном существовании, чем обезобразило его разрушение; при разрушении его падали камни и бревна, а в их жизни, когда сердца их пылали пагубнейшими вождениями, будто кровли города — огнем, пали всякие твердыни и украшения не стен, а нравов.

На этом я закончил первую книгу. Затем я предположил говорить о том, какие несчастья претерпел этот город с самого своего основания как у себя дома, так и в принадлежащих ему провинциях, — несчастья, которые были бы приписаны христианской религии, если бы уже и тогда гремело евангельское учение с его смелым свидетельством против их ложных и лживых богов.

Глава III

Не забудь, впрочем, что, говоря все это, я имел дело еще с людьми необразованными, невежество которых породило и известную расхожую пословицу: “нет дождя, причина — христиане”. Но есть между ними и люди образованные, любящие историю, из которой прекрасно знают все это, но притворяются незнающими, чтобы возбудить против нас враждебные толпы невежд. Они стараются распространить в народе мнение, что те бедствия, коим то там, то здесь время от времени подвергается род человеческий, случаются по вине христианской религии, которая назло их богам распространяется повсюду с такой

великой славою и с таким блеском. Пусть же они пересмотрят вместе с нами, каким частым и разнообразным бедствиям подвергалось римское государство, прежде чем Христос явился во плоти, прежде чем прославилось в народах имя Его, которому они завидуют; и пусть после этого защищают, если смогут, своих богов, коль скоро почитают их ради того, чтобы их последователи не претерпевали этих несчастий. Если они испытывают что-нибудь подобное теперь, то утверждают, что винить в этом следует нас. Так почему же эти боги допустили, чтобы с поклонниками их случилось то, о чем я намерен говорить, и в то время, когда проповедь о Христе еще не досаждала им и не возбуждала их жертвоприношений?

Глава IV

Во-первых, почему их боги не позаботились о том, чтобы их нравы не были до крайности развращенными? Бог истинный заслуженно оставил своим попечением тех, которые не чтили Его: но почему же те боги, на возбранение культа которых жалуются эти неблагодарные люди, не попечительствовали добродетельной жизни своих поклонников никакими законами? Справедливость требовала, чтобы как люди заботились так или иначе о культе своих богов, так и эти боги заботились о поведении людей. Но, говорят, каждый человек бывает дурен по собственной воле. Никто этого не отрицает. Тем не менее, делом богов-советников было не утаивать от чтущего их народа заповеди добродетельной жизни, а предлагать их в публичной проповеди, вразумляя и сдерживая грешащих через пророков, поступающим дурно грозя наказаниями, живущим же добродетельно обещаая награды. Разве когда-нибудь раздавался в их храмах сильный и всепокрывающий голос богов о чем-либо подобном?

Некогда, в дни юности, хаживали и мы на святотатственные зрелища, смотрели на беснующихся, слушали певцов, забавлялись гнуснейшими играми, которые давались в честь богов и богинь, в честь небесной девы и матери

всех Верекинфии*. Пред ложем этой последней, в праздник ее омовения, непотребными актерами публично распевалось такое, что не подобало бы слушать не только матери богов, но и матерям каких-нибудь сенаторов или вообще каких-нибудь честных мужей, даже матерям самих этих актеров. Есть в отношении к родителям некоторая человеческая стыдливость, которой не может истребить даже непотребство. Сами же актеры на домашних репетициях стыдились исполнять перед своими матерями это гнусное месиво из мерзких слов и действий; а публично, перед матерью богов, в присутствии многочисленного собрания людей обоего пола, исполняли. Если множество отовсюду собравшегося народа приходило, привлеченное любопытством, на эти действия, оно должно было бы немедля уйти в смущении, с оскорбленным чувством целомудрия. Что после этого назовем святотатством, если это — священнослужение, или что будет осквернением, если это — омовение? И это называлось феркулами, точно совершалось некое пиршество, на котором как бы питали нечестивых демонов их же пищей. Ибо кто не понимает, какого рода духи услаждаются подобными мерзостями? — разве что тот, кто или совсем не знает, что существуют некоторые нечестивые духи, обольщающие под именем богов, или же проводит такую жизнь, в которой ждет милости и страшится гнева этих духов более, чем милости и гнева истинного Бога.

Глава V

Судьею в этом деле я никоим образом не желал бы иметь кого-нибудь из тех, которые стараются скорее сами услаждаться безнравственностью позорнейшего обычая, чем бороться против нее, а хотел бы иметь в качестве такового того же Сципиона Назику, который был объявлен сенатом наилучшим из мужей и руками которого идол этого демона был принят и перевезен в Рим. Пусть он скажет нам, пожелал ли бы он, чтобы его мать оказала государству

* Т. е. Кибелы.

такие великие заслуги, чтобы ей были установлены божеские почести подобно тому, как у греков, у римлян и у других народов установлены они некоторым смертным, благодеяния которых эти народы ценили весьма высоко и которых они считали сделавшимися бессмертными и принятыми в число богов? Без всякого сомнения, он пожелал бы своей матери такого счастья.

Затем, если бы мы его спросили, согласился ли бы он, чтобы в числе божеских почестей ей совершались и эти мерзости, то разве не воскликнул бы он, что желал бы лучше, чтобы мать его лежала мертвою без всякого чувства, чем жила богинею для того, чтобы иметь удовольствие слушать подобные вещи? Нет, этот римский сенатор, одаренный такой пронизательностью ума, что запретил строить театр в городе мужественного народа, не захотел бы, чтобы мать его почитали таким образом, чтобы для умилоствления богини совершались такие вещи, сама только речь о которых была бы оскорблением для благородной женщины. Он никогда бы не поверил, чтобы стыдливость достохвальной матроны через усвоение ею божественности до такой степени изменилась, что ее поклонники смогли бы призывать ее такими похвалами, от которых, если бы они были брошены в упрек какой-нибудь женщине, еще живущей среди людей, покраснели бы за нее и родственники, и муж, и дети, если бы не заткнули ушей и не ушли.

Такая мать богов, какою постыдился бы иметь матерью даже самый дурной человек, намереваясь овладеть римскими умами, требовала себе наилучшего мужа, — не такого, которого она сделала бы наилучшим научением лучшему, а такого, которого обольстила бы обманом (она похожа на ту, о которой написано: “Жена уловляет дорогую душу” (Притч. VI, 26)), — требовала для того, чтобы богато наделенный природными дарованиями дух, возвысившись этим как бы божественным свидетельством в собственных глазах и считая себя действительно наилучшим, не искал истинного благочестия и религии, без которой самые достохвальные дарования исчезают и приходят в упадок. Ибо с какою другой, как не с этой

коварной целью желала эта богиня себе наилучшего мужа, если в своем культе требовала таких вещей, каких наилучшие мужи, гнушаясь подобного, не допускают на своих пирах?

Глава VI

Поэтому-то эти божества и не заботились о жизни и нравах городов и народов, у которых почитались: безо всяких запрещений, которые внушали бы страх, они дозволяли им делаться худшими и терпеть большие и отвратительные убытки; убытки не в смысле имений и виноградников, не в деньгах и хозяйстве, не в тех, наконец, делах, которые находятся в подчинении ума, а в самой душе — правительнице тела. Но, может быть, они запрещали? В таком случае пусть нам покажут это яснее, пусть докажут. Пусть не шепчут нам на ухо о каких-то под видом якобы тайной религии передаваемых вещах, в которых излагается-де учение о добродетельной жизни и чистоте; пусть покажут нам или напомним, где те места, посвященные таким собраниям, где совершались бы не игры с бесстыдным пением и плясками гистрионов, где праздновались бы не фугалии*, дающие полный простор всякому непотребству (это поистине фугалии (изгнание), но фугалии стыдливости и чести), но такие, где народы слышали бы, что повелевают боги относительно умерения жадности, уничтожения жульничества, обуздания роскоши; где учились бы несчастные тому, чему советовал им учиться Персей, говоря:

*Учитесь, несчастные, корни вещей прозревайте:
Кто мы такие, зачем в этой жизни рождаемся;
Что за порядок повсюду; где, почему и какие
В жизненном беге стоят поворотные вехи;
Меру ищите во всем, что полезно вам
или желательно;
Что есть хорошего в деньгах, насколько к отчизне*

* Праздник, посвященный изгнанию царей.

*Щедрыми быть вам прилично; какими велел вам
Бог пребывать; каковы пред людьми обязательства*.*

Пусть скажут, в каких местах существовал у них обычай провозглашать такие заповеди богов-наставников, подобно тому, как указываем мы на церкви, установленные для этого повсюду, где распространена христианская вера.

Глава VII

Пожалуй, они напомнят нам о школах и рассуждениях философов. Но, во-первых, все это не римское, а греческое; а если оно потому и римское, что Греция сделалась римской провинцией, то все же это не заповеди богов, а откровения людей, которые, будучи одарены проницательнейшим умом, старались так или иначе путем умозаключений исследовать, что скрывалось в природе вещей, чего следует желать в здешней жизни и чего избегать, что в самих правилах умозаключения дается как прямой вывод, а в чем обнаруживается непоследовательность или даже противоречие. Некоторые из них, насколько пользовались божественной помощью, открыли нечто великое, но насколько встречали препятствие в человеческой немощи, впали в заблуждение. Божественное провидение вполне справедливо воспротивилось их гордости, чтобы в противоположность им указать начало пути к небесному в смирении. Но обо всем этом мы, буде на то воля истинного Господа Бога, порассуждаем и поговорим в другом месте.

Однако же, если философы отрыли нечто такое, что могло быть достаточным для добродетельной жизни и для приобретения блаженства, то не гораздо ли справедливее было бы установить божественные почести именно им? Не гораздо ли лучше и честнее в храме Платона читать его книги, чем в храмах демонов оскоплять галлов, дабы затем их, сделавшихся женоподобными, торжественно пос-

* Persius, Satyr. III.

вящать, сумасбродствующих заставлять истязать себя и совершать многое другое или жестокое, или постыдное, или постыдно-жестокое, или жестоко-постыдное, что совершается обыкновенно в храмах таких богов? Не гораздо ли полезнее было бы, для научения юношества справедливости, провозглашать публично законы богов, чем попусту хвалиться законами и установлениями предков? Ведь все почитатели таких богов, едва ими овладеет похоть, подправленная, как говорит Персей, жгучим ядом*, скорее смотрят на то, что делал Юпитер, чем на то, чему учил Платон или что думал Катон. Так, Теренций изобразил молодого повесу, который, увидев некую фреску, на которой было изображено, как Юпитер некогда обманул Данаю, пролив на лоно ее золотой дождь, тут же усмотрел здесь оправдание своему бесчестному делу, гордясь, что в этом отношении подражает богу:

*Великий бог, небесный храм сотрясший громом!
Ну, как не совершить мне то же, человеку малому**?*

Глава VIII

Но всему-де подобному учат не культы богов, а басни поэтов. Я не утверждаю, что принадлежности таинств постыднее принадлежностей зрелищ. Я утверждаю одно (и отрицающих это уличит история), что сами эти игры, главное содержание которых составляют вымыслы поэтов, не римляне из невежественной угодливости ввели в культ своих богов, а сами боги сурово потребовали и некоторым образом вымучили, чтобы эти игры проводились и посвящались в их честь. Я упомянул об этом еще в первой книге. Ибо с самого начала сценические игры в Риме были установлены по определению понтификов во время моровой язвы. Кто же после этого не придет к мысли, что в образе жизни своей он должен скорее следовать

* Persius, Satyr. III.

** Terent. in Eunuch, act. III, sc. 6.

тому, что представляется на зрелищах, установленных по божественному приговору, чем тому, что пишется в законах, учрежденных человеческой мудростью? Ведь если бы поэты лживо выставили Юпитера прелюбодеем, то непорочные боги должны были бы разгневаться и отомстить за то, что подобное оскорбление божеству измышлено человеческими играми, а не за то, что эти игры не проводятся. А между тем, таковы самые умеренные из сценических игр, т. е. комедии и трагедии, басни поэтов; написанные для представления на зрелищах, они хотя и весьма бесстыдны по содержанию, но не бесстыдны, по крайней мере, как многие другие, по изложению. Люди пожилые даже принуждают отроков читать и изучать их в числе тех наук, которые называются честными и свободными.

Глава IX

О том, что думали об этом древние римляне, свидетельствует Цицерон в книгах, написанных им о республике; там Сципион, рассуждая, говорит так: “Комедии никогда не могли бы показывать в театрах своих мерзостей, если бы не дозволяли того нравы”. Древнейшие греки на этот раз проводили даже с некоторой последовательностью свой испорченный образ мыслей: у них было дозволено законом говорить в комедии что угодно и о ком угодно, называя даже по имени. “И потому, — продолжает (Сципион) Африканский, — кого комедия не коснулась, кого не оскорбила, кого пощадила? Пусть бы она опозорила людей негодных, заискивавших перед народом, производивших мятежи в государстве: Клеона, Клеофонта, Гипербола. Мы примирились бы с этим, хотя было бы лучше, если бы и этого рода граждан клеймил позором цензор, а не поэт; но позорить в стихах Перикла, после того как он в продолжении многих лет держал в руках верховную власть в мирное и военное время, и разыгрывать их на сцене так же неприлично, как если бы наш Плавт или Невий вздумали бесславить Публия и Гнея Сципионов, или Цецилий — Марка Катона”. И несколько далее прибавляет:

“Наши Двенадцать таблиц, напротив того, назначив уголовные наказания за весьма немногие преступления, к числу этих преступлений нашли справедливым отнести и то, если бы кто пропел или сочинил стихи, бесславящие или позорящие другого. И это прекрасно. Жизнь наша должна принадлежать суду магистратов и законному разбирательству, а не фантазии поэтов; и слышать о себе позорные вещи мы должны не иначе, как при условии, что можем отвечать и защищаться в судебном порядке”.

Я нашел нужным извлечь эти цитаты из четвертой книги Цицерона о республике, опустив и немножко изменив кое-что для большей ясности. Ибо это непосредственно относится к тому вопросу, который я взялся, насколько смогу, разъяснить. Он говорит далее и многое другое, и заканчивает это место тем, что древние римляне, по его словам, не позволяли никого из живущих ни восхвалять, ни порицать на сцене. Но греки, как я сказал, показывая в данном отношении хотя и меньше стыда, но больше последовательности, позволяли это, ибо полагали, что их богам угодны и приятны рассказываемые в сценических баснях вещи, позорящие не только людей, но и самих богов (вымышлены ли были эти вещи поэтами, или же в театрах воспоминались и представлялись действительные их распутства, — о если бы их поклонники находили все это достойным только смеха, а не подражания!). Ибо было бы крайней гордостью щадить доброе имя государственных властей и граждан там, где боги не желали щадить своей чести.

Глава X

Именно то, что приводится в оправдание: что, дескать, все, рассказываемое о богах, не истинно, а вымышленно и ложно, если это рассматривать с точки зрения религиозного благочестия, представляется еще более преступным, а если принять во внимание лукавство демонов, в высшей степени хитрым и рассчитанным на обольщение. Ведь если позорные вещи рассказываются о верховном правителе отечества, правителе добром и полезном, не тем

ли более они отвратительны, чем более далеки от истины и чужды его жизни? Какие же наказания могут быть достаточными, если такого рода нечестие, если такое величайшее оскорбление дозволяется в отношении к Богу? Но злые духи, которых они считают богами, желают, чтобы о них рассказывались и такие постыдные вещи, которых они не делали, дабы представлениями такого рода опугивать, как сетями, умы человеческие, и приводить вместе с собою к предназначенному наказанию. Совершили ли эти постыдные вещи люди, которые считаются богами к удовольствию (демонов), радующихся человеческим заблуждениям, вместо которых посредством тысячи вредных и коварных уловок они выставляют для почитания самих себя, или преступления эти в действительности не были совершены никем из людей, — коварнейшие духи охотно допускают измышлять их о божествах, чтобы для совершения злодеяний и мерзостей был подан на землю как бы с самого неба ободряющий пример. Поэтому греки, считая себя рабами таких божеств, полагали, что поэты не должны шадить и их самих, коль скоро столько и так бесчестили в театрах богов. Они или желали через это уподобляться своим богам, или боялись возбудить их гнев, если бы вдруг их имя оказалось более честным и, таким образом, они стали бы лучше их.

Глава XI

Сообразно с этим, и разыгрывавших эти басни актеров они считали людьми достойными немалой гражданской чести. Так, — об этом упоминается и в книге о республике, — афинянин Эсхин, муж красноречивейший, управлял делами государства, хотя, будучи юношей, разыгрывал трагедии; равным образом Аристодема, тоже трагического актера, афиняне часто посылали послом к Филиппу по весьма важным делам, как мирным, так и военным. Действительно, если они видели, что само искусство и театральные игры были угодны богам, то смотреть на тех, которые их разыгрывают, как на людей бесславных, было

бы логически несообразно. Это было, конечно, постыдно для греков, но совершенно последовательно в отношении к их богам: они не отваживались защищать жизнь граждан от язвительного языка поэтов и гистрионов, коль скоро им было известно, что эти позорили и жизнь богов; и раз уж эти люди представляли в театрах такое, что, по их понятиям, приятно божествам, которым они были покорны, то и самих этих людей греки считали не только не заслуживающими ни малейшего презрения в государстве, но и достойными величайшей чести.

В самом деле, на каком бы основании они, почитая жрецов за то, что через них приносятся приятные богам жертвы, считали бы людьми презренными актеров, через которых они получили возможность, по указанию самих же богов, доставлять удовольствие и честь богам, которые того требовали и гневались, если этого не делалось? И это — в особенности после того, как Лабееон, которого считают великим знатоком в вещах подобного рода, отличил богов добрых и злых различным культом, ибо злые божества, как утверждал он, умилоствивляются-де кровавыми жертвами и скорбными молениями, а добрые — веселым и шутивным почитанием, например, играми, пиршествами и лектистерниями*.

Каково все это, об этом, даст Бог, подробнее скажем после. Что же касается настоящего предмета, то всем ли богам оказывается одинаковое почитание, как богам добрым (поелику богам неприлично быть злыми, хотя, вернее, все они — боги злые, так как они — нечистые духи), или же с известным различием: одним — одно, другим — другое, как этого требовал Лабееон, — во всяком случае греки поступали логично, считая одинаково достойными чести как жрецов, которые совершают жертвоприношения, так и актеров, которые исполняют театральные игры. Их нельзя упрекнуть в том, что они чинили обиды своим богам, — всем ли то, если игры и всем им приятны,

* Лектистерний — пир в честь того или иного божества, причем идол этого божества сажался вместе со всеми за стол.

или, что было бы еще хуже, тем, которых считают добрыми, если игры любят только лишь эти последние.

Глава XII

Между тем римляне, — чем в том же сочинении о республике так гордится Сципион, — не желали, чтобы их жизнь и доброе имя подвергались порицанию и оскорблению со стороны поэтов, постановив законом подвергать уголовному наказанию того, кто осмелился бы сочинять стихи подобного содержания. Этим постановлением они выразили довольно уважительное мнение о самих себе, но по отношению к их богам оно высокомерно и неблагочестиво. Если они знали, что боги принимают оскорбления и злословия со стороны поэтов не только терпеливо, но и охотно, то, значит, они считали себя менее заслуживающими этих оскорблений, чем богов, и себя оградили от них законом, а оскорблениям богов дали место на священных празднествах. Неужели, Сципион, ты хвалишь римлян за то, что они воспретили поэтам свободу поражать насмешкой кого-либо из граждан, когда видишь, что с их стороны не было пощады никому из ваших богов? Неужели, по твоему мнению, больше следует уважать вашу курию, чем капитолий, один Рим, чем целое небо, так что граждане твои защищены от злословия поэтов законами, а твоих богов поэты спокойно осыпают оскорблениями: и ни один сенатор, ни один цензор, ни один сановник, ни один понтифик не воспрещает им этого! Плавту или Невию злословить Публия и Гнея Сципиона, или Цецилию — Марка Катона было неприлично, а вашему Теренцию подстрекать юношей к распутству описанием злодеяний всеблагого и верховного Юпитера — прилично?

Глава XIII

Но, будь Сципион жив, он, возможно, возразил бы мне так: “Каким образом мы стали бы преследовать

наказанием такое, что священо по воле самих богов? Ибо театральные игры, в которых все это рассказывается и представляется, в римские нравы ввели сами боги и повелели, чтобы это посвящалось и совершалось в их честь". Но почему же, в таком случае, римляне не поняли из этого, что эти боги — боги не истинные и совершенно не заслуживают того, чтобы республика воздавала им божеские почести? Ведь если бы они потребовали себе игр, позорящих самих римлян, их было бы неприлично и не следовало почитать: каким же образом, спрашиваю, их сочли достойными поклонения божествами, а не гнусными духами, если из желания ввести в обман они потребовали, чтобы под видом поклонения им прославлялись их злодеяния?

Нужно заметить, что римляне, хотя и были подвержены вредному суевию, состоявшему в почитании богов, требовавших, чтобы им посвящались театральные мерзости, тем не менее не забывали своего достоинства и чувства стыда: они не питали, подобно грекам, никакого уважения к сочинителям этих басен, но, как говорит у Цицерона тот же Сципион, "считая все сценическое и театральное искусство целиком позорным, постановили: этот род людей не только лишать чести, принадлежащей остальным гражданам, но даже исключать из триб по распоряжению цензора". Мудрость замечательная и вполне заслуживающая быть отнесенной к римским достоинствам; но я желал бы, чтобы она была последовательна и верна самой себе. То правильно, что каждый, кто из римских граждан захотел бы быть актером, не только теряет всякое право на уважение, но к тому же по цензорскому распоряжению изгоняется из своей трибы. Это ты, ревнивый к гражданской чести, настоящий римский дух! Но пусть ответят мне, на каком основании актеры всецело лишаются чести, а театральные игры относятся к действиям, совершаемым в честь богов? Долгое время римская доблесть не знала театральных искусств. Если бы их ввели для услаждения человеческой похоти, они вредным образом подействовали бы на человеческие нравы. Это боги потребовали, чтобы они давались им. Каким же образом считается презренным

актер, через которого читается бог? На каком основании актер, разыгрывающий театральную мерзость, подвергается презрению, если потребовавший ее бог пользуется почитанием?

В отношении к этому предмету греки и римляне расходятся между собою. По мнению греков, они правильно уважают актеров, так как через актеров почитаются боги, изобретатели театральных игр; по мнению же римлян, актеры обесчестили бы даже плебейскую трибу, тем более сенаторскую курию. Сущность вопроса в этом разногласии разрешается следующим силлогизмом. Греки говорят: “Если следует почитать подобного рода богов, то должно уважать, конечно, и людей подобного рода”. Римляне прибавляют вторую посылку: “Но людей подобного рода уважать не должно”. Христиане же заключают: “Следовательно, не должно почитать и подобного рода богов”.

Глава XIV

Спросим далее, почему не считаются презренными, подобно актерам, и поэты, составители подобного рода басен, которым законом Двенадцати таблиц запрещено оскорблять доброе имя граждан, но которые, между тем, осыпают богов столь оскорбительными насмешками? На каком основании актеры, разыгрывающие измышления стихотворцев и изображающие позорных богов, считаются презренными, а сами авторы пользуются уважением? Не следует ли скорее отдать преимущество греческому Платону, который, изображая идеальное государство, полагал, что из него должны быть изгнаны поэты, как враги истины? С одной стороны, он с негодованием смотрел на оскорбления богов, с другой — не хотел, чтобы и дух граждан развращали и искажали вымыслами.

Сравни же теперь человечность Платона, изгоняющего поэтов из государства ради предупреждения развращения граждан, с божественностью богов, в честь себя требующих театральных игр. Платон своими рассуждениями, если не убедил, то, по крайней мере, посоветовал легкомысленным

и распущенным нравственно грекам, чтобы произведения подобного рода даже и не писались; напротив, боги настоятельно потребовали от солидных и умеренных римлян, чтобы такие произведения разыгрывались и на сцене, и не только разыгрывались, но посвящались и торжественно исполнялись в их честь. Кому же, спрашивается, государство должно воздавать божеские почести с большей торжественностью — Платону ли, возбраняющему всякого рода мерзости и непотребства, или же демонам, находящим удовольствие в подобном обмане людей, которых Платон не смог убедить в истине? Лабеон полагал, что Платона следует считать полубогом, как Геркулеса и Ромула; полубогов же он ставил выше героев, хотя и тех и других относил к божествам. Но я думаю, что того, кого он называет полубогом, следует ставить выше не только героев, но и самих богов. С воззрениями Платона сходны и римские законы в том отношении, что Платон осуждает всякого рода поэтические вымыслы, а римские законы запрещают поэтам оскорбительно отзываться о людях; Платон изгоняет из государства поэтов, римские же законы лишают права гражданства актеров, разыгрывающих поэтические басни, и, пожалуй, изгнали бы их из государства совсем, если бы не боялись богов, требовавших себе театральных игр.

Итак, римляне не могли ни в коем случае получить или ждать от богов законов, направленных к воспитанию нравов добрых и исправлению дурных, ибо сами превосходили их своими законами: боги требуют в честь себя театральных игр, а римляне устраняют актеров от всяких должностей, соединенных с честью; боги повелевают, чтобы позорные дела их прославлялись поэтическими вымыслами, а римляне не позволяют бесстыдству поэтов позорить и людей. Полубог же Платон восстает и против распутства подобных богов, и показывает, что должен был бы сделать врожденный римлянам здравый смысл: он решительно не допускает, чтобы в благоустроенном государстве жили поэты, которые или бессовестно лгут, или предлагают для подражания бедным людям отвратительнейшие дела так называемых богов. Мы не считаем Платона ни богом, ни

полубогом; не сравниваем его ни со святым ангелом всевышнего Бога, ни с истинным пророком, ни с кем-либо из апостолов, ни с каким-нибудь мучеником Христовым, ни с каким угодно христианином. Почему это так, мы, с помощью Божией, объясним в надлежащем месте.

Тем не менее, в виду того, что они сами почитают его полубогом, мы думаем, что его следует предпочитать если не Ромулу и Геркулесу (хотя никто из историков и поэтов не говорил о Платоне, что он убил брата или совершил какое-либо иное преступление), то, по крайней мере, Приапу, или некоему Кинокефалу, или, наконец, Лихорадке — божествам, которых римляне отчасти заимствовали со стороны, отчасти же обоготворили сами. Итак, каким бы образом стали устранять добрыми заповедями и законами угрожавшее душе и нравам страшное зло или заботиться об уничтожении укоренившегося уже зла такие боги, которые, напротив, сами старались сеять и умножать беззакония, желая, чтобы посредством театральных представлений народ узнавал о таких божественных делах, что непотребнейшая человеческая похоть возжигалась сама собою, как бы опираясь на божественный авторитет? Цицерон напрасно указывал на это, говоря о поэтах: “В то время, как доносится до них одобрительный крик народа, точно какого-то великого и мудрого учителя, какой напускают они мрак! Каких нагоняют страхов! Как разжигают они самые дурные страсти!”

Глава XV

Да и при самом избрании ложных богов, чем другим руководствовались они по преимуществу, как не лестью? Платона, которого считают полубогом, за столь многие исследования его, направленные к охранению нравов от повреждения духовным злом, которого особенно надлежит бояться, они не удостоили даже небольшого храма; а своего Ромула поставили выше многих богов, хотя, по тайной доктрине, и его считают скорее полубогом, чем богом. Ибо ему установили даже и фламينا, каковой род

жречества в культе римлян пользовался (как это показывает и шапка фламинов) таким превосходством, что фламинов было только три, установленных трем богам: фламин юпитеровский — Юпитеру, марсовский — Марсу и квиринальский — Ромулу (ибо последнего, как бы по благосклонности граждан принятого в число небесных богов, они потом назвали Квирином). Таким образом, он предпочтен был Нептуну и Плутону, братьям Юпитера, и даже Сатурну, их отцу, так что тот самый род жречества, который усвоился Юпитеру, усвоен был и ему, а Марсу, вероятно, уже благодаря Ромулу, отцом которого тот считался.

Глава XVI

Затем, если бы римляне могли получить от своих богов законы для жизни, то не заимствовали бы они, через несколько лет после основания Рима, у афинян законов Солона; и притом содержали эти законы не в том виде, в каком приняли, а старались улучшить и исправить. Хотя Ликург и похвалялся, будто законы для лакедемонян он составил по велению Аполлона, однако римляне благоразумно не поверили этому и приняли законы не оттуда. Рассказывают, что преемник Ромула, Нума Помпилий, издал некоторые, хотя и решительно недостаточные для управления государством, законы, которыми установил многие священнослужения; но никто же не говорит, что эти законы он получил от богов. Таким образом, боги римлян нисколько не заботились о том, чтобы отвратить от своих поклонников душевное зло, зло жизни и нравов, которое так велико, что их ученейшие мужи утверждают, что от него погибают республики и при целостности городов; а, напротив, всячески старались, чтобы, как о том было сказано выше, это зло еще более увеличивалось.

Глава XVII

Но, быть может, боги не предписывали римскому народу законов потому, что у него, как говорит Саллюстий, “чувство правды и добра было сильно скорее от природы, чем благодаря законам”*. Полагаю, что под влиянием именно этого чувства правды и добра были похищены сабинянки... В самом деле, что может быть справедливее и лучше, чем похищение силой чужих дочерей, заманенных в ловушку под предлогом зрелища? Ибо если несправедливо поступили сабиняне, не захотев выдать замуж дочерей, которых у них просили, то во сколько раз несправедливее было похитить тех, которых не выдали? Было бы справедливее воевать с народом, который не хотел выдавать соседям своих дочерей, когда их о том просили, чем воевать с народом, который требовал возвращения похищенных женщин. Было бы лучше, если бы Марс помог своему сыну отомстить вооруженной рукою за нанесенную обиду, и таким образом предоставил бы ему возможность получить женщин, которых он искал. В таком случае он, пожалуй, по некоторому праву войны, справедливо отнял бы тех, в которых ему было отказано несправедливо; но он не имел никаких оснований и прав в мирное время похищать девиц и вести несправедливую войну с их справедливо разгневанными родителями. Последующее было полезнее и удачнее: хотя в память об этом обмане установлено было цирковое зрелище, однако сам поступок не был поставлен в пример для подражания ни народом, ни правительством; и римляне, зачислив Ромула после этой несправедливости в число богов, сделали более легкую ошибку, чем если бы дозволили подражать ему в похищении женщин каким-либо законом или обычаем.

Под влиянием, далее, этого самого чувства правды и добра, по изгнании с детьми царя Тарквиния, сын которого совершил насилие над Лукрецией, консул Юний Брут принудил отказаться от должности и выслал из государства Тарквиния Коллатина, мужа Лукреции, своего товарища,

* Sallust. de Catilinae conjurat.

человека доброго и невинного, за то лишь одно, что тот носил имя Тарквиниев и приходился им родственником. Это злодейство Брут совершил с согласия или по допущению народа, от которого Коллатин, как и сам Брут, получил консульство.

Под влиянием этого же чувства правды и добра достойно обошлись и с Марком Камиллом: этот благородный человек, после десятилетней войны с жесточайшими врагами римского народа вейетами, — войны, в продолжение которой несчастные сражения истощили римское войско до крайности и сам Рим уже отчаялся и опасался за свое будущее, — одержал над этими врагами победу и овладел их богатейшим городом; но из-за завистников, порицавших его доблести, и бесстыдства народных трибунов, он был отдан под суд и освобожденное им государство нашел до такой степени неблагодарным, что, уверенный в своем осуждении, добровольно удалился в ссылку и в отсутствии был присужден к штрафу в десять тысяч ассов. И подобным образом поступили с человеком, который вскоре после этого отомстил за неблагодарное отечество галлам! Не хочется даже вспоминать о тех бесчисленных мерзостях и несправедливостях, которые волновали римское государство в то время, когда сильные старались подчинить себе народ, а народ не хотел им подчиниться, и когда защитники той и другой стороны старались лишь о победе, нисколько не заботясь при этом о правде и добре.

Глава XVIII

Итак, не буду говорить от себя и обращусь к свидетельству Саллюстия. Хотя вышеприведенные слова: “чувство правды и добра было сильно скорее от природы, чем благодаря законам” Саллюстий высказал в похвалу римлян, относя эту похвалу собственно к тому времени, когда, по изгнании царей, республика за короткий период достигла невероятно высокого расцвета; тем не менее, в самом начале первой же книги своей истории Саллюстий признается, что через самый малый промежуток времени,

после того, как республикой вместо царей начали управлять консулы, в Риме начались притеснения со стороны сильнейших, а в результате этого, распри народа с патрициями и всевозможные волнения. Ибо, упомянув, что римский народ в период времени между второй и последней пуническими войнами отличался превосходными нравами и величайшим согласием, и сказав, что причиною этого была не любовь к правде, а страх, который порождало сознание ненадежности мира при существовании Карфагена (почему Сципион, заботясь об устранении распущенности и сохранении этих превосходных нравов, и не хотел разрушать Карфаген, дабы пороки обуздывались страхом), Саллюстий продолжает так: “Но после разрушения Карфагена усилились раздоры, возросло корыстолюбие, честолюбие и другие виды зла, являющиеся обыкновенно среди благополучия”. Этим он дает понять, что все это имело место и прежде.

Далее, поясняя, почему он так сказал, Саллюстий говорит: “Ибо уже с самого начала явились обиды со стороны сильнейших и, вследствие того, раздоры плебеев с патрициями и другие домашние несогласия; справедливость и беспристрастность соблюдались лишь дотоле, пока, по изгнании царей, боялись Тарквиния, и пока не окончилась жестокая война с Этрурией”. Заметь, что и за тот короткий промежуток времени, когда, по изгнании царей, соблюдались справедливость и беспристрастность, причиной этого, по словам Саллюстия, был страх: потому что римляне боялись войны, которую изгнанный из государства и лишенный престола Тарквиний вел против них в союзе с этрусками. Теперь послушай, что говорит Саллюстий далее: “Потом патриции начали поработать народ, распоряжаться его жизнью и добром с поистине царской властью, лишать его полей и управлять государством одни, с устранением от участия в том остальных. Выведенные из терпения этими жестокостями и особенно долгами, когда непрерывные войны требовали и податей, и отправления военной службы, вооруженный народ удалился на священный авентинский холм и там выбрал себе народных трибунов и учредил другие права. Конец этим

раздорам и усобицам положила вторая пуническая война”. Видишь, когда, т. е. спустя совсем немного времени после изгнания царей, и какими стали римляне, о которых Саллюстий говорит, что у них “чувство правды и добра было сильно скорее от природы, чем благодаря законам”!

Если такими оказываются те времена, когда римская республика, как говорят, была в превосходнейшем и наилучшем состоянии, то что же должны мы говорить и думать о последующем времени, когда она, выражаясь словами того же историка, “мало помалу изменяясь, из прекраснейшей и наилучшей стала самой развращенной и распущенной”, именно — о времени после разрушения Карфагена? В каких словах изображает и описывает эти времена Саллюстий, на какие виды нравственного зла, явившиеся среди благополучия, указывает он, как на причину, породившую даже междоусобные войны, — об этом можно прочесть в его истории. “С этого времени, — говорит он, — нравы предков ухудшались не постепенно, как прежде, а были сокрушены как бы какой-то лавиной: молодежь развратилась до такой степени роскошью и корыстолюбием, что появились люди, которые не могли ни сами иметь хозяйства, ни терпеть, чтобы его имели другие”. Затем Саллюстий весьма много говорит о пороках Суллы и других мерзостях времен республики; говорят об этом и другие писатели, хотя далеко не с таким красноречием.

Теперь, полагаю, ты видишь (да и всякий, кто обратит на это внимание, поймет весьма легко), в какую глубокую пропасть нравственного развращения повергнуто было римское государство до пришествия всевышнего нашего Царя. Ибо все это происходило не только до того, как Христос начал учить, явившись во плоти, но и прежде, чем Он родился от Девы. Итак, если столь великое зло, раньше еще терпимое, а по разрушении Карфагена нестерпимое и ужасное, они не осмеливаются приписывать своим богам, с злоехидной хитростью укоренявшим в человеческие умы верования, из которых произросли такого рода пороки, то почему же настоящее зло они приписывают Христу, Который своим спасительнейшим учением воспрещает почи-

тание ложных и лживых богов и, осуждая с божественною властью вредные и мерзкие человеческие страсти, от тлеющего и во зле лежащего мира мало помалу восхищает Свою семью и создает из нее вечный и по суду истины, а не по суетному одобрению, славнейший град?

Глава XIX

Итак, римская республика “мало помалу изменяясь, из прекраснейшей и наилучшей стала самой развращенной и распущенной” (это не я говорю, а гораздо раньше пришествия Христа говорили так их авторы, которые научили нас тому за деньги). Так, раньше пришествия Христа, вскоре после разрушения Карфагена “нравы предков ухудшались не постепенно, как прежде, а были сокрушены как бы какой-то лавиной: молодежь развратилась... роскошью и корыстолюбием”. Пусть прочтут нам предписания против роскоши и корыстолюбия, данные римскому народу его богами. О, если бы они только скрывали от него требования чистоты и умеренности, но нет: они еще и навязывали ему предписания позорные и бесчестные, сообщая им пагубный авторитет своею мнимой божественностью! Пусть прочтут теперь наши столь многие предписания против роскоши и корыстолюбия, преподанные и пророками, и святыми евангелиями, и деяниями апостольскими, и посланиями, — предписания, которые так чудно и так божественно гремят и раздаются повсюду, где только собираются для этого чтения народы, и слышатся они не как из философских пререканий, а как бы из облаков и оракулов Божиих. И, однако же, того, что их республика вследствие роскоши и корыстолюбия, вследствие грубых и гнусных нравов еще раньше пришествия Христа сделалась самою развращенною и распущенною, они не приписывают своим богам; а всякое неблагополучие ее в настоящее время, коль скоро оно затрагивает их гордость и изнеженность, ставят в вину христианской религии!

Между тем, если бы предписываемых этой религией заповедей одинаково слушались и старались их исполнять “все цари земные и все народы, князья и все судьи земные, юноши и девицы, старцы и отроки” (Пс. CXLVIII, 11, 12), каждый пол и возраст и даже мытари и воины, о которых упоминает Иоанн Креститель (Лук. III, 12 — 14): подобное государство и в настоящей жизни даровало бы счастье своим подданным, и в будущем блаженнейшем царстве вечной жизни заняло бы наивысшее место. Но поелику эти заповеди один слушает, а другой презирает, и большая часть людей любит более пороки с их соблазнами, чем добродетель с ее полезной суровостью, то слугам Христа, цари ли они, или князья, судьи или воины, жители ли провинций, богатые или бедные, свободные или рабы, того или другого пола, повелевается терпеть, коль скоро это необходимо, даже и самую развращенную и распущенную республику, и этим терпением приготавливать себе светлейшее место в святейшем и священном сенате ангельском и в небесном царстве, где законом служит воля Божия.

Глава XX

Но эти почитатели и поклонники богов, с удовольствием подражающие им в злодеяниях и непотребствах, нисколько не беспокоятся, что их республика — самая развращенная и распущенная. “Лишь бы, — говорят они, — она процветала, наполняясь богатствами и прославляясь победами, или, что еще лучше, наслаждалась миром. Чего еще нам желать? Все, что мы хотим, это чтобы все богатели, чтобы всегда хватало и на житейские нужды, и на порабощение слабых. Пусть бедные служат богатым, получая за это на пропитание, а последние пусть проводят жизнь в праздности и неге. Пусть народы рукоплещут не тем, кто дает им добрые советы, а тем, кто доставляет им разного рода удовольствия. Пусть трудное не предписывается, нечистое не запрещается. Цари пусть заботятся не о том, чтобы подданные их были добры, а о том, чтобы были покорны. Провинции пусть служат царям не как

блюстителем нравов, а как обладателям наибольших утех, не чтут их сердечно, а рабски боятся. Пусть законы следят, чтобы не вредили чужим виноградникам, а не собственной жизни. К суду пусть привлекают только тех, которые вредят чужому имуществу или здоровью, но если на то нет ничего несогласия, пусть делают, что хотят. Пусть множатся лупанарии, дабы никому из любителей блуда не было отказа. Пусть строятся обширнейшие поместья, задаются пышные пиры; пусть днем и ночью устраиваются игры до полного пресыщения, попойки до рвоты. Пусть наполняются театры, пусть разыгрываются в них любые, даже самые скотские зрелища. И пусть того считают врагом общества, кому не нравится такого рода благополучие; пусть не слушают таких, пусть гонят с глаз долой, стирают с лица земли. Пусть почитаются те боги, которые предписывают все эти удовольствия, пусть требуют они каких угодно игр, пусть предоставляется им все, что они пожелают, лишь бы только эта счастливая жизнь никогда и ничем не омрачалась: ни страхом перед неприятелем, ни какой-либо заразой, ни чем бы то ни было еще”.

Какой здравомыслящий человек не сравнит подобную республику, не скажу с римской империей, а с домом Сарданапала, который, будучи некогда царем, был до такой степени предан удовольствиям, что на своей гробнице приказал сделать надпись, что теперь он, мертвый, имеет только то, что при жизни расточило его сладострастие? Если бы у них был такой снисходительный ко всякой распущенности царь, они посвятили бы ему храм и фламينا охотней, чем древние римляне — Ромулу.

Глава XXI

Но если они не желают слушать тех, кто называет римскую республику самой развращенной и позорной, нисколько не заботясь о том, какой язве нравственной распущенности она подвержена и какому бесчестью, а лишь о том, чтобы она оставалась целой и могущественной, то пусть они послушают не Саллюстия, а Цицерона, во

времена которого она уже совершенно погибла. Цицерон вводит в свои рассуждения Сципиона, того самого, который разрушил Карфаген, вкладывая в его уста мысли о республике, в то время как Цицерону уже было очевидно, что республика вот-вот рухнет из-за той ее порочности, о которой говорил Саллюстий. Ибо Цицерон приступил к своей работе тогда, когда один из Гракхов, с которого, по Саллюстию, начались сильнейшие возмущения, был уже убит.

В конце второй книги Сципион говорит о том, что как при игре на различных инструментах, равно как и при пении, должно соблюдаться определенное соотношение между высокими, средними и низкими звуками и интервалами между ними, из чего образуется их гармоническое сочетание и определенный строй, так же и из разумного сочетания разных слоев населения, их прав и обязанностей составляется гражданское общество; и то, что у музыкантов называется гармонией, то в государстве — согласием, которое суть прочное и наилучшее во всякой республике основание для благополучия и справедливости. Затем Сципион подробно останавливается на том, сколь полезна для государства справедливость и сколь пагубно ее отсутствие. В это время в разговор вступает некто Фил, требуя, чтобы была рассмотрена сама справедливость, ибо существует мнение, что республикой нельзя управлять без некоторой толики неправды. На это Сципион отвечает, что ни сказанное им о республике ранее, ни то, что он еще намеревается сказать, не имеет никакого смысла, если не признать истинности той мысли, что хорошо управлять республикой — значит управлять справедливо. На этом вторая книга заканчивается, и продолжение диспута изложено уже в третьей книге.

Фил берется защищать мнение сторонников неправды, заранее предупредив, что сам это мнение не разделяет. Его оппонентом, по просьбе собравшихся, выступает Лелий. Когда обе стороны обстоятельно исследуют все аргументы сторон, Сципион возвращается к своей прерванной речи, предлагая принять то определение республики, по которому она — народное дело. Народом же он называет не некую

толпу, а совокупность людей, объединенных согласием в смысле определения прав и взаимной пользы. Затем, показав, какую пользу в состязаниях имеют определения, он, на основе своих определений, выводит, что республика, т. е. народное дело, существует тогда, когда управляется справедливо, хотя формы управления могут быть разными, а именно: царской, аристократической или всенародной. Если же царь несправедлив (такого царя он называет на греческий манер “тираном”), или несправедливы вельможи (их соглашение он называет “заговор”), или, наконец, несправедлив сам народ (тут он не находит подходящего названия, предлагая считать “тираном” народ), то, как следует из предложенных ранее определений, республику даже нельзя назвать несправедливой: она попросту исчезает. Действительно, она уже никоим образом не может считаться народным делом, если власть в ней злоумышленно захвачена тираном или заговорщиками, и если даже тираном выступает сам народ, то и тут он перестает быть сообществом людей, объединенных согласием, т. е. он перестает быть народом.

Итак, если республика была такой, какой ее описывает Саллюстий, то она была уже не самой развращенной и распущенной из всех республик, а просто не была уже республикой. Так утверждает и сам Туллий (Цицерон), причем уже не от лица Сципиона, а от своего собственного. В начале пятой книги, процитировав стих Энния:

*Римлян республика древними нравами держится,
Доблестью славных мужей,*

он говорит: “Этот стих по своей краткости и истинности напоминает мне изречение оракула. Ибо ни мужи, если бы не было государства с такими нравами, ни нравы, если бы не управляли государством такие мужи, не могли бы ни основать, ни так долго сохранять столь обширной и столь правосудно повелевающей республики. Итак, как отеческие нравы рождали славных мужей, так и славные мужи поддерживали древние нравы и установления предков. Наш же век, унаследовав прекрасную, но несколько как

бы полинявшую и выцветшую республику, не постарался хотя бы сохранить то, что получил. Ибо что ныне осталось от тех древних нравов? Их не только не придерживаются, но даже и вовсе о них позабыли. О мужах же и говорить нечего, ибо и нравы погибли из-за недостатка мужей. За все это мы не только должны дать строгий отчет, но и предстать перед судом, как уголовные преступники. Именно вследствие наших пороков мы сохраняем нашу республику лишь на словах, на деле же давно ее потеряли”.

Так говорит Цицерон, говорит много позже смерти Сципиона, которого выводит состязавшимся в своей книге, но все же еще до пришествия Христа. Но если бы все они даже жили во времена христианские, кто из них вздумал бы обвинять в этом упадке христиан? Почему же их боги не позаботились о сохранении республики, которую так горько оплакивает Цицерон еще задолго до воплощения Христова? Тот же, кто хвалит ее такой, какой она была в древние времена, также может, присмотревшись, увидеть, что была она и тогда не столько живою нравственно, сколько просто разукрашенной и принаряженной. Это, всячески ее превознося, неосознано отметил и сам Цицерон. Но мы поговорим об этом в другом месте. Тогда, на основании кратких определений самого Цицерона о том, что такое республика и что такое народ (им ли высказанных, или тех, которые он вложил в уста своих героев), я постараюсь показать, что римская республика никогда не была республикой, ибо там никогда не было справедливости. По более же точным определениям она все же была в своем роде республикой, управляясь древними куда лучше, чем нынешними. Но истинной справедливости нет нигде, кроме той республики, Основатель и Правитель которой — Христос, если эту последнюю угодно будет называть республикой, так как нельзя отрицать, что она — народное дело. Но поскольку в нашем случае это название может показаться несколько необычным, то скажем так: истинная справедливость существует только в том граде, о котором Писание говорит: “Славное возвещается о тебе, град Божий” (Пс. LXXXVI, 6).

Глава XXII

Что же касается настоящего вопроса, то как бы ни хвалили древнюю республику их авторы, все они признают, что задолго до пришествия Христа она стала самую распущенною и развращенною; или что даже ее не стало вовсе, ибо она погибла от испорченных нравов. Тем более ее боги-хранители должны бы были позаботиться о том, чтобы дать предписания о нравах и образе жизни этому народу, воздвигнувшему в их честь столько храмов, назначившему столько жрецов, приносившему столько жертв и установившему столько празднеств и пышных игр. Но эти демоны заботились только о себе, почитателей же своих всячески развращали. Если же дело обстояло иначе, то пусть объявят нам их добрые предписания, пусть прочтут те божественные законы, которые преступили Гракхи, сея вокруг беспорядок и произвол, которые, далее, нарушили Марий, Цинна и Карбон, развязавшие междоусобные войны, ведшиеся с неслыханной жестокостью, которыми, наконец, пренебрег Сулла, жизнь, деяния и нравы которого, описанные Саллюстием и многими другими историками, наводят на всех ужас. Кому не ясно, что республика погибла еще в те времена?

Но, возможно, в защиту своих богов они осмелятся сослаться на то место у Вергилия, в котором говорится, что по причине падения нравов граждан

*Храмы оставивши и алтари, удалились
Боги, которыми царство держалось*?*

Но если это так, то, во-первых, нет никаких оснований жаловаться на христианскую религию, что, дескать, боги удалились, ибо были оскорблены ею, поскольку прогнали их, многочисленных и мелких, как мухи, испорченные нравы предков. Однако, тут следует спросить, где были эти боги тогда, когда нравы еще не были испорчены, а между тем Рим был захвачен и сожжен галлами? Или они

* Virg. Aeneid. II, v. 351, 352.

присутствовали, но проспали? Ибо в то время, как город уже был взят неприятелем, у римлян остался лишь капитолийский холм, да и он бы погиб, если бы тогда, когда спали боги, заснули бы и гуси. Установив же праздник в честь гусей, римляне в своей суеверии уподобились египтянам, чтившим зверей и птиц. Впрочем, обо всех этих не касающихся души телесных невзгодах я пока что говорить не намерен. Теперь наша речь — об упадке нравов, сокрушившем республику в то время, когда стены ее городов были еще крепки. Боги же, пожалуй, имели бы право оставить храмы и удалиться, если бы граждане нарушили данные им этими богами предписания о добродетельной жизни и справедливости. Но в нашем случае уместно спросить, каковы были эти боги, которые не захотели жить с почитавшим их народом, которого они, когда он начал жить порочно, не научили жить добродетельно?

Глава XXIII

Ну, а что если они даже содействовали удовлетворению их страстей, вместо того, чтобы их обуздывать? Ибо кто помог Марию, этому выскочке-плебею, кровожадному зачинщику и виновнику междоусобных войн? Кто помог ему семь раз быть консулом, умереть стариком во время седьмого консульства и не попасть в руки Суллы, в конце концов оказавшегося победителем? Если же во всем этом боги ему не помогали, то из этого следует весьма любопытный вывод: человек, даже когда боги к нему неблагоприятны, вполне может достигнуть желанного ему, столь великого временного благополучия; и люди, подобные Марию, могут, несмотря на гнев богов, наслаждаться здоровьем, силой, богатством, почестями и долголетием; напротив, люди, подобные Регулу, несмотря на любовь к ним богов, могут томиться и умирать в плену, в рабстве, в нищете, в бессонице и тяжких муках. Если они согласятся, что это так, то вынуждены будут также признать, что пользы от их богов нет никакой и почитаются они напрасно.

В самом деле, если по отношению к душевным добродетелям и доброй жизни, награды за которые следует ожидать после смерти, боги распорядились так, чтобы народ учился скорее противоположному; если, далее, и в отношении преходящих, временных благ они или несколько не вредят тем, кого ненавидят, или ничем не помогают тем, кого любят, то в чем тогда смысл почитания этих богов? Зачем обращаться к ним с таким усердием? Зачем во время трудностей и лихолетья роптать на то, что они удалились, и из-за этого самым недостойным образом поносить христианство? Если же в области этих благ они способны делать добро или зло, то почему тогда Марию, человеку необычайно дурному, они покровительствовали, а наидостойнейшему Регулу такового покровительства не оказали? Или этим они хотели показать, что сами в высшей степени несправедливы и злы? Но если допустить, что именно вследствие этого их следует бояться и почитать, то на проверку окажется, что и это не так. Ибо Регул почитал их не менее, чем Марий. Но и из того, что Марию они покровительствовали более, чем Регулу, также не следует, что нужно предпочитать жизнь самую дурную. Ибо Метелл, самый достохвальный из римлян, имевший пятерых сыновей консулами, был счастлив во временных благах; а Катилина, человек самый порочный, удрученный бедностью и в своей злодейской войне потерпевший поражение, напротив, был несчастен. Истинным же и прочным счастьем наслаждаются добродетельные почитатели Бога, Который один только может даровать его.

Итак, когда Римская республика погибала от развращения нравов, боги не сделали ничего для их исправления и улучшения, дабы спасти ее от гибели; напротив, они всячески содействовали развращению и ухудшению нравов, чтобы она погибла. Пусть же они не прикидываются добрыми в том смысле, что якобы они удалились, оскорбленные порочностью граждан. Нет, они были на месте; присутствие их вполне обнаруживается: хотя они не пришли на помощь с наставлениями, но и не смогли скрыть себя молчанием. Не говорю о том, как Марий был отведен в рошу, посвященную богине Марике, и был поручен ее

покровительству сжалившимися минтурнинцами, и как, счастливо избежав грозившей ему опасности, этот подлый человек повел на Рим свое свирепое войско. Насколько кровава, насколько бесчеловечна, насколько лютее любой неприятельской была его победа, пусть, кто интересуется, прочтет об этом у историков. Я, как сказал, обхожу это молчанием, и кровавое счастье Мария приписываю не какой-то Марике, а таинственному провидению Божию, которое пожелало заградить их уста и освободить от заблуждений тех, кто может беспристрастно и благоразумно исследовать подобные явления. Ибо, если демоны и имеют некоторую силу в области подобных предметов, то лишь настолько, насколько позволяет им это сокровенная воля Всемогущего, дабы мы не превозносились земным счастьем, которое весьма часто предоставляется и людям злым, подобным Марию; но в то же время и не считали само это счастье чем-нибудь злым, видя, что им, наперекор демонам, пользуются и многие благочестивые и добродетельные почитатели единого Бога; и не думали, что ради этих земных благ или зол следует умиловать или бояться нечистых духов. Как злые люди, так и злые духи могут делать не все, что хотят, а лишь то, что им попускается распоряжением Того, судеб Которого никто не может ни постигнуть, ни справедливо укорить.

Глава XXIV

Времена Суллы были таковы, что заставили всех с тоской вспоминать времена предшествовавшие, за которые он являлся мстителем. А между тем, по свидетельству Ливия, когда Сулла готовился к первому походу на Рим против Мария, он получил при жертвоприношении такие счастливые предзнаменования, что гарусник Постумий, исследовавший внутренности жертвенных животных, предложил взять себя под стражу и казнить в том случае, если замыслы Суллы не осуществляются при столь явном содействии богов. Итак, боги не удалились, покинув храмы и алтари, если предсказывали Сулле о благополучном

исходе его дела, но не постарались при этом исправить его самого. Обещали они ему великое счастье, но ничем не пытались при этом обуздать его злые страсти. Затем, когда Сулла вел в Азии войну с Митридатом, Юпитер через Люция Тиция велел сообщить ему, что он одержит долгожданную победу, что и случилось. После же, когда Сулла собирался возвратиться в Рим и отомстить за причиненные ему обиды, обильно пролив при этом кровь сограждан, тот же Юпитер через некоего солдата шестого легиона вновь обещал ему победу и власть. Когда Сулла расспросил, как выглядел тот, кто явился солдату, выяснилось, что это был тот же самый, что являлся и Люцию и предсказывал победу над Митридатом. Опять же спрашивается: почему боги спешили сообщать о таких якобы благополучиях, ничем при этом не содействуя исправлению самого Суллы, который своими злодейскими междоусобными войнами причинил столько зла, не только осквернившего, но и совершенно уничтожившего республику? Поистине, то были демоны, как я уже не раз говорил и о чем ясно свидетельствуют божественные Писания, и сами дела их явствуют, что единственной их целью было добиться того, чтобы их почитали как богов и совершали в их честь такие вещи, за которые совершавшие их вместе с ними получили бы одинаковое наказание на суде Божиим.

Потом, когда Сулла прибыл в Тарент и приносил там жертву, он увидел в верхней части телячьей печени подобие золотой короны. Тот же гаруспик Постумий сказал, что это предзнаменование предвещает Сулле славную победу и велел ему одному съесть все внутренности. Немного спустя, раб какого-то Люция Понтия прокричал в пророческом исступлении: “Я иду вестником от Беллоны; Сулла, победа твоя!” Затем он прибавил, что Капитолий сгорит. Капитолий, действительно, сгорел. Конечно, демону не составляло труда предусмотреть это и тотчас возвестить. Но обрати внимание на то, под властью каких богов хотелось бы жить тем, которые хулят Спасителя, избавляющего верных от владычества демонов. Человек прокричал: “Сулла, победа твоя”, и чтобы поверили, что он кричит по внушению божественного духа, возвестил и

нечто такое, что должно было вскоре совершиться и действительно совершилось. Но, однако же, он не прокричал: “Сулла, удержишься от злодеяний”, от тех ужасных злодеяний, которые, одержав победу, совершил тот, кому в телячьей печени привиделась золотая корона.

Если бы подобные знаки подавали правосудные боги, а не нечестивые демоны, они скорее бы указали на какое-нибудь гнусное и вредное для самого Суллы будущее зло. Ибо победа эта не столько возвысила его достоинство, сколько погубила; она была причиной того, что возгордившись и предавшись удовлетворению своих неумеренных желаний, он в большей степени нравственно погиб сам, чем телесно уничтожил своих врагов. Об этих поистине печальных и плачевных вещах их боги не возвещали ни во внутренностях жертвенных животных, ни через авгуров, ни во сне или пророчестве. Ибо они больше боялись того, как бы он не исправился, нежели того, как бы он не остался побежденным. Они даже нарочито старались, чтобы, став торжествующим победителем сограждан, но побежденный и плененный непотребными пороками, он через это еще более рабски подчинился нечистым демонам.

Глава XXV

Кто не поймет, кто не усмотрит (кроме того, конечно, кто предпочитает подражать именно таким богам вместо того, чтобы постараться с помощью благодати Божией устраниваться от общения с ними), до какой степени эти лукавые духи стараются своим примером дать как бы божественные полномочия на совершение злодейств, когда на одной обширной равнине Кампании, где вскоре после описанных событий разгорелась жестокая битва гражданской войны, они еще прежде сражения сами вступили в битву друг с другом? Сперва на том месте был слышен страшный гул, а затем, как рассказывали многие очевидцы, в течение нескольких дней там как бы сражались два войска. А когда сражение прекратилось, там остались следы множества людей и лошадей. Итак, если божества дейст-

вительно сражались между собою, то этим они как бы вполне извиняли и оправдывали гражданские войны.

Но заслуживает внимания коварство и ничтожность таких богов. Представляясь сражающимися, они делали это лишь для того, чтобы римляне, ведя междоусобную войну, не казались сами себе совершающими преступление. Ибо гражданские войны тогда уже начались и произошло уже несколько святотатственных кровопролитий в достойных проклятия битвах. Многие были потрясены и ужаснулись, когда один воин, обирая труп убитого им врага, обнаружил, что это был его брат, и тогда он, прокляв гражданские войны, тут же умертвил себя. И вот, чтобы подобное зло впредь не вызывало отвращения, а напротив того, жажда к злодейским кровопролитиям час от часу все сильнее разгоралась, демоны, которых они почитали и которым поклонялись, как богам, решили явиться людям в виде как бы сражающихся друг с другом, дабы человеческое злодейство находило извинение себе в этом якобы божественном примере. С таким же лукавством некогда злые духи повелели ввести в состав религиозных действий и посвятить им гнусные игры, — о чем я говорил уже выше, — игры, в которых подобные злодеяния богов прославлялись театральными песнями и драматическими действиями, так что всякий, независимо от того, верил ли он, или нет, что боги совершали подобные злодеяния, видел, однако же, что они желали, чтобы им показывали такие вещи и, таким образом, как бы их одобряли. А чтобы кто-нибудь не подумал, будто поэты, упоминая о том, что боги сражались друг с другом, скорее возводили на них хулу, чем приписывали им нечто достойное, они с целью обольщения подтвердили сказания, представив глазам людей свои битвы не только на сцене, но и самолично в открытом поле.

Мы вынуждены были указать на это, ибо их же собственные писатели отнюдь не стеснялись говорить, что Римская республика вследствие крайне испорченных нравов граждан погибла еще прежде и не сохранилась до пришествия Господа Иисуса Христа. Эту гибель ее они не ставят в вину своим богам, а зло преходящее, от которого

добрые, живут ли они, или умирают, погибнуть не могут, они ставят в вину нашему Христу! Между тем, Христос дал многочисленные заповеди в пользу наилучших нравов и против разврата, а их боги никакими заповедями чтившему их народу не сделали ничего, что могло бы предотвратить гибель республики; более того, своим примером они усугубляли порчу, содействуя этой гибели. Думаю, никто не осмелится утверждать, что она погибла в то время потому, что

*Храмы оставивши и алтари, удалились
Боги,*

как друзья-де добродетелей, оскорбленные людскими пороками. Что боги были налицо, это доказывается множеством бывших тогда предзнаменований во внутренностях животных, в полете птиц, в прорицаниях, в которых они с великим удовольствием выставляли себя предузнающими будущее и помощниками в сраженьях. Не будь всего этого, собственные страсти римлян не возбудили бы последних к гражданским войнам до такой степени, как демонские подстрекательства.

Глава XXVI

Если это так, если явно выставлялись безобразия, соединенные с жестокостью, позорные дела и преступления божеств, действительные или вымышленные, выставлялись по их же требованию и под угрозой гнева в случае невыполнения этого требования, — даже в определенные ими и установленные дни праздников, посвященных им; если все это совершалось для ведома и на глазах всех, как предлагаемое для подражания: то какое значение имело при этом то, что эти же самые демоны, выдававшие себя во всем этом, как нечистых духов, — какое значение имело то, что те же самые демоны внутри своих святилищ и в недоступных для народа тайниках давали некоторые добрые наставления относительно нравов какому-либо из

посвященных им лиц, как бы людям избранным? Если все происходило именно так, то это еще более свидетельствует об их коварстве. Ибо сила добра и нравственной чистоты такова, что все или почти все люди относятся к ней с уважением и мало кто доходит до такой степени нравственной испорченности, чтобы потерять всякое чувство благопристойности. Поэтому коварство демонов преуспевает в обмане не иначе, как если они прикидываются время от времени ангелами света (II Кор. XI, 14), как о том мы знаем из своих Писаний.

И вот, вне храмов торжественно и громко народам проповедуется грязное нечестие, а внутри притворно нашептывается немногим чистота; для срама отводятся публичные места, для похвальных дел — укромные тайники; приличие скрыто, безобразие открыто; что делается дурного, делается для всех, что говорится доброго, говорится для немногих: этим как бы дается понять, что честного следует стыдиться, а бесчестным — хвалиться. Где такое возможно, как не в храмах демонов? Где, как не в пристанище лжи? И одно делается для того, чтобы обольстить честнейших, которых немного, а другое — для того, чтобы большинство бесчестных не исправилось.

Где и когда служители Целесты слышали заповеди о чистоте, мы того не знаем. Но перед самым капищем, где водружен этот идол, мы, стекаясь из разных мест, могли наблюдать совершавшиеся игры, и, переводя взор, видели в одном месте торжество распутства, в другом — богиню-девственницу; ее коленапреклоненно чтили, и перед нею же совершали непотребство. При этом мы не встречали там ни сколько-нибудь застенчивого мима, ни хоть немного скромной актрисы: все положенные непристойности исполнялись с заслуживающей лучшего применения тщательностью. Таким образом, как бы давалось понять, чего хотело девственное божество и что вразумленная этим матрона должна была вынести с собою домой из храма! Некоторые, более застенчивые, отворачивали лица от гадких телодвижений, представлявших на сцене, украдкой изучая искусство бесстыдства. Стыдясь окружающих, они не осмеливались прямо смотреть на совершаемое похабство, однако

и не осуждали культ той, которую почитали своим чистым сердцем. В храме открыто преподавалось то, что в домах совершалось тайно, приводя в крайнее смущение тем, что людям было запрещено явно удовлетворять свои бесстыдные желания, которым они должны были с благоговением учиться у богов, причем они знали, что боги разгневаются, если все это не будет выставлено напоказ. Какой иной дух, как не самый нечистый, возбуждает порочные помыслы, подстрекает к прелюбодеяниям и находит удовольствие в подобных религиозных установлениях, водружая в храмах образы демонов, в играх же выводя образы пороков? Втайне он нашептывает о справедливости, чтобы обольстить немногих добрых, а открыто расставляет силки распутства, чтобы держать в своей власти многих дурных.

Глава XXVII

Муж добрый, хотя и плохой философ, Туллий, будучи эдилом, жаловался согражданам, что в числе других обязанностей он должен умиловивлять играми богиню Флору*; а эти игры, следует заметить, совершались с чем большею надобностью, тем и с большим бесстыдством. В другом месте он, будучи уже консулом, говорит, что при крайне опасных для государства обстоятельствах игры проводились в течение десяти дней и не было забыто ничего, что относилось к умиловивлению богов**: как-будто не полезнее было разозлить таких богов воздержанностью, чем умиловивить неумеренностью; вызвать вражду благоприсойностью, чем смягчить таким безобразием! Мечь их меньше повредила бы людям, чем та испорченность нравов, которую вызывали и поддерживали эти игры. Чтобы отвратить то, чем враг угрожал телам, милость богов привлекалась такими средствами, которыми уничтожалась добродетель в душах. Такое умиловивление подобных божеств, полное необузданности, мерзостей, бесстыдства,

* Cic., in Verr. VI.

** Id., in Catil. III.

нелепостей и нечистоты, исполнителей которого врожденное римлянам чувство доблести лишило прав на почетные должности, удалило из триб и признало позорными и бесчестными, — такое, говорю, срамное и противное истинному религиозному чувству умиловивление подобных божеств, — эти соблазнительные и непотребные басни о преступлениях, подлостях, злодействах и гнусных помыслах богов, — все это глазами и ушами публично изучало целое государство; видело, что все это нравится богам, и потому верило, что именно это — пример для подражания, а отнюдь не то, что говорилось (если оно вообще говорилось) немногим и столь секретно.

Глава XXVIII

И они еще жалуются, что имя Христово освободило людей от тартарского ига этих нечистых властей и преступного сообщества с ними, и от этой ночи гибельного нечестия привело к свету спасительного благочестия! И ропщут, несправедливые и неблагодарные, на то, что народы стекаются в церкви, где слушают, как хорошо они должны проводить эту временную жизнь, чтобы заслужить после нее блаженную и вечную, где с возвышенного места и открыто для всех провозглашается священное Писание и учение о справедливости, которое те, кто его исполняет, слушают с пользой, а кто не исполняет — в осуждение. Если и появляются там насмешники над подобными заповедями, их дерзость или исчезает вследствие неожиданной в них перемены, или подавляется страхом или стыдом. Ничего дурного или постыдно им не предлагается для созерцания и подражания там, где внушаются заповеди истинного Бога, где повествуется о чудесах Его, где восхваляются Его дары или испрашиваются милости.

Глава XXIX

Обратись же к этому, столь богато одаренный природой римский народ, потомство Регулов, Сцевол, Сципионов, Фабрициев! Обратись и предпочти это гнусной пустоте и коварному зложелательству демонов. Если даровано тебе природой что-либо прекрасное, оно очистится и усовершенствуется посредством истинного благочестия; нечестие же его погубит, навлечет на него наказание. Так выбирай же теперь, чему следовать, чтобы слава твоя имела опору не в тебе самом, а в истинном Боге. Тебе была некогда присуща такая слава, но истинной религии у тебя не было. Пробудись, ибо настал день; пробудись, как пробудились уже лучшие из твоих сынов, чьи доблесть, страдания и даже смерть за истинную веру приобрели нам настоящее отечество. В это отечество мы зовем и тебя, и убеждаем присоединиться к числу его граждан. Не слушай своих вырожденцев, отвлекающих тебя от Христа и жалующихся на якобы дурные времена: они желают таких времен, которые не столько обеспечивали бы спокойствие жизни, сколько безопасность их распутства. Но ты ведь сам никогда не одобрял этого и в земном своем отечестве. Теперь же овладевай небесным, потрудись для него, и будешь царствовать в нем истинно и вечно. Там уже не очаг Весты, не камень Капитолия, а единый и истинный Бог “не укажет границ власти, не положит предела времени, но даст господство без конца”*.

Не ищи более своих ложных и лживых богов, брось их и иди к нам, дабы обрести истинную свободу. Они не боги, а злые духи, для которых твое вечное блаженство — казнь. Не столько Юнона завидовала троянцам, от которых ты выводил свое плотское происхождение, сколько эти демоны, которых ты считаешь богами, завидуют всему роду человеческому в его вечных обителях. Ты и сам осудил их, когда, умиловляя их играми, совершавших эти игры отнес к разряду бесчестных. Докажи же свою свободу от этих бесчестных духов, наложивших на тебя

* Virg. Aeneid. I, v. 278, 279.

обязанность посвящать им и праздновать их позорные дела. Прекрасно, что ты по собственному усмотрению не захотел признать гражданских прав за гистрионами и лицедеями; отрезви свою мысль еще более: божественное величие никоим образом не может умилоstellивляться такими искусствами, которые оскорбляют человеческое достоинство. Каким же образом ты можешь думать, что в числе небесных Властей могут быть подобные боги? Вышний град, где победа — истина, где достоинство — святость, где мир — блаженство, где жизнь — вечность, несравненно знатнее тебя. Тем более он не может иметь в своей среде таких богов, если ты постыдился иметь у себя таких граждан. Поэтому, если хочешь достигнуть блаженного града, избегай сообщества демонов. Позорно честным людям почитать тех, которые умилоstellивляются людьми бесчестными. Пусть христианское очищение так же удалит их от твоего благочестия, как отстранила от тебя последних цензорская отметка.

О благах же телесных, которыми одними желают услаждаться дурные люди, и о зле телесном, которого одного не желали бы они терпеть: о том, что и в отношении этого демоны не имеют той власти, которая им приписывается (хоть, впрочем, если бы они ее и имели, мы должны были бы скорее презирать все это, чем ради этого почитать их, и, почитая, лишаться возможности достигнуть того, в чем они нам завидуют) — об этом мы поговорим после, чтобы сейчас закончить настоящую книгу.

КНИГА ТРЕТЬЯ

Глава I

Думаю, что относительно зла нравственного и духовного, которого особенно следует остерегаться, мною сказано уже достаточно: ложные боги нисколько не старались помочь почитавшему их народу освободиться от массы зол этого рода, но, напротив, заботились о том, чтобы масса эта давила его как можно более. Теперь нахожу нужным сказать о тех бедствиях, которых они ни при каких обстоятельствах не желают терпеть, каковые суть: голод, болезни, войны, потеря имущества, плен, насильственная смерть и другие того же рода, о которых мы вскользь упомянули в первой книге. Ибо только эти бедствия, которые не делают людей злыми, злые единственно и считают злом; и при наличии тех благ, которые они полагают благами, сами они не стыдятся оставаться злыми; более того, они скорее бывают недовольны плохой дачей, чем дурною жизнью. Как-будто величайшее благо для человека состоит в том, чтобы иметь все хорошее, за исключением себя самого! Но и от этого рода зол, которых они единственно страшатся, не охранили их боги в то время, когда были открыто почитаемы ими.

Когда в разные времена и в различных местах до пришествия нашего Исккупителя род человеческий стирался с лица земли бесчисленными и иногда даже невероятными бедствиями, разве других, а не этих богов чтит мир, за исключением одного народа, еврейского, и некоторых отдельных лиц вне этого народа, которых божественная благодать и таинственный и справедливый суд Божий находил где-либо того достойными? Чтобы не заходить слишком далеко, умолчу даже о наиболее тяжких бедствиях других народов. Буду говорить лишь о том, что касается Рима и Римской империи, т. е. о том, что претерпел до пришествия Христова собственно сам город и те области, которые были соединены с ним в качестве союзных или покоренных силой оружия и входили как бы в тело его республики.

Глава II

Во-первых, из-за чего была побеждена, взята и разрушена греками сама Троя, или Илион, откуда выводит свое происхождение римский народ, — Троя, имевшая и чтившая тех же самых богов (на нахожу возможным обойти молчанием то, чего коснулся уже в первой книге)? Говорят, что Приам понес наказание за клятвопреступление своего отца Лаомедонта*. В таком случае верно то, что Аполлон и Нептун служили у того самого Лаомедонта по найму. Ибо рассказывают, что он обещал им щедро оплатить их работу и обманул. Удивляюсь, каким образом Аполлон, названный предсказателем, столько работал, не зная, что Лаомедонт откажется исполнить обещанное. Впрочем, и самому Нептуну, дяде его, брату Юпитера и царю морей, не к лицу было не знать будущего. Ведь представляет же его Гомер предсказывающим нечто великое относительно поколения Энея, потомками которого построен Рим, хотя поэт жил, как говорят, до основания Рима**; Нептун даже уносит в облаке этого Энея, чтобы, как сам же говорит, он не был убит Ахиллом, в то время как Нептун желал ниспровергнуть построенные его же руками стены клятвопреступной Трои. Об этом рассказывается у Вергилия***.

Итак, такие боги, как Нептун и Аполлон, вольно или невольно строили троянские стены, не зная, что Лаомедонт откажется заплатить им. Пусть же вникнут, не более ли тяжкий грех веровать в таких богов, чем нарушить клятву, данную таким богам? Сам Гомер не особенно верил последнему: потому что, представляя Нептуна сражающимся против троянцев, он Аполлона выводит сражающимся за троянцев; хотя басня рассказывает, что они оба были оскорблены клятвопреступлением. Итак, если они этим басням верят, пусть стыдятся иметь таких богов; а если не верят, пусть не ссылаются на троянское клятвопреступление; или пусть объяснят ту странность, что боги

* Virg. Georg. I.

** Hom. II. II.

*** Virg. Aeneid. V, v. 810, 811.

троянские клятвопреступления наказывали, а римские — любили. Ибо откуда бы иначе заговор Катилины приобрел в таком обширном и столь развращенном городе такую массу сторонников, “руки и язык которых питали клятвопреступлением и кровью сограждан”*. А столько сенаторов, судивших не по совести, а весь народ на выборах и в других делах, которые решались на его собраниях, чем другим они согрешили, как не клятвопреступлением? При крайнем развращении нравов древний обычай клятвы сохранялся не для того, чтобы удерживать от злодейства страхом религии, а для того, чтобы к другим злодействам прибавлять и клятвопреступления.

Глава III

Итак, если боги, которыми, как говорят, держалось то государство, оказываются побежденными более сильными греками, то нет причины представлять их разгневанными клятвопреступлением троянцев. Не рассердило их и до такой степени, что они могли оставить Троя, и прелюбодеяние Париса, как стараются нам представить некоторые их защитники. Ибо они привыкли быть пособниками и учителями грехов, а не мстителями за них. “Город Рим, как я слышал, — говорит Саллюстий, — основали и удерживали за собою первоначально троянцы, которые, бежав под предводительством Энея, бродили туда и сюда без определенного пристанища”**. Поэтому, если бы боги считали нужным отомстить за прелюбодеяние Париса, божественная кара скорее всего обнаружилась бы на римлянах или, по крайней мере, в том числе и на римлянах, ибо прелюбодеяние совершила и мать Энея. Действительно, на каком основании они отнеслись бы немилостиво к постыдному делу того (Париса), если относились милостиво к прелюбодеянию своей подруги Венеры, совершенному ею (не говоря о других) с Анхизом, от которого она

* Sallust. de Catilinae conjurat. XIV.

** Ibid. VI.

родила Энея? Уж не на том ли, что первое было совершено при негодовании на него со стороны Менелая, а последнее — с согласия Вулкана? Боги, полагаю, не ревнуют своих жен до такой степени, что считают приличным делить их благосклонность даже с людьми.

Но, пожалуй, подумают, что я смеюсь над баснями, а не рассуждаю серьезно о предмете такой важности. Итак, не будем, если угодно, верить тому, что Эней был сыном Венеры. Я сделаю эту уступку, если и Ромул не был сыном Марса. Если одно, то почему бы и не другое? Или богам дозволительно вступать в связь со смертными женщинами, а мужчинам с богинями — не дозволено? Условие неприятное, или, скорее, невероятное: что с соизволения Венеры было можно Марсу, того нельзя было самой Венере. Но то и другое одинаково подтверждается римскими документами. Позднейший Цезарь так же верил тому, что его бабкой была Венера, как и древнейший Ромул тому, что отцом его был Марс.

Глава IV

Кто-нибудь скажет: “Неужели ты этому веришь? Лично я этому не верю”. Действительно, и ученейший муж их Варрон, хотя и не решительно и не с полной уверенностью, но все же признает все это ложным. Однако, он считает полезным для государства, чтобы выдающиеся люди считали себя рожденными от богов, хотя бы то было и ложью: чтобы в силу этого дух человеческий, питая, так сказать, самоуверенность божественного отпрыска, смелее приступал к совершению великих дел, с большей горячностью вел их и счастливее, в силу самой уверенности, выполнял. Видишь сам, какое обширное место открывает лжи это мнение Варрона, которое я, как сумел, высказал своими словами. Поймем же, что очень многое священное и как бы религиозное могло быть вымыслено там, где ложь о самих богах считалась полезной для граждан.

Глава V

Вопрос о том, могла ли Венера от совокупления с Анхизом родить Энея или Марс от совокупления с дочерью Нумитора родить Ромула, оставим открытым. Такой же почти вопрос возникает и при чтении наших Писаний. Спрашивают: не преступные ли ангелы смешались с дочерьми человеческими (Быт. VI, 4), и рожденными от этого гигантами, т. е. людьми чрезвычайного роста и силы, в известное время наполнилась земля? Наше рассуждение может одинаково относиться к тому и другому.

Итак, если верно то, что у них написано относительно матери Энея и отца Ромула, то почему бы богам могли не нравиться прелюбодеяния человеческие, когда себе самим они их позволяли? А если ложно, то и в таком случае не могут приходить в гнев от действительных человеческих прелюбодеяний те, которые услаждаются своими, пусть даже и вымышленными. Кроме того, если одно невероятно относительно Марса, как другое — относительно Венеры, то преступление матери Ромула не находит себе оправдания ни в каком божественном совокуплении. Ведь Сильвия была жрицею Весты, и потому боги за ее святотатственное преступление должны были бы отомстить римлянам гораздо строже, чем мстили троянцам за прелюбодеяние Париса. Сами древние римляне обличенных в прелюбодеянии жриц Весты зарывали в землю даже живыми, между тем как прелюбодействовавших женщин, хотя и наказывали известным образом, смертной казни не подвергали; до такой степени они строже охраняли неприкосновенность божественной святыни по сравнению с неприкосновенностью ложа человеческого.

Глава VI

Прибавлю еще следующее: если эти боги были до такой степени недовольны человеческими преступлениями, что, оскорбившись поступком Париса, предали оставленную ими Трою огню и мечу, то убитый брат Ромула должен

был бы еще более вооружить их против римлян, чем оскорбленный греческий супруг вооружил против троянцев; братоубийство рождающегося государства должно было бы разгневать более, чем прелюбодеяние бывшего уже в силе. Для вопроса, которым мы занимаемся в данном случае, не имеет особой важности — велел ли Ромул сделать это, или сделал сам; что многие с бесстыдством отрицают, многие из чувства стыда подвергают сомнению, многие же из чувства сожаления обходят молчанием.

Мы не будем останавливаться на более тщательном расследовании проверенных уже свидетельств об этом предмете многих писателей. Несомненно, что брат Ромула был убит, и убит не врагами, не чужеземцами. Совершил ли, или только приказал это совершить Ромул, во всяком случае, он был в большей степени главою римлян, чем Парис — троянцев. Почему же тот похититель чужой жены навлек на троянцев гнев богов, а этот убийца своего брата привлек римлян под покровительство тех же самых богов? Если же и делом, и повелением Ромул был чужд этого злодейства, то, поелику оно все равно должно было быть отмщено, его совершил весь этот город, так как весь город не обратил на него внимания; и убил он уже не брата, но что еще преступнее — отца. Ибо тот и другой были основателями города, в котором одному из них злодейски причиненная смерть не дозволила царствовать. По моему мнению, нельзя указать ничего такого дурного, в результате чего Троя заслужила бы, чтобы боги оставили ее и она подверглась вследствие этого разрушению, и ничего такого доброго, чем заслужил бы Рим, чтобы боги в нем обитали и он вследствие того возвышался, кроме разве того, что боги от тех убежали, будучи побеждены, и перебрались к этим, чтобы и их также точно обольстить. Впрочем, они остались и там, чтобы по обычаю своему обольщать тех, которые снова населили те самые области; и здесь, придав своему искусству обмана куда больший блеск, приобрели еще больший почет.

Глава VII

Затем, что дурного сделал Илион уже во время гражданских войн, что был разрушен Фимбрием, негоднейшим человеком из сторонников Мария, — разрушен с куда большим зверством и жестокостью, чем в древнее время греками? Тогда ведь многие ушли из него, а многие, попав в плен, остались, по крайней мере, живы, хотя и были обращены в рабство. Фимбрий же начал с обнародования эдикта, которым предписывал не щадить никого, и сжег весь город и всех людей в нем. Этим оплатили Илиону не греки, которых он вывел из терпения своей несправедливостью, а римляне, ради усиления которых он жертвовал своим благосостоянием, и общие боги ничем не помогли, а, вернее, ничем не могли помочь для отвращения этого. Неужели и тогда боги, которыми держался этот город по восстановлении его после нашествия древних греков из пепла и развалин, ушли, оставив храмы и алтари? Если действительно ушли, ищущие на то причины; и нахожу, что граждане настолько же поступили со своей стороны лучше, насколько боги — хуже. Те затворили ворота перед Фимбрием, чтобы удержать город во власти Суллы: за это Фимбрий, разгневавшись, истребил, или, точнее — совершенно стер их с лица земли. А Сулла в то время стоял еще во главе лучшей части граждан, старался еще о восстановлении республики силой оружия: благим начинаниям своим он не давал еще дурного исхода. Могли ли граждане этого города поступить лучше, честнее, добросовестнее и достойнее своего родства с римлянами, чем поступили они, сохраняя город для лучшей части римлян и запирая ворота перед убийцей Римской республики?

Пусть же защитники богов обратят внимание на то, как послужило это к их гибели. Пусть боги оставили прелюбодеев и предоставили Илион огню греков, чтобы из пепла его родился более целомудренный Рим, но зачем же они потом оставили тот же самый город, когда он был родственным римлянам, не восставал против благородного детища своего, Рима, а сохранял с величайшим

постоянством и добросовестностью верность честнейшей его части, и дозволили разрушить его не храбрым греческим мужам, а подлейшему человеку из римлян? Или богам не нравилось дело сторонников Суллы, для которого несчастные хотели сохранить город, затворив ворота? Но в таком случае зачем же они обещали и предсказывали тому же самому Сулле столько доброго? Или и в этом случае они высказывают себя скорее льстецами счастливым, чем защитниками несчастных? Ибо и в это время Илион не потому был разрушен, что был ими оставлен. Демоны, в высшей степени старательные во всем, что касается обольщения, сделали со своей стороны все, что могли. В ту пору, как все статуи богов были разрушены и сожжены вместе с городом, одна статуя Минервы, как пишет Ливий, оказалась стоящей в неповрежденном виде под развалинами ее храма. Не для того, конечно, случилось это, чтобы к чести их можно было сказать, что они-де боги отеческие, под покровительством которых Троя находится всегда, а для того, чтобы нельзя было сказать в их защиту: “Оставив-де храмы и алтари, ушли все боги”. Им дана была возможность сделать не то, что могло бы служить доказательством их могущества, а то, что послужило доказательством их присутствия.

Глава VIII

На каком же разумном основании, после опыта несчастной Трои, вверен был богам илионским на сохранение Рим? Кто-нибудь скажет, что они уже обитали в Риме в то время, когда Фимбрий, овладев Илионом, разрушил его. В таком случае почему устояла статуя Минервы? Затем, если они были в Риме в то время, когда Фимбрий разрушил Илион, то, вероятно, они были в Илионе в то время, когда сам Рим был взят и сожжен галлами; но так как они владеют весьма острым слухом и быстротою движений, то быстро на крик гусей вернулись назад, чтобы сохранить, по крайней мере, Капитолий, который остался целым; для того же, чтобы защитить прочее, их уведомили позднолато.

Глава IX

Думают, будто благодаря их помощи Нума Помпилий, преемник Ромула, пользовался миром во все время своего царствования и затворил двери храма Януса, стоявшие обыкновенно открытыми во время войн; и это якобы в награду за то, что он установил для римлян многие священные обряды. Человек этот заслуживал бы благодарности за подобный мир, если бы сумел воспользоваться им для дел полезных и, оставив пытливость вреднейшего свойства, с истинным благочестием искал Бога истинного. При данных же условиях не боги дали ему этот покой; но возможно, что они успели бы менее обольстить его, если бы нашли его менее спокойным. Чем менее нашли они его занятым, тем более успели занять его сами. Варрон сообщает о том, что было им сделано и с помощью каких средств он сумел вступить в сношение с подобными богами сам и поставить в эти сношения весь город. Если Господу будет угодно, мы поговорим об этом подробнее в своем месте.

В настоящем же случае, так как речь идет о их благодеяниях, заметим, что мир — это действительно великое благодеяние, но по большей части, как и солнце, как дожди, как и другие полезные для жизни вещи, благодеяние Бога истинного неблагоприятным и негодным. Если же это великое благо доставили Риму или Помпилию те боги, то почему они после никогда не доставляли его государству Римскому, причем даже в более заслуживавшие похвал времена? Или священные обряды более были полезны в то время, когда устанавливались, чем в то, когда совершались? Но ведь тогда их еще не было, они только вводились для того, чтобы были; после же они уже были и соблюдались, чтобы приносить пользу. Что же это значит, что те сорок три года, или, по другим источникам, тридцать девять лет царствования Нумы были проведены в таком продолжительном мире, а потом, когда священные обряды были установлены и сами боги, привлеченные именно этими обрядами, явились защитниками и хранителями, — потом, в течение долгого периода времени

от основания Рима до Августа, едва упоминается, как великое чудо, один год после первой пунической войны, в который римляне смогли затворить двери храма Януса.

Глава X

Ответят разве, что государство-де Римское не могло бы разрастись так широко и приобрести такую огромную славу, если бы не вело постоянных, непрерывно следовавших одна за другою войн? Нечего сказать, уважительная причина! Зачем же государству, чтобы сделаться великим, не иметь покоя? Разве в том, что касается тела человеческого, не лучше иметь посредственный рост впридачу со здоровьем, чем достигнуть каких-либо гигантских размеров посредством постоянных мучений, и по достижении не успокоиться, а подвергаться тем большим бедствиям, чем громаднее будут члены? Неужели было бы дурно, если бы продолжались те времена, которые очертил Саллюстий, говоря: “Итак, в начале цари (ибо таково сперва было название земных властей), держась различных мнений, одни давали образование уму, другие — телу: в то время люди жили еще не увлекаясь страстью любостяжания, и всякий был доволен своим”^{**}? Неужели для такого расширения государства следовало быть тому, что проклиняет Вергилий, говоря:

*Но постепенно сменило их время худое,
Бешенство войн, неумная жажда наживы**?*

Правда, учиняя и ведя такое множество войн, римляне имели достаточное оправдание в том, что, когда на них нагло нападали враги, их вынуждала сопротивляться не жадность к славе, а необходимость охраны собственного благосостояния и свободы. Пусть это и так; “ибо, — как пишет тот же Саллюстий, — когда государство их, воз-

* Sallust. de Catilinae conjurat. II.

** Virg. Aeneid. VIII, v. 326, 327.

росшее благодаря законам, нравам и расширению владений, казалось достаточно счастливым и достаточно могущественным, благосостояние его, как это по большей части бывает у людей, возбудило зависть. И вот соседние цари и народы стали враждебно нападать на них, а из друзей немногие подавали им помощь. Остальные, поддавшись страху, устранялись от опасностей. Но римляне, одинаково преданные делам внутренним и военным, не теряли времени, вооружались, воодушевляли друг друга и шли навстречу врагам, защищая оружием свободу, отчизну и родителей. После, когда своею доблестью они устранили угрожавшие им опасности, они подавали помощь своим союзникам и друзьям, и снискали дружбу не столько получая сами, сколько оказывая благодеяния другим”*.

При таком образе действий возвышение Рима было вполне заслуженным. Но в царствование Нумы, когда так долго продолжался мир, нападали ли на него и вызывали ли его на войну недобросовестные соседи; или ничего такого не было, и потому мир этот не нарушался? Ведь если на Рим нападали и в то время, но оружие не было противопоставляемо оружие же, то как делалось тогда, что враги останавливались, не будучи побеждены ни в одном сражении, не будучи уstraшены никаким воинственным натиском, также точно могло делаться и всегда, и всегда Рим царствовал бы при затворенных дверях Януса. Если же это было невозможно, то Рим пользовался миром не до тех пор, пока того хотели его боги, а до тех, пока того хотели окружавшие его с той или иной стороны люди, которые не вызывали его на войну; или боги этого рода дерзнут представлять человеку как идущее от них и то, чего желает или не желает другой человек?

То, пожалуй, верно, что демонам попускается уstraшать или возбуждать злые души; но важно то, насколько это попускается. Если бы они всегда могли это делать, и высшая таинственная сила не делала многого вопреки их усилиям, они имели бы всегда в своей власти и мир, и военные успехи, так как последние почти всегда зависят

* Sallust. de Catilinae conjurat. VI.

от возбуждения человеческих душ; но что по большей части они бывали вопреки их воле, об этом говорят не только басни, рассказывающие много ложного и весьма немного истинного, но и сама римская история.

Глава XI

Ведь не по другой какой-либо причине плакал, как рассказывают, в продолжение четырех дней известный Аполлон Кумский во время войны против ахейян и царя Аристоника. Встревоженные этим необыкновенным явлением гаруспики полагали, что статую следовало бросить в море; но вмешались в дело старики и сообщили, что подобное же явление было замечено и во время войны Антиоха и Персея, и так как дело окончилось счастливо для римлян, то по определению сената, говорили они, этому же самому Аполлону были присланы дары. Тогда вновь призванные, якобы более сведущие гаруспики ответили, что плач Аполлона — счастливое предзнаменование для римлян: потому что кумская колония — колония греческая, и плач Аполлона указывает на бедствие и поражение тем родным ему странам, откуда он принесен, т. е. самой Греции. Вслед затем была получена весть, что царь Аристоник был побежден и взят в плен; хотя Аполлон отнюдь не желал, чтобы он был побежден, скорбел о том и выказывал это даже слезами, которые текли из его камня. Поэтому не кажутся несообразными обычаи демонов, которые описываются в стихах поэтов, хотя и баснословных, но похожих на истину. У Вергилия, например, Диана скорбит о Камилле и Геркулес оплакивает смерть Палланта.

Поэтому, быть может, и Нума Помпилий, наслаждаясь миром, но не зная и не доискиваясь, кому этим миром обязан, когда размышлял на досуге о том, каким богам верить на сохранение римское благосостояние и царство, — и с одной стороны не думал, чтобы Бог высочайший, истинный и всемогущий помышлял об этих земных вещах, а с другой — припоминал, что троянские боги, привезенные

Энеем, не смогли надолго сохранить ни царства Троянского, ни Лавинийского, основанного самим Энеем, — пришел к заключению, что следует запастись другими, придав их к прежним (перешли ли они в Рим вместе с Ромулом, или могли перейти в него потом, когда была разрушена Альба) или в качестве стражей, как к способным бежать при первой же опасности, или в качестве помощников, как к слабосильным.

Глава XII

Рим, однако же, не нашел возможным довольствоваться и этими святынями, которых в немалом количестве установил ему Помпилий. Так, он не имел еще важнейшего из храмов, храма Юпитера. Капитолий построил в нем царь Тарквиний. А из Епидавра привлек к себе сердца Рима Эскулап, чтобы в качестве наиболее сведущего врача заниматься в знаменитейшем городе своим искусством с большею славой. Явилась из какого-то Пессинунта и мать богов. Ибо неприлично же было, чтобы в ту пору, как сын ее управлял уже capitoлийским небом, сама она скрывалась бы в столь незначительном месте. Будучи же матерью всех богов, она не только пришла в Рим вслед за некоторыми из своих сыновей, но и шла впереди других, которые вскоре последовали за нею. Желал бы я только знать, она ли родила Кинокефала, который уже гораздо позже пришел из Египта? От нее ли родилась и богиня Лихорадка — это пусть решит правнук ее, Эскулап. Но от кого бы они ни родилась, думаю, что чужеземные боги не осмелятся назвать ее низкой по происхождению, ее — богиню и римскую гражданку!

Поставленный под охрану стольких богов (богов, которых и пересчитать нельзя: туземных и чужеземных, небесных, земных, подземных, морских, родниковых, речных и, как говорит Варрон, известных и неизвестных; во всяком роде богов, как животных, так и мужчин и женщин), — поставленный, говорю, под охрану стольких богов, Рим не должен был бы претерпеть и выстрадать столько великих

и ужасных бедствий, из множества которых я напомним лишь некоторые. Высоко поднимавшимся дымом своих курений, как бы нарочито поданным знаком, он собрал для своей охраны чрезвычайное множество богов: но устанавливая им храмы, алтари, жертвоприношения и священство, он оскорблял высочайшего и истинного Бога, Которому одному должны были принадлежать эти обряды религиозного почитания. И хотя при меньшем количестве богов он жил счастливее, однако решил, что насколько он увеличился сам, настолько же ему нужно увеличить и количество их, как матросов на корабле. Полагаю, что он не понадеялся, чтобы малое их число, при котором он в сравнительно худших условиях жил лучше, было достаточным для поддержания его величия. Но уже и при самих царях, за исключением Нумы Помпилия, о котором я говорил выше, до какой степени достигло зло враждебного разногласия, если довело до убийства Ромулова брата?

Глава XIII

Каким же образом ни Юнона, принявшая впоследствии вместе с Юпитером под свое покровительство

*Римлян, вселенной хозяев, тоги носящий народ**,

ни даже Венера, родная потомству Энея, не были в состоянии помочь римлянам получить жен честным и мирным путем, и они оказались в таком затруднительном положении, что похитили их коварным образом и вслед затем вынуждены были сражаться с тестями; так что несчастные женщины, не успевшие еще привязаться к мужьям, учинившим над ними насилие, получили от них в качестве брачного дара кровь родителей? Но римляне-де в этом столкновении победили своих соседей. А скольких и каких ран и смертей стоили той и другой стороне подобные победы родных над родными и соседей над

* Virg. Aeneid. I, v. 282.

соседями? Из-за одного только тестя, Цезаря, и одного зятя, Помпея, когда дочери Цезаря и жены Помпея уже не было в живых, с какою глубокой и справедливой скорбью восклицает Лукан:

*Мы пишем о войнах, что были печальней гражданских,
Когда на полях эмафийских злодейство не знало
границ*.*

Да, римляне победили, чтобы с обагранными кровью тестей руками обрести жалкие объятия их дочерей! И последние не смели оплакивать убитых отцов, чтобы не оскорбить победителей-супругов. Даже когда те сражались, они не знали, кому из них желать победы. Такими браками наградила римлян не Венера, а Беллона; или, может быть, Алекто, известная адская фурия, в то время, когда Юнона уже покровительствовала им, имела большую возможность им вредить, чем тогда, когда Юнона возбуждала ее против Энея своими просьбами**? Плен Андрوماхи был счастливее, чем эти римские браки: после объятий ее, хотя и рабских, Пирр не убил никого из троянцев. Римляне же предавали в сражениях смерти отцов после того, как заключили уже в свои объятия на брачном ложе их дочерей. Та, подпав под власть победителя, могла оплакивать уже умерших родных и не бояться за живых; а эти, связанные узами сожительства со сражающимися, боялись смерти своих отцов, когда мужья выступали в поход, оплакивали ее, когда они возвращались, и не могли свободно выражать ни опасений своих, ни скорби. Им приходилось или по чувству родственной любви сокрушаться о гибели сограждан, родственников, братьев, отцов, или, подавив в себе жалость, радоваться победам мужей.

К этому присоединилось и то, что некоторые из них потеряли мужей от оружия отцов, а некоторые — одновременно и отцов, и мужей. Ибо немалым опасностям такого рода подвергались и римляне. Дело дошло до осады

* Lucan. lib. I.

** Virg. Aeneid. VII, v. 319 et. sqq.

Рима, и римляне защищались, затворив ворота. Когда последние с помощью обмана были отворены и враги проникли внутрь стен, между тестями и зятьями произошло преступное и крайне жестокое сражение на самой городской площади. И вот похитители эти начинали даже терпеть поражение, и, во множестве прячась по домам своим, покрывали еще большим позором свои вчерашние победы, и без того постыдные и достойные сожаления. В это время Ромул, не надеясь уже на храбрость своих, попросил Юпитера, чтобы они остановились: по этому случаю Юпитер и получил имя Статора. Но великому бедствию этому не было бы конца, если бы похищенные женщины не выскочили с распущенными волосами и, припав к ногам отцов, не смягчили их в высшей степени справедливый гнев не победным оружием, а умоляющей любовью. После этого Ромул, не выносивший совместного участия в правлении родного брата, вынужден был принять в соправители царя сабинян, Тита Тация; но мог ли долго терпеть его тот, кто не пожелал терпеть брата и близнеца? Поэтому, умертвив и этого для вящего божеского достоинства, он стал царствовать один. Что это за брачное право? что за побуждения к войнам? что за основания для родства, свойства, сообщества, обожания? Что, наконец, за государственная жизнь под покровительством стольких богов? Видишь сам, сколько всего могло бы быть сказано по этому поводу, если бы наше внимание не устремлялось к тому, что остается впереди, и речь не спешила перейти к другому.

Глава XIV

А что потом, после Нумы, при других царях? С каким великим бедствием не только для себя, но и для римлян, были вызваны на войну альбанцы, — вызваны потому, что слишком долгий мир при Нуме потерял свою цену? Какие частые поражения терпели войска римские и альбанские, и до какого бессилия дошли оба государства? Та Альба, которую построил Асканий, сын Энея, и которая была матерью Риму более близкой, чем сама Троя, начала

войну, будучи вызвана царем Туллом Гостилием; но, вступив в борьбу, она то была отражена, то отражала сама, пока это бессмысленное и ни к чему не приведшее множество сражений не наскучило обеим сторонам. Тогда решили покончить войну сражением трех братьев-близнецов от каждой из сторон. Со стороны римлян выступили три Горация, со стороны альбанцев — три Куриация. Три Куриация победили и умертвили двух Горациев; но один Гораций победил и убил трех Куриациев. Итак, Рим оказался победителем в последнем сражении, причем из шести живых возвратился домой только один. Кто потерпел урон с обеих сторон? Кому было горе, как не роду Энея, потомкам Аскания, племени Венеры, правнукам Юпитера? Ведь и эта война была более печальной, чем война гражданская: сражались между собою города, бывшие в отношении друг к другу как дочь и мать. К последнему сражению трех братьев-близнецов присоединилось и другое жестокое и ужасное зло. Так как оба народа прежде были дружественными (ибо были соседями и родственниками), то с одним из Куриациев была помолвлена сестра Горациев. Когда последняя увидела у брата-победителя отнятое у убитого жениха оружие, то была убита этим же братом и сама за то, что заплакала.

На мой взгляд, чувство одной этой женщины было куда человечнее, чем чувство всего римского народа. Думаю, что ее слезы не были преступны, оплакивала ли она мужа, которого согласно данному слову уже считала своим, или скорбела о брате, который убил его. У самого же Вергилия благочестивый Эней высказывает похвальное чувство скорби о враге, убитом его же собственной рукою. И Марцелл оплакивал Сиракузы, припоминая незадолго перед тем уничтоженное его руками величие их и славу и размышляя о судьбе. Пусть же человеческое чувство не вменяет в преступление то, что женщина оплакивала своего жениха, убитого ее братом, если мужчинам вменялось в похвалу то, что они оплакивали даже врагов, ими побежденных. Итак, когда упомянутая женщина оплакивала смерть жениха, убитого ее братом, в то самое время Рим торжествовал, что нанес такое страшное поражение городу-матери

и одержал победу с таким пролитием родственной крови с той и другой стороны.

Зачем выставляют мне на вид так называемую славу и блеск победы? Устранив это прикрытие бессмысленной славой, рассмотрите, взвесьте, обсудите голые факты. Пусть будет указана вина Альбы, как выставлялось на вид прелюбодеяние Трои. Ничего такого, ничего подобного не оказывается; а выставляется лишь одно: что Туллу нужно было призвать к оружию “обленившихся мужей и отвыкшие от триумфов войска”*. Итак, злодейство гражданской и родственной войны совершилось благодаря тому пороку, которого мимоходом касается Саллюстий. Упомянув с похвалой в нескольких словах древнейшие времена, когда люди проводили жизнь без жадности и каждый был вполне доволен своим собственным, он говорит: “После же, когда в Азии Кир, а в Греции лакедемоняне и афиняне начали покорять города и народы, имея побуждением к войне страсть к господствованию и считая величайшей славой величайшую власть...”** и так далее, соответственно ходу его речи. Мне достаточно остановиться на этих его словах. Эта страсть к господствованию терзает и губит род человеческий великими бедствиями. Побежденный этой страстью, Рим считал в то время торжеством для себя, что он победил Альбу, и рассказы о своем злодействе называл славой. “Ибо нечестивый, — говорит наше Писание, — хвалится похотию души своей; корыстолюбец ублажает себя” (Пс. IX, 24).

Итак, пусть снимутся с вещей ложные покровы и обманчивые прикрасы, чтобы подвергнуть их беспристрастному суду. Пусть никто не говорит мне, что такой-то и такой-то великий-де человек, потому что сражался с тем-то и тем-то и победил. Сражаются и гладиаторы, и они побеждают; и бесчеловечность этого рода вознаграждается похвалами. Но, по моему мнению, лучше кому бы то ни было понести наказание за бездеятельность, чем добиваться славы их подвигов. И однако же, если бы выступили на

* Virg. Aeneid. VI, v. 813, 814.

** Sallust. de Catilinae conjurat. II.

арену с целью сразиться между собою такие гладиаторы, из которых один был бы отец, а другой — сын, кто бы это стерпел? кто не возмутился бы? Каким же после этого образом могла быть славной вооруженная борьба между государствами, из которых одно было матерью, а другое — дочерью? Уж не в том ли была разница, что арена была другая, и куда более обширные поля были покрыты трупами не двух гладиаторов, а множества людей из среды двух народов, и что эти битвы происходили не в стенах амфитеатра, а на глазах всего мира, и нечестивое зрелище давалось и современникам, и потомкам, до которых дошел о нем слух?

Несмотря на это, боги-покровители римской власти допустили жестокость поединка и оставались как бы театральными зрителями подобных сражений до тех пор, пока за трех убитых Куриациев не была братним мечем добавлена к двум братьям третьей с другой стороны сестра Горациев; это, наверное, для того, чтобы и Рим, который победил, имел не менее мертвых. Затем в виде выгоды, доставленной победой, была разрушена Альба, где после Илиона, разрушенного греками, и после Лавиния, в котором Эней основал было временное и переходное царство, уже в третьем месте обитали пресловутые троянские боги. Но, может быть, они по обычаю своему уже перекочевали оттуда, и потому Альба была разрушена?

*Храмы оставивши и алтари, удалились
Боги, которыми царство держалось*?*

В таком случае они удалились уже в третий раз, чтобы получить от предусмотрительных людей под свою охрану четвертый город, Рим. Альба, в которой царствовал Амулий, изгнавший брата, им не понравилась; но Рим, в котором царствовал Ромул, убивший брата, понравился. Но, говорят, прежде чем Альба была разрушена, население ее было переведено в Рим, чтобы из двух городов образовался один. Пусть так. Но все же царственный город Аскания

* Virg. Aeneid. II, v. 351, 352.

и третье местожительство троянских богов был разрушен дочерним ему городом. А чтобы после войны остатки двух народов свернулись в один жалкий творог, нужно было прежде пролить много крови каждого из них. Я не буду входить в подробности того, сколько раз при последующих царях возобновлялись те самые войны, которые казались оконченными победами, и как, завершившись новыми и новыми кровопролитиями, после договоров и мира между зятьями и тестями и между их поколением и потомством, они повторялись снова и снова. Ясным признаком этого бедствия было то, что ни один из этих царей не затворил дверей войны. Ни один из них, следовательно, не царствовал мирно при стольких богах охранителях.

Глава XV

А какова была кончина этих царей? О Ромуле рассказывает баснословная лесть, будто он был взят на небо. Рассказывают (о его кончине) и некоторые из писателей, но они утверждают, что он был рассечен на части сенатом за жестокость, и что какому-то Юлию Прокулу было поручено распустить слух, будто он явился ему и велел через него римскому народу почитать его в качестве божества; и таким образом народ, начинавший было негодовать на сенат, был остановлен и успокоен. К тому же случилось солнечное затмение. Невежественная чернь, не зная, что оно имело определенную причину в солнечном течении, приписало его заслугам Ромула. Между тем, если бы это затмение было сетованием солнца, по поводу его следовало бы скорее прийти к убеждению, что Ромул убит и что факт злодейства доказывается отвращением дневного светила. Так было в действительности в то время, когда был распят Господь из-за жестокости и нечестия иудеев. Что в последнем случае солнечное затмение случилось не в силу правильного течения планет, достаточно видно из того, что в то время была иудейская пасха; последняя празднуется в полнолуние, а обыкновенное солнечное затмение бывает только при ущербе луны. Это принятие

Ромула в число богов и Цицерон довольно ясно выставляет скорее как предполагаемое, чем как действительное, когда, давая в целом похвальный отзыв о Ромуле, говорит в книгах о республике устами Сципиона: “Он достиг столь много, что, когда после солнечного затмения его неожиданно не оказалось, пришли к заключению, что он перемещен в число богов: подобного мнения о себе никто из смертных никогда не мог внушить другим, если не украшался чрезвычайными добродетелями”*. В том месте, где Цицерон говорит, что его неожиданно не оказалось, разумеется, конечно, или неистовство бури, или тайное убийство, тайное злодеяние. Ибо другие из их писателей приурочивают к солнечному затмению и неожиданную бурю, которая, несомненно, или дала возможность совершить злодеяние, или сама погубила Ромула.

А о Тулле Гостилие, который был после Ромула третьим царем и был убит молнией, тот же Цицерон и в тех же книгах говорит: “О нем не составилось мнения, что таким родом смерти он был принят в число богов; это вероятно потому, что римляне не хотели делать обыкновенным, т. е. незначительным то, в чем успели убедить относительно Ромула: что случилось бы, если бы они то же самое охотно приписали и другому”. В обличительных же речах он говорит открыто: “Мы возвели Ромула в ранг бессмертных богов по благорасположению к нему и по доброму о нем мнению”**, чтобы показать этим, что этого не было в действительности, а рассказывалось и разглашалось так из благорасположения к нему и ради его доблести. В “Гортензии” же, говоря о подлежащих точным вычислениям затмениях, он замечает: “Темнота бывает такая же, какая произошла во время убийства Ромула, которое совершилось во время солнечного затмения”. На этот раз он не побоялся говорить об убийстве потому, что занимался серьезным исследованием вопроса, а не похвалами.

А остальные цари римского народа, за исключением Нумы Помпилия и Анка Марция, умерших от болезни,

* Cic., De Republ. lib. II.

** Cic., Orat. III, Catilin.

какой они имели ужасный конец! Тулл Гостилий, победитель и разрушитель Альбы, был, как я сказал выше, со всем своим домом сожжен молнией. Приск Тарквиний был убит детьми своего предместника. Сервий Туллий погиб от гнусного злодейства своего зятя Тарквиния Гордого, наследовавшего после него царство.* И после такого отцеубийства, жертвою которого стал лучший царь этого народа, не ушли же, оставив храмы и алтари, эти боги, о которых говорят, что они поступили так с несчастной Троей, предоставив ее на разрушение Парису! Напротив того, Тарквиний же и наследовал умерщвленному им тестю. Боги не отступили от этого гнусного преступника, который царствовал благодаря убийству тестя, прославился сверх того многими войнами и победами и построил из военной добычи Капитолий, а, напротив того, охраняли все и наблюдали за всем, и допустили царя своего Юпитера стать во главе и повелевать собою из этого величайшего храма, т. е. из здания, воздвигнутого отцеубийцей. Ибо дело обстояло не так, что он еще прежде, когда был невинным, построил Капитолий, а потом за преступления был изгнан из Рима; но так, что само царство, в котором построен Капитолий, он получил посредством своего зверского злодеяния.

А что римляне впоследствии лишили его царства и удалили его из стен города, так это за бесчестие, нанесенное Лукреции не им самим, а его сыном, причем не только без его ведома, но даже в его отсутствие. Он осаждал в то время город Ардею и вел войну за римский народ. Что сделал бы он, если бы о мерзком поступке его сына было доведено до его сведения, мы не знаем. Не спросив его мнения и не попробовав обратиться к его суду, народ отнял у него власть, отобрал войско, из которого ему велено было удалиться, и затворил потом ворота, не дозволив ему войти в город, когда он возвращался. Тем не менее он, — после жесточайших войн, которыми, возбудив соседние народы, истощил этих самых римлян, и после того, как оставленный всеми, на чью помощь надеялся, оказался не в силах возвратить царство, — прожил, как рассказывают, в соседнем Риму городе Тускуле

четырнадцать лет в качестве частного лица в полном покое; вместе с женою он достиг старости и умер, вероятно, более желанной смертью, чем его тесть, погибший от злодеяния своего зятя и не без ведома, как прибавляют, своей дочери. Римляне, однако же, назвали этого Тарквиния не Жестоким или Злодеем, а Гордым; вероятно потому, что его царственной гордости они не выносили по высокомерию другого рода. На убийство же им своего тестя, лучшего из царей их, обратили так мало внимания, что сделали его своим царем: не было ли еще большим злодейством давать такую награду за такое злодейство?

И, однако же, не ушли, оставив храмы и алтари, боги. Разве кто-нибудь станет, пожалуй, защищать их в том смысле, что они для того и остались в Риме, чтобы иметь возможность не столько оказывать благодеяния римлянам, сколько наказывать их тем, что увлекли их пустыми победами и истребляли тяжкими войнами. Такова была жизнь римлян при царях в тот достохвальный период государственной жизни, который продолжался почти двести сорок три года, до изгнания Тарквиния Гордого; период, в течение которого все те победы, купленные ценою такого множества крови и столь великих бедствий, едва раздвинули границы государства на двадцать миль от города — пространство, с которым нельзя в настоящее время сравнить даже территорию любого маленького города гетов!

Глава XVI

Присоединим к этому периоду и то время, когда, по словам Саллюстия, соблюдались еще справедливость и беспристрастность, когда еще боялись Тарквиния и велась жестокая война с Этрурией. Ибо пока этруски помогали Тарквинию в его усилиях возратить царство, жестокая война потрясала Рим. Поэтому-то, говорит Саллюстий, в государственном управлении соблюдались справедливость и беспристрастность, — соблюдались под давлением страха, а не по внушению чувства справедливости.

Но и в этот короткий промежуток времени, каким печальным годом был тот, в который поставлены были, по отмене царской власти, первые консулы! Не прожили они и года, на который были избраны, как Юний Брут изгнал из Рима лишённого сана товарища своего Люция Тарквиния Коллатина; а вслед затем паф в сражении от ран, которыми обменялся с врагом, убив предварительно сам же своих сыновей и братьев своей жены, потому что узнал, что они составили заговор с целью восстановления Тарквиния. Хотя Вергилий и отзывается с похвалой об этом поступке, однако, высказывает вслед затем и некоторый ужас. Ибо, сказав:

*... детей, возбуждающих новые войны,
Предал смерти отец, защищающий благо свободы,*

он тотчас же восклицает:

Как бы потомство о том не судило — несчастный!

Пусть, говорит он, потомство как угодно судит о подобных действиях, т. е. пусть их оправдывает и превозносит, но убивший своих детей — несчастен. И затем, как бы утешая несчастного, прибавляет:

*Так победила к отчизне любовь и жажда безмерная
славы*.*

Не очевидно ли, что на этом Бруте, который убил собственных сыновей и, будучи поражен тем, кого поразил сам, не пережил своего врага, сына Тарквиния, но был пережит этим же Тарквинием, отмщена была невинность товарища его Коллатина, который, будучи добрым гражданином, претерпел по изгнании Тарквиния то же, что и сам Тарквиний? Ведь и тот же самый Брут, как говорят, был родственником Тарквиния. А между тем Коллатина погубило только сходство имени: он назывался также и

* Virg. Aeneid. VI, v. 820 — 823.

Тарквинием. В таком случае пусть бы принудили его переменить имя, но не отчизну. Пусть бы, наконец, в имени его не было этого названия; пусть бы он просто звался Люций Коллатин. Но его не лишили того, чего он мог лишиться безо всякого для себя ущерба, чтобы заставить, как первого консула, потерять сына, а как доброго гражданина — гражданство. Не эта ли отвратительная и во всех отношениях бесполезная для республики суровость и составляет славу Юния Брута? Не ради ли осуществления ее и

... победила к отчизне любовь и жажда безмерная славы?

Люций Тарквиний Коллатин, муж Лукреции, во всяком случае был поставлен консулом вместе с Брутом тотчас же по изгнании тирана Тарквиния. До какой степени справедливо относился к делу народ, обращавший в гражданине внимание на нрав его, а не на имя? И до какой степени несправедливо лишил отечества и власти Брут своего товарища по этой первой и новой власти, когда мог лишить его только имени, если имя его оскорбляло? Такие злые дела делались, такие случались бедствия, когда в этой республике соблюдались справедливость и беспристрастность. Также точно и Лукреций, избранный на место Брута, умер от болезни прежде, чем окончился тот год. После уже Валерий, бывший преемником Коллатина, и Гораций, избранный на место умершего Лукреция, закончили этот похоронный и тартарский год, имевший пять консулов, — год, в который римская республика впервые установила новый сан и власть самого консульства.

Глава XVII

Потом, когда страх несколько уменьшился, — не потому, что утихли войны, а потому, что не давили уже такой великой тяжестью, — по окончании того, так сказать, времени, в которое соблюдались беспристрастность и спра-

ведливость, последовало то, о чем вкратце рассказывает сам же Саллюстий: “Потом патриции начали поработать народ, распоряжаться его жизнью и добром с поистине царской властью, лишать его полей и управлять государством одни, с устранением от участия в том остальных. Выведенные из терпения этими жестокостями и особенно долгами, когда непрерывные войны требовали и податей, и отправления военной службы, вооруженный народ удалился на священный авентинский холм и там выбрал себе народных трибунов и учредил другие права. Конец этим раздорам и усобицам положила вторая пуническая война”^{*}.

Итак, зачем мне вдаваться в такие длинные описания и останавливать на них внимание своих читателей? До какой степени была несчастна республика в столь продолжительный период, в течение стольких лет до второй пунической войны, когда извне не переставали беспокоить ее войны, а внутри — раздоры и мятежи, об этом сказал Саллюстий. Поэтому знаменитые победы Рима были не истинной радостью людей вполне довольных, а суетным утешением несчастных и обманчивым побуждением к перенесению новых бесполезных страданий для людей спокойных. Добрые и благоразумные римляне пусть не сердятся на нас за то, что мы говорим подобные вещи; хотя об этом их не следовало бы ни просить, ни в этом убеждать, так как, несомненно, они не будут сердиться. Ибо мы высказываемся не более жестко и не более жестокие вещи, чем высказывают их же писатели, далеко превосходящие нас красноречием и подробностью изложения; а между тем, они и сами трудились над изучением их, и заставляют над этим трудиться своих детей. А те, которые сердятся, выслушают ли меня спокойно, если я скажу только то, что говорит Саллюстий? “Возникли весьма частые беспорядки, восстания и, наконец, гражданские войны, когда немногие сильные, которым очень многие старались угождать, под благовидным предлогом защиты интересов патрициев или плебеев стали стремиться к господству; и добрыми и дурными гражданами стали называться не за

* Sallust. Histor. lib. I.

заслуги перед республикой, — так как все одинаково были испорчены, — а добрым считался тот, кто был наиболее богат и мог сильнее наносить обиды, коль скоро защищал данное положение дел”*

Далее, если упомянутые историки считали, что истинная свобода не должна молчать о болезнях своего государства, которое во многих отношениях они поневоле превозносили в похвалах, ибо для них не существовало другого, более истинного государства, которое должно состояться из вечных граждан: то как прилично поступать нам, которые, чем лучшую и вернейшую надежду имеем в Боге, тем большую должны иметь свободу, когда нашему Христу вменяют в вину болезни настоящего времени, чтобы более слабые и более простые умы отклонить от того государства, в котором одном возможна жизнь непрерывная и блаженная? Да мы и не говорим о богах их более ужасных вещей, чем те, что то и дело говорят их же писатели, которых они читают и восхваляют. То, что мы говорим, мы берем именно у этих самых писателей, и при этом отнюдь не в состоянии высказать все (что сказано ими) с такою же силой.

Итак, где же были эти боги, которых полагают нужным почитать ради короткого и обманчивого счастья в этом мире, — где были они, когда такие бедствия обрушивались на римлян, которым они с коварной ложью выставляли себя для почитания? Где были они, когда был убит консул Валерий, мужественно защищавший Капитолий, подожженный ссыльными рабами? Скорее он сам мог принести пользу храму Юпитера, чем в состоянии была помочь ему толпа стольких божеств с величайшим и верховным царем своим, храм которого он отстаивал. Где были они, когда измученный непрерывными мятежами и несколько успокоившийся в ожидании послов, отправленных в Афины для заимствования законов, город был опустошен тяжким голодом и моровою язвой? Где были они, когда народ, снова страдавший от голода, поставил первого префекта хлебных запасов; и когда, при усилении голода, был

* Ibid.

обвинен в искательстве царской власти Спурий Мелий, раздававший хлеб голодавшей черни, и по настоянию того же самого префекта и распоряжению одряхлевшего от старости диктатора Квинтия был убит Квинтом Сервилием, магистром всадников, при величайшем и опаснейшем смятении города?

Где были они, когда с появлением страшной моровой язвы народ, долго и беспомощно страдавший, пришел к мысли устроить бесполезным для него богам новые лектистернии, чего прежде никогда не делал? Постигались в честь богов ложа (*lecti sternebantur*); отсюда получил свое название и сам религиозный обряд или, вернее, — святотатство. Где были они, когда римское войско, безуспешно сражаясь, терпело под Вейями в течение десяти лет постоянные и страшные поражения, пока наконец не помог ему Фурий Камилл, которого потом осудили неблагодарные граждане? Где были они, когда Рим взяли, разграбили, сожгли и наполнили трупами галлы? Где были они, когда произвела величайшее опустошение та необыкновенная язва, от которой погиб и этот Фурий Камилл, защищавший неблагодарную республику от вейенцев, а потом освободивший от галлов? Это была та самая язва, во время которой сценические игры принесли новую язву уже не в тела римлян, но, что гораздо губительнее, в их нравы.

Где были они, когда появилась другая страшная язва от употребления, как полагают, ядов матронами, нравы которых, причем весьма многих и из самых благородных фамилий, оказались ужаснее всякой язвы? Или когда оба консула с войском, осажденные самнитянами в кавдинских ущельях, вынуждены были заключить постыдный договор; так что, оставив заложниками шестьсот римских всадников, остальные, сложив оружие и лишенные врагами всех своих доспехов, должны были в одном платье пройти под игом врагов? Или когда при страдании других тяжкими и заразными болезнями, многие в войске погибли от ударов молнии? Или когда, также во время другой невыносимой язвы, Рим вынужден был вызвать из Епидавра и принять в число богов Эскулапа в качестве бога-врача, ибо царю всех богов, Юпитеру, уже давно сидевшему в Капитолии,

сладострастие, которому он предавался с юности, не дозволило, очевидно, изучить медицину? Или в то время, как вступившие однажды в заговор враги: луканы, бруттии, самнитяне, этруски и галлы, сперва убили послов, а потом разбили предводимое претором войско, причем погибло семь трибунов и тринадцать тысяч воинов? Или когда, после жестоких и продолжительных раздоров в Риме, в результате которых народ от свойственного врагам грабежа удалился на Яникул, бедствие приняло такой грозный характер, что ради этого, как делалось обыкновенно при крайних опасностях, был поставлен диктатором Гортензий; и когда этот Гортензий, возвратив народ, умер во время отправления своей должности, чего прежде не случалось ни с одним диктатором и что служило для этих богов тем более тяжким укором, что случилось уже в присутствии Эскулапа?

После этого разные войны усилились до такой степени, что по недостатку воинов на военную службу стали набирать и пролетариев, которые потому и получили свое имя, что, не будучи в состоянии по бедности нести военную службу, освобождались от нее для рождения детей (*proles*). Врагом римлян сделался и призванный тарентинцами Пирр, царь греческий (эпирский), пользовавшийся в то время чрезвычайною славой. Между прочим, когда он спрашивал о возможном исходе своего предприятия, Аполлон довольно остроумно дал ему такое двусмысленное предсказание, что мог оставаться вещуном, что бы затем ни случилось. Он сказал: “*Dico te, Pyrrhe, vincere posse Romanos*”. Поэтому, Пирр ли победил бы римлян, или римляне — Пирра, предсказатель судеб мог спокойно ждать какого угодно исхода. Какие тогда и до какой степени ужасные последовали поражения войск той и другой стороны? Иногда казался победителем Пирр, так что мог бы уже истолковывать предсказание Аполлона в свою пользу; но вслед затем из другого сражения выходили победителями римляне. При такой гибели людей от войн, появилась и сильная моровая язва у женщин. Они умирали беременные прежде, чем наступал срок разрешения от беременности. Думаю, что Эскулап на этот раз извинял себя тем, что он состоял

в должности врача, а не повивальной бабки. Подобным же образом погибал и скот, так что опасались даже исчезновения животного рода. А что сказали бы они, если бы в наше время случилась та достопамятная зима, до такой невероятной степени суровая, что ужасной глубины снег даже на форуме лежал в продолжение сорока дней, а Тибр был скован льдом? И та также страшная язва, которая так долго свирепствовала, столь многих погубила?

Когда эта язва продолжилась и на другой год, приняв еще более ужасные размеры, то, ввиду бесполезности присутствия Эскулапа, обратились к сивиллиным книгам. В предсказаниях этого рода, как упоминает Цицерон в книгах о гадании, верили обыкновенно более толкователям, которые высказывали свои предположения о вещах сомнительных как могли или как хотели. Тогда сказано было, что причина язвы заключается в том, что многие, захватив значительное число священных зданий, держат их в частном владении. Эскулап, таким образом, был оправдан от тяжелого обвинения в невежестве или бездействии. Но почему многие овладели упомянутыми храмами, не встречая ни с чьей стороны препятствия, как не потому, что долго молились такой толпе богов без всякой пользы; и поэтому постепенно места эти оставлялись почитателями, так что могли, не вызывая неудовольствия ни с чьей стороны, ибо были пусты, обращаться на нужды человеческого употребления? Ведь если бы и эти, возвращенные и восстановленные в то время якобы для прекращения язвы храмы, не были в дальнейшем таким же образом забыты, как брошенные и перешедшие в частное владение, то в заслугу Варрону отнюдь не поставили бы того, что в сочинении о священных зданиях он упоминает так много неизвестных. Впрочем, в то время забота была не об удачном прекращении язвы, а об искусном оправдании богов.

Глава XVIII

А во время пунических войн, — когда победа долго оставалась сомнительной и колебалась между тем и другим

государством, когда два наиболее сильные народа направляли друг на друга самые мужественные и самые могущественные удары, — сколько было стерто с лица земли мелких царств? Сколько разрушено обширных и знаменитых городов? Сколько пострадало, сколько погибло гражданских обществ? На каких громадных расстояниях произведены были опустошения стольких стран и областей? Сколько раз побежденные сперва были победителями после? Сколько истреблено было людей как из среды сражавшихся воинов, так и из среды народов, не поднимавших оружия? Какое множество кораблей частью было истреблено в морских сражениях, частью же погибло от бурь? Если бы мы вздумали все это рассказывать или припоминать, то вынуждены были бы стать историком.

Встревоженный сильными опасениями, Рим прибег в то время к суетным и смешным средствам. По указанию сивиллиных книг были восстановлены столетние игры. Празднование их было установлено через сто лет; но при более счастливых обстоятельствах оно прекратилось, ибо попросту забылось. Возобновили понтифики и священные игры в честь умерших, которые также вышли из употребления в предшествовавшие лучшие времена. Конечно, в то время, когда они были возобновлены, царству мертвых, которое обогащалось таким количеством умирающих, было приятно позабавиться: но несчастные люди и без того давали великие игры в честь демонов и приносили богатые жертвы подземному царству, ведя эти бешенные войны, выказывая кровавую храбрость и празднуя там и здесь убийственные победы. Но ничего более достойного сожаления не случилось во время первой пунической войны, как то поражение римлян, вследствие которого попал в плен даже известный Регул, упоминавшийся нами в первой и второй книгах, муж действительно великий, бывший перед этим победителем и покорителем карфагенян. Он завершил бы и самую первую пуническую войну, если бы из-за чрезмерного желанья славы не предписал обессиленным войною карфагенянам условий более суровых, чем какие они могли принять. И неожиданный плен этого мужа, и в высшей степени возмутительное его рабство,

равно как его верность клятве и крайне лютая смерть, — все это, если не заставляет богов краснеть, то разве что потому, что они воздушны и крови не имеют.

Не было в то время недостатка в тяжких бедствиях и внутри стен Рима. От необыкновенно сильного разлития реки Тибр разрушились почти все одноэтажные дома в городе; одни — не выдержав стремительного напора волн, другие же размокнув и рассыпавшись от продолжительного стояния в воде. За бедствием от воды последовало еще более губительное бедствие от огня, который, охватив некоторые великолепнейшие здания подле форума, не пощадил и наиболее близкого к нему храма Весты, где ему обыкновенно как бы давали вечную жизнь старательной подкладкой дров не столько почтенные, сколько присужденные к своего рода наказанию девы. Но в то время огонь здесь не жил, а бешенствовал. Приведенные в ужас его стремительностью, девы не в состоянии были спасти эти роковые святыни, которые погубили уже три города, в которых находились. За ними, рискуя жизнью, бросился и вытащил их понтифик Метелл, до половины опаленный. Или огонь не узнал его, или там уже не оставалось ни одного бога, который бы еще не бежал, если был.

Итак, человек мог принести больше пользы святыне Весты, чем она — человеку. Если же она не могла предохранить саму себя от огня, то чем могла помочь она против воды и огня городу, благосостояние которого, как думали, она охраняла? Само дело показало с полной ясностью, что она решительно ничем не могла помочь. Мы не выдвинули бы со своей стороны никакого возражения, если бы они сказали, что эта святыня была установлена не для охранения настоящих временных благ, а для обозначения благ вечных, и поэтому, если случается, что она как телесная и видимая погибает, от этого не бывает никакого вреда тому, ради чего она была поставлена, и она может быть снова восстановлена для того же самого употребления. Но по своей изумительной слепоте они полагают, что благодаря именно этой святыне, которая время от времени гибнет, земное благосостояние и временное счастье государства погибнуть не может. Поэтому,

когда им указывают, что и при существовании святыни благосостояние падало или бедствия обрушивались, они стыдятся изменить свое мнение, которое защитить не в состоянии.

Глава XIX

Было бы слишком долго перечислять все те бедствия, которые во время второй пунической войны терпели оба народа, так долго и упорно сражавшиеся между собою. Даже те из писателей, которые поставили для себя задачей не столько описывать римские войны, сколько восхвалять римское владычество, признаются, что победитель часто бывал похож на побежденного. Когда Ганнибал выступил из Испании, перешагнув Пиринейские горы, прошел Галлию, перевалил через Альпы и с увеличенными во время такого обхода силами, все опустошая и покоряя, ворвался, как бурный поток, в устья Италии, — какие последовали кровопролитные войны, сколько сражений? Сколько раз римляне были побеждены? Сколько городов было без боя сдано неприятелю, сколько взято силой оружия и разрушено? Какие жестокие битвы и сколько их было, славных для Ганнибала поражением римлян? Что мне сказать об этой катастрофе при Каннах, где Ганнибал, хотя он и был крайне жесток, однако, насытившись ужасным пролитием крови врагов, приказал, говорят, щадить их? Он послал оттуда в Карфаген три четверика золотых колец. Из этого должны были понять, что в этом сражении пало столько римской знати, что определить количество ее легче было мерою, чем счетом; а сколько пало рядового войска, которое вообще тем многочисленнее, чем ниже по общественному положению, которое лежало без колец, о том-де скорее можно предполагать, чем утверждать.

Затем последовал такой недостаток в воинах, что римляне собирали осужденных за преступления, освобождая их от наказания, давали рабам свободу и не столько пополняли ими, сколько составляли из них постыдное войско. Но у рабов, а чтобы не обижать их, скажу — у освобожденных, не хватало оружия, чтобы сражаться за

Римскую республику. Было забрано оружие из храмов; римляне как бы так говорили своим богам: “Сложите оружие, которое держали так долго без всякого толку; может быть, наши рабы будут в состоянии принести какую-нибудь пользу там, где вы, наши боги, ничего не смогли сделать”. В то же время государственная казна оказалась слишком оскудевшей для выдачи жалованья войскам; на общественное дело пошли частные богатства, причем каждый отдавал все, что имел, и даже сенаторы, а тем более другие состояния и трибы, не оставили у себя ничего из золота, кроме золотых колец, по одному у каждого, и булл, по одной же: жалких знаков достоинства*. Кто перенес бы все это, если бы дело дошло до такой крайности в наше время, когда мы едва переносим настоящее, когда ради пустых забав гистрионам дарят гораздо больше, чем в то время, в годину крайней опасности, было собрано легионам?

Глава XX

Из всех этих бедствий второй пунической войны не было ни одного, заслужившего более сожаления и жалоб, как гибель Сагунта. Этот испанский город, весьма дружественный римскому народу, был разрушен за то, что хранил этому народу верность. Ибо Ганнибал, разорвав заключенный с римлянами договор, искал повод побудить их к войне. С этой целью он нагло подверг осаде Сагунт. Когда до Рима дошли об этом слухи, были отправлены к Ганнибалу послы, чтобы убедить его снять осаду. Не удостоенные внимания, послы направились в Карфаген и жаловались там на нарушение договора; но не добившись ничего, возвратились в Рим. Пока все это тянулось, несчастный город, самый богатый, которым больше всего дорожили как Испания, так и Римская республика, был

* Буллами назывались золотые украшения, которые, как отличительные знаки, носили дети знатных фамилий; золотые же кольца носили исключительно сенаторы, всадники и высшие магистраты.

разрушен карфагенянами на восьмом или девятом месяце осады. Ужасно читать о его гибели, а еще ужаснее описывать ее. Однако же, я кратко напомню о ней; она имеет близкое отношение к предмету, о котором идет речь.

Сперва он был изнурен голодом до такой степени, что некоторые употребляли в пищу даже трупы своих близких. Затем, истощив все возможные средства, он, чтобы не быть плененным Ганнибалом, воздвиг сообща громадный костер, и когда костер этот разгорелся, в него бросились все сами и побросали свои семейства, даже закалявая и закаляваясь. И что же, обнаружили как-нибудь себя в этом случае их боги, обжоры и плуты, с жадностью домогающиеся жертвенного тука и дурачащие людей, помрачая их умы мнимыми откровениями в ложных гаданиях? Что сделали они, помогли ли чем-либо наиболее дружественному к римскому народу городу, не дали погибнуть ему, когда он погибал вследствие своей верности? Они же сами присутствовали, несомненно, в качестве посредников, когда он вступал в союз с Римской республикой, заключив с нею договор. И вот, верно храня договор, который заключил, полагаясь на покровительство их, подтвердил честным словом, закрепил клятвой, он подвергся со стороны вероломного врага осаде, взятию, истреблению. Если эти самые боги навели потом бурей и молниями ужас на Ганнибала, когда он был вблизи римских стен, и заставили его отойти, то нечто подобное им следовало сделать и тогда, с самого начала.

Смею заметить, что честнее было бы с их стороны разразиться бурей за друзей римлян, которые погибали за то, что не нарушили клятвы верности, хотя и не получили при этом никакой помощи, чем за самих римлян, которые сражались сами за себя и владели достаточными силами, чтобы противостоять Ганнибалу. Если они были блюстителями римского благоденствия и славы, они должны были не допустить лечь несмываемым пятном на эту славу гибели Сагунта. В противном же случае не глупо ли верить, будто, благодаря их защите, Рим не погиб от руки победителя Ганнибала, когда они не в силах были помочь городу, погибавшему за дружбу с Римом? Если бы население

Сагунта было христианским и претерпело нечто подобное за веру евангельскую, оно не употребило бы против себя ни меча, ни огня, а подвергшись истреблению за эту веру, оно претерпело бы это в той надежде, какую возлагало бы на Христа, в чаянии награды не кратковременной, а беспредельной и вечной. Но эти боги ради того и выставляют себя для почитания, ради того и люди находят нужным почитать их, чтобы никакая опасность не угрожала благополучию в вещах гибнущих и преходящих. Что же ответят нам в защиту этих богов их оборонители и обожатели на вопрос о погибших сагунтянах, как не то же, что и на вопрос о замученном Регуле? Различие в том, что там один человек, а здесь целый город; но в том и другом случае причиной гибели было сохранение клятвы. Ради этого сохранения тот решил возвратиться к врагам, а этот не захотел предаться им.

Итак, сохранение клятвы вызывает гнев богов? Или и при покровительстве богов могут погибать не только отдельные люди, но даже и целые города? Пусть выбирают одно из двух, что хотят. Если этих богов раздражает сохранение клятвы, пусть они ищут для своего почитания клятвопреступников. Если же и при покровительстве их могут под ударами множества тяжких бедствий погибать люди и города, то почитание их совершенно бесполезно для земного счастья. Пусть же перестанут сердиться те, которые думают, что, лишившись культа своих богов, они сделались несчастными. Ведь они могли бы не только при сохранении этого культа, но и при благоприятном к ним отношении богов не только, как теперь, роптать на несчастья, но и так, как тогда Регул и сагунтяне, совершенно погибнуть после ужасных истязаний.

Глава XXI

Далее, в промежуток между второй и последней карфагенской войною, когда, по словам Саллюстия, римляне отличались наилучшими нравами и полнейшим согласием (ибо я многое опускаю, чтобы не давать сочинению

слишком больших размеров), — итак, в это самое время наилучших нравов и полнейшего согласия известный Сципион (я имею в виду Сципиона Африканского, старшего), освободитель Рима и Италии, знаменитый и удивительный завершитель этой самой второй пунической войны, — войны столь ужасной, столь убийственной, столь бедственной, — победитель Ганнибала и покоритель Карфагена, посвятивший, как пишут о нем, с самой юности жизнь свою богам и воспитывавшийся в храмах, — этот Сципион оказался бессильным против обвинений врагов и, потеряв отечество, которому доблестью своею возвратил благоденствие и свободу, провел остаток жизни и умер в линтернском местечке, до такой степени после знаменитого своего триумфа не желая возвращаться в Рим, что, говорят, сделал распоряжение, чтобы даже после смерти его не погребали в неблагоприятном отечестве.

После этого была занесена в Рим Гнеем Манлием, победителем галатов, азиатская роскошь, которая оказалась страшнее всякого врага. Тогда впервые появились медные ложки и драгоценные покрывала; тогда введен был обычай приглашать на пиры певиц и другие беспутные вольности. Но в настоящем случае я более намерен говорить о том зле, которое люди терпят невольно, а не о том, которое они творят сами по доброй воле. Упомянутое мною о Сципионе, что, оказавшись бессильным против врагов, он умер вне отечества, которое освободил, — я упомянул потому, что оно относится к предмету моего настоящего рассуждения, т. е. чтобы показать, что римские божества, почитаемые единственно ради земного счастья, от храмов которых он заставил бежать Ганнибала, не оплатили ему тем же. Но так как Саллюстий утверждает, что нравы того времени были в Риме наилучшими, то я счел нужным упомянуть об азиатской роскоши, чтобы дать понять, что Саллюстий говорит это только по сравнению с другими временами, когда нравы были гораздо хуже и проявлялись в сильнейших разногласиях. Ибо в то же время, т. е. в промежуток между второй и последней карфагенской войною, был издан известный закон Вокония, запрещавший кому бы то ни было делать наследницей своего имущества

женщину, хотя бы даже единственную дочь. Не знаю, можно ли издать или придумать постановление более несправедливое, чем этот закон.

Тем не менее, в этот промежуток между двумя пуническими войнами положение дел было еще довольно сносным. Гибло только войско от внешних войн, но и оно находило утешение в победах; внутри же не свирепствовали, как в другие времена, никакие разногласия. Но вот в последнюю пуническую войну одним натиском другого Сципиона (младшего), получившего за это также прозвище Африканского, была разрушена до основания соперница римской власти; и вслед затем на Римскую республику обрушилась такая масса зол, что счастьем и безопасностью, которые при испорченности нравов и накопили эту массу зла, разрушенный Карфаген, как оказалось, в самый короткий срок повредил Риму гораздо более, чем вредил ему прежде своею долгой враждою.

За весь этот период времени, простирающийся вплоть до Цезаря Августа, который решительно отнял у римлян, причем на взгляд их самих уже не славную, а сварливую и распущенную свободу, все подчинил своей воле и восстановил и возобновил как бы одряхлевшую от болезненной старости республику, — за весь этот период я умолчу о новых и новых, по тем или иным причинам, военных поражениях, и о нумантийском мире, запятнавшем Рим ужасным бесславием (последнее случилось вследствие того, что улетели из клетки куры и дали консулу Манцину, как говорят, худое предзнаменование; как-будто в продолжение стольких лет, в течение которых этот небольшой осажденный городок (Нумантий) с успехом отражал атаки римского войска и начинал уже наводить ужас на саму Римскую республику, другие куры пророчили ему зло).

Глава XXII

Обо всем этом, как я сказал, умолчу; но не умолчу о том, как царь Азии, Митридат, приказал умертвить в один день повсеместно всех римских граждан, которые путе-

шествовали по Азии и в бесчисленном множестве занимались там своими делами; что и было приведено в исполнение. Какая то была жалкая картина, когда вдруг, нечаянно и вероломно убивали всякого, где бы кто ни был найден, в поле, на ложе, на пиру? Какой стоял стон умиравших, какие слезы со стороны зрителей, а может быть, со стороны и самих убивавших? Какая жестокая необходимость для людей, оказывавших гостеприимство, не только видеть в своем доме эти безбожные убийства, но и самим совершать их; от дружественной ласки чело- веколюбия, неожиданно меняя вид, переходить к враждебным во время мира действиям, нанося, могу сказать, взаимные друг другу раны: так как пораженный получал раны в тело, а поражающий — в душу? Неужели и эти все пренебрегли птицегаданием? Разве у них не было ни домашних, ни публичных богов, к которым они могли бы обратиться с вопросом, когда отправлялись с места жительства своего в это безвозвратное путешествие? Если все это так, то у них нет основания жаловаться в этом отношении на наши времена. Римляне издревле пренебрегали такими пустяками. Если же они обращались к богам с вопросами, то пусть скажут нам, чем это помогло?

Глава XXIII

Теперь припомним коротко, насколько можем, те бедствия, которые, поскольку были внутренними, постольку и более достойными сожаления, а именно: гражданские, или, вернее, антигражданские распри, и не только распри, но даже бесстыдные войны, в которых было столько пролито крови, в которых взаимная вражда партий выразились уже не спорами в собраниях и разделениями голосов на ту и другую сторону, а открытым оружием и битвами. Так называемые союзнические войны, войны невольнические, войны гражданские, — сколько пролили они римской крови, какое опустошение и опустение внесли в Италию! Но прежде чем восстал против Рима союзный Лациум, все животные, служащие человеку, как то: собаки,

лошади, ослы, коровы и другие, до того времени покорные человеческой власти, вдруг, одичав и забыв свойственную домашним животным кротость, бросили жильё, стали произвольно бродить туда и сюда и не подпускать к себе не только чужих, но и хозяев, угрожая гибелью или, по крайней мере, опасностью тем, кто осмеливался приближаться к ним. Какого великого бедствия было знаком, если было знаком, такое зло, безусловно, зло немалое, если даже оно и не было знаком? Случись это в наше время, они (язычники) отнеслись бы к нам с большим бешенством, чем их животные — к ним.

Глава XXIV

Начало гражданским войнам положили возмущения Гракхов, вызванные аграрными законами. Они хотели разделить между народом земли, которыми несправедливо владели знатные люди. Но решиться на искоренение застарелой несправедливости было весьма опасно; даже, как показал опыт, в высшей степени губительно. Сколько было совершено похорон, когда был убит первый (Тиберий) Гракх? И сколько потом, когда спустя немного времени был убит другой его брат? И знатных, и незнатных убивали не на основании законов и не по распоряжению властей, а толпою и в вооруженных столкновениях. После умерщвления другого Гракха (Гая), консул Люций Описний, поднявший против него оружие внутри Рима и после захвата и умерщвления его вместе с его товарищами, производивший жестокое истребление граждан, уже потом, когда производил расследование, преследуя остальных судебным порядком, убил, говорят, три тысячи человек. Из этого можно понять, какую массу мертвых могла оставить после себя вооруженная свалка во время народного мятежа, если столько было предано смерти вследствие как бы беспристрастного судебного разбирательства. Убийца самого Гракха продал консулу его голову за столько по весу золота, сколько весила сама эта голова. Условие такого

рода было заключено еще до убийства. Тогда же был убит с детьми и прежний консул Марк Фульвий.

Глава XXV

По определению сената, слишком уж замысловатому, на том самом месте, где произошел этот кровавый мятеж и где пало столько граждан всех состояний, построен был храм Согласия, чтобы, в качестве свидетеля казни Гракхов, колол глаза тем, которые говорили бы речи народу, и явил их память. Но что это было, как не насмешка над богами, строить храм той богине, которая, если бы присутствовала в городе, последний не подвергся бы разгрому, растерзанный такими раздорами? Разве, быть может, решено было в этом храме, как в тюрьме, заключить богиню Согласия, как виновницу произошедшего злодеяния, за то, что она оставила души граждан? Ибо, если они хотели чего-то более сообразного ходу дела, то почему они не построили там храма Раздору? Или, быть может, было указано какое-нибудь основание тому, почему бы Согласие могло быть богиней, а Раздор — нет, когда по определению Лабеоны первое — богиня добрая, а последнее — злая?

Последний, очевидно, руководствовался тем, что нашел в Риме храмы и Лихорадке, и Здравью. Следовательно, таким же точно образом надлежало построить храм не только Согласию, но и Раздору. Поэтому римляне поступили очень рискованно, решившись иметь раздраженной против себя такую злую богиню, и забыв, что первоначальная причина гибели Трои лежала в ее озлоблении. Ведь это она, подбросив золотое яблоко, учинила ссору между тремя богинями за то, что вместе с другими богами не была приглашена на пир: из-за этой ссоры — вражда между божествами, победа Венеры, похищение Елены, разрушение Трои. Возможно, негодую именно на то, что ее не удостоили в Риме никаким храмом рядом с другими богами, она в то время и подвергла город таким сильным смятениям; насколько же мог усилиться ее гнев, когда на

месте упомянутого кровопролития, т. е. на месте работы ее рук, она увидела храм, построенный ее противнице? Эти ученые и мудрые мужи сердятся, когда мы смеемся над подобными пустяками; тем не менее, однако же, для них, как почитателей богов добрых и злых, вопрос о Сoglасии и Раздоре остается в силе: или они пренебрегли культом этих богинь и предпочли им Лихорадку и Беллону, которым построили древние капища; или почитали их, когда рассвирепевшая богиня Раздора довела их, с удалением Сoglасия, даже до гражданских войн.

Глава XXVI

Да, они придумали поистине замысловатое средство против мятежей, противопоставив говорящим речи народу храм Сoglасия, как свидетеля поражения и казни Гракхов. Сколько принесло это пользы, показывают последующие, гораздо худшие события. Народные вожаки заботились после этого не о том, чтобы избежать образа действий и судьбы Гракхов, а о том, чтобы пойти далее их предположений. Таковы были Люций Сатурнин, народный трибун, и Гай Сервилий, претор, а потом, гораздо позже, Марк Друз. От их возмущений произошли сперва жестокие кровопролития, а затем союзнические войны, нанесшие Италии страшные удары и доведшие ее до разорения и запустения.

Потом последовала война невольническая и войны гражданские. Сколько во время последних было дано сражений, сколько пролито крови для того, чтобы усмирить, будто какую-нибудь варварскую орду, почти все народы Италии, которые по преимуществу и составляли силу Римского государства? Война с рабами была начата весьма малым числом людей, менее чем семьдесятью гладиаторами, — числом, которое превзошло количество императоров римского народа; а между тем, каких она достигла размеров, какой силы и жестокости, сколько и до какой степени опустошила городов и областей, — все это едва ли были в силах передать писавшие историю. И

это не была единственная невольническая война. Еще прежде того была опустошена провинция Македония, а потом Сицилия и приморская сторона. Сколько и каких было при этом совершено ужасных разбойничьих нападений на суше, какие сильные велись затем морские разбойничьи войны, едва ли кто в состоянии описать.

Глава XXVII

Марий уже запятнал себя кровью граждан, умертвив множество людей противной себе партии, когда, будучи побежден, бежал из Рима; но едва (скажу словами Цицерона*) город успел перевести дух, как одержал победу Цинна в союзе с Марием. Вслед затем, после умерщвления знаменитейших мужей, погасли светила государственные. За эту жестокость победителей потом отомстил Сулла; но нет нужды говорить, каким истреблением граждан и каким бедствием для республики сопровождалась эта месть. Об этой мести, которая была гораздо гибельнее, чем безнаказанность злодейств, против которых она была направлена, говорит Лукан:

*Леченье перешло границы, и рука зашла туда,
Преследуя болезни, где не было их прежде...
Покараны преступники. Но если б
Хоть кто-нибудь из них остался жив,
Простор вражде тогда б открылся новый,
И гнев, не сдержанный уже уздой законов,
Рекой широкой хлынул**.*

Кроме тех, которые пали вне Рима в рядах войска, внутри самого Рима во время этой войны Мария и Суллы трупами были наполнены улицы, дворы, площади, театры, храмы; так что трудно было судить, когда победители совершили более убийств: сперва ли, чтобы одержать

* Cic., Orat. III, Catilin.

** Lucan. lib. II.

победу, или после, вследствие того, что победу одержали. Вот победа на стороне Мария, когда он сам возвращает себя из ссылки. За исключением убийств, совершавшихся повсеместно и где ни попадя, кладут на кафедру, с которой говорились речи народу, голову Октавия, консула; Цезаря и Фимбрия убивают в их домах; двух Крассов, отца и сына, закалывают на глазах друг у друга; Бебий и Нумиторий умирают с растерзанными внутренностями, когда их волокут крюками; Катулл избегает рук врагов тем, что принимает яд; Мерула, фламин Юпитера, рассекши жилы, совершает возлияние Юпитеру собственной кровью. На глазах у самого Мария постоянно убивают тех, кому он в ответ на приветствие не желал протягивать руки.

Глава XXVIII

В качестве возмездия за эту жестокость последовала победа Суллы. Но после такого количества крови граждан, пролитием которой она была приобретена, победа эта, — когда война была уже окончена, но жива была еще ненависть, — выразилась в мирное время большими жестокостями. Уже молодой Марий и Карбол, принадлежавшие к партии Мария, к прежним убийствам старшего Мария прибавили новые, еще более жестокие. Когда Сулла только наступал, они, отчаявшись не только в победе, но и в собственном спасении, наполнили все убийствами своих и чужих. Помимо широко и повсюду распространенного кровопролития, был осажден даже сенат, и из самого места его заседаний, будто из тюрьмы, выводили на казнь. Первосвященник Муций Сцевола был убит в то время, когда, считая храм Весты наибольшей святыней римлян, обнимал ее жертвенник: своею кровью он едва не погасил тот огонь, который постоянно горел благодаря неусыпной заботливости дев. Затем вступил в Рим победителем Сулла. На Марсовом поле (месте народных собраний), уже не во время войны, а жестокого мира, он истребил семь тысяч сдавшегося ему и потому безоружного народа, — истребил не в битве с ним, а просто приказав истребить. Да и

вообще, в Риме всякий сторонник Суллы убивал, кого хотел. Поэтому не было никакой возможности определить количество совершенных убийств. Наконец, Сулле доложили, что следует позволить некоторым жить, чтобы победителям было кем повелевать. Неистовая свобода убийств, свирепствовавшая повсеместно без разбора, была, таким образом, обуздана.

Ко всеобщей великой радости был обнародован список, содержащий две тысячи имен граждан из двух знатных сословий, всаднического и сенаторского, предназначенных к смерти и изгнанию. Количество внушало тревогу, но определенность успокаивала; уже не столько скорбели о множестве погибавших, сколько радовались безопасности остальных. Но и оставшиеся в этой безопасности вздрогнули, когда узнали, какого рода казням будут подвергнуты те, которые были осуждены на смерть. Ибо одного разрывали руками безо всяких орудий: живого человека люди растерзывали с большим зверством, чем звери — выброшенный труп. Другого, выколов глаза и отсекая один за другим члены, заставляли в таких муках долго жить, или, вернее, долго умирать. Были проданы с публичного торга некоторые знатные города, будто какие-нибудь хутора. А один город был казнен весь, подобно тому, как осуждают на казнь одного преступника. Все это делалось в мирное время; не для того, чтобы ускорить час победы, а для того, чтобы кто-нибудь не вздумал пренебречь победой уже одержанной. На этот раз мир оспаривал жестокость у войны и одержал победу. Война убивала вооруженных, а он — безоружных. Война была для того, чтобы убиваемый, если был в состоянии, сам убивал; а мир — не для того, чтобы избежавший смерти жил, а для того, чтобы умирая — не защищался.

Глава XXIX

Какая жестокость чужих народов, какая лютость варваров может сравниться с этой победой граждан над гражданами? Что было для Рима гибельнее, постыднее, противнее:

вторжение ли в древнее время галлов и незадолго перед этим — готов, или необузданность Мария и Суллы и других знаменитых с той и другой стороны мужей, украшений общества, совершавших зверства над его же членами? Правда, галлы умертвили сенаторов, сколько сумели отыскать их в целом Риме, за исключением Капитолия, который один был кое-как защищен; но тем, которые жили на капитолийском холме, они предоставили, по крайней мере, возможность выкупить золотом жизнь, которую, если не могли отнять оружием, могли истощить осадой. Галлы же пощадили такое множество сенаторов, что более удивительным оказалось то, что они убили некоторых. Но Сулла еще при жизни Мария занял по праву победителя бывший в безопасности от галлов Капитолий для того, чтобы из него-то и распорядиться убийствами; а когда Марий спасся бегством, чтобы возвратиться потом более жестоким и более кровожадным, Сулла в самом Капитолии лишил по определению сената жизни и имущества многих. А для сторонников Мария, в отсутствие Суллы, что было такого святого, что пощадили бы они, когда они не пощадили даже Муция, гражданина, сенатора, первосвященника, державшего в своих объятиях тот самый жертвенник, с которым были связаны, как говорят, сами римские судьбы? Наконец, чтобы не говорить о бесчисленном количестве других убийств, один последний список Суллы лишил жизни большее число сенаторов, чем скольких смогли ограбить готы.

Глава XXX

Итак, с каким лбом, с каким сердцем, с каким бесстыдством, с каким неразумием, или, точнее, с каким безумием они во всем описанном своих богов не винят, а в этом последнем* винят нашего Христа? Безжалостные гражданские войны, по признанию их же собственных писателей, более бедственные, чем всякие войны с внеш-

* Т. е. во вторжении готов.

ними врагами, — войны, которые считаются не только подорвавшими, но и совершенно погубившими республику, — все они начались гораздо раньше пришествия Христова, — и по преемственному продолжению преступного дела партий переходили из войн Мария и Суллы в войны Сертория и Катилины, из которых первый был изгнанником, а последний — воспитанником Суллы; потом — в войну Лепида и Катула, из которых один хотел уничтожить, а другой — отстоять дело Суллы; далее, в войны Помпея и Цезаря, из которых первый был последователем Суллы и равнялся с ним или даже превосходил его во власти, а Цезарь власти Помпея не выносил (но не выносил потому, что сам ее не имел: когда же Помпей был побежден и убит, превзошел и Помпея); затем, в войны другого Цезаря, названного впоследствии Августом, во время правления которого родился Христос.

Ибо и Август вел также гражданские войны со многими, и в этих войнах погибло также много знатнейших мужей, среди которых был и Цицерон, известный красноречивый художник по части управления республикой. Причиной было то, что вступившие в заговор якобы ради спасения республиканской свободы некоторые из знатных сенаторов умертвили в месте заседаний сената победителя Помпея, Гая Цезаря, за предполагаемое домогательство им царской власти, — Цезаря, который снисходительно пользовался своею гражданской победой и сохранил жизнь и общественное положение своим врагам. Затем власти Цезаря стал добиваться Антоний, далеко не похожий на него нравами, человек испорченный и запятнавший себя всякого рода пороками. Цицерон усиленно противился ему во имя той же якобы свободы отечества. Тогда выдвинулся замечательно даровитый юноша, другой Цезарь, приемный сын первого Гая Цезаря, названный потом, как я сказал, Августом. С целью выставить в его лице соперника Антонию, Цицерон покровительствовал этому юноше Цезарю. Он надеялся, что, по устранении и уничтожении господства Антония, Цезарь восстановит свободу республики; но оказался до такой степени слепым и непредусмотрительным, что этот же самый юноша, возвеличению и могуществу

которого он содействовал, и самого Цицерона дозволил, как бы по некоторой любовной сделке, убить Антонию, и свободу республики, за которую тот столько ратовал, подчинил игу собственной власти.

Глава XXXI

Пусть же неблагодарные нашему Христу за такие великие блага обвиняют своих богов за столь великое зло. Ведь когда это зло совершалось, когда граждане проливали столько крови граждан повсюду, причем не только где-нибудь на стороне, но и у алтарей этих богов, в то самое время алтари богов пылали огнем и издавали запах сабейского фимиама и свежих гирлянд; священство было в высокой чести; капища поражали блеском; приносились обильные жертвы; давались многочисленные и пышные игры; иступленными наполнялись храмы. Туллий не избрал для себя местом убежища храма, потому что избрал было Муций, и напрасно. Эти же лица, которые с величайшим озлоблением нападают на христианские времена, или искали убежища в местах, посвященных Христу, или были отведены туда самими варварами для сохранения их жизни. Я знаю одно, и в этом легко согласится со мною всякий, кто судит о деле беспристрастно, а именно: если бы перед пуническими войнами (о многом другом, о чем я упоминал, и еще о гораздо большем, о чем я счел нужным, ради краткости повествования, умолчать, я не говорю) род человеческий принял христианство и последовало то страшное разорение, которому во время тех войн подвергались Европа и Африка, то каждый из тех лиц, с которыми мы имеем дело, приписал бы это зло, несомненно, религии христианской. Еще менее удерживали бы они свои языки, если бы, насколько это касается римлян, за принятием и распространением христианства последовали известное вторжение галлов, или опустошение Рима рекою Тибр и пожарами, или упомянутые гражданские войны, превосходящие всякие бедствия.

Даже такие виды зла, которые до того представлялись невероятными, что считались чудесными (prodigia), если бы они случились во времена христианские, кому другому были бы поставлены в вину, как не христианам? Я не буду говорить о тех явлениях, которые были более удивительными, чем вредными, например: о говоривших быках, о детях, которые произносили некоторые слова еще до рождения из чрева матерей, о летавших змеях, о женщинах и курицах, обратившихся в особы мужского пола, и о других того же свойства, о которых рассказывается в их книгах, не баснословных, а исторических, и которые, действительны ли они, или ложны, не причиняют людям гибели, а только вызывают изумление. Но когда падала дождем земля; когда падал дождем мел; когда шел каменный дождь, настоящий каменный дождь, а не град, который обыкновенно называют этим именем, то такие явления действительно наносили сильный вред. Читаем у них же, что от огня Этны, текущего с вершины горы к ближайшему берегу, море кипело до такой степени, что расплавлялись скалы и растекалась смола на кораблях. И это причиняло немалый вред, хотя и было невероятно и изумительно. Пишут далее, что от того же действия огня Сицилия была покрыта такой массой горячего пепла, что заваленные и подавленные ею кровли города Катаны обрушились; тронутые таким бедствием, римляне освободили в том году город от податей.

Пишут также, что в Африке, когда она была уже римской провинцией, появилась однажды чудовищная масса саранчи. Уничтожив плоды и листья деревьев, она, как рассказывают, огромным и превосходящим всякое описание облаком спустилась в море. Умершая там и выброшенная на берег, она заразила потом воздух и произвела такую страшную моровую язву, что в одном царстве Массиниссы погибло, говорят, восемьдесят тысяч человек, а в ближайших к берегам странах — и того более. В Утике из тридцати тысяч бывших там в то время юношей, как утверждают, осталось в живых только десятеро. Чего из этого, если бы случилось оно во времена христианские, не приписало бы христианской религии то пустословие,

которое мы должны выслушивать и на которое вынуждены отвечать? И однако же, они не приписывают этого своим богам: требуют восстановления культа их для того, чтобы не испытывать даже меньших бедствий подобного свойства, между тем как прежде, когда боги были почитаемы, испытали от них упомянутые, куда большие!

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

Глава I

Начав говорить о граде Божиим, я счел нужным прежде всего ответить тем его врагам, которые, гоняясь за земными радостями и стремясь к предметам преходящим, за все, что только претерпевают они в этом отношении неприятного, — хотя претерпевают скорее по милосердию вразумляющего, чем по строгости карающего Бога, — порицают христианскую религию, религию единственно истинную и спасительную. И так как они (хотя в их числе находится и невежественная чернь) возбуждаются против нас наибольшей ненавистью на основании якобы научных предпосылок, воображая, будто того, что случается с ними необычного в их время, в другие, прежние времена, как правило не случалось; а те, которые знают ложность их мнений, как бы молчаливо с ними соглашаются, дабы ропот против нас казался справедливым; то, опираясь на те свидетельства, которые их писатели оставили потомству для изучения истории прошлых веков, нужно было показать, что дело обстояло совсем иначе, чем они думают. Вместе с тем, нужно было доказать, что ложные боги, коих они чтити явно, а некоторые и сейчас еще чтут тайно, суть нечистые духи и коварные демоны, — нечистые и коварные до такой степени, что услаждаются своими то ли действительными, то ли вымышленными злодеяниями, повелев прославлять эти злодеяния в дни своих праздников; это для того, чтобы слабая человеческая природа не могла воздерживаться от предосудительных деяний, коль скоро ей представляется для подражания в этом как бы божественный пример.

Это мы и доказали, основываясь не на догадках, а отчасти на свежих примерах, поелику видели и сами, что в честь их богов совершаются подобные вещи, отчасти же на сочинениях тех, которые оставили потомству описание всего этого не в качестве порицания, а для прославления своих богов. Так поступил, например, Варрон,

человек большой учености и пользующийся у них величайшим авторитетом: при составлении своих книг, одних — о предметах человеческих, других же — о предметах божественных, относя одни предметы, соответственно достоинству каждой вещи, к человеческим, другие — к божественным, он поставил сценические игры отнюдь не в разряд вещей человеческих, но именно божественных; хотя, если бы общество состояло только из людей добрых и честных, сценические игры не должны были бы находиться даже и в числе вещей человеческих. Так поступил он, конечно, не по собственному усмотрению, а потому, что, будучи рожден и воспитан в Риме, застал их в ряду божественных предметов. А поскольку в конце первой книги мы вкратце сказали о том, о чем следовало говорить далее, и кое-что из этого изложили в двух последующих книгах, то посмотрим, относительно чего ожидание наших читателей остается еще неудовлетворенным.

Глава II

Итак, мы обещали сказать нечто против тех, которые поражения Римской республики приписывают нашей религии, и рассказать о тех, — какие только и насколько могли припомниться, — бедствиях, которые обрушились на Рим или на находящиеся под его властью провинции, прежде чем запрещены были их жертвоприношения: все эти бедствия они, несомненно, приписали бы нам, если бы наша религия уже и тогда была им известна и запрещала им, как теперь, их святотатственные культы.

Эту задачу мы постарались выполнить во второй и третьей книгах, во второй — когда говорили о зле нравственном, которое следует почитать злом или единственным, или величайшим, а в третьей — когда шла речь о бедствиях, которых одних страшатся люди глупые (т. е. о бедствиях телесных и внешних, которые весьма часто терпят и люди добродетельные); между тем как то зло, которое делает их самих злыми, они переносят не только терпеливо, но и охотно. И как мало сказали мы

об одном только Риме и его империи! — далеко не все даже из времен, предшествовавших Цезарю Августу. А что было бы, если бы я захотел припоминать и перечислять не те бедствия, которые причиняют люди друг другу, каковыми являются опустошения и разгромы воюющих, а те, которым подвергается земная жизнь от действия мировых стихий; чего слегка касается Апулей в одном месте своего сочинения “О мире”, говоря, что все земное подвержено изменениям, превращениям и разрушениям? Он говорит (воспользуюсь его же словами), что в результате мощных землетрясений разверзалась земля и были поглощены города вместе с их жителями; что внезапными дождями были смыты целые области; что такие области, которые прежде были континентами, обращены были в острова, а другие, вследствие понижения (уровня) моря, сделались удобопроходимыми для пешеходов; что ветрами и бурями были разрушены города; что облака производили пожары, от которых гибли испепеленные ими восточные страны, а страны западные подвергались подобным же катастрофам от воды, просачивавшейся из земли и затоплявшей местности; что из разверзшихся на вершинах Этны кратеров под действием небесного огня устремились некогда по ее склонам потоки огненных рек. Если бы я захотел перечислять эти и подобные им бедствия, о которых рассказывает история, окончил ли бы я когда-нибудь повествование о том, что случалось в те времена, когда религия Христа еще не обуздывала их суетных и губельных для истинного спасения верований?

Я обещал также показать, за какие их нравы и по какой причине истинный Бог, во власти Которого находятся все царства, благоволил споспешествовать увеличению их империи; и как мало оказали им помощи, или лучше, как много повредили им своею ложью и обманом те, кого они считают богами. Об этом я считаю нужным говорить теперь. Преимущественно же буду говорить о расширении Римской империи. Ибо о том, сколько зла причинила их нравам вредная лживость демонов, которых они почитают богами, мною немало уже было сказано во второй книге. Во всех же трех оконченных книгах, где это представлялось

удобным, мы старались указывать, сколько и каким именно образом посредством имени Христова, которому варвары вопреки военным обычаям воздавали так много уважения, — сколько и каким образом среди бедствий войны оказал помощи добрым и злым Бог, Который заставляет Свое солнце светить на добрых и злых и попускает идти дождям на праведных и неправедных (Мф. V, 45).

Глава III

Итак, рассмотрим теперь, как много дерзости в том, что обширность и долговременность существования Римской империи они приписывают этим своим богам, почитать которых совершением мерзких игр через мерзких же людей они считают даже делом благопристойным. Но прежде я хотел бы исследовать, насколько основательно и благоразумно хвастаются они величием и обширностью империи, коль скоро нельзя считать счастливыми людей, которые постоянно живут в мрачном страхе и с кровавыми инстинктами среди бедствий войны и потоков крови, — сограждан ли то, или врагов, но все же людей, — чтобы приобрести минутную, светящуюся непрочным блеском радость, находясь при этом в постоянном опасении, как бы внезапно ее не утратить.

Чтобы нам было легче обсудить этот предмет, не будем вдаваться в пустую напыщенность и утомлять внимание читателей громкими словами, вроде: “народы”, “царства”, “провинции”, а возьмем двух отдельных людей, ибо каждый отдельный человек, как буква в предложении, представляет собою своего рода элемент государства, как бы обширно оно ни было. Из них одного вообразим себе бедным, или еще лучше — человеком посредственного состояния, а другого — весьма богатым; но богато удрученным страхами, снедаемым печалью, обуреваемым желаниями, не имеющим ни минуты спокойствия и душевного мира, живущим в атмосфере постоянных враждебных споров, умножающим ценою этих несчастий свое имение до бесконечности, и с умножением его, умножающим самые тяжкие заботы;

человека же посредственного состояния — довольствующимся своими малыми и скудными пожитками, милым для семьи, живущим в мире с родственниками, соседями и друзьями, религиозно благоговейным, приветливым характером, здоровым телом, бережливым в жизни, чистым в нравственном отношении и спокойным в своей совести.

Не знаю, будет ли кто-нибудь настолько сумасброден, чтобы усомниться, кому из них отдать предпочтение. Но как применимо это к двум отдельным людям, так и к двум семействам, к двум народам и к двум государствам; проводя такую параллель, мы весьма легко увидим, если будем наблюдательны, где находится суетность и где — счастье. Поэтому, когда почитается истинный Бог и Ему воздается поклонение действительными священнодействиями и добрыми нравами, бывает полезно могущественное и долговременное управление людей добродетельных. И полезно оно не столько для них самих, сколько для тех, кем они управляют. Что касается их самих, то для истинного их счастья, в котором хорошо проводится и настоящая жизнь, и получается потом жизнь вечная, достаточно благочестия и честности, представляющих собою великие дары Божии.

Итак, в настоящем мире царствование людей добродетельных полезно не столько для них самих, сколько для благосостояния их подданных. Напротив того, царствование злых вредно более всего для самих царствующих, которые губят свои души необузданностью пороков; тем же, которые находятся под их властью, ничто не вредит, кроме их собственной порочности. Ибо, какое бы зло праведники ни претерпевали от несправедливых властителей, зло это представляет собою не наказание за преступление, а испытание добродетели. Поэтому человек добродетельный, хотя бы он и находился в рабстве, свободен; напротив, злой, хотя бы он и царствовал, раб; и раб не одного человека, а что гораздо хуже — столько господ, скольким порокам он подвержен. Св. Писание говорит, рассуждая об этих пороках: “Кто кем побежден, тот тому и раб” (II Пет. II, 19).

Глава IV

Итак, при отсутствии справедливости, что такое государства, как не большие разбойничьи шайки; так как и сами разбойничьи шайки есть ничто иное, как государства в миниатюре. И они также представляют собою общества людей, управляются властью начальника, связаны обоюдным соглашением и делят добычу по добровольно установленному закону. Когда подобная шайка потерянных людей возрастает до таких размеров, что захватывает области, основывает оседлые жилища, овладевает городами, подчиняет своей власти народы, тогда она открыто принимает название государства, которое уже вполне усваивает ей не подавленная жадность, а приобретенная безнаказанность. Прекрасно и верно ответил Александру Великому один пойманный пират. Когда царь спросил его, какое право имеет он грабить на море, тот дерзко отвечал: "Такое же, какое и ты; но поскольку я делаю это на небольшом судне, меня называют разбойником; ты же располагаешь огромным флотом, и потому тебя величают императором".

Глава V

Не спрашиваю, каких людей набрал себе Ромул: этим людям принесло великую пользу то, что получив права гражданства после своей разбойничьей жизни, они перестали думать о тех наказаниях, страх перед которыми понукал их на еще большие злодеяния; так что они сделались более мирными в отношении к условиям человеческой жизни. Остановлюсь на том, что саму Римскую империю, ставшую великой благодаря покорению многих народов и сделавшуюся грозной для остальных, заставило испытать горькое чувство, сильный страх и много потрудиться, чтобы избежать жестокого поражения. Это было тогда, когда несколько убежавших с игр в Кампании гладиаторов набрали многочисленное войско, поставили трех вождей и начали опустошать Италию со свирепой жестокостью. Пусть скажут, какой бог помог им из сос-

тояния маленькой и презренной разбойничьей шайки перейти в разряд как бы государства, которого пришлось страшиться римлянам со столькими их армиями и крепостями? Уж не скажут ли, что они не пользовались помощью свыше, потому что существовали недолго? Но разве жизнь каждого отдельного человека продолжительна? В таком случае боги никому не помогают в достижении могущества, потому что каждый человек живет весьма недолго, и не следует считать благодеянием того, что в каждом отдельном человеке, а отсюда — и во всех людях, за короткое время исчезает подобно пару.

Какая, в самом деле, польза людям, почитавшим богов при Ромуле и давно умершим, в том, что после их смерти Римское государство достигло великого могущества, когда сами они давно рассчитываются в преисподней за свои личные дела (хорошие ли, или дурные, это к настоящему предмету не относится)? А так следует думать и относительно всех тех, которые в течение своего короткого существования скользнули быстро исчезающею тенью по Римскому государству (хотя само оно не переставало существовать в преемственной смене умирающих живыми), унося с собою бремя своих деяний. Если же благодеяния и этих кратковременных существований должны быть приписаны помощи богов, то немалую помощь оказали они и тем гладиаторам, которые свергли с себя оковы рабства, бежали, собрали многочисленное и весьма сильное войско и, повинаясь советам и приказаниям своих вождей, сделались весьма страшными для римского величия, а для стольких римских полководцев — непобедимыми, многое захватив в свои руки; одержав же множество побед, предавались удовольствиям, каких желали; делали, что внушала похоть, и жили подобно царям, пока, наконец, с величайшим трудом не были побеждены. Но перейдем к примерам более значительным.

Глава VI

Юстин, который, следуя Трогу Помпею, не только, подобно ему, написал на латинском языке греческую или, лучше сказать, всемирную историю, но сделал из нее и определенные сокращения, начинает свое творение так: “От начала мира власть над областями и народами имели цари, которым право на это верховное достоинство давала не тщеславность народов, а испытанная в глазах добродетельных людей умеренность. Народы не имели никаких законов: законом для них служила воля государей. В обычае было скорее защищать границы государства, нежели расширять их; границы эти находились внутри родной для каждого отчизны. Нин, царь ассирийский, первым из всех нарушил, вследствие жадности к власти, этот старинный и как бы прародительский для народов обычай. Он первый начал воевать с соседями и до самых пределов Ливии покорил неискусные еще в защите народы”. И несколько дальше: “Обширность приобретенного господствования Нин упрочил непрерывностью обладания. Итак, покорив соседние народы, он с увеличенными силами и мужеством переходил к другим, и так как каждая новая победа была средством для последующей, покорил народы всего Востока”.

Какова бы ни была степень правдивости, с которою писали Юстин или Трог (некоторые, более заслуживающие доверия источники показывают, что они кое-что приврали), известно, однако, на основании книг других писателей, что царство Ассирии было весьма расширено царем Нинном. Оно существовало так долго, что Римское государство пока не может еще сравняться с ним своими годами. Ибо, как показывают писатели исторической хронологии, царство это существовало 1240 лет, считая с первого года царствования Нина и до тех пор, пока оно не перешло к мидийцам. Но нападать на соседей и, покорив их, двигаться дальше, сокрушать и покорять безобидные народы единственно из побуждений властолюбия — как назвать это, как не величайшим разбоем?

Глава VII

Если это государство сделалось столь великим и властвовало столь продолжительно безо всякой помощи богов, то почему же римским богам приписывается заслуга в деле расширения и долговременности существования Римской империи? Ибо какой бы ни была причина (могущества) там, та же самая она и здесь. А если скажут, что (могущество) и того государства должно быть приписано помощи богов, то спрашиваю: чьих? Ибо и те другие народы, которых покорил и подчинил Нин, почитали отнюдь не других богов. А если ассирийцы имели богов особых, которые были некоторым образом искуснее в созидании и сохранении государства, то разве эти боги умерли, когда ассирийцы потеряли свою власть, или, не получив ожидаемой награды или получив обещание награды большей, предпочли перейти к мидийцам, а от них — к персам, куда переманил их Кир более выгодным предложением? Последний народ, пережив обширную, но кратковременную монархию Александра Македонского, продолжает царствовать и доселе, занимая немалые пространства на Востоке.

Если это так, то боги или вероломны, если оставляют своих и переходят к врагам (чего не сделал даже человек Камилл, когда, будучи победителем и завоевателем неприятельского города, встретил со стороны Рима, для которого одержал победу, неблагодарность, и тем не менее, забыв эту несправедливость и радея об отечестве, освободил его впоследствии от галлов), или не настолько сильны, как подобает быть сильными богам, и потому могут быть побеждены политикой или силой людей. Но, может быть, боги ведут войны между собою и побеждаются не людьми, а другими богами, которых то или другое государство считает своими: следовательно, они враждуют между собою. В таком случае государство не должно почитать своих богов более, чем чужих, если те являются союзниками их богов.

Наконец, чем бы мы это не сочли: изменой ли богов, или их бегством, или переселением, или поражением в

сражении, во всяком случае в те времена и в тех странах имя Христа еще не было проповедано, когда упомянутые царства в результате страшных военных разгромов были разрушены или перешли во власть других. Между тем, если бы в то время, когда у ассирийцев по истечении тысячи двухсот с лишним лет отнято было царство, христианская религия уже проповедовала там о ином, вечном царстве, и воспрещала святотатственное почитание ложных богов, — разве не сказали бы суетные люди того народа, что их столь долго существовавшее государство погибло именно потому, что их религии были оставлены и принята религия христианская? Пусть в этом предположительном голосе суеты римляне слышат выражение собственного мнения и пусть стыдятся подобных жалоб, если есть еще в них сколько-нибудь стыда. Впрочем, Римское государство скорее расстроено, чем разрушено; подобное случалось с ним и в прежние времена, до христианства, и оно от такого расстройста оправлялось. Не следует отчаиваться в этом и теперь. Ибо кто знает относительно этого волю Божию?

Глава VIII

Посмотрим, далее, если угодно, какой или какие из этой толпы богов, которых римляне почитали, более всего, по их мнению, расширяли и сохраняли их империю? Ведь не посмеют же приписывать они какого-либо участия в этом столь прекрасном и величественнейшем деле богине Клоацине, или Волюпии, названной так от чувственного удовольствия (*voluptas*), или Либентине, имя которой происходит от слова похоть (*libido*), или Ватикану, который заведует воплями (*vagitus*) младенцев, или Кунине, охраняющей их колыбели (*cupa*). Но возможно ли в одном месте этой книги припомнить все имена богов или богинь, которые они едва смогли вместить в целые огромные тома, приурочивая к каждой отдельной вещи специальное божество? Даже охранение сел они не сочли возможнымверить какому-либо одному богу, но над деревьями (*tura*) поставили богиню Рузину, над вершинами (*juga*) гор —

бога Югатина; над холмами (*collis*) — богиню Коллатину, над долинами (*vallum*) — Валлонию. Не выдумали они даже такой Сегети, которой одной смогли бы вверить свои жатвы (*segetes*); но посеянные семена, доколе они находятся в земле, подлежат, по их мнению, ведению богини Сейи, а когда выходят из-под земли и образуют жниво (*seges*) — богине Сегети; наконец, когда хлеб обмолочен и убран, безопасная сохранность (*tutum*) его поручалась богине Тутилине.

Кто бы мог подумать, что пока семена выходят из земли травкой и дают спелые колосья, недостаточно одной Сегети? И, однако же, для людей, которые любят множество богов, чтобы бедная душа, презрев чистое общение с единым истинным Богом, была отдана на поругание толпе демонов, одной Сегети было недостаточно. К зеленым всходам семян они приставили Прозерпину; к коленам и узлам (*nodus*) стеблей — бога Нодута; к покровам (*involumenta*) колосьев — богиню Волютину; когда же покровы раскрываются (*patesco*), чтобы дать выход колосьям, их поручали богине Пателяне; когда нивы покрываются новыми колосьями — богине Гостилине, так как, покрываясь новыми, этим они возмещают (*hostire*) старые; зацветшие (*florens*) жатвы вверяли богине Флоре; наливающиеся (*lactesco*) — богу Ляктурну; поспевающие (*maturesco*) — богине Матуте; сжинаемые (*gripco*) — богине Рунцине.

Не упоминаю всего, поелику то, чего не стыдятся они, на меня нагоняет скуку. Это же весьма немного сказано мною с целью показать, что они никоим образом не могут говорить, будто Римскую империю основали, расширили и сохраняли те божества, из коих каждому назначалась специальная обязанность, так что никому из них не поручалось общее дело. Действительно, как было Сегети думать о государстве, когда ей не позволено было смотреть вместе с жатвами и за деревьями? Как было думать Кунине о сражениях, когда ей нельзя было отходить от порученных ей колыбелей младенцев? Каким бы образом Нодут стал помогать в войне, когда он имел отношение только к коленам ствола, и никакого — к покровам колосьев?

Каждый к своему дому приставляет только одного привратника, и так как он человек, его вполне достаточно; но они поставили трех богов: Форкула к дверям (fores), Кардею к петлям (cardo), Лиментина к порогу (limentum). Таким образом, Форкул не мог в одно и то же время охранять ни петель, ни порога.

Глава IX

Итак, оставив вовсе или отложив на время эту толпу мелких богов, мы должны рассмотреть деятельность богов главнейших, благодаря которой Рим сделался столь могущественным, что долгое время повелевал многими народами. Без всякого сомнения, это — дело Юпитера. Его считают они царем всех богов и богинь; именно это означает его скипетр и Капитолий на высоком холме. Об этом боге, говорят, сказано вполне удачно, хотя и поэтом:

Все полно Юпитером.*

Варрон думает, что его почитают и те, которые поклоняются единому Богу, не представляя его под видимым образом, но только называют иным именем. Если это так, то почему же в Риме (а также и у других народов) чтили его так плохо, что устроили ему идола? Это и самому Варрону так не нравилось, что хотя он и заражен был нечестивым обычаем Рима, однако, нисколько не колеблясь, говорил и писал, что те, которые повелели народам ставить идолов, уменьшили страх (к богам) и увеличили заблуждения.

Глава X

Но зачем к нему присоединяется в качестве жены Юнона, которая называется и сестрою его, и супругой**?

* Virg. Eclog. III, v. 60.

** Virg. Aeneid. I, v. 47.

Затем, отвечают, что Юпитера мы ощущаем в эфире, а Юнону — в воздухе; эти две стихии соединены вместе, хотя из них одна выше, а другая ниже. В таком случае не о нем сказано:

Все полно Юпитером,

если некоторую часть (мира) наполняет и Юнона. Или тот и другой наполняют обе стихии, и супруги эти находятся в обеих стихиях, в каждой из них вместе? Зачем же, в таком случае, эфир отводится Юпитеру, а воздух Юноне? Наконец, достаточно было бы этих двух: зачем же тогда море отдается Нептуну, а земля Плутону? В свою очередь, не остаются без супругов и эти последние: Нептуну придается Салаяция, а Плутону — Прозерпина. Это, говорят, потому, что как низшей частью неба, т. е. воздухом, заведует Юнона, так низшею частью моря — Салаяция, низшею же частью земли — Прозерпина. Они стараются исправить басни, но не находят способа. Ведь если бы это было так, то предки их указали бы на три стихии, а не на четыре, чтобы каждой стихии приурочить по особой паре богов. В настоящее время окончательно решено, что одно дело эфир, и совсем другое — воздух. Но вода, верхняя ли, или нижняя, все равно вода: пусть она и разная, но настолько ли, чтобы не быть водою? И нижняя земля, чем может быть иным, как не землею же, как бы ни отличалась она (от верхней)?

Но пусть из этих трех или четырех стихий состоит весь телесный мир: где же тогда поместить нам Минерву? чем будет заведовать она? что собою наполнять? Ведь вместе с ними помещается в Капитолии и она, хотя не дочь ни того, ни другой. Или, быть может, скажут, что Минерва заведует верхней частью эфира, и что именно поэтому поэты придумали, будто она рождена из головы Юпитера: в таком случае почему же не почитать ее царицей богов, так как она выше и Юпитера? Уж не потому ли, что дочь неприлично предпочитать отцу? Тогда почему не соблюдена эта справедливость по отношению к отцу Юпитера — Сатурну? Потому ли, что последний был побеж-

ден? Выходит, они сражались? Нет, говорят, это все басни. Значит, басням не следует верить и о богах нужно мыслить лучше. Тогда почему не отведено отцу Юпитера если не высшее, то, по крайней мере, равное место? Потому, говорят, что Сатурн означает собою протяженность времени. Итак, те, которые почитают Сатурна, почитают время; выходит, что царь богов, Юпитер, рожден во времени. Да и почему неприлично сказать, что Юпитер и Юнона рождены во времени, если он — небо, а она — земля, когда небо и земля, несомненно, созданы?

Так говорят в своих книгах их ученые и мудрецы; и Вергилий основывается не на поэтических вымыслах, а на философских книгах, когда говорит:

*В то время Эфир всемогущий животворящим дождем
На лоно супруги веселой пролился*,*

т. е. на лоно теллуры, или земли. Но и в этом случае, на их взгляд, есть некоторое различие: и в самой земле, по их мнению, одно дело — Земля, иное — Теллура, иное же — Теллумон. И всех их они считают богами, имеющими каждый свое имя, наделяют особыми обязанностями, почитают отдельными алтарями и культурами. Ту же самую Землю называют и матерью богов; так что поэты в своих вымыслах являются даже более умеренными, чем они, коль скоро по их не поэтическим, а священным книгам, Юнона оказывается не только сестрой и супругой, но и матерью Юпитера. Ту же самую землю считают они еще Церерою, а также и Вестою; хотя чаще утверждают, что Веста — это огонь, содержащийся в очагах, без которых не может существовать государство; а девы потому, собственно, и прислуживают обыкновенно огню, что как от девы, так и от огня не рождается ничего. Уничтожить и искоренить все это пустое суеверие должен был Тот, Кто родился именно от Девы. Кто, в самом деле, помирится с тем, что, приписывая столько чести и как бы чистоты огню, они не краснея называют иногда Весту и Венерой,

* Virg. Georg. II, v. 325, 326.

так что почтенное девство ее служительниц оказывается ничемной вещью?

Действительно, если Веста — Венера, то на каком основании должны были служить ей девы, сохраняющие свое целомудрие? Или есть две Венеры, одна дева, другая женщина? Или даже три: одна — для девственниц (она же и Веста), другая — для замужних женщин, третья — для развратниц? Этой последней финикийцы приносили в дар даже девство своих дочерей, прежде чем они выходили замуж. Которая же из них жена Вулкана? Конечно, не девственница, поелику имела мужа. А чтобы не причинить обиды сыну Юноны и соратнику Минервы, пусть будет она и не развратница. Итак, значит — замужняя; но нам не хотелось бы, чтобы ей подражали в том, что проделывала она с Марсом. Опять, скажут, ты возвращаешься к басням. Но разве справедливо сердиться на нас за то, что мы говорим об их богах подобные вещи, а на себя самих за то, что в театрах они смотрят на эти преступления своих богов с величайшим удовольствием, не сердиться? А между тем, все эти сценические представления преступлений богов их установлены в честь тех же самых богов; что было бы невероятным, если бы не подтверждалось неопровержимейшим образом.

Глава XI

Затем, пусть они сколько угодно доказывают на основании естественных законов и своих собственных соображений, что Юпитер представляет собою лишь душу настоящего телесного мира, которая наполняет собою и движет эту мировую массу, составленную и сплоченную из четырех или скольких им угодно стихий; что он то уступает из нее некоторые части сестре и братьям, то представляет собою эфир, сверху объемлющий воздух, разлитый под ним, т. е. Юнону, то вместе с воздухом сам представляет собою целое небо, а землю оплодотворяет как супругу и мать (это в божественных отношениях не считается гнусным) животворящими дождями и семенами, то, наконец

(нам нет нужды распространяться об всем этом), является богом единым, о котором, по мнению многих, сказано знаменитым поэтом:

*Шествует бог по пространствам земли и глубинам
морским,
По необъятному небу*.*

Пусть в эфире он — Юпитер; в воздухе — Юнона; в море — Нептун; в глубинах морских — Салаяция; в земле — Плутон; в глубинах земли — Прозерпина; в домашних очагах — Веста; в печи кузнецов — Вулкан; в светилах небесных — солнце, луна и звезды; в прорицателях — Аполлон; в торговле — Меркурий; в Янусе — начинатель; в Термине — довершитель; Сатурн — во времени; Марс и Беллона — в войне; Либер — в виноградниках; Церера — в хлебных посевах; Диана — в лесах; Минерва — в науках и искусствах.

Пусть он же будет и в этой толпе своего рода богов-плебеев: под именем Либера пусть заведует мужским семенем, а под именем Либеры — семенем женским; пусть будет Диеспитером, который плод выводит на свет (*dies*); пусть он же будет Менюю, заведующею месячными очищениями женщин; пусть он же — Люциана, которую призывают мучающиеся родами; пусть он же подает помощь (*ops*) рождающимся, принимая их на лоно земли, и называется Опою; пусть он же открывает для крика уста их и называется богом Ватиканом; пусть сам же поднимает (*levo*) их с земли и называется богинею Леваной; пусть сам же охраняет колыбели и называется богинею Куной; пусть он же, а не кто другой, под видом тех богинь, которые предсказывают судьбы рождающихся, называется Карментами; пусть заведует жребиями и называется Фортуной; пусть под видом богини Румины влагает младенцу сосцы, так как сосцы у предков назывались *guta*, под видом богини Потины дает им питье (*potio*), в лице богини Эдуки питает их; пусть называется Павентией от перепуга

* Virg. Georg. VI, v. 221, 222.

(pavor) младенцев; Венилией от приходящей (venio) надежды; от удовольствия — Волюпией; от действия — Агенорой; от возбуждений (stimula), которые располагают человека к чрезвычайным действиям, богиней Стимулой; богиней Стренией от того, что делает человека проворным (stenuus); Нумерией, учащей считать; Каменной, учащей петь; пусть он же будет и богом Консусом, и подает советы; и богиней Ювентой, которая после отрочества охраняет первые начатки юношеского возраста; пусть он же будет и Фортуной Барбатой, которая покрывает бородою взрослых (им не захотели оказать той чести, чтобы, какое бы божество там ни было, назвать его, по крайней мере, мужским именем, хоть бы от бороды, например, Барбатом, как Нодут — от коленец; или же не Фортуной, а Фортунатом, потому что носит бороду); пусть он же в боге Югатине соединяет супругов; пусть призывается, когда развязывают пояс новобрачной, и называется богиней Виргиниенсией; пусть он же будет Мутуном или Тутуном, который — то же, что у греков Приап.

Пусть, если им не стыдно, всех этих богов, о которых я сказал, а также и тех, о которых не сказал (не думаю, чтобы нужно было говорить обо всех), — пусть всех их, и богов, и богинь, представляет собою один Юпитер: пусть все они суть или его части, как думают некоторые, или же его силы, как думают те, которым угодно называть его душою мира, — мнение, разделяемое многими великими учеными. Если это так (не вхожу пока в исследование, каково это мнение), то что потеряли бы они, если бы почитали с благоразумным устранением излишеств единого Бога? В самом деле, что было бы обойдено в нем, если бы именно его и почитали? Если приходилось бояться, чтобы не разгневались обойденные и забытые его части, то вся эта жизнь не имела вида жизни одного, как они думают, живого существа, в котором бы все боги находились или как его силы, или как члены, или как части. Каждая часть имела бы свою, отдельную от прочих частей жизнь, коль скоро одна могла гневаться независимо от другой, одна могла умилоствляться, другая — раздражаться. Сказать же, что все части вместе, т. е. весь Юпитер целиком

мог оскорбиться, если не почитались его части поодиночке и в отдельности каждая, значило бы сказать глупость. Ни одна из этих частей не была обойдена, если бы чтили его одного, заключающего в себе все.

Ведь и теперь, когда они говорят, например (опускаю многое другое), что светила — суть части Юпитера, что все они живут, имеют разумные души и потому несомненно суть боги; разве они не видят, как многих из них не почитают, как многим не строят храмов, не воздвигают алтарей, хотя незначительному их числу воздвигать алтари и приносить особые жертвы и сочли необходимым? Итак, если светила, которых не почитают особо, за это гnevаются, то почему же они, умиловывая немногих, не боятся жить под целым разгневанным небом? Если же звезды чтутся все, потому что они — в Юпитере, которому воздается поклонение, то таким же сокращенным порядком можно было бы поклоняться и всем в нем одном. В таком случае не разгневалась бы ни одна из них, так как не была бы обойдена в нем ни одна, — не разгневалась бы гораздо вернее, чем теперь, когда, при почитании только некоторых из них, дается справедливый повод гневаться тем, и притом многочисленнейшим, которые обойдены почитанием; и это тем более, что им, блистающим с высоты небес, предпочитается стоящий в гнусной наготе Приап.

Глава XII

Что же? Неужели это не должно смущать людей, наделенных пронизательным умом; более того, каких бы то ни было людей вообще? Ибо не требуется большого ума, чтобы, став на беспристрастную точку зрения, понять, что если Бог есть душа мира, а мир представляет собою тело этой души, так что получается одно живое существо, состоящее из тела и души; и что если этот Бог, как бы в некоем своем естественном лоне, содержит в себе все, так что из Его души, оживляющей всю эту громаду, истекают и жизнь, и душа всего живущего по роду каждого рождающегося, то не остается решительно ничего,

что не было бы частью Бога. А если это так, то кому не видно, какие нечестивые и кощунственные следствия вытекают отсюда? Всякий, например, попирая что-либо ногами, попирает часть Бога, при каждом убийстве животного убивает часть Бога. Не хочу говорить всего, что может приходить на ум, но не может быть высказано в силу естественной стыдливости.

Глава XIII

Если же говорят, что только разумные животные, например, люди, суть части Бога, то я не понимаю, каким образом отделяют они от Его частей животных неразумных, коль скоро Бог — весь мир? Впрочем, зачем препираться нам из-за этого? В рассуждении самого разумного животного, т. е. человека, что может быть несчастнее мысли, что когда наказывается дитя, наказывается Бог? Кто, кроме совершенно безумного, может также допустить, что части Бога бывают похотливыми, несправедливыми, нечестивыми и заслуживающими всякого осуждения? Наконец, из-за чего гневается Бог на тех, которые не чтут Его, когда не чтут Его Его же части? Остается им, таким образом, сказать, что все боги имеют свою собственную жизнь, что каждый из них живет сам по себе и что ни один из них не составляет части другого; но что почитать следует тех из них, которых можно знать и почитать; потому что их так много, что знать и почитать всех нет никакой возможности. А так как над всеми богами начальствует в качестве царя Юпитер, то думаю, что по их мнению именно он основал и увеличил Римское царство. Ибо, если это сделано не им, то кто другой из богов мог, на их взгляд, выполнить столь великое дело, когда каждый из этих богов занят своими обязанностями и делами и не вмешивается в обязанности и дела других? Итак, царство людей мог распространить и увеличить только царь богов.

Глава XIV

Но, спрашивается, почему и само государство не есть какой-нибудь бог? Почему бы это было не так, если есть богиня Победа? Или зачем нужен в этом случае Юпитер, если Победа бывает благосклонна, милостива и всегда является на помощь к тем, которых она́ хочет сделать победителями? При благосклонности и благоволении этой богини, пускай Юпитер даже бездействует или делает что-либо другое, — какие народы не будут побеждены, какие устоят царства? Или, может быть, добрым людям не нравится воевать по причинам несправедливым и пустым и ради расширения государства произвольно вызывать на войну соседей, живущих спокойно и совершенно безобидно? Если они мыслят именно так, я их вполне одобряю и хвалю.

Глава XV

Пусть, в самом деле, размышлят, действительно ли следует людям добрым радоваться расширению государства. Несомненно, что возрастанию государства способствовала несправедливость тех, с которыми велись справедливые войны. Государство неизбежно оставалось бы малым, если бы спокойствие и справедливость соседей не вызывали никакую обидой войны против них; и при более счастливых условиях человеческой жизни все государства оставались бы малыми, наслаждаясь дружелюбием соседей, так что в мире было бы так же весьма много государств разных народов, как в городе весьма много домов разных граждан. Поэтому вести войны и путем покорения народов расширять государство представляется делом хорошим для людей дурных, но для добрых — это только дело необходимости. Может это быть названо и делом хорошим, но только потому, что было бы хуже, если бы люди более несправедливые господствовали над более справедливыми. Но не подлежит сомнению, что иметь доброго и мирного соседа — большее счастье, нежели подчинять соседа плохого и

воинственного. Желание ненавидеть или бояться кого-нибудь, чтобы было кого побеждать, желание дурное.

Но как бы там ни было, если римляне смогли создать столь великое государство, ведя справедливые войны по причинам законным и серьезным, то не следовало ли им почитать и чужую несправедливость в качестве какой-нибудь богини? Ведь мы видим, что эта несправедливость немало содействовала расширению их империи, вызывая на противозаконные действия людей, чтобы было с кем вести войны и через то увеличивать государство. Почему же и несправедливость, по крайней мере — несправедливость иноземных народов, не может быть богиней, если Испуг, Страх и Лихорадка удостоились быть римскими богами? Таким образом, Римское государство увеличилось благодаря этим двум, т. е. чужой несправедливости и богине Победе, при полном бездействии Юпитера: несправедливость давала причины к войне, а Победа приводила эти войны к счастливому концу. Да и какое участие мог иметь в этом случае Юпитер, когда то, что можно было бы назвать его благодеянием, само считалось, называлось и почиталось богом и призывалось само по себе? Он принимал бы в этом участие в том только случае, если бы назвался Государством, подобно тому, как та называлась Победой. Или, если государство представляет собою дар Юпитера, то почему не считалась его же даром и победа? Так, конечно, и было бы, если бы в Капитолии находился и был предметом почитания не камень, а истинный Царь царствующих и Господь господствующих (Апок. XIX, 16).

Глава XVI

Я только крайне удивляюсь, почему, назначив отдельных богов для каждой вещи и для каждого почти явления, призывая богиню Агенору, чтобы она вызывала деятельность, Стимулу, чтобы возбуждала к деятельности даже чрезмерной, Мурцию, чтобы она сверх меры не возбуждала, но делала человека, по выражению Помпония, *turcidum*, т. е. совершенно ленивым и бездеятельным, Стреную,

чтобы делала проворным; почему, отправляя всем этим богам и богиням публичные культы, они Квиете, которой молились, чтобы она делала человека спокойным (*quietum*), не захотели совершать культа публично, построив ей храм за коллинскими воротами. Не было ли это признаком беспокойного духа? Или, лучше, не то ли оно именно и означало, что усердно чтивший эту толпу не богов, а демонов, не мог иметь того покоя, к коему призывает истинный Врач, говоря: “Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим” (Мф. XI, 29)?

Глава XVII

Может быть, нам скажут, что богиню Победу посылает Юпитер, и она, повинувшись ему, как царю, идет к тем, к кому он велит, и принимает их сторону? Это верно, но не относительно Юпитера, которого они рисуют в своем воображении царем богов, а относительно того истинного Царя веков, Который посылает не Победу, не имеющую никакой субстанции, а ангела Своего, и делает победителем того, кого хочет; советы Которого могут быть сокровенными, но несправедливыми быть не могут. Ведь если победа — богиня, то почему не бог триумф, и почему он не соединен с победой или как муж, или как брат, или как сын? Поистине, о своих богах они измыслили такие вещи, которые, если бы они были выдуманы поэтами, а нами подвергнуты рассмотрению, они сами назвали бы выдумками, достойными смеха, но не применимыми к истинным божествам; но так как подобные бредни они вычитали не у поэтов, а почитали в храмах, то и не смеялись над собою. Итак, они должны были обращаться с просьбами обо всем к Юпитеру и молиться ему одному. Ибо, куда бы ни посылал он Победу, она не должна была сопротивляться ему и исполнять свою волю, если она — богиня, подвластная ему, как царю.

Глава XVIII

А на каком основании является богиней Счастье? Ей построен храм, посвящен жертвенник и отправляется подобающий культ. Пусть бы, по крайней мере, чтилось что-то одно. Ибо какого блага может не быть там, где есть счастье? Зачем же тогда почитают и признают богиней еще и Фортуну? Разве Счастье — одно, а Фортуна — другое? Потому (говорят), что фортуна может быть и злой; счастье же не было бы и счастьем, если бы оно было злым. Но на самом деле мы всех богов того и другого пола (если они имеют пол) должны считать добрыми. Так говорил Платон*, так говорят другие философы и наилучшие правители государств и народов. Каким же образом богиня Фортуна является иногда доброй, а иногда злой? Или, может быть, когда она бывает злой, перестает быть богиней и превращается вдруг в злого демона? Затем, сколько есть таких богинь? Вероятно, столько же, сколько людей, одаренных фортуною, т. е. пользующихся доброй Фортуной. Но так как вместе, т. е. в одно и то же время, с ними есть весьма много и таких, которые имеют злую фортуну, то неужели Фортуна, если это она же, бывает одновременно и доброй, и злой, — для одних одной, для других — другою? Или та, которая считается богиней, всегда добра? В таком случае она — то же, что и Счастье; к чему же тогда два названия?

Впрочем, с этим еще можно примириться: сплошь и рядом одна и та же вещь называется двумя именами. Но зачем — различные храмы, различные алтари, различные культы? Есть, говорят, и для этого причина: Счастьем пользуются люди добродетельные за предварительные заслуги, а Фортуна, именуемая доброй, выпадает на долю людей добродетельных и порочных безо всяких на то заслуг, случайно (*fortuitu*); почему и называется Фортуною. Но каким образом она добра, если приходит без всякого разбора и к добродетельным, и к порочным? Да и за что чтут ее, если она так слепа, что обрушивается на кого

* Plat. in Republ. II.

попало, минуя весьма часто своих почитателей и привязываясь к тем, кто ее презирает? А если ее поклонники отчасти и добиваются того, что она обращает на них внимание и любит их, то она получается уже за заслуги, приходит не случайно. Как же в таком случае оправдывается вышеприведенное определение фортуны? *Каким образом получила она свое имя от случая? Ведь, если она действительно фортуна, то нет никакой пользы от ее почитания. Если же она предпочитает выбирать своих поклонников, чтобы оказывать им содействие, то она уже не фортуна. Или и Фортуна посылает Юпитер, к кому ему угодно? В таком случае пусть чтут его одного: так как и Фортуна не может его послушаться, когда он приказывает ей и посылает ее туда, куда хочет. Или, по крайней мере, пусть почитают ее одни порочные люди, которые не хотят иметь заслуг, коими бы могли привлечь к себе богиню Счастье.

Глава XIX

Этому мнимому божеству, которое называется Фортуной, они приписывают так много, что занесли в свою историю, будто статуя Фортуны, посвященная ей матронами (и названная женской Фортуной*), даже разговаривала**: она будто бы сказала, и не раз, а дважды, что матроны почтили ее как должно. Если бы это и было так, удивляться не следует. Обольщать подобным образом злым демонам не составляет большого труда; свои уловки и лукавство они должны были бы применить в настоящем случае прежде всего потому, что говорила именно та богиня, которая благодетельствует случайно, а не приходит по заслугам. В самом деле, говорящей оказалась Фортуна, а Счастье — немый: к чему это, как не к тому, чтобы люди не старались жить добродетельно, положившись на Фортуна, которая сделала бы их счастливыми помимо всяких с их стороны заслуг? И если Фортуна действительно говорила,

* Liv. lib. II.

** Plutarch. in Coriolano et lib. de Fortuna Romana.

то пусть бы говорила, по крайней мере, не женская, а мужская Фортуна, дабы не возникло подозрение, что такое чудо выдумали из женской болтливости сами (матроны), посвятившие ей статую.

Глава XX

Сделали богиней и Добродетель, которая, если бы была действительно богиней, должна была предпочитаться многим. А так как она — не богиня, а дар Божий, то и сама должна испрашиваться у Того, Кто один может даровать ее; вся же толпа ложных богов должна исчезнуть. Но к чему сделана богиней и Вера, и получила даже храм и алтарь? Ее храмом бывает всякий, кто только благоразумно ей внимает. Но откуда им знать, что такое вера, первое и главнейшее дело которой — веровать в истинного Бога? Итак, почему не удовольствовались добродетелью? Не в ней ли и вера? По их мнению, добродетель должна быть разделена на четыре вида: благоразумие, справедливость, мужество и умеренность. Каждый из этих видов имеет, в свою очередь, свои подвиды; так, в справедливости заключается, как подвид, и вера. У нас же вера занимает главнейшее место и каждый из нас знает, что значат слова: “Праведный своею верою жив будет” (Аввак. II, 4).

Но если вера — богиня, я удивляюсь этим любителям толпы богов, почему своим пренебрежением они нанесли обиду другим столь многим богиням, которым также, как и вере, они могли посвятить храмы и алтари? Почему не удостоилась быть богиней умеренность, коль скоро благодаря ей некоторые римские государи снискали немалую славу? Почему, далее, не богиня — мужество, которое проявилось в Муции, когда он держал свою правую руку в огне; в Курции, когда он за свое отечество ринулся в пропасть; в Деции-отце и Деции-сыне, когда они обрекли себя на смерть за войско (если только во всех них было истинное мужество, о чем я пока не говорю)? Почему благоразумие и мудрость не удостоены между богами никакого места? Не потому ли, что все они чтутся под

общим именем добродетели? Но таким же образом можно было бы почитать и одного Бога, частями Которого признаются все прочие боги. Но в добродетели заключается и вера, и стыдливость, которые, однако, удостоены внешних алтарей в особых храмах.

Глава XXI

Всех этих богинь создала не истина, а суетность. Все они суть дары истинного Бога, а не самостоятельно существующие богини. Притом, чего еще недостает там, где находятся добродетель и счастье? Чем может быть доволен тот, кого не удовлетворяют добродетель и счастье? Добродетель обнимает собою все, что нужно делать; благополучие — все, чего следует желать. Если Юпитера они почитали для того, чтобы он ниспосылал добродетель и счастье; и к счастью же относится обширность и долговременное существование государства, если это суть нечто доброе: то почему не поняли они, что добродетель и счастье суть дары Божии, а не отдельные богини? А если уж они признали их богинями, то пусть бы не выдумывали, по крайней мере, остальной толпы богов и богинь. В самом деле, обзрев все те обязанности, которые им угодно было измыслить для своих богов и богинь сообразно с собственной фантазией, пусть укажут они что-нибудь такое, что от какого-нибудь бога можно было бы еще получить человеку, имеющему добродетель и пользующемуся счастьем? Каких наставлений просить у Меркурия или у Минервы, когда добродетель заключает в себе все? Ибо, по определению древних, добродетель есть искусство жить хорошо и справедливо. Поэтому от греческого слова *αρετη*, что значит добродетель, латиняне, как полагают, заимствовали термины *ars* и *artis*, искусство.

Но если добродетель может приходить только к человеку остроумному, в таком случае какая была нужда в боге Катие — отце, который делает людей *satos*, т. е. острыми разумом, когда это могло бы сообщать Счастье? Ведь родиться остроумным — счастье. Правда, человек еще не

рожденный не мог почитать богиню Счастье, чтобы, умиловитивленная им, она даровала ему остроумие; но она могла содействовать его родителям, своим поклонникам, чтобы сыновья их рождались остроумными. Какая была нужда роженицам призывать Люцину, когда при наличии Счастья они могли рожать не только благополучно, но и хороших младенцев? Зачем нужно было поручать рождающихся богине Опе, кричащих — богу Ватикану, лежащих в колыбели — богине Кунине, грудных — богине Румине, стоящих — богу Статилину, приходящих — богине Адеоне, уходящих — Абеоне; богине Менте, чтобы они имели добрый ум; богу Волюмну и богине Волюмне, чтобы желали доброго; брачным богам, чтобы счастливы были в супружестве; полевым богам, в особенности же самой Фруктезее, чтобы собирали обильнейшие плоды; Марсу и Беллоне, чтобы счастливо воевали; богине Виктории, чтобы оставались победителями; богу Гонору, чтобы были в чести; богине Пекунии, чтобы были при деньгах; богу Эскулану и его сыну Аргентину, чтобы имели медные и серебряные деньги? Эскулан потому и назван отцом Аргентина, что в обращении сперва явилась медная монета, а затем — серебряная. Удивляюсь только, что Аргентин не родил Аурина, потому что за серебряной монетой явилась золотая. Если бы имели они этого бога, они предпочли бы его и отцу Аргентину, и деду Эскулану, подобно тому, как Юпитера предпочли Сатурну.

Итак, какая была нужда ради этих, духовных ли то, или телесных внешних благ почитать и призывать такую тьму богов (которых я не всех и припомню, да и сами они не могли указать особых и специальных для всех человеческих благ, подразделяя их на виды и рассматривая отдельно), когда все это легче и короче могла бы сообщить одна богиня Счастье; так что в другом каком-нибудь боге не было надобности не только для получения добра, но и для устранения зла? Зачем, в самом деле, нужно было призывать для усталых богиню Фессонию, для изгнания неприятелей богиню Пеллонию, для больных врача Аполлона или Эскулапа, или, в случае большой опасности, обоих вместе? Не было бы надобности умолять ни бога

Спиниенсиса, чтобы уничтожал он тернии (spinoe) на полях, ни богиню Рубигу (ржавчину), чтобы она не подходила к полям: присутствие одной богини Счастье не дозволило бы злу появиться и весьма легко устранило бы его. Наконец (мы имеем в виду, собственно, двух богинь: Добродетель и Счастье), если благополучие представляет собою награду за добродетель, оно уже не богиня, а дар Божий; если же оно — богиня, то почему нельзя сказать, что оно сообщает и саму добродетель, поелику иметь добродетель — великое счастье?

Глава XXII

На каком же основании хвалится Варрон, будто оказал своим согражданам великое благодеяние тем, что не только упомянул о богах, коих римляне должны почитать, но сказал и о том, что касается каждого из этих богов? “Как совершенно бесполезно, — говорит он, — знать имя и внешний вид какого-либо врача, но не знать, что такое врач; так же совершенно бесполезно знать, что есть бог Эскулап, если тебе неизвестно, что он помогает здоровью, и если ты не знаешь, таким образом, о чем ему должно молиться”. Эту мысль он подтверждает и другим сравнением, говоря, что не только жить хорошо, но и вовсе жить не может никто, не зная, что такое ремесленник, хлебопек, штукатур, к кому бы он мог обратиться по какой-либо надобности, — не зная, кого избрать помощником, кого руководителем, кого учителем; и прибавляет, что также точно полезно и знание богов, — знание о том, какою силой, способностью и властью обладает каждый бог по отношению ко всякой вещи. “Отсюда, — говорит он, — мы можем узнать, какого бога и о чем должны призывать и умолять, и не поступать подобно комедиантам: не просить у Либера воды, а у Лимф — вина”. Действительно, великая польза! Кто не поблагодарил бы его, если бы он учил истине: учил людей почитать единого истинного Бога, от Которого исходят все блага?

Глава XXIII

Но если их книги и религиозные установления истинны, и если Счастье действительно богиня, то почему почитается не она одна, которая может сообщить все; одним словом, сделать счастливым? Ибо чьи какие бы то ни было желания не сводятся к тому, чтобы быть счастливым? Почему же так поздно, после столь многих римских правителей, построил храм этой богине Лукулл? Почему не воздвиг ей храма прежде всего сам Ромул, желавший построить счастливый город? Ему не было нужды молиться о чем-либо прочим богам, когда при покровительстве этой богини у него было бы все. Ведь и сам он не сделался бы сперва царем, а потом, как верят они, богом, если бы не была милостивою к нему эта богиня. Зачем же установил он для римлян богов: Януса, Юпитера, Марса, Пика, Фавна, Тиберина, Геркулеса и многих других? Зачем Тит Таций присовокупил к этим еще Сатурна, Опу, Солнце, Луну, Вулкана, Свет и некоторых других, и между прочим — богиню Клоацину, пренебрегши Счастьем? Почему Нума прибавил столь многих богов и богинь, но не прибавил Счастья? Разве что потому, что в такой толпе не смог ее заметить? Царь Гостилий не ввел бы, конечно, новых богов, Испуга и Ужаса, если бы знал и чтил эту богиню. Ибо в присутствии Счастья всякий испуг и ужас не удалялись бы, умилостивленные, а убегали бы, изгоняемые.

Далее, что значит, что Римское государство уже существовало долго и достигло обширных пределов, а никто еще не почитал Счастья? Или потому-то оно и было скорее обширным, чем счастливым? Ибо каким образом могло быть истинное счастье там, где не было истинного благочестия? Истинное же благочестие есть поклонение истинному Богу, а не почитание стольких же богов, сколько есть и демонов. Но и вслед затем, когда Счастье принята была уже в число богов, наступило великое несчастье гражданских войн. Разве, может быть, Счастье справедливо разобиделась, что она была приглашена так поздно, и то не для чествования, а скорее для поругания, — так как вместе с нею почитались и Приап, и Клоацина, и Испуг,

и Ужас, и Лихорадка, и прочие: скорее преступления почитающих, чем божества, достойные почитания?

Наконец, если уж нашли нужным почитать вместе с недостойнейшею толпою такую богиню, то почему не почитали ее хотя бы преимущественно перед остальными? Ибо кому не досадно, что (богиня) Счастье не поставлена ни в ряду богов-советников (*consenses*), которые приглашаются будто бы на совет к Юпитеру, ни в ряду богов, которые называются избранными (*selecti*)? Ей бы следовало устроить такой храм, который отличался бы и возвышенностью места, и превосходством зодчества. Почему бы даже не соорудить ей нечто лучшее, чем самому Юпитеру? Ведь кто, как не Счастье, дала царствовать и самому Юпитеру, если только он был счастлив во время своего царствования? Да счастье даже лучше, чем царство. Всякий согласится, что найти такого человека, который устрасился бы, пожалуй, быть царем, нетрудно; но нельзя найти такого, который не захотел бы быть счастливым. Пусть бы спросили по этому предмету, посредством ли авгуров, или иным каким-либо образом, которым они считают возможным спрашивать богов, — пусть бы спросили самих же богов: не пожелали ли бы они уступить место Счастью? Думаю, что сам Юпитер уступил бы ей даже вершину капилийского холма, если бы оказалось, что место, где можно было бы построить Счастью обширнейший и возвышеннейший храм, занято уже храмами и алтарями других богов. Ибо никто не станет противиться Счастью, за исключением разве того, кто захотел бы быть несчастным, но это случай невозможный.

Юпитер, если бы его спросили, ни в коем случае не сделал бы того, что сделали по отношению к нему три бога: Марс, Термин и Ювента, которые своему старейшине и царю решительно не захотели уступить места. Ибо когда царь Тарквиний, как гласят их письменные памятники, захотел построить Капилий, то место это, на его взгляд более приличное и достойное (Юпитера), оказалось занятым другими богами. Не осмелившись поступить в каком-либо отношении вопреки воле этих богов и думая, что они охотно сами уступят это место столь великому божеству

и своему главе, он посредством авгуров спросил богов, которых было много на том месте, где теперь воздвигнут Капитолий: не желают ли они уступить его Юпитеру? Все боги согласились уступить, кроме упомянутых трех: Марса, Термина и Ювенты. Поэтому-то Капитолий построен был так, что внутри его находились и эти три бога; но статуи их так были сокрыты, что об этом едва знали самые ученые люди. Да, сам Юпитер не решился бы не уважить Счастья, подобно тому, как его самого не уважили те три бога. Но и они, не уступившие Юпитеру, без всякого сомнения уступили бы Счастью, которое поставило над ними Юпитера царем. А если бы и не уступили, то сделали бы это не по неуважению, а потому, что им захотелось бы лучше жить неизвестными в доме Счастья, нежели красоваться на своих местах без него.

Будь водворена богиня Счастье на обширнейшем и возвышеннейшем месте, граждане знали бы, откуда следует просить помощи в каждом своем добром желании. Итак, по внушению самой природы, оставив излишнее множество прочих богов, они чтити бы одну Счастье, ей одной молились бы; ее храм посещали бы все те граждане, которые хотели бы быть счастливыми (а не быть такими из них никто не захотел бы); следовательно, у нее одной и просили бы всего, чего просят у всех богов. Ибо кто желает получить что-либо от какого бы то ни было бога, кроме Счастья, если то, чего он желает, непременно относится к счастью? Поэтому, если счастье имеет власть находиться при том или ином человеке (а оно имеет эту власть, если оно — богиня), то не крайне ли глупо умолять о нем того или иного бога, когда есть возможность просить его у него же самого? Таким образом, богиню эту они должны бы были почитать сравнительно с прочими богами и почетнейшим местом.

Сами же древние римляне, как мы это читаем у их же писателей, какого-то Суммана, которому они приписывали ночные перуны, почитали больше Юпитера, которому принадлежат перуны дневные. Но после того, как построен был Юпитеру обширный и возвышенный храм, по причине важности храма толпа устремила к нему

так, что едва ли можно сейчас найти человека, который припомнил бы, по крайней мере, что почиталось имя Суммана. Если же счастье — не богиня, так как (что полностью соответствует действительности) оно — дар Божий, то следует искать того Бога, Который может даровать его, а вредное множество демонов оставить, ибо служит ему бессмысленная толпа безумцев, делая себе богов из даров Божиих, а самого Бога, дары Которого они собой представляют, оскорбляет упорством гордой воли. Ведь тот не может избежать несчастья, кто чтит счастье как богиню и оставляет Бога — Подателя счастья, подобно тому, как тот не может не испытывать голода, кто лижет нарисованный на картине хлеб, а не просит его у человека, имеющего хлеб настоящий.

Глава XXIV

Но желательно послушать их рассуждения. Вероятное ли, говорят они, дело, что наши предки были до такой степени неразумны, что не знали: все это дары Божии, а не боги? Они знали, что всего этого нельзя приписать никому, кроме как только какому-либо щедродательному богу; но так как они не могли открыть имен этих богов, то называли их именами тех вещей, которые, по их мнению, даются ими, изменяя несколько эти имена в окончаниях: так, например, от слова *bellum* (война) они заимствовали название *Belloena*, от *cuna* (колыбель) — *Cupina*, от *seges* (зерновой хлеб) — *Segetia*, от *pomum* (яблоко) — *Pomona*, от *bus* (бык) — *Bubona*; или же без всякого изменения, совершенно в том виде, как называются и сами вещи: например, именем *Pecunia* называется богиня, дающая деньги (*pecunia*), именем *Virtus* — богиня, сообщающая добродетель (*virtus*), именем *Honor* — бог, дающий почет (*honor*), именем *Concordia* — богиня, сообщающая согласие (*concordia*), именем *Victoria* — богиня, дающая победу (*victoria*). Таким же точно образом, говорят они, когда Счастье называется богиней, то разумеется не сам

тот предмет, который дается, а то божество, которое дает счастье.

Глава XXV

Выслушав эти рассуждения, мы гораздо легче, может быть, убедим в том, в чем желаем, тех из них, сердца которых не слишком еще огрубели. Ведь если и человеческая слабость осознала уже, что счастье может быть даровано только каким-либо богом; если это сознавали и те, которые почитали столь многих богов, и между прочими — царя их, Юпитера, — так как не зная имени того, кем ниспосылается счастье, они назвали его именем той самой вещи, которая им, по их представлению, ниспосылается: то этим они уже достаточно высказали, что счастья не может ниспослать сам Юпитер, которого они уже почитали, а ниспосылает его Тот, Кого они сочли нужным почитать под именем самого Счастья. Я с полной уверенностью утверждаю, что они верили: счастье ниспосылается неким Богом, Которого они не знали. Пусть же поэтому ищут Его, пусть Его-то и почитают, и этого будет достаточно. Пусть презирают скрежетание бесчисленных демонов: только тому будет недостаточно этого Бога, кому недостаточно дара Его. Тому же, кто им доволен (ибо для человека не существует ничего, чего бы он должен был желать более), тот пусть служит единому Богу, Подателю счастья. Это — не тот бог, которого называют Юпитером. Ибо, если бы признавали Юпитера подателем счастья, то под именем счастья не искали бы, конечно, другого или другую, кем оно ниспосылается, — да и самого Юпитера не почитали бы с такими обидами. Его называют они прелюбодеем, бесстыдным любовником и похитителем красивого мальчика.

Глава XXVI

“Но, — говорит Туллий, — все этой выдумал Гомер; он переносил человеческие деяния на богов; я же предпо-

чел бы обратное”. Действительно, человеку серьезному не должен был нравиться поэт — выдумщик божественных преступлений. Но зачем же тогда театральные игры, в которых рассказываются, воспеваются, представляются и выводятся к чести богов эти деяния, учеными людьми причислялись к разряду вещей божественных? В этом случае Цицерон должен был жаловаться уже не на вымыслы поэтов, а на учреждения предков. Но не должны ли были воскликнуть в свою очередь и предки: “В чем же мы виноваты? Сами боги настаивали, чтобы все это отправлялось в их честь, строго повелевали нам это делать и грозили бедствиями, если не будем делать; они строжайшим образом мстили, когда что-нибудь не исполнялось, и являлись милостивыми, когда неисполненное выполнялось”.

Расскажу, со своей стороны, о следующем событии, которое предание относит к числу их добродетелей и чудес. Титу Латинию, римскому поселянину и отцу семейства, было велено во сне объявить в сенате, чтобы римские игры отправлены были снова, так как в первый день этих игр была совершена на глазах у народа казнь одного преступника: богам-де, искавшим в играх веселого развлечения, было неприятно действие властей печального свойства. Когда же тот, которому дано было во сне приказание, наутро не посмел исполнить его, то в следующую ночь оно было повторено ему с большей строгостью; а так как он и на этот раз не исполнил, то потерял сына. В третью ночь ему было сказано, что его ожидает еще большее наказание, если он не сделает так, как ему приказывается. Когда же он не посмел этого сделать и после этого, то впал в мучительную и ужасную болезнь. Тогда, по совету друзей, он довел это до сведения правительств и был перенесен в сенат на носилках. Когда он передал там свой сон, то тотчас же выздоровел и удалился из сената на собственных ногах. Пораженный этим чудом, сенат определил возобновить игры, ассигновав на них вчетверо большую сумму.

Кто, имея здравый ум, не поймет из этого, что люди, подчинявшиеся власти злых демонов, от которой освобож-

дает только благодать Божия через Господа нашего Иисуса Христа, были принуждаемы силой отправлять в честь подобных богов такие вещи, которые при иных обстоятельствах казались бы гнусными? Именно в этих играх праздновались вымышленные поэтами преступления богов, и эти самые игры возобновлены были по велению сената, принужденного к этому богами. В этих играх гнуснейшие гистрионы воспевали, представляли и услаждали растлителя целомудрия — Юпитера. Если бы это было выдуманным, он должен был бы гневаться; если же он услаждался своими, хотя бы и вымышленными, преступлениями: то когда чтили его, разве не служили ему, как диаволу? Неужели же это он создал, распространял и сохранял Римское государство, — он, который был отвратительнее всякого римлянина, по мнению которого эти вещи были гнусными? Неужели это он ниспосылает счастье, — он, которого чтили как злостного, и который еще злосчастнее гневался, если его не чтили именно таким образом?

Глава XXVII

В письменных памятниках встречается известие, что ученейший понтифик Сцевола делил богов на три рода: один из них был введен поэтами, другой — философами, третий — государственными властями. Первый род он называет баснословным, потому что он представляет множество недостойных вымыслов о богах; второй считает непригодным для государства, потому что в нем есть нечто лишнее, а нечто и такое, что было бы вредно знать народу. На лишнем не останавливаемся; и законоведы часто говорят: “Лишнее не вредно”. Но что понимает он под тем, что, если оно дойдет до народа, будет вредным? “Вредно, — говорит он, — убеждение, что Геркулес, Эскулап, Кастор и Поллукс — не боги, так как философами доказывается, что они жили людьми и умерли как люди. Что еще? Мнение, что государства не имеют действительных изображений тех существ, которые суть боги; что Бог истинный не имеет ни пола, ни возраста, ни

определенных частей тела”. Понтифик не хочет, чтобы народы знали эти вещи, потому что сам он считает все это истиной. Следовательно, по его мнению полезно, чтобы государства заблуждались в области религии. Именно такое же мнение высказал и Варрон в книгах о божественном. Хороша же религия, если слабый прибегает к ней за спасением, а между тем, вместо спасительной истины, которой он ищет, считают полезным для него обман!

В тех же письменных памятниках приводятся и те основания, по которым Сцевола отвергает род богов, введенных поэтами. Причина эта заключается в том, что “у поэтов боги обезображены до такой степени, что оказываются хуже порядочных людей: одного из них они заставляют воровать, другого — прелюбодействовать; они заставляют их также делать и говорить разные вещи, постыдные и нелепые; представляют трех богинь спорящими между собою о премии за красоту, и двух из них, побежденных Венерой, разрушающими Трою; самого Юпитера представляют превращающимся то в быка, то в лебедя, чтобы иметь сношение с какою-нибудь женщиной; Сатурна — пожирающим своих детей; богиню — выходящею замуж за человека; нельзя придумать такого дива и такого порока, которого бы не было у них, хотя это и не совместно с божескою природой”.

Эх, великий понтифик Сцевола! Уничтожь, если можешь, игры; прикажи народам не оказывать бессмертным богам таких почестей, в которых преступления богов вызывали бы удивление и, насколько возможно, подражание. Если же народ скажет тебе в ответ: “Это ввели у нас вы, понтифики”, — проси тогда самих богов, по настоянию которых вы делали подобные распоряжения, чтобы они приказали не оказывать себе подобных почестей. Если эти почести худы и потому решительно не совместимы с величием богов, то они представляют собою величайшее оскорбление богам, насчет которых безнаказанно выдумываются. Но боги тебя не слушают: они — демоны, а потому учат злumu и радуются постыдному; они не только не считают для себя оскорблением, если о них выдумываются подобные вещи, но скорее не в состоянии перенести

той обиды, если им не оказывают подобных почестей. Допустим, что ты обратишься с жалобой на них к Юпитеру, особенно ввиду того, что на театральных играх представляются весьма многие преступления его самого; но, хотя вы и называете его богом, который управляет всем этим миром, разве не наносите вы ему величайшего оскорбления уже только тем, что считаете нужным почитать его вместе с ними и признаете его их царем?

Глава XXVIII

Итак, боги, которых умилоствуют, или, лучше сказать, обвиняют подобными почестями, так что с их стороны является большим преступлением, что они услаждаются этой ложью, чем если бы о них говорили истину, — такие боги ни в коем случае не могли увеличить и поддержать Римское государство. Если бы они могли это сделать, то столь великий дар они скорее сообщили бы грекам, которые в подобного рода божественных вещах, т. е. театральных играх, служили им с гораздо большим почтением и уважением, так как от язвительных насмешек, которым подвергали богов поэты, они не устраняли и себя, давая им свободу издеваться над какими им было угодно людьми, и самих актеров считали людьми не презренными, а достойными высокого уважения. Могли же римляне иметь золотую монету, хотя и не почитали бога Аурина; так же точно могли они иметь серебряную и медную монету, если бы не почитали ни Аргона, ни его отца Эскулана. То же можно сказать и относительно всего, о чем снова заводить речь не хочется. Итак, без воли истинного Бога они никоим образом не могли бы иметь царства; но если бы они не знали или отвергли этих многих и ложных богов, а знали единого истинного Бога и служили Ему искренней верой и нравственностью, то и здесь имели бы лучшее царство, и потом наследовали бы царство вечное, независимо от того, имели ли они здесь царство, или не имели.

Глава XXIX

По их словам, то было прекраснейшим предзнаменованием, что, как мною было упомянуто выше, Марс, Термин и Ювента не захотели уступить места царю богов, Юпитеру. Это значило, говорят они, что поколение Марса, т. е. римский народ, никому не уступит того места, которым владеет; что и римских границ, благодаря Термину, никто не сдвинет; что римская молодежь, благодаря богине Ювенте, не отступит ни перед кем. Как же после этого смотрят они на царя своих богов и подателя всего царства, когда то предзнаменование выставляет его врагом, не делать уступок которому — дело прекрасное? Впрочем, если предзнаменование то истинное, им решительно нечего бояться. Они ведь не согласятся с тем, чтобы боги, не хотевшие сделать уступки Юпитеру, уступили Христу. Ибо они могли уступить Христу при неприкосновенности границ империи, удалившись только со своих мест, а главное — из сердец верующих.

Но прежде чем Христос пришел во плоти, прежде чем написано было то, что мы привели из их книг, хотя и после уже того, как дано было при царе Тарквиние упомянутое предзнаменование, римские войска несколько раз были разбиты и обращены в бегство, и предзнаменование, что Ювента не уступит Юпитеру, оказывалось ложным; а род Марса во время победы и вторжения галлов подвергся истреблению в самом Риме; наконец, и границы империи сокращены были до крайности в то время, когда многие города отпали и приняли сторону Ганнибала. Таким образом, прекрасная сторона предзнаменования оказалась вздором; действительным же осталось только упорство против Юпитера, причем не богов, а демонов. Ибо не уступить значит одно, а возвратиться опять на то место, которое уступлено, совсем другое. Впрочем, римские границы, особенно в восточной части империи, изменены были и после, волею Адриана. А именно: три превосходных провинции, Армению, Месопотамию и Ассирию, он уступил государству персов; так что бог Термин, охранявший, по мнению римлян, римские границы и в том прекрасном

предзнаменовании не уступивший Юпитеру места, оказался испугавшимся царя людей Адриана более, чем царя богов Юпитера.

Равным образом, когда затем провинции были возвращены обратно, Термин сделал уступку снова почти уже на нашей памяти. Это было тогда, когда Юлиан, веривший оракулам богов, издал безрассудный приказ: сжечь корабли, нагруженные съестными припасами; лишенное их войско, — когда вслед затем умер и сам он от раны, нанесенной врагом, — впало в такую нужду, что оттуда не вернулся бы никто (потому что неприятель отовсюду напирал на солдат, приведенных в смятение смертью императора), если бы по мирному трактату не были установлены границы там, где проходят они и доселе, — установлены, правда, не с таким уроном, какой допущен был Адрианом, однако же и не там, где они проходили прежде, а посередине между этими пунктами. Таким образом, по пустому предзнаменованию бог Термин не уступил Юпитеру, а воле Адриана, даже безрассудству Юлиана и крайности Иовиана — уступил. Благоразумнейшие и серьезнейшие из римлян понимали это, но были бессильны против обычая города, преданного демонским обрядам. И сами они, хотя и сознавали пустоту всего этого, думали, что религиозное почитание, приличное Богу, нужно воздавать природе вещей, находящейся под властью и управлением единого истинного Бога; “служили, — как говорит апостол, — твари вместо Творца, Который благословен во веки” (Рим. I, 25). Необходима была помощь того истинного Бога, Который посылает святых и истинно благочестивых мужей, умирающих за истинную религию, дабы избавить живых от религии ложной.

Глава XXX

Цицерон, сам будучи авгуром, смеется над авгуриями и упрекает людей, основывающих свои житейские предприятия на крике ворона или вороны*. Но этот сомне-

* De Divination. lib. II, cap. 37.

вающийся во всем академик не имеет в подобных вещах никакого авторитета. У него во второй книге о природе богов рассуждает Люцилий Бальб, и хотя выводит суеверия из природы вещей, представляя их как бы философскими и физическими, однако негодует на введение статуй и на баснословные мнения, говоря таким образом: “Итак, не видишь ли, что физические открытия, послужившие ко благу и пользе, дали повод к измышлению ложных богов? Отсюда родились ложные мнения, грубые заблуждения и старушечьи суеверия. Нам ведь известны и фигуры богов, и их возраст, и одежды, и украшения; роды, браки, родственные связи и все прочее перенесено на них по аналогии с человеческой немощью. Их представляют нам и испытывающими душевные волнения: мы слышали о желаниях, скорбях и гневе богов. Были между богами (как гласят басни) даже войны и сражения. По словам Гомера, боги не только защищали два враждебных войска, одни — одно, другие — другое, но вели и собственные войны с титанами или гигантами. Говорить об этом, верить этому — крайне безрассудно: все это в высшей степени пусто и легкомысленно”*

Вот что говорят защитники языческих богов! Затем, сказав, что все это относится к суевериям, а к религии — то, что говорит он, очевидно, с точки зрения стоиков, он продолжает: “Не только философы, но и предки наши отделяли религию от суеверия. Суеверными (*superstitiosi*) называли они тех, которые по целым дням молились богам и приносили жертвы, чтобы дети их пережили их (*superstites essent*)”**. Кто не поймет, что, боясь распространенного среди граждан обычая, он старается хвалить религию предков и хочет отделить от нее суеверие, но как это сделать, не знает? Ибо, если суеверными предки называли тех, которые по целым дням молились и приносили жертвы, то разве будут суеверными те, которые ввели статуи богов в различном возрасте и различной одежде, роды, браки и родственные связи богов? Ведь если эти

* De Natura Deor. lib. II, cap. 28.

** Lactant. Div. Inst. lib. IV, cap. 28.

вещи порицать как суеверные, то виноваты в них будут предки, которые ввели и чтители статуи богов; виноват будет и он сам, который, как бы красноречиво ни старался вырваться на свободу, считал необходимым почитать их; виноват и в том, что о том, о чем он так красноречиво рассуждает в приведенном разговоре, не посмеет и заикнуться в народном собрании.

Возблагодарим же, христиане, Господа Бога нашего; возблагодарим не небо и землю, как говорит Бальб, но Того, Кто сотворил небо и землю. Кто через величайшее смирение Христа, проповедь апостолов, веру мучеников, умерших за истину и живущих с истиной, исторг те суеверия, которые слегка, как бы картавя (*balbutiens*), порицает Бальб, не только из благочестивых сердец, но и из суеверных храмов, пленив их в свое свободное рабство.

Глава XXXI

А сам Варрон, о котором мы говорили с сожалением, что он, пусть и не по собственному своему убеждению, поставил театральные игры в разряд божественных вещей, — сам Варрон, хотя, будучи человеком благочестивым, во многих местах своих сочинений и убеждает почитать богов, не сознается разве, что следует существующей в Римском государстве религии не по собственному убеждению, когда решается высказать мысль, что если бы ему пришлось строить новый город, он заимствовал бы систему богов и имена их скорее всего из природы? Но живя, по его словам, среди древнего народа, он считал себя обязанным держаться принятой предками истории об именах и прозвищах богов в том виде, в каком она передала их потомству, и то, что писал и исследовал, писал и исследовал с той целью, чтобы народ был расположен скорее почитать этих богов, чем презирать их. Этими словами он, человек весьма тонкий, дает достаточно понять, что он не открывает всего того, что не только для него было бы презренным, но показалось бы презренным и народу, если бы не было обойдено молчанием.

Можно было бы считать это лишь моим предположением, если бы он сам в другом месте, говоря о религии, ясно не сказал, что есть (в религии) много такой правды, которую народу знать вредно; равно если есть и ложное, то бывает полезно, чтобы народ смотрел на это иначе: поэтому-то греки свои таинства и мистерии ограждали стенами и молчанием. В этом случае он, действительно, выдал нам тайную мысль якобы мудрецов, которые управляли государствами и народами. Однако же, подобными обманами с удивительным лукавством пользуются злые демоны, которые одинаково держат в своей власти как обманывающих, так и обманываемых, и от власти этой не может освободить ничто, кроме благодати Божией через Господа нашего Иисуса Христа.

Тот же весьма тонкий и ученый автор говорит, что, по его мнению, только те одни поняли, что такое Бог, которые представляли его душою, управляющею миром посредством разума и движения. А поэтому, хотя он еще и не достиг самой истины, ибо Бог — не душа, а Создатель и Податель душ, однако, если бы мог избавиться от предрассудков, признал бы и убедился сам, что надлежит почитать единого Бога, Который движением и разумом управляет миром; так что у нас с ним осталось относительно этого разногласие только в том, что, по его словам, Бог — душа, а не Творец душ. Еще он говорит, что древние римляне чтили богов без кумиров в продолжение более ста семидесяти лет. “Если бы, — замечает он, — так было и доселе, то боги почитались бы с большею чистотой”. В подтверждение этого своего мнения он указывает, между прочим, и на народ Иудейский, и в заключение говорит, что первые, поставив для народа статуи богов, уничтожили в своих государствах страх и увеличили заблуждение; ему казалось, и не без основания, что боги легко могут быть презираемы вследствие нелепости статуй. А что он не употребляет выражения: “внесли заблуждение”, но — “увеличили”, то этим дает понять, что заблуждение уже существовало и тогда, когда статуй еще не было.

Кто не поймет из этого, насколько близок был он к истине, когда говорил, что только те понимали, что такое

Бог, которые представляли Его душою, управляющею миром, и когда полагал, что религия сохраняется в большей чистоте без кумиров? И если бы он был в состоянии что-либо сделать против этого застарелого заблуждения, то признал бы, конечно, что Бог, управляющий миром, один, и что чтить Его надлежит без кумиров; и будучи так близок к истине, легко, быть может, убедился бы в изменяемости души; так что понял бы, что истинный Бог есть неизменяющаяся сущность, которая создала и саму душу. А если так, то какие бы нелепости о многих богах такие мужи ни говорили в своих книгах, они, побуждаемые сокровенною волей Божией, скорее выводили эти нелепости на свет, чем пытались убеждать в них. Поэтому, если мы приводим из них свидетельства, то приводим в укор тем, которые не хотят вникнуть, от какой и насколько злобной власти демонов освобождает нас единственная жертва столь святой пролитой крови и дар испрошенного нам Духа.

Глава XXXII

Говорит он также, что и относительно родословий богов народы склонялись скорее на сторону поэтов, чем физиков; а потому предки его, т. е. древние римляне, верили и в пол, и в родословия богов, а также и в брачные их союзы. Все это сделалось очевидным вследствие именно того, что мнимо-разумные и мнимо-мудрые люди позаботились о том, как обманывать народ в религии, и тем самым не только почитать демонов, но и подражать им, преисполненным величайшей страстью к обману. Ибо они, как демоны, могут обладать только теми, кого прельщают обманом; так же точно и люди-правители, не справедливые, конечно, а подобные демонам, — то, что знали как ложное, выдавали народу от лица религии за истинное, связывая его этим как бы более тесным гражданским союзом, чтобы подобно демонам повелевать покорными. А какой слабый и неученый человек мог устоять против совместно действовавших лжецов — правителей государства и демонов?

Глава XXXIII

Итак, оный Бог, Виновник и Податель счастья, — поелику один есть истинный Бог, — сам раздает земные царства и добрым, и злым. И делает Он это не без разбора и как бы случайно (ибо Он — Бог, а не Фортуна), но сообразно с порядком вещей и времен, — порядком для нас сокровенным, а Ему вполне известным. Этому порядку Он не подчинен, однако же, рабски, а царствует над ним, как Владыка, и располагает им, как Правитель. Но счастье Он ниспосылает только добрым. Это счастье могут иметь и не иметь подданные, могут иметь и не иметь царствующие. Полным оно будет в той жизни, где никто уже не будет рабом. Отсюда, земные царства Он дает и добрым, и злым, чтобы Его почитатели, еще младенцы в духовном своем совершенствовании, не желали от Него этих даров как чего-то великого. В том заключается и таинственность Ветхого завета, в коем скрывался Новый, что в нем обетованы были и земные дары: люди, жившие духовной жизнью, и тогда понимали, хотя открыто еще и не проповедовали, как то, что теми временными вещами обозначалось, так и то, в каких дарах Божиих заключается истинное счастье.

Глава XXXIV

Итак, дабы дать разуметь, что земные блага, к коим стремятся те, которые не в состоянии помыслить о лучшем, находятся во власти единого истинного Бога, а не многих ложных богов, которых прежде почитали римляне, Бог из нескольких человек размножил Свой народ в Египте и освободил его оттуда чудесными знаменами. Иудейские женщины не призывали Люцины, когда рожденных ими младенцев Бог сам освобождал и охранял от рук египтян, преследовавших и убивавших всех детей, — охранял для того, чтобы они удивительным образом умножались и чтобы народ этот возрастал до невероятности. Дети кормились грудью без богини Румины; лежали в колыбелях

без богини Кунины; принимали пищу и питье без Эдуки и Потины, воспитывались без всего этого множества детских богов; женились без богов брачных; совокуплялись с супругами без культа Приапа. Без призывов к Нептуну разделилось море, когда они его переходили, и покрыло соединившимися вновь волнами преследовавших их врагов. Они не сделали предметом поклонения никакой богини Маннии, когда получили с неба манну, и не стали почитать Нимф и Лимф, когда камень от удара жезла исторг для них, жаждущих, воду. Без сумасбродных культов Марсу и Беллоне они вели войны, и побеждали хотя не без победы, но считали ее не богиней, а даром Божиим. У них и без Сегетии были жатвы, без Бубоны — волы, без Меллоны — мед, без Помоны — яблоки; словом все, из-за чего римляне считали нужным молиться такой толпе богов, они получали с гораздо большим счастьем от одного истинного Бога. И если бы, увлекаемые нечестивым любопытством, точно какими-то магическими чарами, они не грешили против Него, сначала отпадая к чужим богам и идолам, а потом убив Христа, то продолжали бы жить в том же царстве, если и не особенно обширном, то во всяком случае — счастливым. И в настоящее время то обстоятельство, что они рассеяны почти по всем странам и народам, есть дело провидения единого и истинного Бога. Из их священных книг можно удостовериться, каким образом еще задолго до этого было пророчески предсказано повсеместное истребление идолов, алтарей, рощ и храмов ложных богов и запрещение жертвоприношений; иначе, читая об этом, кто-нибудь мог бы, пожалуй, подумать, что все это выдуманно нами. О дальнейшем читай в следующей книге; теперь же пора и честь знать.

КНИГА ПЯТАЯ

Предисловие

Известно, что все, чего мы желаем, сводится к счастью, которое суть не богиня, а дар Божий. Посему людям не следует почитать никакого другого бога, кроме Того, Который может сделать их счастливыми; а если бы счастье было богиней, было бы справедливо утверждать, что одна эта богиня и должна почитаться. Поэтому нам сейчас надлежит рассмотреть те причины, по которым Бог, Который может даровать и такие блага, какие могут иметь и люди недобрые, а потому и несчастные, соизволил, чтобы Римское государство было таким великим и существовало столь долгое время. Что не множество ложных богов, которых римляне почитали, делало это, об этом мы много уже говорили и еще скажем там, где это окажется уместным.

Глава I

Итак, величие Римского государства не было делом ни случая, ни судьбы, согласно мнению тех, которые делом случая называют то, что не имеет никаких причин или происходит не в силу какого-нибудь разумного порядка, а делом судьбы — то, что случается в силу некоего неизбежного порядка, вопреки воле Божией и воле людской. Человеческие царства устраиваются божественным провидением; если же кто-либо приписывает это судьбе на том основании, что судьбой называет саму божественную волю и силу, такой пусть эту мысль сохранит, но выражение ее исправит. Ибо почему бы ему не сказать сразу же того, что он скажет после, когда кто-нибудь спросит его, что он понимает под судьбою? Ведь когда люди слышат это слово, они, согласно обычному его употреблению, понимают под ним ничто иное, как влияние известного положения звезд в тот момент, когда кто-либо

рождается или зачинается. Это влияние некоторые представляют независимым от воли Божией, а некоторые утверждают, что оно именно на ней и основывается.

Те, которые полагают, что звезды определяют помимо воли Божией, что мы будем делать, какие будем иметь блага или какие претерпим бедствия, должны внушать справедливое отвращение всем: не только исповедывающим истинную религию, но и тем, которые желают быть поклонниками каких бы то ни было, хотя бы и ложных богов. Ибо к какому иному следствию приводит это мнение, как не к тому, что не нужно почитать и поклоняться решительно никакому богу?

Впрочем, наше рассуждение направлено не против таких, а против тех, которые ради защиты мнимых богов относятся враждебно к религии христианской. Те же, которые ставят в зависимость от воли Божией положение звезд, известным образом определяющих, каким кто будет и что с ним случится доброго или дурного, те, — если они думают, что высшей божественной властью звездам предоставлены такие права, что они определяют упомянутое по своей доброй воле, — наносят великое оскорбление небу: ибо по их представлениям выходит, что в своего рода светлейшем небесном сенате и блистательнейшей небесной курии определяется, что должны совершаться и злодеяния. Постанови подобное какой-нибудь земной город, он был бы разрушен по решению рода человеческого. Затем, какое место оставляется суду Божию о делах человеческих, которым придается как бы небесная необходимость, в то время как Господь — Господь и звезд, и людей? Если же скажут, что звезды, хотя и получают власть от верховного Бога, определяют упомянутое не по своему произволу, а при известном сочетании неизбежных условий выполняют только Его повеления, в таком случае не придется ли и о самом Боге думать то, что оказалось в высшей степени недостойным приписывать воле звезд?

Скажут, что звезды скорее обозначают упомянутое, чем производят его, так что известное положение их есть как бы своего рода фраза, предсказывающая будущее, но не решающая его. Действительно, такого мнения держались

некоторые весьма ученые люди. Хотя математики и не имеют обыкновения высказываться так, — не говорят, например: “Марс в таком-то положении обозначает человекоубийцу”; а говорят: “Марс производит человекоубийцу”, — допустим, что они говорят не так, как следует, и что для объяснения того, что, по мнению их, они находят в известном положении звезд, им нужно было бы заимствовать образ выражения у философов. Но в таком случае как это выходит, что они никогда не могли толком объяснить, откуда в большинстве случаев такая разница в судьбах близнецов: и в деятельности их, и в приключениях, и в занятиях, и в искусствах, и в общественном положении, и в других обстоятельствах человеческой жизни; так что многие люди, посторонние в этом отношении, более бывают похожи на какого-нибудь из них, чем сами близнецы друг на друга, хотя они при рождении бывают отделены самым незначительным промежутком времени, а зачинаются в одном совокуплении, в один и тот же момент?

Глава II

Цицерон говорит, будто знаменитый врач Гиппократ оставил в своих сочинениях заметку, что когда некие братья вместе начали болеть, и болезнь их в одно и то же время усиливалась и в одно и то же — отступала, он догадался, что они близнецы. Относительно таких стоик Посидоний, ревностно преданный астрологии, обыкновенно утверждал, что они родились и были зачаты при одном и том же положении звезд. Таким образом то, что по мнению врача указывало на ближайшее сходство в состоянии здоровья, то по мнению философа-астролога относилось к влиянию и расположению звезд, бывшему во время их зачатия и рождения.

В подобном вопросе более заслуживает внимания и гораздо вероятнее предположение врача. Ибо каково было телесное состояние родителей во время совокупления, таким же могло быть и состояние зачатков зародышей, так что они могли родиться с полученными из материнс-

кого тела первыми задатками одинакового здоровья. Затем следовало воспитание в одном доме, одинаковое питание; большое влияние, по свидетельству медицины, имеют на здоровье воздух, местоположение и качество воды, а также привычка к одним и тем же упражнениям; все это образует до такой степени сходные тела, что одни и те же причины одинаково располагают их и к одновременному заболеванию. Ставить же одновременность заболевания в зависимость от расположения неба и звезд в то время, как они были зачаты или рождены, когда в то же самое время на полосе земной, находящейся под теми же небесными знаками, могло зачатся и родиться множество людей самых различных классов, самых различных характеров и с разной участью, на мой взгляд, крайне дико. С другой стороны, мы знали близнецов, которые не только различались своею деятельностью и странствованиями, но и болезням подвергались различным.

На мой взгляд, Гиппократ естественнее всего объяснил бы это тем, что различие в состоянии их здоровья могло произойти от разницы в питании и в тех упражнениях, которые зависят не от телесной конституции, а от душевной воли. Но было бы удивительно, если бы по этому предмету нашелся что сказать Посидоний или какой-либо другой защитник теории рокового влияния звезд, если бы не вздумал насмеяться над невежественными умами в тех вещах, которых они не понимают. Те же выводы, которые они стараются делать из незначительного промежутка времени, отделяющего друг от друга близнецов во время их рождения, принимая во внимание частичку неба, в которой производится наблюдение часа, называемое ими гороскопом: то эти выводы или указывают на меньшую разность, чем сколько обнаруживается ее в воле, в действиях, в нравах и в случайностях жизни близнецов; или предполагают даже большую, чем какая есть между близнецами при тождестве их низкого или знатного происхождения, различие в котором они главным образом ставят в зависимость от часа рождения. В силу этого, если близнецы рождаются один после другого так скоро, что указание гороскопа остается тем же, я требую соблюдения такого

тождества во всем, чего не могут представить ни одни близнецы; если же замедление рождающегося вторым изменяет гороскоп, я требую и различных родителей, которых близнецы иметь не могут.

Глава III

Напрасно поэтому ссылаются на знаменитый опыт с гончарным колесом, который придумал, говорят, Нигидий в ответ на этот затруднивший его вопрос; почему и получил прозвание Фигула (гончара). Повернув гончарное колесо с такою силой, с какою в состоянии был это сделать, он во время кружения его быстро прикоснулся к нему два раза черной краской как бы в одном и том же месте. Когда движение колеса прекратилось, сделанные им знаки были найдены на окраине колеса на немалом расстоянии один от другого. Так же точно, сказал он, при известной быстроте небесного круговращения, хотя бы один после другого рождался с той же скоростью, с какой я два раза прикоснулся к колесу, это дает большую разницу в небесном пространстве. От этого, пояснил он, оказывается весьма значительное различие в нравах и превратностях жизни двойняшек.

Этот аргумент хрупче сосудов, которые лепятся тем колесом. Ведь если наблюдение неба так трудно, что по созвездиям нельзя понять, почему одному из близнецов достается наследство, а другому нет, то как они, рассматривая созвездия других, которые не близнецы, осмеливаются предсказывать то, что является непостижимым таинством, и приурочивать это к минутам рождения? Скажут, что они делают подобные предсказания относительно других рождающихся потому, что эти предсказания основываются на наблюдении более продолжительных промежутков времени; а те незначительные части минут, которые могут отделять близнецов друг от друга во время рождения, относятся к обстоятельствам пустым, о которых математиков обыкновенно не спрашивают (кто, например, станет спрашивать, когда будет сидеть, когда будет ходить,

когда или что кушать?). Но разве мы говорим о таких вещах, когда указываем множество и весьма важных различий в нравах, деятельности и случайностях жизни близнецов?

Глава IV

По свидетельству древней истории, родились два близнеца (я остановлюсь только на особо выдающихся случаях) один после другого так, что второй держал ступню первого. А между тем в жизни и нравах их была такая противоположность, в действиях такое различие, в родительской любви к ним такое несходство, что все это сделало их врагами. Такого ли рода это несходство, что когда один-де ходил, другой сидел; или когда один спал, другой бодрствовал; или когда тот говорил, этот молчал? Подобные вещи относились бы к тем мелочам, которых не могут отметить определяющие положение звезд, под которым каждый рождается, и на основании которого математики дают свои ответы. Но один из них был за плату в рабстве, другой не был рабом; одного любила мать, другого не любила; один потерял честь, которая считалась у них великой, другой приобрел ее. А какое различие в том, что касается жен, сыновей, имущества? Итак, если это зависит от тех незначительных промежутков времени, которыми отделяются друг от друга (при рождении) близнецы, и не определяется созвездиями, то на каком основании подобные вещи предсказываются, когда рассматриваются созвездия других (не близнецов)? Если же предсказываются на том основании, что относятся не к неуловимым моментам, а к определенным пространствам времени, возможным для наблюдения и отметки, то причем здесь гончарное колесо? Или притом, чтобы с его помощью кружить глиняные головы людей и не давать им возможности убедиться в пустословии математиков?

Глава V

Те самые, в которых Гиппократ узнал близнецов, наблюдая в качестве врача за их болезнью, которая одновременно у обоих то усиливалась, то отступала, — эти самые не достаточно ли опровергают приписывающих звездам то, что зависело от сходства в телесной организации? Ибо почему они болели одинаково в одно и то же время, а не один прежде, другой после, как и родились (вместе ведь они никоим образом не могли родиться)? Если же то обстоятельство, что они родились не одновременно, не послужило причиной того, что они болели в разное время, то на каком основании утверждают, что разница во времени рождения имеет влияние на различие в других условиях жизни? Почему бы они могли в разное время путешествовать, в разное время брать жен, в разное время рождать детей и так далее, в силу того, что родились в разное время, но не могли в силу того же самого и болеть в разное время? Ведь если относительное замедление рождения изменило гороскоп и внесло различия в другие условия жизни, то почему же в отношении болезней осталось в силе то тождество, которое имело место при одновременности зачатия? А если причины, роковым образом определяющие здоровье, кроются в зачатии, а причины, определяющие другие обстоятельства жизни, считаются зависящими от рождения, то они не должны на основании наблюдения созвездий в момент рождения давать какие-либо предсказания относительно здоровья, коль скоро час зачатия не подлежит их наблюдению. Если же, не наблюдая гороскопа зачатия, предсказывают болезни на том основании, что на них указывают моменты рождения, то каким образом они на основании часа рождения предсказали бы какому-либо из упомянутых близнецов время, когда он заболел, коль скоро и другой, не имевший того же самого часа рождения, должен был заболеть одновременно с ним?

Затем спрашиваю: если разница во времена рождения близнецов имеет такое важное значение, что по причине ее они должны находиться под различными созвездиями и потому иметь различный гороскоп, а с ним и различные

сочетания всех планет, в каких (сочетаниях) предполагается такая сила, что от них зависит и различие судеб: то каким образом это могло случиться, если их зачатие не могло произойти в разное время? Если один момент, в который оба были зачаты, не помешал одному родиться прежде, а другому после, то почему бы, если бы оба родились в один и тот же момент, помешало что-либо одному умереть прежде, а другому после? Если одновременность зачатия позволяет близнецам во чреве иметь различный исход, то почему одновременность рождения не позволила бы каким-либо двум людям иметь различный исход, хотя бы этим и разрушались все вымыслы искусства или, вернее, вздора, о котором идет речь? Почему, в самом деле, зачатые в одно и то же время, в один и тот же момент, при одном и том же положении неба — имеют различную судьбу, которая дает им различные часы рождения, а двое, одинаково родившиеся в один и тот же момент времени при одном и том же положении неба, но от двух матерей, не могут иметь различной судьбы, которая заставила бы их жить и умереть различным образом? Или зачатые еще не имеют судьбы и не могут ее иметь, пока не родятся? В таком случае зачем утверждают, будто эти вещуны могут многое предсказать, если будет определен час зачатия? Некоторые даже рассказывают, будто какой-то мудрец специально подобрал определенный час, чтобы лечь с женою, и вследствие этого родил удивительного сына.

Наконец, и то обстоятельство, что упомянутые близнецы одновременно болели, великий астролог, он же и философ Посидоний объясняет именно тем, что они в одно и то же время были рождены и в одно и то же время зачаты. Зачатие он присоединял, конечно, для того, чтобы ему не сказали, что одновременность рождения несомненно зачатых в одно и то же время не может считаться несомненной, и чтобы ту случайность, что они болели одинаково и вместе, он не вынужден был естественным образом объяснить одинаковой организацией тел, а мог одинаковое состояние здоровья поставить в зависимость от созвездий. Итак, если зачатие имеет такое влияние на

одинаковость судеб, то рождающиеся не должны были изменять этих судеб временем своего рождения. Если же судьбы близнецов изменяются потому, что они рождаются в разное время, то почему же не считать эти судьбы уже изменившимися, так как они родились разновременно? Не изменяет ли судьбы рождения и воля живущих точно также, как изменяет судьбы зачатия порядок рождающихся?

Глава VI

Но и при самом зачатии близнецов, в котором, несомненно, моменты времени для обоих тождественны, каким образом происходит так, что один зачинается мужчиной, а другой — женщиной? Мы ведь знаем близнецов различного пола: оба они еще живут, оба еще в цветущих годах. Телесным своим видом, насколько это возможно при различии пола, они похожи друг на друга, но по образу и целям жизни весьма между собою различны. Не говорю о неизбежном различии мужской и женской деятельности, как, например, о том, что один состоит на службе комита и почти постоянно находится вне своего дома, а другая живет безвыходно в отеческом доме, в собственной деревне; но что наиболее удивительно, если верить роковым предопределениям звезд, и неудивительно вовсе, если принимать в соображение человеческую волю и дары Божии, это — что один женат, а другая — среди освященных дев; тот родил многочисленное потомство, а эта и не вступала в брак. Очень ли велико на этот раз влияние гороскопа?

Сколь оно ничтожно, я показал уже достаточно. Каково бы оно там ни было, говорят они, оно имеет место при рождении. Не скажут ли, что и при зачатии? Ведь совокупление на этот раз было явно одно: свойство природы таково, что раз зачавшая женщина не может (до родов) еще раз зачать; следовательно, близнецы зачинаются в один и тот же момент. Но может быть, так как они родились под различным гороскопом, то во время самого рождения один изменился в мужчину, а другая в женщину?

Не рискуя сказать неизбежную глупость, можно было бы утверждать, что влияние звезд простирается на одни телесные различия, подобно тому, как от приближения и удаления солнца проистекает различие времен года и от приращения и убыли луны увеличиваются и уменьшаются некоторые роды вещей: например, морские ежи, раковины и удивительные приливы океана; но что душевные расположения не подчиняются положению звезд. В таком случае эти господа, старающиеся поставить в зависимость от него сами наши действия, пусть надоумят нас, каким образом объяснить то обстоятельство, что принцип этот оказывается неприменимым даже к телам. Ибо что имеет более близкое отношение к телу, как не пол? А между тем, под одним и тем же созвездием могут быть зачаты близнецы разного пола. И затем, можно ли что-либо сказать или подумать бессмысленнее, чем то, что известное положение звезд, бывшее одинаковым для обоих в час зачатия, не могло сделать так, чтобы сестра, имевшая с братом одно и то же созвездие, не имела различного с ним пола; но то положение звезд, которое было в час их рождения, могло сделать так, что она столь сильно отличается от него своею девственной святостью.

Глава VII

Далее, кто найдет здравый смысл в стараниях этих людей создать для своих действий некоторым образом новые судьбы посредством выбора для них известных дней? Он, изволите ли видеть, не родился так, чтобы мог иметь удивительного сына, а скорее так, что должен бы был родить сына, заслуживающего презрение; а поэтому, как человек ученый, избирает известный час для соединения с женою. Таким образом, он создает судьбу, которой не имел, и действие его дает начало року, которого не было в его рождении. Замечательная глупость! Выбирается известный день для женитьбы; делается это, я думаю, для того, чтобы в противном случае не напасть на недобрый день и не жениться несчастливо. Куда же девалось в таком

случае то, что было уже определено звездами при самом рождении? Или человек может выбором известного дня изменить то, что для него уже предопределено, а затем то, что он предопределил сам для себя избранием известного дня, уже не может быть изменено никакой другой властью?

Затем, если одни только люди, а не все, что существует под солнцем, подчинены созвездиям, — зачем они выбирают известные как бы наиболее благоприятные дни для посадки виноградных лоз, деревьев и посева нив, а другие, также как наиболее подходящие, для обезживания животных, для случки при оплодотворении кобылиц и коров и т. п.? Если же выбор определенных дней для этих вещей имеет значение потому, что известное положение звезд в различные моменты времени господствует над всеми земными телами, одушевленными ли то, или неодушевленными, то в таком случае пусть обратят внимание на бесчисленное количество вещей, которое рождается, возникает, зачинается в один и тот же момент времени, и, однако, имеет при этом различный исход; их наблюдения заставят смеяться даже карапуза.

В самом деле, кто будет настолько безумен, что решится утверждать, будто все деревья, все травы, все животные, пресмыкающиеся, птицы, рыбы, черви, каждая особь в отдельности имеют различные моменты рождения? Тем не менее, известные люди имеют обычай для испытания искусства математиков представлять на рассмотрение их созвездия бессловесных животных, тщательно наблюдая для этой цели за их рождением у себя дома, и предпочитают всем другим тех математиков, которые, рассмотрев созвездия, скажут, что родилось животное, а не человек. Последние имеют смелость определять даже качества животного и то, для чего оно годно: для шерсти ли, или для езды, или для плуга, или для охраны дома. Пытаются они определять и собачьи судьбы и дают упомянутые ответы при громких восклицаниях со стороны удивленных слушателей. Так безумствуют люди, полагая, что в то время, как рождается человек, появление других предметов приостанавливается так, что вместе с человеком под одной

и той же небесной полосой не рождается даже муха. Допусти они последнее, получатся выводы, которые постепенно и незаметно приведут их от мух к верблюдам и слонам.

Не хотят они обратить внимания и на то, что по избрании известного дня для засева поля в землю в одно и то же время падает чрезвычайное множество зерен, которые вместе прозябают, вместе, взошедши, зеленеют, вместе растут, золотятся; и тем не менее, однако же, из колосьев, которые все (засеяны) одновременно, все, так сказать, как бы срослись друг с другом, одни погибают от ржавчины, другие истребляются птицами, иные срываются людьми. Каким образом станут они утверждать, что эти зерна, имевшие такой различный конец, имели и особые созвездия? Уж не станут ли досадовать на то, что выбирали для этих вещей известные дни, и утверждать, что небесное предопределение не касается их, но что звездам подчинены одни только люди, — люди, которым одним на земле Бог дал свободную волю? Взвесив все это, поневоле придешь к заключению, что когда астрологи дают многие удивительные по своей истинности предсказания, то это бывает по тайному внушению недобрых духов, которые стараются внедрять и утверждать в человеческих умах эти ложные и вредные верования в звездные судьбы, а не в силу искусства отмечать и рассматривать гороскоп, — искусства, в действительности не существующего.

Глава VIII

Есть и такие, которые именем судьбы называют не известное положение звезд, бывающее во время чьего-либо зачатия, рождения или появления, а связь и последовательность всех причин вообще, которые производят все, что бывает. С такими нет необходимости долго рассуждать и спорить из-за названия, коль скоро саму последовательность и известную связь причин они ставят в зависимость от воли и власти Бога, Который, по прекрасному и вполне истинному верованию, и знает все прежде, чем оно бывает,

и не оставляет неупорядоченным; Бога, от Которого происходит всякая власть, хотя не от Него происходят все желания. Последнее служит доказательством, что судьбою они называют главным образом волю верховного Бога, власть Которого непреодолимо простирается на все. Если не ошибаюсь, это стихи Аннея Сенеки: *

*Властитель горний, отче, укажи
Куда идти мне — следую немедленно,
Тебе покорный. А не захочу — тогда
Туда же, грешный, повлекусь, стенаючи,
Терпя все то, что претерпел бы праведным.
Смирненного судьба ведет, строптивца — тащит*.*

В этом стихе он очевиднейшим образом называет судьбами то, что выше назвал волей горнего отца. Он говорит, что готов повиноваться ему, чтобы быть ведомым добровольно, а не влекомым против воли, потому-де, что

Смирненного судьба ведет, строптивца — тащит.

Та же мысль слышится и в известных стихах Гомера, которые Цицерон перевел на латынь так:

*Tales sunt hominum mentes, quati pater ipse
Iupiter auctiferas lustrarit lumine terras**.*

Поэтически выраженная мысль не имеет, конечно, решающего значения в настоящем вопросе. Но он говорит, что стойки, подтверждая значение судьбы, имели обыкновение цитировать эти Гомеровские стихи. Следовательно, речь идет не о мнении поэта, а о мнении тех философов: потому что этими стихами, приводимыми ими в рассуждениях о судьбе, они с полной ясностью высказывают свое представление о том, что такое судьба, ибо называют

* Epist. CVII.

** “Мысли людей таковы, каков и тот день, которым отец Юпитер осветил плодоносные земли”. Hom. Odys. XVIII, v. 136, 137.

Юпитера, которого считают верховным богом, и ставят в зависимость от него сплетение судеб.

Глава IX

Цицерон так усиленно старается опровергнуть их, что не находит ничего лучшего, как выступить против всякого вообще гадания (*divinatio*). Это гадание он настолько желает уничтожить, что отрицает значение будущего и всячески доказывает, что его вовсе нет ни в Боге, ни в человеке, и что, таким образом, никаких предсказаний не существует. Таким образом, он отрицает и предведение Божие, и всякое пророчество, хотя бы и яснейшее дня; старается опровергнуть пустой аргументацией и разбором некоторых, довольно легко опровергаемых предсказаний; хотя, впрочем, не опровергает в достаточной степени и их. Речь его направлена главным образом на опровержение предположений математиков; это потому, что предположения их действительно таковы, что сами себя подрывают и опровергают. Но в существе дела гораздо легче примириться с теми, которые сочиняют по крайней мере звездные судьбы, чем с ним, который отрицает предведение будущего. Ибо признавать, что Бог существует, и в то же время отрицать в нем предведение будущего, чистейшее безумие. Видел он это и сам, и пытался утверждать даже то, о чем написано: “Сказал безумец в сердце своем: “нет Бога” (Пс. XIII, 1), но только не от своего лица. Он знал, какое озлобление и досаду вызвало бы это; поэтому в книгах “О природе богов” заставил отстаивать эту мысль против стоиков Котту и решился лучше высказаться в пользу Люцилия Бальба, которого выставил защитником стоиков, чем в пользу Котты, который утверждал, что божественной природы не существует вовсе.

В книгах же “О гадании” он от себя лично откровеннейшим образом отвергает предведение будущего. Делает все это он, очевидно, для того, чтобы не признать существования судьбы и не отказаться от свободы воли. Он полагает, что если допустить предведение будущего, то

существование судьбы будет следовать столь логически необходимо, что отрицать его не будет решительно никакой возможности. Но как бы извилисты ни были рассуждения и споры философов, мы, со своей стороны, как исповедуем высочайшего и истинного Бога, так исповедуем и Его высочайшую волю, власть и предведение. *Мы не боимся свои добровольные действия признать недобровольными потому, что знал наперед, что мы так будем делать, Тот, Кого предведение обмануть не может. Этого боялся Цицерон, когда отвергал предведение; этого боялись и стоики, когда утверждали, что не все делается по необходимости, хотя и доказывали, что все бывает по определению судьбы.

В самом деле, что опасного находил в предведении будущего Цицерон, что так старался опровергнуть его своим отвратительным рассуждением? А то, что если все будущее предузнано, то оно совершится в том порядке, в каком и предведывается; а если совершится в этом порядке, то для предведения Божия существует определенный порядок вещей; если же существует определенный порядок вещей, то существует определенный порядок причин: ибо не может же случиться что-нибудь такое, чему не предшествовала бы какая-нибудь вызвавшая его причина; а если существует определенный порядок причин, от которого происходит все, что происходит, то, говорит он, все, что происходит, происходит по определению судьбы. Если же это так, то в нашей власти нет ничего, и произвола свободной воли не существует; а если допустим последнее, говорит он, то вся человеческая жизнь ниспровергается: напрасно издаются законы, напрасно употребляются порицания, похвалы, укоризны, увещания; нет никакой справедливости в том, что установлены добрым награды, а злым — наказания. Чтобы не вышло таких нежелательных, нелепых и губительных для человеческой жизни последствий, он не хочет допускать предведения будущего и ставит религиозную душу в необходимость выбирать одно из двух: или некоторую свободу нашей воли, или существование предведения будущего. Вместе то и другое, по мнению его, существовать не может. Если допустить одно, другое уничтожается. Если допустить предведение будущего, унич-

тожается свобода воли; если допустить свободу воли, уничтожается предведение будущего. И вот он, как муж великий и ученый и относящийся к человеческой жизни с величайшей о ней заботливостью и опытной мудростью, выбирает свободу человеческой воли, и чтобы признать ее существование, отвергает предведение будущего.

Таким образом, из желания сделать людей свободными, он сделал их святотатцами. Но религиозная душа выбирает то и другое; то и другое исповедует; то и другое по вере благочестия признает за истину. Каким образом, возражает он? Ведь если предведение будущего существует, в таком случае имеют силу все вышеприведенные и следующие из этого выводы, включая тот, что в нашей воле нет ничего. Если же есть что-нибудь в нашей воле, то путем обратных выводов мы дойдем до заключения, что предведения будущего не существует. Обратный порядок этих выводов таков: если существует свобода воли, то не все совершается по определению судьбы; если не все бывает по определению судьбы, то не существует определенного порядка причин; если же нет определенного порядка причин, то для предведения Божия не существует определенного порядка вещей, в котором они могут существовать только при условии наличия причин, предшествующих им и вызывающих их; а если для предведения Божия не существует определенного порядка вещей, то не все происходит так, чтобы Он знал наперед, как оно произойдет; затем, если не все происходит так, чтобы Он знал, как оно произойдет, то, говорит он, предведения всего будущего в Боге не существует.

В противоположность этим святотатственным и нечестивым попыткам мы утверждаем, что и Бог знает все прежде, чем оно совершается, и мы делаем по доброй воле все, что чувствуем и сознаем как свое добровольное действие. Но мы не говорим, что все совершается по определению судьбы; более того, утверждаем, что судьбы вовсе нет. Мы говорим, основываясь на существе самого дела, что слово "судьба" не имеет смысла там, где оно обыкновенно употребляется в разговорном языке, т. е. в применении к положению звезд во время чьего-либо зачатия или рождения. Порядок же причин, в котором

проявляется великое могущество воли Божией, мы не отрицаем, но не называем и судьбою; разве только слово “судьба” (*fatum*) будем производить от слова “говорить” (*fando*). В последнем случае мы не можем не признать, что в священных книгах написано: “Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это, что сила у Бога, и у Тебя, Господи, милость; ибо Ты воздаешь каждому по делам его” (Пс. LXI, 12, 13). Выражение “однажды сказал” значит: сказал непоколебимо, т. е. неизменно, как неизменно знал все, что имеет быть и что Он сам имеет совершить. В таком смысле, производя *fatum* от *fando*, мы могли бы употреблять и слово “судьба”, если бы с этим словом обыкновенно не соединялись другие представления, вызывая которые в умах человеческих мы не желаем. Тот же вывод, что если для Бога существует определенный порядок причин, то для выбора нашей свободной воли ничего нет, вовсе из этого не следует. Ибо и сама наша воля находится в порядке причин, который, как порядок определенный, содержится в предведении Божиим; потому что и человеческая воля представляет собою причину человеческих действий. А поэтому Тот, Кто знает наперед причины всех вещей, никоим образом не может не знать в числе этих причин и нашей воли, так как знает причины наших действий.

Для опровержения Цицерона в этом вопросе достаточно и того, с чем он согласился сам, говоря, что не бывает ничего, чему не предшествовала бы вызывающая его причина*. Какую пользу приносят ему рассуждения о том, что ничего-де не бывает без причины, но не всякая-де причина роковая: потому что есть-де причина случайная, есть естественная, есть произвольная? Достаточно признания, что все бывающее, бывает не иначе, как вследствие предшествующей ему причины. Ибо те причины, которые называются случайными (*fortuitae*), — откуда получилось и само имя фортуны, — те причины мы не называем несуществующими, а только сокровенными, и приписываем их воле или истинного Бога, или некоторых духов; и сами

* Cic. De Fato, cap. 10 et seqq.

естественные причины отнюдь не представляем независимыми от воли Того, Кто есть Творец и Создатель всей природы. Причины же произвольные суть принадлежность или Бога, или ангелов, или людей, или некоторых животных (если только можно называть проявлениями воли такие движения бессловесных животных, которые совершают они по требованию своей природы, стремясь к чему-нибудь или чего-нибудь избегая). Под волею же ангелов я разумею волю как добрых ангелов, которых мы называем ангелами Божьими, так и ангелов злых, которых мы называем ангелами дьявола или демонами, равно как и волю людей и добрых, и злых. Отсюда следует то заключение, что других причин, вызывающих все, что происходит, нет, кроме как зависящих от воли, — от воли той природы, которая представляет собою дух жизни. Ибо и воздух естественный, или ветер, называется духом: но так как он представляет собою тело, то не есть дух жизни.

Итак, Дух жизни, Который оживотворяет все, и есть Творец всякого тела и Дух всякого творения — сам Бог, Дух во всех отношениях несотворенный. В Его воле верховная власть, которая помогает добрым расположениям воли духов сотворенных, судит расположения злые, приводит в порядок всяческие, и некоторым дает власть, а некоторым не дает. Будучи Творцом всякой природы, Он также и Податель всякой власти, но не всякого расположения воли. Злые расположения воли не от Него, потому что они противны природе, которая получила бытие от Него. Итак, воле по преимуществу подлежат тела, — некоторые нашей воле, т. е. воле всех одушевленных смертных, и более воле людей, чем животных; некоторые же — воле ангелов; но все по преимуществу подчинены воле Бога, Которому подчиняется и воля всех, так как не имеет власти помимо той, какую дает Он. Таким образом, причина вещей, которая производит, но сама не производится, есть Бог. Другие же и производят, и производятся, каковы, например, все сотворенные духи, особенно же разумные. Причины же телесные, которые более производятся, чем производят, не должны ставиться в ряду причин, вызывающих явления; ибо они могут лишь то,

что делает из них воля духов. Итак, каким же образом из существования порядка причин, который для предведения Божия является порядком определенным, следует, что в нашей воле нет ничего, когда наша воля занимает значительное место в самом порядке причин?

Пусть Цицерон спорит с теми, которые этот порядок причин называют роковым, или, точнее, именно его-то и называют судьбой*; мы далеки от подобного мнения, особенно по причине слова, употребляемого в обыкновенной речи в ложном смысле. Но когда он отрицает, что для предведения Божия существует определеннейший и яснейший порядок всех причин, — мы отвращаемся от него более, чем стоики. Пусть он по крайней мере отрицает существование Бога, как пытается это делать через подставное лицо в книгах “О природе богов”; если же существование Бога признает, но отрицает в нем предведение будущего, то говорит по сути то же, что и известный безумец, который сказал в сердце своем: “Нет Бога”. Ибо не имеющий предведения всего будущего не есть и Бог. И сама воля имеет настолько силы, насколько того пожелал и насколько то знал наперед Бог. Поэтому, насколько она имеет силу, имеет ее определеннейшим образом, и что имеет сделать, сделает непременно: потому что о том, что она будет иметь силу и сделает, знал наперед Тот, Кого предведение не может обманывать. Поэтому, если бы я вздумал называть что-либо именем судьбы, то скорее назвал бы судьбою слабейшего волю сильнейшего, имеющего его в своей власти, чем согласился бы с тем, что свобода нашей воли уничтожается тем порядком причин, который имеют обыкновение, вопреки общепринятому употреблению слова, называть судьбою стоики.

Глава X

Поэтому же нет нужды бояться и той необходимости, из опасения которой стоики старались различать причины

* Cic. De Fato, cap. 11, 12.

вещей так, что некоторые из них освободили от необходимости, а некоторые подчинили ей; причем к числу тех, которые не желали оставлять в подчинении необходимости, отнесли и нашу волю, исходя из того, очевидно, соображения, что она не была бы свободной, если бы была подчинена необходимости. Ибо если необходимостью по отношению к нам нужно называть то, что не находится в нашей власти и вопреки нашему желанию делает то, что может, какова, например, необходимость смерти, то очевидно, что наша воля, хорошо или дурно определяющая нашу жизнь, под такой необходимостью не находится. Многое мы делаем такое, чего не сделали бы ни в коем случае, если бы не хотели. Сюда относится, прежде всего, самое хотение: оно есть, если мы хотим, и его нет, если не хотим; мы не хотели бы, если бы не хотели.

Если же речь идет о той необходимости, которую мы разумеем, когда говорим, что необходимо, чтобы это было так или сделалось так, то я не понимаю, почему бы нам следовало опасаться, чтобы эта необходимость не отняла у нас свободы воли. Ведь мы не подчиняем ни жизни Божией, ни предведения Божия необходимости, когда говорим, что необходимо, чтобы Бог жил вечно и все знал наперед; также точно, как не уменьшается Его власть, когда говорят, что Он не может ни умереть, ни обманываться. Для Него это невозможно до такой степени, что власть Его скорее уменьшилась бы во всех отношениях, если бы это было для Него возможно. Он правильно называется всемогущим, хотя умереть и обмануться не может. Он называется всемогущим, поелику делает то, что хочет, и не терпит того, чего не хочет: если бы последнее приключилось с Ним, Он никоим образом не был бы всемогущим. Потому-то нечто и невозможно для Него, что Он всемогущ. Также точно, когда мы говорим, что мы необходимо по доброй воле желаем, когда чего-нибудь желаем, мы говорим, безусловно, истину, и этим свою добрую волю не подчиняем необходимости, которая лишает свободы.

Итак, наша свободная воля существует, и она-то делает все то, что мы делаем по своему желанию и чего не

делалось бы, если бы мы не желали. Если же кто-либо вопреки своему желанию терпит что-либо по воле других людей, воля и в этом случае не теряет своего значения; хотя осуществляется воля не этого человека, а власть Божия. Ибо, если есть только воля, и она не может осуществить того, чего хочет, встречая препятствие со стороны более могущественной воли, то она и в этом случае не перестает быть волей, и волей не кого-нибудь другого, а именно того, кто хочет, хотя и не в состоянии исполнить желаемого. Поэтому все, что ни терпит человек вопреки своей воле, он не должен приписывать воле ни человеческой, ни ангельской, ни какого-либо иного сотворенного духа, но воле Того, Кто дает власть имеющим волю.

Таким образом, нельзя утверждать будто нет ничего в нашей воле на том только основании, что Бог предугадал, что имеет быть в нашей воле; ибо нельзя сказать, что предугадавший это предугадал ничто. Затем, если предугадавший, что имеет быть в нашей воле, предугадал не ничто, а нечто, то несомненно, что и при Его предведении нечто в нашей воле есть. Поэтому мы нисколько не находим себя вынужденными ни отвергать свободу воли, допустив предведение Божие, ни отрицать (что нечестиво) в Боге предведение будущего, допустив свободу воли. Мы принимаем то и другое; то и другое исповедуем твердо и правильно: одно — для того, чтобы хорошо верить, другое — чтобы хорошо жить.

Худо, впрочем, живется, если нехороша вера в Бога. Поэтому пусть далека от нас будет мысль из желания свободы отрицать предведение Того, с помощью Которого мы пользуемся или будем пользоваться свободой. Подобным же образом ненапрасны и законы, и порицания, и увещания, и похвалы, и укоризны: Он знал наперед, что и они должны быть, и тем большую они имеют силу, что Он знал наперед, какую они будут иметь силу. Имеют силу и молитвы для испрошения того, относительно чего Он знал наперед, что дается по молитвам просящих. Справедливо также установлены награды за добрые дела и наказания за грехи. Ибо человек не потому грешит, что

Бог знал наперед, что он согрешит; напротив, потому-то и не подлежит сомнению, что грешит именно он, когда грешит, что Тот, чье предведение обманываться не может, знал наперед, что не судьба, не фортуна и не что-либо иное, а именно он и согрешит. Если он не захочет, он, конечно, не согрешит; но и о нежелании его грешить Бог также знал наперед.

Глава XI

Итак, никоим образом нельзя думать, чтобы Бог, высочайший и истинный со Словом Своим и Святым Духом, которые три суть одно, Бог — единый и всемогущий Творец и Создатель всякой души и всякого тела, общением с Которым счастливы все, которые счастливы истинно, а не суетно; Бог, сотворивший человека разумным животным из души и тела, не допустивший остаться ему безнаказанным, когда он грешит, но не лишивший его и Своего милосердия; давший добрым и злым общую сущность с камнями, жизнь растительную — общую с деревьями, жизнь чувственную — общую с животными, жизнь интеллектуальную — общую с одними ангелами; от Которого всякий образ, всякий вид, всякий порядок; от Которого мера, число и вес; от Которого все, что происходит естественным образом, какого бы рода и какого значения оно ни было; от Которого происходят элементы форм, формы элементов, движение элементов и форм; давший и плоти начало, красоту, доброе состояние здоровья, соразмерное расположение членов, надлежащую гармонию; давший и неразумной душе память, чувства, способность желать, а разумной, сверх того, ум, разумение, волю; не оставивший не только неба и земли, не только ангела и человека, но и внутренностей самого малого и самого презренного одушевленного, и перышка птицы, и цветка травы, и листка дерева без того, чтобы не дать им известной соразмерности в их частях и в своем роде взаимного мира, — никоим образом нельзя подумать, чтобы Бог судил

оставить вне законов и провидения Своего царства человеческие и их положения, господственные и подчиненные.

Глава XII

Теперь посмотрим, за какие нравы римлян и ради чего истинный Бог, во власти Которого находятся все земные царства, соизволил содействовать распространению их власти. Чтобы можно было говорить об этом решительнее, мы написали и предшествующую, относящуюся к этому же предмету книгу, показывая, что в данном случае не имеют никакой власти те боги, которых они сочли нужным почитать бессмысленными обрядами; написали и предыдущие главы настоящей книги до данного места, чтобы устранить вопрос о судьбе, — чтобы кто-нибудь, убедившись уже, что Римская империя распространялась и сохранялась не вследствие почитания тех богов, не приписал этого какой-то судьбе вместо могущественнейшей воли верховного Бога. Да, древние и первобытные римляне, хотя они, подобно другим народам, за исключением еврейского, чтити богов ложных и приносили жертвы не Богу, а демонам, тем не менее, как свидетельствует и доказывает их история, “из желания доброго о себе мнения не дорожили деньгами, добивались великой славы и честного богатства”*. Эту славу они любили пламеннейшим образом, ради нее хотели жить, за нее не колеблясь умирали. Все другие страсти свои они подчиняли этой великой страсти.

Так как подчиненное положение казалось им бесславным, положение же господствующее и повелевающее — славным, то и саму отчизну свою они желали прежде всего видеть свободной, а затем и господствующей. Поэтому-то, не вынося царской власти, они установили для себя однолетние власти и двух повелителей, которые были названы консулами от *consulendo*, а не царями или господами от царствования и господствования. Хотя, возможно, цари (*reges*) получили свое название от управления

* Sallust. in *Catil.*, cap. 7.

(regendo), так что слово “царство” произошло от слова “царь”, а слово “царь” — от слова “управлять”; но обстановка царственной власти, сообщавшая ей характер недоступности, была сочтена гордостью господствующей власти, а не порядком управления, а еще менее — благосклонностью власти, руководящей посредством советов (consulentis). Итак, когда был изгнан царь Тарквиний и установлены консулы, тогда произошло то, что, как говорит тот же автор, перечисляя достоинства римлян, “город, — трудно поверить, — сделавшись свободным, усилился за короткое время до такой необыкновенной степени, до какой увлекся необыкновенной жадной славой”*. Эта-то жажда доброго о себе мнения, это страстное желание славы и произвели то множество удивительных дел, дел, по человеческой мерке, похвальных и славных.

Тот же Саллюстий хвалит великих и знаменитых мужей его времени, Марка Катона и Гая Цезаря, говоря, что Римская республика долго не имела великих по своей доблести, но на его памяти были эти два, великие доблестью, но различные нравом. Перечисляя при этом достоинства Цезаря, он к их числу относит то, что Цезарь страстно желал для себя большой власти, войска и новой войны, в которой мог бы блеснуть своею доблестью**. Таким образом, заветным желанием мужей великих доблестью было, чтобы Беллона возбуждала бедные народы к войне и терзала их кровавым бичем, лишь бы был случай блеснуть им своею доблестью. Это было делом жадности доброго о себе мнения и страстного желания славы. Итак, римляне совершили много великого сперва из любви к свободе, а потом — из любви к господству и из страстного желания доброго о себе мнения и славы. О том и другом свидетельствует и знаменитый поэт их; он говорит:

*Тарквиний будет изгнан, и Порсена,
Приняв его, стеснит осадой Рим.*

* Ibid.

** Ibid., cap. 53, 54.

*Энея чада, дорожа свободой,
Тогда поспешно с ними вступят в бой*.*

Тогда-то для них было великим делом или умереть, как надлежит храбрецам, или жить свободными. Но когда свобода был обеспечена, ими овладело* такое страстное желание славы, что одной свободы, без приобретения в то же время и господства, для них было мало. Тогда стало считаться для них великим то, о чем говорит тот же поэт как бы от лица Юпитера:

*Но вразумится, наконец, Юнона,
Что в страхе ныне держит все окрест,
И укрепит со мной она власть римлян,
Вселенной хозяев, тоги носящий народ:
Так решено. Когда же минут годы
Дом Ассарака Фейю покорит,
На славные Микены иго рабства
Наложит, подчинит Аргос**.*

Хотя Вергилий, выводя Юпитера якобы предсказывающим будущее, на самом деле говорил о том, что уже совершилось, и имел в виду настоящее: тем не менее, я счел нужным привести его слова для того, чтобы показать, что после свободы римляне особенно высоко ценили власть; так что она ставилась в числе их великих достоинств. Поэтому тот же поэт свойственное римлянам искусство царствовать, повелевать, покорять и подавлять народы ставит выше искусств других народов, говоря:

*Иные выкуют изящно медь,
Вяют из мрамора почти живые лица,
И речь произнесут, сочтут всех звезд орбиты,
Дав звездам имена; но ты, сын Рима, помни
В чем ты искусней всех: в правлении миром,
В умении твоём давать законы,
Щадить покорных, низлагая гордых***.*

* Virg. Aeneid. VIII, v. 646 — 648.

** Ibid. I, v. 279 — 285.

*** Ibid. VI, v. 847 — 853.

Эти искусства они применяли к делу тем удачней, чем менее предавались чувственным удовольствиям и чем менее расслабляли душу и тело, гоняясь за богатством и увеличивая его, портя этим нравы, обирая бедных граждан, расточая (богатства) на гнусных актеров. А так как подобные нравственные язвы сделались уже господствующими и обычными в то время, когда писал вышеприведенное Саллюстий и воспевал Вергилий, то не теми уже искусствами тогда достигали римляне чести и славы, а хитростью и обманом. Поэтому тот же Саллюстий говорит: “Но первоначально побуждением для человеческих душ служило скорее честолюбие, чем жадность. Порок этот близок, впрочем, к добродетели. Ибо славы, чести, власти одинаково желают и человек добрый, и негодный; но первый (прибавляет Саллюстий) идет к этому прямым путем, а последний, не владея добрыми искусствами, добивается хитростью и обманом”*. Добрые искусства эти состоят в том, чтобы достигать чести, славы и власти добродетелью, а не лукавым честолюбием. И добрый, и негодный человек одинаково желают их; но первый, т. е. добрый, идет к ним прямым путем. Путь этот — добродетель, которая ведет, как к прямой своей цели, к славе, чести, власти. Что эти понятия были привиты римлянам, на это указывают храмы их богов. Считая богами дары Божии, они поставили рядом храмы Добродетели и Чести. Из этого можно видеть, какую цель они указывали добродетели, к чему направляли ее добрые люди: а именно — к чести. Ибо злые не имели ее, и хотя желали иметь честь, но старались добиться ее дурными искусствами, т. е. хитростью и обманом.

Лучший отзыв сделан о Катоне. О нем Саллюстий говорит: “Чем меньше он искал славы, тем скорее она следовала за ним”**. Слава, которой они страстно желали, представляет собой суждение людей, хорошо думающих о людях. Поэтому лучше та добродетель, которая не удовлетворяется судом человеческим, а только судом своей собственной совести. Соответственно этому апостол гово-

* Sallust. in Catil., cap. 11.

** Ibid., cap. 54.

рит: “Похвала наша сия есть свидетельство совести нашей” (II Кор. I, 12). И в другом месте: “Каждый да испытывает свое дело, и тогда будет иметь похвалу только в себе, а не в другом” (Гал. VI, 4). Итак, не добродетель должна гоняться за славой, честью и властью, которых они желали для себя и которых добрые люди старались достигнуть добрыми искусствами, а, напротив, они должны гоняться за добродетелью. Единственно истинная добродетель есть та, которая стремится к той цели, в которой заключается благо человека, не имеющее в сравнении с собою ничего лучшего. Поэтому и чести, которой просил Катон, он не должен был просить, а ее должно было дать ему общество за его добродетель без его просьбы.

Но из этих двух великих добродетелью мужей того времени, Цезаря и Катона, добродетель Катона была, очевидно, гораздо более похожа на действительную добродетель, чем добродетель Цезаря. Затем, каково было общество в то время и каково оно было прежде, это мы узнаем из речи самого Катона. “Не думайте, — говорит он, — будто наши предки сделали республику из малой великою посредством оружия. Если бы это было так, она у нас была бы (сейчас) несравненно лучше. У нас гораздо больше, чем у них, союзников и граждан, не говоря уже об оружии и боевых конях. Было другое, что сделало их великими и чего нет у нас: это — рачительность в делах внутренних, справедливое управление вне Рима, в совещании же о делах государственных — суждение свободное и непричастное ни преступлению, ни страсти. У нас же вместо этого — мотовство и жадность, бедность государственная, богатства в руках частных: отдаем честь богатству, любим бездеятельность; между добрыми и дурными людьми различия у нас нет; всем, что должно бы быть наградой добродетели, владеет у нас пролазничество. Поэтому нет ничего удивительного в том, что когда каждый из вас думает только о себе, когда дома вы предаетесь удовольствиям, а вне его раболепствуете перед деньгами или влиятельными людьми, нападение на республику не встречает сопротивления”*

Слушающий эти слова Катона или Саллюстия подумает, что все древние римляне, или по крайней мере большая их часть, были в то время такими, какими их описывают. Но на деле было иначе. В противном случае было бы несправедливо то, о чем пишет тот же Саллюстий и о чем я говорил уже во второй книге этого сочинения. Он говорит, что с самого начала существовали притеснения со стороны сильнейших, а из-за этого — вражда между народом и патрициями и другие внутренние раздоры; что справедливость и беспристрастность соблюдались лишь в то время, пока, после изгнания царей, опасались Тарквиния, и пока не окончилась жестокая война, начатая из-за него с Этрурией; а потом-де патриции стали относиться к народу, как к рабам, подвергать его, как прежде цари, истязаниям, лишать земли и, устранив других, править одни; возникшим из-за этого раздорам, когда одни хотели господствовать, а другие не хотели быть рабами, положила конец вторая пуническая война, ибо она снова навела сильный страх, удержала беспокойные умы от прежних волнений, дав им другую, большую заботу, и возвратила их к гражданскому согласию.

Великие дела совершались немногими, которые были по своему добрыми людьми; и когда упомянутое зло делалось сносным и не переступало известных границ, попечением этих немногих добрых государство возрастало, как утверждает тот же историк. Он говорит, что, читая и слыша о множестве знаменитых дел, которые совершил римский народ у себя дома и на войне, на море и на суше, он хотел обратить особое внимание на то, чем по преимуществу обуславливались эти знаменитые дела; так как он знал, что римляне очень часто малым количеством войска сражались с большими легионами неприятелей, слышал, что при малых средствах были ведены войны с богатейшими царями, то после всестороннего обсуждения ему, говорит он, стало ясно, что все это совершила удивительная доблесть немногих граждан, и что благодаря ей бедность побеждала богатства, малочисленность — мно-

* Ibid., cap. 52.

голюдство. Но после того, продолжает он, как общество было испорчено роскошью и бездействием, республика своим величием стала поддерживать лишь пороки военных и гражданских начальников. Итак, и Катон хвалит добродетель тех немногих, которые идут к славе, чести и власти прямым путем, т. е. посредством самой добродетели. От этого зависела рачительность в делах внутренних, о которой упомянул Катон, стремившаяся к тому, чтобы государственная казна была богата, а частные имущества — бедны. Поэтому же, когда нравы испортились, порок создал противоположный порядок вещей: бедность государства и богатство частных лиц.

Глава XIII

Итак, соответственно тому, как существовали продолжительное время знаменитые царства на Востоке, Богу было угодно, чтобы появилось и царство на Западе, которое по времени было более поздним, но по обширности власти и по величию — более знаменитым. Для обуздания тяжких злодеяний множества новых народов, Он предоставил власть таким людям, которые заботились об отчизне ради чести, хвалы и славы, при этом саму славу и благосостояние отчизны не колеблясь предпочитая собственному благосостоянию и ради этого одного порока, т.е. честолюбия, подавляя в себе жадность к деньгам и многие другие пороки. Ибо более здраво смотрит на вещи тот, кто находит и честолюбие пороком. Не укрылось это и от поэта Горация, который говорит:

*Честолюбие пучит тебя, чтобы эту болезнь устранить
Следуй верному средству — почитывай книжки*.*

Он же в лирических стихах, чтобы обуздать страсть к господству, писал:

* Horat. Epist. lib. I. Epist. I, v. 36, 37.

*Твое царство расширится больше, коль жадность
свою обуздаешь,
Чем когда отдаленный Кадикс ты ливийской землей
округлишь
И рабами твоими послужат и тот и другой
финикиец*.*

Но верно и то, что люди, не испросившие по вере благочестия Духа Святого и не обуздающие в себе гнуснейших похотей любовью к красоте духовной, из страстного желания человеческой чести и славы делаются если не святыми, то, по крайней мере, менее гнусными. Об этом не мог умолчать и Туллий. В книгах о республике, рассуждая об установлении главы государства, он говорит, что его следует питать славою; и вслед затем упоминает, что предки его совершили множество удивительных и знаменитых дел из-за страстного стремления к славе. Впрочем, и в самих философских книгах не скрывает он этой язвы, а выставляет ее на свет. Говоря о таких ученых занятиях, которым следует предаваться ради истинного блага, а не пустой человеческой чести, он приводит такую повсеместно и всеми разделяемую сентенцию: "Науки и искусства питает честь; все горячо принимаются за славные занятия, оставляя в полном небрежении такие, которые кем-нибудь не одобряются"***.

Глава XIV

Таким образом, нет сомнения в том, что этой страсти к славе лучше противиться, чем уступать. Ибо всякий тем более уподобляется Богу, чем более чист от этой грязи. Хотя в этой жизни она, как правило, не искореняется совсем из сердца, потому что не перестает искушать и достаточно утвердившиеся в добре души, однако страсть к славе должна быть, по крайней мере, побеждена любовью к правде, так что если бы оказалось что-либо пренебре-

* Horat. Carm. lib. II. Carm. II, v. 9 — 12.

** Cic., in Tuscul. Quaest. lib I, p. 2.

гаемым вследствие неодобрения некоторыми, а было бы между тем добрым и справедливым, то и само человеческое честолюбие устыдилось бы и уступило бы любви к истине. Этот пророк делается врагом Божиим, когда страсть к славе бывает в сердце сильнее страха или любви Божией, как говорил Господь: “Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от единого Бога, не ищите?” (Иоан. V, 44). Также точно о некоторых уверовавших в Него, но опасавшихся открыто исповедать свою веру, евангелист говорит: “Возлюбили больше славу человеческую, нежели славу Божию” (Иоан. XII, 43).

Этого апостолы не делали. Они проповедовали имя Христово и там, где это не только не одобряли (соответственно тому, как говорит Цицерон, “оставляя в полном небрежении такие (занятия), которые кем-нибудь не одобряются”), но и проклинали. Они твердо держались того, что слышали от благого Учителя и вместе с тем — Врачевателя душ: “А кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцем Моим Небесным” (Мф. X, 33). Под проклятиями и ругательствами, во время самых тяжких гонений и жестоких казней вой человеческой ненависти не удержал их от проповеди спасения. Следствием их божественных дел и слов, следствием их божественной жизни, — когда суровые сердца были некоторым образом завоеваны и утверждён мир справедливости, — была великая слава Христова в Церкви. Они не успокоились, однако же, на ней, как на последней цели своей добродетели; но относя ее саму к славе Бога, благодатью Которого они были такими, они и в тех, о ком пеклись, воспламеняли этой искрой любовь к Тому, благодаря Кому сами были такими. Ибо Учитель учил их быть добрыми не ради славы человеческой, говоря: “Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас: иначе не будет вам награды от Отца вашего Небесного” (Мф. VI, 1).

Но вместе с тем, чтобы они не боялись, поняв эти слова превратно, нравиться людям и не приносили менее пользы, скрывая свою доброту, Он говорил им, указывая ту цель, ради которой они должны были приобретать

известность: “Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного” (Мф. V, 16). Итак, не для того, “чтобы они видели вас”, т. е. не так, как бы вы хотели обратить их взоры на себя, потому что вы не через себя представляете собою нечто; но чтобы “прославляли Отца вашего Небесного”, обратившись к Которому, они сделаются тем же, чем и вы. Им последовали мученики, которые не сами подвергали себя казням, а терпели назначенные им и превзошли и Сцевол, и Курциев, и Дециев как истинною добродетелью, — потому что она была обусловлена истинным благочестием, — так и бесчисленным своим множеством. Но так как Сцеволы, Курции и Деции принадлежали к граду земному (так как все обязанности их по отношению к этому граду имели своею целью его благополучие и царство не на небе, а на земле, не в жизни вечной, а в смене умирающих имеющими умереть), то что приходилось им любить, как не славу, посредством которой они хотели и после смерти продолжить некоторым образом свою жизнь в памяти прославляющих их людей?

Глава XV

Итак, если бы Бог, не имевший дать вечной жизни со святыми ангелами Своими в небесном Своем граде, к участию в которой приводит истинное благочестие, совершающее религиозное поклонение, называемое греками *λατρεία*, только единому истинному Богу, — если бы, говорю, Бог не предоставил римлянам и этой земной славы создать превосходнейшее государство, то их добрым искусствам, т. е. доблестям, посредством которых они старались достигнуть этой славы, не было бы воздано заслуженной награды. Ибо о таких, которые совершают нечто доброе, чтобы найти славу у людей, сам Господь говорит: “Истинно говорю вам: они уже получают награду свою” (Мф. VI, 2). Так и они: пренебрегали ради общего достояния, т. е. ради республики и ее казны, своим достоянием частным; подавляли жадность; подавали свободный голос в

совещаниях о делах отчизны; не запятнали себя перед лицом своих законов ни проступками, ни страстью; и всеми этими искусствами, как бы прямым путем, шли к чести, власти и славе: за это они и приобрели уважение к себе у всех почти народов; подчинили законам своего государства многие из них и в настоящее время славны почти у всех народов литературой и историей. Да, они не могут жаловаться на несправедливость верховного истинного Бога: они получили “награду свою”.

Глава XVI

Совершенно иная награда ожидает святых, терпящих здесь поношения за град Божий, ненавистный приверженцам этого мира. Тот град вечен. В нем никто не рождается, потому что никто не умирает. В нем истинное и полное счастье, — не богиня, а дар Божий. Оттуда получили мы залог веры, обнадеживающий нас в то время, пока, странствуя, мы вздыхаем о красоте его. Там не восходит солнце над добрыми и злыми, но солнце правды сияет одним только добрым. И не будет особой нужды обогащать общественную казну за счет частного достояния там, где общим сокровищем будет сокровище истины. Поэтому и распространение Римского государства, сделавшее его славным в среде человеческой, совершилось не для того только, чтобы подобная награда была воздана подобным людям, но и для того, чтобы граждане вечного града, пока странствуют на земле, не оставляли без внимания и обсуждения подобных примеров и видели, как велика должна быть любовь их к небесной отчизне ради жизни вечной, если так любима была отчизна земная ее гражданами ради славы человеческой.

Глава XVII

Ведь в том, что касается настоящей кратковременной жизни смертных, разве имеет существенное значение то,

под чьею властью живет человек, долженствующий умереть, если только повелевающие не принуждают его к нечестию и несправедливости? Разве римляне чем-нибудь повредили тем народам, которым, по покорении их, дали свои законы, за исключением того, что это сделано было ценою жестокого военного поражения? Случись это по взаимному соглашению, оно имело бы куда лучшие последствия: не было бы только славы триумфаторов. Ведь и сами римляне жили по тем же своим законам, которые давали другим. Происходи это все без участия Марса и Беллоны, не имей места победа (где никто не сражается, там и некому побеждать), — разве римляне не жили бы в одних и тех же условиях со всеми прочими народами? Тем более это было бы так, если бы с самого начала было сделано то, что с большой охотой и в высшей степени человеколюбиво было сделано впоследствии, а именно: чтобы все, принадлежащие к Римскому государству, имели участие в гражданской жизни и были римскими гражданами; тогда бы достоянием всех сделалось то, что прежде было достоянием немногих. Только чернь, не имевшая собственных полей, содержалась бы за счет государства; но содержание это доставлялось бы добрыми правителями государства гораздо охотнее при согласии между ними и народом, чем в то время, когда они были принуждаемы к этому силой.

В самом деле, я решительно не вижу, какое различие в смысле неприкосновенности, добрых нравов, самого даже общественного положения людей вносит то обстоятельство, что одни победили, а другие побеждены, за исключением этой пустейшей снесь человеческой славы, в которой получили свою мзду горевшие к ней сильной страстью и ведшие отчаянные войны. Разве их поля не обложены податями? Или им дозволяется изучать что-либо такое, что другим запрещено? Разве в других областях мало таких сенаторов, которые и в глаза не видели Рима? Отбрось чванство, и что такое будут все люди, как не люди? Если бы нравственная распушенность времени допускала, чтобы почетнейшими были люди лучшие, то и в этом случае человеческий почет не должен был бы считаться чем-либо

особенно важным; потому что дым не имеет никакого веса.

Но воспользуемся и на этот раз благодеянием Господа Бога нашего: обратим внимание на то, как многим пренебрегли они, что они вытерпели, какие усмирили в себе страсти ради человеческой славы, полученной ими в виде награды за указанные добродетели. Достаточно будет нам и этого для подавления гордости. Если тот град, в котором нам обещано царствование, так же отличается от этого, как небо от земли, как радость временная от жизни вечной, как прочная слава от пустой похвалы, как общество ангелов от общества смертных, как свет Сотворившего солнце и луну от света луны и солнца: то граждане такого отечества, очевидно, не сделали ничего великого, если для его приобретения сделали что-нибудь доброе или претерпели какое-нибудь зло, коль скоро те сделали так много и столько вытерпели ради этого земного, бывшего уже их достоянием отечества. И это тем более, что отпущение грехов, привлекающее граждан к вечному отечеству, имеет нечто такое, с чем имело некоторое сходство известное ромуловское право убежища, собравшее во имя безнаказанности всякого рода преступлений массу народа, построившего Рим.

Глава XVIII

Итак, что за великий подвиг — пренебречь ради вечного и небесного отечества хотя бы и всеми приятностями этого мира, если даже ради настоящего и временного отечества Брут мог убить своих сыновей, не будучи никем к тому принуждаем? Ведь умертвить своих детей во всяком случае труднее, чем то, что собрано или сбережено для детей, раздать — как следует это делать ради небесного отечества — бедным, или потерять, если окажется необходимым поступить так ради веры и правды. Ибо счастливыми как нас, так и детей наших делают не богатства, которые мы можем потерять еще при своей жизни или которые после нашей смерти могут перейти во владение таких людей, которых мы не знаем, или таких, которых

мы не желаем. Счастливыми делает Бог, Который есть истинное богатство души. Сам поэт в убийстве Брутом своих сыновей видит доказательство его несчастья. Он говорит:

*... детей, возбуждающих новые войны,
Предал смерти отец, защищающий благо свободы,
Как бы потомство о том не судило — несчастный!*

А в следующем стихе утешает несчастного:

*Так победила к отчизне любовь и жажда безмерная
славы*.*

Свобода и жажда человеческой славы — вот два побуждения, заставлявшие римлян совершать удивительные дела. Итак, если отец мог убить своих детей ради свободы граждан, имевших умереть, и из жажды славы, ожидаемой от смертных: то что за великий подвиг, если ради свободы истинной, освобождающей нас от господства неправды, смерти и дьявола, и не из жажды человеческой славы, а из любви к людям, подлежащим освобождению не от царя Тарквиния, но от демонов и князя демонов, не детей убивают, а причисляют к детям бедных Христовых? Другой римский знаменитый муж, по прозванию Торкват, предал смерти сына за то, что по юношеской горячности он, будучи вызван неприятелем, сражался не против отечества, но за отечество, только против власти его, т. е. вопреки распоряжению, сделанному отцом-военачальником, хотя и остался победителем. Торкват опасался, чтобы пример пренебрежения властью не принес больше вреда, чем сколько приносила добра слава убить неприятеля. Чем же после этого хвастаться тем, которые презирают земные блага, во всяком случае гораздо менее любимые, чем дети, ради законов бессмертной отчизны?

Фурий Камилл, освободивший свое отечество от ярма самых сильных врагов, вейенцев, и подвергшийся суду и

* Virg. Aeneid. VI, v. 820 — 823.

осуждению со стороны завистников, освободил неблагодарное отечество в другой раз от галлов, потому что лучшего отечества, в котором бы он мог жить, пользуясь славой, у него не было. На каком же основании станет превозноситься, будто совершивший нечто великое, тот, кто будучи самым несправедливым образом лишен чести в Церкви плотскими врагами, не предался на сторону ее неприятелей-еретиков и сам не стал сочинять никакой враждебной ей ереси, но насколько мог, защищал ее от пагубнейших еретических измышлений? Ведь другой Церкви, — не такой, в которой можно было бы жить с человеческой славой, но такой, в которой приобреталась бы жизнь вечная, — нет. Чтобы иметь покой от царя Порсены, который угнетал римлян жестокой войною, Муций, не имевший возможности убить самого Порсену, а вместо него убивший по ошибке другого, протянул на глазах его правую руку на горящий жертвенник, говоря, что многие, такие же, как и он, дали взаимную клятву погубить его. Порсена, устранившись мужества Муция и заговора подобных ему, безотлагательно заключил мир. Кто после этого поставит в счет небесному царству свои заслуги, если бы ему пришлось, не самому чиня это над собою, а терпя это вследствие чьего-либо преследования, предать за это царство огню не одну руку, но и все тело?

Курций, разгорячив коня, стремглав бросился в полном вооружении в пропасть. Он подчинился прорицаниям своих богов. Они велели, чтобы римляне бросили туда лучшее из того, что имели. Римляне могли понять это не иначе как в том смысле, что по повелению богов следовало броситься в эту пропасть вооруженному мужу. Что же великого сочтет себя сделавшим ради вечного отечества тот, кто, подвергшись преследованию со стороны какого-либо врага своей веры, не сам добровольно причинит себе подобную смерть, а умрет от его руки; тем более, что от Господа своего и Царя того отечества он слышал такое истинное изречение: “Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить” (Мф. X, 28)? Если Деции, посвящая себя известными словами на смерть, совершали некоторым образом обет, в силу которого их гибель и укрощение их

кровью гнева богов должны были обеспечить победу римскому войску, то святым мученикам вовсе не приходится гордиться, как-будто бы чем то особым, сделанным ими для приобретения того отечества, в котором ждет их вечное и истинное счастье, тем, что они по вере любви и по любви веры сражались до пролития своей крови не только за братьев, за которых кровь проливалась, но и за врагов, которыми она проливалась?

Марк Пульвилл во время посвящения храма Юпитеру, Юноне и Минерве получил от завистников ложное известие о смерти сына, переданное с тою целью, чтобы потрясенный им, он прекратил обряд и, таким образом, честь посвящения перешла к его товарищу. Пульвилл до такой степени холодно принял известие, что велел оставить сына без погребения. Жажда чести победила в его сердце скорбь о потере сына. Кто же осмелится сказать, что он совершил великий подвиг в проповеди святого Евангелия, освобождающей и собирающей от различных заблуждений граждан небесному отечеству, — он, которому сказал Господь, когда озабочен он был погребением своего отца: “Иди за Мною и предоставь мертвым погребать своих мертвецов” (Мф. VIII, 22)? Регул, чтобы не обмануть клятвой самых жестоких врагов, возвратился к ним из Рима. Рассказывают, будто, когда римляне не хотели его отпускать, он отвечал им, что не может пользоваться в Риме именем честного гражданина после того, как был в рабстве у африканцев. Карфагеняне потом умертвили его посредством самых ужасных истязаний. Существуют ли после этого какие-либо мучения, которые не следовало бы презирать для соблюдения верности той отчизне, к блаженству которой приводит сама эта верность? Или что это будет за воздаяние “Господу за все благодеяния Его” (Пс. CXV, 3), если за верность, которую человек обязан Ему, он претерпит столько, сколько претерпел Регул за верность, которую обязался самым злым своим врагам?

Точно также осмелится ли христианин превозноситься и добровольной бедностью, принятой на себя для того, чтобы во время жизненного странствования беспрепятственнее идти по пути, приводящем к отечеству, в котором

сам Бог представляет Собою истинное богатство, когда услышит или прочтает о Валерии, умершем во время своего консульства и оказавшемся до такой степени бедным, что погребение ему было устроено на собранные народные деньги? Когда услышит или прочтает о Цинциннате, владевшем четырьмя югерами земли и обрабатывавшем их собственными руками, которого взяли от плуга, чтобы сделать диктатором, во всяком случае высшим по сану, чем консул, и который после того, как победил врагов и покрыл себя великою славой, остался в той же бедности? Или станет ли он прославлять как великий со своей стороны подвиг то, что никакие дары этого мира не смогли отвлечь его от небесного отечества, когда узнает, что множество великих даров Пирра, царя Эпира, даже обещанная четвертая часть царства не поколебали верности Римскому государству Фабриция, и что последний предпочел остаться бедным, но честным человеком?

Да, в ту пору, как республика, т. е. достояние народа, достояние отчизны, достояние общее, была у них могущественнейшею и богатейшею, сами они в своем домашнем быту были так бедны, что один из них, бывший уже два раза консулом, был изгнан из этого сената бедняков по цензорскому распоряжению за то, что имел, как оказалось, десять фунтов серебра в сосудах. Так были бедны они, обогащавшие общественную казну своими триумфами! Не понятно ли всем христианам, которые для высших целей обращают свои богатства в общее достояние, чтобы, — соответственно тому, как написано в Деяниях апостольских, — они раздавались всем, смотря по нужде каждого (Деян. II, 45), и чтобы никто не называл чего-либо своим, но все бы у них было общее (Деян. IV, 32), — не понятно ли, что им вовсе не следует превозноситься, делая это для приобретения сообщества с ангелами, когда почти нечто такое же делали римляне для сохранения славы римского народа?

Это и многое другое, о чем мы можем прочесть у их писателей, не тогда ли получило особую известность и стало предметом пересудов, когда Римская империя, широко и далеко раздвинувшая свои пределы, развила свое

могущество с замечательным успехом? Поэтому мы полагаем, что в империи этой, такой обширной и такой долговечной, знаменитой и славной доблестями столь великих мужей, и усилия этих мужей получили свою награду, которой добивались, и нам даны нужные примеры для подражания: чтобы было нам стыдно, если тех добродетелей, имеющих, во всяком случае, сходство с христианскими, которых они твердо держались ради славы земного града, мы не будем придерживаться, — чтобы не превозносились гордостью. Ибо, как говорит апостол: “Нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас” (Рим. VIII, 18). Для славы же человеческой и для славы нынешнего времени достаточно достойной считалась и их жизнь. Поэтому совершенно справедливо были отданы в жертву славе их и иудеи, убившие Христа, коль скоро Новый завет открыл, что было сокрыто в Ветхом, а именно: что единый и истинный Бог должен быть почитаем не ради земных и временных благ, которые божественное провидение раздает безразлично и добрым, и злым, а ради жизни вечной, ради даров непрекращающихся и ради союза с небесным градом; так что добивавшиеся и добившиеся какими бы то ни было добродетелями земной славы победили тех, которые, будучи заражены великими пороками, убили и отвергли Подателя истинной славы и вечного Гражданина.

Глава XIX

Есть, впрочем, различие между страстью к славе и страстью к господству. Хотя обыкновенно бывает так, что увлекающийся до крайности страстью к славе домогается страстно и господства, однако те, кто желает истинной, хотя бы и человеческой славы, стараются быть на хорошем счету у людей благомыслящих. Есть в нравах много такого доброго, на что многие смотрят прекрасно, хотя сами того часто не соблюдают. Посредством этого-то доброго в нравах и стараются достигнуть славы, власти и господства те, о которых говорит Саллюстий, что они идут прямым путем.

А кто стремится к господству и власти без желания славы, заставляющего человека опасаться быть на дурном счету у людей благомыслящих, такой станет добиваться своей цели и посредством открытых до наглости злодеяний. Поэтому страстно желающий славы или идет к ней прямым путем, или, по крайней мере, старается достигнуть ее лукавством и обманом, желая казаться таким добрым, каким на самом деле не бывает. Поэтому же в человеке, имеющем добродетели, великой добродетелью является презрение к славе; потому что презрение его ведомо Богу, но от человеческого суда скрыто. Пусть он и сделал бы, например, что-нибудь для человеческих глаз такое, из чего можно было бы видеть его презрение к славе: могут подумать, что он сделал это для большей похвалы, т. е. для достижения большей славы, и тогда у него нет средства представить себя для чувств подозревающих его людей иным, чем каким они его себе представляют. Но презирающий суд людей, расточающих похвалы, презирает и безрассудство подозревающих; хотя, если он истинно добр, не презирает их спасения. Ибо имеющий добродетели от Духа Божия справедлив до такой степени, что любит даже врагов, и любит так, что желает, чтобы его ненавистники и хулители исправились и были вместе с ним участниками не земного, а небесного отечества. В хвалителях же своих, хотя он и не уважает того, что его хвалят, но уважает то, что его любят; и не желает обманывать хвалящих, чтобы не обмануть любящих. И поэтому горячо настаивает, чтобы похвалы раздавались Тому, от Кого получает человек то, что в нем по справедливости заслуживает похвалы. А тот, кто, презирая славу, жадно стремится к господству, тот превосходит и зверей как в лютости, так и в неумеренности. Такими были некоторые из римлян. Перестав заботиться о мнении людей, они не перестали страстно желать господства.

История передает, что таких было много. Но вершину и как бы своего рода Капитолий этого порока первым занял Нерон Цезарь. Распущенность его была такова, что казалось, он не считал нужным останавливаться решительно ни перед чем; а жестокость такова, что можно было бы

подумать, если бы то не было известно, что в нем нет ничего мягкого. Однако же и таким властью господствования дается единственно провидением высочайшего Бога, когда Он находит человечество заслуживающим таких господ. Известно божественное изречение относительно этого предмета. Премудрость Божия говорит: “Мною цари царствуют и повелители узаконяют правду” (Притч. VIII, 15). Но чтобы под тиранами* мы разумели самых худших и недобрых царей, а не самых сильных, соответственно древнему значению этого имени, почему и Вергилий говорит:

*Мир мой удел, я держусь за десницу тирана**,*

— в другом месте сказано яснейшим образом: “Царствовал лицемер к соблазну народа” (Иов. XXXIV, 30). Поэтому, хотя я, насколько мог, и достаточно показал, по какой причине единый истинный и праведный Бог содействовал римлянам, добрым соответственно известной идее земного государства, создать такую славную империю, тем не менее на это может быть и другая, более тайная причина, заключающаяся в разного рода заслугах и проступках рода человеческого, известная более Богу, чем нам.

Всем людям благочестивым известно, что без истинного благочестия, т. е. без истинного почитания истинного Бога, никто не может иметь истинной добродетели; и что та добродетель не есть добродетель истинная, которая покорствует человеческой славе. Те же, которые не суть граждане вечного государства, называемого в наших писаниях градом Божиим, бывают более полезны для земного государства, когда имеют по крайней мере такую добродетель, чем никакой. Но если ведущие в силу истинного благочестия добродетельную жизнь владеют искусством управлять народами, то ничего не может быть счастливее для человечества, как если по милосердию Божию они получают власть. Такие люди все добродетели свои, какие только могут иметь в этой жизни, приписывают единственно

* У Августина сказано не “повелители”, а “тираны”.

** Virg. Aeneid. VII, v. 266.

благодати Божией, которая их дала им соответственно их желаниям, вере, молитвам, и в то же время понимают, как много недостает им до совершенства в правде, составляющего принадлежность того сообщества ангелов, войти в которое они стремятся. Как бы ни хвалили и ни превозносили ту добродетель, которая без истинного благочестия покорствует человеческой славе, она не может сравниться даже с малыми зачатками добродетели в святых, которые положили свою надежду в благодати и милосердии истинного Бога.

Глава XX

Философы, полагающие верх человеческого блага в самой добродетели, — чтобы пристыдить тех из философов, которые хотя добродетели и хвалят, но цель им указывают в телесном наслаждении, и наслаждение считают желаемым ради него самого, а добродетели — ради наслаждения, — имеют обыкновение рисовать в своих речах такую картину: на царском троне восседает, будто какая-нибудь изнеженная царица, человеческая похоть. В виде служанок ее окружают добродетели, наблюдающие ее мановения, чтобы делать все, что она прикажет. И вот приказывает она благоразумию заниматься внимательным исследованием того, каким образом похоть могла бы царствовать и быть в безопасности; справедливости велит оказывать по возможности благодеяния для приобретения дружбы, необходимой для телесных удобств, и никому не чинить обид, потому что похоть не могла бы пользоваться безопасностью, если бы нарушала законы; мужеству делает внушение, чтобы в случае, если бы с телом приключилась какая-либо болезнь, не ведущая к смерти, оно мужественно удерживало госпожу свою, т. е. похоть, в области душевных помыслов, чтобы воспоминание о прежних ее утехах смягчало остроту настоящей скорби; воздержанию велит, чтобы принимало пищу, даже и приятную, в таком количестве, чтобы от неумеренности не случилось какого-нибудь вреда здоровью и чтобы не пострадало чувственное наслаждение, которое эпикурейцы по преимуществу и полагают в здоровом состоянии тела.

Таким образом, добродетели во всем величии своей славы раболепствуют перед похотью, будто перед какою-нибудь властолюбивой и ничтожной женщиной.

Говорят, что нет ничего постыднее и безобразнее этой картины, и что она менее всего выносима для глаз людей добрых; и говорят справедливо. Но не думаю, чтобы картина вышла надлежащей красоты и в том случае, если бы изображала раболепство добродетелей перед человеческой славой. Хотя слава эта и не похожа на изнеженную женщину, однако же она напыщенна и отличается крайней пустотой. Поэтому служить ей так, чтобы благоразумие ничего не предусматривало, справедливость ничего не распределяла, воздержание ничего не умеряло и мужество ничего не переносило кроме того, чем можно угодить людям и услужить ветреной славе, несообразно с серьезным характером и некоторого рода неподатливостью добродетелей. От постыдной слабости этого рода не могут защитить себя и те, которые, презирая чужие суждения вследствие якобы пренебрежения славой, кажутся сами себе мудрыми и сами собою любят. Ибо добродетель их, если только она есть, также подчиняется, только несколько иначе, человеческой хвале. Ведь и он сам, любующийся собою, человек. Тот же, кто верует и возлагает надежду на Бога, Которого любит в силу истинного благочестия, большее внимание обращает на то, чем он не нравится себе, чем на то, что в нем есть такое, что приятно не столько для него самого, сколько для истины; да и то самое, чем он и может быть приятен, приписывает исключительно милосердию Божию, которому боится не угодить; за одно, что он исправил в себе, он приносит благодарения, о другом, что ему предстоит исправить, молится.

Глава XXI

Если это так, то власть раздавать царствования и начальствования мы должны приписать только истинному Богу, Который в царстве небесном дает счастье одним благочестивым, а царство земное — и благочестивым, и

нечестивым, как бывает угодно Ему, Которому ничто несправедливое не угодно. Хотя, как мы сказали, и есть нечто, что благоволил Он открыть нам, однако для нас было бы много и слишком превзошло бы силы наши, если бы мы вздумали исследовать тайны человеческие и подвергать решительному обсуждению заслуги и проступки царств. Итак, сей единый истинный Бог, не оставивший рода человеческого своим судом и помощью, дал, когда захотел и насколько захотел, царство римлянам, как дал его ассирийцам или даже персам, которые, как показывают их писания, почитали только двух богов: одного доброго, а другого злого. (Я умолчу о народе еврейском, о котором, насколько было нужно, я уже сказал, и который во время своего царствования почитал только одного Бога).

Итак, сей истинный Бог дал персам жатвы без почитания ими богини Сегетии; дал и другие земные дары без почитания того множества богов, которых римляне поставили по одному над каждой отдельной вещью или даже по несколько над отдельными вещами; дал им и царство без почитания тех богов, благодаря почитанию которых римляне считали себя достигшими царствования. Также и в отношении к отдельным лицам: дав власть Марию, Он же дал ее и Гаю Цезарю; дав Августу, дал и Нерону; дав Веспасианам, как отцу, так и сыну, императорам, отличавшимся в высшей степени привлекательными свойствами, Он же дал и Домициану, отличавшемуся крайнею жестокостью; дав (чтобы не перебирать последовательно всех) царствование Константину-христианину, Он же дал ее и Юлиану Отступнику. Святотатственная и проклятая страсть к гаданиям, пустоте которых последний предался, обманула его превосходные природные дарования мечтами о господствовании, когда он, в надежде на несомненную победу, сжег корабли, везшие необходимые съестные припасы; а потом с горячностью увлекшись смелыми предприятиями и будучи очень скоро убит, оставил войско в неприятельских странах в крайне бедственном положении, так что оно не могло выйти оттуда иначе, как при условии перемещения границ Римской империи вопреки известному пророчеству бога Термина, о котором мы упомянули в предыдущей

книге. Бог Термин уступил, таким образом, необходимости, хотя и не уступал Юпитеру. Всем этим управляет и распоряжает по своему благоусмотрению единый и истинный Бог. Таинственны основания этого управления и распоряжения, но неужели они несправедливы?

Глава XXII

То же и в отношении продолжительности войн. Соизволит ли Он по своему справедливому суду и милосердию подвергнуть человеческий род бедствиям или дать ему утешение, — одни войны оканчиваются быстрее, другие тянутся долго. Война с пиратами Помпеем и третья пуническая война Сципионом были окончены с невероятной быстротою в самое короткое время. Равно и война гладиаторов, хотя во время ее и потерпели поражение многие предводители римских войск и два консула, а Италия была страшно разорена и опустошена, окончилась, однако же, после многих жертв на третьем году. После долговременного и самого покорного рабства под римским ярмом, когда Римскому государству были подчинены уже многие народы и Карфаген разрушен, попытались добиться свободы не посторонние, но италийские же народы: пиценты, марсы и пелигны. Во время этой италийской войны римляне терпели весьма частые поражения; погибли в ней и два консула, и много других благороднейших сенаторов. Бедствие это не продолжалось, однако же, очень долго: оно окончилось на пятом году. Но вторая пуническая война, сопровождавшаяся величайшими разорениями и бедствиями республики, в течение восемнадцати лет истощала и почти уничтожила римские силы: в двух сражениях пало около семидесяти тысяч римлян. Первая пуническая война продолжалась двадцать три года; война с Митридатом — сорок лет. А чтобы кто-нибудь, слыша похвалы прошедшим временам за всякого рода добродетели, не подумал, будто римляне начального периода римской истории вследствие большого мужества оканчивали войны быстрее, я напомним войну самнитскую, продолжавшуюся

почти пятьдесят лет, во время которой римляне потерпели такое поражение, что были вынуждены склонить головы под иго. Но так как они не славу любили ради справедливости, а справедливость любили ради славы, то и нарушили установленный мир и заключенные условия.

Я напоминаю об этом потому, что Многие, не зная прошедших событий, когда в христианские времена какая-либо война длится сколько-нибудь продолжительно, самым бесстыдным образом обвиняют в этом христианскую религию, крича, что если бы-де ее не было и если бы-де божества почитались древним культом, то известная римская доблесть, окончившая с помощью Марса и Беллоны такое множество войн с чрезвычайной быстротою, уже завершила бы давно и эту войну. Итак, читавшие пусть припомнят, какие продолжительные войны были ведены древними римлянами, какой разнообразный имели они исход, какими плачевными сопровождалась поражениями, как вихри бедствий этого рода потрясали землю, будто бурливое море; и припомнив, пусть признаются в том, в чем прежде не хотели сознаваться, и пусть своими безумными речами против Бога самих себя не губят, а людей невежественных не обманывают.

Глава XXIII

А вот то удивительное, что совершил по Своему милосердию Бог на нашей памяти в самое последнее время, то они не с благодарностью вспоминают, а стараются всячески, насколько это возможно, привести в забвение. Мы были бы так же неблагодарны, как и они, если бы умолчали об этом. Когда Радагайс, царь готов, расположившись с огромным и свирепым войском в окрестностях Рима, держал меч над головами римлян, он в один день с необыкновенной быстротою потерпел такое поражение, что в ту пору, как из римлян не только ни один не был убит, но даже и ранен, его войска пало более ста тысяч и сам он, попав в плен с сыновьями, был подвергнут заслуженному наказанию — смерти. Вступи он, такой

нечестивый и со стольким нечестивым войском, в Рим: кого бы он пощадил? Каким местам мучеников отдал бы он честь? В чьем лице почтил бы Бога? Чьей крови не пролил бы он и чье целомудрие оставил бы неприкосновенным? А между тем, как они кричали о своих богах, с какою наглостью разглашали, что он-де потому побеждал, оттого-де располагал такой великой силой, что ежедневными жертвоприношениями умиловлял и привлекал к себе богов, чего-де римлянам не позволяла христианская религия? Когда он подходил уже к этим местам, где по мановению небесного величества постигла его гибель, и молва о нем повсеместно росла, нам рассказывали в Карфагене, что язычники верили, разглашали, кричали, будто при покровительстве и помощи расположенных к нему богов, которым он ежедневно, как говорили, приносил жертвы, его решительно нельзя победить тем, которые и сами не совершали подобных священнодействий римским богам, и не позволяли совершать их кому-либо другому.

И вот за такое милосердие не благодарят несчастные Бога, хотя Он, вознамерившись исправить человеческие нравы, заслуживавшие более тяжкого наказания, вторжением варваров, первоначально смягчил свой гнев такою кротостью, что предоставил римлянам чудесную победу над Радагайсом; это для того, чтобы демоны, которым он поклонялся, не воспользовались его славою для развращения слабых душ. А потом Он предоставил взять Рим таким варварам, которые вопреки всякому обычаю предшествовавших войн с уважением охраняли искавших убежища в священных местах христианской религии и против самих демонов и нечестивых жертвоприношений, на которых Радагайс основывал свои надежды, вооружились во имя христианства до такой степени, что, казалось, вели более жестокую войну с ними, чем с людьми. Таким образом истинный Господь и Правитель мира и подверг милосердному наказанию римлян, и превосходящею вероятие победой над поклонниками демонов показал, что для благосостояния настоящей жизни нет необходимости в упомянутых жертвоприношениях; чтобы не те, которые с упорством оспаривают, но те, которые с благоразумием

вникают в дело не оставляли религии истинной по причине настоящих нужд, а напротив, держались ее еще более в вернейшем ожидании вечной жизни.

Глава XXIV

Мы называем некоторых христианских императоров счастливыми не потому, что они долго управляли, или, скончавшись мирной смертью, оставили после себя управляющими своих сыновей, или покорили врагов государства, или в состоянии были избегнуть и усмирить возмутившихся против них граждан. Такие и другие награды или утешения этой многомятежной жизни удостоились получить и некоторые из почитателей демонов, не принадлежащие к царству Божию, к которому принадлежат императоры христианские. Случилось так по милосердию Божию для того, чтобы верующие в Бога не домогались этого, как высочайшего блага.

Но мы называем христианских государей счастливыми, если они управляют справедливо; если окруженные лестью и крайним низкопоклонством не превозносятся, но помнят, что они — люди; если употребляют свою власть на распространение почитания Бога и на служение Его величию; если боятся, любят и чтут Бога; если любят более то царство, в котором не боятся иметь сообщников; если медлят с наказаниями и охотно милуют; если сами эти наказания употребляют как необходимые средства для управления и охранения государства, а не как удовлетворение своей ненависти к врагам; если и помилование изрекают не для того, чтобы оставить неправду безнаказанной, а в надежде на исправление; если в том случае, когда обстоятельства вынуждают их произнести суровый приговор, они смягчают его милосердием и благотворительностью; если обстановка и род их жизни тем скромнее, чем более могли бы быть роскошными; если они лучше желают господствовать над дурными наклонностями, чем над какими бы то ни было народами, и делают все это не из желания какой-нибудь пустой славы, а из любви к

вечному счастью; если не пренебрегают приносить Богу за грехи свои жертву смирения, сожаления и молитвы. Таких христианских императоров мы называем счастливыми, т. е. счастливыми пока надеждою, а потом имеющими быть счастливыми на деле, когда наступит то, чего мы ожидаем.

Глава XXV

А чтобы люди, верующие, что Бога следует почитать ради жизни вечной, не пришли к мысли, будто земного величия и земного царствования не может достигнуть никто, кроме чтущих демонов, и будто духи эти проявляют в таких великую силу, — всеблагой Бог осыпал императора Константина, не поклонявшегося демонам, но чтившего именно истинного Бога, такими земными дарами, о каких никто не осмеливался даже мечтать. Он дал ему возможность создать город, союзный римскому государству, как бы дочь древнего Рима, но без всякого демонского храма и без всякого идола*. В лице Константина долго царствовал, управлял всею Римской империей и защищал ее один Август. Блистательнейшими победами сопровождалась его военные походы и сражения; для подавления тиранов все обстоятельства благоприятствовали ему; умер он в весьма преклонных летах от болезни и старости, оставив правителями империи своих сыновей.

Но с другой стороны, чтобы какой-нибудь император не был христианином только для того, чтобы воспользоваться счастьем Константина, Бог соизволил Иовиана отозвать из этой жизни гораздо скорее, чем Юлиана; допустил Грациану пасть от меча тирана, хотя суд Его в отношении к Грациану был гораздо успокоительнее для чувства, чем в отношении к великому Помпею, почитателю якобы римских богов. За Помпея не смог отомстить Катон, которого Помпей оставил некоторым образом наследником гражданской войны; а за Грациана отомстил (хотя благочестивые души и не ищут такого рода утешений) Феодосий,

* Константинополь.

которого Грациан, имея маленького брата, сделал соучастником царства, потому что более желал союза веры, чем чрезмерной власти.

Глава XXVI

Поэтому и Феодосий не только при жизни Грациана сохранял ему верность, которую должен был хранить, но и после смерти его, когда маленький брат его Валентиниан был изгнан его убийцей Максимом, дал, как христианин, приют сироте в областях своей империи, пекся о нем с отеческой любовью, хотя мог от него, лишённого всякой поддержки, освободиться безо всякого затруднения, если бы руководствовался более страстью к расширению своей царской власти, чем любовью оказывать благодеяния; руководствуясь этой любовью, он сохранил принятому сироте императорское достоинство и утешил его своим человеколюбием и благорасположением.

Затем, когда упомянутый успех сделал Максима опасным, Феодосий в тяжких своих заботах не прибегнул к святотатственным и недозволительным гаданиям, а послал к Иоанну, обитавшему в пустыне египетской, о котором из народной молвы узнал как о рабе Божиим, одаренном духом пророчества, и получил от него не подлежащее никакому сомнению извещение о победе. Едва уничтожив тирана Максима, он с милостивейшим уважением восстановил отрока Валентиниана в тех областях его империи, из которых он был изгнан; а когда очень скоро этот отрок от коварства или другой, быть может случайной причины погиб, и на место его императором был незаконно избран другой тиран Евгений, Феодосий, снова получив пророческий ответ и укрепившись верой, уничтожил и этого тирана, сражаясь против его сильнейшего войска более молитвой, чем мечем. Бывшие в сражении воины рассказывали нам, что поднявшийся со стороны Феодосия на противников его сильный ветер вырывал у них из рук бросаемые копья и стрелы и не только нес с необыкновенной силой все, что на них было пущено, но и их

собственные стрелы обращал на их же тела. Потому поэт Клавдиан, хотя и не был христианином, сказал в своем панегирике:

*О, Богу любезный! Тебе из вертепов Эол
Шлет бури оружие, эфир выступает в союзе
И заговорщики-ветры сигнал посылают к сраженью*.*

Сделавшись же победителем, он, как думал и говорил наперед, низверг идола Юпитера, которые, уж не знаю какими обрядами, были якобы закланы на его гибель и поставлены в Альпах, а молнии их, сделанные из золота, благодушно и благосклонно подарил гонцам, когда они шутя (что допускала тогдашняя радость) рассказывали, будто молнии эти хотели поразить их. Детей врагов своих, истребленных не по его велению, но яростью войны, когда эти дети, еще не будучи христианами, искали убежища в церкви, он пожелал по этому поводу видеть христианами и христианской любовью полюбил: не лишил их имущества, а окружил еще большим почетом. Ни против кого после победы не позволил он действовать частной вражде. Он не хотел завершать гражданские войны так, как завершали их Цинна, Марий, Сулла и другие им подобные; но более скорбел о том, что они возникали, чем желал кому-нибудь вредить, когда они завершались.

В промежутках между всем этим он с самого начала своего управления не переставал самыми справедливыми и милосердными законами помогать церкви в ее борьбе против нечестивых. Еретик Валент, покровительствуя арианами, жестоко угнетал ее; а он желал лучше быть членом церкви, чем царствовать на земле. Повсюду повелел он низвергнуть языческих идолов, хорошо понимая, что земные дары находятся во власти не демонов, а истинного Бога. А что может быть изумительнее его религиозного уничтожения, когда, обещав было вследствие ходатайства епископов прощение фессалоникийцам за тягчайшее злодеяние, он вследствие возмущения некоторых, причастных

* Claudian. in panegy... de III. Honorii Consulatu.

к тому злодеянию, не удержался и отомстил, и потом, принужденный церковными правилами, приносил публичное покаяние так, что народ, прося за него, гораздо более плакал, видя императорское величие униженным, чем боялся его, когда оно было грешным образом разгневано? Эти и подобные им добрые дела, которые упоминать было бы долго, взял он с собою из настоящего временного дыма всякого рода высоты и величия человеческого; наградою этих дел служит вечное счастье, которое подает Бог одним только действительно благочестивым. Все же остальные дары настоящей жизни, достоинства ли то, или средства, равно как и сам мир, свет, воздух, земля, вода, плоды, душа самого человека, тело, чувства, ум, жизнь — раздаются безразлично и добрым, и злым. К числу этих даров принадлежит и всякого рода величие власти, которое дается для временного управления.

Теперь я нахожу нужным ответить тем, которые, увидев на основании яснейших доказательств, что в деле достижения временных благ, к которым одним стремятся глупые, не приносит никакой пользы многочисленность ложных богов, силятся доказать, будто богов следует почитать не ради пользы настоящей жизни, но ради той, которая имеет быть после смерти. Ибо тем, которые чтут суетное из любви к этому миру и по детскому неразумию жалуются на недозволение им этого, я, полагаю, ответил достаточно в написанных пяти книгах. Когда я издал три первые из них и они разошлись по множеству рук, я слышал, будто некоторые готовили против них какое-то письменное возражение. Потом мне передали, будто возражение это уже написано, но ожидается время, когда можно было бы выпустить его в свет без опасения. Советую им не желать того, что не принесет им пользы. Возражать покажется делом легким всякому, кто не пожелает молчать. Ибо что болтливее пустоты? Болтовня возможна для нее не потому, чтобы она была истиной: если пожелает, она может кричать даже громче, чем истина.

Пусть рассмотрят внимательно все; и если при беспристрастном обсуждении им случится найти что-либо такое, что они могли бы не опровергнуть, а скорее —

подвергнуть осмеянию по бесстыдной болтливости и по сатирическому или шутовскому легкомыслию, — пусть умерят свое пустословие: пусть лучше поправят их мудрые, чем похвалят глупые. Если и времени удобного ждут они не для свободы говорить правду, а для необузданного злословия, то как бы не случилось с ними того, о чем говорит Туллий, упоминая об одном человеке, называвшем себя счастливым потому, что имел возможность грешить: “Несчастный, ему можно было грешить”. Поэтому, если есть кто-нибудь такой, который считает себя счастливым потому, что имеет возможность злословить, то он будет гораздо счастливее, если такой возможности для него не будет вовсе. Оставив пустое хвастовство, он может и в наше время выдвигать, как бы из желания получить разъяснение намеченного им вопроса, разного рода возражения; и от тех, к кому в дружеском собеседовании честно, серьезно и свободно обратится за разъяснением, услышать то, что надлежит услышать.

КНИГА ШЕСТАЯ

Предисловие

В пяти предыдущих книгах были достаточно, как мне кажется, опровергнуты мною те, по мнению которых многие и ложные боги, коих христианская религия признает бесполезными идолами или нечистыми духами и опасными демонами, — во всяком случае тварями, а не Творцом, — должны почитаться ради выгод настоящей смертной жизни и земных благ, — почитаться обрядами и служением, называемыми по-гречески *λατρεία* и приличествующими единому истинному Богу. Но кому не ясно, что для крайнего безумия или упрямства не хватит не только этих пяти, но и скольких угодно книг, коль скоро оные полагают пустейшую славу в том, чтобы не уступать ни перед какими доводами истины к погибели, конечно же, тех, над которыми господствуют столь великие пороки? Ибо, несмотря на все искусство врача, недуг может остаться непобедимым не по вине врача, а по нежеланию лечиться больного.

Те же, которые, поняв и обсудив прочитанное, относятся к нему или без всякого упорства, или, по крайней мере, без упорства великого и крайнего, свойственного застарелому заблуждению, — те скажут, что своими пятью оконченными книгами мы сделали бы, пожалуй, гораздо больше, чем того требовали поднятые нами вопросы, если бы распространялись поменьше; для них не может быть сомнения в том, что вся та ненависть, которую из-за бедствий настоящей жизни и превратности и изменчивости земных предметов питают к христианской религии люди невежественные, — между тем как люди ученые, находящиеся под влиянием безумного нечестия, не только потворствуют, но и покровительствуют ей вопреки своей совести, — вся эта ненависть совершенно лишена разумного основания и, напротив того, исполнена легкомысленной дерзости и опаснейшего задора.

Глава I

Итак, согласно предложенному нами плану, теперь должны быть опровергнуты и изобличены и те, по мнению которых языческие боги, сокрушенные христианской религией, должны почитаться не ради настоящей жизни, но ради жизни, имеющей наступить после смерти. Свое рассуждение об этом предмете мне хотелось бы начать следующими полными истины словами святого псалма: “Блажен человек, который на Господа возлагает надежду свою, и не обращается к гордым и к уклоняющимся ко лжи” (Пс. XXXIX, 5). Но среди этой суеты и ложных пустословий с гораздо большей снисходительностью должны быть выслушаны философы: им не нравились подобные мнения и заблуждения народов, которые воздвигли кумиры богам и о тех, кого называют бессмертными богами, измыслили много ложного и недостойного или поверили этому измышленному, и свои верования примешали к культу и священным обрядам. С этими-то людьми, которые если и не открыто, то по крайней мере шепотом время от времени неодобрительно высказывались о подобных вещах, стоит порассуждать о поставленном выше вопросе, а именно: о том, следует ли ради жизни, имеющей наступить после смерти, почитать не единого Бога, создавшего все духовные и телесные твари, а многих богов, которые, по мнению некоторых и притом лучших и славнейших философов, своим бытием и верховным положением обязаны этому единому Богу?

Впрочем, кто стал бы слушать речи и рассуждения о том, будто вечную жизнь сообщают какие-либо из числа тех богов, о которых я упоминал в четвертой книге, которым каждому в отдельности приписываются свои особенные, касающиеся мелочных предметов обязанности? Или эти, весьма сведущие и умнейшие мужи (которые гордятся как великим благодеянием, что своими сочинениями научили людей, почему каждому из богов должно молиться, чего от каждого просить, чтобы с отвратительнейшими кривляниями, какие сплошь и рядом наблюдаются в мимах, у Либера не просили воды, а у Лимф —

вина), дадут кому-нибудь из людей, — когда он станет молиться бессмертным богам и на просьбу у Лимф вина получит от них ответ: “Мы имеем воду, вино проси у Либера”, — основание сказать: “Если вы вина не имеете, дайте мне, по крайней мере, вечную жизнь”? Что может быть чудовищнее этой нелепости? Не скажут ли эти хохотуны (они обыкновенно очень смешливы), — если только они, подобно демонам, не стараются вводить в обман, — в ответ этому просителю: “Можешь ли ты, любезный, думать, что в нашей власти иметь жизнь (vitam), когда знаешь, что мы не имеем даже и виноградной лозы (vitem)?”

Итак, было бы бессмысленнейшей глупостью просить или чаять вечной жизни от таких богов, которые в настоящей кратковременной и бедственной жизни и в том, что касается ее поддержания и подкрепления, считаются имеющими надзор над столь мелкими частностями, что если бы у одного из них попросили что-либо находящееся во власти и ведении другого, то это показалось бы несообразным и нелепым до такой степени, что было бы весьма похожим на мимическое дурачество. Это смешно, когда делается умелыми комедиантами в театре; еще смешнее, когда делается невежественными глупцами в жизни. Итак, насколько это касается богов, которых учредили государства, ученые люди тщательно исследовали и передали потомству, о чем и какому богу или богине следует молиться; о чем, например, Либеру, о чем — Лимфам, о чем — Вулкану и прочим богам, которых я отчасти упомянул в четвертой книге, отчасти же не счел нужным и упоминать. Затем, если попросить у Цереры вина, у Либера хлеба, у Вулкана воды, у Лимф огня, то это будет уже заблуждением; во сколько же раз должно быть большим безумием молиться тому или иному из этих богов о жизни вечной?

Когда мы рассуждали о земном царстве и останавливались на вопросе, кого из богов или богинь люди могли бы считать подателями этого царства, то, перебрав всех их, нашли чуждым всякой истины думать, будто кто-нибудь из этих многих и ложных богов обустроивает

даже эти земные царства. Не будет ли после этого бессмысленнейшим нечестием верить, будто кто-нибудь из них может дать жизнь вечную, которую безо всякого сомнения и сравнения надлежит предпочитать всем земным царствам? Ведь не потому же подобные боги оказались не в состоянии дать даже земного царства, что они-де велики и преславны, а это — мало и презренно, так что заботиться о нем было бы несовместимо с их величием. Пусть скорогибнущие земные царства вследствие человеческой слабости и заслуживают на чей-либо взгляд презрения; но сами боги найдены такими, что оказались недостойными и того, чтобы предоставить в их ведение дарование и сохранение даже и этих царств. Если же (как это видно из сказанного в двух предыдущих книгах) из всей этой толпы богов-аристократов и богов-плебеев ни один не в состоянии даровать смертным смертные же царства, то во сколько раз менее может он делать смертных бессмертными?

Но мы ведем уже речь с теми, которые полагают, что боги должны почитаться не ради настоящей, а ради будущей жизни, — должны почитаться не за то, что им, вопреки истине, приписывается на основании пустого мнения, как принадлежащее и свойственное их власти (как полагают те, которые почитание богов считают необходимым ради выгод настоящей смертной жизни и которых, насколько мог, я опроверг в пяти предыдущих книгах). Если бы дело было так, что возраст поклонников богини Ювенты был бы цветущее, а презирающие ее или умирали в юности, или же, будучи юношами, впадали в старческую дряхлость; если бы бородатая Фортуна покрывала волосами щеки своих почитателей гуще и пышнее, а тех, кто отвергает ее, мы видели бы безбородыми или имеющими бороду жидкую; то мы и тогда имели бы полное основание сказать, что могущество каждой из этих богинь на этом и оканчивается, что они некоторым образом ограничены в своих действиях, а потому не следует ни у Ювенты просить будущей жизни, если она не в состоянии дать бороды, ни от бородатой Фортуны чаять чего-либо доброго в будущей жизни, когда в настоящей она не имеет ни

малейшей власти сообщать и тот самый возраст, в котором человек покрывается бородою. Но если нет необходимости почитать этих богинь ради того, что считается подлежащим их власти, потому что многие почитатели Ювенты решительно не пользуются цветущей юностью, а из тех, которые не чтут ее, многие наслаждаются юношеской крепостью; равно и многие поклонники бородатой Фортуны или вовсе не имеют бороды, или же имеют не бороду, а бороденку, и сколько ни кланяются ей, все равно остаются предметом насмешек со стороны бородатых ее недоброжелателей: то не безумным ли будет человеческое сердце, если, найдя пустым и смешным почитание богов из-за временных и преходящих даров, из коих один оказывается подлежащим ведению одного бога, а другой — ведению другого, признает это почитание полезным ради будущей жизни? Что эти боги сообщают вечную жизнь, этого не посмели сказать и те, которые, полагая, что богов чрезвычайно много, разделили между ними временные действия, за которые бы их почитали безумствующие толпы, чтобы ни один из них не сидел без дела.

Глава II

Кто исследовал все это тщательнее Марка Варрона? Кто сделал открытия более ученые, предоставил размышления более глубокие, взаимосвязи более остроумные, описания более полные? Особенным красноречием, правда, он не отличался; зато до такой степени отличался ученостью и обширностью выводов, что во всех отраслях знания, которое мы называем светским, а они — свободным, в такой же мере обогащает занимающегося науками фактическими сведениями, в какой Цицерон доставляет наслаждение изучающему красноречие. Это подтверждает и сам Туллий, говоря в своих академических книгах, что состязание, которое в этих книгах излагается, он вел с Марком Варроном, “человеком, — замечает он, — бесспорно остроумнейшим и, несомненно, ученейшим из всех”. Не говорит “красноречивым”, потому что в этом отношении

Варрон значительно уступает Цицерону, но “бесспорно остроумнейшим”. И в тех книгах, в которых подвергает все сомнению, т. е. академических, прибавляет: “несомненно, ученейшим”. Значит, в этом отношении он был так уверен, что сомнение, которое распространяет на все, в данном случае устраняет; как-будто, выступая в защиту сомнений академиков, относительно одного этого пункта забыл, что он и сам академик.

А в первой книге, давая похвальный отзыв о литературных трудах Варрона, он говорит: “В своем собственном городе мы были странниками и блуждали, точно заезжие гости; твои книги как бы вернули нас домой, чтобы мы узнали наконец, кто мы такие и где находимся. Ты ознакомил нас с хронологией отечества, его историей, со священным правом, с жреческой, домашней и общественной дисциплиной, с положением стран и мест, с именами, родами, значениями и причинами вещей божественных и человеческих”. Итак, этот столь знаменитый и славный опытностью муж (о нем даже и Теренциан в весьма изящном стишке говорит: “Варрон, муж во всех отношеньях ученый”), который прочитал так много, что удивляешься, как у него хватило времени еще что-то написать, и написал так много, что едва веришь, чтобы он мог какого-либо автора прочитать, — этот, говорю, столь великий умом и эрудицией человек вряд ли в числе тех якобы божественных вещей, которые описывал, описал столько достойного смеха, презрения и отвращения, если бы был противником и гонителем этих вещей и если бы считал их относящимися не к религии, а к суеверию.

И вот он, чтивший богов и находивший их достойными почитания до такой степени, что, как сам же говорит в упомянутом сочинении, боялся, как бы они не погибли не от нашествия неприятелей, а от небрежности граждан, от которой он, как от своего рода гибели, по его же словам, спасал их и посредством своих книг укрывал и сохранял в памяти добродетельных людей гораздо надежнее, чем Метелл — храм Весты от пожара, а Эней — пенатов от троянского разгрома, — он же сам и передал потомству для чтения такие вещи, которые на взгляд как разумных,

так и неразумных людей кажутся заслуживающими презрения и крайне враждебными религиозной истине. Что же это значит, как не то, что этот остроумнейший и весьма сведущий, но не освобожденный Святым Духом человек находился под гнетом обычаев и законов своего государства; и тем не менее не хотел под видом похвалы религии молчать о том, что занимало его душу.

Глава III

Варрон написал сорок одну книгу о древностях; разделил их на вещи человеческие и божественные; вещам человеческим он посвятил двадцать пять книг, а божественным — шестнадцать. Основанием такого деления послужило его желание оставить о вещах человеческих четыре части по шесть книг в каждой; он обратил внимание на то, кто делает, где делает, когда делает, что делает. Таким образом, в первых шести книгах он говорит о людях, в других шести — о местах, в следующих шести — о временах, в последних шести — о вещах. Четырежды шесть — только двадцать четыре; но одну особую книгу он ставит в начале, говоря в ней предварительно о всех этих предметах общим образом. И в отношении к божественным вещам он удержал то же начало деления, насколько дело касается того, что должно совершаться в честь богов. Ибо совершаются культы, совершаются людьми, совершаются в известных местах и в известные времена. Каждый в этих четырех упомянутых мною предметов он рассматривает в трех особых книгах: в первых трех говорит о людях, в других трех — о местах, в следующих трех — о временах, в последних трех — о культах, с тончайшим разграничением исследуя и здесь: кем, где, когда и что отправляется. Но поелику нужно было сказать и о том, кому отправляется, и читатель особенно ждал именно этого, то он присовокупил еще три последние книги и о самих богах, так что из трех, взятых пять раз, составилось пятнадцать. Всех же книг, как мы сказали, шестнадцать,

потому что и в начале этих книг он поставил одну особую, которая служит общим к ним введением.

Написав эту книгу, он подразделяет последовательно каждую из пяти частей. Три первые книги, касающиеся людей, подразделяются у него так, что первая из них говорит о понтификах, вторая — об авгурах, третья — о храмовых квиндецемвирах. Из второй группы книг, касающихся мест, в первой говорится о часовнях, во второй — о храмах, в третьей — о религиозных местах; дальнейшие три, касающиеся времен, т. е. праздничных дней, подразделяются так, что первая из них говорит о днях жертвоприношений, вторая — об играх цирка, третья — о театральных играх; в четвертой группе книг, касающихся культа, первая своим предметом имеет освящения, вторая — культ частный, третья — культ публичный. За этой, так сказать, пышной процессией в трех последних книгах выступают и сами боги, для которых устроен весь этот культ: в первой — боги известные, во второй — боги неизвестные, в третьей, самой последней, боги избранные и главные.

Глава IV

Что желать или надеяться во всем этом изяществе и тонкости последовательных разделений и разграничений найти вечную жизнь было бы делом напрасным, это каждому человеку, не враждебному самому себе в силу сердечного упрямства, очевидно из того, что нами уже сказано, и станет еще очевиднее из того, что будет сказано ниже. В самом деле, все эти установления суть установления или людей, или демонов, в том числе и тех демонов, которых они называют добрыми; мы же скажем прямо: всех без исключения нечистых и несомненно злых духов, которые из зависти тайно влагают в помыслы нечестивых людей вредные мнения, губящие человеческую душу и лишаящие ее возможности соглашаться с неизменной и вечной истиной и прилепляться к ней, а иногда и открыто действуют на их чувства и, насколько могут, утверждают во вредных мнениях разными обольщениями. Варрон сам

сознается, что о человеческих вещах он написал прежде, а о божественных после потому, что прежде явились государства, а затем уже ими были установлены божественные вещи. Между тем истинная религия установлена не каким-либо земным государством, но сама созидает небесный град. Ее внушает и ей учит своих истинных почитателей истинный Бог, Податель вечной жизни.

Итак, Варрон, по собственному его признанию, прежде написал о человеческих, а затем уже о божественных вещах потому, что божественные вещи установлены людьми; в подтверждение этого он говорит следующее: “Как живописец, — пишет он, — существует раньше, чем картина, архитектор — раньше, чем здание, так же точно и государства явились прежде, чем то, что ими установлено”. Он прибавляет, впрочем, что о богах написал бы прежде, а о людях — после, если бы писал о всей и всякой природе богов. Как-будто в своих книгах он пишет только о некоторой, а не о всей природе богов, или будто природа богов, хотя и не вся, а только некоторая, не должна считаться более раннею, чем природа людей! Затем, когда он тщательно описывает в последующих трех книгах богов известных, неизвестных и избранных, то ведь, кажется, он не пропустил ни одной природы богов? Итак, что же значат его слова: “Если бы мы писали о всей природе богов и людей, то рассказали бы прежде о богах, а затем уже о людях”? Или он писал о всей и всякой природе богов, или о некоторой, или же о не существующей вовсе. Если о всей и всякой, то божественные вещи непременно должны были бы быть поставлены им впереди человеческих; если о некоторой, то почему бы и в таком случае не сказать о божественных вещах прежде, чем о человеческих? Разве даже и некоторая часть богов не заслуживает предпочтения перед всеми людьми? Если же предпочтение некоторой части богов перед целым миром человеческих вещей казалось делом слишком уж великим, то часть эта заслуживала предпочтения перед вещами по крайней мере римскими. Ведь в книгах о человеческих вещах описываются у него вещи не настолько, насколько они относятся

ко всему земному шару, а лишь настолько, насколько касаются одного Рима.

Однако, сам Варрон говорит, что в порядке написания книги о человеческих вещах он поставил раньше книг о вещах божественных заслуженно, как живописца ставят раньше картины, архитектора раньше здания, весьма ясно показывая этим, что и описанные им божественные вещи изобретены людьми, как картина или здание. Остается, следовательно, заключить, что писал он о природе богов вовсе не существующей; но сказать это открыто он не хотел, а оставил догадываться читателям. Ведь когда Варрон говорит, что он пишет “не о всей и всякой природе богов”, то это выражение мы можем понимать и так, что он пишет о некоторой природе богов, но можем понимать и так, что он пишет о природе совсем не существующей: потому что природа, которая не существует, не есть ни вся, ни какая-нибудь. Действительно, когда он говорит, что если бы писал о всей и всякой природе богов, то в порядке описания она должна была бы быть поставлена раньше человеческих вещей; но когда вслед затем не он говорит, а говорит сама истина, что хотя не вся и всякая, а по крайней мере какая бы то ни была истинно божественная природа должна быть поставлена впереди дел римских; а между тем поставлена после, и поставлена справедливо: то остается заключить, что природа эта не существует.

Итак, Варрон хотел предпочесть не человеческие вещи вещам божественным, а вещи истинные вещам ложным. Ведь в том, что он писал о вещах человеческих, он следовал историческим рассказам; чему же, как не пустому верованию в вещи, которых и на свете нет, следовал он, когда говорил о так называемых вещах божественных? Это, несомненно, он и хотел дать понять тонким намеком, не только описав человеческие вещи прежде божественных, но и приведя основание, почему так сделал. Умолчи он об этом, другие сделанное им объяснили бы, пожалуй, иначе. Но присовокуплением этого основания он отнял всякую возможность делать другим произвольные на этот счет догадки, и в тоже время достаточно ясно показал,

что предпочел людей человеческим учреждениям, а не человеческую природу природе божественной. Таким образом, он сознался, что книги о божественных вещах написаны им не о правде, свойственной природе, а о лжи, свойственной заблуждению. В другом месте, как упомянул я в четвертой книге, он выражается на этот счет яснее, говоря, что если бы сам он построил новый город, то списал бы для него образец с природы; но так как нашел уже город старый, то не мог не следовать его обычаям.

Глава V

Затем, по словам того же Варрона, есть три рода теологии, т. е. теории, объясняющей божественные вещи, из которых один называется мифическим, другой — физическим, третий — гражданским; что же это за три рода теологии? Тот род теологии, который у Варрона поставлен первым, по-латыни мы назвали бы сказочным; но будем называть его баснословным, так как мифическим назван он от басен: греческое слово *μυθος* значит басня. Второй пусть называется естественным, согласно обычному словоупотреблению. Третий, наконец, сам Варрон называет по-латыни гражданским. “Мифический, — продолжает Варрон, — это тот род (теологии), который преимущественно употребляют поэты; физический — философы; гражданский — народы. В том роде, который я назвал первым, много придумано такого, что противно достоинству и природе бессмертных. Тут рассказывается, что один бог рождается из головы, другой — из бедра, третий — из капля крови; что боги воруют, прелюбодействуют, прислуживают людям; наконец, тут же богам приписывается такое, что бывает свойственно не только вообще человеку, но и человеку самому презренному”. На этот раз Варрон осмелился, считая себя в данном случае находящимся в полной безопасности, ясно и недвусмысленно сказать, какое оскорбление природе богов нанесено лживыми баснями. Ибо в этом случае он говорил не о естественной

и гражданской теологии, а о теологии баснословной, которую находил возможным порицать открыто.

Посмотрим теперь, что говорит он о втором роде. “О втором роде, указанном мною, — пишет Варрон, — философы оставили нам много сочинений, в которых показывается, кто такие боги, где они, каково их происхождение и свойство, с какого времени они существуют или же были всегда; из огня ли они, как думал Гераклит, или из чисел, как полагал Пифагор, или из атомов, как говорил Эпикур; и многое другое, что удобнее слушать в стенах школ, чем на форуме”. В этом роде теологии, который называется физическим и обязан своим происхождением философам, Варрон не порицает ничего; упоминает только о спорах между самими философами, благодаря которым возникло множество различных сект. Однако, этот род теологии он удаляет с форума, т. е. от народа, и запирает его в стенах школ. Между тем, первому роду теологии, роду самому лживому и мерзкому, предоставляет право гражданства. Вот каков благочестивый народный слух, хоть бы и у самих римлян! Что о бессмертных богах говорят философы, того он не выносит, а что напевают поэты и представляют гистрионы, то, хотя измышлено вопреки достоинству и природе богов и может быть свойственно не только человеку вообще, но и самому презренному человеку, он не только выносит, но и слушает с удовольствием. Мало того, думают даже, что все подобные вещи угодны самим богам и что ими надлежит их умилять.

Кто-нибудь скажет: “Отделим эти два рода теологии, мифический и физический, т. е. баснословный и естественный, от гражданского, который теперь у нас на очереди и который выделил сам Варрон, и затем посмотрим, как он объясняет этот гражданский”. Почему баснословный род должен быть отделен от гражданского, это я понимаю: причина в том, что он ложен, мерзок и постыден. Но желание отделить естественный от гражданского — чем назвать иным, как не выражением признания, что и сам гражданский ложен? В самом деле, если он естественен, то что же в нем заслуживает порицания, за что бы его

надлежало исключить? С другой стороны, если так называемая гражданская теология — теология неестественная, то в чем ее заслуга, за что бы ее следовало принимать? Вот где настоящая причина, почему Варрон писал о человеческих вещах прежде, а о божественных после: она в том, что в вещах божественных он имел дело не с природой, а с человеческими установлениями.

Обратимся теперь к теологии гражданской. “Третий род, — говорит Варрон, — должны знать и ведать граждане, а особенно жрецы в гражданских обществах. В нем говорится о том, каких богов надлежит почитать публично, какие совершать каждому из них обряды и жертвоприношения”. Послушаем, что говорится далее. “Первая теология, — замечает он, — приспособлена по преимуществу к театру, вторая — к миру, третья — к обществу гражданскому”. Кто не поймет, какому роду отдавал Варрон пальму первенства? Конечно, второму, который, как было сказано выше, принадлежит философам. Этот род, по словам его, приспособлен к миру, а по представлению философов в вещах нет ничего превосходнее мира. Но, спрашивается, отделил ли он или объединил те две теологии, первую и третью, т. е. теологию театра и (теологию) гражданского общества? Мы видим, что принадлежащее городу не всегда принадлежит миру, хотя город и существует в мире: может случиться, что на основании ложных мнений в городе поклоняются и веруют тому, чего никогда не было ни в мире, ни даже вне мира. А где театр, как не в городе? Кто установил театр, как не государство? Для чего оно установило его, как не для сценических игр? Где эти сценические игры, как не в числе божественных вещей, о которых с таким искусством написаны эти книги?

Глава VI

Хотя ты, Марк Варрон, человек остроумный и в высшей степени ученый, однако же ты не Бог, а человек, и притом человек, не приведенный Духом Божиим к познанию истины и свободы, чтобы мог созерцать и открывать нечто

божественное. Ты, пожалуй, видишь, как должны отличаться божественные вещи от человеческой лживости и пустоты; но в вопросах общественного культа боишься затронуть ошибочные народные мнения и обычаи, хотя, когда так или иначе рассматриваешь их, и сам сознаешься, и вся литература ваша провозглашает, что они несогласны с природой даже таких богов, каких слабый человеческий разум представляет себе в стихиях этого мира. Чем же помог тебе в настоящем случае человеческий, пускай и самый лучший, разум? Чем помогла тебе в таких затруднительных обстоятельствах человеческая, хотя и всесторонняя и самая обширная, ученость? Ты хочешь почитать богов естественных, но вынуждаешь чтить богов гражданских. Придумал ты богов баснословных, чтобы свободнее высказать свой образ мыслей о них; но осуждаешь при этом волей-неволей и богов гражданских. Говоришь, что баснословные боги приспособлены к театру, естественные — к миру, а гражданские — к городу; но мир — дело божественное, а города и театры — человеческие; и в театрах осмеиваются не иные какие боги, но те же, которые почитаются в храмах; и игры вы даете не иным богам, но тем же, которым приносите жертвы. Не гораздо ли более достойное свободного мыслителя и более тонкое разграничение сделал бы ты, если бы сказал, что одни боги — боги естественные, а другие установлены людьми; что относительно-де установленных людьми одно гласят книги поэтов, и совсем иное — книги жрецов; но что-де и те и другие настолько согласны между собою во лжи, что одинаково нравятся демонам, которые враждебны учению истины?

Оставим пока так называемую естественную теологию, о которой будет речь после, и спросим: благоразумно ли просить и чаять вечной жизни от богов поэтических, театральных, сценических? Разумеется, нет; пусть истинный Бог сохранит нас от такого крайнего и святотатственного безумия! Каким образом можно было бы просить вечной жизни у таких богов, которым подобные вещи нравятся и которых они умилоствляют, когда выводят на свет их преступления? Полагаю, что никто еще не доходил в своем

безумии до такого дикого нечестия. Итак, ни от баснословной, ни от гражданской теологии никто не получает вечной жизни. Та, измышляя о богах постыдные вещи, сеет, а эта, благоприятствуя ей, пожинает. Первая сеет ложь, последняя — собирает. Первая марает божественные вещи придуманными преступлениями, последняя шуточные представления преступлений вводит в число вещей божественных. Первая гнусные вымыслы о богах воспевают в стихах поэтов, последняя посвящает их богам во время самих празднеств богов. Первая воспевают, последняя делает предметом любви злодеяния и преступления богов. Та выдает или измышляет, эта или подтверждает действительное, или услаждается ложным. Обе они гнусны; обе достойны презрения; но та, театральная, проповедует публичное непотребство, а эта, гражданская, этим непотребством украшается. От того ли, спрашивается, ждать вечной жизни, чем оскверняется и настоящая кратковременная? Или сообщество людей негодных, когда они втираются к нам в расположение, оскверняет жизнь, а сообщество демонов, когда их чтут их же преступлениями, жизни не оскверняет? Ведь если их преступления — преступления действительные, то как злы они в таком случае! Если же — ложные, то как худо они почитаются!

Читая это человек, крайне несведущий в вещах подобного рода, может, пожалуй, подумать, что о богах разглашается преступным образом лишь то недостойное божественного величия и достойное осмеяния, что воспевается в стихах поэтов и представляется на сцене; но те священные действия, которые совершаются не гистрионами, а жрецами, свободны и чужды этой мерзости. Если бы это было так, в таком случае никто никогда не пришел бы к мысли совершать в честь богов театральные мерзости, и сами боги никогда не потребовали бы их для себя. Но потому и не было стыдно совершать такие вещи в угоду богам в театрах, что подобные им отправлялись и в храмах.

Сам Варрон, стараясь отличить гражданскую теологию, как нечто особенное, от теологии баснословной и естественной, давал понять, что она скорее образована из той и другой, чем совершенно обособлена от них. По его

словам, произведения поэтов дают меньше того, чем сколько нужно знать народу, а сочинения философов, напротив, больше того, чем сколько народу полезно рассуждать. “И того и другого, — говорит он, — следовало избежать, и потому из обоих родов немало взято для целей гражданских. Поэтому вместе с гражданскими вещами мы описываем и то, что они имеют общего с поэтами; хотя в данном отношении у нас больше общего с философами, чем с поэтами”. Значит, есть общее и с поэтами. Но в другом месте Варрон говорит, что относительно поколений богов народы склонялись более на сторону поэтов, чем физиков. Очевидно, что в первом случае он говорит о том, что должно быть, а в другом — о том, что есть в действительности. По его словам, физики писали ради пользы, а поэты ради удовольствия. Поэтому то, чему из написанного поэтами народы не должны следовать, представляет собою описания преступлений богов. А между тем, преступления эти доставляют наслаждение и народу, и самим богам! Он говорит, что поэты пишут ради удовольствия, а не ради пользы. А пишут, однако же, такое, чего боги от народов ждут, а народы дают!

Глава VII

Итак, сличим с теологией гражданской исполненную непотребства и мерзости теологию баснословную, театральную и сценическую, и вся она, заслуженно признаваемая достойною порицания и отвращения, окажется частью той, которую будто бы следует уважать и почитать, — притом не такую часть (как я намерен доказать), которая не гармонирует с целым и, таким образом, как бы чужда общему телу, соединена и сцеплена с ним некстати и невпопад, но совершенно согласной и соединенной с ним теснейшим образом, т. е. органической частью этого тела.

На что, в самом деле, указывают эти статуи, формы, возрасты, пол и одежды богов? Неужели бородатый Юпитер и безбородый Меркурий есть только у поэтов, а у понтификов — нет. Неужели в честь Приапа отправляют

гнусные безобразия одни только мимы, но никак не жрецы? Или он одним образом выставляется для поклонения в местах священных, и совсем другим является в театр, служа объектом всеобщей потехи? Старик Сатурн и юноша Аполлон — только ли маски гистрионов, но вовсе не статуи, стоящие в храмах? Почему Форкул, охраняющий двери, и Лиментин, сторожащий порог, суть боги мужского пола, а Кардея, охраняющая петли, божество женское? Не встречается ли в книгах о божественных вещах такое, что серьезные поэты для своих стихов посчитали бы постыдным? Разве лишь театральная Диана носит оружие, а городская — просто дева? Или сценический Аполлон играет на цитре, а дельфийский не владеет этим искусством? Но это в ряду других мерзостей — еще вполне терпимые. Чего только не думали о самом Юпитере те, которые поставили его кормилицу в Капитолии? Не вывели ли их на свет Эвгемер, по описанию которого, исполненному отнюдь не баснословных бредней, а составленному с исторической тщательностью, все подобного рода боги были и смертными людьми? Приставив к столу Юпитера богов-прихлебателей, паразитов, что другое хотели они сделать, как не установить шутовские обряды? Если бы мим сказал, что к столу Юпитера приглашены паразиты, показалось бы, что он хочет вызвать смех. Но это сказал Варрон; сказал не в насмешку над богами, а для их прославления; доказывается это тем, что он написал это в книгах о вещах божественных, а не в книгах о вещах человеческих, — написал не там, где говорит о сценических играх, а там, где рассуждает о нравах Капитолия. В конце концов подобные вещи одерживают над ним верх, и он сознается, что, коль скоро богов наделили человеческими формами, то и стали верить, что они наслаждаются человеческими удовольствиями.

Подобные вредные верования не упустили случая поддержать со своей стороны и злые духи, потешаясь над человеческими умами. Вот и вышло, что прислужник Геркулесова храма от нечего делать в свободное время начал играть в кости сам с собою, попеременно обеими руками, одной за Геркулеса, другой за самого себя, с

условием: если выиграет сам, то на доходы храма приготовит себе ужин и приведет любовницу; если же победителем останется Геркулес, то и другое он предложит за свой счет Геркулесу. Проиграв самому себе, он предложил богу Геркулесу обещанный ужин и известнейшую блудницу Ларентину. Эта последняя, заснувши в храме, увидела во сне, будто к ней обратился Геркулес и сказал ей, что вознаграждение, которое она думала получить от Геркулеса, она получит от того юноши, которого встретит первым при выходе из храма. Когда же она выходила, первым встретил ее весьма богатый юноша Тарутий, долго жил с нею в любовной связи и умер, оставив ее своей наследницей. Получив огромнейшие деньги, она, чтобы не показаться неблагодарной за божественный дар, поступила так, как считала наиболее приятным богам: написала завещание в пользу римского народа; когда она умерла, завещание ее было найдено. Говорят, что за такую услугу ее удостоили даже божественных почестей.

Выдумай это поэты, сыграй подобное мимы, оно, несомненно, было бы отнесено к баснословной теологии и признано несовместимым с достоинством теологии гражданской. Но поелику о такого рода мерзостях, — мерзостях, встречающихся не у поэтов, мимов и в театрах, а у народа, в культе и в храмах, — говорит такой знаменитый писатель, то не гистрионы напрасно представляют в увеселительных играх такое великое непотребство богов, а напротив, жрецы напрасно стараются изображать в обрядах несуществующее благородство этих богов. Есть культ Юноны, — он отправляется на излюбленном ею острове Самосе, — в котором она выходит замуж за Юпитера; есть культ Цереры, в коем разыскивается похищенная Плутоном Прозерпина; есть культ Венеры, в котором оплакивается растерзанный вопреку ее любимец, прекраснейший юноша Адонис; есть культ Матери богов, в коем злосчастная судьба красивого юноши Атиса, любимого ею и оскопленного из женской ревности, оплакивается при участии несчастных скопцов же, называемых галлами.

Все это — вещи гораздо более безобразные, чем всевозможная сценическая мерзость. Зачем же в таком случае

стараются отделить баснословные, относящиеся собственно к театру измышления поэтов о богах от гражданской теологии, имеющей-де отношение к городу, как от почетного и достойного — недостойное и мерзкое? Скорее следовало бы благодарить гистрионов за то, что они щадят стыдливость людей и не показывают на зрелищах всего того, что скрывается за священными стенами храмов. Что хорошего можно думать об их сокровенной святине, когда так много гнусного в том, что выставляется на обозрение? Что тайно совершается у них людьми оскопленными и женоподобными, это, конечно, знают они одни. Но самих этих людей, несчастных, отвратительным образом обезображенных и изуродованных, они никак не смогли скрыть. Пусть убеждают они, кого могут, что через подобных людей у них совершается нечто священное; они не могут отрицать, что сами эти люди считаются у них принадлежащими к их святине. Что у них совершается, мы не знаем; но через каких людей совершается, знаем. Мы знаем, что представляется у них на сцене; а на сцену никогда, даже в хоре блудниц, не проникал человек оскопленный и женоподобный, хотя на этой сцене дают у них представления люди непотребные и бесчестные, а люди честные давать их не должны. Каков же, следовательно, тот культ, для отправления которого святость избрала таких людей, каких гнушается и театральная мерзость?

Глава VIII

Но все это, говорят, имеет некоторый физиологический смысл, т. е. заимствуемый из естественных законов. Как будто в настоящем рассуждении мы имеем дело с физиологией, а не с теологией, говорим о природе, а не о Боге! Ибо, хотя истинный Бог есть Бог не по мнению, а по природе, однако не всякая природа — Бог; потому что природа есть и у человека, и у скота, и у дерева, и у камня, но ни один из этих предметов не есть Бог. Если же сущность того толкования, которое прилагается к культуре Матери богов, состоит в том, что Мать богов — земля,

то к чему спрашивать дальше, вести исследование об остальном? Что более очевидным образом подтверждает мнение тех, которые говорят, что все эти боги были людьми? В таком случае все они — земнородные, равно как и мать их земля. В истинном же богословии земля — творение Божие, а не мать.

Впрочем, как бы культ ее ни толковали и как бы ни сопоставляли его с природой вещей, во всяком случае мужчинам быть в роли женщин — не в порядке природы, а против оного. Этот недуг, это преступление, этот позор открыто исповедуется в ее культе, тогда как при самых порочных людских нравах признание в нем едва добывается пытками. Наконец, если этот культ, более отвратительный, чем сценические мерзости, извиняется и очищается тем, что относительно его существуют своего рода толкования, по которым он означает природу вещей: то почему же не извиняются и не очищаются подобным же образом и поэтические измышления? Ведь многие толкуют точно также и эти измышления; даже самый жестокий и ужасный миф о Сатурне, пожирающем своих сыновей, некоторые толкуют в том смысле, что время, которое обозначается под именем Сатурна, само же истребляет все, что ни рождает; или, как думал Варрон, Сатурн означает семена, которые снова возвращаются в землю, из которой выходят. Другие объясняли иным образом как то же самое, так и остальное.

Тем не менее, эта теология называется баснословной, и несмотря на все подобные толкования ее порицают, отвергают и не одобряют. Ее отличают не только от естественной теологии, принадлежащей философам, но и от гражданской, о которой у нас идет речь, имеющей, как говорят, отношение к городам и народам, — отличают как такую, которая должна быть по справедливости отвергнута за то, что измыслила о богах недостойные вещи. Расчет в этом случае очевиден. Остроумнейшие и ученейшие люди, писавшие об этих вещах, полагали, что обе теологии, баснословная и гражданская, одинаково заслуживают порицания; но первую они осмеливались осуждать, а последнюю — нет. Поэтому первую они выставили как

достойную порицания, а последнюю представляли для сравнения, как похожую на первую; это не для того, чтобы последнюю избирали преимущественно перед первой, а для того, чтобы было понятно, что и последняя наравне с первой заслуживает презрения; и чтобы, таким образом, и не порицать открыто гражданскую теологию, и научить лучшие умы отвергать как ту, так и другую, и следовать так называемой естественной теологии. Ибо гражданская и баснословная теология — обе баснословные и обе гражданские. Обе их найдет баснословными тот, кто благоразумно рассмотрит пустоту и мерзость обеих; обе найдет гражданскими, кто в празднествах гражданских богов и в городских божественных вещах обратит внимание на сценические игры, относящиеся собственно к теологии баснословной. Каким же, спрашивается, образом власть давать вечную жизнь можно приписывать кому-либо их таких богов, статуи и культы которых показывают, что они своими формами, своими возрастами, полом, одеждами, поколениями и обрядами весьма похожи на баснословных богов, отвергаемых самым явным образом. Все эти боги — или люди, за свою жизнь или смерть удостоенные культов и празднеств по наущению и настоянию демонов, или же, по крайней мере, нечистые духа, при всяком удобном случае подкрадывающиеся к человеку, чтобы склонить его ум к заблуждению.

Глава IX

Сами обязанности богов, ограниченные такими пустяками и мелочами, требующие, по их мнению, чтобы каждому из них молились о подлежащем его попечению даре (о многих из этих обязанностей, хотя не о всех, мы уже сказали), не свойственны ли скорее шутовству мимов, чем достоинству богов? Если бы кто-нибудь пригласил к своему ребенку двух кормилиц, из коих одна давала бы ему только пищу, а другая — только питье, подобно тому, как у них для этих целей призываются две богини, Эдука и Потина, мы бы, несомненно, решили, что этот человек

сумасбродствует и в своем доме делает нечто подобное миму. По их мнению, Либер назван так от освобождения (*liberamentum*), потому что по его милости мужчины освобождаются от семени, когда выпускают его при совокуплении; по отношению к женщинам, — так как и их они представляют выпускающими семя, — ту же роль исполняет Либера, которую они считают еще и Венерой. Поэтому в храме Либера выставляется мужеский член, а в храме Либеры — женский. Либеру, сверх того, предлагают и женщин, и вино для возбуждения похоти. Поэтому вакханалии отправляются с величайшим безумием. Сам Варрон сознается, что подобные вещи могли твориться совершающими вакханалии не иначе, как при умственном исступлении. Впоследствии, впрочем, вакханалии вызвали против себя справедливое неодобрение здравомыслящего сената, и он повелел их уничтожить. Быть может, они наконец догадались, по крайней мере в этом случае, что в умах людей могут делать нечистые духи, которых считали богами. Таких вещей не делали и в театре. Там играют, но не безумствуют; хотя, впрочем, считать богами тех, которые услаждаются театральными играми, достойно безумия.

А что означает следующее: полагая различие между суеверием и религией в том, что суеверию свойственно бояться богов, религии же только почитать их, как родителей, а не бояться, как врагов, и таким образом представляя богов настолько добрыми, что они скорее щадят виновных, чем вредят невинному, Варрон упоминает, однако, что к женщине после родов приставляются три бога-хранителя, чтобы не подходил к ней ночью и не мучил ее бог Сильван. В знак их присутствия пороги дома обходят три человека, из коих один ударяет о порог топором, другой — пестом, третий обметает его метлой, чтобы этими орудиями земледелия воспрепятствовать богу Сильвану проникнуть в дом; потому что нельзя ни срубить и очистить дерево без топора, ни размолоть зерно без песта, ни собрать плоды в кучу без метлы. От этих трех предметов взяты названия и трех богов, которые охраняют роженицу от насилия Сильвана, именно: Интерцидона — от рассекающего (*intercisio*) топора, Пилюмна — от песта

(pilum) и Деверра — от метлы (мести — deverge). Таким образом, охрана от жестокости злого бога со стороны богов добрых имеет силу в том только случае, когда против одного вооружается много и когда они от этого грубого, ужасного, дикого лесного бога защищаются символами земледелия. Это ли, спрашивается, незлобливость и согласие богов? Это ли благодетельные для городов божества, более достойные смеха, чем театральные посмешища?

Когда мужчина и женщина вступают в брак, призывается бог Югатин: пусть так. Но невеста должна быть введена в дом: приурочивается еще бог Домидук. Чтобы она осталась в доме, приставляется бог Домитий; чтобы она пребывала с мужем, придается богиня Мантурна. Что еще? Следовало бы пощадить человеческую стыдливость: пусть бы остальное доканчивала похоть плоти и крови с сохранением тайны стыда. Почему же спальня наполняется толпою божеств, когда из нее уходят и друзья жениха? Да и зачем наполняется? Наполняется не для того, чтобы зная о их присутствии заботились о целомудрии, а для того, чтобы женщина, слабая полом и на первых порах робкая, была лишена девственности при их содействии: тут находятся и богиня Виргиниенсия, и бог Субиг — отец, и богиня Према — мать, и богиня Пертунда, и Венера, и Приап. Зачем это? Если мужчине нужна в этом случае помощь со стороны богов, то не достаточно ли кого-то из них одного или одной? Неужели мало одной Венеры, которая потому, говорят, и получила свое имя, что без ее содействия женщина не перестает быть девицей? Если есть у людей хоть капля стыда, которого нет у богов, то разве при представлении о том, что присутствует и вникает в это дело такое множество богов того и другого пола, не проникаются супруги таким стыдом, что один менее требует, а другая более сопротивляется? Но пусть богиня Виргиниенсия присутствует затем, чтобы развязан был у новобрачной девственный пояс; пусть бог Субиг — чтобы она подчинилась мужу; богиня Према — чтобы, подчинившись, сохраняла покорное положение: что делает там богиня Пертунда? Да будет ей стыдно: пусть идет она вон. Должен же сделать что-нибудь и сам муж! В высшей

степени позорно, если роль, от которой она имеет свое имя, исполняется кем-либо другим, кроме мужа. Но, быть может, присутствие ее терпимо потому, что она богиня, а не бог. Если бы она была богом и называлась Пертундом, то, спасая целомудрие жены, муж, пожалуй, потребовал бы против него помощи гораздо скорее, чем роженица против бога Сильвана. Но зачем я говорю это, когда там находится и Приап, самец-урод, на громаднейший и отвратительнейший фаллос которого, по весьма почетному и благочестивому обычаю матрон, советуется сесть ново-брачной?

Пусть прилагают еще новые усилия и с какой угодно тонкостью отличают гражданскую теологию от баснословной, города от театров, храмы от сцен, священнодействия понтификов от стихов поэтов, как вещи почетные от гнусных, истинные от ложных, важные от пустых, серьезные от шуточных, такие, к которым надлежит стремиться, от таких, которые должны быть отвергнуты. Мы понимаем, что они делают. Они знают, что баснословная теология зависит от гражданской и отражает ее в стихах поэтов, как в зеркале; а потому, изложив гражданскую теологию, осуждать которую не отваживаются, они с превеликой смелостью обвиняют и порицают ее образ, чтобы люди, понимающие, чего они хотят, отвращались и от самого оригинала, образом которого служит баснословная теология.

Впрочем, сами боги этот образ любят, видя себя в нем как бы в зеркале; так что из той и другой теологии вместе лучше всего видно, кто они и каковы. Поэтому-то грозными повелениями они и заставили своих почитателей посвящать себе мерзость баснословной теологии, выставлять ее в своих празднествах напоказ и считать в ряду божественных вещей; и таким образом с большей ясностью показали, что и сами они — нечистейшие духи, и что та презренная и отвратительная театральная теология представляет собою составную часть теологии гражданской, якобы высокой и похвальной; так что одною частью она содержится в книгах жрецов, другою — в стихах поэтов, будучи в целом ложной и мерзкой и заключая в себе измышленных богов. Имеет ли она и другие части — это

вопрос отдельный; в настоящем случае, по поводу сделанного Варроном деления, я показал, полагаю, достаточно ясно, что и гражданская, и театральная теологии принадлежат одинаково к теологии гражданской. А так как обе они в равной степени мерзки, нелепы, непристойны и ложны, то благочестивым людям не следует ожидать вечной жизни ни от той, ни от другой.

Наконец, и сам Варрон, — хотя перечень богов начинается с момента зачатия человека, ставя при этом на первом месте Януса, и этот род доводит до смерти стариков, заключая число богов, имеющих отношение к существованию человека, богиней Ненией, воспеваемой при погребении стариков; затем переходит к перечислению других богов, имеющих отношение не к самой жизни человека, а к условиям его быта, пище, одежде и всему тому, что необходимо в настоящей жизни, показывая при этом, какая принадлежит каждому богу обязанность и о чем каждому из них должно молиться, — во всем этом ряде богов не указывает и не называет таких, у которых надлежало бы просить вечной жизни, ради которой одной мы и стали христианами. Кто же, спрашивается, будет настолько недогадлив, чтобы не понять, что, с одной стороны, излагая и раскрывая с такой тщательностью гражданскую теологию, а с другой, выставляя ее сходной с теологиею баснословной, теологией непристойной и презренной, и таким образом показывая, что эта последняя является частью первой, он в сознании людей очищает место тому роду естественного богословия, которое, по его словам, принадлежит философам? Но он делает это с таким тонким искусством, что баснословную теологию порицает, а гражданскую, не осмеливаясь порицать и ее, представляет заслуживающею презрения по самому ее содержанию; а потому, — так как та и другая теологии на взгляд людей здравомыслящих оказываются презренными, — достойным уважения остается лишь естественное богословие. В своем месте мы поговорим о последнем более подробно.

Глава X

Свобода, которой не доставало Варрону, чтобы неодобительно высказаться о гражданской теологии, совершенно похожей на теологию театральную, так же открыто, как и о последней, отличала до известной степени, хотя и не вполне, Аннея Сенеку, который, судя по некоторым указаниям, жил во времена наших апостолов. Отличался он этой свободой в своих сочинениях, хотя не отличался в жизни. В сочинении, написанном против суеверий, он порицает эту государственную и гражданскую теологию гораздо всестороннее и сильнее, чем Варрон — театральную и баснословную. Так, рассуждая об идолах, он говорит: “Священных, бессмертных и нетленных (богов) чтут под видом презренной и безжизненной материи; дают им образы людей, зверей и рыб, а некоторых облачают телами и смешанного пола; их называют божествами, но если бы эти божества оказались вдруг наделенными жизнью, их сочли бы чудовищами”. Затем, несколько далее, одобряя естественное богословие и приведя мнения некоторых философов, он выдвигает такое возражение: “На это кто-нибудь скажет: неужели я должен верить, что небо и земля суть боги, и что одни из них над луною, другие — под луною? Неужели я должен согласиться с Платоном или с перипатетиком Страбоном, из коих один делает богов бестелесными, а другой — бездушными?” Отвечая на этот вопрос, он говорит: “Так что же? Ты находишь более истинными грезы Тита Тация, или Ромула, или Гостилия? Таций сделал богиней Клоацину, Ромул — Пика и Тиберина, Гостилий — Испуг и Бледность, эти отвратительнейшие аффекты человека, из коих один представляет собою движение устрешенного ума, а другой — даже не болезнь, а цвет тела. Этим божествам ты предпочитаешь верить и им предоставляешь небо?”

А с какою смелостью говорит он о самих обрядах, гнусных и жестоких? Один, говорит он, отрубает себе половые органы, другой рассекает отрубленные. Когда же они боятся гнева богов, если в это время пользуются их милостью? Богов не должно почитать, если они требуют

таких вещей. Таково уж неистовство расстроенного и сбитого с толку ума, что в угоду богам совершают такие зверства, каких не делают люди даже самые презренные и баснословной жестокости. Тираны отрубали некоторым члены, но никому не приказывали самому отрубить свои. В угоду царскому капризу некоторые *оскоплялись, но никто по приказу господина не налагал на себя руки, чтобы не быть мужчиной. В храмах же изрубливают себя сами, умилоствуют собственными ранами и кровью. Если бы у кого-нибудь оказалось свободное время всмотреться, что там делают и что терпят, он нашел бы так много постыдного для людей почтенных, непристойного для людей свободных, неприличного для здравомыслящих, что не усомнился бы назвать их безумствующими, если бы их было не так много; но в настоящее время все это выдает за здравый смысл толпа людей, лишенных здравого смысла.

Упоминает он и о том, что совершается обыкновенно в самом Капитолии, и порицает это с полной свободой. Кто поверит, чтобы и это совершалось кем-либо другим, как не насмешниками или людьми безумствующими? В самом деле, посмеявшись над тем, как в египетском культе оплакивают потерю Осириса, а вслед затем предаются великой радости, что он найден; как эта пропажа и эта находка представляются вымышленными, а радость и печаль выражается людьми, которые ничего не потеряли и ничего не нашли — искренне, Сенека говорит: “Это безумие имеет свое определенное время. Это еще терпимо: один раз в год побезумствовать. Приди же в Капитолий, стыдно станет открытой лжи, которую вменяет себе в обязанность бесполезное безумие. Один перечисляет богу имена божеств, другой докладывает Юпитеру, который час; тот представляет из себя ликтора, другой — натирателя мастями, движением рук подражая мажущему. Есть и такие, которые заплетают Юноне и Минерве волосы; стоя даже вдали от храма, а не только от статуи, делают пальцами движения, как-будто действительно украшают голову. Есть такие, которые держат зеркало; и такие, которые просят богов быть за них поручителями. Есть такие, которые подают богам жалобы и рассказывают им о своих тяжбах. Ученый старшина

мимов, старик преклонных лет, каждодневно демонстрирует в Капитолии свои шутки, как-будто боги охотно смотрят на всеми покинутого человека. Вокруг бессмертных богов толпятся всякого рода искусники”. “Впрочем, — продолжает он несколько далее, — эти делают нечто, правда, совершенно ненужное, но не постыдное и не бесчестное. Но в Капитолии сидят и такие женщины, которые считают себя любовницами Юпитера, — не боятся даже и Юноны, обладающей, если верить поэтам, весьма сердитым нравом”.

Такой смелости Варрон не имел: он отважился порицать только поэтическую теологию, порицать же теологию гражданскую не решился, хотя и нанес ей смертельный удар. Но если мы прислушаемся к голосу истины, то храмы, где совершаются подобного рода вещи, окажутся гораздо хуже, чем театры, где они представляются. Поэтому в культуре гражданской теологии Сенека предпочел для мудреца театральную часть, чтобы не в религии духа содержать ее, а изображать в действиях. “Все это, — говорит он, — мудрец будет соблюдать, как предписанное законом, а не как угодное богам”. “Что это значит, — говорит он несколько ниже, — что мы заключаем между богами и браки, даже браки между братьями и сестрами, что, конечно же, нечестиво? Беллону мы выдаем замуж за Марса, Венеру — за Вулкана, Салацию — за Нептуна. Некоторых из богов мы оставляем, однако же, неженатыми; вероятно для них не нашлось подходящей партии, особенно ввиду того обстоятельства, что некоторые из богинь — вдовы, например, Популония, Фулгора и сама божественная Румина; не удивляюсь, что для них не нашлось искателя. Всю эту малоизвестную толпу богов, которую накопило суеверие в течение длинного ряда веков, мы будем чтить так, чтобы помнить, что почитание их — простой обычай и не относится к чему-нибудь действительному”.

Таким образом, ни законы, ни обычай не установили в гражданской теологии ничего такого, что было бы угодно богам и относилось бы к существу дела. Но сам же он, которого философия сделала якобы мыслителем свободным, — сам он по той причине, что был знатным сенатором римского народа, почитал то, что порицал,

делал то, что обличал, уважал то, что презирал. Так поступал он потому, что философия-де научила его кое-чему великому: не быть суеверным в обществе, а из уважения к народным законам и обычаям если и не выступать на сцене, то подражать в храме тому, что представляется в театре! И это заслуживает тем большего осуждения, что то, что им делалось притворно, он делал так, чтобы народ считал это искренним; между тем, будучи актером, он потешал бы более игрою, чем вводил бы в заблуждение обманом.

Глава XI

В числе других суеверий гражданской теологии Сенека порицает и обряды иудеев, в особенности субботу, утверждая, что они делают это напрасно, потому что празднуя субботу через каждые семь дней, они теряют попусту почти седьмую часть своей жизни и бездействием наносят ущерб многому такому, что бывает необходимым по требованию времени. Но христиан, к которым уже и тогда иудеи относились в высшей степени враждебно, он решил не относить ни к той, ни к другой стороне: он не похвалил их, чтобы не обидеть древние обычаи своего отечества, но и не порицал, чтобы не противоречить своим действительным намерениям. Говоря об иудеях, он высказывается таким образом: “Между тем, обычай этого злодейского народа возымел такую силу, что принят уже по всей земле: будучи побеждены, они дали законы победителям”. Говорил он это с удивлением и не зная того, что совершается по распоряжению свыше; высказал, однако, мнение, показывающее, что думал он о смысле иудейских обрядов. “Они, — говорит он, — знают основание своего обряда; большая же часть народа поступает не зная, почему поступает так”. Но о таинствах иудеев, о том, с какою целью и на какое время они были установлены божественной властью, и как потом, в определенное время, тою же властью были отменены для народа Божия, которому открыта была тайна будущей жизни, мы уже говорили в другом месте, в

особенности же тогда, когда вели речь против манихеев; скажем и в настоящем сочинении, но при более удобном случае.

Глава XII

Если сказанное нами в настоящей книге о трех теологиях, которые у греков называются мифической, физической и политической, а по-латыни могут быть названы баснословной, естественной и гражданской, а именно: что вечной жизни ожидать ни от баснословной теологии, которую порицают и сами почитатели многих и ложных богов, ни от гражданской, которая оказывается подобною баснословной и даже в чем-то худшею, — если это сказанное покажется кому-нибудь недостаточным, тот пусть примет во внимание и те суждения, которые были высказаны нами в предыдущих книгах, в особенности же суждения о Боге, Подателе счастья, изложенные в четвертой книге. Ибо кому другому, как не счастью, должны молиться люди о будущей жизни, если счастье — богиня? Поелику же оно — не богиня, а дар Божий, то какому Богу, кроме Подателя счастья, должны мы молиться, благочестивой любовью любящие вечную жизнь, в которой заключается истинное и полное счастье? Ибо после того, что сказано нами, никто, полагаю, не станет сомневаться, что подателем счастья не может быть никто из тех богов, которых чтут так постыдно и которые еще постыднее гневаются, если их таким образом не чтут, обличая этим самих себя как нечистых духов.

А если кто не дает счастья, то каким образом он может даровать вечную жизнь? Ибо вечной жизнью мы называем такую, в которой обретается бесконечное счастье. Если же душа подвергается вечным наказаниям, в которых будут мучиться и сами нечистые духи, то это — скорее вечная смерть, чем жизнь. Нет худшей и большей смерти, чем та, когда не умирает смерть. Но так как природа души, в силу того, что она сотворена бессмертной, не может существовать без какой-либо жизни, то высшая смерть для нее — отчуждение от Бога в вечности мучений. Таким

образом, вечную жизнь, т. е. бесконечное счастье, дает один Тот, Кто дает истинное счастье. Поелику же дознано, что его не могут дать те боги, коих почитает языческая теология, то их не следует почитать даже и ради временного и земного, как это мы показали в пяти предыдущих книгах; а тем более — ради вечной жизни, долженствующей наступить после смерти, как это мы доказали с помощью их же писателей в книге настоящей. Но так как сила застарелого обычая коренится слишком глубоко, то если кому-нибудь покажется, что я недостаточно доказал, что гражданская теология заслуживает презрения и отвращения, — тот пусть обратится к следующей книге, которую с помощью Божией мы присоединим к настоящей.

КНИГА СЕДЬМАЯ

Предисловие

Умы более светлые и лучшие должны терпеливо и благодушно отнестись к моим слишком ревностным стараниям опровергнуть и искоренить превратные и давние, враждебные истине благочестия мнения, которые многовековое заблуждение рода человеческого слишком глубоко и прочно внедрило в помраченные души, и к посильному с моей стороны содействию благодати Того, Кому, как Богу истинному, это возможно, — содействию, Им же вспомоществуемому. Для таких более чем достаточно сказанного по этому предмету в предшествующих книгах. Но они не должны считать излишним для других того, в чем сами для себя уже не чувствуют необходимости. Дело идет о предмете величайшей важности, когда ведется речь об исследовании и почитании истинного и истинно святого Божества, — о почитании не ради преходящего дыма жизни смертной, но ради жизни блаженной, которою может быть только жизнь вечная; хотя Божество это подает нам необходимую помощь и в настоящей тленной жизни, которой мы ныне живем.

Глава I

Кого шестая книга, только что нами оконченная, не убедила, что такого божества или, как я бы сказал, такого *deitas*, — потому что наши не стесняются употреблять и это слово, чтобы выразительнее перевести греческое название $\theta\epsilon\omicron\tau\eta\zeta$, — не существует в той теологии, которую называют гражданской и которую Марк Варрон изложил в шестнадцати книгах, или что то же: что почитанием таких богов нельзя достигнуть счастья вечной жизни, — кого, говорю, не убедила в этом шестая книга, тот, если случится прочитать ему настоящую, не будет уже иметь по отношению к данному вопросу ничего, что требовало

бы дальнейшего для него разъяснения. Ибо, возможно, кто-нибудь держится такого мнения, что ради блаженной жизни, которою может быть только жизнь вечная, следует по крайней мере богов избранных и главнейших, которым Варрон посвятил последнюю книгу и о которых мы сказали весьма немного. Относительно этого предмета я не скажу того, что, пожалуй, скорее остроумно, чем истинно говорит Тертуллиан: “Если из богов, как из луковиц, делают выбор, то остальных считают никуда не годными”.

Я так не думаю. Я знаю, что и из избранных избирают некоторых для какого-нибудь наиболее важного и превосходного дела. В военной службе, например, рекруты бывают людьми избранными, но из них делается выбор для какого-нибудь особо важного военного искусства. И в церкви, когда избираются предстоятели, остальные отнюдь не осуждаются, потому что все добрые верные справедливо называются избранными. При постройке делается выбор камней краеугольных, но не бросаются и остальные, предназначенные для других частей здания. Делается выбор виноградных ягод для употребления в пищу, но не бросаются и остальные, из которых готовится питье. Нет нужды, впрочем, много распространяться о предмете, когда он ясен сам собою. Итак, из-за того, что некоторые боги были избранными из числа многих, не следует еще насмехаться ни над тем, кто писал об этом, ни над поклонниками этих богов, ни над самими богами; но скорее следует обратить внимание на то, каковы они сами, эти избранные боги, и на какое дело они оказываются избранными.

Глава II

В своей книге Варрон упоминает следующих избранных богов: Януса, Юпитера, Сатурна, Гения, Меркурия, Аполлона, Марса, Вулкана, Нептуна, Солнце, Орка, Либеротца, Теллурию, Цереру, Юнону, Луну, Диану, Минерву, Венеру, Весту; итого двадцать: двенадцать мужчин и восемь

женщин. Почему же эти божества называются избранными: потому ли, что заведуют более важными частями мироправления, или потому, что сделались народам более известными и им установлен более почетный культ?

Если потому, что они заведуют более важными частями мироправления, то мы не должны встречать их в той своего рода плебейской толпе божеств, которая назначена для пустых делишек. А между тем сам Янус, во-первых, во время зачатия детского зародыша, с чего начинаются все те известные действия, по мелочам распределенные между мелкими божествами, — сам Янус открывает вход для восприятия семени. Там же присутствует и Сатурн ради того же семени. Там и Либер, который освобождает мужчину от излившегося семени. Там же и Либера, которую они считают и Венерой, которая ту же самую услугу оказывает женщине, чтобы освободить и ее через излитие семени. Все эти боги из числа тех, которые называются избранными. Но там же и богиня Мена, заведующая месячными (*menstruis*) истечениями, и хотя она дочь Юпитера, но богиня незнатная. Это ведомство месячных истечений тот же писатель в книге о богах избранных назначает и самой Юноне, которая даже между избранными богами считается царицей; и здесь же, заведывая тем же кровотечением, присутствует, подобно Юноне, с падчерицею своею Мемою, Люцина. Там же двое, уж и не знаю, до какой степени малочетные, — Витумн и Сентин, из которых один дает зародышу жизнь, другой — чувство; и хотя они самые незнатные, дают однако же несравненно более, чем все те вельможи и избранные. Ибо чем, в сущности, при отсутствии жизни и чувства, будет все то, что носит во чреве женщина, как не самой отвратительнейшею смесью из тины и праха?

Глава III

Итак, какая же причина принудила стольких избранных богов приняться за такие мелкие дела, при обязательном отправление которых их превосходят своим участием Ви-

тумн и Сентин, покрытые темной неизвестностью? Избранный Янус открывает вход и как бы дверь (januam) семени; избранный Сатурн подает само семя; избранный Либер устраивает мужчинам истечение того же семени; то же самое делает женщинам Либера, которая вместе с тем есть и Церера или Венера; избранная Юнона, и притом не одна, а вместе с Меною, дочерью Юпитера, устраивает месячные истечения для питания зачатого; а темный и незнатный Витумн дает жизнь; темный и незнатный Сентин сообщает чувство: две последние вещи настолько превосходнее предшествующих, насколько превосходнее их самих разум и соображение. Ибо соображающие и разумеющие бесспорно превосходнее тех, которые, как скоты, живут и чувствуют без смысла и разума; также точно и то, что живет и чувствует, справедливо ставится выше того, что не живет и не чувствует. Поэтому Витумн, податель жизни, и Сентин, податель чувства, должны были бы почитаться между богами избранными гораздо более, чем Янус, принимающий семя, чем Сатурн, податель или сеятель (sator) семени, чем Либер и Либера, приводящие в движение и изливающие семя: ибо это неприлично было бы представлять и семенем, если бы оно не получало потом жизни и чувства.

Эти избранные дары даются богами не избранными, а какими-то неизвестными, в сравнении с достоинством избранных, пренебрегаемыми. Если ответят, что Янусу принадлежит власть над всеми зачатками и что поэтому ему ненапрасно приписывается открытие входа зародышу; что Сатурну принадлежит власть над всеми семенами и что оплодотворение человека также нельзя выделить из круга его действий; что Либер и Либера имеют власть разбрасывать всякое семя, и потому должны заведовать и тем, что касается прибавления людей; что Юнона заведует всякими очищениями и рожденьями и потому должна присутствовать и при очищениях женщин, и при рождении людей: в таком случае пусть подумают, что им ответить относительно Витумна и Сентина. Не припишут ли они и этим богам власти над всем, что живет и чувствует? Если припишут, пусть обратят внимание на то, в какое

сравнительно с другими более высокое положение они их поставят. Ибо семена рождаются на земле и из земли, а жизнь и чувство приписываются и звездным богам. Если же скажут, что Витумну и Сентину предоставлено лишь то, что живет и снабжено чувствами в теле, то почему тот же самый бог, который подает жизнь и чувство всему, не дает жизни и чувства и телу, сообщая этот дар зачаткам общим действием? Да и что за нужда в Витумне и Сентине? Если тот, кто заведует жизнью и чувством, поручил им, как слугам, это плотское, как дело последнее и слишком низкое, то неужели те избранные не имеют уже никаких рабов, которым со своей стороны могли бы поручить упомянутые действия, а вынуждены при всей своей знатности, в силу которой заслужили быть избранными, работать вместе с незнатными?

Избранная Юнона — царица, сестра и супруга Юпитера; а между тем, она же и Интердука (проводящая в пути) для детей, и делает это дело с самыми незнатными богинями, Абеоной и Адеоной. Там же поместили они и богиню Менту, которая дает детям здравый смысл (*mentem*); но ее нет в числе богов избранных — как-будто можно было дать человеку что-нибудь большее. Но Юнона, как Интердука и Доминука (проводящая в дом), есть в числе избранных — как-будто путешествия и возвращения в дом принесут какую-нибудь пользу, если нет здравого смысла; богиню же подательницу этого смысла не поместили в число богов избранных. Ее, несомненно, следовало бы предпочесть и Минерве, которой в ряду этих мелочных детских дел усвоили память. Ибо кто усомнится, что иметь здравый смысл гораздо лучше, чем какую угодно большую память? Злым не бывает никто, кто имеет здравый смысл, а память некоторые самые дурные люди имеют удивительную; и тем они хуже, чем менее в состоянии забыть дурные мысли. Тем не менее, Минерва состоит в числе богов избранных, а богиня Мента скрывается в толпе ничтожных. А что скажу я о богине Добродетели, о богине Счастье, о которых говорил уже очень много в книге четвертой? Считая их богинями, они не захотели дать им места между богами избранными, дав его Марсу и Орку,

из которых один делает людей умирающими, а другой умирающих принимает.

Итак, когда мы видим, что над этими мелкими делами, распределенными по частям между множеством богов, работают и сами избранные боги, как сенат вместе с чернью, одинаково; когда находим, что некоторые боги, которые отнюдь не относятся к числу избранных, ведают делами гораздо более важными и лучшими, чем так называемые боги избранные: то остается думать, что последние названы избранными и главнейшими не по превосходству участия их в мироправлении, а потому, что они сделались более известными народам. Поэтому и сам Варрон говорит, что некоторым богам-отцам и богиням-матерям, по примеру людей, выпала на долю неизвестность. Но в таком случае, если не должно было попасть в число избранных богов Счастье, например, потому что боги эти достигли знатности не по заслугам, а случайно, то в ряду их или даже выше их должна была бы стать по крайней мере Фортуна, о которой говорят, что богиня эта дает свои дары каждому не на основании разумных соображений, а как попало. Ей следовало бы стоять во главе этих избранных богов, над которыми она явила свое могущество: ибо мы видим, что они оказываются избранными не по превосходству добродетели, не по разумному счастью, но по власти Фортуны, — власти слепой, как думают о ней сами поклонники этих богов. Возможно, что и красноречивейший Саллюстий понимает этих же самых богов, когда говорит: “Действительно, над всем владычествует Фортуна; она и прославляет, и оставляет в неизвестности всякую вещь скорее по страсти, чем по справедливости”. Ведь не могут же они найти причины, почему Венера прославлена, а Добродетель осталась в неизвестности; хотя статуи посвящены и им обеим, но заслуги их не допускают никакого сравнения. Если же основанием знатности служат вкусы большинства, ибо к Венере стремятся больше, чем к Добродетели, то на каком основании прославлена Минерва, а богиня Пекуния оставлена в тени? Ведь в человеческой среде больше людей предано сребролюбию, чем искусству; и между самими художниками редко встретишь

человека, который не продавал бы своего искусства за деньги, а всегда выше ценится то, ради чего что-либо делается, чем то, что делается ради другого.

Итак, если этим избранием богов руководило мнение неразумной толпы, то почему богиня Пекуния не предпочтена Минерве, коль скоро многие стали художниками ради денег (*propter pecuniam*)? Если же это различие между богами было делом разумного меньшинства, то почему не поставлена выше Венеры Добродетель, которой разум отдает гораздо большее предпочтение? Во всяком случае, как я сказал, по крайней мере Фортуна, которая, по мнению приписывающих ей очень многое, владычествует над всем и всякую вещь прославляет и оставляет в неизвестности скорее по страсти, чем по справедливости, — по крайней мере она, если и над богами имеет такую силу, что по своему слепому суду кого захочет, прославляет, и кого захочет, оставляет в неизвестности, должна была бы иметь между избранными преимущественное место, так как имеет преимущество власти и над самими богами. Если же она не могла получить такого места, то не остается ли думать, что сама Фортуна имела несчастную фортуна? Сама, стало быть, пошла против себя, потому что, делая знатными других, себя знатной не сделала.

Глава IV

Какой-нибудь любитель славы и почета поздравил бы этих избранных богов и назвал бы их счастливыми, если бы не убедился, что они избраны скорее для оскорбления, чем для почестей. Для той низшей толпы богов защитой от позорных надругательств служит сама их незнатность. Мы смеемся, пожалуй, когда видим, что человеческие вымыслы, разделив между ними дело, приставили их к нему, будто мелочных сборщиков пошлин или ремесленников в мастерских серебряных изделий, где каждый сосуд, чтобы выйти хорошо отделанным, переходит через руки многих мастеров, хотя хорошо отделать его мог бы и один. Но при множестве рабочих иного и не могли

придумать, как только чтобы каждый отдельно изучал по возможности быстро и легко отдельную часть мастерства, и чтобы все вместе, занимаясь одним и тем же, не вынуждены были преуспевать в нем медленно и с трудом. Зато едва ли найдется хоть один из богов неизбранных, которого позорная молва обвиняла бы в каком-либо преступлении; напротив, едва ли найдется кто-нибудь из избранных, на котором не лежало бы пятно позорного бесчестья.

Ничего, впрочем, позорного не приходилось мне слышать о Янусе. Может быть таков он и был, жил более безукоризненно и удалялся от преступлений и злодейств. Он благосклонно принял искавшего убежища Сатурна, разделил с гостем царство, так что они построили даже два отдельных города, Яникул и Сатурнию. Но эти охотники до всякого безобразия в культе богов, найдя жизнь его менее постыдной, осрамили его чудовищным безобразием статуи, изображая его то двулицым, то четырехлицым, как бы удвоившимся. Уж не потому ли, что у большей части избранных богов от совершения ими постыдных дел лбы потеряли способность краснеть, а потому они порешили представлять его с тем большим количеством лбов, чем он был невиннее?

Глава V

Но выслушаем лучше их физические толкования, посредством которых они стараются безобразию жалкого заблуждения придать вид якобы возвышеннейшего учения. Толкования эти появляются у Варрона прежде всего в таком виде. Он говорит, что древние придумали статуи, знаки отличия и убранства богов так, чтобы те из наблюдающих их глазами, которые посвящены в тайны учения, могли духовно созерцать душу мира и ее части, т. е. истинных богов; что придавая статуям человеческий образ, они очевидно руководствовались тем, что смертная душа, живущая в человеческом теле, представляет собою ближайшее подобие души бессмертной; что как для обозна-

чения богов могут быть употребляемы сосуды и в храме Бахуса может быть поставлен Энофор, обозначающий (как содержащий — содержимое) вино, так и посредством статуи, имеющей человеческую форму, обозначается разумная душа, потому что этой формой, как своего рода сосудом, обыкновенно пользуется та природа, которую они считают и природой бога, или богов. Таково то учение, в таинство которого проник и вывел на свет этот ученейший муж.

Но неужели ты, человек остроумнейший, потерял в этих тайнах учения то свое благоразумие, которое привело тебя к здравому заключению, что первые, установившие для народов статуи, и лишили своих граждан чувства (религиозного) страха, и увеличили заблуждение, и что древние римляне более благоговейно чтили богов без статуй? Ты опирался на последних, чтобы иметь смелость высказать это в укор римлянам позднейшим. Если бы и те древнейшие римляне чтили статуи, ты вероятно побоялся бы высказать эту верную мысль, что не следует ставить статуй, и еще многоречивее и напыщеннее расхваливал бы эти тайны учения посредством вредных и пустых вымыслов. А между тем твоя душа, такая ученая и такая даровитая (почему мы особенно и скорбим о тебе), отнюдь не могла посредством этого таинственного учения дойти до Бога своего, т. е. до того Бога, Которым, а не с Которым, она создана, — Которого она не часть, а творение; и не того, который есть душа всего, а Того, Который создал всякую душу, от Которого одного душа получает свет, делающий ее блаженной, коль скоро она с благодарностью принимает Его благодать. Впрочем, каково это таинственное учение и какую оно должно иметь цену, будет видно из последующего.

Ученейший муж этот говорит, между прочим, что душа мира и ее части суть истинные боги. Отсюда видно, что вся его теология, т. е. та самая естественная теология, которой он придает наибольшее значение, смогла возвыситься только до природы разумной души. В упомянутой книге он предпосылает несколько слов о теологии естественной; но посмотрим, был ли он в состоянии сопоставить

посредством физиологических толкований с этой естественной теологией теологию гражданскую, которую он написал в заключение о богах избранных. Если бы он был в состоянии это сделать, вся теология стала бы естественной; и тогда какая была бы нужда в таком тщательном выделении из нее теологии гражданской? Если же последняя выделена вследствие действительного различия, то, — если не истинна и та, которую он считает естественной, потому что доходит только до души, а не до истинного Бога, Который сотворил и душу, — насколько же презреннее и фальшивее эта теология гражданская, которая по преимуществу занята телесною природой? Это покажут нам сами ее толкования, с особой тщательностью изысканные и обработанные. Некоторые из этих толкований я нахожу нужным привести.

Глава VI

Итак, предпосылая несколько замечаний о естественной теологии, Варрон говорит, что по его мнению бог есть душа мира, называемого греками *χοσμοζ*, и что сам этот мир есть бог; но как человека мудрого называют мудрым, принимая в соображение только душу, хотя он состоит из души и тела; так и мир называют богом, также принимая в соображение душу, хотя он состоит из души и тела. Отсюда видно, каким образом он признает единого Бога. Но чтобы представить существование и многих богов, он прибавляет, что мир делится на две части, на небо и землю; а небо подразделяется также на две: на эфир и воздух; земля же — на воду и сушу. Из этих частей высшую представляет собою эфир, вторую — воздух, третью — вода, низшую — суша. Все эти четыре части наполнены душами: эфир и воздух — бессмертными, вода и земля — смертными. Начиная от самой высшей округлости неба до круга, описываемого луною, эфирные души являются в виде звезд и планет; этих небесных богов мы не только представляем в уме, но и видим. Между же кругом, описываемым луною, и границей облаков и течения ветров находятся души воздушные; но души эти мы

созерцаем, а глазами не видим: они называются героями, ларами, гениями. Такова естественная теология, изложенная кратко в виде предисловия. Она встречается не только у Варрона, но и у многих философов. Подробнее я буду разбирать ее тогда, когда с помощью истинного Бога покончу с теологией гражданской, насколько она касается богов избранных.

Глава VII

Итак, спрашиваю: кто такой Янус, от которого ведет начало все? Отвечают, что это — мир. Ответ короток и ясен. Но в таком случае почему они начало вещей усвоят ему, а конец — другому, которого называют Термином? Ведь, по их же словам, именно ради начала и конца этим двум богам посвящены два месяца сверх тех десяти, которые начинаются с марта и следуют до декабря: январь посвящен Янусу, февраль — Термину. Терминалии, говорят они, празднуются в том же феврале, в котором бывает и священное очищение, называемое *februum*, от которого получил свое название этот месяц. Итак, почему же миру, который есть Янус, принадлежит начало вещей, а конец не принадлежит, так что к последнему приставляется другой бог? Не признают ли они, что все, что в этом мире бывает, в этом же мире и оканчивается?

Да и что это за бестолковщина: в деле усвоять ему половинную власть, а в статуе — двойное лицо? Не гораздо ли лучше объяснялся бы его двуликий вид, если бы его же называли и Янусом, и Термином, и одному лицу усвоили начало, а другому — конец? Ибо действующий должен иметь в виду и то, и другое. Не осматривающийся во всяком моменте своего действия на начало, не предусматривает и конца. Отсюда необходимо, чтобы с озирающею назад памятью соединялось прозирающее вперед внимание. Потерявший то, что начал, не найдет, как закончить. А если бы они думали, что блаженная жизнь начинается в этом мире, но вполне достигается вне его, и поэтому приписали Янусу, т. е. миру, власть только над

одним началом; в таком случае они непременно поставили бы Термина выше его и не устранили бы его из числа избранных богов. Впрочем, и теперь, когда в лице этих двух богов представляют они начало и конец временных вещей, следовало бы больше почета отдавать Термину. Ибо гораздо больше бывает радости тогда, когда какое бы то ни было дело приводится к окончанию; а все начатое сильно заботит, пока не доведется до конца. Начавший что-либо, главным образом о конце и помышляет, к нему стремится, его ждет, о нем мечтает; и не приходит в восторг от начатого дела, если его не окончит.

Глава VIII

Но перейдем к толкованию двуликого идола. Они говорят, что статуя имеет два лица, спереди и сзади, потому что внутренняя полость нашего рта, когда мы его открываем, представляется похожей на мир (потому-де греки и называют небо οὐρανόν; и некоторые из латинских поэтов небо называли palatum — нёбо); а от этой полости рта есть один выход наружу по направлению к зубам, а другой — внутрь по направлению к глотке. Так вот к чему сводится мир благодаря нашему названию нёба, греческое ли оно, или поэтическое! Но какое это имеет отношение к душе, какое — к жизни вечной? Бог этот почитается ради одной слюны, при помощи которой, как при глотании, так и при выплевывании, отворяется та и другая дверь под небом нёба. А затем, что может быть нелепее, в самом мире не найти двух с противоположных краев стоящих дверей, через которые мир принимал бы что-нибудь внутрь себя или выбрасывал из себя, а изображение мира в лице Януса сочинять по образу нашего рта и зева, с которым мир не имеет никакого сходства; сочинять все это ради одного названия нёба, с которым Янус не имеет сходства?

Когда же изображают его четвероликим и называют двойным Янусом, то объясняют это в применении к четырем частям мира так, как если бы мир смотрел ими

куда-то вовне, как Янус всеми лицами. Но если Янус — мир, а мир состоит из четырех частей, то изображение двуликого Януса ложно. А если оно истинно потому, что под именем Востока и Запада мы разумеем обыкновенно весь мир, то неужели ввиду того, что мы знаем другие две части, Север и Юг, кто-нибудь назовет мир двойным, подобно тому, как называют они двойным четвероликого Януса? Они решительно не в состоянии объяснить каким-либо подражанием миру эти четверо дверей для входа и выхода, — объяснить хотя бы так, как сделали это относительно Януса двуликого, воспользовавшись человеческим ртом. Разве не явится ли им на помощь Нептун и не подаст ли им рыбу, у которой кроме отверстия рта и горла есть еще правое и левое отверстие жабр? Но и столькими дверями не уйдет от этой суеты ни одна душа, если не слышит истины, говорящей: “Я дверь” (Иоан. X, 7).

Глава IX

Пусть затем изложат свое понятие об Иовисе, которого называют также Юпитером. “Он, — говорят они, — бог, имеющий в своей власти причины всего того, что совершается в мире”. Какую это имеет великую важность, показывает превосходнейший стих Вергилия:

Счастлив познавший причины вещей.*

Но почему ставят впереди него Януса, об этом скажет нам вышеупомянутый остроумнейший и ученейший муж. “Потому, — говорит он, — что во власти Януса первое, а во власти Иовиса высшее. Но Юпитер справедливо считается царем всего. Ибо первое уступает высшему, потому что хотя первое и предшествует по времени, но высшее превосходит достоинством”. Это было бы сказано правильно, если бы различались в действиях начало дела и завершение его: как, например, начало дела — выйти,

* Virg. Georg. II.

конец — прийти, или начало дела — решить учиться, конец его — усвоить науку; в таком случае первым во всем будет начало, а высшим — конец. Но начало и конец в этом смысле уже распределены между Янусом и Термином. Причины же, усвояемые Юпитеру, суть причины определяющие действие, а не приводящие его в исполнение; и потому никоим образом не может быть, чтобы им даже по времени предшествовали действия или начала действий. Ибо вещь, которая делает, всегда предшествует вещи, которая делается. Поэтому, если начало действия относится к Янусу, из этого не следует, чтобы начало это предшествовало определяющим действие причинам, которые усвоятся Юпитеру. Как ничего не бывает, так и ничто не начинается, чтобы прийти к бытию, если ему не предшествует создающая его причина.

Итак, если этого бога, во власти которого находятся все причины всякого созданного естества и всех естественных вещей, народы называют Иовисом и почитают тем, что подвергают его посрамлению и возводят на него обвинения в отвратительных преступлениях, то они делают виновными в более мерзком святотатстве, чем если бы не признавали вовсе никакого бога. Поэтому им лучше было бы называть именем Иовиса кого-нибудь другого, заслуживающего гнусного и постыдного почета, подставив для большого поношения какой-либо пустой вымысел (подобно тому, как Сатурну был подставлен, говорят, камень, который он сожрал вместо сына), чем представлять упомянутого бога громовержцем и прелюбодеем, управляющим целым миром и предающимся такому крайнему распутству, содержащим в своей власти высшие причины всякого естества и всех естественных вещей, а в своих собственных действиях добрыми причинами не руководствующимся.

Далее, спрашиваю, какое место отводят они между богами этому Иовису, если Янус представляет собою мир? Ведь, по определению Варрона, истинные боги суть душа мира и части ее; а отсюда все, что не представляет собою этого, ни в коем случае по их же мнению не может быть истинным богом. Итак, станут ли они утверждать, что

Иовис есть душа мира так, что Янус представляет собою его тело, т. е. представляет собою этот видимый мир? Если они это подтвердят, то у них не будет основания называть богом Януса; потому что по их мнению бог есть не тело мира, а душа мира и ее части.

Тот же самый Варрон яснейшим образом говорит, что по его мнению бог есть душа мира, а сам этот мир есть бог, но в том смысле, что как-де человека мудрого, хотя он состоит из души и тела, называют мудрым, принимая в соображение только душу, так и мир называется богом по душе, хотя состоит из души и тела. Следовательно, тело мира само по себе не есть бог; но бог есть или одна душа его, или тело и душа, взятые вместе, но так, однако же, что божественность дается не телом, а душой. Но если Янус есть мир, и Янус есть бог: то, чтобы и Иовис мог быть богом, не станут ли они утверждать, что последний представляет собою какую-нибудь часть Януса? Но всеобщность они имеют обыкновение приписывать преимущественно Юпитеру; отсюда известное выражение:

Все полно Юпитером.*

Итак, чтобы и Юпитер был богом, и особенно царем богов, они не могут считать его чем-либо другим, как только миром; и тогда он согласно с их мнением будет играть между остальными богами царственную роль. В этом смысле объясняет Варрон стихи некоего Валерия Сорана в той книге, которую он написал особо от вышеупомянутых о культе богов. Стихи таковы:

*Юпитер великий, царей и богов прародитель,
Ты — мать богов, повсюду единый и весь.*

Объясняются эти стихи в той же книге в том смысле, что представляют-де его и мужчиной, изливающим семя, и женщиной, принимающей семя; что Юпитер есть мир, и что всякое семя он из себя изливает и в себя же

* Virg. Eclog. III, v. 60.

принимает. “На этом основании, — замечает Варрон, — Соран написал, что Юпитер и прародитель, и мать; и с наименьшим основанием — что он один и в то же время — все: ибо мир один, и в нем одном все”.

Глава X

Итак, если и Янус — мир, и Юпитер — мир, и каждый из них — мир: то на каком основании их двое, Янус и Юпитер? Зачем они имеют отдельные храмы, отдельные жертвенники, различное богослужение, непохожие статуи? Если это потому, что одно значение имеют начала, и другое — причины, и что значение первых выражается именем Януса, а последних — Юпитера, то когда один и тот же человек в разного рода вещах имеет двоякую власть или двоякое искусство, разве говорят о нем, что это — двое правителей или двое художников на том основании, что каждая власть или искусство, взятые отдельно, имеют различное значение? Так же точно и единого Бога, — хотя Он же имеет в своей власти и начала, Он же и причины, — разве непременно следует считать двумя богами только потому, что начала и причины суть две особые вещи? Если по их мнению так следует, то и самого Юпитера они должны считать за стольких богов, сколько дали ему прозваний по причине разнообразия его власти: потому что все вещи, от которых заимствованы эти прозвания, вещи особые и различные. О некоторых из этих прозваний я поговорю ниже.

Глава XI

Они называли его Победителем, Непобедимым, Помощником, Возбудителем, Остановителем, Стоногим, Опрокидывателем, Подпорою, Кормильцем, Румином и многими другими именами, которые пересчитывать было бы долго. Эти прозвания они дали одному богу по причине разных видов его действия и могущества, но не сочинили из него

такого же количества богов, сколько насчитали этих видов его действия и могущества. Он все побеждает и никем не бывает побежден; он подает помощь нуждающимся; имеет силу возбуждать, останавливать, давать твердую устойчивость, опрокидывать; он, как подпора, держит и поддерживает мир; он будто сосцами или грудью питает животных. В числе этих действий, как видим, есть и важные, и пустые; тем не менее, и те и другие приписываются одному и тому же богу. Думаю, что причины и начала вещей, ради которых они из одного мира решили сделать двух богов, Юпитера и Януса, имеют между собою гораздо более сходства, чем поддержка мира с кормлением грудью животных; и однако же, для двух последних действий, столь различных между собою по силе и достоинству, они не нашли нужным вводить двух богов, а оставили одного Юпитера, по одному действию названного Подпорою, по другому — Румином. Я не скажу, что давать грудь сосущим животным было бы более прилично Юноне, чем Юпитеру, особенно ввиду того, что есть еще богиня Румина, которая могла бы оказывать ей в этом деле помощь и услуги. Думаю, что мне на это могли бы ответить, что и сама Юнона есть не что иное, как тот же Юпитер, на основании тех же стихов Валерия Сорана, в которых говорится:

*Юпитер великий, царей и богов прародитель,
Ты — мать богов.*

Но в таком случае зачем же назвали его и Румином, когда при более внимательном исследовании быть может оказалось бы, что он сам и есть та богиня Румина? Ведь если то, что в одном и том же колосе на одного из богов возложена забота о коленце растения, на другого — о коже зерна, по справедливости казалось недостойным величия богов, то не гораздо ли более недостойно этого величия, что для одной такой вещи низшего порядка, каково кормление грудью животных, потребовалось могущество двух богов, из которых один — сам Юпитер, царь всего; и делает он это даже не со своею супругой, а с

невесть какую Руминой? Разве, в самом деле, он же сам и есть эта Румина? Может быть для животных мужского пола он Румин, а для женского — Румина? Я сказал бы, что они не хотели называть Юпитера женским именем, если бы в вышеприведенных стихах его не назвали и прародителем, и матерью, и если бы между другими его прозвищами я не встречал, что он назывался и Пекунией. Такую богиню мы встречали между мелкими божествами и упоминали о ней в четвертой книге. Так как деньги (*resuñiam*) есть и у мужчин, и у женщин, то пусть скажут, почему они не назвали его Пекунией и Пекунием, как назвали Руминою и Румином?

Глава XII

А какое превосходное основание они указывают для этого названия! Он, говорят, называется и Пекунией, потому что ему принадлежит все. Достойное основание для божественного имени! Казалось бы, напротив, называть Пекунией того, кому принадлежит все, крайне унижительно и оскорбительно. Ибо по сравнению со всем, что находится на небе и на земле, что такое деньги, в совокупности со всеми без исключения вещами, которыми человек обладает при помощи денег? Это имя дала Юпитеру, конечно, жадность, чтобы любящий деньги представлялся любящим не какого-нибудь бога, а самого царя всего.

Другое дело, если бы его называли богатством. Ибо одно дело — богатство, и совсем иное — деньги. Богатыми мы называем людей мудрых, добродетельных, справедливых, для которых деньги или не имеют никакого значения, или же, если и имеют, то самое малое: они богаты более добродетелями, благодаря которым и в самих телесных нуждах бывают довольны тем, что имеют; бедными же мы называем людей жадных, которые вечно стремятся к приобретениям и всегда нуждаются; как бы много у них ни было денег, они не нуждаться не могут. И самого истинного Бога мы называем богатым, но богатым не деньгами, а всемогуществом. Богатыми называются и люди

денежные, но в душе они нуждаются, если жадны; равно и не имеющие денег называются бедными, но в душе они богаты, если мудры. Какою же, спрашивается, должна казаться на взгляд мудреца та теология, где царь богов носит имя такого предмета, к которому не имел пристрастия ни один мудрец? Ведь если бы эта доктрина учила чему-либо относящемуся к вечной жизни, в таком случае бог, правитель мира, скорее назван был бы не от денег, а от мудрости, любовь к которой очищает от грязи жадности, т. е. от любви к деньгам.

Глава XIII

Но к чему распространяться более об этом Юпитере, к которому должны быть отнесены, пожалуй, и остальные боги, так что мнение о многих богах останется пустым мнением, поскольку в своем лице он представляет их всех: считать ли их его частями или силами, или же самого его представлять силою души, разлитую, как полагают, по всему, и от частей, из которых состоит настоящий видимый мир, и от многообразных управлений природой получившей имена как бы многих богов?

В самом деле, что такое Сатурн? “Один, — говорит Варрон, — из главных богов, которому принадлежит власть над всеми родами сеяния”. Но из объяснения вышеприведенных стихов Валерия Сорана разве не видно, что Юпитер есть мир и что он из себя изливает все семена и в себя же снова их принимает? Следовательно, он сам и есть тот, которому принадлежит власть над всеми родами сеяния. А что такое Гений? “Бог, — говорит, — который приставлен к рождению всех вещей”. Но кто другой, на их взгляд, имеет такую силу, как не мир, которому, как сказано, “Юпитер прародитель и мать”? И хотя в другом месте он говорит, что Гений есть разумный дух каждого человека, и, следовательно, каждый человек имеет отдельного Гения; но ведь подобный же этому дух мира есть бог: во всяком случае выходит, что самый универсальный, так сказать, гений, есть именно дух мира. Значит, это и есть тот, кого

они называют Юпитером. Ибо если каждый гений — бог, а дух всякого человека — гений, то из этого следует, что дух всякого человека — бог; если же эта нелепость заставляет останавливаться и их самих, то остается заключить, что богом единственно и по преимуществу они называют того гения, которого называют и духом мира, т. е. Юпитера.

Глава XIV

Но как отнести Меркурия и Марса к каким-либо частям мира или к действиям божьим, совершающимся в мировых элементах, они не додумались; а потому приставили их к делам человеческим в качестве управителей речью и войной. Если Меркурий имеет власть и над речью богов, то господствует и над самим царем богов, коль скоро по его власти говорит или получает способность говорить Юпитер; что, конечно же, нелепо. Если же ему приписывается власть только над человеческой речью, то трудно поверить, чтобы Юпитер, согласившись спускаться с неба не только к детям, но и к животным в период кормления тех и других молоком матери (почему и называется Румином), не захотел принять на себя заботы о нашей речи, которую мы превосходим животных; следовательно, Меркурий и есть этот самый Юпитер. А если Меркурий означает саму речь, как показывают толкования его имени, ибо Меркурий — как бы бегающий посредник (*medicurgius, mercurgius*) и назван так потому, что речь между людьми перебегает от одного к другому; поэтому по-гречески он называется Ερμης , так как речь или толкование, которое, конечно, относится к речи же, называется ερμηνεια ; поэтому же, далее, он заведует торговыми сделками, так как между продающими и покупающими посредницей служит речь; крылья на его голове и ногах означают речь, быстро несущуюся по воздуху; вестником назван он потому, что посредством речи делаются известными все помыслы; — итак, если Меркурий означает речь, то он и по их собственному признанию — не бог. Но когда они делают

себе богов, которые не суть и демоны, то, обращаясь с молитвой к нечистым духам, они подпадают под власть тех, кто не боги, а демоны. Равным образом, не придумав и для Марса никакого элемента или части мира, где бы он заведовал какими-нибудь действиями природы, они назвали его богом войны, которая представляет собою дело человеческое, причем дело нежелательное. Поэтому, даруй Счастье вечный мир, Марсу нечего было бы делать. Если же Марс означает саму войну, как Меркурий — речь, то как ясно то, что он не есть бог, так же от души желательно, чтобы не было и войны, хотя бы и ложно называемой богом.

Глава XV

Но, может быть, эти боги суть те звезды, которые названы у них именами этих богов? Ибо одну звезду они называют Меркурием, другую Марсом. Но в числе их есть и такая звезда, которую они называют Юпитером, хотя Юпитер представляет у них весь мир; есть звезда, называемая Сатурном, хотя Сатурну, кроме того, они приписывают заведовать немалой субстанцией, а именно — субстанцией всех семян; есть самая светлая из всех звезда, которую они называют Венерой, и, однако, ту же самую Венеру они считают и Луною; впрочем, об этой самой блестящей звезде спорят между собою, как о золотом яблоке, Юнона и Венера. По словам одних Люцифер — звезда Венеры, по словам других — звезда Юноны; впрочем, как и всегда, победа остается за Венерой. Большая часть из них эту звезду приписывает Венере, так что с трудом можно найти кого-нибудь, кто думал бы иначе. Но кому не покажется смешным, что звезда Юпитера, которого они считают царем всех, затмевается блеском звезды Венеры? Ведь его звезда должна была бы быть настолько ярче остальных, насколько он сам могущественнее всех прочих богов.

Темнее, говорят, его звезда кажется потому, что она выше и гораздо дальше от земли. Но если высшее место

этой звезде дало высшее достоинство Юпитера, то почему же Сатурн на небе выше Юпитера? Или суетность басни, делающая Юпитера царем, не смогла проникнуть до небесных светил, и чего Сатурн не получил ни в своем царстве, ни в Капитолии, то предоставлено ему по крайней мере на небе? Но почему не получил никакой звезды Янус? Если потому, что он — мир, и что в нем они все, то ведь и Юпитер — мир же, и, однако же, звезду он имеет. Или он решал свои дела по мере возможности, и вместо одной звезды, которой не имеет между светилами, получил столько лиц на земле? Наконец, если Меркурия и Марса, дабы их можно было отнести к числу богов, считают частями мира единственно ради их звезд, так как речь и война ни в коем случае не суть части мира, а человеческие дела: то почему же Овну, Тельцу, Раку, Скорпиону и прочим небесным знакам, из коих каждый состоит не из одной звезды, а из многих, и которые, как утверждают, находятся гораздо выше звезд Меркурия и Марса, на самом верхнем небе, где более постоянное движение дает небесным светилам неуклонный путь, — почему им не посвятили они никаких алтарей, никаких культов, никаких храмов? Почему не причислили их, не говорю уже к богам избранным, но хотя бы к богам-плебам?

Глава XVI

Хотя, по их мнению, Аполлон — врач и гадатель, однако, чтобы поставить его в какой-нибудь части мира, они называют его и Солнцем. Подобно ему и сестру его Диану считают Луною и начальницей дорог. Отсюда называют ее и девой, потому что на дороге не рождается ничего. Поэтому же обоих представляют держащими стрелы: так как оба светила свои лучи простирают до самой земли. Вулкана считают огнем мира; Нептуна — водами мира; Дитиса-отца, т. е. Орка, — земной и подземной частями мира; Либера и Цереру приурочивают к семенам, первого к мужскому, последнюю к женскому, Либера к жидким семенам, Цереру — к сухим. И это все относится к миру,

т. е. к Юпитеру, который потому и назван прародителем и матерью, что все семена исходят из него и снова в него же возвращаются. Так как саму Великую Мать они считают еще и Церерой, которая, по их же словам, есть не что иное, как земля, и ее же представляют Юноной, то и ей приписывают второстепенные причины; потому что о Юпитере говорится: прародитель и мать богов; так как, по их представлению, Юпитер олицетворяет собою весь мир. Равно и Минерву, — поелику отдали ей в ведение человеческие искусства и не нашли звезды, где бы ее поместить, — назвали высшим эфиром и Луною. И саму Весту называют величайшею из богинь потому, что она — земля; хотя ей же сочли нужным приписать и тот мировой огонь, который служит для обыденных нужд людей, — огонь более мягкий, а не такой разрушительный, который находится в ведении Вулкана.

Таким образом, все эти избранные боги, по их мнению, представляют собою настоящий мир, один — весь, другие — части его: весь — это Юпитер, части — это Гений, Великая Мать, Солнце и Луна, или лучше — Аполлон и Диана, и проч. Иногда одному богу приписывают многие вещи, а иногда одну вещь разделяют между многими богами. Так, многие вещи приписывают, например, Юпитеру; Юпитер — и весь мир, и одно небо, и одна звезда Юпитер. Равным образом Юнона — и владычица над второстепенными причинами, и воздух, и земля, и была бы звезда Юнона, если бы за нею осталась победа над Венерою. Точно также Минерва — и высший эфир, и та же Минерва-Луна, которую помещают на самой низшей границе эфира. Одну же вещь разделяют между многими богами таким образом: и Янус есть мир, и Юпитер; равно и Юнона — земля, и Великая Мать и Церера — земля.

Глава XVII

И как то, о чем я для примера упомянул, так и все прочее они не объясняют, а скорее запутывают; соответственно тому, куда толкает их мнение, они бросаются то

туда, то сюда, и отскакивают и оттуда, и отсюда; так что и сам Варрон предпочитал лучше во всем сомневаться, чем что-либо утверждать. Так, закончив первую из последних трех книг о богах известных и начав во второй говорить о богах неизвестных, он замечает: “Если в этой книге я буду излагать мнения о богах сомнительные, порицать меня за это не следует. Тот, на чей взгляд можно и должно говорить решительно, пусть, выслушав меня, сделает это сам. Я скорее могу согласиться подвергнуть сомнению то, о чем я сказал в первой книге, чем направить к какому-нибудь положительному выводу все то, о чем буду говорить в настоящей”. Таким образом, он представил сомнительной не только книгу о богах неизвестных, но и книгу о богах известных.

Далее, в третьей книге о богах избранных, сказав наперед о том, о чем считал нужным сказать из естественной теологии, и приступая к пустоте и бессмысленной лживости теологии гражданской, к которой не истина его вела, а толкал авторитет предков, он говорит: “Я буду писать в этой книге о публичных богах римского народа, которым посвятили храмы и которым усвоили множество отличительных признаков, но буду писать подобно Ксенофану Колофонскому, т. е. буду излагать, что думаю, а не то, что утверждаю. Ибо человеку свойственно иметь по этому предмету только мнения, знать же — одному Богу”.

Итак, намереваясь говорить о человеческих установлениях, он с робостью обещает говорить не о том, что познано и во что верят несомненным образом, а о том, насчет чего имеются только мнения и что подлежит сомнению. Ибо в какой степени он знал, что существует мир, что существуют небо и земля, что небо сияет светилами, а земля плодородна от семян, и прочее тому подобное; и в какой степени верил, что всей этой громадой управляет некоторая невидимая и могущественная сила, — он не мог в такой же степени утвердительно говорить о Янусе, что он — мир, или давать объяснения относительно Сатурна, каким образом он и отец Юпитера, и в тоже время подчинен ему, как царю, и проч.

Глава XVIII

Более правдоподобным его толкование будет в том случае, если представить себе, что они были людьми и что каждому из них, сообразно его дарованиям, нравам, действиям и приключениям, были посвящены теми, которым вздумалось сделать их из лести богами, культы и празднества, и что это благодаря людям, по душе похожим на демонов и жадным до вещей смехотворных, мало-помалу получило широкое распространение в народе при посредстве, с одной стороны, поэтов, приукрашавших эти вещи ложью, с другой — прельщавших ими злых духов. Ведь гораздо скорее могло случиться, что юноша, не питавший сыновних чувств или опасавшийся быть убитым не питавшим отеческих чувств отцом, и в тоже время властолюбивый, сверг отца с престола, чем то, о чем толкует Варрон, т. е. будто Сатурна-отца превзошел властью Юпитер-сын потому, что причина, которую усвоят Юпитеру, существует раньше, чем семья, которым якобы заведует Сатурн. Если бы это было так, Сатурн никогда не был бы ни более ранним (богом), чем Юпитер, ни отцом его, ибо причина всегда предшествует семени и никогда не рождается из семени. Но когда пустейшие басни или человеческие деяния стараются сделать почетными путем естественных толкований, то и самые остроумные люди сталкиваются с такими трудностями, что мы вынуждены бываем сожалеть об их напрасных усилиях.

Глава XIX

О Сатурне, говорит Варрон, утверждают, что он обыкновенно пожирает то, что от него рождается; потому что семена возвращаются туда же, откуда рождаются. А что ему вместо Юпитера дали сожрать глыбу земли, это означает, говорит он, что хлебные зерна, которые начали сеять прежде, чем открыта была польза обработки земли плугом, люди зарывали в землю своими руками. Но в таком случае Сатурн должен был бы называться самою

землею, а не семенем: ибо земля в некотором смысле пожирает то, что она рождает, когда рождающиеся из нее семена опять возвращаются в нее же. Да и то, что Сатурн, как говорят, за Юпитера принял глыбу земли, какое это имеет отношение к тому, что люди собственноручно прикрывали семя землею? Разве то семя, которое прикрывалось землею, не пожиралось подобно остальному? Ведь дело представляется так, будто человек, накладывавший на семя землю, выкрадывал семя, подобно тому, как выкраден был Юпитер у Сатурна, когда ему подложена была глыба земли; а между тем, покрывая семя землею, он делает это скорее для того, чтобы семя вернее было пожрано. Кроме того, Юпитер в таком случае представляет собою семя, а не причину, как говорилось несколько выше. Но что делать людям, которые, растолковывая глупые вещи, не могут найти, что сказать умного?

Сатурн, говорит Варрон, имеет серп в знак земледелия. Но ведь в его царствование еще не было земледелия, и времена этого царствования, как он сам же толкует эти самые басни, потому представляются более ранними, что первобытные люди питались теми семенами, которые земля рождала сама собою? Разве что, потеряв скипетр, он потому получил серп, что, будучи в прежнее время недеятельным царем, в царствование сына сделался трудолюбивым работником? Затем, некоторые, говорит, потому приносили ему в жертву детей (например, пунны и даже некоторые из предков, равно как и галлы), что самое лучшее из всех семян есть человеческое рождение. Нужно ли распространяться об этой суетности, соединенной со зверской жестокостью? Лучше обратить внимание на то, что подобные толкования относятся не к истинному Богу — живой, бестелесной и непреложной природе, от которой надлежит чаять вечной блаженной жизни, а вращаются в пределах вещей телесных, временных, изменчивых и смертных.

Что же касается того, продолжает он, что Сатурн, как рассказывается в баснях, оскопил своего отца Небо, то это означает, что божественное семя находится не во власти неба, а во власти Сатурна. И это, насколько можно

понять, потому, что на небе ничего не рождается из семян. Но в таком случае, если Сатурн — сын неба, то он — сын Юпитера; потому что во многих местах он настойчиво утверждает, что Юпитер представляет собою небо. Так по большей части то, что не от истины, даже если оно никем не опровергается, само опровергает себя. Кроносом, говорит, он назван потому, что греческое слово *κρονοζ* означает пространство времени, без которого семя не может оплодотвориться. Это и многое другое говорится о Сатурне, и все относится к семени. Но достаточно бы для семян и одного Сатурна с такою его властью: к чему же сочиняются для них еще другие боги, в особенности Либер и Либера, т. е. Церера? Об этих последних он говорит так много касающегося семени, как-будто о Сатурне не говорил ничего.

Глава XX

В культе Цереры превозносят и всячески хвалят так называемые Элевсинские таинства, которые у афинян были в особом почете. Относительно их он не дает никаких объяснений, кроме того, что касается зернового хлеба, изобретенного Церерой, и Прозерпины, которую она потеряла, когда ее похитил Орк. Эта последняя, по его словам, означает плодородие семян: когда-де однажды его не было, и земля представляла печальный вид своею бесплодностью, сложилось мнение, что дочь Цереры, т. е. плодородие, которое от выползания (*proserpando*) называют Прозерпиной, похитил Орк и держит ее в преисподней; по этому поводу было установлено публичное сетование; когда же снова настало плодородие, Прозерпина была возвращена, — снова явилась радость и были установлены празднества. Затем он говорит, что в мистериях Цереры передается много такого, что относится именно к изобретению плодов.

Глава XXI

А до какой мерзости дошел культ Либера, которому они усваивают власть над жидкими семенами, а потому не только над жидкостями плодов, между которыми своего рода первое место занимает вино, но и над семенем животных, — об этом не стоило бы говорить по причине продолжительности речи; но стоит ввиду их горделивой тупости. Впрочем, я все-таки вынужден кое-что опустить, так как всего слишком много. Он говорит, что на перекрестках Италии некоторые частности культа Либера совершаются с такою отвратительною свободой, что в честь его почитается срамной мужской член, — почитается не с сохранением сколько-нибудь стыдливой тайны, а с открытым и восторженным непотребством. Так, этот гнусный член, положенный в тележки, в дни праздника Либера с великим почетом вывозится сначала в деревнях на перекрестки, а затем ввозится и в город. В городке же Лавинии Либеру посвящен был целый месяц, в продолжение которого у всех на языке были похабнейшие слова, пока этот член не провозили через площадь и не прятали в своем месте. На этот почтенный член почтеннейшая из матрон должна была открыто возложить корону! Так, изволите ли видеть, должен был умилоstellяться бог Либера ради урожая; так должна была удаляться язва от полей: нужно было принудить благородную женщину сделать публично такое, чего не позволила бы себе сделать в театре и блудница, если бы зрительницами были благородные женщины. Стало быть, одного Сатурна считалось недостаточным для семян, если нечистая душа имела возможность изобрести многих богов, и отворачившись вследствие нечистоты от единого Бога и через многих богов развратившись жадностью к еще большей нечистоте, называла эти святотатства священнодействиями и отдавала себя на поругание и осквернение толпе мерзких демонов.

Глава XXII

У Нептуна уже была жена Салация, под именем которой они разумели нижний слой моря; на каком тогда основании к нему присоединена еще и Венилия, как не ради умножения случаев обращения к демонам безо всякой нужды в новых культах, а единственно по капризу развращенной души? Но выслушаем толкование знаменитой теологии, которое, указав на это основание, может быть удержит нас от такого порицания. Венилия, говорит Варрон, представляет собою волну, которая идет к берегу, а Салация — волну, уходящую в море. Зачем же, спрашивается, две богини, когда приходящая и уходящая волна — одна и та же волна? В этом-то и проявляется бешенная похоть многобожия. Хотя приходящая и уходящая волна остается одной и той же, однако, воспользовавшись этим случаем для двукратного обращения к чарам демонов, более оскверняется суетный дух, который “уходит и не возвращается” (Пс. LXXVII, 39).

Прошу тебя, Варрон, или же вас, читавших подобные сочинения столь ученых мужей, гордящихся тем, что знают нечто великое, — растолкуйте мне это, пускай даже и не согласно с той вечной и непреложной природой, которая есть единый истинный Бог, а согласно хотя бы с душою мира и ее частями, каковыми вы считаете своих богов. Что вы представляете Нептуна частью мировой души, проникающей море, это, конечно, заблуждение, но заблуждение еще терпимое. Но вода, приходящая к берегу и уходящая в море, суть ли это две части мира или две части мировой души? Кто из вас настолько безумен, чтобы так умствовать? Зачем же сделали вам двух богинь, как не затем, что мудрые предки ваши предвидели не то, что над вами будут царствовать многие, а то, что вас подчинят своей власти многие демоны, находящие удовольствие в суетности и лжи подобного рода? А почему Салация перестала по этому толкованию быть нижним слоем моря, в качестве которого она являлась подчиненною мужу? Ведь вы располагаете ее лишь на поверхности, когда говорите, что она — уходящая от берега волна. Уж не потому ли

она прогнала своего мужа с поверхности моря, что рассердилась на него за то, что он взял себе в любовницы Венилию?

Глава XXIII

Земля, конечно, одна и та же, хотя мы и видим ее наполненной свойственными ей животными: зачем же ее, это великое тело и низшую часть мировых стихий, они считают богиней? Разве потому, что она плодородна? Но почему же в таком случае не считаются богами сами люди, которые делают землю более плодородной благодаря культивированию, т. е. когда ее пашут, а не когда ей молятся? Но, говорят они, богиней ее делает часть мировой души, которая ее проникает. Да разве бытие души в людях не более очевидно, разве возможно относительно этого предмета какое-нибудь сомнение? А между тем, люди не считаются богами; и что всего прискорбнее, в силу странного и жалкого заблуждения покорно почитают и боготворят тех, кто не только не боги, но и кого они сами же лучше.

Тот же самый Варрон в книге об избранных богах утверждает, что во всей и всякой природе существует три уровня души. Первый проникает все вообще живые части тела, но имеет не чувство, а только лишь оживляющую силу; так, в нашем теле эта сила, говорит, распространена в костях, ногтях, волосах; в неодушевленном мире без чувства питаются, растут и в своем роде живут деревья. Второй уровень души — тот, в котором есть чувство: эта сила существует в глазах, ушах, носе, устах, осязании. Третий уровень души — самый высший, называемый духом, в котором преобладает разумность: эту часть мировой души он называет богом, а в нас — гением. В неодушевленном мире камни и видимая нами земля, в которых чувство не проявляется, суть как бы кости и ногти божества. Солнце же, луна и звезды, которые мы чувствуем и которыми он сам чувствует, суть его чувства. Наконец, эфир — дух божества: от его силы, когда она достигает

небесных светил, эти светила делаются богами, когда проникает в землю, земля является богиней Теллурой, а когда — в море и океан, они становятся богом Нептуном.

Но пусть он вернется назад из области этой теологии, которую считает естественной и куда он уклонился как бы для отдыха, будучи утомлен разного рода увертками и околичностями. Пусть, говорю, он вернется назад к теологии гражданской: я пока на ней останавливаю свое внимание, еще о ней говорю. Я не распространяюсь пока о том, что если в неодушевленном мире земля и камни похожи на наши ногти и кости, то они, как и эти последние, не имеют разумности, как не имеют и чувства; или что если наши кости и ногти потому имеют-де разумность, что они в человеке, который обладает разумностью, то называющий землю и камни мировыми богами настолько же глуп, насколько глуп и тот, кто наши кости и ногти назвал бы людьми. Об этом предмете нам следует вести речь скорее с философами; в данном же случае я хочу говорить с политиком. Ибо весьма возможно, что хотя он и старался исподволь перейти в область естественной теологии, как в своего рода область свободы, однако, занятый написанием книги об избранных богах, он не терял из виду и эту тему; и вышеизложенное высказал с тою целью, чтобы не показалось, будто его предки или другие государства почитали Теллuru и Нептуна напрасно.

Итак, спрашиваю: если земля одна, то почему часть мировой души, проникающая землю, не представляет собою также одну богиню, которую они называют Теллурой? Если же она представляет собою одну богиню, то где в таком случае будет Орк, брат Юпитера и Нептуна, которого называют еще Дитисом-отцом? Где будет его супруга Прозерпина, которая согласно другому, в той же самой книге изложенному мнению, представляет собою не плодородие земли, а низшую ее часть? Если же скажут, что часть мировой души, когда она проникает верхнюю часть земли, представляет собою бога Дитиса-отца, а когда низшую — богиню Прозерпину, то что же будет тогда Теллура? Ведь все то, что она сама и есть, делится на

две указанные части и на двух богов, так что невозможно понять, что такое будет она, третья, и где будет находиться.

Уж не скажет ли кто-нибудь, что эти боги, Орк и Прозерпина, взятые вместе, составляют одну Теллуру, и что, следовательно, есть не три бога, но или один, или два? Однако, они называются тремя, ~~тремя~~ считаются и почитаются каждый своими особыми алтарями, капищами, культурами, жрецами; и следовательно, тремя особыми демонскими чарами, оскверняющими развращенную душу. Пусть скажут еще, какую часть земли проникает часть мирового духа, чтобы дать бытие богу Теллумону? Никакой, говорит Варрон, но одна и та же земля имеет двоякую рождающую силу — мужскую, производящую семена, и женскую, принимающую их и питающую: от женской силы она называется Теллурой, а от мужской — Теллумоном. Зачем же в таком случае понтифики, как он же сам и показывает, прибавив еще двух других, предоставляют это божественное дело четырем богам: Теллуре, Теллумону, Альтору и Рузору? О Теллуре и Теллумоне уже сказано, но почему еще и Альтору? Потому что, говорит он, все, что рождается — питается (*aluntor*). А почему Рузору? Потому что, говорит, все возвращается снова (*gursus*) к тому же самому.

Глава XXIV

Но ради этой четверной силы земля должна была бы иметь и четыре прозвания, а не представлять собою четырех богов, подобно тому, как один Юпитер и одна Юнона имеют каждый многие прозвания. Под этими прозваниями разумеется многообразная сила, относящаяся к одному богу или одной богине; но множество их не представляет собою множества богов. Как бывает это временами и с самыми презренными женщинами, когда они тяготеют толпою тех, к которым влечет их похоть, так и душа, сделавшаяся презренной и поруганной нечистыми духами, хотя чаще всего и находит удовольствие в умножении богов, которыми она оскверняется, но иногда и тяготеет

этим. И сам Варрон, как бы устыдившись этой толпы, утверждает, что богиня Теллура одна. “Она же, — замечает он, — называется Великою Матерью: тимпан, который она имеет, означает земной шар, башня на голове — города, седалища вокруг нее — то, что хотя все вокруг движется, но сама она неподвижна. Галлов ставят для служения ей в знак того, что те, которые не имеют семени, должны служить земле, потому что в ней находится все. А что пред нею кривляются, этим, — говорит он, — дается понять, что возделывающие ее не должны быть праздными: ибо им всегда есть что делать. Звон цимбалов, гром железных орудий, рукоплесканий и всяческая трескотня показывают, что бывает при возделывании земли; медь предпочитается потому, что древние возделывали землю медью, прежде чем изобретено было железо. Присоединяют к тому же, — продолжает Варрон, — находящегося на свободе и прирученного льва, дабы этим показать, что нет ни одного рода земли, такого отдаленного и сурового, которого нельзя было бы подвергнуть обработке”.

Продолжая далее свою речь, он говорит: “Теллуре-матери дали многие имена и прозвания, полагая, что она представляет собою многих богов. Ее считают Опой потому, что от обрабатывания (ореге) она становится лучше; назвали Матерью потому, что весьма многое рождает; Великою потому, что производит пищу; Прозерпиной потому, что из нее выползают плодовые растения; Вестой потому, что покрывается (vestiatur) травами. Таким образом, — говорит он, — не без основания относятся к ней другие богини”. Но, спрашивается, если это — одна богиня, — хотя на самом деле она даже и не богиня, — то зачем почитают многих? Ведь все это — многие имена одной богини, а не столько богинь, сколько имен. Но гнетом лежит авторитет заблуждавшихся предков и в самом же Варроне вызывает опасения тотчас же вслед за высказанным мнением. Оговариваясь, он замечает: “Этому не противоречит то мнение предков об этих богинях, по которому они представляли их многими”. Каким же образом не противоречит, когда одно дело, если одна богиня имеет много имен, и совсем иное — если богинь много? “Но, —

говорит он, — возможно, что та же самая вещь и одна, и заключает в себе нечто многое”. Согласен, что в одном человеке есть нечто многое, но разве поэтому — и многие люди? Равно и в одной богине может быть нечто многое, но разве поэтому она же — многие богини? Впрочем, пусть делают, что хотят: разделяют, соединяют, умножают, делят и перепутывают.

Итак, вот они, эти знаменитые мистерии Теллуры и Великой Матери: в них все имеет отношение к смертным семенам и к обработке земли. Неужели же относящиеся к этому предмету и имеющие подобный смысл вещи, как то: тимпан, башни, галлы, бессмысленное кривляние, звон цимбалов и дрессировка львов обещают кому-нибудь вечную жизнь? Неужели оскопленные галлы прислуживают этой богине в знак того, что те, которые не имеют семени, должны служить земле? Не само ли это служение лишает их семени? Ведь не приобретают же, действительно, семя служением этой богине не имеющие его, но лишаются вследствие этого ей служения семени те, которые его имеют. И не замечают, какую силу набрали злые демоны, когда, не смея обещать ничего великого, были в состоянии потребовать такой жестокости! Если бы земля не считалась богиней, люди возделывали бы ее, чтобы от нее получать семена, а не зверствовали бы над самими собой, чтобы ради нее терять свое семя. Если бы ее не считали богиней, она делалась бы плодородной благодаря чужим рукам, а не принуждала бы человека делать себя бесплодным своими собственными руками.

Когда в культе Либера почтенная матрона возлагает венок на мужской половой орган на глазах всего народа, в присутствии, быть может, краснеющего от стыда (если только в этих людях есть хоть капля стыда) мужа; когда в брачных церемониях новобрачной приказывают сесть на ствол Приапа: то эти вещи гораздо терпимее и легче по сравнению с этой зверской мерзостью или мерзким зверством, которым тот и другой пол одурачивается демонскими ухищрениями так, что вследствие добровольного увечья делается ни тем, ни другим. Там боятся влияния дурного глаза на поля; здесь не боятся отрубать свои члены. Там

стыдливость новобрачной оскорбляется таким образом, что у нее не отнимается не только способность чадородия, но и девство; здесь же мужчина уродует себя так, что и в женщину не превращается, и не остается мужчиной.

Глава XXV

Варрон не упомянул и не дал объяснения известному Атису, ради воспоминания о любви к которому оскопляются галлы. Но мудрые и ученые греки отнюдь не упустили возможности разъяснить эту знаменитую святыню. Так как внешний вид земли весной прекрасней, чем в остальные времена года, то известный философ Порфирий доказывает, что Атис означает цветы, а потому и представляется оскопленным, что цветы-де опадают перед плодом. Таким образом, сравнивается с цветами не сам человек или псевдо-человек, называемый Атисом, а его половые органы. Именно последние при его жизни и опали, — в действительности же не опали и не сорваны, а просто были раздроблены на части; за потерей же этого цвета последовал не какой-либо плод, а совершенное бесплодие. Чем же он остался потом и что у него, оскопленного, сохранилось такое, что имело бы упомянутое значение? С чем можно было бы это сопоставить и какой из этого вывести смысл? Или, поломав над этим напрасно голову и ничего не придумав, станут утверждать, что предпочтительнее следует верить тому, что разгласила молва и что записано в книгах об оскопленном человеке? Наш Варрон был прав, что умолчал и не захотел говорить об этих вещах: они не были неизвестны ему, как человеку ученойшему.

Глава XXVI

Равным образом, не захотел он говорить (по крайней мере, не припомню, чтобы я где-нибудь у него это встречал) о посвященных Великой Матери, забывших о всякой

стыдливости мужчинах и женщинах, женоподобных людях, которые с напояженными волосами, набеленными лицами, с расслабленными членами и женской походкой еще до вчерашнего дня расхаживали по площадям и улицам Карфагена, выпрашивая себе у толпы средств для мерзкой жизни. Не нашлось толкования, устыдился разум, умолкло красноречие. Великая Мать победила всех сыновей-богов величием не божественности, а преступления. С чудовищем этим не сравнится даже чудовищность Януса. Тот отличался безобразием только в статуях, а эта обнаруживала в культе безобразии, соединенное с жестокостью; тому прибавляли члены из камня, а эта отнимала члены у людей. По сравнению с этим позором кажутся малыми и незначительными постыдные дела самого Юпитера: среди любовных связей с женщинами он опозорил небо связью с одним лишь Ганимедом; а эта столькими женоподобными людьми, публично признанными, и землю осквернила, и оскорбила небо.

С этой отвратительной жестокостью можно сравнить только жестокость Сатурна, который приказал оскопить своего отца; но в культе Сатурна люди если и убивались, то чужими руками, а не оскоплялись своими собственными. Он, как говорят поэты, пожирал своих сыновей, и физики дают этому самые различные толкования; история же гласит, что он просто умерщвлял их. Но если пунны приносили ему в жертву своих детей, то римляне не приняли этого. Между тем Великая Мать и ввела скопцов в римские храмы, и поддерживала этот дикий обычай; ее считают пособницей римскому могуществу, — ее, отсекавшую мужские половые органы! Что значат по сравнению с этим злом кражи Меркурия, распутство Венеры, срамные и мерзкие дела остальных богов, о которых мы узнали бы из книг, если бы это каждодневно не воспевалось и не представлялось в театрах? Но все эти вещи — сущие пустяки по сравнению с тем злом, величие которого было к лицу только Великой Матери!

Говорят, что все эти вещи придуманы поэтами; но разве поэты выдумали и то, что они богам угодны и приятны? Пусть то было дерзостью поэтов, что они

воспевались и описывались; но что они были отнесены к божественным вещам и, по настоянию и требованию самих богов, совершались в их честь, — чем иным это назвать, как не преступлением богов и, вместе с тем, выражением веры в демонов и оболыщением бедных людей? Да, если мать богов удостоилась, что в ее честь посвящали на служение ей скопцов, — то это выдумали не поэты; они, напротив, скорее приходили от этого в ужас, чем воспевали. Этим ли избранным богам должен кто-либо себя посвящать, чтобы после смерти жить блаженно, когда посвященный им не может жить честно и до смерти, будучи предан столь отвратительным суевериям и подчинен нечистым демонам? Но все это, говорит Варрон, имеет отношение к миру (*mundum*). Не скорее ли оно относится к нечистому (*immundum*)? Впрочем, почему не может относиться к миру то, что, как оказывается, существует в мире? Но мы стремимся достигнуть такого состояния духа, в котором он, возложив свое упование на истинную религию, не боготворил бы мир, как бога, а хвалил бы мир ради Бога, как дело Божие, и, очистившись от мирских мерзостей, непорочным восходил бы к Богу, Который сотворил мир.

Глава XXVII

Итак, мы видим, что эти избранные боги пользовались большей известностью, чем остальные; но пользовались не в том смысле, что прославлялись их заслуги, а в том, что не скрывались их мерзости. Поэтому вполне вероятно, что они были людьми, как об этом передают не только поэты, но и историки. Так, Вергилий говорит:

*Сатурн был первым, кто с Олимпа высей
Пришел, Юпитером лишенный царства*.*

Об этом, равно как и о других, сопутствующих этому

* Virg. Aeneid. VIII.

обстоятельствах подробно рассказывает Эвгемер в своей истории, которую Энний перевел на латинский язык. Так как против этого рода заблуждений говорили весьма много писавшие прежде нас и на греческом, и на латинском языке, то мне не хочется останавливаться на этом предмете.

Рассматривая эти физиологические толкования, с помощью которых остроумные и ученые люди стараются обратить подобные человеческие вещи в вещи божественные, я вижу только то, что они могут быть отнесены к делам временным и земным и к природе телесной, а если и невидимой, то, во всяком случае, к изменчивой, какой ни в коем случае не может быть истинный Бог. Если бы еще они придавали этому по крайней мере значения, согласные с чувством благоговения, то хоть и приходилось бы сожалеть, что в них нет указания на истинного Бога, однако до известной степени можно было бы мириться с этим, когда бы вместе с тем не совершалось и не велелось совершать такие мерзкие и отвратительные вещи; при данных же обстоятельствах, когда нечестиво уже почитать и тело или дух вместо истинного Бога, Который один, обитая в душе, делает ее блаженной, — во сколько же раз нечестивее почитать эти вещи, да еще и таким образом, что и спасение не приобретается, и не соблюдается ни душевное, ни телесное благоприличие почитающего человека?

Поэтому, когда храмами, священством, жертвоприношениями, приличествующими только истинному Богу, почитается какая-нибудь мировая стихия или какой-либо сотворенный дух, хотя бы и нечистый и злой; то худо это не потому, что вещи, которыми выражается это почитание, нехороши, а потому, что они — такие вещи, которыми должно почитать Того одного, Кому приличествует такое почитание и служение. Если же кто-нибудь утверждает, что нелепостью или чудовищностью статуй, убийством людей, венчанием мужских половых органов, публичным развратом, отсечением членов, оскотлением детородных частей, посвящением женоподобных людей, отправлением нечистых и скверных игр он почитает истинного Бога, Творца всякой души и тела: то такой не

потому грешит, что почитает не Того, Кого должно, а потому, что почитает не так, как должно. А кто именно такими вещами, т. е. вещами мерзкими и преступными, почитает притом и не истинного Бога, Творца души и тела, а какую-нибудь, пускай и невинную, природу, будь то душа или тело, или же душа и тело вместе, — тот вдвойне грешит против Бога: потому что почитает вместо Бога то, что не Бог, и почитает такими вещами, которыми не должно чтить ни Бога, ни не Бога. А до какой степени мерзко и непристойно они почитают, это очевидно. Что же или кого они почитают, было бы неясно, если бы их история не свидетельствовала, что все, что ни совершается гнусного и отвратительного, совершается потому, что сами божества их с угрозой потребовали этого. Отсюда, если отбросить околичности, понятно, что вся эта гражданская теология, предлагая созерцанию нелепые изображения и через них овладевая глупыми душами, служит нечестивым демонам и нечистым духам.

Глава XXVIII

А что получилось из того, что Варрон, человек остроумнейший и ученейший, в своем тонком рассуждении постарался распределить и приурочить к небу и земле всех этих богов? Он оказался не в состоянии этого сделать: боги ускользают от него, вырываются, выпадают. Предпочитая вести речь о женщинах, т. е. о богинях, он говорит: “Поелику, как я о том говорил еще в первой книге о местах, в соображение принимается двоякое происхождение богов: небесное и земное, почему одни из них называются небесными, а другие — земными; то как в предыдущих книгах мы начали с неба, сказав о Янусе, которого одни называют небом, а другие — миром, так теперь, начиная разговор о женщинах, начнем с Теллуры”.

Чувствую, какое он испытывает затруднение. Руководствовался он вполне правдоподобным предположением, что небо представляет собою начало скорее деятельное, а земля — страдательное, и потому небу приписал мужскую силу,

а земле — женскую, но упустил из виду, что куда могущественнее Тот, Кто сотворил и небо, и землю. В таком смысле он объяснил в предшествовавшей книге знаменитые мистерии самофракийцев, сказав, что одни идолы обозначают у них небо, другие — землю, а иные — прообразы вещей, которые Платон называл идеями. Под небом, по его мнению, разумеется Юпитер, под землей — Юнона, а под идеями — Минерва; под небом — то, от чего бывает, под землю — то, из чего бывает, под идеями — то, сообразно с чем бывает. Не буду говорить о том, что по мнению Платона идеи имеют такое значение, что сообразно с ними не небо творит, но само оно сотворено. Скажу лишь, что в книге об избранных богах он сам упустил из виду это трехчастное деление богов. Он приурочил к небу богов-мужчин, к земле — богинь-женщин, и среди последних поместил и Минерву, которую прежде ставил выше неба. Далее, Нептун оказался у него в море, которое относится скорее к земле, чем к небу. Наконец, Дитис-отец, называемый греками Πλούτων, брат обоих (т. е. неба-Юпитера и моря-Нептуна) и бог-мужчина, также оказался богом земным.

Каким же, спрашивается, образом, он старается приурочить богов к небу, а богинь к земле? Что в рассуждениях его можно найти твердого, несомненного, разумного? Ведь земля у него и Теллура, начало богинь, Великая Мать, пред которой горланит и кривляется безумная мерзость оскопивших себя людей. Какой смысл после этого в том, что Янус назван им главою богов, а Теллура — богинь? Там заблуждение не удержало одной главы, здесь безумие не сохранило ее здоровой. Зачем подобные пустяки они стараются относить к миру? Да пусть бы они и преуспели в этом: ни один здравомыслящий человек не станет почитать мира вместо Бога. Впрочем, они и в этом не преуспели. Поэтому, пусть лучше отнесут все это к умершим людям и демонам, и недоразумения устроятся сами собою.

Глава XXIX

В сущности все, что они якобы на основании физических законов из теологии этих богов относят к миру, все это, нисколько не оскорбляя благочестивого чувства, мы можем отнести к истинному Богу, создавшему мир, Творцу души и тела, следующим образом. Мы почитаем Бога, но не небо и землю, из коих состоит мир, и не душу или души, разлитые по всем живым существам; Бога, сотворившего небо и землю и все, что на них находится, создавшего не только живые души, но и их чувства и разум.

Глава XXX

Проследим в общих чертах те дела единого Бога, из-за которых они измыслили себе многих и ложных богов, стараясь благовидно истолковать свои сквернейшие и преступные таинства. Мы чтим Бога, Который установил для созданных Им тварей начала и цели их бытия; Который содержит, знает и располагает причины вещей; Который сотворил силу семян, дал живым существам, коим захотел, разумную душу, называемую духом, даровал способность речи, сообщил некоторым духам дар предсказания будущего, хотя порой и Сам предрекает будущее и исцеляет болезни, через кого Ему угодно; Который распоряжается началом, течением и завершением войн, когда ими надлежит исправлять и очищать человеческий род; Который для растворения беспредельной природы сотворил всежигающий огонь и управляет им; Который есть Творец и Правитель всех вод; Который создал солнце, светлейшее из всех телесных светил, и дал ему соответствующее движение и силу; Который простирает Свою власть и владычество и на самую преисподнюю; Который определил семена и пищу смертным животным соответственно их природе; Который полагает основание земле и делает ее плодородной, щедро раздавая ее плоды животным и людям; Который знает и упорядочивает причины не только глав-

ные, но и второстепенные; Который указывает направления небесным и земным путям; Который человеческому разуму, Им сотворенному, сообщил знание различных наук; Который установил брак мужа и жены для продолжения человеческого рода.

Все это остроумнейший и ученейший Варрон на основании неведь каких физических толкований, откуда-то вычитанных или придуманных им самим, старается распределить между избранными богами. Но все это делает и всем управляет единый истинный Бог, причем именно как Бог, т. е. вездеприсущий, не ограниченный каким-либо пространством, не связанный какими-либо узами, не разделенный ни на какие части, ни в чем не изменяющийся и наполняющий небо и землю присутствием Своего могущества и полнотой Своей природы. Всем, что сотворил, Он управляет так, что оно и само, с Его ведома и изволения, совершает и исполняет свои собственные движения. Ибо хотя без Него ничего не может быть, однако же сотворенное — это не то, что Он. Многие совершает Он и через ангелов, но блаженными делает их только от Себя самого. Равным образом, хотя по некоторым причинам Он и посылает ангелов к людям, но делает блаженными людей не через ангелов, а от Себя самого. От этого единого истинного Бога мы и ожидаем будущей жизни.

Глава XXXI

Кроме такого рода благодеяний, которые Бог щедро ниспосылает добродетельным и порочным людям в силу упомянутого нами управления природой, мы имеем от Него великое знамение великой Его любви собственно к добродетельным людям. Мы решительно не в состоянии возблагодарить Его должным образом и за те благодеяния, что существуем, живем, видим небо и землю и имеем разум, с помощью которого обретаем Его самого, сотворившего все это. Но какое сердце, какой язык в состоянии надлежащим образом возблагодарить Его за то, что Он не оставил нас, отягченных и обремененных

грехами, отвратившихся от Его света и омрачившихся любовью к мраку, т. е. к непотребствам, а послал к нам Свое Слово, Которое есть Сын Его едиnorodный, чтобы мы познали от Него, родившегося плотью и пострадавшему за нас, сколь высоко ценит Бог человека; чтобы этой единственной жертвой мы очистились от всех грехов и чтобы, получив в сердца излияние любви от Духа Его, несмотря на все трудности достигли вечного успокоения и неизреченной сладости лицезреть Его?

Глава XXXII

Эта тайна вечной жизни некоторыми знаменами и соответствовавшими времени таинствами проповедовалась через ангелов с самого начала человеческого рода. Затем еврейский народ был соединен в одно гражданское общество для сохранения таинств; в нем через ряд знающих и некоторых незнающих людей было предсказано то, что совершается со времени пришествия Христа до наших дней, равно как и имеющее произойти в будущем; и рассеян был впоследствии этот народ среди других народов ради свидетельства Писаний, которыми проповедовалось будущее спасение во Христе. Ибо не только пророчества, заключающиеся в слове, не только правила жизни, упорядочивающие нравственность и благочестие и содержащиеся в книгах, но и священнослужения, священства, храмы, жертвенники, обряды, праздники и все, относящееся к тому, что приличествует Богу и по-гречески называется *λατρεία*, — все это знаменовало и предвозвещало то, что ради будущей жизни верных во Христе исполнилось, как мы веруем, исполняется, как мы видим, и должно исполниться, как мы уповаем.

Глава XXXIII

Благодаря этой одной истинной религии обнаружилось, что боги язычников суть нечистые демоны, которые под

видом душ умерших или мировых тварей желали почитаться в качестве богов, надменно услаждались якобы божескими почестями, а на деле — вещами преступными и гнусными, не допуская обращения человеческих душ к истинному Богу. От их зверского и нечестивого господства человек освобождается, когда начинает верить в Того, Который для восстановления павшего явил пример такого же уничтожения, с какою гордостью они пали.

Так явились те боги, о которых мы говорили, равно как и другие боги других народов и в других странах. Как ни старался Варрон сопоставить их культы с естественными законами, чтобы как-то облагородить эти постыдные вещи, он был не в состоянии придумать, каким образом согласовать их друг с другом, ибо причины упомянутых культов были отнюдь не те, что он думал или хотел думать. Если бы дело обстояло именно так, то хотя бы это и не имело отношения к истинному Богу и жизни вечной, но наличие каких бы то ни было естественных причин некоторым образом извиняло бы странности культов, выраженные в виде какого-нибудь безобразия или глупости. Это и побуждало Варрона таким образом пытаться объяснять некоторые театральные басни и мистерии капищ. Правда, он не оправдал театров подражанием капищам, а скорее осудил капища за подражание театрам; однако, указав в своем роде естественные причины явления, он на некоторое время успокоил чувства, возмущенные приводящими в ужас вещами.

Глава XXXIV

Но затем выяснилось, что они, как сообщает тот же ученейший муж, не смогли равнодушно принять причины культов, изложенные в книгах Нумы Помпилия, и не сочли возможным не только довести их до сведения народа, но даже тайно их сохранить. Итак, у того же Варрона в книге, посвященной культам богов, читаем следующее: “Некто Теренций имел землю у подошвы Яникула. Его пахарь, проходя плугом подле могилы Нумы Помпилия,

вырыл из земли его книги, в которых были изложены причины установлений культов. Теренций отнес их в Рим претору. Тот, просмотрев их, сообщил об открытии сенату. Сенат, едва ознакомившись с некоторыми из причин, высказал одобрение умершему Нуме и, так как отцы-сенаторы были людьми религиозными, определил, чтобы претор эти книги сжег”.

Пусть каждый думает об этом, что считает нужным. Для меня же вполне достаточно напомнить, что причины культов, изложенные Помпилием, установителем римского культа, не должны были стать известными ни народу, ни сенаторам, ни жрецам, и что сам Нума Помпилий проник в эти демонские тайны путем недозволительного любопытства. Он записал их, но хотя и был бесстрашным царем, не осмелился, однако, ни ознакомить с ними других, ни сжечь записанное. Первого он не захотел, чтобы не научить людей нечестию, второго — чтобы не возбудить против себя недовольство демонов. И вот он зарыл их в таком месте, которое считал недоступным, ибо не думал, что к его гробнице осмелится приблизиться плуг. Сенат же, не решившись осудить верований предков, вынужден был высказать одобрение Нуме; но упомянутые книги нашел до такой степени опасными, что побоялся их вновь зарывать, а приказал сжечь эти памятники с печатью проклятья. Так как совершать эти культы они считали необходимым, то рассудили, что заблуждение при незнании причин более сносно, чем возмущение гражданского порядка при знании.

Глава XXXV

Нума, к которому не был послан ни пророк Божий, ни какой-нибудь ангел, вынужден был обратиться к гидромантии, чтобы увидеть в воде образы богов (точнее, насмешки над ним демонов) и от них узнать, что он должен был установить и совершать в виде культа. Варрон говорит, что этот род гадания был придуман персами и именно к нему прибег Нума, а после него и Пифагор.

Если же к воде примешивалась кровь, то это давало возможность спрашивать и мертвых и называлось у греков некромантией. Но назвать ли ее гидромантией или некромантией, во всяком случае это именно тот род гаданий, в котором предсказания даются от лица мертвых. К каким искусствам они прибегали для этого — дело их. Я не буду говорить о том, что даже в провинциях и до пришествия Спасителя такого рода искусства обыкновенно запрещались и преследовались законами. Тем не менее, Нума именно с их помощью узнал те культы, обряды которых он сделал общеизвестными, а причины — скрыл. До такой степени он сам испугался того, о чем узнал. Когда же книги, в коих эти причины были изложены, обнаружались, сенат их сжег. С какой же стати Варрон приводит для этих обрядов невесть какие физические причины? Ведь если бы именно они приводились в тех книгах, их бы, несомненно, не сожгли. Разве отцы-сенаторы сожгли книги самого Варрона, написанные им и посвященные понтифику Цезарю? А то, что Нума Помпилий использовал воду для своей гидромантии, послужило поводом к рассказу, будто его супругой была нимфа Эгерия, как о том написал сам Варрон.

Итак, посредством этой гидромантии упомянутый римский царь, страстно стремившийся проникнуть в недоступные человеку тайны, узнал те обряды культа, которые имели понтифики изложенными в своих книгах, и те причины обрядов, о которых не хотел, чтобы они стали известными кому-либо, кроме него. Изложив их отдельно, он заставил их, так сказать, умереть вместе с собою. Полагаю, это потому, что там были изложены требования демонов до такой степени грязные и преступные, что из-за них вся гражданская теология стала бы невыносимой даже для тех, кто спокойно принял многие омерзительные обряды; или, возможно, все боги были представлены там умершими людьми, ибо и сами демоны услаждаются подобными культами, подставляя под видом умерших самих себя. Но тайным провидением истинного Бога было устроено так, что Помпилию было попущено узнать об этом посредством гидромантии, но не попущено было свои

книги сжечь, благодаря чему этот случай стал известным, попал в книгу Варрона и из нее мы узнали, как все произошло. Ибо демоны могут делать только то, что им попускается делать. Попускается же это им высочайшим и справедливым судом верховного Бога в наказание тем, которые заслуживают или подвергнуться их преследованию, или даже подпасть под их власть и быть обольщенными ими. А до какой степени упомянутые книги были признаны опасными и несообразными с почитанием истинного Божества, можно судить из того, что сенат эти зарытые Помпилием книги пожелал сжечь.

Итак, кто не желает вести благочестивой жизни, пусть ищет посредством подобных культов вечной смерти. Кто же не хочет общаться со злыми демонами, тот пусть не боится того вредного суеверия, которым они почитаются, но старается познать истинную религию, которая их разоблачает и побеждает.

КНИГА ВОСЬМАЯ

Глава I

Теперь нам нужно будет приложить гораздо больше усилий мысли, нежели прежде, при решении прежних вопросов и изложении прежних книг. Предстоит вести речь о теологии, которую называют естественной, и вести ее не с какими-нибудь людьми (ибо это — теология не баснословная или гражданская, т. е. не театральная или государственная, из которых первой выставляются напоказ преступления богов, а другая обнаруживает еще более преступные желания этих же богов, и, таким образом, представляет в их лице скорее демонов, чем богов), но с философами, само имя которых, если мы переведем его на латынь, означает любовь к мудрости. Но если Премудрость есть Бог, через Которого все сотворено, как свидетельствуют о том божественное Писание и истина, то истинный философ — это любитель Бога. Но поелику сама та вещь, которой свойственно это имя, существует не во всех, кого величают этим именем (ибо не всегда бывают любителями истинной мудрости те, которые называют себя философами); то из общего числа тех, мнения которых мы могли узнать из их сочинений, следует выбрать только таких, с которыми стоило бы вести рассуждение по данному вопросу. Ибо я не ставил задачей настоящего сочинения опровергать всякие пустые мнения всех вообще философов, но только те мнения, которые касаются теологии, понимаемой, согласно значению греческого слова, как учение или речь о божестве; и притом мнения не всех, а только тех, которые, хотя и признают, что божество существует и печется о человеческом, однако же полагают, что почитание единого неизменяемого Бога недостаточно для достижения даже после смерти блаженной жизни, а следует почитать многих, как от этого же Единого сотворенных и установленных.

По степени близости к истине мнения этих философов стоят выше даже мнения Варрона. Последний успел все

содержание естественной теологии применить к настоящему миру или душе, а те признают Бога стоящим выше всякой природы души: потому что Он творит не только этот видимый мир, часто называемый именем неба и земли, но и всякую вообще душу; и душу разумную и мыслящую, каковой и является душа человеческая, сообщением Своего неизменяемого и бестелесного света делает блаженной. Этих философов, называемых платониками по имени их учителя Платона, знает всякий, кто хоть немного слышал об этом. О самом Платоне, насколько считаю необходимым для настоящего сочинения, я скажу несколько слов, упомянув прежде о тех, которые предшествовали ему по времени в том же роде сочинений.

Глава II

Что касается греческой литературы, пользующейся наибольшею славой сравнительно с литературами других народов, то в ней различают два рода философов: один италийский, из той части Италии, которая некогда называлась Великой Грецией; другой ионийский, из тех стран, которые и в настоящее время носят название Греции. Италийский род имел своим родоначальником Пифагора Самосского, от которого, говорят, получила свое имя сама философия. До того времени всех, которые казались превосходящими других некоторым видом похвальной жизни, называли мудрецами; а когда спросили его, чем он занимается, он отвечал, что он философ, т. е. занимающийся мудростью, любитель ее: потому что назвать себя мудрецом считал крайне высокомерным.

Родоначальником же ионийских философов был Фалес Милетский, один из тех семи, которых древние называли мудрецами. Шестеро из них отличались особым образом жизни и некоторыми правилами, учившими добродетели, а этот Фалес, оставивший после себя учеников, выделялся тем, что занимался исследованием природы вещей и письменно изложил свои рассуждения; особенное удивление возбуждал он тем, что, открыв астрономические вычис-

ления, мог предсказывать затмения солнца и луны. Он полагал, что началом всех вещей является вода, и что из нее происходят все стихии мира, даже сам мир и все, что рождается в нем. Участия же в этом творении, на которое мы, при рассмотрении мира, взираем с таким удивлением, божественному уму он не приписал никакого.

Преемником его был Анаксимандр, его слушатель; этот изменил мнение о природе вещей. Он полагал, что все вещи рождаются не из одного элемента, — как у Фалеса, например, из влаги, — но каждая из своих собственных особых начал. Он представлял, что этих начал отдельных вещей существует бесконечное множество; что они производят бесчисленные миры и все, что в них рождается; что эти миры то разрушаются, то снова возрождаются, смотря по тому, насколько каждый из них может продолжать свое существование. И этот философ в своем понимании миротворения не приписал ничего божественному уму.

Учеником и преемником своим он оставил Анаксимена. Последний усвоил все причины вещей бесконечному воздуху; богов не отрицал и не умолчал о них; однако же полагал, что не воздух сотворен ими, но что сами они произошли из воздуха. Анаксагор же, его слушатель, представлял творцом всех тех вещей, которые мы видим, божественный дух, и утверждал, что роды всех вещей образуются из безграничной материи, состоящей из сходных между собою частиц, по свойственным каждому из них моделям и формам, но при содействии божественного духа. В то же время другой слушатель Анаксимена, Диоген, утверждал, что материей вещей, из которой происходит все, служит воздух, но что воздух этот одарен божественным разумом, без которого ничего не могло бы из него произойти. Преемником Анаксагора был служитель его Архелай; и этот полагал, что из сходных между собою частичек, из которых образуются некоторые особи, происходит все; но утверждал, что этому присущ и ум, который соединением и разъединением вечных тел, т. е. упомянутых частиц, производит все. Говорят, что Сократ, учитель Платона, ради которого я все это припомнил, был его учеником.

Глава III

Таким образом, о Сократе первом говорят, что он поставил целью философии исправление и образование нравов, тогда как до него все наибольшее внимание обращали на исследование вещей по преимуществу физических, т. е. естественных. Я не нахожу возможным однозначно определить, что побудило к этому Сократа: отвращение ли к предметам темным и неопределенным и желание открыть что-нибудь ясное и точное, необходимое для блаженной жизни, ради которой единственно, по видимому, и трудились с такой рачительностью все философы; или же, как охотнее предполагают некоторые, он не хотел, чтобы нечистые от земных страстей души дерзали касаться вещей божественных, так как он видел, что они доискиваются таких причин вещей, которые прежде всего и главнейшим образом находятся в ведении единого и высочайшего Бога; почему и полагал, что они могут быть постигаемы не иначе, как чистою душой, и думал, что следует настаивать на очищении жизни добрыми нравами, дабы дух, освобожденный от гнетущих его страстей, был в состоянии естественною силой возвышаться к вечному и созерцать чистым разумением природу бестелесного и неизменного света, в котором пребывают причины всех сотворенных вещей.

Известно, однако же, что в этих моральных вопросах, которым (Сократ) посвящал все свое внимание, он, то сознаваясь в своем незнании, то скрывая свое знание, удивительной замысловатостью речи и необыкновенным остроумием раздражал и выводил на свет глупость невежд, воображающих, что они кое-что знают. Этим он возбудил против себя ненависть, подвергся осуждению по ложным обвинениям и был наказан смертью. Но после, когда Афины то самое, что осудили публично, публичным же образом оплакивали, негодование народа обратилось на двух обвинителей его до такой степени, что один из них погиб от рук толпы, а другой смог избежать подобного же наказания только добровольной и вечной ссылкой. Естественно, что такая безукоризненная слава жизни и

смерти Сократа породила весьма многих последователей его философии, старавшихся посвятить свои труды исследованию вопросов нравственных, относящихся к тому высочайшему Благу, которое одно может сделать человека блаженным.

Так как Сократ в своих рассуждениях касался всего, все защищал и все опровергал, коль скоро оно не являлось с полной очевидностью, то они и заимствовали из них, что кому нравилось, и определили конец блага каждый по собственному разумению. Концом же блага называется то, по достижении чего каждый делается блаженным. Об этом конце сократики имели между собою до того различные мнения, что (трудно поверить, чтобы это могли делать последователи одного учителя) некоторые называли высочайшим благом наслаждения, как Аристипп, а некоторые — добродетель, как Антисфен; другие же думали об этом предмете иначе, каждый по-своему, так что вспоминать о них было бы долго.

Глава IV

Из учеников Сократа вполне заслуженно наибольшую славу приобрел Платон, совершенно затмивший остальных. Хотя он был афинянин, уроженец города, пользовавшегося особой знаменитостью у соотечественников, и удивительными дарованиями своими далеко превосходил своих соучеников, однако, не считая ни своих собственных сил, ни сократического учения достаточными для достижения совершенства в философии, долгое время путешествовал повсюду, куда бы ни привлекла его чья бы то ни было известность надеждою приобрести новые знания. Так, он изучил в Египте все, что там считалось великим и что преподавалось. Перейдя оттуда в те части Италии, где пользовались славою пифагорейцы, он легко усвоил сущность тогдашней италийской философии, выслушав наиболее знаменитых местных учителей. Но так как он особенно любил учителя Сократа, то, представляя его говорящим почти во всех своих речах, он и то, что узнал

от других, и то, чего успел достигнуть собственными размышлениями, излагал совместно с остроумными сентенциями и моральными рассуждениями Сократа.

Но учение мудрости может иметь своим предметом или деятельность, или созерцание; почему одна часть его может быть названа деятельной, а другая — созерцательной, из коих деятельная имеет целью упорядочение жизни, т. е. образование нравов, а созерцательная — исследование причин природы и чистейшей истины. В деятельной превзошедшим других считается Сократ; Пифагор же всеми силами своего мышления предавался философии умозрительной. А Платону ставят в заслугу соединение того и другого, и через это — усовершенствование философии. Последнюю он разделил на три части: нравственную, которая главным предметом своим имеет деятельность; естественную, посвященную созерцанию; рациональную, которая проводит различие между истинным и ложным. Хотя последняя имеет ближайшее отношение к первым двум, т. е. к деятельности и созерцанию, однако преимущественно относится к усмотрению истины созерцанием. Поэтому такое тройное деление не противоречит тому делению, которое представляет любовь к мудрости, проявляющаяся вообще в деятельности и созерцании. Что же касается образа мыслей Платона по каждой или о каждой из этих частей, т. е. в чем он находил или полагал конец всех действий, в чем — причину всех природ, в чем — ясность и разумность всякого вывода, то углубляться в исследование этого предмета я не нахожу возможным, а без исследования говорить о нем что-либо утвердительно считаю недолжным.

Представляя в своих сочинениях рассуждающим Сократа, Платон старался удерживать известную манеру своего учителя, нравившуюся и ему самому: не высказывать открыто своего знания или мнения. Поэтому и образ мыслей самого Платона по предметам наибольшей важности уяснить нелегко. Впрочем, кое-что из того, что у него написано, или что он рассказал и записал как услышанное им от других, но с чем, кажется, согласен и сам, я считаю нужным припомнить и внести в настоящее сочинение: это

такие места, в которых он или говорил в пользу истинной религии, которую наша вера принимает и защищает; или где он кажется противником ее, насколько касается вопроса о едином Боге и многих богах в связи с поистине блаженной жизнью, имеющей быть по смерти. Ибо возможно, что те, которые приобрели известность своим наиболее тонким и правильным пониманием Платона, которого вполне заслуженно ставят гораздо выше всех философов разных народов, и последовавшие ему, именно благодаря этому высказываются о Боге так, что в Нем находится и причина бытия, и начало разумения, и порядок жизни. Из этих трех положений одно представляется относящимся к естественной части философии, другое — к рациональной, третье — к моральной. Ибо, если человек создан так, что через то, что имеет превосходство в нем, он может достигать того, что превосходит все, т. е. единого, истинного, всеблагого Бога, без Которого не существует никакая природа, не назидает никакое учение и никакая практика не приносит пользы; то Он-то сам и должен быть для нас предметом искания: так как в Нем все для нас обеспечено; и предметом познания: так как в Нем все для нас достоверно; и предметом любви: так как в Нем все для нас прекрасно.

Глава V

Итак, если Платон называет мудрым человека, подражающего этому Богу, незнающего и любящего Его и через общение с Ним делающегося блаженным, то зачем нам подвергать разбору других? Никто не приблизился к нам более, чем философы его школы. Им должна уступить не одна только баснословная теология, приятно занимающая души нечестивых людей рассказами о преступлениях богов; и не только та теология гражданская, в которой нечистые демоны, обольщающие под именем богов народы, преданные земным удовольствиям, устроили себе из человеческих заблуждений нечто вроде божеских почестей, нечистыми пожеланиями подстрекая своих поклонников,

якобы с целью их почитания, смотреть театральные представления их преступлений, а себе доставляя забавное зрелище из самих зрителей. Если в этой теологии и совершается что-либо по видимости благопристойное в храмах, то оно бесчестится совместным с ним бесстыдством театров, и что гнусного творится в театрах, то получает одобрение храмов.

Им должны уступить и не только Варроновы толкования этих культов, объяснявшие их применительно к небу, земле, семенам смертных вещей и к знаниям; и это как потому, что обряды вовсе не имеют того значения, которое он старается им придать, почему его объяснения и не приводят к истине; так и потому, что если бы это и было так, то разумная душа все же не должна почитать Богом то, что естественным порядком поставлено ниже ее: не должна ставить выше себя, как богов, такие вещи, выше которых поставил ее саму истинный Бог.

Должно уступить им и не только то, что действительно служило объяснением этого культа, что Нума Помпилий постарался скрыть, похоронив вместе с собою, и что сенат велел сжечь, когда оно было вырыто плугом. Чтобы не быть в своих предположениях слишком строгим к Нуме, — сокрытое им было, конечно, в том же роде, о чем Александр Македонский писал своей матери, как об открытом ему неким Львом, верховным жрецом египетским; по нему выходило, что были людьми не только Фавн, Эней, Ромул, или даже Геркулес, Эскулап, Либер, рожденный Семелю, братья Тиндарида и все другие из смертных, почитаемые ими за богов, но даже боги старейших народов, которых, по-видимому, Цицерон понимает в Тускуланах, не называя их имен, как то: Юпитер, Юнона, Сатурн, Вулкан, Веста и многие другие, которых Варрон пытается приурочить к частям или элементам мира. И тот жрец, как бы испугавшись, что открыл великую тайну, упрасивал Александра, чтобы он, сообщив матери написанное, велел бросить это в огонь.

Итак, говорю, не только все это, составляющее содержание двух теологий, баснословной и гражданской, должно уступить платоническим философам, которые истинного

Бога признавали и Творцом вещей, и Источником света истины, и Подателем блаженства; но им, таким великим исследователям такого великого Бога, должны уступить даже и все те философы, которые преданным телу умом видели для природы телесные начала то в воде, как Фалес, то в воздухе, как Анаксимен, то в огне, как стоики, то в атомах, т. е. в мельчайших телах, которые не могут быть ни делимы, ни ощущаемы, как Эпикур; равно и все другие, заниматься перечислением которых нет нужды, но которые вообще полагали, что причиною и началом вещей служат или простые, или сложные тела, не имеющие жизни или живые, но во всяком случае — тела. Ибо некоторые из них, как эпикурейцы, полагали, что от неживых вещей могут происходить живые; другие же, что от живого может происходить и живое, и неживое, но, во всяком случае, от тел — только тела. Так, стоики думали, что огонь, то есть тело, представляющее собою одну из четырех стихий, из которых состоит этот видимый мир, есть и живой, и разумный, и творец самого мира и всего, существующего в нем, и потому этот самый огонь считали богом.

Эти и подобные им философы могли представлять только то, что вместе с ними измышляли сердца их, скованные чувствами плоти. В них самих было то, чего они не видели, и в собственном воображении они рисовали то, что видели вовне, а иногда и вовсе не видели, а только мыслили. Как предмет такого мышления, оно не было уже телом, а только подобием тела. То же, откуда появлялось в душе это подобие тела, не было ни телом, ни подобием тела; и во всяком случае то, откуда оно появлялось и что судило о красоте или о безобразии его, было лучше того, над чем производился суд. То был ум человека и природа разумной души, которая отнюдь не есть тело; коль скоро даже то подобие тела, которое представляется мыслящей душою и составляет предмет ее суждения, не есть само тело. Следовательно, она не есть ни земля, ни вода, ни воздух, ни огонь: ни одно из этих четырех тел, называемых четырьмя стихиями, из которых составляется телесный мир.

Далее, если наша душа не есть тело, то каким образом Бог, Творец души, может быть телом? Итак, и они, как я сказал, должны уступить платоникам. Но вместе с ними должны уступить и те, которым хотя и стыдно было утверждать, что Бог есть тело, но которые полагали, что наши души такой же природы, как и Он. Их не удержала эта крайняя изменчивость души, которую преступно приписывать Богу. Но они говорили, что природа-де души изменяется от тела; сама же по себе она неизменна. На таких же основаниях они могли бы сказать, что плоть-де получает раны от того или иного тела; сама же по себе она неуязвима. То, что решительно не может изменяться, не может изменяться ни от какой вещи; и потому то, что может получить изменение от тела, может измениться от той или иной вещи, и, следовательно, не может быть названо в прямом смысле слова неизменным.

Глава VI

Итак, эти философы, заслуженно пользующиеся большею славой, чем все остальные, поняли, что Бог вовсе не есть тело, и потому, чтобы найти Бога, отринули тела. Они поняли, что все изменяющееся не есть верховный Бог; и потому, чтобы найти верховного Бога, стали выше всякой души и всех изменчивых духов. Поняли они, далее, что всякий вид какой бы то ни было изменяемой вещи, в котором существует все то, что существует, каким бы образом оно ни существовало и какой бы природы ни было, может обрести бытие только от Того, Который существует истинно, ибо существует неизменно. А вследствие этого, как вся совокупность мира: образы, свойства, стройное движение и стихии, расположенные от неба до земли, и всякие тела, существующие в них; так и всякая жизнь, питает ли она только и поддерживает, какова она в деревьях; или, имея это, и ощущает, какова в животных; или, имея первое и второе, сверх того и мыслит, какова в людях; или же, не нуждаясь питании, только поддерживает, ощущает и мыслит, какова в ангелах, — все

это не может существовать без Того, Кто просто существует: потому что для Него не иное — существовать и иное — жить, как-будто бы Он мог существовать не живя; и не иное — жить и иное — мыслить, как-будто бы Он мог жить не мысля; и не иное — мыслить и иное — быть блаженным, как-будто бы Он мог мыслить и не быть блаженным; но жить, мыслить и быть блаженным для Него и значит — существовать.

Приняв во внимание эту неизменяемость и простоту, они пришли к заключению, что Он все это сотворил, а Сам не мог быть сотворен никем. Они рассуждали так: все, что существует, есть или тело, или жизнь; но жизнь есть нечто лучшее, чем тело; вид тела подлежит чувствам, а вид жизни постигается умом. Поэтому вид, постигаемый умом, они поставили выше вида, подлежащего чувствам. Подлежащим же чувствам мы называем то, что может быть воспринимаемо телесными зрением и осязанием; а постигаемым посредством ума то, что может быть усматриваемо взором ума. Так, нет никакой телесной красоты ни в положении тела, как, например, в фигуре, ни в движении, как, например, в пении, о которой составлялось бы суждение вне души. Этого никак не могло бы быть, если бы в ней самой не существовал лучший в этом роде вид, без рыхлой массы, без шума голоса, без протяжения времени и пространства. Но в то же самое время, не будь она изменчива, один не мог бы судить о чувственном виде лучше другого: более даровитый — лучше менее даровитого, более образованный — лучше менее образованного, более опытный — лучше менее опытного, и один и тот же, более разившись, не судил бы после лучше, чем прежде. А то, что способно воспринимать более и менее, то, без всякого сомнения, изменчиво. Отсюда умные, ученые и опытные в этом люди заключили, что существует некий первообраз, который в этих вещах оказывается изменчивым.

Итак, когда на их взгляд тело и душа стали представляться то более, то менее прекрасными, а если бы они потеряли всякий вид, то перестали бы существовать вовсе, — они поняли, что существует нечто, в чем заключается

неизменяемый первообраз, не допускающий никакого сравнения; и совершенно справедливо решили, что в нем-то и лежит начало вещей, которое не сотворено, но которым сотворено все. Итак, “что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им; ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы” (Рим. I, 19, 20). На этом закончим свою речь о той части философии платоников, которую называют физической, т. е. естественной.

Глава VII

Что же касается учения, составляющего предмет второй части, которую они называют логикой, т. е. частью рациональной, то не может быть и мысли о сравнении с ними тех, которые полагали критерий истины в чувствах телесных и утверждали, что их неверной и обманчивой меркой должно быть измеряемо все, что ни составляет предмет познания; так думали эпикурейцы и все другие, подобные им; так думали даже и стоики, которые, страстно любя искусство спора и называя его диалектикой, полагали, что точкой отсчета должны быть для нее телесные чувства. Они утверждали, что от этих чувств душа воспринимает те представления, которые они называют *εἰσβολαί*, т. е. представления тех вещей, которые они объясняют посредством определения, что от них разветвляется и с ними стоит в связи вся система знания и учения. Вот почему, когда они утверждают, что прекрасны только мудрые, я обыкновенно с великим удивлением спрашиваю себя: какими телесными чувствами они увидели эту красоту, какими плотскими глазами рассмотрели они форму и привлекательность мудрости? Платоники же, которым мы отдаем заслуженное предпочтение перед другими, различали постигаемое умом от воспринимаемого чувствами, не отнимая у чувств возможного для них и не придавая им более того, что для им по силам. Они утверждали, что для изучения всего необходим умственный свет, и что этот самый свет есть Бог, Которым создано все.

Глава VIII

Остальная часть философии — нравственная, которую называют еще греческим словом $\eta\theta\iota\chi\eta$. В ней предмет исследования составляет высшее Благо. Направляя к нему всю свою деятельность, стремясь к нему не ради чего-либо другого, но только ради его самого, и получая его, мы не ищем ничего более, чем могли бы быть блаженными. Поэтому-то оно называется и концом, так как ради него мы желаем всего другого, а его мы желаем только ради его самого. Это дающее счастье Благо одни ставили в человеке в зависимость от тела, другие — от души, а иные — от того и другого вместе. Находя, что человек состоит из души и тела, думали, что от одного из этих двух или от обоих вместе может проистекать для них счастье в виде некоторого конечного блага, которое делало бы их блаженными и к которому бы они могли направлять всю свою деятельность, и не искали далее, к чему бы могли ее направлять.

Поэтому те, которые присоединили к этому еще и третий род блага, называемый внешним, к каковому относятся: честь, слава, деньги и другое в том же роде, присоединили его не в виде конечного блага, т. е. не такого, которое должно быть желаемо ради его самого, а такого, которое должно быть желаемо ради другого; и благо это — благо только для добрых, а для злых — зло. Таким образом, искавшие источник человеческого блага в душе, или в теле, или в той и другом, представляли его ничем иным, как проистекающим от человека. Но одни добивались этого от тела, — от худшей части человека, другие от души, — от части лучшей; а добивавшиеся от того и другой, добивались от целого человека. Но добивались ли от какой-либо части, или от целого, во всяком случае, добивались только от человека. Эти различия, хотя их и три, произвели между философами не три, а многие разногласия и секты; потому что разные по-разному думали и о благе тела, и о благе души, и о благе того и другой вместе.

Итак, все они должны уступить тем философам, которые утверждали, что не тот человек блажен, который находит наслаждение в теле или в душе, а тот, который находит наслаждение в Боге; и не так находит, как находит его душа в теле, или в самой себе, или как друг в друге, а находит так, как глаз в свете, если что-либо подобное может идти в сравнение с тем, свойство чего, если поможет Бог, мы разъясним в другом месте. В настоящем же случае достаточно упомянуть, что, по определению Платона, конец блага состоит в добродетельной жизни; что его может достигнуть лишь тот, кто имеет познание о Боге и кто подражает Ему; и что иначе быть блаженным нельзя. Поэтому он не сомневался отождествлять философию с любовью к Богу, природа Которого бестелесна. Отсюда выводится заключение, что жаждущий мудрости (ибо это и есть философ) только тогда становится блаженным, когда начинает находить наслаждение в Боге. Хотя и не всегда бывает блаженным тот, кто наслаждается тем, что любит: ибо многие, любя то, чего не следует любить, бывают несчастны; и тем более они несчастны, если в этом находят наслаждение; однако, никто не бывает блаженным, если не наслаждается тем, что любит. Ибо и сами те, которые любят вещи, не заслуживающие любви, считают себя блаженными не любовью, но наслаждением. Итак, когда кто-либо находит наслаждение в том, что любит, а любит истинное и высшее Благо, то кто, кроме несчастнейшего, станет отрицать, что такой блажен? А таким истинным и высшим Благом Платон называет Бога; поэтому и вменяет философу в обязанность любить Бога, чтобы он, поскольку философия стремится к жизни блаженной, вследствие любви к Богу находя в Боге наслаждение, был блаженным.

Глава IX

Итак, какие бы философы ни держались вышеизложенного образа мыслей об истинном и высочайшем Боге, а именно: что Он есть и Творец для создания, и Свет для познания, и Благо для деятельности; что в Нем лежит

для нас и начало природы, и истина учения, и счастье жизни, — будут ли они называться платониками, или же дадут своей секте какое-нибудь иное имя; пусть мыслившие так будут только философами ионийского рода, и притом главнейшими, как тот же Платон и те, которые хорошо поняли его; или даже державшиеся того же мнения будут рядом с Пифагором, пифагорейцами и другими философами италийского рода; пусть, наконец, постигшими это и так учившими окажутся считающиеся мудрецами других народов: атлантов, ливийцев, египтян, индийцев, персов, халдеев, скифов, галлов, испанцев и других: всех их мы предпочтем остальным и признаем наиболее близкими к нам.

Глава X

Христианин, если он знаком только с церковной литературой, может и не знать платоников; может также не иметь понятия и о том, что у греков существовало два рода философов — ионийские и италийские; однако же он не настолько несведущ в человеческих вещах, чтобы не знать, что философы учат или любви к мудрости, или даже самой мудрости, и остерегается тех, которые философствуют по стихиям мира, а не по Богу, Которым сотворен и сам мир. Он следует апостольской заповеди и твердо помнит сказанное: “Смотрите (братия), чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу” (Кол. II, 8).

Но чтобы он не считал всех такими, ему сказано тем же апостолом относительно некоторых: “Что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им; ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы” (Рим. I, 19, 20). И в речи к афинянам, высказав великую мысль о Боге, которая могла быть понята только немногими, а именно: “Мы Им живем и движемся и существуем”, апостол в дополнение говорит: “Как и некоторые из ваших стихотворцев говорили” (Деян. XVII, 28). Но следует

благоразумно остерегаться даже и этих в том, в чем они заблуждаются. Ибо, где сказано, что через сотворенное Бог явил им невидимое, которое должно быть постигаемо умом, — там же сказано и то, что они неправо почтили самого Бога, потому что и иным вещам, коим не надлежало, они воздавали божеские почести, приличествующие только Ему одному. “Но как они, познавши Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце: называя себя мудрыми, обезумели и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся” (Рим. I, 21 — 21). Апостол дает разуметь здесь и римлян, и греков, и египтян, прославившихся мудростью. Но об этом мы порассуждаем после.

Что же касается их согласного с нами образа мыслей о едином Боге, Творце этой вселенной, что Он не только бестелеснее всякого тела, но и нетленнее всех душ, что Он наше Начало, наш Свет, наше Благо — в этом мы, безусловно, предпочитаем их всем другим. Если христианин, не будучи знаком с их литературой, не употребляет в рассуждениях своих терминов, которых не усвоил, как, например, не называют по-латыни естественной или по-гречески физикой ту часть философии, которая занимается исследованием природы; рациональной или логикой ту, в которой исследуется вопрос о том, как может восприниматься истина; моральной или ификой ту, в которой речь идет о нравах и о конечном благе, к которому следует стремиться, и о зле, которого нужно избегать; то из этого еще не следует, что он не знает, что от единого, истинного и всеблагого Бога мы получили и природу, по которой оказываемся сотворенными по образу Его, и учение, из которого познаем и Его, и себя, и благодать, по которой мы, прилепляясь к Нему, делаемся блаженными. Вот та причина, по которой этих философов мы предпочитаем остальным. В то время, как другие философы напрасно тратили свое остроумие и свою старательность на изыскание причин вещей и на определение образа познания и жизни, — эти, познав Бога, нашли, что в Нем заключается

причина устройства вселенной, свет для восприятия истины и источник, откуда черпается счастье.

Кто бы эти философы ни были, платоники ли, или какие-либо другие, но если они мыслят о Боге так, — они мыслят согласно с нами. Мы же решили вести речь об этом по преимуществу с платониками потому, что сочинения их более известны. Сами греки, язык которых наиболее распространен среди других народов, прославили их повсюду. И латиняне, побуждаемые их превосходством и особой известностью, охотнее изучали их сочинения, и переводом последних на наш язык возвысили уважение к ним и облегчили их понимание.

Глава XI

Некоторые, соединенные с нами в благодати Христовой, удивляются, когда слышат или читают, что Платон имел такой образ мыслей о Боге, который они находят очень близким к истине нашей религии. Вследствие этого некоторые думали, что он, пребывая в Египте, слушал пророка Иеремию, или во время самого путешествия читал пророческие писания. Такого рода мнения я изложил в некоторых своих сочинениях*. Но тщательное вычисление времени, составляющее предмет исторической хроники, показывает, что Платон родился спустя почти сто лет после того, как пророчествовал Иеремия. Затем, хотя Платон прожил восемьдесят один год, от года смерти его до того времени, когда Птолемей, царь Египта, выпросил из Иудеи пророческие книги еврейского народа и позаботился об их переводе и переписке при помощи 70-ти мужей еврейских, знавших греческий, прошло, как оказывается, почти шестьдесят лет. Поэтому во время того своего путешествия Платон не мог ни видеть Иеремию, умершего за столько лет прежде, ни читать эти писания, еще не переведенные в то время на греческий язык, в котором он был силен.

* De Doctrina Christiana. lib. II, cap. 28.

Возможно, впрочем, что по своей пламенной любознательности он как с египетскими, так и с этими писаниями ознакомился через переводчика, — не в том смысле, конечно, чтобы делать из них письменный перевод, чего, как известно, и Птолемей, умевший внушать страх своею царскою властью, смог добиться только в виде особого одолжения; но в том, что мог из разговора узнать, насколько в состоянии был понять, их содержание. На такое предположение наводит следующее: книга Бытия начинается так: “В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою (Быт. I, 1, 2). А Платон в “Тимее”, — в сочинении, посвященном им вопросу устройства мира, — утверждает, что в этом деле рук Своих Бог прежде всего соединил в одно землю и огонь. Но известно, что Платон отводит огню место неба. Таким образом, мысль эта имеет некоторое сходство с тою, которая высказана в словах: “В начале сотворил Бог небо и землю”. Далее, посредствующими элементами, связующими взаимно две упомянутые стихии, Платон представляет воду и воздух. Это наводит на мысль, что он именно так понял сказанное в Писании: “Дух Божий носился над водою”. Мало обращая внимания на то, в каком смысле употребляется обыкновенно слово Дух в еврейских писаниях, он мог, пожалуй, подумать, что в приведенном месте разумеются четыре стихии, так как и воздух называется духом.

Затем, ничто с такою силою не высказывается в этих священных Писаниях, как известное мнение Платона, что философ есть человек, любящий Бога. А главное, что более всего побуждает и меня почти соглашаться с мнением, что Платону не были неизвестны те книги, это следующее: когда ангел передавал святому Моисею слова Божии, то на вопрос последнего, как зовут Того, Кто повелевал ему идти к еврейскому народу для освобождения оного из Египта, ему был дан ответ: “Я есмь Сущий (Иегова). И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам” (Исх. III, 14), т. е. как бы в сравнении с Ним, Который существует истинно, поскольку неизменяем, все, что сотворено изменяемым, не существует; именно этой

мысли горячо придерживался и старательно проводил Платон. И я не знаю, находится ли подобное где-либо в книгах тех, которые жили прежде Платона, за исключением этого места, где сказано: “Я есмь Сущий (Иегова). И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам”.

Глава XII

Но откуда бы Платон ни узнал это, из предшествовавших ли ему книг древних писателей, или, что более вероятно, из того источника, о котором говорит апостол: “Что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им; ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы”, во всяком случае я полагаю, что достаточно объяснил, почему избрал именно платонических философов для того, чтобы с ними вести речь о том, о чем идет она в только что поставленном мною вопросе из естественной теологии, а именно: следует ли ради счастья, имеющего быть после смерти, служить единому Богу, или же многим богам? Я потому избрал по преимуществу этих философов, что насколько лучше других они мыслили о едином Боге, сотворившем небо и землю, настолько же больше других пользовались славой и известностью.

И хотя Аристотель, ученик Платона, муж отличного ума и красноречием своим хотя и уступавший Платону, но превосходивший многих других, основал школу перипатетическую (потому что имел обыкновение рассуждать прогуливаясь), и еще при жизни Платона успел славою имени своего привлечь в свою секту очень много учеников, а после смерти Платона Спевсипп, сын его сестры, и Ксенократ, любимый ученик его, заступили его место в школе его, называвшейся Академией, — почему как сами они, так и преемники их получили название академиков: однако потомство до такой степени последователей Платона ставило выше других, что знаменитейшие из позднейших философов, избравшие своим руководителем Платона, не захотели называться ни перипатетиками, ни академиками,

но только платониками. Из них особую известность получили греки: Плотин, Ямвлих и Порфирий. Из писавших на обоих языках, то есть на греческом и латинском, известен платоник Апулей Африканский. Но и все они, и другие того же рода, равно как и сам Платон, полагали, что культ следует совершать многим богам.

Глава XIII

Хотя они расходятся с нами во мнениях и по многим другим очень важным предметам, однако относительно только что упомянутого мною, — предмета не последней важности и прямо касающегося поставленного мною вопроса, — я прежде всего спросил бы у них: каким богам следует, по их мнению, совершать этот культ, добрым ли, или злым, или и добрым, и злым? У Платона мы встречаем мнение, что все боги добры, и что решительно нет ни одного злого бога. Отсюда следует, что культ, разумеется, нужно совершать добрым, потому что только тогда он будет совершаться богам; ибо они не будут и богами, если не будут добрыми. Если это так (да и прилично ли думать о богах иначе?), то совершенно ложно мнение некоторых, которые полагали, что богов злых следует умиловать жертвами, чтобы они не вредили; а богов добрых следует призывать, чтобы они помогали. Ибо злые вовсе не суть боги.

Далее, говорят, что должное почитание установлениями культа следует оказывать добрым. Но кто эти, которые любят сценические игры, требуют относить их к вещам божественным и давать в их честь? Могущество их указывает на их действительное существование; но то, чего они хотят, показывает, что они крайне злы. Образ мыслей Платона о сценических играх известен: он полагал, что и самих поэтов за то, что они сочиняют такие недостойные величия и благодати богов стихи, следует изгонять из гражданского общества. Итак, кто же эти боги, ведущие спор о сценических играх с самим Платоном? Последний не позволяет бесчестить богов якобы придуманными прес-

туплениями, а они за именно эти преступления и велят их чтить. Затем, когда они повелевали восстановить эти самые игры, то, требуя вещей постыдных, обнаружили даже озлобленность: отняли у Тита Латиния сына, а на него самого, за неповиновение их приказам, напустили болезнь, и освободили от нее только тогда, когда он эти приказы исполнил. Платон же полагал, что их, таких злых, не следует и бояться, и проводя свою мысль со строгой последовательностью, не усомнился устранить от народа, которому даны хорошие учреждения, всякую святотатственную болтовню поэтов, которою эти боги, по сообщничеству в нечистоте, услаждаются. С другой стороны, этого Платона, как я уже упоминал во второй книге, Лабеон причисляет к полубогам.

Но тот же самый Лабеон полагает, что божества злые следует умиловать кровавыми жертвами и такого же рода общественными молебнами, а божества добрые — играми и подобными им, как бы выражающими удовольствие, вещами. Что же значит, что полубог Платон с такою смелой настойчивостью лишает этих удовольствий, считая их постыдными, не каких-нибудь полубогов, а богов, и притом богов добрых? Эти боги сами, впрочем, опровергают мнение Лабеона: потому что на Латинии показали себя не только сладострастными и занимающимися пустяками, но и жестокими и возбуждающими ужас. Пусть же объяснят нам все это платоники, которые, следуя мнению своего учителя, всех богов считают добрыми, честными, по добродетелям своим друзьями мудрых, и полагают преступным думать о ком-нибудь из богов иначе. “Объясним”, — говорят они. Что ж, выслушаем с должным вниманием.

Глава XIV

“Все живые существа, — говорят они, — в которых есть разумная душа, делятся на три рода: на богов, людей и демонов. Боги занимают самое высокое место, люди — самое низкое, демоны же — среднее. Местопребывание богов — небо, местопребывание людей — земля, а демонов

— воздух. Соответственно различному достоинству занимаемого ими места, различается и природа их. Боги могущественнее и людей, и демонов; люди же стоят ниже и богов, и демонов как по разряду стихий, так и по своему значению. Демоны, таким образом, занимают середину: насколько должны они считаться ниже богов, как имеющие низшее сравнительно с ними местопребывание; настолько же должны считаться выше людей, как поставленные выше их. С богами их роднит бессмертие их тел, а с людьми — душевные страсти. Поэтому, — продолжают они, — нет ничего удивительного в том, что демоны находят удовольствие в бесстыдных зрелищах и в фантазиях поэтов; они увлекаются человеческими наклонностями, от которых далеки и которым всячески чужды боги. Из этого следует, что Платон, объявляя поэтические вымыслы нечестивыми и запрещая их, лишал наслаждения сценическими играми не богов, которые все добрые и стоят выше этого, а демонов”.

Хотя подобные мнения встречаются и у других, но Апулей, Мадаврийский платоник, написал об этом исключительном предмете даже целую книгу, которую озаглавил: “О боге Сократа”. В этой книге он подробно разбирает и объясняет, какого рода было то божество, которое имел при себе и с которым находился в некоторого рода дружбе Сократ, — божество, предупреждавшее его обыкновенно, как говорят, чтобы он не делал чего-нибудь, когда то, что он думал делать, должно было иметь несчастный исход. Он говорит совершенно ясно и доказывает с полной основательностью, что это был не бог, а демон, развивая со строгой последовательностью упомянутое мнение Платона о высоком положении богов, низком людей и среднем демонов. Но если это действительно так, то с какой целью решился Платон, изгоняя из гражданского общества поэтов, отнять театральные удовольствия если и не у богов, то, по крайней мере, у демонов, как не с той, чтобы побудить этим человеческую душу, хотя и помещенную пока в смертных членах, презирать из уважения к добродетели мерзкие веления демонов и в высшей степени честно осудить и запретить это, так как со стороны демонов

требовать этого было в высшей степени постыдно. И так, что-нибудь одно: или заблуждался Апулей, и дружественное Сократу божество было не из этого рода; или Платон противоречил сам себе, в одном случае почитая демонов, а в другом устраняя демонские увеселения из благоустроенного гражданского общества; или дружба Сократа с демоном не должна считаться приносящею особую честь.

Кстати, и сам Апулей до такой степени краснел из-за этой дружбы, что надписал свою книгу: “О боге Сократа”, тогда как по содержанию своего исследования, в котором он с такой тщательностью и основательностью проводит различие между богами и демонами, должен был бы надписать: “О демоне Сократа”. Выставить это ему хотелось лучше в самом исследовании, чем в заглавии книги. Благодаря здравому смыслу, просвещавшему человечество, имя демонов до такой степени внушало всем или почти всем отвращение, что если бы кто-нибудь, не знакомый с рассуждением Апулея, в котором демонам усвоится известное почетное положение, прочитал заглавие книги: “О демоне Сократа”, тот никак не подумал бы, что человек этот был в здравом уме. Но и сам Апулей, что нашел в демонах заслуживающего похвалы, кроме тонкости и крепости тел и сравнительно высшего места обитания? Ибо о нравах их, когда говорит о всех демонах вообще, не только не говорит ничего доброго, а, напротив, очень много говорит дурного; так что, прочитав его книгу, решительно никто не станет удивляться, что они пожелали иметь в числе божественных вещей и сценическую мерзость, и стараясь выдавать себя за богов, могли услаждаться преступлениями богов; но всякий найдет, что все, что в их культе вызывает смех свой непристойной торжественностью или отвращение — постыдной жестокостью, вполне согласуется с их свойствами.

Глава XV

Принимая все это в соображение, истинно религиозная и преданная истинному Богу душа, конечно же, не признает

демонов лучшими себя только лишь потому, что они имеют лучшие тела. Иначе она признавала бы лучшими себя и множество животных, которые превосходят нас и тонкостью чувств, и большей легкостью и скоростью движений, и силой и долговечностью тел. Какой человек сравнится зрением с орлами и коршунами? Кто обонянием сравнится с собаками? Кто быстротою движений с зайцами, оленями, птицами? Кто силою со львами и слонами? Кто долголетием со змеями, которые, сбрасывая кожу, сбрасывают, говорят, старость и возвращаются к юности? Как мы лучше всех их своим разумом и мышлением, так должны быть лучше и демонов своей доброй и честной жизнью. Для того божественное провидение и дало тем, кого мы превосходим своим могуществом, некоторые более сильные телесные дары, чтобы и посредством этого напоминать нам, что мы с гораздо большим старанием должны улучшать в себе то, чем их превосходим; и чтобы само телесное превосходство, которое имеют над нами демоны, мы научились презирать, предпочитая этому честную жизнь, дающую нам преимущество над ними, — чтобы мы получили и со своей стороны бессмертие тел, но не такое, с которым соединяется вечность мучений, а такое, которому предшествует чистота душ.

Придавать же высоте места (т. е. тому, что демоны живут в воздухе, а мы — на земле) такое важное значение, чтобы в силу этого признавать за ними превосходство над нами, было бы крайне смешно. Таким образом, мы признавали бы превосходство над собою и всех пернатых. Правда, пернатые, когда устают от полета или когда нуждаются в пище, спускаются на землю для отдыха или корма; чего, говорят, демоны не делают. Но неужели они станут на этом основании утверждать, что как пернатые превосходят нас, так и демоны — самих пернатых?

Если думать так крайне глупо, то нет основания из-за того, что демоны пребывают в высшей стихии, считать их достойными религиозного с нашей стороны поклонения. Как могло выйти то, что воздушные пернатые не только не превосходят нас, земных, но и подчинены нам в силу достоинства разумной души, которая находится в нас;

точно также могло случиться, что и демоны, хотя и более воздушны, чем мы, земные, но отнюдь не лучше нас только потому, что воздух выше земли; наоборот, люди должны считаться выше их на том основании, что их (демонов) отчаяние не может идти ни в какое сравнение с надеждою людей благочестивых. Да и то мнение Платона, по которому он сопоставляет и распределяет четыре стихии так, что между двумя крайними, самым подвижным огнем и неподвижной землею, полагает воздух и воду; так что насколько воздух выше воды, а огонь — воздуха, настолько же и вода выше земли, — само это мнение Платона достаточно убеждает нас, что достоинство живых существ не измеряется степенями стихий. Тот же Апулей называет человека земным животным, хотя он ставится гораздо выше животных водных, между тем как воду Платон ставит выше земли: он, таким образом, дает нам понять, что при определении достоинства душ мы не должны держаться того порядка, который замечается в постепенном усовершенствовании тел; но, возможно, что и лучшая душа может обитать в теле низшем, а худшая — в высшем.

Глава XVI

Говоря о нравах демонов, тот же самый платоник утверждает, что они волнуются теми же душевными страстями, какими и люди, раздражаются оскорблениями, умиляются угодливостью и дарами, любят почет, услаждаются разными священными обрядами и приходят в гнев, если в этих обрядах бывает сделано какое-нибудь упущение. Между прочим, к ним, по словам его, относятся и предсказания авгуров, гаруспиков, прорицателей и снов; от них же происходят и чудеса магов. Давая им краткое определение, он говорит: “Демоны по роду животные, по душе — подвержены страстям, по уму — разумны, по телу — воздушны, по времени — вечны; из этих пяти свойств три первые у них те же, что и у нас, четвертое принадлежит исключительно им, а пятое — общее у них с богами”. Но я нахожу, что и из первых трех, которые

у них есть вместе с нами, два общи у них и с богами. Ибо они и богов называют животными, когда, отводя каждому роду существ его стихию, в числе земных полагают нас вместе с другими, которые живут и одарены ощущением на земле, в числе водных — рыб и других плавающих, в числе воздушных — демонов, в числе эфирных — богов.

Таким образом, если демоны по роду суть животные, то это роднит их не только с людьми, но и с богами, и со скотами; если они по уму разумны, это роднит их с богами и с людьми; если по времени вечны, это — общее с одними богами; если страстны по душе, страстны только с людьми; если воздушны по телу, то лишь они одни. То, что по роду своему они — животные, в том заслуга небольшая: потому что то же суть и скоты; что они разумны по уму — это не преимущество над нами: потому что и мы разумны; что они вечны по времени — какое в этом добро, если они не блаженны? Лучше временное счастье, чем вечное бедствие. Если же по душе они подвержены страстям, то каким образом это составляет превосходство над нами, когда и мы подвержены им, и этого даже не было бы, если бы мы не были столь жалкими? Они воздушны по телу, но какое это имеет значение, коль скоро какая бы то ни было природа души предпочитается всякому телу; и потому религиозный культ, которым обязана душа, ни в коем случае не может быть обязательным в отношении к предмету, который ниже души.

Прибавь он к отличительным свойствам демонов добродетель, мудрость, счастье, и скажи, что у них это вечное и общее с богами, — он сказал бы действительно нечто желательное и весьма почтенное; но и из этого не следовало бы, что мы должны бы были ради этого поклоняться им, как Богу, а скорее следовало бы, что должны познавать Того, от Которого они это получили. Насколько же менее заслуживают божественные почитания воздушные животные при данных условиях, когда они для того разумны, чтобы могли быть жалкими, потому подвержены страстям, что ничтожны, для того вечны, чтобы не могли покончить со своим жалким состоянием.

Глава XVII

Обходя остальное, остановлюсь на одном том, что, по словам его, демоны имеют общего с ними, т. е. на страстях душевных. Если все четыре стихии наполнены каждая своими животными, огонь и воздух — бессмертными, а вода и земля — смертными; то спрашиваю: почему души демонов волнуются сумятицей и бурями страстей? Ибо это действительная сумятица, которая по-гречески называется *παθος*, почему он и называет их по душе подверженными страстям, так как от слова *παθος* словом *passio* (страсть) называется движение души, противное разуму. Почему же в душах демонов это бывает, а в душах скотов — нет? Потому, что если у скотов что-нибудь подобное появляется, оно не бывает сумятицей, так как не бывает противным разуму, которого у скотов нет. В людях же подобную сумятицу производит или глупость, или жалкое их состояние. Мы еще не блаженны тем совершенством мудрости, которая обещана нам в конце, по освобождении от этой смертности. Боги же, говорят, не испытывают этой сумятицы потому, что они не только вечны, но и блаженны. И они представляются имеющими такие же разумные души, но души совершенно чистые от всякой заразы и язвы. Но если боги потому не возмущаются сумятицей, что суть животные блаженные, а не жалкие; а животные не возмущаются потому, что не могут быть ни блаженными, ни жалкими, остается заключить, что демоны, как и люди, потому возмущаются сумятицей, что они не блаженные животные, а жалкие.

Итак, по какому же неразумию или, вернее, безумию некая религия подчиняет нас демонам, между тем как религия истинная освобождает нас от той порочности, которою мы с ними сходны? В ту пору как демоны (в чем вынужден сознаться и Апулей, хотя по большей части щадит их и считает достойными божественных почестей) гневаются, нам истинная религия велит не раздражаться гневом, но обуздывать его. В ту пору как демоны примагниваются дарами, нам истинная религия предписывает не покровительствовать никому вследствие получения даров.

В то время как демоны находят удовольствие в почете, нам истинная религия велит не придавать ему никакого значения. В то время как демоны являются по отношению к одним людям ненавистниками, по отношению к другим — друзьями, причем не в силу благоразумного и спокойного суждения, но по расположению душевному и, как сам же он выражается, страстному, нам истинная религия велит любить даже наших врагов. Наконец, истинная религия повелевает нам подавлять в себе всякое волнение сердца и колебание ума, всякую душевную сумятицу и бурю, которые тревожат и волнуют, по его словам, демонов. Какая же после этого причина, кроме глупости и жалкого заблуждения, заставляет тебя унижаться через почитание перед теми, с кем ты не желаешь иметь сходства, и религиозно поклоняться тем, кому не хочешь подражать, между тем как сущность религии — в подражании тому, кому поклоняешься?

Глава XVIII

Итак, Апулей вместе с другими, держащимися того же образа мыслей, напрасно усвоит демонам ту честь, что, отводя им между эфирным небом и землею промежуточное положение в воздухе и принимая в соображение якобы сказанное Платоном, что никто из богов не входит в общение с людьми, представляет, будто они передают богам молитвы людей, а людям то, чего, согласно молитвам их, успевают добиться от богов. Верившие этому считали непристойным, чтобы люди вступали в сношение с богами, а боги — с людьми; но полагали пристойным, чтобы демоны имели сношение и с богами, и с людьми, с одной стороны, представляя просьбы, и с другой, доставляя то, на что последовало соизволение: так что человек, например, благочестивый и чуждающийся преступной магии, чтобы услышали его боги, должен брать таких ходатаев, которые любят именно то, за нелюбовь к чему он делается достойнее быть услышанным охотно и с готовностью! Так, они любят сценические безобразия, которых не любит целомудрие;

любят посредством тысячи уловок преступной магии делать зло, чего не любит невинность. Стало быть, и целомудрие, и невинность, если бы подумали о чем-нибудь просить богов, могли бы получить просимое не в силу своих заслуг, а только благодаря посредничеству своих врагов! Но зачем он пытается оправдать поэтические вымыслы и театральные глумления? Если (по их мнению) чувство стыда, свойственное человеку, так оскорбляет само себя, что не только любит позорное, но и считает его приятным божеству, то мы будем выступать против этого Платона, учителя их и человека, пользующегося у них же таким высоким авторитетом.

Глава XIX

Что же касается магических искусств, составляющих для некоторых, крайне нечестивых, даже предмет тщеславия, то почему бы мне не сослаться против них на само же общественное мнение? Если они — дело божеств, заслуживающих поклонения, то на каком основании наказываются с такою строгостью законами? Или, может быть, это христиане установили эти законы, карающие магические искусства? В каком ином смысле, как не в том, что эти преступные вещи считались, несомненно, пагубными для человеческого рода, знаменитый поэт говорит:

*Клянись, дорогая, богами; клянуся тобою, родная,
И милой твоей головою: невольно должна я прибегнуть
К искусствам магическим*?*

Тот же самый смысл имеет сказанное им в другом месте:

*Видел, в другие места переводят посеvy**;*

потому что посредством этого вредного и преступного знания, как говорят, чужие урожаи переводились на другие

* Virg. Aeneid. IV.

** Virg. Eclog. VIII.

поля. Не в Двенадцати ли еще таблицах, т. е. в древнейших римских законах, было установлено, как упоминает Цицерон, наказание тому, кто это делал? Да, наконец, разве христианскими судьями был обвинен в магии сам Апулей? Знай он магию как искусство божественное, благочестивое и соответствующее действиям божественных сил, он, когда обвиняли его в ней, не только должен был бы в ней сознаться, но и открыто ее защищать, обвиняя скорее законы, запрещавшие и осуждавшие такое, что следовало бы признавать удивительным и заслуживающим уважения. Поступи он так, он склонил бы, пожалуй, судей на сторону своего мнения; или, если бы они остались верными взгляду несправедливых законов и подвергли бы его за защиту и похвалу этому смертной казни, душу его вознаграждали бы заслуженными дарами демоны, ради которых, чтобы защитить их божественные действия, он не побоялся пожертвовать своей человеческой жизнью.

Так, наши мученики, когда их обвиняли, как в уголовном преступлении, в исповедании христианской религии, которая, по их созерцанию, доставляла им спасение и вечную славу, не отрекались от нее, чтобы избежать временных наказаний; напротив, они, признаваясь в ней, исповедуют и проповедуют ее, перенося за нее честно и мужественно все и умирая с благочестивым спокойствием духа, заставили краснеть сами законы, которыми она запрещалась, и вызвали их перемену. От этого же платонического философа дошла до нас весьма обширная и красноречивая речь, в которой он доказывает, что непричастен преступлениям магии; он старался доказать свою невинность, отрицая, что делал то, что запрещено было делать. Но ведь все чудеса магов, которых он признавал справедливо заслуживающими осуждения, совершаются по наставлению и по действию демонов: на каком же основании он считает их заслуживающими почитания, утверждая, будто они необходимы для передачи наших молитв богам, — они, дела которых мы должны избегать, если желаем, чтобы молитвы наши дошли до истинного Бога?

Спрашиваю, далее, какие людские молитвы, по мнению его, передают демоны богам добрым, магические или

дозволенные? Если магические, боги не хотят таких; если дозволенные, не хотят через таких. Представим себе, что молится кающийся грешник, и кается он именно в том, что совершил что-нибудь магическое: неужели он получит прощение при посредничестве именно тех, которые побудили его и помогли ему впасть в преступление, им оплакиваемое? Или, может быть, сами демоны, чтобы иметь возможность выпросить прощение кающимся, первые совершают покаяние в том, что обольстили их? Но этого никто никогда не говорил о демонах. Будь это так, не осмелились бы никоим образом требовать себе божественных почестей те, которые желали бы покаянием заслужить благодать прощения. Там — отвратительная гордость, здесь — уничтожение, вызывающее сострадание.

Глава XX

Но крайняя-де, говорят они, и неизбежная нужда заставляет демонов быть посредниками между богами и людьми: от лица людей представлять желания их, а от богов передавать то, на что они соизволили. Что же это, однако, за нужда, какая неизбежная необходимость? То, отвечают, что никакой бог не вступает в сношение с человеком. Хороша же святость бога, который не вступает в сношение со смиренно просящим человеком, но вступает в сношение с презрительно надменным демоном! Не вступает в общение с человеком кающимся, но вступает с демоном обольщающим; не вступает с человеком, прибегающим к божеству, но вступает с демоном, выдающим себя за божество; не вступает с человеком, просящим прощения, но вступает с демоном, склоняющим к непотребству; не вступает в общение с человеком, который в философских сочинениях изгоняет из благоустроенного гражданского общества поэтов, но вступает в общение с демоном, который требует от государственных властей и понтификов поэтических глумлений на сценических играх; не вступает с человеком, запрещающим вымышлять преступления богов, но вступает с демоном, услаждающимся

зрелищем ложных преступлений богов; не вступает в общение с человеком, наказывающим по справедливым законам преступления магов, но вступает с демоном, который учит магическим искусствам и дает им силу; не вступает с человеком, избегающим подражать демонам, но вступает с демоном, старающимся обмануть человека.

Глава XXI

Конечно (нам скажут), что неизбежная необходимость такой бессмыслицы и нелепости заключается в том, что эфирные-де боги в своем попечении о человечестве не знали бы решительно ничего, что делают земные люди, если бы их не возвещали о том воздушные демоны; потому что эфир от земли высоко и далеко, а воздух смежен и с эфиром, и с землею. Удивительная мудрость! Представляя всех своих богов наилучшими, что же они думают о них? Думают, что они заботятся о делах человеческих, ибо иначе они оказались бы не заслуживающими почитания; но в то же время полагают, что по причине расстояния они не знают о делах человеческих, чтобы тем самым показать необходимость демонов и этим оправдать почитание их: так как боги через них-де только и могут узнавать о том, что делается у людей, и помочь людям там, где это нужно. Но если это так, то добрым богам более известны демоны благодаря общности их тел, чем человек благодаря его доброй душе. Крайне прискорбная необходимость, а лучше сказать — смешная и отвратительная суетность, чтобы не счесть суетным само божество! Ведь если боги в состоянии своим свободным от телесности духом видеть нашу душу, то они не нуждаются для этого в посредничестве демонов. Если же эфирные боги наблюдают телесным образом телесные же проявления душевных движений, как-то: выражения лиц, речи, жесты, и отсюда заключают о том, что передают им демоны; то и они могут легко быть обманутыми демонской ложью. А если божественность богов не может быть обманута демонами,

то та же божественность не может не знать и того, что мы делаем.

Желал бы я знать, передали ли демоны богам о том, что Платону не понравились поэтические вымыслы о преступлениях богов, и скрыли ли, что они нравятся им; или скрыли и то и другое, и захотели, чтобы боги вовсе не знали об этом; или же довели до сведения богов и благочестивую в отношении к богам мудрость Платона, и свои дерзкие в отношении к богам страстные поползновения; или же, наконец, порешив оставить неизвестным для богов мнение Платона, не желавшего, чтобы нечестивая разнузданность поэтов бесславила богов вымышленными преступлениями, не постыдились и не побоялись высказать свое собственное непотребство, по которому они любят сценические игры, торжественно выводящие напоказ безобразия богов? Из этих четырех поставленных мною вопросов пусть выберут, какой хотят, и пусть вникнут, сколько в каждом из них дается дурных представлений о добрых богах.

Если выберут первый, то вынуждены будут сознаться, что добрые боги не в состоянии были жить с добрым Платоном в то время, как он запрещал оскорблять их, а должны были жить с демонами, приходившими в восторг от наносимых им оскорблений: потому что добрые боги могли знать далеко поставленного от них человека только через посредство злых демонов, а последних, хотя и ближайших к ним по месту, знать не могли. Если же выберут второй вопрос и скажут, что демоны скрыли и то и другое, так что боги остались в полном неведении и относительно благочестивого закона Платона, и относительно святотатственного развлечения демонов: в таком случае, что полезного из дел человеческих могут знать через посредство демонов боги, когда не знают и того, что в честь добрых богов, вопреки поползновениям злых демонов, поставляется в виде закона религиозным чувством добрых людей?

Если же выберут третий и ответят, что при посредстве демонов богам сделалось известным не только мнение Платона, запрещавшего оскорблять богов, но и непотреб-

ство демонов, приходивших в восторг от этих оскорблений, то чем будет такого рода сообщение: просто извещением, или прямым оскорблением? Да и сами боги: так ли спокойно услышали о том и другом, и так ли равнодушно к тому и другому отнеслись, что не только не лишили доступа к себе коварных демонов, любивших и делавших противное достоинству богов и религиозному чувству Платона, но и пользовались их злым, но близким посредством для передачи даров Платону, хотя и доброму, но от них отдаленному? Ведь ряд стихий сковывал их как бы своего рода цепью так, что они должны были находиться в общении с теми, которые взводили на них хулу, и не могли с тем, кто защищал их: могли знать о том и другом, и не имели силы изменить относительную тяжесть воздуха и земли!

Если же, наконец, они выберут четвертый вопрос, то это будет хуже всего. Кто, в самом деле, смирится с мыслью, что демоны известили богов о преступных вымыслах поэтов относительно бессмертных богов, о собственной страстной любви демонов ко всему этому и о приятнейшем удовольствии, получаемом от этого ими, но умолчали о том, что Платон с философским мужеством полагал, что все подобное должно быть чуждо наилучшим образом устроенной республике? В таком случае добрые боги вынуждены будут узнавать через подобных вестников только о дурных действиях и свойствах, и притом — не посторонних злодеев, а тех же самых вестников, и лишены будут возможности знать о противоположных тому добрых мнениях философов, хотя первое является оскорблением, а последнее служит к чести самих же богов!

Глава XXII

Итак, если в каждом из четырех упомянутых случаев даются о богах недостойные представления, то остается признать совершенно невероятным мнение, в котором стараются убедить Апулей и ряд других философов одинакового с ним образа мыслей, будто демоны занимают

середину между богами и людьми, как вестники и посредники, от нас передавая наши молитвы, а к нам принося помощь богов; но представляют они из себя духов, обуянных страстью вредить, совершенно чуждых справедливости, надменных и гордых, мучимых завистью, хитрых и коварных. Хотя они и обитают в воздухе, поскольку, будучи низвергнуты с высоты небесной, в наказание за безвозвратное падение осуждены на заключение в нем как в подходящей для них темнице; тем не менее, в силу только того, что воздух занимает место выше земли и воды, по достоинству своему они не выше людей, которые весьма легко берут над ними верх не земным телом, а благочестием души, коль скоро избирают в помощники истинного Бога.

Но над многими, которые недостойны участия в истинной религии, они действительно господствуют как над пленными и покорными слугами: потому что ложными чудесами или предсказаниями убедили большую часть из них считать себя богами. Некоторых же, кто несколько внимательнее всматривался в их преступный образ действий, убедить в том, что они боги, они не смогли; и потому выдали себя за посредников между богами и людьми, за ходатаев. Но и те люди, которые не думали отдавать им даже и этой чести и не считали их богами, потому что находили злыми, а богов всех представляли добрыми, не осмеливались все же утверждать, что они недостойны божественного почитания. Это главным образом потому, что они не хотели нанести оскорбления народам, которые по застарелому суеверию чтили их столькими обрядами культа и храмами.

Глава XXIII

Иного образа мыслей относительно их держался и высказывал в своих сочинениях Гермес Египтянин, называемый также Трисмегистом*. Ибо Апулей, хотя богами

* Трисмегист — Трижды Величайший.

их и не признавал, не отделил, однако же, почитания их от поклонения верховным богам: потому что приписывал им некоторое посредничество между людьми и богами так, что они казались заступниками людей перед этими богами. Египтянин же этот утверждал, что одних богов сотворил верховный Бог, а других — люди. Услышавший сказанное мною подумает, что речь идет об идолах, так как они — дело рук человеческих. Между тем, он говорил, что видимые и подлежащие ощущению статуи представляют собою как бы тела богов, в телах же этих находятся некоторые привлеченные туда духи, имеющие отчасти силу или причинять вред, или исполнять кое-какие желания тех, кто оказывает им божественную честь и поклонение. Привязывать посредством некоторого искусства невидимых духов к видимым вещам телесного свойства так, чтобы последние были как бы телами одушевленными, изображениями, посвященными и подчиненными тем духам, по словам его, и значит творить богов, и эту великую и удивительную власть творить богов люди-де имеют.

Я приведу слова Египтянина, как они переведены на наш язык. “Так как нам, — говорит он, — предстоит речь о сродстве и сообществе между людьми и богами, то узнай, Асклепий, власть и силу человека. Как Господь и Отец есть Творец богов небесных, так человек есть установитель тех богов, которые содержатся в храмах вблизи человека”. И немного далее: “В этом подражании божеству человечество осталось верным своей природе и происхождению: как Отец и Господь создал богов вечных, чтобы они были похожи на него, так человечество дало богам свой вид и свое подобие”. Когда Асклепий, к которому он по преимуществу обращал речь, в ответ спросил у него: “Ты говоришь о статуях, Трисмегист?”, тот продолжил: “О статуях, Асклепий; не правда ли, тебе трудно в это поверить? Да, о статуях, одушевленных чувством и исполненных духа, и проявляющих разнообразную силу; о статуях, предузнающих будущее и предсказывающих его посредством жребия, прорицания, снов и множества других вещей, поражающих людей болезнями и исцеляющих эти же самые болезни, приносящих им печаль и радость,

смотря по их заслугам. Разве ты не знаешь, Асклепий, что Египет представляет собою образ неба, а вернее — перевод и низведение на землю всего, что повелевается и что выполняется на небе; и если можно так сказать, то еще вернее — наша страна представляет собою храм всего мира? Но тем не менее, поскольку мудрому прилично иметь предведение обо всем, нужно знать и вам: наступит время, когда окажется, что египтяне напрасно по благочестию своему служили божеству с религиозным усердием, и тогда весь их культ, потеряв значение, окажется обманом”.

Затем Гермес входит в подробности по этому предмету, предсказывая, очевидно, то время, когда христианская религия, чем она истиннее и святее, тем с большею силой и свободой ниспровергнет все ложные измышления, чтобы благодатью истиннейшего Спасителя освободить человека от тех богов, которых создал сам человек, и подчинить его тому Богу, Который создал самого человека. Но делая такие предсказания, Гермес говорит как друг этих самых демонских глумлений и не называет открыто христианства. Так как предстояло прекращение и уничтожение того, соблюдение чего сохраняло за Египтом подобие неба, он ограничивается исполненным своего рода грустью предсказанием этого, оплакивая такое будущее. Он был из числа тех, о которых говорит апостол, что “как они, познавши Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце: называя себя мудрыми, обезумели и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку” (Рим. 1, 21 — 21), и прочее, о чем упоминать было бы долго. Ибо он многое говорит об истинном Боге и Создателе мира такого, что содержится в Писаниях. И мне непонятно, каким образом это омрачение сердца довело его до того, что он желал, чтобы люди навсегда оставались рабами богов, которые, по его же словам, людьми же и созданы, и оплакивал, что это в будущем времени уничтожится. Как-будто бы есть что-нибудь несчастнее человека, над которым господствуют его же собственные вымыслы?

Гораздо легче допустить, что, почитая богами тех, кого создал, человек сам перестанет быть человеком, чем то, чтобы благодаря его почитанию могли сделаться богами те, кого создал человек. Скорее возможно, что “человек в чести не пребудет”, но по неразумию “уподобится животным, которые погибают” (Пс. XLVIII, 13), чем что творение человеческое станет выше творения Божия, созданного по образу Божию, т. е. самого человека. Поэтому человек действительно изменяет Создавшему его, если дает власть над собою своему же созданию.

Эту-то суетность, этот обман, эти зловредные и святотатственные вещи оплакивал Гермес Египтянин, зная, что наступит время, когда их более не будет; и оплакивал с таким же бесстыдством, с каким неблагоприятием знал. Не Дух Святой открыл ему это, как открывал святым пророкам, которые, предвидя это, с восторгом говорили: “Может ли человек сделать себе богов, которые впрочем не боги?” (Иер. XVI, 20). И в другом месте: “И будет в тот день, говорит Господь Саваоф, Я истреблю имена идолов с этой земли, и они не будут более упоминаемы” (Зах. XIII, 2). В частности же о Египте, — что прямо касается данного предмета, — святой Исаия пророчествовал так: “И потрясутся от лица Его идолы Египетские, и сердце Египта растает в нем” (Ис. XIX, 1), и прочее в том же роде. Из числа таких же пророков были и те, которые, зная об имеющем совершиться, выражали радость, когда оно совершалось. Таков был Симеон, такова Анна, радовавшиеся о только что совершившемся рождении Иисуса (Лук. II, 28, 38); такова была Елисавета, узнавшая по Духу о только что совершившемся зачатии Его (Лук. I, 43); таков же был Петр, который, по откровению Отца, сказал: “Ты — Христос, Сын Бога Живого” (Мф. XVI, 16). А Египтянину этому предсказали о должествующем наступить времени гибели своей те духи, которые и присутствовавшему во плоти Господу с трепетом говорили: “Что Тебе до нас, Иисус, Сын Божий? пришел Ты сюда прежде времени мучить нас” (Мф. VIII, 29). Говорили так потому, что это было для них неожиданно: ибо хотя они и знали, что это будет, но полагали, что

будет позже; или потому, что мукою этой называли то презрение, которому подвергались, коль скоро были узнаны. И это было прежде времени, т. е. прежде времени суда, на котором они должны будут подвергнуться вечному осуждению вместе со всеми людьми, которые останутся в общении с ними. Так говорит религия, которая не обманывает и не обманывается, — говорит, не подражая ему, который, колеблясь туда и сюда, “увлекается всяким ветром учения” (Еф. IV, 14) и, перемешивая истину с ложью, представляется оплакивающим разрушение религии, которую потом сам же признает заблуждением.

Глава XXIV

После многих рассуждений он возвращается снова к тому же, и говорит о богах, созданных людьми, следующим образом: “Но относительно этого достаточно уже сказанного нами. Возвратимся опять к человеку и к его уму, этому божественному дару, от которого человек получил название разумного животного. Не столь удивительно (хотя и удивительно) то, что сказано о человеке. Удивительнее всего удивительного то, что человек смог изобрести божественную природу и дать ей действительное существование. Так как прадеды наши сильно заблуждались в понятии о богах, отличались неверием и отвращением к культу и божественной религии, то изобрели искусство делать богов. Изобретя же это искусство, они придали ему соответствующую природную силу; придавая же последнее, они, так как душ сотворить не могли, то, вызывая души демонов или ангелов, вложили эти души в святые изображения и божественные мистерии, так что посредством их идолы обрели силу делать добро и зло”.

Не знаю, смогли бы сами демоны, если бы захотели, высказаться так откровенно, как высказался он. “Так как, — говорит он, — прадеды наши сильно заблуждались в понятии о богах, отличались неверием и отвращением к культу и божественной религии, то изобрели искусство делать богов”. Сказал ли он, по крайней мере, что они

“немножко заблуждались”, и потому изобрели это искусство делать богов; или нашел ли он достаточным сказать просто — “заблуждались”, без прибавления — “сильно заблуждались”? Итак, искусство делать богов изобретено этим сильным заблуждением и неверием людей, питавших отвращение к культу и божественной религии. И, однако же, предстоящее падение этого человеческого искусства творить богов, изобретенного сильным заблуждением, неверием и отвращением души от культа и божественной религии, сей ученый муж оплакивает, как падение религии. Не божественная ли сила вынудила его выставить на вид заблуждение своих предков, и не сила ли демонская, с другой стороны, заставила оплакивать предстоящую казнь демонов? Ведь если прадеды его изобрели искусство делать богов вследствие сильного заблуждения относительно понятия о богах, вследствие неверия и отвращения души от культа и истинной религии, то что удивительного, если то, что этим омерзительным искусством было сделано враждебного божественной религии, будет уничтожено божественною же религией, когда истина исправит заблуждение, вера обличит неверие и обращение заменит отвращение?

Скажи он без объяснения причин, что прадеды его изобрели искусство делать богов, мы, насколько держимся правильного и благочестивого образа мыслей, пришли бы к заключению, что они никоим образом не дошли бы до этого искусства, если бы не уклонились от истины, если бы мыслили о Боге достойное Бога, если бы обращали внимание свое на культ и религию божественную. Тогда, хотя бы мы и показали, что причины этого искусства заключаются в сильном заблуждении людей, в неверии и в отвращении заблуждающейся и неверной души от религии божественной, — бесстыдство сопротивляющихся истине было бы до некоторой степени все же терпимо. Но если сам он, который более всего удивляется в человеке силе этого искусства, дающего ему возможность делать богов, и который скорбит, что наступит время, когда все эти установленные людьми изображения богов будет предписано уничтожить; если сам он высказывает и определяет с точностью причины, по которым дело дошло до этого

и говорит, что прадеды его изобрели это искусство делать богов вследствие сильного заблуждения, неверия и отвращения от культа и божественной религии, то что остается говорить, или лучше — делать, как не благодарить посылно Господа Бога нашего, Который уничтожил все это причинами, противоположными тем, какими оно было установлено? Ибо, что установило сильное заблуждение, то уничтожила истина; что установило неверие, то уничтожила вера; что установило отвращение от культа божественной религии, то уничтожило обращение к единому истинному и святому Богу.

И это не в одном Египте, который оплакивает в Гермесе демонский дух, но и по всей земле, которая поет Господу песнь новую, как предвозвестили о том поистине святые и поистине пророческие Писания, в которых говорится: “Воспойте Господу песнь новую; воспойте Господу, вся земля!” (Пс. ХСV, 1). Само же надписание этого псалма таково: “Дому, созидаемому по пленению”. Ибо дом Господу, град Божий, который есть святая Церковь, создается по всей земле после того плена людей (представляющих собою, когда веруют в Бога, как бы живые камни для созидания), в котором находились они, подпав под власть демонов. Ведь из того, что человек делал богов, вовсе не следует, что сам делавший не подпадал под их власть, когда через почитание входил в общение с ними, — общение, разумею, не с бессмысленными идолами, а с лукавыми демонами. Ибо что представляют собою идолы, как не сказанное тем же Писанием: “Есть у них глаза, но не видят” (Пс. СXXXIV, 16), и что вообще следует сказать обо всем подобном, что, как бы искусно ни было сделано, лишено жизни и чувства? Но нечистые духи, привязанные к тем же самым идолам посредством преступного искусства, вводя в общение с собою души поклонников своих, действительно налагают на них жалкие цепи рабства. Поэтому апостол говорит: “Идол в мире ничто... язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу; но я не хочу, чтобы вы были в общении с бесами” (I Кор. VIII, 4 и X, 20). Итак, после этого плена, в котором держали людей лукавые демоны, создается дом

Божий по всей земле. Отсюда и получил свое надписание упомянутый псалом, в котором говорится: “Воспойте Господу песнь новую; воспойте Господу, вся земля! Пойте Господу, благословляйте имя Его, благовествуйте со дня на день спасение Его! Возвещайте в народах славу Его, во всех племенах чудеса Его! Ибо велик Господь и достохвален, страшен Он паче всех богов. Ибо все боги народов — идолы, а Господь небеса сотворил” (Пс. ХСV, 1 — 5).

Итак, скорбевший о том, что наступит время, когда уничтожится культ идолов и господство над почитателями их демонов, выражал вместе с тем по внушению злого духа и желание, чтобы не прекращался никогда этот плен, по миновании которого псалом возвещает созидание дома по всей земле. Гермес предсказывал это со скорбью; псалом предвозвещал с восторгом. А так как победа была на стороне Духа, предвозвещавшего это через святых пророков, то и сам Гермес удивительным образом вынужден был сознаться, что все это, уничтожения чего он не желал и разрушение чего оплакивал, установлено не благоразумными, верующими и благочестивыми людьми, а заблуждающимися, неверующими и отвращающимися культа божественной религии. Хотя он и называет их богами, тем не менее, говоря, что они созданы такими людьми, какими мы ни в коем случае быть не должны, волей-неволей дает понять, что их не следует почитать тем, кто несхож с создавшими их, т. е. людям благоразумным, верующим и благочестивым; и, вместе с тем, показывает, что эти создавшие их люди сами же были виновны в том, что приняли за богов таких, которые богами не были. Ибо истинны пророческие слова: “Может ли человек сделать себе богов, которые впрочем не боги?” (Иер. XVI, 20).

Но хотя Гермес и назвал их богами, богами таких и от таких искусственно созданными; т. е. хотя и представлял созданных людьми богов демонами, прикованными посредством какого-то, уж и не знаю какого, искусства своими страстями к идолам: однако не усвоил им того, что усвоает им платоник Апулей, который представлял их

посредниками между богами, созданными Богом, и людьми, тем же Богом сотворенными, с одной стороны, представляющими молитвы, с другой, передающими дары (об этом мы сказали уже достаточно и показали, до какой степени все это несообразно и нелепо). Действительно, было бы крайней глупостью думать, будто боги, сделанные людьми, у богов, которых создал Бог, могли иметь большую силу, чем какую имеют сами люди, которых создал тот же самый Бог. Демон, привязанный человеком посредством нечестивого искусства к статуе, делался, пожалуй, богом, но богом — для этого именно, а не для всякого человека. Да и каков был этот бог, которого сделал человек заблуждающийся, неверующий и отвратившийся от истинного Бога?

А если почитаемые в храмах демоны, введенные каким-то неведомым мне искусством в изображения, т. е. в видимые статуи, людьми, сделавшими посредством этого искусства богов потому, что удалились и отвратились от культа религии божественной, — если такие демоны не суть посредники между людьми и богами, как по причине их крайне дурных и постыдных нравов, так и потому, что люди, хотя и заблуждающиеся, неверующие и отвратившиеся от культа и божественной религии, без всякого сомнения лучше тех, кого посредством искусства своего сделали богами: то остается заключить, что если они имеют какую-нибудь силу, имеют ее как демоны, то под видом благодетельности приносят вред, или обольщая, или открыто причиняя зло. Но и в этом отношении они имеют силу лишь тогда и настолько, когда и насколько позволяет им то высочайшее и таинственное провидение Божие; но во всяком случае не потому, что в качестве посредников между людьми и богами они имеют большое значение для людей. Ибо они решительно не могут состоять в дружбе с теми добрыми богами, которых мы называем ангелами и представляем творениями разумными и святыми небожителями, каковы: Престолы, Господства, Начала, Силы; своими душевными расположениями они так же далеки от последних, как далеки пороки от добродетелей, злость от доброты.

Глава XXV

Итак, искать благосклонности или благодеяния богов, вернее, добрых ангелов, следует отнюдь не через предполагаемое посредство демонов, а через уподобление им добрым расположением души, совместную с ними жизнь, совместное с ними почитание Бога, Которого и они почитают, хотя мы их телесными глазами и не можем видеть. И чем более нравственное состояние наше жалко из-за отличия нашего душевного расположения от их, тем более мы от них далеки в силу преступности нашей жизни, а не по месту, занимаемому телом. Мы разъединяемся не потому, что живем на земле по условиям телесной жизни, а потому, что сердце наше привязано к нечистоте земной. Если же мы исцеляемся и делаемся такими же, как они, то, несомненно, приближаемся к ним, коль скоро веруем, что достигаем, при содействии и с их стороны, блаженства в Том, Кем блаженны и они.

Глава XXVI

Тут следует заметить, что этот Египтянин, оплакивая наступление времен, когда Египет освободится от этих установлений, обязанных своим происхождением, по его же собственному признанию, людям сильно заблуждающимся, неверующим и отвратившимся от культа божественной религии, между прочим, говорит: “Тогда страна эта, святейшая отчизна капищ и храмов, будет переполнена гробами и мертвыми”. Как-будто, если бы упомянутые установления оставались, люди не умирали бы, или мертвые погребались бы где-нибудь в другом месте, а не в земле. Ведь, во всяком случае, чем больше проходило бы времени, тем больше увеличивалось бы количество гробов по причине большего числа умерших. Но он скорбел, очевидно, о том, что место храмов и капищ их займут памятники наших мучеников: и тех читателей, которые будут читать это с враждебным к нам и превратным расположением души, старался навести на мысль, что язычники-де чтили

богов в храмах, а мы чтим мертвых в гробах. Таково уж крайнее ослепление людей нечестивых, что они спотыкаются о горы и не хотят видеть вещей, находящихся у них перед носом; поэтому и не обращают внимания на то, что во всех языческих сочинениях едва ли найдутся (если вообще найдутся) какие-нибудь боги, которые не были бы людьми, и что, следовательно, божественные почести воздавались мертвым. Не буду говорить, что, по словам Варрона, всех умерших они считали подземными богами, и что Варрон доказывает это на примере самого культа, который воздавался почти всем умершим; причем упоминает и похоронные игры, как преимущественное доказательство божественности, потому что игры совершались обыкновенно только в честь божеств.

Сам Гермес, о котором идет у нас речь, в той же самой книге, в которой оплакивает якобы предсказываемое им будущее и в которой говорит: “Тогда страна эта, святейшая отчизна капищ и храмов, будет переполнена гробами и мертвыми”, сам Гермес там же свидетельствует, что боги Египта были умершими людьми. Сказав, что прадеды его сильно заблуждались в своих представлениях о богах и по неверию и отвращению от культа и религии божественной изобрели искусство делать богов, он продолжает: “Изобретая же это искусство, они придали ему соответствующую природную силу; придавая же последнее, они, так как душ сотворить не могли, то, вызывая души демонов или ангелов, вложили эти души в святые изображения и божественные мистерии, так что посредством их идолы обрели силу делать добро и зло”; а затем переходит как бы к подтверждению этого примерами и говорит: “Таков, Асклепий, твой дед, первый изобретатель медицины, которому посвящен храм у горы Ливийской, подле берега крокодилов; в том храме лежит его человек, принадлежащий миру, т. е. тело; а человек остальной, или, вернее, настоящий, если человек настоящий — в чувстве жизни, человек лучший возвратился на небо и подает больным людям и в настоящее время всякого рода помощь силой своего божества, как прежде подавал ее силой медицинского искусства”. Таким образом, он дает

понять, что как бога чтили мертвого в том месте, где был его гроб, обманываясь сам и обманывая других, будто он возвратился на небо.

Присоединяя к этому другой пример, он говорит далее: “А Гермес, от которого, как от деда, получил я свое имя? Обосновавшись в соименной себе отчизне, не подает ли он помощи и спасения всем, с разных сторон приходящим туда смертным?” Этот старейший Гермес, т. е. Меркурий, которого он называет своим дедом, считается пребывающим в Гермополисе, т. е. в городе, носящем его имя. Таким образом, он называет людьми двух богов, Эскулапа и Меркурия. О Эскулапе то же самое думают и греки, и латиняне; Меркурия же многие не считают смертным, однако Гермес уверен, что он был его дедом. Но, может быть, был и иной Меркурий, известный под тем же именем? Я не намерен в данном случае вступать в полемику: тот ли это был, или иной; но и этот, подобно Эскулапу, сделался богом из человека по свидетельству его же внука Трисмегиста, пользующегося у своих таким большим авторитетом.

Затем он прибавляет: “Мы знаем, как много добра делает жена Осириса, Исида, когда она благосклонна, и как много причиняет вреда, когда бывает разгневана”. Далее он дает понять, что, по его мнению, демоны, которых сильно заблуждающиеся, неверующие и неблагодарные люди вложили посредством изобретенного ими искусства в статуи (потому что делавшие таких богов никоим образом не могли сотворить душ), состояли из душ умерших людей; ибо, чтобы показать, что Исида и Осирис были богами из рода тех, которых посредством подобного искусства делают люди, он после приведенных мною слов об Исиде, что она много причиняет вреда, когда бывает разгневана, тотчас же прибавляет: “Ибо богам земным и принадлежащим миру естественно гневаться, так как они созданы людьми и составлены из той и другой природы”.

Говоря “из той и другой природы”, он понимает — из души и тела, так что душою служит демон, телом — статуя. “От этого произошло то, — продолжает он, —

что египтяне называют их святыми животными и каждый в отдельности город чтит души тех, кого обоготворили при жизни, так что и живет по их законам, и называется их именем". Чем же вызвано это своего рода слезное челобитие, что страна Египетская, святейшая-де отчизна капищ и храмов, должна будет переполниться гробами мертвых? Ведь лживый дух, по внушению которого Гермес все это говорил, вынужден был его же собственными устами признаться, что и в то время страна эта была уже переполнена гробами и мертвыми, которых почитали как богов! Но устами Гермеса говорила скорь демонов, которые сокрушались ввиду угрожавших им казней в зданиях, посвященных памяти святых мучеников. Ибо во многих местах этого рода они испытывают мучения, выдают себя и изгоняются из человеческих тел, которыми прежде владели.

Глава XVII

Впрочем, и самим этим мученикам мы не воздвигаем храмов, не устанавливаем священств, богослужений и жертвоприношений, потому что не их самих, а Бога их считаем своим Богом. Чтим, действительно, память их, как святых Божьих людей, которые сражались за истину до смерти телесной, чтобы провозвестить истинную религию, обличив ложные и вымышленные культы; что, хотя и понималось некоторыми прежде, но из страха скрывалось. Но слышали кто-нибудь из верных, чтобы священник, стоя пред алтарем, построенным даже в честь и почитание Божие над святым телом мученика, говорил в своих молитвах: "Тебе, Павел (или Петр, или Киприан) приношу жертву?" Перед памятниками их совершается приношение Богу, Который сделал их и людьми, и мучениками, и соединил в небесной чести со святыми своими ангелами, — совершается для того, чтобы таким празднованием и возблагодарить истинного Бога за их победу, и себя, памятуя о них, возбудить к подражанию их подвигам и победам, призвав того же Бога на помощь. Соответственно этому, все знаки усердия благочестивых людей к местам мучеников

представляют собою выражение почитания памяти о них, но не богослужение или жертвоприношение мертвым, как богам.

Некоторые, впрочем, приносят туда даже кушанья. Хотя лучшие из христиан не делают этого, а во многих странах и вовсе нет такого обычая; однако и те, которые это делают, когда приносят их, молятся и берут назад, чтобы питаться ими или поделиться с нуждающимися, — делают это с мыслью, что они получают там освящение заслугами мучеников во имя Господа мучеников. Никто не признает это жертвоприношением мученикам, кто знает, что и там совершается одно и единственное христианское жертвоприношение. Итак, мы не чтим своих мучеников ни божественными почестями, ни человеческими преступлениями: мы не совершаем им жертвоприношений, не обращаем в их культ их же постыдных дел.

Об Исиде же, жене Осириса, богине египетской, и о родителях ее, которые все, по описаниям, были царями (когда она приносила этим родителям жертву, то нашла место, заросшее ячменем, и показала колосья его своему мужу, царю, и его советнику, Меркурию; поэтому ее считают еще и Церерой), сколько передается дурного, и уже не поэтами, а мистическими сочинениями египтян, как писал о том, со слов жреца Льва, Александр своей матери Олимпиаде! Пусть, кто хочет и может, прочитает, а кто читал, пусть припомнит и судит сам, каким мертвым людям и за какие дела их был установлен культ, как богам. Пусть же не смеют они, хоть и считают их богами, сравнивать их в каком-либо отношении с нашими мучениками, которых мы, однако же, богами не считаем. Как не установили мы своим мучениками священников и не совершаем им жертвоприношений (потому что это — дело неприличное, недолжное и недозволенное, и обязательно только в отношении к единому Богу), так и не забавляем их ни их преступлениями, ни гнуснейшими играми, в которых язычники представляют или действительные постыдные дела своих богов, если они были людьми и совершали их, или вымышленные забавы демонов, если людьми они не были.

Из этого рода демонов Сократ не мог иметь бога, если имел Бога; но весьма возможно, что человеку, чуждому упомянутого искусства делать богов и невинному, дали такого бога те, которые владели этим искусством в совершенстве. Что же из этого следует? Что этих духов нельзя почитать ради жизни блаженной,* которая имеет наступить после смерти, в этом не усомнится даже человек ограниченного ума. Но может быть они скажут, что настоящие боги — добры; из демонов же одни злы, а другие добры; и поэтому признают заслуживающими почитания для достижения нами с их помощью вечной и блаженной жизни тех демонов, которых считают добрыми? К рассмотрению этого мнения мы приступим уже в следующей книге.

КНИГА ДЕВЯТАЯ

Глава I

Некоторые думали, что есть боги и добрые, и злые; некоторые же, будучи о богах лучшего мнения, высказывались о них с таким уважением и похвалами, что не осмеливались считать кого-либо из них злым. Те, по мнению которых одни из богов добры, а другие — злы, именем богов называли и демонов; хотя и богов, гораздо, впрочем, реже, называли демонами; так что у Гомера находят место, где он и самого Юпитера, считающегося царем и главою богов, называет демоном. Те же, слышущие людьми добрыми, по мнению которых все боги добры и своею добротой далеко превосходят людей, приходят в справедливое смущение, видя такие действия демонов, отрицать которых не могут, и полагая, что этих действий ни в коем случае не могут совершать боги, которые, по их представлению, все добры, вынуждены признать различие между богами и демонами: так что все, что в злых делах или душевных расположениях, в которых невидимые духи обнаруживают свою силу, им справедливо не нравится, все это они считают делами демонов, а не богов.

Но так как этих же самых демонов они представляют посредниками между богами и людьми (в непосредственное общение с человеком не входит, говорят они, ни один бог), передающими богам желания людей, а людям — волю богов; и так как мнение это принадлежит первостепенным и известнейшим из философов, платоникам, с которыми, как с наилучшими, мы решили вместе искать ответ на вопрос, полезно ли в деле приобретения блаженной жизни, имеющей наступить после смерти, почитание многих богов; то в предыдущей книге мы и спросили: каким образом демоны, услаждающиеся такими вещами, которых отвращаются и которые осуждают люди добрые и благоразумные, т. е. кощунственными, позорными, преступными вымыслами поэтов, причем не о каких-либо людях, но о самих богах, и злодейским, караемым законами чародей-

ством, — каким образом эти демоны, якобы состоящие с богами в дружественных и близких отношениях, могут посредствовать между добродетельными людьми и добрыми богами? Оказалось, что это никак невозможно.

Глава II

Настоящая книга, как обещали мы в конце предыдущей, будет посвящена рассуждению не о различии (если они таковое допускают) между богами, которых они называют добрыми, и не о различии между богами и демонами, из коих первых они помещают слишком далеко от людей, а последним дают место между богами и людьми, а о различии между самими демонами; что, собственно, и относится к поставленному вопросу. Ибо очень многие имеют обыкновение называть одних демонов добрыми, а других злыми. Платоникам ли, или кому бы там ни было еще принадлежит это мнение, — оставлять его без рассмотрения ни в коем случае не следует: чтобы кто-нибудь, вообразив, что должен следовать мнимо-добрым демонам, — в ту пору как будет стараться и добиваться с помощью их, как посредников, соединиться с богами, которых всех считает добрыми, чтобы быть с ними после смерти, — опутанный и обманутый лживостью злых духов, не уклонился далеко от истинного Бога, в Котором одном, с Которым одним и от Которого одного разумная и мыслящая человеческая душа бывает блаженной.

Глава III

Какое же различие между богами и злыми демонами? Платоник Апулей, рассуждая о них и очень много говоря о их воздушных телах, не сказал ничего о их душевных добродетелях, которыми они были бы одарены, если бы были добрыми. Таким образом, он умолчал о том, что служит причиной блаженства, но не смог умолчать о том, что служит признаком злополучия, признав, что ум их,

по которому он считает их существами разумными, не напоенный и не укрепленный добродетелью, не только не оказывает никакого сопротивления неразумным душевным страстям, но и сам подвержен своего рода бурным волнениям, как это свойственно умам глупым. Вот подлинные слова его: “По большей части из этой толпы демонов, — говорит он, — поэты, и не без основания, имеют обыкновение выводить в своих сочинениях богов как пылающих ненавистью, так и дружелюбно расположенных к некоторым людям; этих они делают счастливыми и возвышают, а тех теснят и унижают. Они и милуют, и негодуют, и печалются, и радуются, и переживая всяческие состояния человеческого духа, при похожем движении сердца и колебании ума, испытывают страстные волнения, связанные с их помыслами. Все эти тревоги и бури совершенно чужды богам небесным”*

Оставляют ли эти слова хотя бы малейшие сомнения относительно того, что не какие-нибудь низшие душевные способности, а сами умы демонов, благодаря которым они суть существа разумные, волнуются, по словам Апулея, вихрем страстей, подобно бурному морю? Их нельзя сравнивать даже с мудрыми людьми, которые, хотя по условиям настоящей жизни и терпят такого рода душевные волнения, так как от них не может быть свободной человеческая немощь, однако сопротивляются им своим невозмутимым умом, не соглашаясь под их влиянием одобрить или совершить что-либо такое, что уклонилось бы от пути мудрости и закона правды. Их можно сравнить с людьми глупыми и несправедливыми (чтобы не сказать, что они еще хуже их, поскольку старше и неисправимее в силу тяготеющего над ними наказания), на которых они похожи не телами, а нравами; будучи подверженными, как выражается Апулей, волнениям своего ума, они ни одной из сторон своего духа не утверждают на истине и добродетели, с помощью которых могли бы противостоять мятежным и превратным возбуждениям духа.

* Apul. de Deo Socratis.

Глава IV

Существует два мнения философов о тех душевных движениях, которые греки называют *παθη*, а из наших — одни, например, Цицерон, волнениями, другие — возбуждениями или аффектами, некоторые — как бы точнее переводя с греческого — страстями. Эти волнения, или возбуждения, или страсти, по словам некоторых философов, испытывает и мудрец, но они у него обузданы и подчинены разуму, так что власть ума налагает на них своего рода законы, которые указывают им должную меру. Держащиеся такого мнения суть платоники или аристотелики, так как и Аристотель, основавший школу перипатетиков, был учеником Платона. Другие же, например, стоики, решительно не допускают, чтобы мудрец испытывал какие бы то ни было страсти. Но Цицерон в книгах о конечной цели добра и зла доказывает, что последние, т. е. стоики, спорят с платониками или перипатетиками скорее из-за слов, чем из-за сущности дела; стоики, например, не хотят называть благами телесные и внешние блага, а называют их удобствами: потому что для человека-де нет другого блага, кроме добродетели, искусства хорошей жизни, которое существует только в душе.

А те (т. е. платоники и аристотелики) и эти блага называют простым и общеупотребительным словом “благо”, но только по сравнению с добродетелью, как нормой правильной жизни, считают их благами малыми и незначительными. Отсюда видно, что какой бы те и другие ни употребляли термин — блага ли, или выгоды, — под этими терминами у них разумеется одно и то же, и стоики в этом вопросе щеголяют только новизною слов. Так, по моему мнению, и относительно вопроса о том, испытывает ли мудрый душевные страсти, или же совершенно чужд им, стоики спорят скорее из-за слов, чем из-за сущности дела. Ибо, насколько дело касается существа предмета, а не звука слов, они придерживаются тех же представлений, что и платоники и перипатетики.

Опуская для краткости прочее, чем я мог бы это подтвердить, укажу только на следующее, самое очевидное.

Агеллий, человек изящнейшего красноречия и обширной и многосторонней учености, в книгах под заглавием “Аттические ночи” пишет*, что однажды он плыл на корабле с неким известным философом-стоиком. Этот философ (Агеллий рассказывает об этом весьма подробно, я же расскажу кратко), когда поднявшеюся в воздухе и на море ужасной бурей корабль начало швырять из стороны в сторону и опасно кренить на борт, побледнел от страха. Это было замечено присутствовавшими, которые, несмотря на близость смерти, с крайним любопытством наблюдали, сохранит ли философ присутствие духа. И вот, когда буря утихла и уверенность в безопасности вызвала разговоры и даже шутки, один из пассажиров, богатый и расточительный азиат, пристал к философу, подсмеиваясь над тем, что тот струсил и побледнел, тогда как он-де оставался спокойным. Но философ привел ответ сократика Аристиппа, который, при подобных обстоятельствах услышав от точно такого же человека точно такие же речи, сказал: “Тебе за душу негоднейшего бездельника не стоило, конечно, тревожиться; но за душу Аристиппа я должен был бояться”.

Когда этот ответ заставил богача удалиться, Агеллий, не с целью уколоть, а из любви к знанию, спросил философа, что было причиной его испуга. Желая научить человека, одушевленного искренним стремлением к знанию, философ тотчас же достал из своего дорожного мешка книгу стоика Эпиктета, содержание которой согласно было с основными положениями Зенона и Хризиппа, известных нам как главных представителей стоической школы. Из этой книги, говорит Агеллий, он прочитал, что, по учению стоиков, когда мысленные образы, называемые ими фантазиями, возникновение и время возникновения которых в нашем уме не зависит от нашей воли, идут от предметов страшных и ужасных, то они неизбежно волнуют ум и мудрого; так что на короткое время он и бледнеет от страха, и подвергается скорби, как страстям, предваряющим деятельность ума и рассудка. Но из этого-де не следует,

* Lib. XIX, cap. 1.

чтобы в его уме образовалось дурное расположение, одобрение или сочувствие злу. Последнее они представляют состоящим во власти его, и различие между душою мудрого и душою глупого, с их точки зрения, состоит в том, что душа глупого поддается страстям и подчиняет им ум свой; тогда как душа мудрого, хотя и претерпевает их по необходимости, непоколебимо, однако, сохраняет в своем уме истинное и неизменное представление о том, чего надлежит разумным образом желать или избегать. Вот что припоминает Агеллий из прочитанного в книге Эпиктета, что говорил и думал Эпиктет с точки зрения стоиков. Я изложил это как умел, — хотя и не так хорошо, как Агеллий, но, по крайней мере, короче и, думаю, яснее, чем он.

Если это так, то между мнением стоиков и других философов о страстях и волнениях духа нет или почти нет различия: те и другие одинаково не допускают их господства над умом мудрого. И стоики говорят, что мудрый не подвержен страстям и волнениям, может быть потому, что эти страсти и волнения не омрачают никаким заблуждением и не подвергают никакой опасности его мудрость, благодаря которой он и мудр. Но они возникают и в душе мудрого, хотя и не нарушая при этом ясности его мудрости, — возникают под впечатлением того, что стоики называют выгодами или невыгодами и чему не хотят дать имени блага или зла. В самом деле, не придавая упомянутой философ ни малейшей цены тому, потерей чего угрожало ему кораблекрушение, т. е. здоровью и самой жизни, опасность не устрасила бы его до такой степени, что заставила его побледнеть и этим выдать себя. Между тем, он в одно и то же время мог и испытывать смятение, и твердо сохранять в своем уме представление о том, что жизнь и телесное здоровье, потерю которых угрожала ему страшная буря, не составляют такого блага, которое обладающих им людей делало бы добрыми, как делает их такими справедливость.

А что стоики говорят, что эти блага следует называть не благами, а выгодами, то это спор из-за слов, а не исследование сущности дела. Какая, в самом деле, важность

в том, точнее ли эти вещи называть благами, когда и стоик бледнеет и пугается не менее, чем перипатетик, ввиду опасности потерять то, что не одинаково с последним называет, но одинаково с ним ценит? Ведь оба они, если бы угрожающая этим благам или выгодам опасность понуждала их к бесчестному или злодейскому поступку, так что иначе они не могли бы сохранить их, — оба они, конечно, сказали бы, что предпочитают скорее лишиться того, что служит к поддержанию природы тела в целостности и сохранности, нежели совершить то, что было бы нарушением справедливости. Таким образом ум, в котором твердо держится подобное понятие, не допускает никаким волнениям, хотя бы они и возникали в низших частях души, иметь над собою преобладающую силу вопреки разуму; напротив того, он сам господствует над ними и своим несочувствием, а еще более — сопротивлением им, устанавливает царство добродетели. Таким описывает Энея и Вергилий, когда говорит:

Слезы напрасные льются, но ум остается спокойным.*

Глава V

В данном случае нет необходимости подробно и обстоятельно показывать, как учит об этих страстях божественное Писание, содержащее в себе христианское учение. Ум оно подчиняет управлению и руководству Бога, а страсти — ограничению и обузданию ума, чтобы они обращались на пользу справедливости. Кроме того, мы ставим вопрос не о том, гневается ли ум благочестивый, печалится ли, страшится ли, а о том, что возбуждает его гнев, что вызывает его печаль, чего он страшится. Я не знаю, станет ли кто-нибудь после здравого размышления порицать его за то, что он гневается на грешника, чтобы исправить его, печалится о несчастном, чтобы помочь ему, страшится за находящегося в опасности, чтобы он не погиб? Стоики

* Virg. Aeneid. IV.

ведь часто порицают и милосердие; но было бы во много раз почтеннее, если бы вышеупомянутый стоик был тронут милосердием к человеку, нуждающемуся в помощи, нежели поддался страху перед кораблекрушением.

Гораздо лучше, человечнее и куда сообразнее с благочестивыми чувствами высказывается Цицерон в похвале Цезарю, когда говорит: “Из всех твоих добродетелей нет ни одной, которая была бы удивительнее и привлекательнее твоего милосердия”*. А что такое милосердие, как не своего рода сострадание нашего сердца к чужому несчастью, — сострадание, вынуждающее нас оказывать посильную помощь? Подобное (сердечное) движение подчиняется разуму, когда милосердие проявляется с сохранением справедливости: когда или подается помощь нуждающемуся, или оказывается прощение раскаивающемуся. Цицерон, этот превосходный оратор, безо всякого колебания называет его добродетелью, между тем как стоики не стыдятся считать пороком: хотя (как это известно из книги знаменитого стоика Эпиктета, написанной в духе Зенона и Хризиппа, самых известных представителей стоической школы) и они допускают такого рода страсти в душе мудрого, которого стараются представить свободным от всех пороков. Отсюда следует, что и стоики не считают их пороками, когда они возникают в мудром, не располагая его ни к чему противному умственной доблести и разуму, и что и у перипатетиков или платоников, и у стоиков мнение одно и то же; но как замечает Туллий**, тяга к словопрениям издавна делает греков страстными любителями скорее споров, чем истины.

Впрочем, это еще не разрешает вопроса о том, не относится ли к несовершенству настоящей жизни то, что мы даже и во всех добрых своих действиях испытываем подобного рода душевные движения? Святые ангелы не испытывают, например, ни гнева, когда наказывают тех, которые подлежат наказанию с их стороны в силу вечного божественного закона, ни сострадания, когда являются на

* Orat. pro Ligario.

** In I de Oratore.

помощь к несчастным, ни страха, когда спасают тех из находящихся в опасности, которых любят. Люди, не умея выразить это иначе, применяют и к ним названия этих страстей; но применяют ради некоторого сходства в действиях, а не с целью указать на несовершенство их душевных движений. Так и сам Бог, хотя по Писанию и гневается, однако не подлежит никакой страсти. Ибо под гневом Его разумеются карательные действия, а не возмущенное душевное состояние.

Глава VI

Отложив пока этот вопрос о святых ангелах, посмотрим, каким образом демоны, представляющие собою, по словам платоников, посредников между богами и людьми, волнуются бурей страстей. Если бы демоны подвергались движениям этого рода так, что ум их оставался бы при этом свободным от них и господствовал над ними, Апулей не сказал бы, что они, “при похожем движении сердца и колебании ума, испытывают страстные волнения, связанные с их помыслами”. Значит, сам ум их, т. е. высшая часть души, благодаря которой они суть существа разумные, и в которой над мятежными страстями низших частей души, умеряя и обуздывая их, господствовали бы добродетель и мудрость, если бы они у них были, — сам, говорю, ум их волнуется, как сознается упомянутый платоник, бурей страстей. Таким образом, ум демонов подвержен страстям вожделений, страхов, гнева и прочим того же рода. Какая же, спрашивается, часть их природы свободна и обладает мудростью, благодаря которой они были бы угодны богам и служили бы для людей примером добрых нравов, если подверженный порокам страстей и ими подавленный ум их все, что только имеет по природе разумного, направляет ко лжи и обману тем сильнее, чем больше овладевается желанием вредить?

Глава VII

Кто-нибудь, возможно, возразит, что не из числа всех вообще демонов, но только из числа демонов злых поэты, не слишком уклоняясь от истины, измышляют богов, любящих или ненавидящих тех или иных людей; что о них-то и говорит Апулей, что они в колебании ума испытывают все страстные волнения, связанные с их помыслами. Но как мы можем принять подобное толкование, когда, говоря это, он описывал посредническую между богами и людьми роль не отдельных демонов, а всех вообще, благодаря воздушным телам их? Ведь, по его словам, вымысел поэтов состоит в том, что они из числа этих демонов делают богов, дают им имена богов и по необузданному поэтическому своеволию приставляют их, к кому хотят, в качестве друзей и врагов; тогда как богов представляют чуждыми таких демонских нравов и по их местожительству — небу, и по полноте блаженства. Значит, измышление поэтов состоит в том, что они называют богами тех, кто не боги, и представляют их под именами богов спорящими между собою из-за людей, к которым они пристрастны, любя их или ненавидя. Тем не менее, он говорит, что измышление это недалеко от истины; потому что, назвав именами богов не богов, они описывают демонов такими, каковы они на самом деле.

Из числа таких, по его словам, была известная гомеровская Минерва, принимавшая участие в посреднических собраниях греков для удержания Ахиллеса. Что то была Минерва, это, по его мнению, поэтический вымысел; потому что Минерву он считает богиней и отводит ей место среди богов (которые, на его взгляд, все добры и блаженны) в области высшего эфира, вдали от смертных. Но что какой-нибудь из демонов покровительствовал грекам, а троянцам вредил, а другой, упоминаемый поэтом под именем Венеры или Марса (не делавших ничего подобного и помещаемых Апулеем в небесных обителях), оказывал помощь троянцам против греков, и что эти демоны вступали между собою в борьбу за тех, кого любят, против тех, кого ненавидят, — это, по его признанию,

сказано поэтами близко к истине. Ибо подобные вещи говорили они о тех, которые, как выражается он, при подобном человеческому движении сердца и колебании ума, испытывают все страстные волнения, связанные с их помыслами, так что могут любить и ненавидеть не в силу справедливости, а по пристрастию, как похожие на них народные партии на зрелищах любят и ненавидят бойцов со зверьми и возниц. Очевидно, философ-платоник хлопотал о том, чтобы кто-нибудь не подумал, будто подобные вещи, когда они воспеваются поэтами, творятся не демонами-посредниками, а самими богами, имена которых поэты употребляют вымысленно.

Глава VIII

Впрочем, достаточно обратить внимание на само определение, какое он дает демонам (а определяя, он обнимает их, конечно, всех), когда говорит, что демоны по роду животные, по душе — подвержены страстям, по уму — разумны, по телу — воздушны, по времени — вечны. В числе этих пяти признаков он не указал решительно ни одного, который можно было бы признать общим у демонов только с людьми добрыми, но которого не было бы у злых. Когда же он несколько более подробно описывает людей (о них он говорит в своем месте, как о существах низших и земных, после того, как сказал о богах небесных, чтобы, описав эти два крайние класса, высший и низший, в третьем месте сказать о существах средних, о демонах), он говорит: “Итак, землю населяют люди, одаренные разумом, обладающие даром слова, бессмертные по душе, но со смертными членами, с умом легким и беспокойным, с телами грубыми и тленными, с нравами различными, с заблуждениями одинаковыми, с упорной смелостью, с упрямой надеждой, с трудом бесполезным, с счастьем изменчивым; смертные поодиночке, они постоянно пребывают в целом своем роде, преемственно изменяясь в новых и новых поколениях; век их скоротечен, мудрость тупа, смерть быстра, жизнь возбуждает сожаление”.

Сказав здесь много такого, что относится к большей части людей, разве умолчал он о том, что, как ему было известно, принадлежит немногим: о тупой мудрости? Умолчи он об этом, он не очертил бы в этом описании человеческий род с такой замечательной обстоятельностью. А когда изображал он превосходство богов, то утверждал, что выше всего в них блаженство, которого люди чают достигнуть мудростью. Таким образом, если бы Апулей хотел представить некоторых демонов добрыми, он при описании их выставил бы на вид что-либо такое, почему можно было бы думать, что у них есть или некоторая доля блаженства, общая с богами, или какая-нибудь мудрость, общая с людьми.

Между тем, он не упомянул о них ничего доброго, чем добрые отличаются от злых. Хотя он и воздержался от более смелого описания их злобы, из опасения оскорбить не столько их самих, сколько их почитателей, однако людям здравомыслящим дал понять, как они должны думать о демонах: потому что богов, которых считал всех добрыми и блаженными, он представил решительно чуждыми их страстей; сопоставил же их с богами только по вечности тел, а по душе весьма ясно выставил похожими не на богов, а на людей, — похожими, притом, не благом мудрости, обладателями которой могут быть и люди, а волнением страстей, которые господствуют над глупыми и злыми, но которые мудрыми и добрыми обуздываются так, что они скорее предпочитают не иметь страстей вовсе, чем побеждать их. Ибо, если бы он хотел показать, что демонам, наравне с богами, принадлежит вечность не по телу, а по душе, он не отделил бы, конечно, от соучастия в этом и людей, потому что и души людей вечны, как полагал, несомненно, наш платоник. На этом, разумеется, основании, описывая людей, он сказал, что люди бессмертны по душе, но со смертными членами. Таким образом, если люди не имеют общей с богами вечности потому, что по телу смертны, то и демоны имеют ее только потому, что по телу бессмертны.

Глава IX

Итак, что же это за посредники между богами и людьми, — посредники, с помощью которых люди должны искать себе благоволение богов, — когда они вместе с людьми имеют худшим то, что в животных есть наилучшее, т. е. душу, а вместе с богами лучшим то, что в животных составляет худшее, т. е. тело? Ведь если животное, т. е. существо одушевленное, состоит из тела и души, а из этих двух душа лучше тела; если душа, даже порочная и слабая, лучше самого здорового и крепкого тела, потому что превосходнейшая природа души от грязи пороков не становится ниже тела, подобно тому, как и запачканное золото ценится дороже, чем самое чистое серебро или свинец; то эти посредники между богами и людьми, с помощью которых человеческое соединяется с божественным, оказываются разделяющими с богами вечное тело, а с людьми — порочную душу; как-будто религия, которая должна, по их представлениям, соединять людей с богами через посредство демонов, заключается в теле, а не есть дело души! Да, наконец, вследствие какого непотребства или в наказание за что эти лживые и обманчивые посредники висят, так сказать, головою вниз, так что низшую часть животного, т. е. тело, разделяют с высшими себя, а высшую часть, т. е. душу, с низшими, — с небесными богами соединены частью рабствующей, а частью господствующей разделяют бедствия с земными людьми?

Ибо тело — раб, как говорит Саллюстий: “Повелевающее в нас — душа, подчиняющееся же — тело”*. Саллюстий прибавляет к этому: “Одно у нас общее с богами, а другое — с бессловесными животными”; но прибавляет потому, что говорит о людях, которые, подобно бессловесным животным, имеют тело. Демоны же, которых философы поставили между людьми и богами в качестве посредников, хотя и могут сказать о душе и теле: “Одно у нас общее с богами, а другое — с людьми”, но, будучи, как я сказал, как бы перевернутыми и подвешенными

* Sallust. de Catilinae conjurat.

головую вниз, с блаженными богами разделяют рабствующее тело, а со злополучными людьми — господствующий дух; в низшей части возвеличены, а в высшей — унижены. Таким образом, если бы кто-нибудь и подумал, что они разделяют с богами вечность, потому что никакая смерть не разлучает их души с телами, на тело их, во всяком случае, нужно смотреть не как на вечную колесницу увенчанных властью и честью, а как на вечную темницу осужденных.

Глава X

Плотин пользуется заслуженной известностью, как человек, лучше других (по крайней мере, на сегодняшний день) понявший Платона. Рассуждая о человеческих душах, он говорит: “Милосердный Отец сотворил для них смертные узы”. Таким образом, в том, что люди по телу смертны, Плотин видит милосердие Бога Отца, не захотевшего, чтобы люди вечно оставались в бедственных условиях настоящей жизни. Такого милосердия не удостоено злочестие демонов: при несчастье иметь душу, подверженную страстям, они получили тело не смертное, как люди, а вечное. Они были бы счастливее людей, если бы с людьми разделяли смертное тело, а с богами — блаженный дух. Могли бы они быть такими же, как и люди, если бы наравне с ними удостоились иметь вместе со злополучною душой и смертное тело; но при том лишь условии, если бы у них была какая-нибудь способность к благочестию, чтобы они по крайней мере в смерти могли находить успокоение от бедствий. В настоящем же своем состоянии они по сравнению с людьми не только не счастливее, обладая злополучною душой, но и гораздо несчастнее, ибо заключены в вечные оковы тела. Никакого преуспевания в благочестии и мудрости, которое могло бы обратить демонов в богов, Апулей не допускал, коль скоро яснейшим образом назвал их демонами вечными.

Глава XI

Апулей говорит, правда, что и души людей суть демоны; что люди становятся ларами, если жили добродетельно; лемурами или ларвами, если жили порочно; богами же манами называются-де те, о которых с точностью не известно, были ли они добродетельны или порочны. Но кто, если он человек хоть немножко мыслящий, не поймет, какая в этом мнении открывается пропасть для нравственного развращения? В самом деле, как бы люди ни были непотребны, но, думая, что они после смерти сделаются ларвами, или, по крайней мере, богами-манами, они делаются еще тем хуже, чем более в них желания вредить; так как им внушается мысль, что после смерти к ним будут обращаться даже с некоторыми жертвоприношениями в виде культа, чтобы они причиняли вред. Ибо, по словам его, ларвы суть демоны вредные, произошедшие из людей. Впрочем, это уже другой вопрос. Но отсюда, по его словам, добрые по-гречески называются εὐδαίμονες, — добрыми душами, т. е. добрыми демонами. Он подтверждает этим мнение, что души людей суть демоны.

Глава XII

Но в данном случае у нас идет речь о тех демонах, которых, как занимающих среднее положение между богами и людьми, Апулей определяет в их действительной природе, говоря, что они по роду животные, по уму — разумны, по душе — подвержены страстям, по телу — воздушны, по времени — вечны. Показав перед тем различие по месту и достоинству природы между богами, занимающими высочайшее небо, и людьми, населяющими исподнюю землю, он в заключение говорит: “Таким образом, мы имеем два рода живых существ, четко отличая богов от людей высотой места, непрерывным продолжением жизни, совершенством природы, и не допуская между ними никакого сближения: ибо и жилища высшие от низших отделены громадным расстоянием, и жизнь там

вечная и непрерывная, а здесь — скоропреходящая и короткая, и духовные способности там возвышены до блаженства, а здесь — унижены до жалкого состояния”.

В этих словах я нахожу три противоположности, отличающие две крайние области природы, высшую и низшую. Ибо первоначально указанные три величественные особенности богов он потом, хотя и другими словами, повторяет, чтобы противопоставить им другие три противоположные черты, присущие людям. Относящиеся к богам три особенности следующие: возвышенность места, непрерывное продолжение жизни, совершенство природы. При повторении же их другими словами он противопоставляет им три их противоположности, характерные для человеческого состояния. Он говорит: “И жилища высшие от низших отделены громадным расстоянием (потому что говорил о высоте места), и жизнь там вечная и непрерывная, а здесь — скоропреходящая и короткая (так как говорил о непрерывном продолжении жизни), и духовные силы там возвышены до блаженства, а здесь — унижены до злополучия (ибо говорил о совершенстве природы)”. Итак, им указаны три особенности, связанные с богами: возвышенность места, непрерывное продолжение жизни, блаженство; и три их противоположности, относящиеся к людям: низменность места, смертность, злополучие.

Глава XIII

Из этих трех особенностей, характеризующих богов и людей, относительно места в приложении к демонам не может быть никаких возражений, так как Апулей представляет их занимающими средину. Между самым высшим и низшим вполне естественно предполагается место среднее. Большого внимания требуют две других, относительно которых нужно показать, каким образом они могут быть или чужды демонам, или усвоены им, но усвоены в такой мере, чтобы среднее положение демонов не казалось при этом нарушенным. Чуждыми демонам они быть не могут. Если демоны суть животные разумные, то сказать о них,

— как обычно говорят о среднем, что оно не есть ни высшее, ни низшее, — сказать, что они ни блаженны, ни злополучны, подобно деревьям или животным, лишенным разума, мы не можем. Существа, уму которых присущ разум, необходимо должны быть или блаженными, или злополучными. Также точно не можем мы сказать и того, что демоны ни смертны, ни бессмертны. Все живущее или живет вечно, или оканчивает свою жизнь смертью. Сам Апулей назвал демонов “по времени вечными”.

Остается допустить, что эти средние существа имеют одну черту из двух высших и одну — из двух низших. Ибо, если они будут иметь обе низшие или обе высшие, они средними не будут, но или примкнут к высшим существам, или ниспадут в разряд низших. Действительно, если обе эти особенности, как показано, не могут быть чужды демонам, то средними существами демоны останутся в том только случае, если от высшей и низшей сторон будут иметь по одной. Но поскольку от низшей стороны они не могут иметь вечности, которой здесь нет, то эту особенность они имеют от стороны высшей; а чтобы положение их было действительно средним, другая особенность, которую они должны иметь от низшей стороны, есть ничто иное, как злополучие. Итак, и по мнению платоников высшим существам, богам, принадлежит или блаженная вечность, или вечное блаженство; низшим, людям, или злополучная смертность, или смертное злополучие; средним, демонам, или злополучная вечность, или вечное злополучие.

Те же пять признаков, с помощью которых Апулей определяет демонов, не представляют их, как он обещал, существами средними: три из этих признаков, говорит он, принадлежат им наравне с нами, а именно — что демоны суть существа по роду животные, по уму разумны, по душе — подверженные страстям; один принадлежит им наравне с богами, тот, что они по времени вечны; и один их собственный, а именно — что они по телу воздушны. Каким же образом они — существа средние, когда с высшими разделяют один признак, а с низшими — три? Кому не видно, насколько они, оставив среднее положе-

ние, склоняются и ниспадают к низшим? Можно, впрочем, и при этих признаках представлять их существами средними следующим образом: из пяти указанных Апулеем признаков один, т. е. воздушное тело, принадлежит им как их отличительный признак (подобно тому, как высшие существа, боги, и низшие, люди, имеют в свою очередь, по одному отличительному: боги — эфирное тело, люди — тело земное); два же общи у них с остальными, а именно — что они существа по роду животные, а по уму разумные. Ибо и сам Апулей, говоря о богах и людях, замечает: “Вы имеете, таким образом, два рода животных”. Богов же они обыкновенно представляют не иначе, как существами разумными. Остальные же два признака: что демоны суть существа по душе подверженные страстям, а по времени — вечные, из которых один они разделяют с существами низшими, и другой — с высшими, дают им среднее положение, уравнивая его так, что оно не поднимается до высшего и не ниспадает в низшее. А это и есть злополучная вечность или вечное злополучие демонов. Ибо тот, кто говорит, что демоны — существа “по душе подверженные страстям”, тот говорит по сути и то, что они — существа “злополучные”. С другой стороны, поелику (как признают это и они сами) мир управляется провидением высшего Бога, а не слепым случаем, то злополучие демонов никогда не было бы вечным, если бы не была велика их злоба.

Итак, если блаженные правильно называются *ευδαιμονεζ*, то демоны, которых они помещают между людьми и богами, не суть *ευδαιμονεζ*. Какое же место принадлежит добрым демонам, которые, будучи выше людей и ниже богов, первым бы помогали, а последним служили? Ведь если они добры и вечны, они, конечно, и блаженны. А вечное блаженство поднимает их выше существ средних, потому что слишком уравнивает их с богами и слишком отделяет от людей. Отсюда, если добрые демоны бессмертны и блаженны, то их попытки доказать, что они могут быть существами средними между бессмертными и блаженными богами и смертными и злополучными людьми, напрасны. Ибо если то и другое, т. е. блаженство и бессмертие, они

разделяют с богами, и ничего подобного — со смертными и злополучными людьми, то не скорее ли они отдаляются от людей и сближаются с богами, чем остаются средними между теми и другими? Средними существами они были бы в том случае, если бы имели, как свои собственные, два таких признака, которые были бы не оба либо признаками богов, либо людей, а один — признаком богов, другой — признаком людей, подобно тому, как человек есть среднее (существо) между животными и ангелами; так как животное есть существо неразумное и смертное, а ангел — разумное и бессмертное, то человек есть существо среднее, низшее по сравнению с ангелами и высшее по сравнению с животными, разделяя с животными смертность, а с ангелами разум, т. е. представляя собою существо разумно-смертное. Итак, если мы ищем существо среднее между бессмертно-блаженными и смертно-злополучными, то должны искать такое, которое было бы или смертно-блаженным или бессмертно-злополучным.

Глава XIV

Но может ли человек быть и блаженным, и смертным — вопрос спорный. Одни смотрят на настоящее свое положение униженно и не допускают, чтобы человек мог быть способным к блаженству, пока живет в условиях смертной жизни. Другие, напротив, превозносят себя и осмеливаются утверждать, что смертные, обладая мудростью, могут быть блаженными. Если бы это было так, то почему не они — существа, посредствующие между смертными злополучными и бессмертными блаженными, так как разделяют с бессмертными блаженными блаженство, а со смертными злополучными — смертность? Ведь если они блаженны, то, конечно, не завидуют никому (ибо что злополучнее зависти?) и, насколько могут, действуют злополучным смертным в приобретении блаженства, дабы последние после смерти смогли стать бессмертными и соединиться с бессмертными и блаженными ангелами.

Глава XV

Если же люди, доколе они смертны, необходимо и злополучны, что гораздо правдоподобнее, то нужно искать такого Посредника, Который был бы не только человеком, но и Богом, чтобы блаженная смертность этого Посредника могла возвести людей от смертного злополучия к блаженному бессмертию. Он должен был и сделаться смертным, и в то же время остаться не-смертным. И Он сделался смертным не потому, что божественность Слова лишилась силы, а потому, что принял на Себя слабость плоти; но и во плоти Он не остался смертным, а воскресил ее из мертвых: потому что посредничество Его принесло именно те плоды, что сами смертные, ради освобождения которых Он сделался Посредником, не остались в постоянной смерти, хотя и облечены плотью. Для этого Посреднику между нами и Богом и надлежало иметь преходящую смертность и пребывающее блаженство, чтобы через преходящее уподобиться подлежащим смерти, а через пребывающее возвести от мертвых. Поэтому добрые ангелы не могут быть существами, занимающими середину между злополучными смертными и блаженными бессмертными, ибо сами они и блаженны, и бессмертны; но могут быть такими ангелы злые, так как они бессмертны с блаженными и злополучны со смертными. Противоположность им представляет благой Посредник, Который, в отличие от их бессмертия и злополучия, соблаговолил быть на время смертным и при этом остаться вечно блаженным, и, таким образом, уничтожением Своей смерти и благостью Своего блаженства ниспроверг этих бессмертно-гордых и злополучно-вредных духов, дабы они тщеславием бессмертия не прельщали к злополучию, — ниспроверг в тех, сердца коих освободил от их нечистейшего господства, очистив верою в Себя.

Итак, что же должен избрать смертный и злополучный, поставленный вдали от бессмертных и блаженных, чтобы достигнуть бессмертия и блаженства? То, что могло бы привлекать его в бессмертии демонов, бедственно, а что могло бы оскорблять в смертности Христа, — того более

не существует. Там предмет опасения составляет вечное злополучие; здесь смерть не внушает страха, потому что не смогла остаться вечной, но заставляет любить себя вечное блаженство. Посредник бессмертный и злополучный является посредником для того, чтобы преградить доступ к блаженному бессмертию, так как препятствующее этому, т. е. злополучие, остается постоянно; Посредник же смертный и блаженный для того и предложил себя, чтобы, разделив смерть, сделать из мертвых бессмертных (что показал Он на самом себе Своим воскресением) и из злополучных — блаженных (ибо блаженным не переставал быть никогда).

Таким образом, один посредник — посредник злой, разделяющий друзей; другой — Посредник благой, примиряющий врагов. Поэтому посредников-разделителей много, ибо блаженное множество является блаженным через общение с единым Богом, лишенное же этого общения и вследствие этого злополучное множество злых демонов, скорее препятствующее, чем помогающее своим посредничеством достижению блаженства, уже самим, так сказать, своим множеством заграждает себе путь к достижению единого и дающего счастье блага. Чтобы достигнуть этого блага, нам нужен был один Посредник, а не многие, и именно Тот, через общение с Которым мы и блаженны, т. е. несотворенное Слово, Коим сотворено все. Впрочем, Он Посредник не потому, что — Слово: ибо бессмертное и блаженное Слово бесконечно удалено от злополучных смертных, а потому, что — человек. Этим самым Он показал, что для достижения не только блаженного, но и делающего блаженным блага мы не должны искать иных посредников, которые бы могли облегчить нам путь к нему; ибо блаженный и подающий блаженство Бог, сделавшись причастным нашего человечества, указал нам кратчайший путь для приобщения к Его божеству. Освобождая нас от смертности и злополучия, Он приводит нас не к бессмертным и блаженным ангелам, дабы через общение с ними и мы были блаженны и бессмертны, но к самой Троице, через общение с Которой блаженны и сами ангелы. Таким образом, соблаговолив принять образ

раба, умаленный по сравнению с ангелами, Он в образе Божиим пребыл выше ангелов и стал путем жизни в преисподней, будучи жизнью для небес.

Глава XVI ♦

Итак, неверно то, что, по словам Апулея, сказал Платон, будто “ни один бог не входит в общение с человеком”*. В том, говорит он, и проявляется главным образом их величие, что они не оскверняются никаким соприкосновением с людьми. Значит, он признает, что демоны оскверняются; следовательно, они не могут и очищать тех, от которых оскверняются; а потому одинаково нечисты все: демоны от соприкосновения с людьми, а люди — от почитания демонов. Или, если демоны могут входить с людьми в соприкосновение и сношение и в то же время не оскверняться, то они лучше богов: потому что последние, если входят в сношение с людьми, оскверняются. Но в том-то, говорит он, и состоит преимущество богов, что никакое соприкосновение с людьми не может осквернить их, как поставленных слишком высоко от людей.

Но сам же Апулей утверждает, что, по изображению Платона, высочайший Бог, Творец всего, Коего мы называем истинным Богом, есть тот “единый, который не объемлетя бедным человеческим словом, как бы оно ни было красноречиво, даже отчасти; понятие об этом Боге едва проблескивает, и то лишь изредка, для мужей мудрых, когда они силою духа, насколько это возможно, отвлекаются от тела, — проблескивает подобно лучу света, на мгновение вспыхивающему в глубочайшем мраке”. Если же высочайший Бог, поистине высший всего, хотя бы только изредка, хотя бы подобно лишь лучику свету, на мгновение вспыхивающему в глубочайшем мраке, но являет некоторое присутствие Свое в умах мудрых, когда они, насколько возможно, отвлекаются от тела, и при этом может не оскверняться: то каким же образом те боги

* Apul. de Deo Socratis.

удалены в более возвышенное место якобы с той только целью, чтобы соприкосновение с людьми их не оскверняло? Как-будто те эфирные тела, светом которых земля освещается настолько, насколько это нужно, суть нечто такое, на что нельзя смотреть! Если же небесные светила, которые (у Апулея) называются видимыми богами, не оскверняются, когда смотрят на них, то не оскверняются и демоны, хотя бы и смотрели на них вблизи. Но, может быть, не оскверняясь от человеческих взоров, боги оскверняются от звука человеческого голоса; и вследствие этого имеют в качестве посредников демонов, которые им, поставленным вдали от людей, делают эти звуки известными, чтобы сами они оставались чуждыми всякой скверны?

А что сказать об остальных чувствах? Как демоны не могут оскверняться обонянием, когда присутствуют при испарении живых человеческих тел, так не могли бы оскверняться и сами боги, если бы при этом присутствовали, коль скоро они не оскверняются трупной гарью жертвенных животных. В чувстве вкуса они не имеют никакой нужды, будучи свободными от той необходимости, которой подлежит нуждающаяся в подкреплении смертность, так что голод не вынудит их потребовать от людей пищи. Осязание, положим, зависит от доброй воли. Но хотя упомянутое соприкосновение более всего относится к именно этому чувству, однако, если бы боги захотели войти в сношение с людьми, могли бы входить лишь настолько, чтобы видеть и быть видимыми, слышать и быть слышимыми. Зачем непременно через осязание? Да и люди не осмелились бы пожелать этого, если бы наслаждались созерцанием и беседой с богами или добрыми демонами. Но если бы их и взяло такое любопытство, что они захотели бы осязать; то каким образом мог бы кто-нибудь осязать бога или демона вопреки его воле, когда и воробья можно осязать только пойманного?

Итак, боги могли бы входить в сношение с людьми телесным образом, видя их и, в свою очередь, предоставляя себя видеть им, разговаривая с ними и выслушивая их. Но если, как я сказал, демоны входят подобным образом в сношение с людьми и не оскверняются; а боги, если

входят, оскверняются; то демонов представляют они не подлежащими осквернению, а богов — подлежащими. Если же оскверняются и демоны, то что полезного для посмертной блаженной жизни могут они сделать людям, которых, оскверненные сами, они не в состоянии очистить, чтобы, как чистых, могли соединить с чуждыми скверны богами, между которыми и людьми они суть посредники? А если они не в состоянии оказать людям этого благодеяния, то какая людям польза в их дружественном посредничестве? Разве предположить, что люди после смерти не переходят при помощи демонов к богам, а живут с демонами вместе, оставаясь одинаково оскверненными и, вследствие этого, одинаково лишенными блаженства?

Или, быть может, кто-нибудь скажет, что демоны очищают своих друзей наподобие губки или чего-нибудь в этом роде, так что сами делаются тем грязнее, чем чище как бы от их трения становятся люди? Если так, то боги, избегая близости и соприкосновения с людьми, чтобы не оскверниться, входят в сношение с еще более оскверненными демонами. Или боги оскверненных от людей демонов могут очищать и при этом не оскверняться, а очищать подобным же образом людей и не оскверняться ими не могут? Но думать так может разве тот, кто сам попал в сети лживейших демонов. Затем, если быть видимым и видеть — значит подлежать осквернению, то почему люди видят тех богов, которых Апулей называет видимыми, т. е. светлейшие планеты мира и прочие светила; а демоны, видеть которых, если они не захотят того сами, люди не могут, остаются в большей безопасности от этого осквернения со стороны людей? Если же осквернение не в том, чтобы быть видимым, а в том, чтобы видеть, в таком случае, считающие богами светлейшие планеты мира должны утверждать, что эти светила не видят людей, хотя простирают свои лучи до самой земли. Но во всяком случае лучи их, через какую бы нечистую среду ни проходили, не оскверняются, а боги, если бы вошли в сношение с людьми, осквернились бы, даже если соприкосновение было бы необходимым для

оказания помощи! Соприкасается же земля с лучами солнца и луны, и света их не оскверняет.

Глава XVII

Удивляюсь, впрочем, как такие ученые люди, по мнению которых все телесное и чувственное должно быть поставлено ниже бестелесного и идеального, толкуют о телесных соприкосновениях, когда говорят о блаженной жизни. Как примирить это с известными словами Плотина: “Нужно бежать в возлюбленнейшее отечество, где Отец и где все”? “Каким же кораблем, — прибавляет он, — какой повозкой ехать туда? Нужно стать подобным Богу”*. Итак, если каждый тем ближе становится к Богу, чем более делается подобным Ему, то отдаление от Него есть ничто иное, как несходство с Ним. Непохожею же на бестелесное, вечное и блаженное душа человеческая делается тем более, чем более прилепляется к временным и преходящим вещам. Чтобы исцелиться от этого, нам нужен посредник; потому что присущей высочайшему бессмертной чистоте не может соответствовать смертное и нечистое, присущее низшему. Но посредник нужен не такой, который хотя бы тело имел и бессмертное и близкое к высшим существам, но имел бы больной дух, подобный существам низшим — эта болезненность побудила бы его скорее позавидовать нашему исцелению, чем помочь нашему выздоровлению.

Нужен такой Посредник, Который, приобщившись нам смертностью тела, по бессмертной праведности Духа, устраняющей в отношении к высочайшему значение расстояния мест и придающей значение только превосходству подобия,

* “Отечество наше там, откуда мы пришли, и Отец наш там. Итак, каков же путь, каково бегство? Не ногами нужно совершать его, ибо ноги всюду переносят нас лишь с одной земли на другую, и не нужно готовить повозку с лошадьми или корабль, но следует оставить все это и, будто закрыв глаза, заменить телесное зрение и пробудить зрение духовное, которое имеется у всех, но пользуются которым немногие”. Плотин. Эннеады. “О прекрасном” (1, 6, 8).

подал бы нам для очищения и освобождения поистине божественную помощь. Как неизменному Богу, Ему во всяком случае нечего было бояться осквернения со стороны человека, в которого Он облекся, или со стороны людей, между которыми Он обращался, как человек. Немалую в то же время важность имеет то, что Своим воплощением Он дал спасительное доказательство того, что, с одной стороны, истинное Божество не может оскверняться плотью, с другой, что демоны не должны считаться лучше нас потому, что не имеют плоти. Мы говорим о Том, о Ком проповедует священное Писание, говоря, что един “посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус” (1 Тим. II, 5). Но как о Его божестве, которым Он всегда равен Отцу, так и о Его человечестве, которым Он сделался подобным нам, говорить в настоящем случае несвоевременно.

Глава XVIII

Те же ложные и лживые посредники-демоны, которые в силу духовной нечистоты множеством своих действий проявляют свое жалкое состояние и злобу, но которые в то же время, благодаря расстояниям телесных мест и легкости воздушных тел, стараются отвращать и отклонять нас от духовного усовершенствования, — те посредники не указывают нам пути к Богу, а, напротив, препятствуют вступить на этот путь. На самом же (предлагаемом ими) пути, — пути в высшей степени ложном и исполненном заблуждения, которого не признает (истинным) путем справедливости: потому что к Богу мы восходим не через телесное возвышение, а через духовное, т. е. через бестелесное уподобление Ему, — на самом этом телесном пути, который друзья демонов пролагают через стихийные сферы, ставя демонов посредствующими между эфирными богами и земными людьми, боги представляются имеющими ту особенность, что не оскверняются соприкосновением с людьми лишь благодаря пространственному расстоянию. Таким образом выходит, что скорее демоны оскверняются

от людей, чем люди очищаются демонами, и что люди могли бы осквернить самих богов, если бы не защищала их высота места! Кто же будет до такой степени несчастен, что станет ожидать очищения для себя на таком пути, где люди представляются оскверняющими, демоны оскверняемыми, боги способными к осквернению; а не изберет такого пути, где не встречались бы оскверняющие демоны и где люди бы очищались от скверны не подлежащим скверне Богом для вступления в общество нескверных ангелов?

Глава XIX

Так как некоторые из этих, если можно так выразиться, демонопочитателей, к числу коих принадлежал и Лабееон, утверждают, будто иные называют ангелами тех, кого они называют демонами; то, чтобы не показалось, что мы спорим из-за слов, я нахожу нужным сказать кое-что о добрых ангелах, которых они не отрицают, но предпочитают называть добрыми демонами, а не ангелами. Мы, следуя Писанию, сообразуясь с которым делаемся христианами, признаем ангелов как добрых, так и злых, но добрых демонов не признаем вовсе. Где бы в этих книгах ни находили мы имя демонов, оно означает только злых духов. И такое значение слова до такой степени распространено среди народов, что даже из тех, которые называются язычниками и чтут многих богов и демонов, едва ли кто-нибудь, как бы ни был образован и учен, позволил бы себе сказать в похвалу даже слуге: “Ты имеешь демона”; всякий, кому бы захотел он сказать это, воспринял бы его слова не иначе, как брань. Эта-то причина и заставляет нас после оскорбления вслух столь многих, даже почти всех, привыкших понимать это слово не иначе, как в худшем смысле, войти в рассмотрение обозначенного предмета, потому что, присоединив имя ангелов, мы можем загладить то оскорбление, которое могло быть причинено названием демонов.

Глава XX

Впрочем, происхождение этого имени, если мы обратимся к божественным книгам, представляет собою нечто весьма достойное изучения. Они называются *δαίμονες*, словом греческим, и названы так от знания. Просвещенный же Духом Святым апостол говорит: “Знание надмевает, а любовь назидает” (I Кор. VIII, 1). Слова эти нужно понимать в том смысле, что знание полезно лишь тогда, когда есть любовь; без любви же оно надмевает, т. е. приводит к безмерно напыщенной гордости. Таким образом, демоны имеют знание без любви; и потому-то они так надменны, т. е. горды, что старались присвоить себе божеские почести и религиозное служение, приличные, как им самим известно, только истинному Богу, и делают это доселе, насколько могут и где могут. Какую же силу над гордостью демонов, по праву владевших человеческим родом, имеет божественное смирение, явившееся в образе раба, этого не знают души людей, надменные нечистой превозношения, но на демонов похожие только гордостью, но не знанием.

Глава XXI

Сами же демоны знают это так хорошо, что Господу, облеченному слабостью плоти, говорили: “Что Тебе до нас, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас!” (Марк. I, 24; Мф. VIII, 29). Эти слова ясно показывают, что в демонах было великое знание, но не было любви. Они боялись угрожавшего им наказания от Него, но не любили в Нем правды. Он дал себя узнать им, однако же, настолько, насколько пожелал; а пожелал настолько, насколько было нужно. Дал узнать себя не так, как святым ангелам, которые в силу того, что Он — Слово Божие, участвуют в блаженной вечности Его; но дал узнать себя так, как надлежало дать узнать, чтобы навести ужас на тех, из-под тиранической власти которых Он хотел осво-

бодить предназначенных к Его царству, к вечно истинной и истинно вечной славе.

Итак, Он дал узнать Себя демонам не тем, что Он есть вечная жизнь и непреложный свет, просвещающий благочестивых и очищающий сердца присущей ему верой; а дал узнать Себя некоторыми временными проявлениями Своей силы и знаками Своего таинственнейшего присутствия, которые ангельским чувствам даже и злых духов могли быть более ясны, чем человеческой слабости. Притом, когда Он нашел нужным приостановить упомянутые проявления Своей силы и скрыть Себя несколько более, князь демонов усомнился в Нем и приступил к Нему с искушением, выведывая, Христос ли Он, — настолько, впрочем, насколько Он дозволил искушать Себя, дабы в человеке, которого представлял Собою, дать нам пример для подражания. После же этого искушения, когда, как написано, служили Ему ангелы, — ангелы, конечно, добрые и святые, и потому для нечистых духов страшные и ужасные, — Он более и более давал узнавать Себя демонам величием Своим, так что ни один из них не осмеливался противиться велениям Его; хотя слабость плоти в Нем могла бы, по-видимому, возбуждать презрение.

Глава XXII

Для добрых ангелов всякое знание телесных и временных вещей, которым кичатся демоны, не имеет значения; это не потому, что они этих вещей не знают, а потому, что им дорога любовь Божия, которой они освящаются. Перед бестелесной, непреложной и невыразимой красотой Бога, святою любовью к Которому они пламенеют, они считают маловажным все, что ниже ее и что не она, в том числе даже и самих себя; так что они, поскольку добры, наслаждаются лишь тем благом, которое делает их добрыми. Но поэтому они лучше знают и это временное и изменчивое; ибо в Слове Божиим, Которым сотворено все, они созерцают те основные причины, по которым одно одобряется, другое отвергается и все упорядочивается.

Демоны же не созерцают в Премудрости Божией этих вечных и, так сказать, основных причин, хотя по некоторым ускользающим от нас признакам предусматривают будущее с гораздо большим умением, чем люди. Иногда они предвещают и свои собственные действия. При этом демоны часто ошибаются, ангелы же — никогда. Ибо одно дело — строить догадки о временном и изменчивом на основании временного и изменчивого и с этим сообразовать свою временную и изменчивую волю и возможность осуществить свои предположения, — что при определенных условиях попущено демонам; и совсем другое — предвидеть изменения времен в вечных и неизменных законах Божиих, лежащих в Премудрости Божией, и познавать по общению Духа Божия волю Божию, так же непреложнейшую, как и могущественнейшую, — что справедливо присуще ангелам. Таким образом, последние не только вечны, но и блаженны. Благо же, благодаря которому они блаженны, есть Бог, Которым они созданы. В общении с Ним и в созерцании Его находят они неизменное наслаждение.

Глава XXIII

Если этих ангелов платоники предпочитают называть богами, а не демонами, и к ним причислять тех богов, которые, как пишет их автор и учитель Платон, созданы высшим Богом, пусть называют; спорить с ними из-за слов мы не будем. Ибо, если они называют их бессмертными в том смысле, что они сотворены высшим Богом, а блаженными представляют не через самих себя, а через общение с Тем, Кем созданы: то они говорят то же, что и мы, какими бы именами при этом не пользовались. Что таково мнение всех или, по крайней мере, лучших платоников, это можно увидеть из их сочинений. Да и относительно самого имени боги, которым они называют такого рода бессмертные и блаженные создания, между ними и нами особых разногласий нет. И в своих священных книгах мы читаем: “Бог богов, Господь возглагоал” (Пс.

XLIX, 1). И в другом месте: “Славьте Бога богов” (Пс. СXXXV, 2). А там, где говорится: “Страшен Он паче всех богов” (Пс. XCV, 4), указывается далее, почему так сказано: “Ибо все боги народов — идолы, а Господь небеса сотворил”; т. е. имеются в виду те, которых язычники считают богами. Под влиянием этого-то страха бесы говорили Господу: “Ты пришел погубить нас!”. В словах же: “Бог богов” нельзя, конечно же, разуместь Бога бесов. То же самое Писание богами именует и людей из числа народа Божия. Поэтому под Тем, о Ком сказано: “Бог богов”, можно разуместь Бога именно таких богов.

Но нас могут спросить: если богами называются люди потому, что они — из народа Божия, к которому Бог говорил через ангелов или людей; то не тем ли более достойны этого названия те бессмертные, которые наслаждаются блаженством, коего люди желают достигнуть почитанием Бога? На это мы можем ответить, что священное Писание не случайно с большею ясностью богами называет людей, чем этих бессмертных и блаженных, с которыми сравниться нам обещано только по воскресении. Причина в том, чтобы слабость веры не дерзнула кого-нибудь из них, ввиду из превосходства, счесть богом для нас. В отношении к человеку избежать этого нетрудно. Для того с большей определенностью люди из народа Божия и должны были быть названы богами, чтобы они знали и твердо веровали, что их Бог есть Тот, о Коем сказано: “Бог богов”; потому что хотя богами называются и те бессмертные и блаженные, которые на небесах, однако не называются богами богов, т. е. богами людей, живущих в народе Божиим. Поэтому и апостол говорит: “Ибо, хотя и есть так называемые боги, или на небе, или на земле, — так как есть много богов и господ много, — но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им” (I Кор. VIII, 5, 6).

Итак, нет смысла спорить о названии, когда само дело настолько ясно, что не возбуждает ни малейшего сомнения; но с одной оговоркой. Тех из числа этих блаженных бессмертных, которые посылались, чтобы возвещать людям

волю Божию, мы называем ангелами; они же этого не допускают. Они полагают, что служение это отправляется не теми, кого они называют богами, т. е. бессмертными и блаженными, а демонами, которых они решаются называть только бессмертными, но не блаженными, или если бессмертными и блаженными, то только добрыми демонами, а не богами, которых помещают высоко и удаляют от соприкосновения с людьми. Хотя и в данном случае спор кажется также спором из-за имени, но имя демонов до такой степени омерзительно, что мы должны всячески устранить его от святых ангелов.

Закончим же настоящую книгу на том, что бессмертные и блаженные существа, какое бы имя они ни носили, но если они — существа сотворенные и созданные, не суть посредники для злополучных смертных в деле возведения их к бессмертному блаженству; потому что различие в том и другом разделяет их. Те же посредники, которые с высшими существами имеют общее бессмертие, а с низшими — злополучие, — те, поскольку злополучны в наказание на злобу, скорее могут завидовать нам в блаженстве, которого сами не имеют, чем сообщать его нам. Друзья демонов не могут предоставить никакого сколько-нибудь серьезного доказательства того, почему бы мы должны были почитать как помощников тех, которых должны скорее избегать как обманщиков. О тех же, кого они считают добрыми и не только бессмертными, но и блаженными, достойными под именем богов почитания жертвами и жертвоприношениями ради получения блаженной посмертной жизни, — о тех, кто бы они ни были и какого бы названия ни были достойны, мы в следующей книге с помощью Божией покажем, что они сами желают, чтобы подобным религиозным служением почитался только единый Бог, Которым они сотворены и через общение с Которым блаженны.

КНИГА ДЕСЯТАЯ

Глава I

Каждому, кто способен так или иначе пользоваться разумом, ясно, что все люди желают быть блаженными. Но как только немощь смертных углубляется в исследование вопроса о том, кто блажен или что делает его блаженным, возникает много жарких споров. В этих спорах философы истощили свое ученое рвение и извели свой досуг; излагать эти споры и входить в их разрешение было бы и долго, и бесполезно. Если читающий настоящую книгу помнит, что мы сказали в восьмой книге относительно выбора философов, с которыми можно было бы войти в обсуждение вопроса о том, можем ли мы достигать блаженной посмертной жизни посредством религиозного служения и жертвоприношений единому Богу, или же посредством служения многим богам, в таком случае для него нет надобности повторять все это опять; если же он несколько подзабыл, то может освежить свою память вторичным прочтением упомянутой книги. Из числа всех философов мы выбрали платоников, заслуженно пользующихся наибольшей известностью как потому, что они в состоянии были возвыситься до понимания того, что человеческая душа, — хотя она безусловно и разумна, — не может быть блаженной иначе, как только вследствие общения со светом того Бога, Который создал мир и ее саму; так и потому, что они не признавали возможным, чтобы того, чего жаждут все люди, т. е. блаженной жизни, мог достигать кто-либо, кто чистотой непорочной любви не прилеплялся бы к единому высочайшему существу, которое есть неизменяемый Бог.

Но и платоники, поддавшись ли суете и заблуждению народов, или, как говорит апостол, осуетившись в своих умствованиях (Рим. I, 21) полагали или хотели казаться полагающими, что следует почитать многих богов; так что некоторые из них даже думали, что божеские почести, выражаемые в культе и жертвоприношениях, надлежит

воздавать и демонам (против чего мы отчасти уже выдвинули несколько возражений). Поэтому теперь, насколько поможет в этом Бог, нужно подвергнуть рассмотрению и обсуждению следующий вопрос: какого рода религии или почитания могут желать от нас те блаженные и бессмертные существа, составляющие небесные Престолы, Господства, Начала, Власти, которых платоники называют богами, а некоторых из них — добрыми демонами, или же вместе с нами — ангелами; т. е., говоря прямее, желают ли они, чтобы только их Богу, Который — Бог и для нас, или также и им мы совершали священнодействия и приносили жертвы или отправляли религиозные обряды, которыми освящались бы или некоторые стороны нашей жизни, или мы сами?

Божественности или, говоря точнее, божеству приличествует то почитание, для обозначения которого одним словом я, когда нужно, прибегаю к греческому термину *λατρεία*, так как латинское слово *cultus* представляется мне недостаточно выразительным для того, что я хочу сказать. Наши писатели, где только в священных Писаниях встречается слово *λατρεία*, переводят его словом *servitus*. Но то служение, которое приличествует людям и относительно которого апостол заповедует, чтобы рабы повиновались господам своим (Еф. VI, 5), по-гречески обозначается обычно другим словом, словом же *λατρεία*, согласно со словоупотреблением передавших нам божественные Писания, или всегда, или так часто, что почти всегда называется служение, имеющее место в богочитании. Почитание же, если оно обозначается только словом *cultus*, представляется приличествующим не одному лишь Богу. Говорится, что мы почитаем (*colere*) и людей, которых с почтением вспоминаем или в честь которых совершаем празднества. Да и не то лишь признается предметом почитания (*colit*), чему мы повинемся в силу религиозного смирения, но и нечто такое, что подчинено нам. Так, от этого слова взяты названия: *agricolae* (земледельцы), *coloni* (поселяне), *incolae* (обыватели). И сами боги называются *coelicolae* (небожители) именно потому, что они населяют (*colant*) небо, т. е. не от почитания, а от местожительства: они

как бы своего рода поселяне неба, — не в том смысле, в каком поселянами называются люди, находящиеся под властью землевладельцев, права состояния которых, как состояния земледельческого, обуславливаются рождением на земле, принадлежащей владельцу; а в том, в каком говорит один великий латинский писатель:

То древний был город, владели им колонны Тира.*

Здесь колонами он их называет от поселения, а не от земледелия. Поэтому новые города, основанные большими городами, как бы рои пчел от ульев, называются колониями. Отсюда, хотя совершенно верно, что почитание (*cultus*) в строгом смысле этого слова приличествует одному только Богу, но так как этот термин употребляется в применении и к другим предметам, то почитание, приличествующее Богу, не может быть выражено по-латыни одним этим термином.

По-видимому, термин религия (*religio*) гораздо точнее обозначает не какое-либо вообще почитание, а именно богопочитание; почему наши писатели этим словом переводят греческое слово *θεῖος κεία*. Но так как по употреблению этого слова у латинян не только неученых, но и ученых, требуется соблюдать религию и в отношениях родства, свойства и других связей; то этим словом не устраняется двусмысленность, когда речь идет о почитании, приличествующем божеству, и под религией требуется понимать именно то почитание, которое должно оказываться только Богу: слово это представляется неуместным образом перенесенным от обязательного уважения к связям человеческого родства. Разумеется богопочитание в собственном смысле обыкновенно и под именем *pietas* (благочестие), которое греки называют *εὐσεβεία*. Но этим именем обозначаются и чувства, обязательные в отношении к родителям. А по народному словоупотреблению имя благочестия применяется и к делам милосердия; произошло это, по моему мнению, потому, что творить дела милосердия

* Virg. Aeneid. I.

заповедует и Бог, и говорит, что они угодны Ему вместо жертвоприношений или даже более, чем жертвоприношения. В силу такого словоупотребления благочестивым называется и сам Бог.

В обыденной речи, впрочем, греки не называют Его εὐσεβῆν, хотя по большей части и употребляют слово εὐσεβεῖα в смысле милосердия. Поэтому в некоторых местах Писания, чтобы яснее было видно различие, они предпочли употреблять термин не εὐσεβεῖα, по своему смыслу означающий благое почитание, а θεοσεβεῖα, означающий почитание Бога. Мы не можем одним словом передать ни того, ни другого. Итак, что по-гречески называется λατρεία, а по-латыни переводится служением, но служением, которым мы почитаем Бога; или что по-гречески называется θρησκεία, а по-латыни религией, но религией в применении к Богу; или, наконец, что греки называют θεοσεβεῖα, но чего мы одним словом выразить не можем, а можем назвать почитанием Бога, — все это мы считаем обязательным только в отношении к Богу, Который есть истинный Бог и своих почитателей делает богами. Итак, кто бы ни были те бессмертные и блаженные существа, которые пребывают в небесных обителях, они не должны почитаться, если не любят нас и не желают нам блаженства. Если же любят и желают нам блаженства, то желают, конечно, нам быть блаженными от того же источника, от которого блаженны и сами; или они блаженны от одного источника, а мы — от другого?

Глава II

Относительно этого вопроса, впрочем, между нами и этими превосходнейшими философами (платониками) существует полное согласие. Они вполне допускали и в своих сочинениях различным образом развивали мысль, что эти бессмертные и блаженные существа блаженны от того же, от чего делаемся блаженными и мы, — от некоего отражения умного света, который для них есть Бог и нечто иное, чем они, — света, которым они просвещаются

так, что сияют сами, и через общение с которым являются совершенными и блаженными. Плотин, разъясняя мысль Платона, часто утверждал, что та душа, которую они считают душою мира, блаженна от того же источника, от которого (блаженна) и наша; что есть некий отличный от нее свет, которым она создана и духовно озаряемая которым духовно сияет. Подобие этому бестелесному (свету) он указывает в видимых великих небесных светилах: свет представляет собою как бы солнце, а душа — как бы луну. Ибо луна, как они полагают, светится светом, отраженным от солнца.

Итак, этот великий платоник говорит, что разумная душа (или, лучше, умная душа, к роду которой он относит и души тех бессмертных и блаженных существ, которые, в чем он нисколько не сомневался, обитают в небесных жилищах) выше себя не имеют иной природы, кроме Бога, Который сотворил мир и Которым создана и она; и что тем премирным существам блаженная жизнь и свет познания истины сообщаются оттуда же, откуда и нам. В этом отношении он согласен с Евангелием, в котором читаем: “Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез него. Он не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о Свете. Был Свет истинный, который просвещает всякого человека, входящего в мир” (Иоан. I, 6 — 9). В этом различии достаточно ясно показывается, что разумная или умная душа, какую была душа Иоанна, не могла быть светом сама по себе, но сияла вследствие общения с другим, истинным Светом. Это подтверждает и сам Иоанн, когда, давая свидетельство о Нем, говорит: “И от полноты Его все мы приняли” (Иоан. I, 16).

Глава III

Если это так, то, — если бы платоники или какие-либо другие философы, мыслившие подобным образом, познавши Бога, прославили и возблагодарили Его как Бога,

а не суетились в своих умствованиях, не служили бы отчасти причиной народных заблуждений, а отчасти не робели бы возвысить свой голос против них, — они, конечно, признали бы, что как те бессмертные и блаженные существа, так равно и мы, смертные и злополучные, чтобы могли быть бессмертными и блаженными, должны почитать единого Бога богов, Который — Бог и для нас, и для них.

Ему обязаны совершать или в некоторых таинствах, или в себе самих то служение, которое по-гречески называется *λατρεία*. Все мы вместе и каждый из нас в отдельности составляем Его храм, так как Он удостоил нас чести обитать и в согласии всех, и в каждом в отдельности, не расширяясь в массу и не умаляясь в единицах. Сердце наше — Его алтарь, когда оно возвышается до Него. Его умиловываем мы едиnorodным Его Священником; Ему приносим кровавые жертвы, когда боремся за Его истину до смерти; Ему мы возжигаем приятнейший фимиам, когда пред очами Его пламенеем благочестивой и святой любовью; Ему посвящаем и возвращаем Его дары в нас: наши воспоминания; Его благодеяния освящаем празднествами и установленными днями, чтобы в свиток времен не проникало неблагодарное забвение; Ему приносим жертву смирения и хвалы на алтарь сердца огнем пламенной любви. Очищаемся от всякой скверны грехов и злых вожелений и освящаемся Его именем, чтобы видеть Его, как может быть Он видим, и соединиться с Ним. Ибо Он — источник нашего блаженства; Он — предел всех желаний. Избирая (*eligentes*), а точнее (так как мы теряли Его по небрежению) — вторично избирая (*religentes*) Его (откуда, говорят, и происходит слово религия), мы стремимся к Нему любовью, чтобы, достигнув, успокоиться; потому и становимся блаженными, что делаемся с достижением этой цели совершенными. Ибо наше благо, относительно конечной цели которого между философами существует великое разногласие, состоит не в чем ином, как в том, чтобы быть соединенными с Ним; в Его бестелесных объятиях, если так можно выразиться, умная душа исполняется и опло-

дотворяется истинными добродетелями. Это благо нам заповедуется любить всем сердцем, всею душою и всеми силами. К этому благу мы должны приводиться теми, которые нас любят, и в то же время вести тех, кого любим сами.

Так исполняются те две заповеди, в которых заключается весь закон и все пророки: “Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всем разумением твоим. Возлюби ближнего твоего, как самого себя” (Мф. XXII, 37, 39). Так как человек уже научился любить самого себя, то ему и указана цель, к которой он должен направлять все свои действия, чтобы быть блаженным. Ведь тот, кто любит самого себя, желает именно того, чтобы быть блаженным. Достижение этой цели и указано в единении с Богом. Итак, когда человеку, уже знающему, как любить самого себя, заповедуется любить ближнего, как самого себя, то что другое ему заповедуется, как не то, чтобы он, насколько может, содействовал ближнему любить Бога? Вот это и есть богопочитание, это и есть истинная религия, это и есть благочестие, это и есть служение, приличествующее только Богу! Итак, если какая-нибудь бессмертная власть, какую бы силой она ни была одарена, любит нас, — она желает нам для нашего блаженства быть подчиненными Тому, Кому подчинена сама и, вследствие этого подчинения, блаженна. Следовательно, если она не почитает Бога, она злополучна, потому что не имеет Бога; а если почитает Бога, то не желает, чтобы почитали ее саму вместо Бога, а скорее помогает и силами любви содействует тому божественному определению, в котором написано: “Приносящий жертву богам, кроме одного Господа, да будет истреблен” (Исх. XXII, 20).

Глава IV

Умолчу пока о другом, что относится к религиозному служению, которым выражается почитание Бога; замечу только, что нет человека, который бы осмелился утверждать, что следует приносить жертву кому-либо, кроме Бога. С

течением времени было взято многое из божественного культа и стало употребляться для выражения почтения к людям или в силу крайней уничиженности, или ради пагубной лести; но так, однако же, что те, к кому все это относилось, продолжали считаться людьми, хотя и достойными почтения и благоговейного уважения, или даже, если им приписывалось слишком уж многое, и обоготворения. Но приходил ли кто-нибудь к мысли, что жертвы должны приноситься кому-либо, кроме того, кого он или знал, или считал, или мыслил богом? А насколько древне богопочитание, выражаемое в жертвах, это показывают два брата, Каин и Авель, из коих жертву старшего Бог отверг, а жертву младшего принял.

Глава V

Но кто настолько безумен, что полагает, будто Бог нуждается в том, что предлагается ему в жертвах? Божественное Писание свидетельствует об этом во многих местах; чтобы не слишком распространяться, достаточно напомнить следующие слова псалма: “Я сказал Господу: Ты Господь мой; блага мои Тебе не нужны” (Пс. XV, 2). Поэтому следует думать, что Бог не нуждается не только в животных или вообще в каком-либо тленном и земном предмете, но даже и в самой человеческой праведности, и что все то, в чем выражается истинное почитание Бога, полезно человеку, а не Богу. Не скажет же, конечно, никто, что был полезен источнику, когда пил из него, или свету, когда видел его. Если древними праотцами совершались жертвоприношения животных, — о чем народ Божий теперь только читает, но чего уже не делает, — это нужно понимать так, что подобные жертвоприношения были знаком того, в чем выражается наше желание быть в общении с Богом и помогать ближнему в достижении той же самой цели. Видимая жертва представляет собою таинство, т. е. священный знак жертвы невидимой; поэтому некто кающийся у пророка (или, возможно, это был сам пророк), старающийся умиловить Бога за свои грехи,

говорит: “Жертвы Ты не желаешь, — я дал бы ее; к всесожжению не благоволишь. Жертва Богу дух сокрушенный; сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь, Боже” (Пс. L, 18, 19). Пророк говорит, что Бог жертвы не желает, и в то же время показывает, что Он желает жертвы: как же понимать это? Не желает Бог жертвы в смысле закланного животного, но желает жертвы в смысле сокрушенного сердца. Тем, чего, как говорит пророк, Бог не желает, указывается на то, чего, как прибавляет пророк, Он желает.

Таким образом, по словам пророка, Бог не желает жертв в том смысле, в каком Он желает их по верованию людей глупых, якобы ради Своего собственного удовольствия. Если бы Бог не хотел, чтобы эти жертвы, которых Он желает, и одна из числа которых есть сокрушенное и смиренное скорбью раскаяния сердце, обозначались жертвами, которых Он, как думают, желает для собственного удовольствия; то, конечно, не заповедал бы в Ветхом завете этих последних. И они потому и должны были в известное и определенное время измениться, чтобы удобными Богу или приятными Ему в нас считались не они, а, напротив, те, прообразом которых они служили. Поэтому Бог говорит словами другого псалма: “Если бы Я взалкал, то не сказал бы тебе; ибо Моя вселенная и все, что наполняет ее. Ем ли Я мясо волов, и пью ли кровь козлов?” (Пс. XLIX, 12, 13). Он как бы так говорит: “Ведь если бы все это было Мне необходимо, Я не стал бы просить у тебя того, что находится в Моей власти”. Затем прибавляя, что означают такого рода жертвы, говорит: “Принеси в жертву Богу хвалу, и воздай Всевышнему обеты твои; и призови Меня в день скорби; Я избавлю тебя, и ты прославишь Меня” (Пс. XLIX, 14, 15).

Подобным образом говорит Он и устами другого пророка: “С чем предстать мне пред Господом, преклониться пред Богом Небесным? Предстать ли пред Ним со всесожжениями, с тельцами однолетними? Но можно ли угодить Господу тысячами овнов или несчетными потоками елея? Разве дам первенца моего за преступление мое и плод чрева моего — за грех души моей?” О, человек!

сказано тебе, что — добро, и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно ходить пред Богом твоим” (Мих. VI, 6 — 8). И в словах этого пророка различается то и другое и ясно показывается, что Бог не требует самих по себе тех жертв, которыми обозначаются жертвы, которых Он требует. В послании, надписанном “К Евреям”, апостол говорит: “Не забывайте также благотворения и общительности, ибо таковые жертвы благоугодны Богу” (Евр. XIII, 16). И в словах: “Я милости хочу, а не жертвы” (Ос. VI, 6) нужно разуметь ничто иное, как жертву, предуказанную жертвой, так как то, что всеми называется жертвою, есть знак истинной жертвы. Милость же — жертва, конечно, истинная; поэтому и сказано то, что несколько выше было мною приведено: “Таковые жертвы благоугодны Богу”. Итак, все, что различным образом предписано было насчет жертв в скинии или храме, все это служило для обозначения любви к Богу и ближнему; ибо “на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки” (Мф. XXII, 40).

Глава VI

Поэтому истинною жертвою бывает всякое дело, которое совершается нами из желания быть в святом общении с Богом, т. е. дело, имеющее отношение к тому конечному благу, которым мы могли бы быть истинно блаженными. Отсюда и само милосердие, которое оказывается человеку, не составляет жертвы, если оно совершается не ради Бога. Ибо хотя жертва приносится человеком, она тем не менее — дело божественное (*res divina*), так что древние называли ее и этим именем. Почему и сам человек, посвященный и обещанный Богу, есть жертва, насколько он умирает для мира, чтобы жить для Бога. К милосердию же относится и то, что каждый совершает над самим собою. Поэтому написано: благоугодная Богу, милосердствуй о душе своей (Сир. XXX, 24). Даже тело наше становится жертвой, когда мы очищаем его умеренностью, если делаем это так, как должны делать ради Бога, т. е. предавая свои члены не

греху в орудие неправды, а Богу в орудия праведности (Рим. VI, 13). Убеждая поступать так, апостол говорит: “Умоляю вас, братия, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего” (Рим. XII, 1). Если же тело, которым душа пользуется как последним слугою или инструментом, становится жертвой, когда правильное и доброе пользование им имеет отношение к Богу, то во сколько же раз более становится жертвой сама душа, когда она возносится к Богу так, что, воспламенившись любовью к Нему, снимает с себя образ мирской похоти, и, подчинившись Ему, как бы преобразуется по Его непреложному образу, угождая Ему тем, что получила от красоты Его? “Не сообразуйтесь с веком сим, — продолжает апостол, — но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что (есть) воля Божия, благая, угодная и совершенная” (Рим. XII, 2).

Итак, если истинные жертвы суть дела милосердия или к нам самим, или к ближним, имеющим отношение к Богу; дела же милосердия совершаются не иначе, как ради того, чтобы мы освободились от злополучия и стали блаженными, что достигается только при помощи блага, о котором сказано: “А мне благо приближаться к Богу” (Пс. LXXII, 28); то само собою следует, что весь этот искупленный град, т. е. собор и общество святых, приносятся во всеобщую жертву Богу тем великим Священником, Который принес и самого Себя за нас в страдании в образе раба, чтобы мы для такой Главы были телом. Этот образ раба Он принес в жертву; в нем принес Он и самого Себя; в силу этого образа Он — Посредник: в нем Он и Священник, и Жертва. Поэтому, увещая, чтобы мы представили свои тела в жертву живую, святую, благоугодную Богу, в разумное служение Богу, — чтобы не сообразовывались с веком сим, но преобразались обновлением ума своего, чтобы познавать, в чем состоит воля Божия и в каком отношении сами мы составляем благую, угодную и совершенную жертву, апостол говорит: “По данной мне благодати, всякому из вас говорю: не думайте о себе более, нежели должно думать; но думайте скромно,

по мере веры, какую каждому Бог уделил. Ибо, как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены” (Рим. XII, 3 — 5). “Мы многие составляем одно тело во Христе”: вот жертва христианская! Это-то Церковь и выражает известным для верующих таинством алтаря, которым показывается ей, что в том, что приносит, приносится она сама.

Глава VII

Так как бессмертные и блаженные существа, обитающие в небесных жилищах и соутешающиеся общением со своим Творцом, вечностью Которого они крепки, истинною непоколебимы, дарами святы, любят нас, смертных и злополучных, из милосердия, чтобы мы стали бессмертными и блаженными; то они не желают, конечно, чтобы жертву мы приносили им, а не Тому, Кому вместе с нами и они сами приносят жертву. С ними составляем мы один град Божий, к которому обращены слова псалма: “Славное возвещается о тебе, град Божий!” (Пс. LXXXVI, 3). Одна часть его, которая в нас, странствует; другая, которая в них, подает помощь. Из этого горнего града, в котором законом служит умная и непреложная воля Божия, из этого в своем роде сената (сигіа), — так как в нем пребывает забота (сига) о нас, — снизошло к нам при посредстве ангелов то святое Писание, в котором сказано: “Приносящий жертву богам, кроме одного Господа, да будет истреблен” (Исх. XXII, 20). Это Писание, этот закон, эти заповеди подтверждаются столькими чудесами, что совершенно очевидно, кому хотели бы видеть нас приносящими жертву те бессмертные и блаженные существа, которые желают нам того же, чего и себе.

Глава VIII

Если бы я обратился к давно минувшим временам, то вынужден был бы рассказывать гораздо пространнее, чем сколько нужно, о том, какие совершены были чудеса в подтверждение обетований Божиих, которыми Бог за тысячу лет предсказал Аврааму, что в семени его благословятся все будущие народы (Быт. XVIII, 18). Кто, в самом деле, не удивится тому, что бесплодная жена Авраама родила сына в таких преклонных летах, когда уже не может рожать и плодовитая женщина; что при жертвоприношении того же Авраама пламя, явившееся с неба, прошло между разделенными надвое жертвами (Быт. XV, 15); что ангелами, которых Авраам гостеприимно принял как людей и от которых получил обетование о будущем потомстве, была ему предсказана гибель содомлян от небесного огня (Быт. XVIII, 20); что теми же самыми ангелами возведено было чудесное от этой погибели спасение сына его брата, Лота (Быт. XIX, 17), жена которого, оглянувшаяся в пути назад, превращена была мгновенно в соль, таинственно научая тем, что на пути спасения никто не должен желать прошлого?

А сколько чудесного было совершено Моисеем в Египте для освобождения народа Божия от ига рабства, причем попущено было совершить некоторые чудеса и волхвам фараона, т. е. египетского царя, угнетавшего этот народ, чтобы тем чудеснее побеждены были они Моисеем (Исх. VII, 10)? Они действовали при помощи волхвований и чародейств, которым преданы злые ангелы, т. е. демоны; но Моисей с помощью ангелов легко превзошел их, будучи настолько же могущественнее их, насколько и праведнее во имя Господа, сотворившего небо и землю. Затем, когда на третьей казни искусство волхвов оказалось бессильным, Моисеем по великому и таинственному распоряжению было произведено десять казней, которыми жестокие сердца фараона и египтян доведены были до согласия отпустить народ Божий. Но они тотчас же раскаялись, и когда выступили вслед за вышедшими евреями, а евреи проходили

по расступившемуся морю как по суху, были покрыты и потоплены сомкнувшимися снова волнами (Исх. XIV, 22).

Что сказать о тех чудесах, которые дивным божественным действием совершены были в то время, когда тот же народ странствовал в пустыне, — о том, как вода, которую нельзя было пить, потеряла свой горький вкус и утоляла жаждущих, когда по велению Божию в нее положено было дерево (Исх. XV, 25); как для голодных с неба манна (Исх. XVI, 14), которая, если собирали ее сверх указанной меры, гнила и червивела, а собранная накануне субботы в двойном количестве (так как в субботу собирать не дозволялось), не подвергалась ни малейшему гниению; как в то время, когда явились желавшие мяса, которым, казалось, невозможно было удовлетворить такое множество народа, стан наполнился птицами, и желавшие мяса насытились им до отвращения (Числ. XI, 31); как вышедшие навстречу евреям враги, перекрывшие им путь и вступившие с ними в сражение, по молитве Моисея, простершего свои руки наподобие креста, были разбиты, причем не погиб ни один еврей (Исх. XVII, 11); как явившиеся в народе Божиим мятежники, отделившиеся от свыше учрежденного общества, для видимого примера невидимой кары поглощены были разверзшеюся землею живыми (Числ. XV, 32); как камень по удару жезла источил обильные воды (Исх. XVII, 6); как умиравшие от смертоносных укусов змей, бывших справедливейшим наказанием за грехи, выздоравливали, когда взирали на повешенного на дерево медного змия (Числ. XXI, 6 — 9), так что змий этот был и помощью для угнетенного бедствием народа, и вместе с тем знаком смертью разрушенной, как бы ко кресту пригвожденной смерти? Этого змия, сохраненного в память события, потом, когда заблуждающийся народ начал его почитать как идола, уничтожил к великой похвале за свое благочестие царь Езекия, служивший Богу своею религиозною властью (IV Цар. XVIII, 4).

Глава IX

Такие и многие другие им подобные чудеса (рассказывать обо всех их заняло бы слишком много времени) совершались к прославлению почитания единого Бога и к возбранению культа многих богов! И совершались они силою простой, соединенной с благочестивым упованием веры, а не волхвованиями и прорицаниями, составленными по правилам науки, измышленной нечестивым любопытством, — науки, известной или под именем магии, или под более мерзким названием гозтии, или под названием более почетным — теургии. Такие названия дают этой науке те, которые стараются установить в этого рода вещах различие, и из людей, преданных непозволительным искусствам, одних считают заслуживающими осуждения, а именно тех, которых считают преданными гозтии и которых народ называет просто: злодеями; а других хотят представить заслуживающими похвалы, именно тех, которые занимаются теургией; хотя как те, так и другие одинаково преданы лживым обрядам демонов, выдаваемых за ангелов.

Так, некоторое якобы очищение души через теургию допускает и Порфирий, хотя делает это осторожно и, так сказать, стыдливо; он не признает, что это искусство возвращает кого-нибудь к Богу. Он явно колеблется между двумя сменяющими друг друга настроениями: пороком святотатственного любопытства и воспоминанием о внушениях философии. То он убеждает остерегаться этой науки, как науки ложной, по своему действию вредной и преследуемой законами; то, как бы делая уступку ее почитателям, говорит, что она полезна для очищения если не умной части души, которую воспринимаются истины духовных предметов, не имеющих ничего телесного, то по крайней мере части душевной, которую воспринимаются образы телесных предметов. Посредством теургических освящений, называемых телетами, говорит он, эта часть души делается способной к сношению с духами и ангелами и к видению богов. Но для умной стороны души, как сознается он сам, от теургических телетов не получается никакого очищения, которое делало бы ее способной к

видению Бога и к восприятию того, что существует действительно. Отсюда понятно, каких богов или какое видение получается от теургических освящений, если в нем, как сознается Порфирий, не видно того, что существует действительно. Затем, по его словам, разумная (или, как он предпочитает говорить — умная) часть души может проникать в высшую область, хотя бы ее душевная часть и не была очищена никакой теургической наукой; часть же душевная, хотя и очищается теургами, но не настолько, чтобы могла достигать бессмертия и блаженства.

Итак, хотя он различает демонов и ангелов, говоря, что демонам принадлежат места воздушные, а ангелам — эфирные или огненные; хотя убеждает пользоваться дружелюбием всякого демона, чтобы с его помощью каждый после смерти мог хоть немножко подняться от земли, утверждая, с другой стороны, что к высшему сообществу ангелов приводит другой путь: однако, он достаточно ясно указывает на то, что следует избегать общения с демонами, когда говорит, что душа, терпя после смерти наказания, с ужасом отвращается от культа демонов, которыми была обманута. При этом он не мог отрицать, что теургия, которую он выставляет как бы примирительницей с богами и ангелами, является орудием таких сил, которые или сами ненавидят, или служат искусству людей, ненавидящих очищение души. Он приводит по этому предмету жалобу какого-то халдея. “Один добродетельный человек в Халдее, — говорит он, — жалуется, что успехи его в великом подвиге очищения души становятся тщетными по той причине, что проникнутый ненавистью к нему и весьма сведущий в этом деле человек заклинал священными заклинаниями силы, чтобы они не слушали его молений. Таким образом, — замечает Порфирий, — тот заклинал, а этот не разрешил”. Из этого его примера видно, что теургия представляет собою в руках богов и людей искусство совершать как доброе, так и худое, — что даже и боги испытывают те волнения и страсти, которые Апулей приписывает демонам и людям, отделяя богов от людей только высотой эфирных седалищ и защищая по этому предмету мнение Платона.

Глава X

Вот и другой платоник, которого считают еще более ученым, Порфирий, говорит, что посредством какого-то теургического знания могут стать орудием страстей и подчиниться душевным волнениям сами боги; потому что их можно священными молитвами заклясть и заставить бояться подавать душе очищение; причем требующий зла может навести на них такой ужас, от которого посредством того же теургического знания не в состоянии освободить их и предоставить возможность оказать благодеяние другой, просящий блага. Кто, кроме самого несчастнейшего раба демонов и человека решительно чуждого благодати истинного Освободителя, не поймет, что все это — измышления лживых демонов? Ведь если бы люди имели на этот раз дело с богами добрыми, у последних больше веса имел бы тот, кто желал очищения души, чем тот, кто этому препятствовал. А если бы человек, о котором шла речь, показался богам недостойным очищения души, они во всяком случае должны были бы отказаться от содействия ему не из робости перед злобным теургом или, как говорит Порфирий, из страха перед более сильным божеством, а по свободному волеизъявлению.

А между тем, удивительное дело: этот добродетельный халдей, желавший очистить душу теургическими обрядами, не нашел никакого высшего бога, который или навел бы на оробевших богов еще больший ужас и принудил бы их этим помочь в добром деле, или укротил бы держащего их в страхе бога и тем дал бы им свободу делать добро; если, разумеется, у самого добродетельного теурга не нашлось заклинаний, посредством которых он мог бы очистить прежде самих богов, призываемых им в качестве очистителей души, от язвы этого страха! Ибо почему же нельзя допустить такого могущественнейшего бога, которым бы они были очищены, если может быть допущен такой, которым они были уstraшены? Или разве бог, который принимает моления человека с зложелательным сердцем и страхом удерживает богов от благодеяний, есть, а бога, который бы выслушивал молитвы человека с сердцем

доброжелательным и освобождал богов от опасения оказывать помощь в добре, нет?

Так вот какова эта знаменитая теургия, вот каково это пресловутое очищение души! В ней более вымогает нечистая ненависть, чем вымалывает чистая доброжелательность. Не побуждает ли она остерегаться и отвращаться лживости злых духов и слушать спасительное учение! А что занимающиеся этими мерзкими очищениями, совершаемыми посредством святотатственных обрядов, видят будто бы глазами очищенного духа некоторые, по словам Порфирия, прекрасные образы ангелов ли, или богов (если только, впрочем, они видят что-нибудь подобное), так это то, о чем говорит апостол: “И не удивительно: потому что сам сатана принимает вид Ангела света” (II Кор. XI, 14). Эти видения есть дело того, кто, желая уловить несчастные души мерзкими обрядами многих и ложных богов и отвратить их от почитания истинного Бога, которым они единственно очищаются и спасаются, подобно тому, как говорится о Протее:

В различных является видах,*

то преследует как враг, то лживо приходит на помощь, но вред причиняет и там и здесь.

Глава XI

Гораздо лучше рассуждает этот Порфирий в своем письме к египтянину Анебону, в котором под видом человека, ищущего вразумления и ответа на занимающие его вопросы, разглашает и опровергает святотатственные знания. Хотя в письме этом он делает неблагоприятный отзыв о всех демонах, говоря, что они по неразумию вбирают в себя влажные испарения и потому живут не в эфире, а в воздухе под луною и на самой луне; но ту лживость и злобу, то непотребство, которые справедливо

* Virg. Georg. IV.

возмущали его, не осмеливается приписывать всем демонам. Так, вслед за другими, он называет некоторых из них демонами благосклонными, хотя всех признает неразумными. С другой стороны, он выражает удивление, что жертвы не только привлекают богов, но и принуждают их и заставляют насильно делать то, чего хотят люди; и если различие между богами и демонами заключается в телесности и бестелесности, то каким-де образом можно считать богами солнце, луну и прочие видимые небесные светила, которые, по его мнению, несомненно телесны; а если они боги, то каким образом одни из них называются благодетельными, а другие зложелательными, и каким образом, будучи телесными, они присоединяются к бестелесным.

Он также задает, как бы сомневаясь, вопрос и о том, обладают ли прорицатели и люди, совершающие некоторые чудеса, более могущественною душою, или к ним приходят извне какие-то духи, с помощью которых они бывают в состоянии совершать эти чудеса. Со своей стороны он считает более вероятным предположение, что эти духи приходят извне, потому что упомянутые люди связывают некоторых, отпирают замкнутые двери, совершают другие подобного рода чудеса, употребляя для этого камни и травы. Поэтому, по словам его, иные полагают, что существует какой-то особый род существ, исполняющий в подобных случаях человеческие желания, — род по своей природе лукавый, являющийся под всевозможными формами и образами, принимающий вид то богов, то демонов, то душ умерших людей; что именно он и делает все то, что кажется добрым или худым, хотя в истинно добром не оказывает никакой помощи, даже не имеет представления о нем; ревностных же поборников добродетели вынуждает достигать его путем тяжелых испытаний и жертв, всячески вредит им и мешает; что, наконец, он преисполнен дерзости и гордости, услаждается смрадом, увлекается лестью.

Все это об этом роде лживых и злых духов, которые входят в душу человека извне и потешаются над усыпленными и бодрствующими человеческими чувствами, Пор-

фирий высказывает не как положительные свои убеждения, а как остроумные предположения или вещи сомнительные, утверждая, что якобы так думают другие. Такому философу трудно и постигнуть, и с уверенностью опровергнуть всю эту дьявольщину, которую любая старушка-христианка узнает сразу и презирает с полной свободой. А может быть, он опасался оскорбить того, кому писал, т. е. Анебона, знаменитейшего жреца этого культа, равно как и других поклонников подобных вещей, как вещей божественных и относящихся к почитанию богов.

Вытекают, однако же, сами собою (и он, как бы подвергая их исследованию, упоминает о них) такие вещи, которые, по здравом размышлении, не могут быть приписаны никому, кроме злых и лживых сил. Так, он спрашивает, почему те, к которым обращаются с молитвой, как к лучшим, вынуждаются, как худшие, исполнять несправедливые человеческие распоряжения? Почему не выслушивают они молитв возбужденного нечистой страстью, хотя сами не задумываясь подталкивают того или иного на кровосмешение? Почему приказывают своим жрецам удаляться от животных из опасения, как бы не оскверниться испарениями тела, а между тем сами привлекаются как другими испарениями, так и смрадом жертвенных животных, — служителю возбраняют прикасаться к трупам, а сами по большей части чествуются трупам? Что значит, что человек, подверженный какому-либо пороку, угрожает этим не демону или какой-нибудь душе умершего, а солнцу, луне и вообще какому бы то ни было небесному светилу, и наводит на них ложный страх, чтобы добиться от них истины? Угрожают и небу вступить с ним в борьбу, высказывают и другие такого рода невозможные для человека вещи, чтобы боги, как самые бессмысленные дети, испугавшись этих ложных и смешных угроз, исполняли то, что им приказывается.

Он также говорит, что некий Херемон, человек весьма сведущий в такого рода священных, или лучше — святотатственных вещах, писал, будто обряды, совершаемые у египтян, имеют чрезвычайную силу и заставляют богов делать то, что им приказывают посредством громко вы-

сказываемого недовольства Исидою или мужем ее Осирисом, когда заклинающий человек угрожает разгласить таинства или уничтожить культ, и в последнем случае даже разорвать на части Осириса, если они не исполняют приказаний. Порфирий не без основания удивляется, что человек расточает богам такие пустые и бессмысленные угрозы, и богам не каким-нибудь, а небесным и сияющим лучезарным светом; и его угрозы не остаются без последствий, но имеют принудительную силу и, наводя ужас, заставляют исполнять то, чего он желает. Но при этом, под видом человека удивляющегося и исследующего причины подобных вещей, он дает понять, что делают это те духи, род которых, якобы следуя чужому мнению, он описал выше, — духи лживые не по природе, как полагает он, а по испорченности, которые принимают вид богов и душ умерших людей и не являются только в виде демонов, а в действительности суть именно демоны. И все то, что кажется ему совершающимся на земле людьми с помощью различных средств, приводящих в действие способные к тому силы: с помощью трав, камней, животных, каких-либо звуков и слов, разных выдумок и штук, даже наблюдений за движениями звезд в обращении неба, — все это — дело этих же самых демонов, глумящихся над покорными им душами и обращающих человеческие заблуждения в потешные для себя забавы.

Итак, Порфирий или в самом деле испытывал сомнения и исследовал подобные вещи, и потому упоминал о том, что служит к изобличению и опровержению, и представлял все это делом не тех сил, которые помогают нам в деле приобретения блаженной жизни, а демонов-обманщиков; или же (чтобы быть лучшего мнения об этом философе) не хотел преданного подобным заблуждениям египтянина, мнившего себя человеком знающим нечто великое, обижать, так сказать, гордым авторитетом ученого и смущать открытым спором, а хотел вызвать его на обсуждение этих вещей под видом смиренного человека, исследующего и желающего поучиться, — хотел показать ему, насколько нужно презирать и даже избегать этого. Наконец, уже в заключении письма, он просит египтянина разъяснить ему,

какой путь указывает египетская мудрость к блаженной жизни. При этом, между прочим, он говорит, что те, по-видимому, напрасно ищут мудрости, которые обращаются к богам для того, чтобы тревожить божественный ум или ради достижения преходящих благ, или ради приобретения имущества, или ради браков, или ради торговли, или ради чего-либо еще в подобном роде. Да и сами божества, к которым они обращаются, хотя и предсказывают о прочих вещах нечто истинное, но поелику не дают относительно блаженства никаких верных и достаточно пригодных указаний, суть не боги и даже не добрые демоны, но или тот род, который называется лживым, или же чистейший человеческий вымысел.

Глава XII

Но поелику посредством этих знаний творятся такие вещи, которые превышают человеческие возможности, то остается предположить, что предсказываемое и совершаемое, по-видимому, чудесно и говорит об участии некоей силы как бы свыше, но не относится при этом, однако, к почитанию единого Бога, быть в общении с Которым составляет единственное блаженнотворящее благо, как это признают и с достаточной основательностью доказывают и платоники; (все это) благоразумие требует считать глумлением со стороны злых демонов и лукавыми ловушками, которые надлежит устранять истинным благочестием. Относительно же тех чудес, которые совершаются или через ангелов, или каким-либо иным сверхъестественным образом, но так, что обращают умы к почитанию и к религии единого Бога, в Котором одном заключается блаженная жизнь, — относительно этих чудес надлежит верить, что они совершаются действием Божиим теми и через тех, которые нас любят истинно и благочестиво. При этом не следует слушать тех, которые не признают, что невидимый Бог совершает видимые чудеса. Ведь и по их мнению сотворил же Бог мир, видимость которого они ни в коем случае не могут отрицать. А все, что ни совершается

чудесного в этом мире, все это — несомненно меньше, чем весь этот мир, т. е. небо, земля и все, что в них существует; все это сотворено, конечно, Богом. И как сам сотворивший, так и способ, которым Он сотворил, сокровенны и непостижимы для человека.

Итак, хотя чудеса видимой природы и потеряли свою цену по той причине, что мы их видим постоянно; однако, если обратить на них мудрое внимание, они окажутся удивительнее самого необыкновенного и редкого (чуда). Да и сам человек представляет собою большее чудо, чем всякое чудо, совершаемое человеком. Поэтому Бог, сотворивший видимые небо и землю, не гнушается творить видимые чудеса на небе и на земле, посредством которых возбуждает к почитанию невидимого Себя душу, еще преданную видимым предметам; но где и когда сотворить их, непреложный совет для этого находится в Нем самом, в планах Которого все будущие времена суть времена уже существующие. Ибо, давая движение временным предметам, сам Он не движется во времени; что должно быть совершено, Он знает так же, как и совершенное; внимает призывающим так же, как видит и имеющих призывать. И когда внимают ангелы Его, внимает в них Он как в истинном, нерукотворенном Своем храме, как внимает и в святых людях Своих; во времени осуществляютя Его же веления, предусмотренные Его вечным законом.

Глава XIII

Не следует смущаться, что, будучи невидимым, Он, как повествуется, часто являлся праотцам. Ибо как звук, при посредстве которого слышится мысль, возникающая в безмолвии сознания, не есть то, что есть сама эта мысль; так и тот образ, в котором был видим Бог, невидимый по природе, не был тем, что есть Он сам. И тем не менее в телесном образе был видим сам Бог, как в звуке голоса слышится сама мысль. Знали и праотцы, что, видя в телесном образе невидимого Бога, они видели не то, чем Он был. Так, Моисей разговаривал с Ним (лицом к

лицу), и однако же просил: “Если я приобрел благоволение в очах Твоих, то молю: открой мне путь Твой, дабы я познал Тебя” (Исх. XXXIII, 13). Поэтому, когда надлежало грозным образом объявить через ангелов закон Божий, и объявить не одному человеку или немногим мудрецам, а целому роду и многочисленному народу, то перед этим народом совершены были великие чудеса на горе, где этот закон был дан через посредство одного в присутствии множества людей, стоявших в страхе и ужасе перед тем, что совершалось. Ибо израильский народ поверил Моисею не так, как поверили лакедемоняне своему Ликургу, думая, будто те законы, которые были им составлены, он получил от Юпитера или Аполлона. Когда еврейскому народу давался закон, которым повелевалось почитать единого Бога, то в присутствии самого народа, — насколько божественное провидение посчитало это нужным, — чудесными явлениями и землетрясениями было показано, что при этом даровании закона тварь служила Творцу.

Глава XIV

Как идет правильно поставленное образование одного человека, так и образование рода человеческого, насколько это касалось народа Божия, совершалось в известные периоды времени, как бы по возрастам, возводя его от временного и видимого к пониманию вечного и невидимого; так что и в то время, когда в качестве божественных обещались видимые награды, все же заповедалось почитание единого Бога, чтобы человеческий ум даже ради самых земных благоденствий преходящей жизни не покорствовал никому, кроме истинного Творца души и Господа. Ибо никто, кроме безумного, не станет отрицать, что все, чем могут служить людям или ангелы, или люди, находится во власти единого Всемогущего.

Как известно, о провидении рассуждал и платоник Плотин: он говорил, что от высочайшего Бога, красота которого непостижима и невыразима для человека, оно простирается до самых земных и низших предметов; и,

приводя в качестве примера красоту маленьких цветов и листочков, утверждал, что все это, столь презренное и скоропреходящее, не могло бы иметь такого совершенства форм, если бы не получало образования оттуда, где пребывает непостижимая и непреложная, все в себе содержащая форма*. На это указывает и Господь Иисус, когда говорит: “Посмотрите на полевые лилии, как они растут: не трудятся, ни прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них; если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра брошена в печь, Бог так одевает, кольми паче вас, малoverь!” (Мф. VI, 28 — 30). Итак, хорошо, что человеческая душа, еще нетвердая вследствие земных желаний, учится даже тех низших благ, которых желает временно, которые необходимы только для земной преходящей жизни и достойны презрения по сравнению с вечными благами будущей жизни, ожидать только от единого Бога, чтобы при желании даже и этого рода благ она не отклонялась от Того, к Кому приходит она путем презрения и отречения от них.

Глава XV

Итак, божественному провидению было угодно расположить течение времен таким образом, что, как я сказал и как читаем в Деяниях апостольских, закон о почитании единого Бога дан был “при служении Ангелов” (Деян. VII, 53). В лице их (ангелов) видимо являлся сам Бог, — не Своей субстанцией, для поврежденных очей остающеюся всегда невидимую, но посредством известных признаков через подчиненную Творцу тварь; и говорил членораздельными звуками человеческого языка во времени Тот, Кто по природе своей не телесно, а духовно, не чувственно, а разумно, не временно, а, так сказать, вечно не начинает и не перестает говорить; и говорил такое, что слушают ушами не тела, а ума Его служители и вестники, которые, будучи бессмертно блаженными, на-

* Плотин. Эннеады. “О провидении” (III, 2; III, 3).

слаждаются Его непреложной истиной, — слушают, что должно быть сделано, и немедленно и без каких-либо затруднений проводят в область видимого и чувственного. Но закон этот был дан применительно к условиям времени, так что, как сказано, первоначально содержал в себе земные обетования, прообразовывавшие собою обетования вечные, которые видимыми таинствами совершали многие, но понимали немногие. Почитание же единого Бога предписывалось там яснейшими свидетельствами и закона, и природы; и предписывалось почитание единого не из числа многих, а Того единого, Кто сотворил небо и землю, всякую душу и всякий дух, который не есть то, что сам Он. Ибо Он — Творец, а это все сотворено и нуждается в сотворившем для того, чтобы существовать и поддерживаться в добром состоянии.

Глава XVI

От каких же ангелов должны мы ожидать блаженной и вечной жизни? От тех ли, которые желают, чтобы их почитали религиозным образом, требуя себе культов и жертвоприношений; или же от тех, которые говорят, что все это почитание приличествует Богу-Творцу, учат, что истинное благочестие должно все это воздавать Тому, от созерцания Которого они блаженны сами и обещают быть блаженными и нам? Это созерцание Бога есть созерцание такой красоты и достойно такой любви, что человека, одаренного в изобилии всевозможными благами, но этого блага лишенного, Плотин безо всякого колебания называет человеком самым несчастным. Поэтому, если одни из ангелов возбуждают чудесными знаменами к почитанию Бога, а другие — к почитанию самих себя, и притом так, что первые возбраняют почитание последних, а эти не осмеливаются возбранять почитание Бога: то пусть скажут нам платоники или какие бы там ни были философы, теурги, или лучше — периурги (ибо все эти знания более достойны такого названия), каким из этих ангелов должны мы верить больше?

Затем, пусть скажут нам люди, если только в них есть хоть немного природного смысла, благодаря которому они созданы, как существа разумные, — пусть, говорю, скажут: тем ли богам или ангелам должны мы приносить жертвы, которые приказывают приносить их себе самим, или же Тому единому, Которому повелевают приносить воспреещающие приносить их и себе, и другим? Если бы даже ни те, ни другие из них не совершали чудес, а одни приказывали бы приносить жертвы себе, другие же воспрещали бы приносить себе, а велели бы приносить только одному Богу, то благочестие само должно было бы усмотреть, что в этом случае происходит от гордости и что — от истинной религии.

Скажу даже больше: если бы на человеческий ум действовали чудесами только те ангелы, которые жертв требуют себе, а те, которые это воспрещают и велят приносить жертвы только одному Богу решительно не были бы одарены силой совершать чудеса; то и в таком случае авторитет этих последних должен был бы быть поставлен выше; не по указанию, конечно, телесного чувства, а на основании разума. Если же Бог в подтверждение изрекаемой Им истины устроил так, что через этих бессмертных вестников, проповедующих не о гордости своей, а о Его величии, творил чудеса даже большие, несомненнейшие и яснейшие, чтобы те, которые жертв требуют себе, не могли легко склонять к ложной религии людей благочестивых, но еще не окрепших, представляя их чувствам нечто изумительное; то кто же будет настолько безумным, чтобы не видеть истины, которой он должен следовать, там, где он находит больше такого, что возбуждает его удивление?

В самом деле, чудеса языческих богов, о которых рассказывает нам история (я разумею под ними не те чудовищные явления, которые время от времени совершаются по сокровенным, предустановленным и узаконенным божественным провидением мировым причинам, и которые, как утверждает лживая хитрость демонов, якобы предотвращаются и умиротворяются демонскими обрядами, как-то: необыкновенные рождения животных или чрезвы-

чайные явления на небе и на земле, то наводящие только ужас, то причиняющие действительный вред; а те чудеса, которые очевидно совершаются силою и властью этих богов, как рассказывается, например, что изображения богов-пенатов, которые бежавший Эней вывез из Трои, переходили с места на место; что Тарквиний пересек бритвою оселок; что эпидаврский змей пристал в качестве спутника к Эскуланию, плывшему на корабле в Рим; что корабль, на котором везли кумир фригийской Матери, несмотря на все усилия людей и волов остававшийся неподвижным, сдвинула с места и потащила в доказательство своего целомудрия одна женщина, зацепив его поясом; что дева-весталка, которую подозревали в нарушении целомудрия, устранила это подозрение, наполнив решето водой из Тибра и не пролив ее), — все эти и подобные им чудеса ни в каком отношении не могут сравниться по своей силе и величию с теми чудесами, которые, как мы читаем, совершались в народе Божиим. Во сколько же раз менее могут сравниться с ними те, которые признаны запрещенными и подлежащими уголовному наказанию законами самих этих народов, которые почитают подобных богов, т. е. чудеса магические или теургические? Очень многие из них, мерещась, обманывают человеческие чувства, издеваясь над ними представлением несуществующих образов, как бывает, например, когда сводят с неба луну, как говорит Лукан:

Пока она пеной покроет взошедшие только посевы.*

А если некоторые, по действительности своей, и кажутся подходящими к иным действиям, совершаемым благочестивыми, то цель, которая отличает их, дает видеть, что наши несравненно их выше. Те чудеса указывают на многих богов, которые тем менее должны почитаться жертвами, чем более они требуют их; а наши указывают на единого Бога, Который свидетельствами Своих Писаний

* Lucan. lib. 6.

и возбранением такого рода жертв показывает, что Он не нуждается ни в чем подобном.

Итак, если ангелы требуют жертв себе, то выше их должны быть поставлены те ангелы, которые этих жертв требуют не себе, а Богу, Творцу всего, Которому сами служат. Этим они показывают, насколько искренне любят нас, когда желают, чтобы мы были покорны Тому, от лицезрения Которого они блаженны сами, и чтобы достигли Того, от Кого сами они не отступили. Если же ангелы, которые желают, чтобы жертвы приносились не единому Богу, а богам многим, требуют жертв не себе, а тем богам, ангелами которых они являются, то даже и в этом случае выше них должны быть поставлены те ангелы, которые суть ангелы единого Бога богов и которые велят приносить жертвы Ему одному, а всякому другому воспрещают, — коль скоро из тех никто не запрещает приносить жертвы Тому, Кому одному велят приносить эти. Но если те не суть ни ангелы добрые, ни ангелы добрых богов (как с полной ясностью это показывает их горделивая лживость), а суть злые демоны, требующие, чтобы жертвами мы чтили не единого и высочайшего Бога, а их самих: то где должны мы искать против них помощи, как не в едином Боге, Которому служат ангелы добрые, — ангелы, повелевающие служить жертвоприношениями не себе, а Богу, жертвой Которому мы должны быть и сами?

Глава XVII

Далее, данный в ангельских изречениях закон Божий, в котором велелось чтить религиозными установлениями единого Бога богов и воспрещалось почитание прочих богов, положен был в ковчеге, который был назван ковчегом завета. Этим названием давалось понять, что не Бога, Которого чтили всеми теми жертвоприношениями, заключал или содержал в себе этот ковчег, когда с места ковчег давались Его ответы и некоторые доступные чувствам человека знамения; но что отсюда изрекались заветы Его воли. А когда закон был написан на каменных скрижалях

и положен, как я упомянул, в ковчег, который во время странствования по пустыне с должным благоговением носили священники вместе со скинией, называемой также скинией завета (Исх. XIII, 21), было новое знамение, состоявшее в том, что днем являлось облако, которое ночью светилось, как огонь. Когда это облако двигалось, двигался и стан, а когда оно останавливалось, останавливался и стан (Исх. XL, 34). Кроме этих знамений, о которых я сказал, и голосов, которые слышались с места, где находился ковчег, в пользу этого закона свидетельствовали и другие великие чудеса. Так, когда при вступлении в обетованную землю завета его несли через Иордан, то река, остановившись в верхней части, дала возможность пройти посуху и ковчегу, и народу (Нав. III, 1). Затем, стены города, который, по обычаю язычников почитая многих богов, встретил евреев враждебно, мгновенно пали, когда вокруг него обнесен был семь раз ковчег; хотя к стенам не прикасалась ни одна рука и их не разбивала ни одна стенобитная машина (Нав. VI, 19). После этого, когда евреи уже были в обетованной земле и тот же ковчег за их грехи был взят в плен врагами, взявшие его в плен поместили его с честью в храм наиболее почитаемого своего бога, и выйдя, заперли; но с наступлением утра нашли идола, которому молились, ниспровергнутым и обезображенным (I Цар. V, 1). Затем, смущенные чудесами и постыднейшим образом наказанные, они возвратили ковчег завета тому народу, у которого он был взят. И как возвратили! Они положили его на колесницу, впрягли в нее молодых коров, отлучив от них сосавших их телят, и дозволили им идти куда хотят, желая испытать этим силу Божию. И вот телицы, неуклонно направляя свой путь к евреям и не откликаясь на мычание голодных детенышей, сами привезли великую святыню к ее почитателям (I Цар. VI, 7). Такие и подобные им чудеса были малыми для Бога, но великими для спасительного устрашения и научения смертных.

Мы хвалим философов, в особенности платоников, как державшихся по сравнению с другими более здравого образа мыслей, за то, что они, как я упоминал ранее,

учили, что божественное провидение печется даже о земных и низменных предметах; они основывались при этом на гармонической красоте, замечаемой не только в телах животных, но даже и в растениях. Во сколько же раз очевиднее свидетельствуют о Божестве эти чудеса, коими сопровождается проповедь о Нем? А эти чудеса подтверждают ту религию, которая запрещает приносить жертвы всему небесному, земному и преисподнему, но велит приносить их только единому Богу, Который один делает нас блаженными, любя нас и будучи любим нами, — Который, отводя определенные времена для жертвоприношений и предсказывая их изменения на лучшие через наилучшего Священника Своего, свидетельствует тем, что Он не желает этих жертв, а указывает ими на лучшие; и указывает не для того, чтобы этого рода почестями возвыситься Самому, а для того, чтобы, воспламенив огнем любви к Нему, возбудить нас к почитанию Его и к соединению с Ним, что составляет благо для нас, а не для Него.

Глава XVIII

Но, быть может, кто-нибудь скажет, что эти чудеса ложны, что их не было и что написанное о них — обман? Говорящий так, если он отрицает любую возможность верить относительно этого предмета каким бы то ни было книгам, может сказать и о богах вообще, что они не заботятся о смертном. Ибо почитать себя они заставили ничем иным, как именно силой чудесных действий, о которых рассказывает история язычников, боги которых в состоянии были выказать себя скорее заслуживающими удивления, чем доказать свою полезность. Поэтому в настоящем своем сочинении, десятая книга которого находится теперь у нас под руками, мы поставили своей задачей опровергать не тех, которые отрицают всякую божественную силу или утверждают, что она не охраняет человеческих дел; но тех, которые нашему Богу, Творцу святого и славнейшего града, предпочитают своих богов, не зная, что Он-то и есть невидимый и непреложный

Творец настоящего видимого и изменчивого мира и истиннейший Податель блаженной жизни, — блаженной не от того, что создано Им, а от Него самого.

Его истинный пророк говорит: “А мне благо приближаться к Богу” (Пс. LXXII, 28). О конечном благе, к достижению которого должны быть направлены все усилия человека, идет речь у философов. Но пророк не говорит: “Благо для меня — иметь в изобилии богатства, возвышаться над другими пурпуром, скипетром и диадемой”; или, как не постыдились сказать некоторые из философов: “Благо для меня — телесное удовольствие”; не говорит даже, как гораздо лучше говорят лучшие из них: “Благо для меня — моя душевная добродетель”. А говорит он: “Мне благо приближаться к Богу”. Этими словами он учит о Том, Которому одному убеждали приносить жертвы святые ангелы Его, подтверждая свои слова чудесами. Поэтому и сам он стал жертвою Того, к Которому пламенел, охваченный умными огнем, и стремился святым желанием в невыразимые и бестелесные Его объятия. Если же почитатели многих богов (какими бы они своих богов ни представляли) верят на основании гражданской истории или магических и теургических книг, что их богами совершались чудеса, то какое же основание они имеют не верить нашим священным книгам относительно упомянутых чудес, когда им тем более нужно верить, чем выше Тот, Кому одному учат они приносить жертвы?

Глава XIX

Те же, которые полагают, что видимые жертвы приличествуют иным богам, а Ему, как невидимому, приличествуют невидимые, как большему — большие, как лучшему — лучшие, каковы суть движения чистого сердца и доброй воли, — те не знают, что жертвы первого рода — знаки жертв второго рода, как звуки слов — знаки вещей. Как молясь и славословя, мы обращаемся со словами к Тому, Кому приносим свои сердечные чувства, обозначаемые этими словами, так же точно, принося жертву, мы знаем,

что видимую жертву должно приносить не кому иному, как Тому, невидимой жертвой Которому мы в своих сердцах должны быть сами. В этих случаях нам способствуют, сорадуются и помогают по возможности ангелы и все высшие и могущественнейшие по своей благодати и благочестию силы. Но если бы мы захотели предложить нечто подобное им самим, они встретили бы это с неудовольствием; они все это положительно запрещают, когда посылаются к нам так, что мы чувствуем их присутствие. В священных книгах есть тому примеры. Некоторые думали было, что ангелам надлежит воздавать поклонением или жертвоприношением почести, приличествующие Богу, но ангелы уговорили их не делать этого, а велели воздавать эту честь Тому, Кому одному считали ее приличной (Апок. XIX; XXII). Святым ангелам подражали в этом отношении и святые люди Божии. Так, Павел и Варнава, совершившие в Ликаонии некоторое чудо исцеления, приняты были там за богов и ликаонцы хотели было принести им жертвы; но они, отказавшись от этого со смиренным благочестием, проповедали ликаонцам Бога, в Которого веровали (Деян. XIV).

Гордость лживых духов требует себе этих почестей потому, что эти почести, как им известно, приличествуют истинному Богу. Не в трупном смраде, как говорит Порфирий и как полагают некоторые, находят они удовольствие, а в божеских почестях. Смрада весьма достаточно для них всюду и, если бы они захотели его больше, могли бы найти себе сами. Следовательно, присваивающие себе божественное достоинство духи услаждаются не дымом от горения какого-нибудь тела, а душою молящегося, над которою, оболотив и подчинив ее себе, они господствуют, преграждая ей путь к истинному Богу и таким образом препятствуя человеку быть жертвою Богу, пока он приносит жертву кому-либо, кроме Бога.

Глава XX

Поэтому оный истинный Посредник, Который, приняв образ раба, сделался Посредником между Богом и людьми, человек Христос Иисус хотя в образе Бога и принимает жертву вместе с Отцом, с Которым Он* — Бог единый, однако в образе раба предпочел скорее быть жертвой Сам, чем принимать ее, дабы и по этому поводу кто-нибудь не подумал, что жертва приличествует какой-нибудь твари. Таким образом, Он — и Священник, приносящий жертву, и в то же время Сам — приносимая Жертва. Повседневным таинством этого Он благоволил быть жертвоприношению Церкви, которая, будучи телом этой Главы, считает приносимую через Него саму себя. Ветхозаветные жертвы святых были многообразными и разнообразными знаками этой истинной жертвы; она одна изображалась множеством их, как многими именами называется одна вещь, когда усиленно стараются обратить на нее внимание. Эта высочайшая и истинная жертва заменила собою все ложные жертвы.

Глава XXI

Но когда времена были таким образом установлены и предопределены, была попущена власть и демонам — варварски враждовать против града Божия, возбуждая против него людей, над которыми они господствуют, и не только принимать жертвы от предлагающих и требовать от желающих, но и силу, путем преследования вымогать их от нежелающих; власть эта, однако же, оказалась не только неопасной для Церкви, но даже и полезной, восполняя число мучеников, которые представляют собою тем более славных и почетных граждан града Божия, чем мужественнее, даже до крови, противоборствуют греху нечестия. Если бы это допускало церковное словоупотребление, мы назвали бы их более изящным именем: своими героями. Имя это взято от Юоны, которая по-гречески называется Гера, и потому какой-то из ее сыновей (уж и не вспомню, какой) в греческой мифологии был назван

Героем; в басне этой заключался якобы тот таинственный смысл, что Юноне отводился воздух (аер), где вместе с демонами помещались и герои, именем которых называют души умерших людей, совершивших при жизни нечто доблестное и славное. Но наши мученики, если бы, как я заметил, это допускало церковное словоупотребление, назывались бы героями не потому, что они имеют общение с демонами в воздухе, а потому, напротив, что победили этих демонов, т. е. эти воздушные власти, а в лице их и саму Юнону, которую, — чтобы по их представлению она ни означала, — поэты во всяком случае не напрасно представляют враждебной добродетелям и завистливой к сильным мужам, жаждущим неба. Вергилий, впрочем, злополучно отступает и преклоняется перед нею; так что хотя она и говорит у него:

*Эней побеждает меня**;

но самому Энею Гелен дает якобы благочестивый совет, говоря:

*Юноне обет принеси и дары и, явивши покорность,
Владычицу эту смиреньем скорее смиришь... **.*

На основании этих слов Порфирий, следуя, впрочем, не своему, а чужому мнению, говорит, что добрый бог или гений не входит в человека, если предварительно не бывает умилостивлен бог злой. Злые божества у них представляются как бы сильнее добрых, потому что злые, если их не умилостивить, препятствуют добрым оказывать помощь; так что добрые не могут быть полезными, если не хотят того злые, а злые, напротив, могут вредить так, что добрые не в состоянии противодействовать им. Не таков путь, указываемый истинной и истинно святою религией; не так побеждают Юнону, т. е. завистливые к добродетелям благочестивых воздушные власти, наши му-

* Virg. Aeneid. VII.

** Ibid. III.

ченики. Наши герои, если бы можно было назвать их этим именем, преодолевают Геру (Юнону) не “дарами, являя покорность”, а божественными добродетелями. И Сципиону было дано прозвание Африканского за то, что он победил Африку военной доблестью, а не за то, что он умилостивил врагов дарами, дабы получить от них пощаду.

Глава XXII

Исповедующие истинную религию люди Божии изгоняют враждебную и противную благочестию воздушную власть посредством заклинания, а не умилостивления; и побеждают искушения враждебной силы посредством молитвы, но молитвы не ей, а Богу. Она побеждает или подчиняет себе всякого не иначе, как общением во грехе. Потому и сама побеждается именем Того, Кто принял на Себя и представлял Собою человека без греха, чтобы в этом Священнике и в этой Жертве получалось отпущение грехов, т. е. через Посредника между Богом и людьми, человека Христа Иисуса, через Которого мы примиряемся с Богом по очищении от грехов. Ибо людей от Бога отделяют грехи, очищение от которых в настоящей жизни происходит не по нашей добродетели, а по божественному милосердию, по божественному снисхождению, а не по нашей власти. Да и сама добродетель, какова бы она ни была, хотя и называется нашей, подается нам божественной благодатью. Мы много бы приписали себе в этой плоти, если бы наша жизнь к отложению ее не была делом милости. Для того и дарована нам Посредником благодать, чтобы, оскверненные плотью греха, мы очищались подобием плоти греха. Этой божественной благодатью, которую Бог явил к нам великое Свое милосердие, мы водимся и в настоящей жизни через веру, и в будущей достигаем полного совершенства через лицезрение самой непреложной Истины.

Глава XXIII

И Порфирий говорит, что божественными оракулами дан был ответ, что мы не очищаемся телетами солнца и луны; так что из этого-де видно, что человек не может быть очищен телетами никаких богов. Чьи, в самом деле, телеты очищают, если не очищают телеты солнца и луны, которых считают в числе главных небесных богов? Тем же оракулом, говорит он далее, было сказано, что очищать могут начала, — сказано, вероятно, для того, чтобы услышав, что телеты солнца и луны не очищают, не подумали, что очистительную силу имеют телеты какого-нибудь другого бога из толпы многих.

Мы знаем, о каких началах говорит этот платоник. Он говорит о Боге-Отце и Боге-Сыне, которого по-гречески называет умом ($\nu\omicron\upsilon\zeta$) или мыслью Отца; о Духе же Святом он или не говорит ничего, или же говорит весьма туманно, потому что кого он понимает под средним между тем и другим, не понимаю. Если бы, рассуждая о трех главных субстанциях, он разумел, подобно Плотину, под третьей природу души, то, конечно, не назвал бы ее средним между тем и другим, т. е. средним между Отцом и Сыном. Ибо Плотин природу души ставил ниже ума Отца; а Порфирий, говоря о среднем, ставит его не ниже, а между ними. В этом случае он говорит, несомненно, о том, что мы называем Духом Святым, Духом не только Отца и Сына, но и их обоих, — говорит так, как думал или хотел (думать). Ведь философы выражаются языком свободным и в трудных для понимания предметах не боятся оскорблять слух благочестивых людей. Нам же следует говорить сообразно с правилом веры, чтобы произвольным употреблением слов не породить нечестивого мнения о тех предметах, которые ими обозначаются.

Глава XXIV

Итак, мы, когда ведем речь о Боге, не говорим, что существуют два или три начала, как равно непозволительно

говорить, что существуют два или три Бога; хотя, когда ведем речь о ком-либо одном, об Отце или Сыне, или Духе Святом, то признаем, что каждый из них в частности есть Бог, но вместе с тем мы не говорим, как говорят еретики-савеллиане, будто Отец — то же, что и Сын, Дух Святой — то же, что Отец и Сын; а говорим, что Отец есть Отец Сына, Сын — Сын Отца, Дух Святой — Дух Отца и Сына, но ни Отец и ни Сын. Итак, верно, что человек может получить очищение только от Начала, хотя у них говорится о началах во множественном числе. Но Порфирий, бывший в порабощении у завистливых властей, за которых стыдился, но которых не осмеливался порицать открыто, не хотел понять, что это Начало есть Господь Христос, воплощением Которого мы очищаемся. Он презрел Его за ту плоть, которую Господь принял на Себя ради очистительной за нас жертвы; не понял этого великого таинства по причине той гордости, которую разрушил своим уничтожением истинный и благой Посредник, явивший Себя для смертных в той смертности, неимением которой наиболее гордились злые и ложные посредники и злополучным людям обещали обманчивую помощь, как бессмертные — смертным.

Итак, благой и истинный Посредник показал, что зло есть грех, а не субстанция или природа плоти, потому что ее вместе с человеческой душой можно было и принять, и носить, и сложить в смерти, и изменить на лучшее в воскресении; — что и самой смерти, хотя она была наказанием за грех, но которую, будучи безгрешным, претерпел Он за наши грехи, не следует избегать в состоянии греха, а напротив, коль скоро представляется случай, переносить ее за правду. Потому Он и смог разрешить наши грехи своею смертью, что умер, и умер не за Свой грех. Порфирий не узнал в Нем Начала, потому что в таком случае он узнал бы, что Он — Начало очистительное. Не плоть или душа человеческая это начало, а Слово, Которым сотворено все. Плоть очищает себя не через себя, а через Слово, Которым она воспринята, когда “Слово стало плотью и обитало с нами” (Иоан. I, 14). Ибо, говоря о таинственном вкушении Своей плоти,

Спаситель, — когда не понявшие Его слов и оскорбленные ими удалились от Него, говоря: “Какие странные слова! кто может это слушать?” (Иоан. VI, 60), — отвечал оставшимся: “Дух животворит, плоть не пользует ни мало” (Иоан. VI, 63).

Таким образом, Начало, приняв душу и плоть, очищает плоть и душу верующих. Поэтому на вопрос иудеев, кто Он, Спаситель отвечал, что Он — “от начала Суший” (Иоан. VIII, 25). Будучи плотскими, слабыми, подверженными греху и омраченными неведением, мы, конечно, не могли бы понять этого, если бы не были очищены и исцелены Им; потому что мы и были, и вместе с тем — не были. Были людьми, но не были праведными. В воплощении же Его была человеческая природа, но она была праведная, а не грешная. В этом и состояло посредничество, которым простерта была рука помощи падшим и лежащим; это — семя, вчиненное ангелами (Гал. III, 19), в изречениях которых был дан закон, повелевавший почитать единого Бога, и обетования будущего пришествия этого Посредника.

Глава XXV

Через веру в это таинство могли очищаться благочестивой жизнью и древние праведники, жившие не только раньше того времени, когда еврейскому народу был дан закон (так как их не оставляли Бог и ангелы), но и во времена самого закона; хотя и казалось, что под видом духовных предметов они имеют плотские обетования, почему и завет тот называется Ветхим. Были в то время и пророки, предрекавшие то же самое обетование, какое и ангелы; из их числа был и тот, которого столь возвышенное и божественное изречение о конечном человеческом благе я привел несколько выше: “А мне благо приближаться к Богу” (Пс. LXXII, 28). В псалме его достаточно ясно указывается различие между двумя заветами, Ветхим и Новым. Видя, что плотские и земные обетования в изобилии изливаются на нечестивых, пророк говорит, что

ноги его едва двигались, стопы чуть не спотыкались, точно бы он служил Богу напрасно, так как презрители Его наслаждаются всем тем, чего он желал от Него; и он трудился над исследованием этого предмета, желая понять, почему это так, пока не вошел в святилище Бога и не уразумел последней судьбы тех, которые казались ему, заблуждавшемуся, счастливыми. Тогда он понял, что то, чем превозносились они, ниспровергнуто, исчезло и погибло за их непотребства и что весь блеск их временного счастья оказался сном пробуждающегося, который находит внезапно разрушенными виденные им во сне обманчивые радости. И так как на этой земле, в земном граде они казались великими, он говорит: “Ты, Господи, пробудив их, уничтожишь мечты их” (Пс. LXXII, 20). Но что ему полезно было искать даже и земного только у Бога, во власти Которого находится все, это он показывает, говоря: “Как скот был я пред Тобою. Но я всегда с Тобою” (Пс. LXXII, 22, 23). “Как скот”, говорит, неразумный, т. е. я должен был от Тебя желать того, что не могло быть общим у меня с нечестивыми, а не того, чем в изобилии пользуются они и при виде чего я думал, что служил Тебе напрасно: так как все это имели и они, не хотевшие служить Тебе. Однако, “я всегда с Тобою”, потому что в желании даже и этих предметов не искал иных богов.

И потому говорится далее: “Ты держишь меня за правую руку. Ты руководишь меня советом Твоим” (Пс. LXXII, 23, 24), т. е. все, чем изобиловали нечестивые и при виде чего он едва было не пал, — все то относится как бы к левой руке. “Кто мне на небе? и с Тобою ничего не хочу на земле” (Пс. LXXII, 25). Он укоряет самого себя и выражает справедливое недовольство собою, потому что имея на небе, как понял впоследствии, столь великое благо, искал на земле от своего Бога преходящее счастье, скорогибнущее и, так сказать, скудельное. “Изнемогает плоть моя и сердце мое: Бог твердыня сердца моего” (Пс. LXXII, 26); изнемогает, конечно, добром для низшего ради высшего. Почему в другом псалме говорится: “Истомилась душа моя, желая во дворы Господни” (Пс. LXXXIII, 3); и еще в другом: “Истаевает душа моя о спасении Твоём”

(СХVIII, 81). Однако же, хотя он говорит о том и о другой, т. е. и о сердце, и о плоти, не прибавляет: “Бог твердыня сердца и плоти”, а говорит: “Бог твердыня сердца моего”; ибо через сердце очищается и плоть. Поэтому Господь говорит: “Очисти прежде внутренность... чтобы чиста была и внешность” (Мф. XXIII, 26). Затем, свою часть пророк называет самого Бога, — не что-нибудь, бывающее от Него, а Его самого: “Бог твердыня сердца моего и часть моя вовек”, так как из всего, что избирают для себя люди, он предпочел избрать самого Бога. “Ибо вот удаляющие себя от Тебя гибнут; Ты истребляешь всякого отступающего от Тебя” (Пс. LXXII, 27), т. е. всякого, желающего отдаться на любодеяние со многими богами. Отсюда вытекает тот вывод, ради которого представлялась необходимость в прочих изречениях этого псалма: “А мне благо приближаться к Богу!”, т. е. не ходить далеко, не любодействовать со многими. Но прилепиться к Нему вполне будет возможно только тогда, когда станет свободным все, что должно быть свободным. В настоящее же время возможно лишь то, о чем говорится далее: “На Господа Бога я возложил упование мое, чтобы возвещать все дела Твои” (Пс. LXXII, 28).

“Надежда же, когда видит, не есть надежда; ибо, если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении” (Рим. VIII, 24, 25). Пребывая в этой надежде, мы должны делать то, о чем говорится далее, и быть в своем роде ангелами Божиими, т. е. вестниками, воспевающими волю Божию и славословящими славу и благодать Божию. Сказав: “На Господа Бога я возложил упование мое”, пророк прибавляет: “Чтобы возвещать все дела Твои”. Вот это и есть славнейший град Божий. Он знает и почитает единого Бога. Об этом граде возвещали святые ангелы, приглашавшие в общество его и нас, и желавшие, чтобы и мы были в нем его гражданами. Эти ангелы желали, чтобы мы почитали не их самих, как святых богов, а вместе с ними — их и нашего Бога, и не им приносили жертвы, а вместе с ними были жертвою Богу. Итак, для всякого, рассуждающего об этом предмете без лукавого упрямства,

несомненно, что все бессмертно-блаженные существа, которые не завидуют нам (ибо, если бы завидовали, то не были бы и блаженными), а напротив — любят нас, чтобы сделать и нас блаженными, гораздо более покровительствуют и помогают нам, когда мы вместе с ними чтим единого Бога Отца, и Сына, и Святого Духа, чем если бы чтили жертвами их самих.

Глава XXVI

Не знаю почему, но Порфирий, как мне кажется, стыдился своих друзей-теургов. Ибо каков бы ни был его образ мыслей об известном предмете, он не защищал его с надлежащей искренностью против многобожия. Между прочим, он говорит, что есть одни ангелы, которые, нисходя к теургам, возвещают им божественное; и есть другие, которые открывают на земле то, что относится к Отцу: Его высоту и глубину. Вероятное ли в таком случае дело, чтобы те ангелы, служение которых состоит в объявлении воли Отца, желали, чтобы мы подчинялись не Тому, волю Которого они нам возвещают? На этот раз и сам платоник дает превосходный совет: скорее подражать им, чем их призывать. Итак, мы не должны бояться, что оскорбим бессмертные и блаженные существа, подчиненные единому Богу, не принося им жертв. Ибо зная, что их следует приносить только единому истинному Богу, единением с Которым они блаженны сами, они, без сомнения, не желают, чтобы мы приносили их им, посредством ли какого-либо символического действия, или в виде самого обозначаемого таинственным действием. Противоположное этому желание прилично только высокомерию гордых и злополучных демонов, с которыми не имеет ничего общего благочестие ангелов, покорных Богу и блаженных не от чего другого, как от единения с Ним. Для достижения этого блага и нами нужно, чтобы они помогали нам с искренним расположением — не настаивали, чтобы мы подчинялись им, и возвещали бы

нам о Том, под властью Кого мы мирно жили бы в общении с ними.

Что же ты, философ, боишься возвысить свободный голос против завистливых властей в пользу истинных добродетелей и даров истинного Бога? Ты отличил ангелов, возвещающих волю Отца, от ангелов, которые нисходят к теургам, привлекаемые каким-то, уж не знаю каким, искусством. К чему же ты почитаешь последних в такой степени, что говоришь, что они возвещают божественное? О чем божественном возвещают те, которые не возвещают воли Отца? Ведь именно их завистливый человек и обязал священными заклинаниями не помогать очищению души; так что добродетельный и желавший душевного очищения не мог, как говоришь ты, разрешить их от этого обязательства и возратить им власть. Неужели ты еще сомневаешься в том, что это злые демоны? Или, может быть, ты притворяешься, что не знаешь, из опасения оскорбить теургов, от которых ты узнал эти вредные и глупые вещи, как великое благодеяние? Неужели осмеливаешься еще эту завистливую, не скажу власть, а заразу, не госпожу, но напротив, как и сам признаешь, рабу завистливых возвышать сквозь воздушное пространство на небо и помещать даже между звездными вашими богами, бесславя эти самые звезды подобным позором?

Глава XXVII

Гораздо человечнее и сноснее заблуждался твой единоведец, платоник Апулей. Он хотя и почитал демонов, занимающих место ниже луны, но вольно или невольно должен был признать, что только эти демоны подвержены страстям и волнениям ума; богов же высших и небесных, обитающих в эфирных пространствах, видимых ли то, блистающих своим светом, каковы: солнце, луна и прочие небесные светила, или тех, которых признавал невидимыми, по возможности представлял чуждыми всяких страстных волнений. Не от Платона, а от халдейских учителей научился ты отводить человеческим порокам эфир-

ные или огненные высоты мира и небесные тверди, чтобы представить возможным, что ваши боги изрекали теургам такие божественные вещи. Себя, однако же, ты ставишь выше этих вещей в силу своей умной жизни. Для тебя-де, как философа, теургические очищения не представляются необходимыми; но ты вводишь их для других. Чтобы отплатить, так сказать, своим учителям, ты тех, которые не могут философствовать, уговариваешь на то, что сам, как человек способный к более возвышенному, признаешь бесполезным; чтобы все, чуждые философской добродетели, — добродетели крайне трудной и доступной немногим, — полагаясь на твой авторитет, искали теургов, от которых очищались бы если не в умной, то в чувствительной части души; а так как число таких, для которых философствование — дело трудное, весьма велико, то большинство вынуждено было идти к тайным и недозволенным твоим учителям, а не в платоновские школы. Что очищенные посредством теургического искусства в духовной части души идут не к Отцу, а будут обитать в эфирных странах среди эфирных богов, это наобещали тебе нечистейшие демоны, выдающие себя за богов, проповедником и ангелом которых ты являешься.

Этого не слышит то множество людей, для освобождения которых от власти демонов явился Христос. В Нем они получают милосерднейшее очищение и ума, и души, и тела. Ибо для того Он принял на Себя всего человека, кроме греха, чтобы спасти от язвы грехов все, из чего состоит человек. О, если бы и ты познал Его и полное свое исцеление доверил Ему, а не своей человеческой, немощной и слабой добродетели и опаснейшему любопытству! Он, Которого, как пишешь и ты, признавали святым и бессмертным и ваши оракулы, не обманул бы тебя. О Нем, правда, поэтически, под вымышленным образом другого лица, но довольно верно говорит и знаменитейший поэт, если слова его относятся именно к Нему:

*Под руководством твоим преступлений последствия,
Если какие остались, уйдут, искупленные,*

Землю навеки очистив от страха всегдашнего.*

Поэт понимает, без сомнения, если не преступления, то последствия преступлений, которые по причине немощей настоящей жизни могут оставаться даже и в людях, сделавших большие успехи в добродетели, и которые исцеляются только тем Спасителем, о Коем говорит этот стих. В четвертом стихе той же эклоги Вергилий показывает, что сказал это не от самого себя, говоря:

*Время исполнилось: срок подошел прорицанья
кумейского.*

Отсюда видно, что слова его — пророчество кумейской сивиллы. Но теурги, или лучше — демоны, принимающие вид и образ богов, скорее оскверняют, чем очищают человеческую душу лживостью призраков и лукавой обманчивостью пустых образов. Ибо каким образом могут очистить человеческую душу те, у кого собственная нечиста? Если бы они могли это, их не связали бы заклинания завистливого человека и от благодеяния, дарования которого от них ожидали, они не удерживались бы страхом или не отказывались бы из зависти. Достаточно, впрочем, твоих слов, что теургические очищения не могут очистить души разумной, т. е. нашего ума, а душу чувственную, т. е. низшую по сравнению с умом часть души, хотя и могут, по твоим словам, очищать, не могут, однако, как сознаешься ты сам, сделать вечной и блаженной. Христос же обещает вечную жизнь; потому и стремится к Нему мир вопреки вашей досаде, к вашему удивлению и изумлению. Что пользы, что ты не отрицаешь, что теургическая наука вводит в заблуждение, что многих она обманывает слепыми и неразумными верованиями и что прибегать к началам и ангелам совершением обрядов и молитвой — очевиднейшее заблуждение; если затем, как бы из опасения, чтобы твой труд изучения этой науки не показался потеряннным, направляешь людей к теургам, чтобы с помощью последних

* Virg. Eclog. IV.

очищали чувственную душу те, которые не живут душою умной?

Глава XXVIII

Итак, ты вводишь людей в заблуждение. Ты не стыдишься такого великого зла, хотя и выдаешь себя за любителя мудрости. Если бы ты любил ее истинно и как следует, ты познал бы Христа, Божию силу и Божию премудрость, и не устранился бы от Его спасительного уничижения, надмившись гордостью суетного знания. Со знаешь, впрочем, и ты, что чувственная душа может очищаться добродетелью воздержания и помимо теургического искусства и телетов, изучением которых ты занимался, как оказывается, напрасно. Иногда утверждаешь даже, что телеты не возвышают души после смерти; так что и той части души, которую мы называем чувственной, они, оказывается, не приносят никакой пользы. Тем не менее, ты толкуешь и твердишь о них на разные лады с той, по моему мнению, целью, чтобы показаться человеком якобы опытным в подобных вещах, угодить любопытствующим относительно этих непозволительных искусств и возбудить к ним любопытство у других. Но хорошо уже то, что ты говоришь, что этого искусства следует остерегаться как потому, что оно преследуется законом, так и потому, что оно опасно само по себе. О, если бы несчастные услышали от тебя только эти слова и затем или бежали прочь от этих искусств, или совершенно к ним не приступали, чтобы не увлечься ими! Говоришь, наконец, что неведение и многие пороки могут быть очищены не через телеты, а только через *πατρικὸν νοῦν*, т. е. мыслью или умом Отца, который знает Отчую волю. Но ты не веришь, что этот ум есть Христос: ты презираешь Его за тело, принятое от женщины, и за позор креста; т. е. считаешь себя способным, презрев и отвергнув низменное, уловить высочайшую мудрость в небесных высотах.

Между тем, Христос исполняет то, что предрекли о Нем святые пророки: “Погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну” (I Кор. I, 19; Исх. XXIX, 14).

Губит и отвергает Он в них не Свою премудрость, не премудрость, которую даровал Он, а ту, которую присваивают себе люди, не имеющие Его премудрости. Поэтому, приведя упомянутое пророческое свидетельство, апостол говорит: “Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо, когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость; потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков” (I Кор. 1, 20 — 25). Это-то немудрое и немощное и презирают люди мнимо-мудрые и крепкие добродетелью. Но оно — благодать Божия, которая исцеляет немощных, не гордящихся своим ложным блаженством, а напротив, смиренно сознающих свое истинное злополучие.

Глава XXIX

Ты говоришь об Отце и Его Сыне, Которого называешь мыслью или умом Отца, и о среднем между тем и другим, разумея под этим, по нашему мнению, Святого Духа, и по вашему обыкновению называешь их тремя богами. Хотя вы употребляете и на этот раз выражения неточные, однако же некоторым образом, как бы сквозь тень легкого призрака, видите, где следует искать точку опоры; но не хотите признать воплощения неизменяемого Сына Божия, Которое спасает нас, дабы мы могли достигнуть того, во что веруем или что до некоторой степени разумеем. Да как бы там ни было, хотя бы издали, хотя бы и затуманенным взором вы видите то отечество, в котором надлежит водвориться, но не вступаете на тот путь, который ведет туда. Впрочем, ты признаешь благодать, когда говоришь, что немногим дано постигать Бога путем умной добродетели. Не говоришь “немногим было угодно”, или “немногие

хотели”; а говоришь “немногим дано”, чем признаешь, несомненно, божественную благодать и недостаточность для этого человеческих сил. Ты говоришь о ней даже яснее, употребляя само это слово, когда, следуя мнению Платона, утверждаешь и сам, что в настоящей жизни человек ни в коем случае не достигает совершенства в мудрости, но что все, чего живущим согласно с умом недостает здесь, божественное провидение и благодать может восполнить в жизни будущей.

О, если бы ты познал благодать Божию через Иисуса Христа, Господа нашего и Его воплощение, в котором Он принял на себя душу и тело человека, — ты мог бы видеть величайший пример этой благодати! Но что я делаю? Я знаю, что напрасно трачу слова, говоря с мертвым. Но это лишь насколько касается тебя; насколько же это касается тех, которые высоко тебя ценят и уважают или из некоторой любви к мудрости, или из любопытства к искусствам, которых тебе не следовало изучать, и с которыми, обращаясь к тебе, я по преимуществу веду речь, очень может быть и не напрасно. Благодать Божия лучше и не могла высказаться, как высказалась в том, что единородный Сын Божий, непреложно в Себе пребывающий, облекся в человека и даровал нам упование Своей любви при посредстве человека, дабы через Него люди приходили к Тому, Который был столь далек от них, как бессмертный от смертных, блаженный от злополучных. И поелику Он от природы вложил в нас желание быть блаженными и бессмертными, то, пребывая блаженным и приняв на себя смертного, дабы дать нам то, что мы любим, страданиями Своими научил нас презирать то, чего мы боимся.

Но чтобы эта истина могла удовлетворить вас, нужно смирение; а склонить вас к этому смирению весьма трудно. Что, в самом деле, невероятного, в особенности для вас, держащихся таких воззрений, которые сами по себе должны были бы приводить вас к подобной вере, — что, говорю, невероятного, если проповедуется, что Бог принял душу и тело человека? Ведь приписываете же вы умной душе, которая во всяком случае есть душа человеческая, столько,

что утверждаете, будто она может быть одинаковой по субстанции с тем умом Отца, который вы признаете Сыном Божиим? Что же, следовательно, невероятного в том, если какая-нибудь одна умная душа была Им воспринята некоторым неизреченным и необыкновенным образом для спасения многих? А что тело соединимо с душою, — чтобы получился полный человек, — это мы знаем из опыта нашей собственной природы. Не будь явление это самым обыкновенным, оно было бы, без сомнения, еще более невероятным. Ведь гораздо легче поверить тому, что соединяется хотя и человеческое с божественным и изменчивое с неизменяемым, но, во всяком случае, духовное с духовным, или, как вы обыкновенно выражаетесь, бестелесное с бестелесным, чем тому, что тело соединяется с бестелесным.

Или, может быть, камнем преткновения для вас служит необычное рождение тела от девы? Но что Чудесный рожден чудесно, это не только не должно было останавливать вас, а скорее должно было вести к принятию христианства. Или вас озадачивает то, что Он вознес на небо тело, которое сложил смертью и изменил на лучшее воскресением, сделав его нетленным и бессмертным? Быть может, вы отказываетесь этому верить потому, что Порфирий в книгах “О возвращении души”, из которых приведены мною многие цитаты, весьма часто советует избегать всякого тела, чтобы душа могла пребывать блаженною с Богом? Но вам скорее следовало бы исправить в этом пункте самого Порфирия, особенно из-за тех невероятных представлений, которые вы имеете вместе с ним о душе настоящего видимого мира, этой столь необъятной телесной громады. Вслед за Платоном вы называете этот мир живым существом, — существом блаженным и даже вечным. Каким же образом этот мир никогда не разрешится от тела и никогда не перестанет быть блаженным, если для блаженства души требуется избегать всякого тела? Равным образом, вы не только признаете в своих книгах солнце и прочие светила телами, — в чем не преминут с вами согласиться и сказать то же самое и все люди, — но на основании высшего, как вы полагаете,

знания, утверждаете даже, что они — существа живые, блаженные и вечные вместе с этими телами.

Что же значит, что когда внушается вам христианская вера, вы забываете тогда или притворяетесь незнающими того, о чем рассуждаете и чему обыкновенно учите? Почему из-за своих мнений, которые вы сами же опровергаете, вы не хотите быть христианами, как не потому, что Христос явился в унижении, а вы горды? Какими будут тела святых в воскресении, вопрос этот гораздо тщательнее может быть обсужден людьми, глубоко знающими священное Писание; мы несколько не сомневаемся, однако же, что они будут вечными, и будут такими, каким было и тело Христово в Его воскресении. Но какими бы эти тела ни были, коль скоро проповедуется, что они будут нетленными, бессмертными и ничем не мешающими тому созерцанию души, которым она устремляется к Богу; коль скоро и сами вы говорите, что в небесах существуют бессмертные тела бессмертно-блаженных; то почему вы думаете (а думаете вы так, чтобы казаться людьми, избегающими христианской веры якобы на разумном основании), что всякое тело должно исчезнуть, чтобы мы были блаженными, если не потому, что Христос — повторяю опять — явился в смирении, а вы горды?

Быть может, вы стыдитесь исправиться? И это опять-таки порок гордых. Ученым-де людям стыдно из учеников Платона сделаться учениками Христа, Который своим Духом научил рыбака рассуждать и говорить так: “В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В нем была жизнь, и жизнь была свет человеков; и свет во тьме светит, и тьма не объяла его” (Иоан. I, 1 — 5). Один платоник, как слыхивали мы часто от святого старца Симплициана, бывшего впоследствии епископом медиоланской церкви, говорил, что это начало святого Евангелия, носящего название “Евангелие от Иоанна”, должно бы быть начертано золотыми буквами и выставлено во всех церквях на самых видных местах. Но на взгляд гордых, этот Бог и Учитель потому и не имеет цены, что “Слово

стало плотию и обитало с нами”; так что для этих несчастных людей мало того, что они болеют, — они самой болезнью своей еще и гордятся, и стыдятся врачевания, от которого могли бы выздороветь. Так делают они не для того, чтобы подняться, а чтобы падая, еще сильнее разбиться.

Глава XXX

Если исправлять что-либо после Платона представляется вам делом недостойным, то зачем исправил кое-что, к тому же и немало, сам Порфирий? Известно, что по мнению Платона души людей после смерти возвращаются даже в тела животных. Этого мнения держался и учитель Порфирия Плотин; но Порфирию оно совершенно справедливо не понравилось. Он, со своей стороны, полагал, что души людей входят в тела людей же, но не в свои, которые они оставили, а в другие, новые. Ему казалось стыдным верить, что мать, превращенная в мула, может, пожалуй, возить на себе сына; но не казалось стыдным думать, что мать, превращенная в девицу, может быть, пожалуй, женою сына. Не гораздо ли благочестивее верить тому, чему учили святые и нелживые ангелы, о чем говорили пророки по вдохновению Духа Божия, что проповедовал Тот, о Котором, как имеющем прийти Спасителе, предсказывали предпосланные вестники, и чему учили посланные Им апостолы, наполнившие Евангелием весь мир? Не гораздо ли, говорю, благочестивее верить тому, что души людей возвращаются в свои собственные тела, чем тому, что они возвращаются в тела совершенно иные?

Впрочем, Порфирий, как я сказал, в значительной степени исправил это мнение: он думал, что людские души могут входить только в людей; звериные же тюрьмы для них он разрушил и говорил даже, что Бог для того дал миру душу, чтобы, познавая зло материи, она стремилась обратно к Отцу и никогда уже не подпадала оскверняющему соприкосновению с этим злом. Хотя в этом отношении он рассуждает и не так, как следует, потому что душа дана телу скорее для того, чтобы делать

добро, а зло она не узнала бы, если бы его не делала; тем не менее, он исправил мнение других платоников в том немаловажном отношении, что признал, что душа, очищенная от всякого зла и пребывающая с Отцом, никогда уже более не испытает зла. Этим мнением он совершенно устранил другое, считающееся по преимуществу платоновским, а именно: будто мертвые являются постоянно из живых, а живые — из мертвых; и показал ложность того, что, следуя Платону, говорит Вергилий, будто очищенные души, будучи посланы в елисейские поля (именем которых в мифологии означаются радости блаженных), призываются к реке Лете для того, чтобы получить там забвение прошлого:

*Лишенные памяти видят небесный свод сызнова
И снова желать начинают в тела возвратиться*.*

Порфирию справедливо это не нравилось. И в самом деле, глупо верить, будто в той жизни, которая не могла бы быть и блаженной, если бы не была вечной, души желают мерзости тленных тел и возвращаются в них оттуда, как-будто высшее очищение производит то действие, что душа стремится к нечистоте! Ибо если совершенное очищение состоит в том, что души забывают о всяком зле, а забвение зла производит желание тел, в которых душа могла бы снова предаваться злу: в таком случае высшее счастье будет, очевидно, причиной несчастья, совершенство мудрости — причиной глупости и высшая чистота — причиной нечистоты. И в действительности душа не будет блаженною там, где, пока она там будет, нужно обманывать ее, чтобы она была блаженной. Она не будет блаженной, если не будет уверенной в своем блаженстве. А чтобы она была уверенной, она должна будет иметь ложное убеждение, что вечно будет блаженной; потому что некогда она снова будет несчастной. А для кого ложь будет источником радости, каким образом для того возможна радость истинная? Порфирий принял это

* Virg. Aeneid. VI.

во внимание и говорил, что очищенная душа стремится к Отцу, чтобы никогда уже не подпадать оскверняющему соприкосновению со злом.

Итак, некоторые из платоников ложно полагают, будто необходим этот круг, по которому проходят и снова к тому же возвращаются те же самые. Да если бы это было и так, какая была бы польза от этого знания? Разве уж не осмелятся ли платоники ставить себя выше нас на том основании, что мы еще в настоящей жизни не знаем того, чего они, чистейшие и мудрейшие, не будут знать в будущей, лучшей жизни, и будут блаженными вследствие ложного убеждения? Если говорить так, значит говорить величайшую нелепость и глупость, то мнение Порфирия заслуживает, конечно, предпочтения по сравнению с мнением тех, которые предполагают кругообращения душ с блаженством и злополучием, вечно сменяющимися одно другое. А если это так, то в лице Порфирия мы имеем платоника, который противоречит Платону к лучшему: он усмотрел то, чего не видел тот, и не уклонился от внесения поправок после такого учителя, но истину поставил выше человека.

Глава XXXI

Итак, почему бы нам относительно предметов, исследовать которые мы не в состоянии при помощи человеческого разума, не верить скорее Божеству, Которое и саму душу называет не совечною Богу, а сотворенною, которой прежде не было? Если платоники не хотят этому верить, то на том, по их мнению, достаточном основании, что не бывшее вечным прежде, не может сделаться вечным после. Хотя Платон весьма ясно говорит и о мире, и о сотворенных Богом в мире богах, что они начали быть и имеют начало; однако утверждает, что они не будут иметь конца, а по могущественнейшей воле Демиурга пребудут вечными. Но они придумали понимать это в том смысле, что в данном-де случае разумеется начало не во времени, а в преемстве. “Если бы, — говорят они, — нога от вечности стояла на песке, то от вечности был бы под

нею и след; тем не менее, никто не усомнился бы, что след сделан ногою и что ни один из этих двух предметов не был раньше другого; таким образом, — прибавляют они, — и мир, и созданные в нем боги могли существовать вечно при вечном существовании сотворившего их, и в то же время быть сотворенными”. Но если душа существовала вечно, не следует ли сказать, что вечно существовало и ее злополучие? Если же нечто, чего от вечности в ней не было, начало существовать во времени, то почему же не могло случиться так, что начала существовать во времени и сама она, хотя прежде ее и не было? С другой стороны, блаженство ее, имеющее быть после испытания зла более надежным и, как сам же он признается, бесконечным, несомненно началось во времени; несмотря на это оно будет существовать всегда, хотя прежде его и не было.

Таким образом, разрушается вся та аргументация, на основании которой они думают, что нет ничего, что не могло бы быть бесконечным по времени, кроме того, что не имеет начала во времени. Оказалось, что есть блаженство души, которое, имея начало во времени, конца во времени иметь не будет. Таким образом, человеческая немощь должна уступить божественному авторитету; и мы должны относительно истинного благочестия верить тем блаженным и бессмертным существам, которые не требуют себе почитания, приличествующего, как они знают, их Богу, Который и для нас — Бог, и велят, чтобы жертвы мы приносили только Тому, жертвой Кому вместе с ними должны быть и мы (как часто я говорил и буду говорить еще). Этою жертвой мы должны быть Ему через того Священника, Который, приняв на себя человека и благоволив быть в нем священником, удостоил сделаться за нас жертвой даже до смерти.

Глава XXXII

Такова религия, которая представляет собою всеобщий путь к душевному спасению; так как ни в одной религии,

кроме этой, его получить нельзя. Это, так сказать, путь царский, который один ведет к тому царству, что не на временной поверхности колеблется, а утверждено на неизблемом основании вечности. Когда же Порфирий в конце первой книги “О возвращении души” говорит, что еще не образовалось никакой философской школы, которая представляла бы собою общий путь к спасению души, и что сведений об этом пути он, основательно изучив историю, не получил ни из какой истинной философии: ни из обычаев и учения индийцев, ни из посвящений халдеев, ни из другого какого-либо источника; то этим он признает, что какой-то путь существует, только он еще не пришел к его познанию. Таким образом, его не удовлетворило то, чему относительно спасения души он старался научиться с таким усердием и что, как ему казалось, он узнал и усвоил. Он чувствовал, что ему недостает еще какого-то высшего авторитета, которому он должен был бы следовать в таком важном деле. А когда он говорил, что ни из какой истинной философии он не узнал еще такой доктрины, которая содержала бы всеобщий путь к душевному спасению, то этим, по моему мнению, достаточно показал, что или та философия, которой он был последователем, не есть истинная философия, или она не содержит в себе такого пути.

Да и каким образом она может быть истинною, если не содержит в себе этого пути? Ибо какой иной всеобщий путь существует к спасению души, кроме того, на котором спасаются все души и помимо которого не спасается ни одна душа? А когда он говорит: “ни из обычаев и учения индийцев, ни из посвящений халдеев, ни из другого какого-либо источника”, то яснейшим образом показывает, что ни в том, чему научился он у индийцев, ни в том, что узнал от халдеев, такого всеобщего пути к спасению души не содержится; и не в состоянии был скрыть, что заимствовал у халдеев те божественные изречения, о которых упоминает постоянно. Какой же путь разумеет он под всеобщим путем к спасению души, который еще не получил посредством исторического изучения ни из какой истиннейшей философии и ни из каких учений упомянутых

народов, которые считаются великими и как бы божественными: так как у них по преимуществу было развито любопытство к познанию и почитанию некоторых ангелов? Какой это всеобщий путь, как не тот, который был указан свыше не каждому народу, как путь особенный, а всем народам, как путь общий? *

А что такой путь действительно существует, в этом не сомневался сей одаренный недюжинными способностями человек. Он верил, что божественное провидение не могло оставить человеческий род без такого всеобщего пути к душевному спасению. Он говорил, что путь такой есть, но что это столь благое и великое пособие им еще не найдено, еще не познано. И не удивительно. Порфирий жил еще в такое время, когда на этот всеобщий путь к спасению души, который есть не что иное, как христианская религия, попущено было нападать почитателям идолов и демонов и земным царям для увеличения числа и увековечения памяти мучеников, т. е. свидетелей истины, показавших, что за благочестивую веру и ради доказательства истины надлежит терпеть всякое телесное зло*. Порфирий видел это и полагал, что вследствие такого рода преследований путь этот скоро погибнет и что, следовательно, он не есть всеобщий путь к душевному спасению; он не понимал, что те страдания, которые поражали его и которым он сам опасался подвергнуться в случае избрания этого пути, служат скорее подтверждением и сильнейшим свидетельством в его пользу.

Итак, вот этот всеобщий, указанный божественным милосердием всем народам путь к спасению человеческой души. Для некоторых он уже открылся, для некоторых же откроется впоследствии. И не надлежало, и не должно будет сказать ему: "Почему только теперь? Почему так поздно?" Ибо для человеческого ума непостижимы пути Открывающего. Это сознавал и Порфирий, когда говорил, что этот дар Божий еще не получен и что он не имел еще о нем сведений. Он не считал возможным сомневаться

* Порфирий жил при Диоклетиане, во времена жестоких преследований христиан.

в действительности его только потому, что не уверовал в него или не узнал его. Итак, говорю, вот этот всеобщий путь к душевному спасению, о котором верный Авраам получил божественное обетование: “Благословятся в семени твоём все народы земли” (Быт. XXII, 18). Хотя он был родом халдей, но чтобы он мог получить такого рода обетования и чтобы от него распространилось семя, преподанное “через Ангелов, рукою посредника” (Гал. III, 19), в котором заключается этот всеобщий, данный всем народам путь ко спасению души, ему велено было оставить свою землю, свой род и дом отца своего. Освободившись, таким образом, от халдейских суеверий, он стал потом почитателем единого истинного Бога и непреложно уверовал в Его обетования. Вот тот небесный путь, о котором в святом пророчестве сказано: “Боже! будь милостив к нам и благослови нас; освети нас лицом Твоим, дабы познали на земле путь Твой, во всех народах спасение Твое” (Пс. LXVI, 2, 3).

Поэтому гораздо позднее, по принятии плоти от семени Авраама, сам Спаситель говорит о Себе: “Я есмь путь и истина и жизнь” (Иоан. XIV, 6). Вот тот всеобщий путь, о котором гораздо раньше этого сказано было пророком: “И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор, и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы. И пойдут многие народы, и скажут: придите, и взойдем на гору Господню, в дом Бога Иаковлева, и научит Он нас Своим путям; и будем ходить по стезям Его. Ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне — из Иерусалима” (Ис. II, 2, 3). Итак, этот путь не есть путь одного народа, а всех народов. Закон и слова Господа не остались на Сионе и в Иерусалиме, а выступили оттуда, чтобы распространиться по всей вселенной. Поэтому сам Ходатай после Своего воскресения говорит ужаснувшимся ученикам Своим: “Надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах. Тогда отверз им ум к разумению Писаний и сказал им: так написано, и так надлежало пострадать Христу и воскреснуть из мертвых в третий день. И проповедану быть во имя Его покаянию

и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима” (Лук. XXIV, 44 — 47).

Итак, вот всеобщий путь к спасению души, который святые ангелы и святые пророки указывали и предрекали сперва немногим людям, приобретающим, где это было для них возможно, благодать Божию, а потом и еврейскому народу, сама священная республика которого была, так сказать, пророчеством и предвозвещением града Божия, который должен был составиться из всех народов, — указывали скинией, храмом, священством и жертвами, предрекали некоторыми ясными, а некоторыми и таинственными изречениями. Явившийся же во плоти сам Ходатай и Его блаженные апостолы, открывая благодать Нового завета, яснее указали то, что в прежние времена обозначимо было с некоторой прикровенностью применительно к возрастам человеческого рода, как это угодно было расположить премудрому Богу; причем подтверждением служили чудесные божественные дела, о некоторых из которых я уже упомянул выше. Не только совершались явления ангелов и звучали слова небесных служителей, но и люди чистосердечно благочестивые, действуя словом Божиим, изгоняли нечистых духов из тела и чувств человека; исцеляли телесные недостатки и болезни, заставляли исполнять божественные повеления диких животных, птиц небесных, деревья, стихии, светила; подчиняли себе силы ада; воскрешали мертвых. Не говорю уже об особенных и чрезвычайных чудесах самого Спасителя, а главное — о чуде Его рождения и воскресения. В первом Он показал тайну девства матери, а во втором пример тех, которые имеют в конце веков воскреснуть. Этот путь очищает всего человека и готовит смертного к бессмертию во всех частях, из которых состоит человек. Ибо истиннейший и могущественнейший Очиститель и Спаситель затем и принял на Себя всего человека, чтобы не искали иного очищения для той части, которую Порфирий называет умной, иного для той, которую он называет чувственной, и иного — для самого тела. Помимо этого пути, который всегда был открыт роду человеческому: отчасти — когда все это предвозвещалось, как имеющее совершиться, отчасти —

когда возвещалось, как уже совершившееся, — никто не спасся, никто не спасается и никто не спасется.

Порфирий говорит, что изучение истории еще не дало ему сведений о всеобщем пути к душевному спасению. Но что же можно найти более славного и более верного по сравнению с историей, которая победила весь мир с таким возвышенным авторитетом и в которой повествуется о столь великом пришлое, а равно предсказывается о таком будущем, из которого многое мы видим уже совершившимся, а что еще не совершилось, должно, безусловно, совершиться? Порфирий или какие бы там ни были платоники не могут же относительно этого пути презирать предсказания и пророчества о земных, будто бы имеющих отношение к настоящей смертной жизни предметах, как заслуженно относятся они с презрением ко всяким другим предсказаниям и пророчествам, совершаемых при помощи каких бы то ни было способов или искусств. Они отрицают, что эти последние следует считать делом великих людей или вообще делом великим. И справедливо. Такие пророчества и прорицания или совершаются вследствие предощущения некоторых низших причин подобно тому, как с помощью медицинской науки на основании симптомов делаются предположения об исходе болезни; или же возвещаются нечистыми демонами как их собственные действия, право на которые они некоторым образом усваивают себе как по отношению к умам и желаниям людей нечестивых, чтобы руководить ими в исполнении этих желаний, так и по отношению к низшей материи немощной человеческой природы.

Не о таких вещах старались пророчествовать, как о вещах великих, святые люди, шедшие по всеобщему пути душевного спасения; хотя и подобные вещи не ускользали от них и часто, чтобы им верили, они предсказывали о таком, что не могло быть доступным для чувств смертных и быть легко объяснимым опытностью. Было другое, поистине великое и божественное, что, познав, насколько то было дано, волю Божию, они предсказывали как имеющее быть. В Писаниях, указывающих этот путь, предсказаны и обетованы: Христос, имеющий прийти во

плоти, и то, что совершилось в Нем и исполнилось во имя Его; покаяние людей и обращение их воли к Богу; прощение грехов; благодать праведности; вера благочестивых и по всей вселенной множество верующих в истинное Божество; ниспровержение почитания идолов и демонов и упражнение посредством искушений; очищение преуспевающих и освобождение их от всякого зла; день суда; воскресение мертвых; вечное осуждение общества нечестивых и вечное царство славнейшего града Божия, наслаждающегося бессмертно лицезрением Бога. Из всего этого мы видим столь многое исполненным, что с истинным благочестием надеемся на исполнение и остального. Те, которые, согласно свидетельству священных Писаний, предсказывающих и подтверждающих этот путь, не верят и потому не понимают, что этот путь прямо приводит к самому видению Бога и к вечному общению с Ним, могут нападать на этот путь, но уничтожить его не могут.

Поэтому в оконченных уже десяти книгах мы, хотя и не вполне удовлетворили требованиям иных, удовлетворили, насколько истинному Богу и Господу угодно было помочь нам в этом, любви некоторых, опровергнув возражения нечестивых, которые своих богов предпочитают Создателю святого града, рассуждать о котором мы поставили своею задачей. Из этих десяти книг первые пять были направлены против тех, которые думают, что богов следует почитать ради благ настоящей жизни, последние же пять — против тех, которые полагают, что почитание богов следует сохранить ради жизни, которая имеет наступить после смерти. Теперь, согласно данному в первой книге обещанию, я изложу с помощью Божией то, что считаю нужным сказать о начале, распространении и предназначенном конце обоих градов, которые, как мы сказали, переплетены и взаимно перемешаны в настоящем веке.

КНИГА ОДИННАДЦАТАЯ

Глава I

Градом Божиим мы называем град, о котором свидетельствует то самое Писание, которое, по воле высочайшего провидения возвышаясь над всеми без исключения писаниями всех народов божественным авторитетом, а не случайно производимым впечатлением на человеческие души, покорило себе всякого рода человеческие умы. В этом Писании говорится: “Славное возвещается о тебе, град Божий!” (Пс. LXXXVI, 3). И в другом псалме читаем: “Велик Господь и всехвален во граде Бога нашего, на святой горе Его” (Пс. XLVII, 2). В том же псалме, немного ниже: “Как слышали мы, так и увидели во граде Господа сил, во граде Бога нашего; Бог утвердит его на веки” (Пс. XLVII, 9). И еще в другом псалме: “Речные потоки веселят град Божий, святое жилище Всевышнего. Бог посреди его; он не поколеблется” (Пс. XLV, 5, 6). Из этих и других того же рода свидетельств, которые приводить все было бы слишком долго, мы знаем, что существует некоторый град Божий, гражданами коего мы страстно желаем быть в силу той любви, которую вдохнул в нас Основатель его.

Граждане земного града предпочитают своих богов этому Основателю града святого, не ведая, что Он есть Бог богов, — богов не ложных, т. е. нечестивых и гордых, которые, лишившись Его неизменяемого и общего всем света и ограничившись жалким могуществом, создают для себя некоторым образом частные самодержавия и от обольщенных подданных требуют божеских почестей, а богов благочестивых и святых, находящих более удовольствия в том, чтобы себя самих подчинять одному Богу, чем многих — себе, и самим почитать Бога, чем быть почитаемыми вместо Бога. Но врагам этого святого града мы ответили с помощью Господа и Царя нашего как могли в предыдущих десяти книгах. Теперь же, зная, чего от меня ждут, и не забывая о своей обязанности, начну говорить со всегдашним

упованием на помощь того же Господа и Царя нашего о начале, распространении и предназначенном конце обоих градов, земного и небесного, о которых я сказал, что они в настоящем веке некоторым образом переплетены и друг с другом смешаны; и прежде всего скажу о первоначальных зачатках двух этих градов в предшествовавшем им разделении ангелов.

Глава II

Дело великое и в высшей степени трудное, поняв и узнав по опыту изменчивость всей вообще твари, телесной и бестелесной, отвлечься от нее усилием ума и возвыситься до неизменяемой сущности Бога, и там от самого Бога научиться, что вся природа, которая не есть то, что Он, Им сотворена. В этом случае Бог говорит с человеком не через какое-либо телесное творение, производя шум в телесных ушах сотрясанием воздушного пространства, находящегося между говорящим и слушающим, и не посредством чего-либо чувственного, что принимало бы форму, подобную телам, как во сне, или иным каким-либо подобным образом; ибо и в таком случае Он говорит как бы телесным ушам, потому что говорит как бы через тело и как бы при существовании промежутков между местами тел, так как видения этого рода во многом подобны телам. Но говорит Он самую истинной, если кто способен слушать умом, а не телом. Говорит Он в этом случае к той части человека, которая в человеке лучше остальных, из которых, как известно, состоит человек, и лучше которой есть только сам Бог. Ибо коль скоро существует прямое убеждение, а если оно невозможно, то по крайней мере вера, что человек создан по образу Божию; то частью, которой он наиболее приближается к верховному Богу, будет, конечно, та часть его, коею он возвышается над своими низшими частями, общими у него даже с животными.

Но так как сам ум, которому от природы присущи разум и понимание, обессилен некоторыми омрачающими и застарелыми пороками, то не только для того, чтобы

этот неизменяемый свет привлек его, давая ему наслаждение, но даже и для того, чтобы он мог просто вынести его, ум прежде всего должен быть напоен и очищен верой, пока, день ото дня обновляемый и врачуемый, сделается способным к восприятию столь великого счастья. Но чтобы в этой вере человек надежнее шел к истине, сама Истина — Бог, Сын Божий, восприняв человечество и не утерев Божества, упрочил и утвердил эту самую веру, дабы она была путем к Богу человека через Богочеловека. Он-то и есть Посредник между Богом и человеком — человек Иисус Христос. Вот почему Он — посредник, почему — человек и почему — путь. Если между тем, кто стремится чего-либо достигнуть, и целью, к которой он стремится, посредствует путь, то существует и надежда на достижение цели. А если пути нет или путь, которым следует идти, неизвестен, то что пользы знать, куда следует идти? Единственный же совершенно надежный путь состоит в том, что Он же есть и Бог, и человек: как Бог — Он цель, к которой идут, как человек — Он путь, по которому идут.

Глава III

Он, говоривший, насколько считал достаточным, сначала через пророков, потом лично Сам, после же — через апостолов, произвел так же и Писание, называемое каноническим и обладающее великим авторитетом. Этому Писанию мы доверяем в тех вещах, незнание которых вредно, но и знания которых мы не в состоянии достигнуть сами. Ибо если на основании собственного свидетельства может быть познано нами то, что не удалено от наших чувств, внутренних или даже внешних, и что потому называется подлежащим чувствам (*praesentia*) в том смысле, как называется подлежащим зрению то, что находится перед глазами; то в отношении того, что удалено от наших чувств, поскольку мы не можем знать его при помощи собственного свидетельства, мы непременно требуем постороннего свидетельства и верим тем, относительно которых не сомневаемся, что оно не удалено или не было удалено

от их чувств. Итак, как относительно предметов видимых, которых мы не видим сами, мы доверяем видевшим их, и также точно поступаем и в отношении остальных вещей, подлежащих тому или иному телесному чувству; так и в отношении того, что чувствуется душою или умом (ибо и это совершенно справедливо называется чувством (sensus); откуда происходит и само слово (sententia)), т. е. в отношении тех невидимых вещей, которые удалены от нашего внутреннего чувства, мы должны верить тем, которые познали поставленное в оном бестелесном свете и созерцают в нем пребывающее.

Глава IV

Из всего видимого величайшее есть мир; из всего невидимого величайшее — Бог. Что существует мир, это мы видим, что есть Бог, этому мы верим. А что Бог сотворил мир, тут мы никому не можем поверить, кроме самого же Бога. Но где же слышали Его? Пока нигде лучше, как только в священном Писании, в котором пророк Его сказал: “В начале сотворил Бог небо и землю” (Быт. I, 1). Но разве пророк присутствовал при творении Богом неба и земли? Пророка при том не было, но была Премудрость Божия, через Которую сотворено все, Которая затем вселяется в святые души, наставляет друзей Божиих и пророков и внутренним образом, бессловесно повествует им о делах Своих. Говорят им также и ангелы Божии, которые “всегда видят лице Отца” (Мф. XVIII, 10) и возвещают, кому надлежит, волю Отца. Из числа их был и тот пророк, который сказал и написал: “В начале сотворил Бог небо и землю”. Пророк этот был до такой степени надежным свидетелем, чтобы верить через него Богу, что тем же Духом Божиим, от Которого по откровению узнал упомянутое, задолго предсказал и саму будущую веру нашу.

Но почему же вечному Богу пришла в некое время мысль сотворить небо и землю, которых Он прежде не творил? Если говорящие так желают представить мир

вечным, без всякого начала, и не сотворенным Богом, то они далеко уклонились от истины и безумствуют в смертной болезни нечестия. Ибо, помимо пророческих слов, сам мир некоторым образом молчаливо, своею в высшей степени стройной подвижностью и изменяемостью и прекраснейшим видом всего видимого вещает как о том, что он сотворен, так и о том, что мог быть сотворенным только неизреченно и невидимо великим и неизреченно и невидимо прекрасным Богом. Те же, которые хотя и признают, что мир сотворен Богом, однако же не хотят представлять его временным, а только имеющим начало, его производшее; так что он был сотворен некоторым едва понятным образом от вечности, — те, хотя и высказывают нечто, чем думают якобы защитить Бога от упрека в случайной нечаянности, дабы-де кто не подумал, будто Ему внезапно пришло на ум сотворить мир, о котором Он прежде не думал, и будто Он принял новое решение, тогда как Сам ни в чем не изменяем; как такие могут оправдать свое основное положение в применении к другим вещам, я не понимаю.

Если они утверждают, что душа совечна Богу, то они никоим образом не могут объяснить, откуда произошло новое для нее несчастье, которого она никогда прежде от вечности не знала. Если же они скажут, что ее счастье и несчастье чередовались от вечности, то неизбежно должны сказать, что и сама она от вечности подвержена переменам. Отсюда у них вытекает та нелепость, что душа даже и тогда, когда называется блаженной, нисколько не блаженна, если предвидит предстоящее ей несчастье и позор; а если не предвидит, что будет подлежащей позору и несчастной, и полагает, что будет вечно блаженной, то она блаженна вследствие ложного представления. Глупее этого ничего не может быть сказано.

Но если они полагают, что хотя несчастье души вместе с ее блаженством и чередовалось в течение прежних безграничных веков, но что теперь, будучи раз освобожденной, душа не подпадает более несчастью: в таком случае они должны согласиться, что прежде она никогда не была поистине блаженной, а теперь начала быть блаженной

некоторым новым неложным блаженством и, следовательно, признать, что с нею совершилось нечто новое, и притом нечто величайшее и прекраснейшее, чего никогда прежде от вечности с нею не было. Если при этом они станут отрицать, что это новое состояние души имеет свое основание в вечном совете Бога, то они вместе с тем будут отрицать и то, что Он виновник ее блаженства; что свойственно богопротивному нечестию. Если же скажут, что Бог принял новое решение, чтобы душа на будущее время была вечно блаженной, то как они докажут, что Он чужд изменчивости, которой они также не желают допустить? Далее, если они признают, что хотя душа и сотворена во времени, но не перестанет существовать ни в какой момент времени, подобно тому, как число имеет начало, но не имеет конца; и что вследствие этого, раз испытав несчастье, она, будучи освобождена от него, никогда потом не будет несчастной; то они, конечно, не усомнятся, что это возможно только при неизменяемости совета Божия. В таком случае пусть верят, что и мир мог быть сотворенным во времени, но что и Бог, творя мир, тем не менее не изменил из-за этого Своего вечного совета и воли.

Глава V

Далее, соглашающиеся с тем, что Бог есть Творец мира, но спрашивающие, что мы можем ответить относительно времени сотворения мира, должны подумать, что они сами ответят относительно пространства, занимаемого миром. Ибо как возможен вопрос о том, почему именно тогда, а не прежде сотворен мир; так возможен вопрос и о том, почему мир именно здесь, а не где-нибудь в другом месте. Если они представляют себе безграничные пространства времени до мира, в которых, как им кажется, Бог не мог оставаться недеятельным, то подобным же образом они могут представлять себе и безграничные пространства места; и если кто-нибудь скажет, что Всемогущий не мог быть недеятельным в них, то не будут ли они вынужде-

ны вместе с Эпикуром бредить о бесчисленных мирах? Различие будет состоять только в том, что Эпикур утверждает, что миры рождаются и разрушаются вследствие случайного движения атомов; а они, если не желают, чтобы Бог оставался праздным в безграничной неизмеримости пространств, распростертых вне и вокруг мира, будут утверждать, что эти миры сотворены действием Бога и так же, как, по их мнению, и настоящий мир, не могут разрушиться ни по какой причине. Ибо мы ведем речь с теми, которые вместе с нами мыслят, что Бог бестелесен и есть Творец всех существ, которые не суть то, что Он сам; входить же в подобные рассуждения о религии с другими совершенно не стоит, особенно ввиду того, что и у тех, которые считают необходимым отправлять культ многим богам, первые превосходят прочих философов известностью и авторитетом не по чему-либо иному, как потому, что они, хотя и весьма далеки от истины, все же ближе к ней, чем остальные.

Разве уж не скажут ли они, что сущность Божия, которую они не заключают, не ограничивают, не распространяют в пространстве, но которую признают, как это и прилично мыслить о Боге, при бестелесном присутствии целокупно находящуюся повсюду, — разве уж не скажут ли, что сущность эта не присутствует в столь великих пространствах вне мира, а занимает только одно, в сравнении с собственной бесконечностью слишком ничтожное пространство, в котором существует мир? Но я не думаю, чтобы они дошли до такого пустословия. Итак, если они скажут, что сотворен один мир, хотя по своей телесной массе и чрезвычайно огромный, но мир — конечный, пространством своим ограниченный, и сотворен действием Божиим: то что ответят они о безграничных пространствах вне мира, дабы объяснить, почему Бог перестал в них действовать, то же самое пусть ответят себе и о бесконечных временах до мира, дабы объяснить то, почему Бог в эти времена оставался без действия.

Из того, что из бесконечных и во все стороны открытых пространств не было никакого основания предпочесть это, а не другое, не следует непременно, чтобы Бог случайно,

а не по божественному соображению устроил мир не в другом каком месте, а именно в том, в котором он существует; хотя та божественная причина, по которой это совершалось, не может быть понята никаким человеческим умом. Так же точно и из того, что времена, предшествовавшие миру, протекали одинаково в безграничные пространства минувшего и не было никакой разницы, которая давала бы основание предпочесть одно время другому, не следует, чтобы с Богом случилось нечто неожиданное, что Он сотворил мир именно в это, а не в прежнее время. Если же они скажут, что люди ломают головы над пустяками, когда воображают себе бесконечные пространства, так как вне мира нет пространства, то мы ответим им, что таким же образом люди представляют себе вздор, когда воображают протекшие времена, в которые Бог пребывал без действия: потому что прежде мира не было никакого времени.

Глава VI

Действительно, если справедливо, что вечность и время различаются тем, что время не бывает без некоторой подвижной изменчивости, а в вечности нет никакого изменения, то кто не поймет, что времени бы не было, если бы не было творения, которое изменило нечто некоторым движением? Моменты этого движения и изменения, поскольку они совпадать не могут, оканчиваясь и сменяясь другими более краткими или более продолжительными промежутками, и образуют время. Итак, если Бог, в вечности Которого нет никакого изменения, есть Творец и Устроитель времени, то я не понимаю, каким образом можно утверждать, что Он сотворил мир по прошествии некоего количества времени? Разве что сказать, что и прежде мира существовало некоторое творение, движение которого давало течение времени? Но если священные и в высшей степени достоверные Писания говорят: “В начале сотворил Бог небо и землю”, чтобы дать понять, что прежде Он ничего не творил; потому

что если бы Он сотворил нечто прежде всего сотворенного им, то и было бы сказано, что Он именно это нечто сотворил в начале; то нет никакого сомнения, что мир сотворен не во времени, но вместе с временем. Ибо что происходит во времени, то происходит после одного и прежде другого времени, — после того, которое прошло, и прежде того, которое должно наступить; но никакого прошедшего времени быть не могло, потому что не было никакой твари, движение и изменение которой определяло бы время. Но несомненно, что мир сотворен вместе с временем, если при сотворении его произошло изменяющееся движение, как представляет это тот порядок первых шести или семи дней, при которых упоминаются утро и вечер, пока все, что сотворил Бог в эти шесть дней, не завершено было днем седьмым, и пока в седьмой день, с указанием на великую тайну, не упоминается о покое Божиим. Какого рода эти дни — представить это нам или крайне трудно, или даже совсем невозможно, а тем более невозможно об этом говорить.

Глава VII

Мы видим, что обыкновенные наши дни имеют вечер вследствие захода солнца, а утро — вследствие восхода солнца; но из тех дней первые три прошли без солнца, о сотворении которого говорится в день четвертый. Повествуется, правда, что с первых же пор словом Божиим был сотворен свет, и что Бог отделил свет от тьмы и назвал этот свет днем, а тьму ночью. Но какого свойства был этот свет, каким именно движением и какого рода вечер и утро производил он, — это недоступно нашему разумению и не может быть понято нами соответственно тому, как оно есть; хотя мы должны этому верить без колебания. Может быть, это некоторый телесный свет, находящийся в высших частях мира вдали от наших взоров, или же тот, которым впоследствии было возжено солнце; а может быть именем света обозначается святой град, состоящий из святых ангелов и блаженных духов, о котором

говорит апостол: “Вышний Иерусалим свободен: он — мать всем нам” (Гал. IV, 26). Ибо в другом месте он же говорит: “Все вы — сыны света и сыны дня: мы — не сыны ночи, ни тьмы” (I Фес. V, 5). Мы можем, пожалуй, до известной степени правильно разуть под этим утро и вечер последнего дня. Ибо знание твари по сравнению со знанием Творца представляет собою некоторого рода сумерки, которые потом просветляются и обращаются в утро, когда знание это обращается к прославлению и любви Творца; и ночи не бывает там, где Творец не оставляется любовью твари.

Кстати, и Писание никогда не употребляет слова ночь, когда перечисляет по порядку дни творения. Оно нигде не говорит, что была ночь, но “был вечер, и было утро: день один” (Быт. I, 5). Таков и день второй, таковы и прочие дни. Знание твари само по себе гораздо, так сказать, тусклее, чем когда оно приобретается при свете Премудрости Божией, — при помощи как бы самого искусства, которым она сотворена. Вот почему оно приличнее может быть названо вечером, чем ночью; хотя, как я сказал, оно переходит в утро, когда относится к прославлению и любви Творца. И когда оно является как сознание себя самой, то это день один; когда переходит к познанию тверди, которая называется небом, между водами высшими и низшими — второй день; когда переходит к познанию земли, моря и всего рождающегося, связанного с землею корнями — день третий; когда к познанию светил, большого и меньшего, и всех звезд — день четвертый; когда к познанию всех происходящих из воды животных и животных летающих — день пятый; а когда к познанию всех животных земных и самого человека — день шестой.

Глава VIII

Когда же Бог почил в седьмой день от всех дел Своих и освятил его, то этот покой отнюдь не следует понимать по-детски, будто бы утомился, творя, Бог, Который “по-

велел, и сотворилось” (Пс. CXLVIII, 5), — повелел Словом умным и вечным, а не звучащим и временным. Покой Божий означает покой тех, которые успокаиваются в Боге. Так радость дома означает радость веселящихся в доме, хотя бы радовал их не сам дом, а что-нибудь другое. Если же сам дом веселит обитателей своей красотой, то он называется веселым не только по тому словоупотреблению, по которому мы через содержание обозначаем содержимое, как, например, когда говорим: театры рукоплещут, луга ревут, между тем как в театрах рукоплещут люди, а в лугах ревут быки; но и по тому (словоупотреблению), по которому через причину обозначается действие, как, например, письмо называем радостным для обозначения радости тех, которых оно радует при чтении его.

Итак, пророк употребляет вполне соответствующее выражение, когда повествует, что Бог почил, обозначая этим покой тех, которые в Нем успокаиваются и которых Он сам успокаивает. Пророчество обещает людям, к которым оно обращено и ради которых оно написано, что по совершении добрых дел, которые в них и через них производит Бог, они будут иметь вечный покой в Боге, если прежде, в настоящей жизни, некоторым образом приблизятся к Нему посредством веры. Это самое у древнего народа Божия прообразовано по заповеди Божией покоем субботнего дня; о чем я считаю нужным поговорить обстоятельнее в своем месте.

Глава IX

Так как я предположил говорить о происхождении святого града и предварительно посчитал нужным сказать о том, что относится к святым ангелам, составляющим большую и тем блаженнейшую часть этого града, что она никогда не странствовала в чужбине, то ныне, с помощью Божией, я и постараюсь разъяснить, насколько это покажется необходимым, имеющиеся божественные свидетельства об этом предмете. Когда священное Писание говорит о сотворении мира, оно не говорит очевидным образом

ни о том, сотворены ли ангелы, ни о том, в каком порядке сотворены. Но если они совершенно не опущены, то разумеются или под именем неба, когда говорится: “В начале сотворил Бог небо и землю”; или, скорее, под именем того света, о котором я упоминал. А что они не опущены, это я полагаю на том основании, что написано, что в седьмой день Бог почил от всех Своих дел, сотворенных Им; между тем как книга начинается словами: “В начале сотворил Бог небо и землю”, чтобы дать понять, что прежде неба и земли не было сотворено ничего другого.

Итак, если Бог начал с неба и земли, и земля эта, сотворенная Им в начале, как вслед затем рассказывает Писание, была безвидна и пуста и была тьма над бездною, т. е. над некоторым неразличимым смешением земли и воды; потому что не был еще сотворен свет, а где нет света, там необходимо — тьма; и если дальнейшее творение упорядочило потом все, что, как повествуется, совершено было в шесть дней: то каким образом могли бы быть опущены ангелы, как бы не бывшие в числе дел Божиих, от которых Он почил в седьмой день? А что ангелы суть творения Божии, то хотя в данном месте, не будучи совершенно обойдено, это высказывается неясно, зато в других местах священное Писание выражается однозначно. Так, (в книге Даниила) в песне трех отроков в печи огненной при исчислении дел Божиих упомянуты и ангелы. И в псалме поется: “Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних. Хвалите Его, все Ангелы Его, хвалите Его, все воинство Его. Хвалите Его, солнце и луна, хвалите Его, все звезды света. Хвалите Его, небеса небес и воды, которые превыше небес. Да хвалят имя Господа, ибо Он повелел, и сотворилось” (Пс. CXLVIII, 1 — 5). И здесь по откровению свыше сказано весьма ясно, что ангелы сотворены Богом, потому что они упомянуты в числе небесных творений и ко всем относятся слова: “Он повелел, и сотворилось”.

Кто же осмелится думать, что ангелы были сотворены после всего того, что перечислено в шестидневном творении? А если кто и безумствует в этом роде, то его суетность опровергает имеющее такой же авторитет другое

Писание, в котором Бог говорит: “При общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии восклицали от радости”* (Иов. XXXVIII, 7). Следовательно, ангелы уже были, когда сотворены были звезды. Они (звезды) были сотворены, когда был четвертый день. Итак, скажем ли, что они (ангелы) были сотворены в третий день? Нет! Ибо перед глазами то, что было сотворено в этот день. Тогда земля отделена была от воды, эти две стихии восприняли различные свойственные им формы и земля произвела все, что связано с нею корнями. Но не сотворены ли они во второй день? И этого не могло быть: ибо тогда между водою низшею и высшею сотворена была твердь, названная небом; на каковой тверди сотворены были в четвертый день звезды.

Итак, если ангелы принадлежат к творениям Божиим, созданным в те дни, то они, несомненно, суть тот свет, который получил наименование дня, но дня, который, для обозначения единства его, не был назван “день первый”, но — “день один”, и не какой иной день: второй ли, или третий, или прочие, — но повторяется тот же самый день, один для пополнения шестеричного и седьмеричного числа, ради шестеричного и седьмеричного познания: шестеричного — по отношению к творениям, созданным Богом, седьмеричного — относительно покоя Божия. Ибо когда Бог сказал: “Да будет свет. И стал свет”, то если под этим светом справедливо разумеется творение ангелов, они, несомненно, сотворены участниками вечного Света, Который есть сама неизменяемая Премудрость Божия, сотворившая все и называемая нами едиnorodным Сыном Божиим; так что, просвещенные Светом, Которым сотворены, они сделались светом и названы днем по причастию неизменяемому Свету и Дню, Который есть Слово Божие, Коим и сами они сотворены. Ибо Тот “Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир” (Иоан. I, 9), просвещает и всякого чистого ангела;

* У Августина говорится не о ликовании, а о сотворении звезд (в данном же случае идет речь о “положении основания земли”) и восклицании ангелов.

так что последний есть свет не сам в себе, но в Боге. Но если ангел отвергается от Него, то делается нечистым, каковы все, называющиеся нечистыми духами, которые уже не свет в Господе, но сами в себе тьма, как лишенные причастия вечному Свету. Ибо зло не есть какая-либо сущность; но потеря добра получила название зла.

Глава X

Есть только одно простое, и потому единственно неизменяемое Благо — Бог. Этим Благом сотворены все блага, но не простые, а потому и изменяемые. Я говорю сотворены, т. е. соделаны, а не рождены. Ибо рожденное от простого блага равно просто и есть то же, что и то, от которого оно рождено. Этих двух мы называем Отцом и Сыном, и эти два вместе с Духом Святым суть единый Бог. Сей Дух Отца и Сына в священном Писании называется Святым Духом в некотором особенном смысле этого слова. И Он есть иной, чем Отец и Сын, потому что Он ни Отец, ни Сын; но говорю — иной, а не иное, потому что и сие Благо одинаково просто, неизменно и совечно. И эта Троица есть один Бог и не теряет своей простоты от того, что Троица. Ибо эту природу Блага мы называем простою не потому, что в ней или один Отец, или один Сын, или один Дух Святой; и не потому, чтобы эта Троица существовала только по имени без самостоятельности лиц, как думали еретики-савеллиане. Но Она называется простою по той причине, что то, что имеет, и есть Она сама, за исключением того, что говорится о каждом лице по отношению к другому. Ибо хотя Отец имеет Сына, однако же Он не есть Сын; и Сын имеет Отца, и тем не менее Он не Отец. Итак, насколько говорится о Ком-либо из них в отношении к Нему же, Он есть то, что имеет; так, например, сам Он по себе называется живым, как имеющий жизнь, и эта жизнь есть сам Он.

Поэтому простою называется та природа, которой несвойственно иметь что-либо такое, что она могла бы

потерять; или в которой иное содержащее, и иное — содержимое: как, например, сосуд и какая-либо жидкость, или тело и цвет, или воздух и свет или теплота, или душа и мудрость. Ибо ни один из этих предметов не есть то, что он имеет или содержит. Ни сосуд не есть жидкость, ни тело — цвет, ни воздух — свет или теплота, ни душа — мудрость. Поэтому они могут лишиться этих вещей, которые они имеют, перейти в другие состояния или изменить свойства: сосуд, например, может освободиться от жидкости, которою он наполнен; тело может потерять цвет; воздух может омрачиться или охладеть; душа — сделаться неразумной. Но если тело будет нетленным, как обещается это святым в воскресении, то хотя оно и будет иметь неутрачиваемое свойство самого нетления, однако, поскольку телесная субстанция останется, не будет само нетление. Ибо нетление в каждой отдельной части тела будет цельным и не будет там большим, а здесь меньшим: потому что ни одна часть не будет нетленнее другой; но само тело в целом будет больше, нежели в части; однако же, хотя в нем одна часть будет объемистой, другая меньшей, более объемистая часть не будет нетленнее той, которая меньше.

Итак, одно есть тело, которое не во всякой своей части есть целое тело; и иное — нетление, которое в каждой части есть целое: потому что каждая часть нетленного тела, хотя она и не равна прочим частям, в равной степени нетленна. Например: из-за того, что палец меньше целой руки, рука не будет нетленнее пальца. Итак, хотя рука и палец не равны, нетленность руки и пальца одинаковы. А потому, хотя нетленность неотделима от нетленного тела, однако же одно дело — субстанция, называемая телом, и иное — ее свойство, называемое нетлением. И, следовательно, она сама не есть то, что имеет. Также точно и душа, когда она будет освобождена навеки, однако же будет мудрой через общение с неизменяемой мудростью, которая не есть то же, что сама душа. Ибо и воздух, если бы он никогда не был оставлен светом, разлитым в нем, не перестал бы быть иным по отношению к свету, которым он освещается. Я не хочу этим сказать, что душа есть

воздух; так думали некоторые, не способные представить себе бестелесную сущность. Но душа и воздух, несмотря на великое между ними различие, имеют некоторое сходство, так что не будет несообразностью сказать, что бестелесная душа просвещается бестелесным светом простой Премудрости Божией также точно, как телесный воздух освещается телесным светом; и как воздух, оставленный этим светом, помрачается (ибо так называемая тьма какого-либо телесного места есть не что иное, как воздух, не имеющий света), так помрачается и душа, лишенная света Премудрости.

Итак, соответственно этому и истинно божественное потому и называется простым, что в нем не одно дело свойство, и совсем иное — субстанция; и что оно не по общению с другим божественно, премудро и блаженно. Впрочем, в священном Писании Дух премудрости называется многочастным (Прем. VII, 22), потому что Он многое имеет в себе; но то, что Он имеет, есть так же и Отец, и это все — один. Ибо существуют не многие, но одна Премудрость, заключающая в Себе некоторые неизмеримые и бесконечные сокровища разумных вещей, в числе коих все невидимые и неизменяемые основы вещей, видимых и невидимых, через Нее же сотворенных. Ибо Бог не творил ничего не зная, как не творит, строго говоря, даже и какой-либо человек-художник; если же Он сотворил все зная, то, без сомнения, Он сотворил то, что знал. Отсюда вытекает нечто удивительное, но тем не менее — истинное, а именно: что этот мир не мог бы быть известным нам, если бы не существовал; но если бы Богу он не был известен, то и не мог бы существовать.

Глава XI

Если это так, то те духи, которых мы называем ангелами, никоим образом не были первоначально в известный промежуток времени духами тьмы; но вместе с тем, как были сотворены, сотворены были светом. Ибо они были сотворены не только так, чтобы как-нибудь существовали

и как-нибудь жили: но были вместе с тем и просвещены, чтобы жили разумно и блаженно. Отвратившись от этого просвещения, некоторые из ангелов не удержали за собою преимущества жизни разумной и блаженной, которая, без всякого сомнения, в силу того, что вечна — беззаботна и спокойна относительно своей вечности; но и умную, хотя и неблагоприятную жизнь имеют так, что не могут потерять ее, если бы даже пожелали. В какой же степени они были участниками в вышеупомянутой мудрости прежде, чем согрешили? Разве может кто-нибудь определить это? Каким образом могли бы мы сказать, что по участию в этой мудрости они были равны тем ангелам, которые потому-то поистине и вполне блаженны, что не ошибаются в вечности своего блаженства? Будь они равны в ней с теми, и они также одинаково пребывали бы блаженными вечностью этого блаженства; потому что одинаково были бы уверены в ней. Можно было эту жизнь назвать жизнью, пока она продолжалась, но нельзя было назвать ее жизнью вечной, если она должна была прекратиться. Ведь (вечная) жизнь называется жизнью потому, что существо живет; а вечной потому, что не имеет конца.

Поэтому, хотя не все, чтоечно, непременно и блаженно (ибо вечным называется и огонь, назначенный для наказания); тем не менее, если поистине и вполне блаженная жизнь есть только жизнь вечная, то такую жизнь не была жизнь этих духов: потому что она имела прекратиться и, следовательно, не была вечной, знали ли они о том, или, не зная, представляли себе нечто другое. Знай они, — им не позволял бы быть блаженными страх, а не знай — не позволяло бы заблуждение в том, что они блаженны. Если же неведение их было такого рода, что они ложному и неверному не верили, но не имели точного представления ни о том,ечно ли будет их блаженство, ни о том, что оно когда-нибудь будет иметь свой конец; то само сомнение в столь великом счастье исключало ту полноту блаженной жизни,какая, как мы верим, свойственна святым ангелам. Ибо слову блаженная жизнь мы не придаем такого крайне узкого значения, чтобы называть блаженным одного Бога, Который, разумеется, поистине

столь блажен, что большего блаженства и быть не может. Что по сравнению с Ним блаженство ангелов, блаженных в своем роде высшим блаженством, какое только возможно для ангелов?

Глава XII

Что касается разумной и наделенной умом твари, то мы полагаем, что не одни ангелы должны называться блаженными. Ибо кто осмелится отрицать, что первые люди были в раю блаженными до греха, хотя и не были уверены, будет ли блаженство их продолжительно, или оно будет вечно (а оно было бы вечно, если бы они не согрешили); когда и в настоящее время, безо всякой мысли о превозношении, называем блаженными тех, о которых знаем, что они в надежде на будущее бессмертие проводят земную жизнь праведно и благочестиво, без преступления, отягощающего совесть, и легко приклоняют милосердие Божие к грехам своей немощи? Хотя и убеждены они в награде за свое постоянство, однако относительно самого постоянства — не уверены. Ибо кто из людей может знать, что он до конца пребудет непоколебимым в упражнении и в преуспевании в справедливости, если посредством какого-либо откровения не будет обнадежен Тем, Который относительно этого праведным и таинственным судом Своим хотя не всех предуведомляет, никого, однако же, не обманывает? Итак, что касается наслаждения настоящим благом, то первый человек в раю был блаженнее, чем всякий праведник в настоящей смертной немощи; но в том, что касается надежды будущего, то всякий, кому не предположительно, но с достоверною истиной известно, что он будет обитать в чуждом всякой скорби обществе ангелов без конца, наслаждаясь в то же время общением с высочайшим Богом, — всякий, при каких угодно телесных страданиях, будет блаженнее, чем был тот первый человек, не уверенный в великом счастье рая.

Глава XIII

Отсюда уже всякому ясно, что блаженство, к которому, как к своей истинной цели, стремится разумная природа, обуславливается соединением того и другого, а именно: она должна беспечно наслаждаться неизменяемым Благом, Которое есть Бог, и в то же время не должна ни подвергаться какому-либо сомнению, ни обманываться каким-либо заблуждением относительно того, что будет вечно пребывать в Нем. С благочестивою верой мы думаем, что ангелы света обладают этим блаженством; но само собою следует, что ангелы согрешившие, лишившиеся этого света вследствие своей развращенности, не обладали им и прежде, чем они пали; хотя и нужно полагать, что они обладали некоторым, хотя относительно будущей судьбы и неизвестным, блаженством, если жили какое-то время до падения. А если покажется несообразным, что, когда сотворены были ангелы, одни из них сотворены были так, что не получили предведения относительно своего постоянства или падения, а другие так, что с положительнейшею достоверностью знали вечность своего блаженства; а между тем все от начала сотворены были с равным блаженством и пребывали такими, пока те ангелы, которые ныне злы, не отпали по своей воле от этого света умственной и нравственной чистоты: то, конечно же, еще гораздо несообразнее думать, будто святые ангелы не уверены в вечном своем блаженстве и относительно самих себя не знают того, что мы смогли узнать о них с помощью святых Писаний. Ибо кто из православных христиан не знает, что из добрых ангелов не будет более никакого нового диавола, равно как и того, что и диавол не возвратится более в сообщество добрых ангелов?

В Евангелии истина обещает святым и верным, что они будут равны ангелам Божиим (Мф. XXII, 30); им обещается также, что они войдут в жизнь вечную (Мф. XXII, 46). Таким образом, если мы уверены, что никогда не отпадем от этого бессмертного счастья, а они неуверены, то мы уже будем иметь преимущество перед ними, а не будем равными им. Но поелику истина никогда не обма-

нывает, и мы будем равными им; то, несомненно, и они уверены в вечности своего счастья. Поелику же те другие (падшие духи) не имели точного об этом знания; ибо счастье их, в котором они были уверены, не было вечным, так как должно было иметь конец: то остается предположить, что ангелы были и неравны между собою, или, если равны, то добрые ангелы только после падения злых достигли определенного знания относительно своего вечного счастья.

Разве, возможно, кто-нибудь скажет, что сказанное Господом о диаволе в Евангелии: “Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине” (Иоан. VIII, 44) следует понимать не в том только смысле, что он был человекоубийцей от начала, т. е. от начала человеческого рода, с того момента, когда сотворен был человек, которого он мог бы убить посредством обольщения. Но он-де не устоял в истине от начала своего сотворения, и потому никогда не был блаженным вместе со святыми ангелами; так как отказывался быть в подчинении своему Создателю, находил гордое удовольствие как бы в своем особом частном могуществе, а через то являлся лицемерным и лживым, потому что никогда не мог уйти от силы Всемогущего и не желал в благочестивом подчинении сохранять то, что действительно есть, усиливаясь по гордой надменности ложно изображать то, чего не было. В этом-де смысле должно пониматься и сказанное блаженным апостолом Иоанном: “Сначала диавол согрешил” (I Иоан. III, 8), т. е., что с того момента, когда был сотворен, он отрекся от истины, которою может обладать только благочестивая и преданная Богу воля.

Кто удовлетворяется таким мнением, тот еще не единомыслен с известными еретиками, т. е. манихеями. Впрочем, и некоторые другие зловредные ереси держатся того образа мыслей, что диавол как бы от некоторого противоположного (Богу) начала получил свою собственную в известном роде злую природу. В суетности своей они доходят до такого безумия, что, хотя уважают одинаково с нами вышеприведенные евангельские слова, не обращают внимания на то, что Господь не сказал: “Диавол чужд

был истине”, но сказал: “Не устоял в истине”. Этим Он хотел дать понять, что диавол отпал от истины; а если бы устоял в ней, то, сделавшись ее участником, пребывал бы блаженным вместе со святыми ангелами.

Глава XIV

Затем, как бы отвечая на вопрос наш: откуда видно, что диавол не устоял в истине, — Господь показывает, откуда, и говорит: “Ибо нет в нем истины” (Иоан. VIII, 44). Она была бы в нем, если бы он устоял в ней.оборот речи довольно редкий. Словами о том, что он не устоял в истине, ибо нет в нем истины, дается как бы такая мысль, что он не устоял в истине потому, что в нем не было истины; между тем как главнейшею причиною, что в нем нет истины, является то, что он не устоял в истине. Подобный оборот употреблен и в псалме: “К Тебе взываю я, ибо Ты услышишь меня” (Пс. XVI, 6). По-видимому, следовало бы сказать: “Услышь меня, ибо я взываю к Тебе”. Но он сказал: “К Тебе взываю я, ибо Ты услышишь меня”; а затем, как бы отвечая на вопрос: чем он докажет, что он воззвал, указывает на произведенное его воззванием к Богу действие, — на то, что Бог услышал его. Он как бы говорит так: я показываю здесь, что я воззвал, поелику Ты услышал меня.

Глава XV

Так и относительно известных слов Иоанна о диаволе: “Сначала диавол согрешил”, они не понимают, что если это естественное дело, то оно никоим образом не составляет греха. А в таком случае что сказать относительно пророческих свидетельств, — того ли, что говорит Исаия, выводя диавола под образом князя вавилонского: “Как упал ты с неба, денница, сын зари!” (Ис. XIV, 12); или того, что говорит Иезекииль: “Ты находился в Едеме, в саду Божиим; твои одежды были украшены всякими драгоценными кам-

нями” (Иез. XXVIII, 13)? Из этих слов видно, что он некогда был без греха. Ибо несколько далее говорится ему с большей выразительностью: “Ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего” (Иез. XXVIII, 15). Если эти слова не могут иметь другого, более точного по смыслу значения, то и “не устоял в истине” мы должны понимать в том смысле, что он пребывал в истине, но не остался в ней. И на основании этого выражение: “Сначала диавол согрешил”, следует понимать так, что он согрешает не от того начала, когда он был сотворен, но от начала греха, потому что грех получил начало от его гордости.

Равным образом и то, что написано в книге Иова, когда речь идет о диаволе: “Это — верх путей Божиих: только Сотворивший его может приблизить к нему меч Свой”* (Иов. XL, 14), согласно с чем, по-видимому, говорит и псалом, в котором читаем: “Там этот левиафан, которого Ты сотворил играть в нем” (Пс. CIII, 26), должно пониматься нами не в том смысле, будто он с самого начала создан был таким, чтобы над ним издевались ангелы, а в том, что он подпал этому наказанию после греха. Итак, по началу своему он есть создание Господне; ибо даже в числе последних и низших животных нет никакого естества, которого бы он не сотворил: от Него всякая мера, всякий вид, всякий порядок, без которых нельзя ни указать, ни вообразить ни одной вещи, а тем более — ангельской твари, которая достоинством своей природы превосходит все остальное, созданное Богом.

Глава XVI

Ибо в ряду того, что каким-либо образом существует, но что не есть Бог, Которым оно сотворено, живущее ставится выше неживущего, равно как и имеющее силу рождать и даже желать ставится выше того, что не имеет такого побуждения. И между живущими существами чув-

* У Августина: “Сотворенный на поругание ангелов”.

ствующие ставятся выше нечувствующих, как животные, например, выше деревьев. И между чувствующими разумные ставятся выше неразумных, как люди, например, выше животных. И между разумными бессмертные ставятся выше смертных, как ангелы выше людей. Все это ставится одно выше другого в силу порядка природы. Но есть и другие мерки для оценки вещей по той личной пользе, которую они приносят тому или другому. Так бывает, что мы иные бесчувственные вещи предпочитаем другим, обладающим чувствами, и до такой степени, что будь это в нашей власти, мы решили бы вовсе уничтожить их в природе или по незнанию того места, какое они занимают в ней, или при знании этого места, потому что ставим их ниже наших удобств. Ибо кто не предпочел бы иметь в своем доме хлеб, а не мышей, деньги, а не блох? Да и что удивительного, когда при оценке даже людей, природа которых поистине отличается высоким достоинством, по большей части дороже ценится конь, чем раб, и дороже драгоценный камень, чем служанка?

Таким образом, при свободе суждений существует большое различие между разумным основанием мыслителя и потребностью нуждающегося или удовольствием желающего; в то время как первое направлено к тому, что само по себе имеет цену в различных степенях вещей, потребность обращает внимание на то, к чему она стремится; первое ищет того, что открывается истинным для света умственного, а удовольствие ищет того, что приятно ласкает телесные чувства. Однако же у разумных природ как бы некоторый своего рода вес воли и любви имеет столь великое значение, что хотя в порядке природы ангелы предпочитаются людям, однако же по закону справедливости добрые люди предпочитаются злым ангелам.

Глава XVII

Итак, мы ошибаемся, когда полагаем, что выражение: "Это — верх путей Божиих" относится не к природе, а к злобе дьявола; потому что нет сомнения, что пороку

злости предшествовала неповрежденная природа. Порок же до такой степени противен природе, что не вредит ей. Отступить от Бога не было бы пороком, если бы природе, для которой это составляет порок, не соответствовало более быть с Богом. Вот почему даже злая воля служит сильным свидетельством доброй природы. Но Бог — как лучший Творец доброй природы, так и справедливейший распорядитель злой воли: когда она злоупотребляет доброй природой, Он пользуется для самого добра злою волей. Вследствие этого Он устроил так, что диавол, сотворенный Им добрым, но сделавшийся злым по своей воле, уничиженный, находится в поругании Его ангелов в том смысле, что искушения его служат к пользе святых, которым он желает нанести ими вред. А так как Бог, созидая его, без сомнения знал будущую злобу его и предвидел, какие блага извлечет Он из злых его дел, то псалом и говорит: “Там этот левиафан, которого Ты сотворил играть в нем”, чтобы дать понять, что в то самое время, когда Он сотворил его, и по своей благодати сотворил добрым, Он уже по своему предвидению предуготовлял то, как воспользоваться им и злым.

Глава XVIII

Бог не создал никого, — не говорю из ангелов, но даже из людей, о ком Он знал наперед, что он делается злым, и в то же время не знал бы, какую благодную пользу извлечет Он из него и таким образом украсит ряд веков, как какой-нибудь превосходнейший стих своего рода как бы антитезами. Ибо так называемые антитезы, которые по-латыни называются противоположениями, или еще выразительней — противопоставлениями, служат наилучшим украшением речи. У нас не употребляется это слово, хотя самими украшениями этого рода пользуется не только латинская речь, но и языки всех народов. Такими антитезами и апостол Павел во втором послании к Коринфянам увлекательно говорит в том месте, где читаем: “В слове истины, в силе Божией, с оружием правды в правой и

левой руке, в чести и бесчестии, при порицаниях и похвалах: нас почитают обманщиками, но мы верны; мы неизвестны, но нас узнают; нас почитают умершими, но вот, мы живы; нас наказывают, но мы не умираем; нас огорчают, а мы всегда радуемся; мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем” (II Кор. VI, 7 — 10). Итак, как взаимное сопоставление противоположностей придает красоту речи, так из сопоставления противоположностей, из своего рода красноречия не слов, а вещей, образуется красота мира. Это весьма ясно выражено и в книге Екклесиаста, когда говорится о том, что как злomu противопоставляется благое и смерти — жизнь, так и грешник — добродетельному: одному всегда противопоставляется другое (Сир. XXXIII, 15).

Глава XIX

Темнота божественной речи полезна в том отношении, что она приводит к весьма многим истинным суждениям и вводит в свет знания, когда один понимает ее так, другой иначе. Но нужно, чтобы смысл, заключающийся в темном месте, подтверждался или очевидностью вещей, или другими местами, менее сомнительными; или, если говорится о многом, чтобы вытекала та мысль, которую имел в виду писатель; а если она ускользает, то чтобы разъяснение темного места дало некоторые другие истины. Поэтому мне не представляется несообразным с делами Божиими мнение, что под тем сотворением первого света разумеется создание ангелов, а разделение между святыми и нечистыми ангелами — там, где сказано: “И отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью” (Быт. I, 4, 5).

Подобное разделение мог произвести один Тот, Кто в состоянии был прежде, чем они пали, предвидеть, что они падут и пребудут в мрачной гордости, лишившись света истины. Ибо разделение между известными нам днем и ночью, т. е. между земным светом и земною тьмой, Он повелел произвести так хорошо знакомым нашим

чувствам светилам небесным: “Да будут светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи”. И немного далее: “И создал Бог два светила великие: светило большее, для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью, и звезды; и поставил их Бог на тверди небесной, чтобы светить на землю, и управлять днем и ночью, и отделять свет от тьмы” (Быт. 1, 14, 16 — 18). Но между тем светом, который есть святое общество ангелов, светящееся духовно в свете истины, и противоположной ему тьмою, т. е. отвратительнейшими душами злых ангелов, уклонившихся от света правды, мог положить разделение только Он сам, для Которого не могло быть тайным или неизвестным будущее зло, — зло не природы, но воли.

Глава XX

Затем, не следует обойти молчанием и того, что после сказанного Богом: “Да будет свет. И стал свет”, тотчас же прибавлено: “И увидел Бог свет, что он хорош”, а не после того, как Он положил разделение между светом и тьмою и назвал свет днем, а тьму ночью. Это для того, чтобы не показалось, будто вместе со светом Он дал свидетельство своего благоволения и такой тьме. Ибо там, где речь идет о тьме безупречной, между которой и светом, видимым для наших глаз, полагают разделение светила небесные, — там не прежде, а после замечается, что увидел Бог, что это хорошо: “И поставил их Бог на тверди небесной, чтобы светить на землю, и управлять днем и ночью, и отделять свет от тьмы. И увидел Бог, что это хорошо”. То и другое ему угодно, потому что то и другое без греха. Но там, где Бог сказал: “Да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош”, и после этого замечается: “И отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью”, — там не прибавлено вслед за этим: “И увидел Бог, что это хорошо”. Это для того, чтобы не назвать добром и то, и другое, так как одно из этого было злом по собственной вине, а не по природе. Поэтому Творцу в этом случае и приятен один только

свет; а тьма ангельская, хотя и должна была войти в мировой порядок, не должна была, однако, получить ободрения.

Глава XXI

Что высказывается в изречении, употребляемом при всяком случае: “Увидел Бог, что это хорошо”, как не одобрение творения, созданного соответственно художеству, которое есть Премудрость Божия? Но Бог не только тогда узнал, что оно добро, когда оно было сотворено: ничего этого и не было бы, если бы оно не было Ему известно. Итак, когда Бог видит, что добро то, чего ни в коем случае не было бы, если бы Он не видел его прежде, чем оно явилось, то Он учит, а не учится, что это добро. Платон употребляет еще более смелое выражение, а именно: что Бог был восхищен и обрадован по окончании творения вселенной. И он в этом случае не до такой степени безумствует, чтобы думать, будто Бог сделался блаженнее вследствие нового Своего творения; он хотел этим показать, что художник был доволен тем уже сотворенным, чем был доволен в идее, соответственно которой оно должно было быть сотворено.

Знание Божие отнюдь не имеет такого разнообразия, чтобы в нем иначе представлялось то, чего еще нет, иначе то, что уже есть, и иначе то, что будет. Ибо Бог прозирает будущее, взирает на настоящее и озирает прошедшее не по-нашему, но некоторым иным образом, далеко превосходящим образ нашего мышления. Не переходя мыслью от одного к другому, Он видит совершенно неизменяемым образом. Из того, что совершается во времени, будущее, например, еще не существует, настоящее как бы существует, прошедшее уже не существует; но Он все это обнимает в постоянном и вечном настоящем. И не иначе созерцает Он глазами, и иначе — умом: потому что Он не состоит из души и тела; не иначе теперь, не иначе — прежде и не иначе — после: потому что Его знание не изменяется, как наше, по различию времени: настоящего, прошедшего

и будущего; ибо у Него “нет изменения и ни тени перемены” (Иак. I, 17). От мысли к мысли не переходит намерение Того, в чьем бестелесном созерцании все, что Он знает, существует одновременно и вместе. Он так знает времена безо всяких представлений временного свойства, как приводит в движение временное безо всяких движений временного свойства. И потому там, где Он видел добрым то, что сотворил, там Он видел и доброе, чтобы сотворить его. И то, что Он увидел сотворенным, не удвоило Его знания или не увеличило его в некоторой части, так как бы Он имел менее знания прежде, чем сотворил то, что увидел: Он не действовал бы с таким совершенством, если бы не было так совершенно Его знание, к которому ничего не прибавилось от дел Его.

Вот почему, если бы нам нужно было дать представление о Том, Кто сотворил свет, достаточно было сказать: “Бог сотворил свет”. Но если нужно дать представление не только о Том, Кто сотворил, но и том, посредством чего сотворил, нужно выразиться так: “Сказал Бог: да будет свет. И стал свет”, чтобы мы знали не только то, что Бог сотворил свет, но и то, что Он сотворил его через Свое Слово. Но так как нам нужно было указать на три вещи, особенно важные для познания твари, а именно: кто сотворил ее, через что сотворил, почему сотворил; то и говорится: “Сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош”. Итак, если мы спросим: кто сотворил? ответ будет: Бог. Если спросим: через что сотворил? сказал: да будет. Если спросим: почему сотворил? потому что — это хорошо. Нет творца превосходнее Бога, ни художества действительнее Слова Божия, ни причины лучше той, чтобы благо было сотворено благим Богом. И Платон самой главной причиной сотворения мира признает то, что благие творения должны были произойти от благого Бога, — читал ли он это, или, может быть, узнал от тех, которые читали, или при своем весьма проницательном уме узрел невидимое Божие, видимое через творения, или научился у тех, которые додумались до этого.

Глава XXII

Этой причины, т. е. благодати Божией, стремившейся к созданию благ, этой, говорю, причины, столь справедливой и столь достаточной, что она, тщательно взвешенная и благочестиво обдуманная, полагает конец всем спорам исследователей о начале мира, не признавали некоторые еретики. Это на том основании, что бедной и непрочной смертности теперешней плоти, бывшей следствием справедливого наказания, наносит вред весьма многое, когда ей не соответствует, например, огонь, или холод, или дикие звери, или что-либо в том же роде. Они не обращают внимания даже на то, какое значение имеют эти вещи в своем месте и по своей природе, в каком прекрасном порядке располагаются и насколько каждая вносит свою долю красоты в как бы своего рода общую республику, или сколько они доставляют выгод и нам самим, если пользуемся ими благоразумно и соответствующим образом; так что даже яды, пагубные при ненадлежащем употреблении, обращаются в спасительные лекарства при соответствующем их употреблении; и наоборот, те вещи, которые доставляют удовольствие, например: пища, питье, даже сам свет, могут оказаться вредными при неумеренном и неблагоприятном пользовании ими.

Этим божественное провидение учит нас не порицать вещи безрассудно, но прилежно исследовать их пользу; и там, где наш разум или наша слабость окажутся недостаточными, считать эту пользу сокрытою так, как были сокрыты те вещи, которые мы с трудом смогли обрести. Ибо и само сокрытие пользы есть или упражнение нашей скромности, или унижение надменности — потому что решительно никакая природа не есть зло, и само это имя (зло) показывает только лишение добра; но на переходе от земных вещей к небесным и от видимых к невидимым существуют блага одни лучшие других, — для того различные, чтобы были всякие. Бог такой же великий Художник в великом, как и не меньший в малом. Это малое должно измеряться не по своей величине, которая ничтожна, но по мудрости Художника. Пример — наружность

человека. Кажется, почти ничего не отнимается у тела, если остричь одну бровь, а между тем, как много отнимается у красоты, которая заключается не в массе, а в равенстве и симметрии членов!

Не следует, конечно, особенно удивляться тому, что те, которые думают, что есть некоторая злая природа, возникшая и распространившаяся от некоторого своего противоположного начала, не хотят допустить упомянутую причину творения вещей, — что благой Бог сотворил доброе, — полагая, что к великой мировой деятельности Он скорее был вынужден внешним образом со стороны воюющего против Него зла; что для обуздания и одоления зла Он смешал со злом Свою добрую природу, которая, позорнейшим образом запятнанная и подвергшаяся жесточайшему пленению и угнетению, с большим трудом едва очищает и освобождает, хотя и не все: то, что Он не смог очистить от этого осквернения, будет покровом и узами для побежденного и заключенного врага. Манихеи не безумствовали бы или, вернее, не сумасбродствовали бы так, если бы верили, что природа Божия, какова она есть, неизменяема и совершенно нетленна, и потому ей ничто не может вредить; а душу, которая по своей воле могла перемениться к худшему и вследствие греха подвергнуться повреждению и лишиться света неизменяемой истины, с христианским здравомыслием признавали бы не частью Бога и не той же природы, какова она у Бога, но сотворенною Им и далеко не равной Творцу.

Глава XXIII

Но гораздо более нужно удивляться тому, что даже некоторые из тех, которые веруют вместе с нами, что существует только одно начало всех вещей и что всякая природа, которая не есть то, что Бог, могла быть сотворена только Им, — даже из этих некоторые не пожелали прямо и просто верить в такую добрую и простую причину сотворения мира, то есть, что благой Бог сотворил благо и что то, что было после Бога, не было то же, что Бог;

хотя было благом, которое могло быть сотворено только благим Богом. Они говорят, что души, хотя и не представляющие собою части Бога и сотворенные Богом, согрешили отступлением от Творца и в различных степенях соответственно различию грехов при переходе от неба до земли получили в наказание различные тела, как бы темницы; что таким-де образом получился мир и причиной творения мира было не то, что сотворено было благо, а то, что обуздано было зло.

За это справедливо укоряют Оригена. Это он утверждал и писал в книгах, которые он называет *περί Αρχῶν*, т. е. "О началах". При этом я не могу достаточно надивиться, как такой ученый и так много упражнявшийся в церковных писаниях человек не обратил прежде всего внимания на то, что это противоречит прямому намерению Писания, обладающего столь великим авторитетом, которое при всех делах Божиих прибавляет: "И увидел Бог, что это хорошо"; а по завершении всего говорит: "И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма" (Быт. I, 31). Оно хотело дать понять, что нет никакой другой причины сотворения мира, кроме той, чтобы добро произошло от благого Бога. Если бы никто не согрешил, мир был бы украшен и наполнен только добрыми природами; а если и есть грех, то от этого не все еще наполнено грехом, потому что гораздо большее число добрых существ на небесах соблюдает порядок своей природы. И зля воля, не пожелавшая соблюдать порядок природы, не ускользнет еще вследствие этого от законов праведного Бога, все направляющего к добру. Ибо как картина с черным цветом, положенным на надлежащем месте, так и совокупность вещей, если кто сможет окинуть ее взором, представляется прекрасной даже с грешниками, хотя безобразие их, когда они рассматриваются сами по себе, делает их гнусными*.

* "Не стоит уподобляться тем невежам, которые ругают художника: дескать, почему не все краски на его картине сочны и яркие, почему там свет, а здесь тень. Неужто они лучше него разбираются в живописи и картина бы выиграла, если бы была, скажем, сплошь ярко-красной? Да и любой город, как бы он хорошо ни управлялся,

Затем, Ориген и другие, державшиеся того же образа мыслей, должны были обратить внимание на то, что если бы это мнение было истинно, то мир был бы сотворен для того, чтобы души принимали тела как своего рода смирительные дома, в которые заключались по мере своих грехов: высшие и легчайшие те, которые согрешили меньше, а низшие и более тяжелые те, которые согрешили больше; тела земные, которых нет ничего ниже и тяжелее, должны были бы скорее иметь демоны, которые хуже, чем даже злые люди. А между тем, — чтобы дать нам понять, что нравственные качества душ должны оцениваться не свойствами тел, — злейшие демоны получили воздушные тела; человек же, хотя и злой в настоящее время, но злость которого гораздо меньше и умереннее, несомненно еще до греха получил тело из праха.

Можно ли сказать глупость большую той, например, что созидая это солнце, чтобы оно было одно в одном мире, художник-Бог имел в виду не красоту или даже благосостояние вещей телесных, но что это произошло скорее потому, что одна душа согрешила так, что заслужила заключение в именно таком теле? Случись, что подобным образом и одинаково согрешили бы не одна, а две, и даже не две, а десять или сто душ, мир этот, стало быть, имел бы сто солнц. Что этого не произошло, зависело не от удивительной предусмотрительности Творца, направленной к благосостоянию и красоте телесных вещей, а от простой случайности, — от того, что падение одной души остановилось на такой степени, что она одна заслужила подобное тело. Говоря без околичностей, в обуздании нуждаются не падшие души, относительно которых они не знают, что говорят, а сами они, которые так думают, слишком далеко уклоняясь от истины. Итак, в этих трех ответах, указанных мною выше, на вопросы о какой-либо

не мог бы существовать, если бы его жители были во всем между собой равны. Есть и такие, которые искренне возмущаются, когда действующие лица в драме не сплошь герои, но есть еще и слуги, и крестьяне, и шуты. Но ведь и они — неотъемлемая часть действия: оставь одних героев — и что останется от самой драмы?" Плотин. Эннеады. "О провидении (1)" (III, 2, 11).

твари: кто сотворил ее, через что сотворил и почему сотворил, — в ответах: Бог, через Слово, потому что — добро, не содержится ли глубокое указание нам на саму Троицу, т. е. Отца и Сына и Святого Духа? Или, быть может, встречается что-либо, не допускающее разуметь этого в упомянутом месте Писаний? Вопрос этот требует продолжительной беседы и не следует ожидать от нас, чтобы мы объяснили все в одной книге.

Глава XXIV

Веруем, непоколебимо содержим и искренне проповедуем, что Отец родил Слово, т. е. Премудрость, через Которую все сотворено, едиnorodного Сына, единый — единого, вечный — совечного, высочайше благой — равно благого; и что Дух Святой есть вместе Дух Отца и Сына и Сам единосущен и совечен обоим; и что все это есть Троица по свойству лиц, и один Бог по нераздельному божеству, как и один всемогущий по нераздельному всемогуществу; но так, однако же, что когда спрашивается об одном из Них, говорим в ответ, что каждый из Них есть и Бог, и всемогущий, а когда обо всех вместе, — то не три Бога или три всемогущих, но один всемогущий Бог: таково в трех нераздельное единство, и так оно должно быть исповедуемо. Но может ли Святой Дух благого Отца и благого Сына на том основании, что Он — общий Им обоим, правильно называться благодатью обоих, — об этом я не дерзаю поспешно высказать необдуманное суждение: с большей смелостью я назвал бы Его святостью обоих, — не в смысле свойства обоих, но представляя, что и Он также субстанция и третье лицо в Троице.

На последнее с большой вероятностью наводит меня то, что хотя Отец — дух и Сын — дух, Отец — свят и Сын — свят, однако, собственно Дух называется Духом Святым, как святость субстанциальная и сосубстанциальная обоим. Но если божественная благодать есть святость, то будет прямым логическим выводом, а не смелостью предположения, думать, что в повествовании о творениях

Божиих, когда речь идет о том, кто сотворил ту или иную тварь, через что сотворил, для чего сотворил, некоторым таинственным образом выражения, возбуждающим наше внимание, дается нам уразумевать ту же Троицу. То, конечно, Отец Слова, Кто сказал: “Да будет”. А что сотворилось, когда Он говорил, то, без сомнения, сотворено через Слово. Выражение же: “Увидел Бог, что это хорошо”, достаточно ясно показывают, что Бог без всякой необходимости, без всякого соображения о какой-либо собственной пользе, но по одной Своей благодати сотворил то, что сотворено, т. е. сотворил потому, что хорошо. Для того об этом и говорится после творения, чтобы показать, что сотворенное соответствует благодати, по которой оно сотворено. Если под этой благодатью справедливо разумеется Святой Дух, то в творениях Божиих нам открывается вся Троица. Отсюда и в святом граде Божиим, который в небесах состоит из ангелов святых, различается начало, образование и блаженство. Спросите, откуда он? — Бог просвещает его; откуда его блаженство? — Богом наслаждается. Существовая, имеет определенный вид бытия; созерцающая, просвещается; прилепляясь, увеселяется. Есть, созерцает, любит. В вечности Божией получает крепость; в истине Божией сияет светом, в благодати Божией радуется.

Глава XXV

В силу этого же и философы, насколько это можно понять, решили разделить систему философии на три части, или вернее — успели заметить, что она делится на три части (ибо не сами они установили, что это так, а скорее нашли, что — так), из которых первая называется физикой, другая логикой, третья этикой. В переводе на латинский язык имена этих частей так часто употреблялись в сочинениях многих, что они могут быть названы естественной, рациональной и моральной: мы кратко касались их в восьмой книге. Из этого не следует, что философы в этих трех частях мыслили о Троице что-либо достойное Бога; хотя известно, что первым, открывшим и введшим

в употребление это разделение философии был Платон, который только Бога признавал и творцом всех существ, и подателем знания, и вдохновителем любви, с которой хорошо и блаженно проводится жизнь. Но хотя разные философы различно думали и о природе вещей, и о способах исследования истины, и о конечном благе, к которому мы должны направлять все, что ни делаем; тем не менее, все усилия их мысли вращаются вокруг этих трех великих и общих вопросов.

В мнениях каждого из них по каждому из этих вопросов множество разногласий; тем не менее, никто из них не сомневается, что существует некоторая причина природы, форма знания, высшее благо жизни. Также точно и для каждого человека-художника, чтобы он мог что-либо создать, ставятся три условия: природа, искусство, польза; природа измеряется природными дарованиями, искусство — знанием, польза — плодом. Я знаю, что слово плод указывает на употребление, а польза — на пользование, и что между ними то различие, что то, что мы употребляем, доставляет нам удовольствие само по себе, безотносительно к чему-либо другому; а то, чем пользуемся, то нужно нам для чего-либо другого. Поэтому временными вещами скорее следует пользоваться, чем употреблять их (для удовольствия), чтобы получить право наслаждаться вечными. Не так нужно делать, как некоторые развращенные, которые желают употреблять (для удовольствия) деньги, а пользоваться Богом: не деньги тратят ради Бога, а почитают самого Бога ради денег. Впрочем, в более обычной речи мы говорим, что и плодами пользуемся, и в пользе находим плод. Даже в собственном смысле плодами называем плоды полей, которыми, во всяком случае, мы все пользуемся временно.

Итак, в этом последнем смысле я употребил слово польза, говоря о тех трех условиях, которые ставятся для человека, как-то: природа, искусство и польза. Соответственно этому, для достижения блаженной жизни философами, как я сказал, была изобретена трехчастная система: естественная соответственно природе, рациональная — познанию и моральная — пользе. Будь наша природа от

нас, мы, конечно, сами рождали бы нашу мудрость, а не старались бы приобретать ее через науку, изучая ее; имей наша любовь источник в нас самих и к нам же относись, ее было бы достаточно для блаженной жизни и не было бы нужды в ином благе для нашего наслаждения. При данных же условиях, поелику наша природа виновником своего бытия имеет Бога, мы, несомненно, для познания истины должны своим учителем полагать Его; для того, чтобы быть блаженными, в Нем же искать подателя внутреннего удовольствия.

Глава XXVI

И сами мы в себе узнаем образ Бога, т. е. высочайшей Троицы, — образ, правда, неравный, даже весьма отличный, не совечный и, чтобы кратко выразить все, не той же сущности, что Бог, хотя в вещах, Им созданных, наиболее по природе своей к Богу приближающийся, — образ, требующий пока усовершенствования, чтобы быть ближайшим к Богу и по подобию. Ибо и мы существуем, и знаем, что существуем, и любим это наше бытие и знание. Относительно этих трех вещей, которые я только что перечислил, мы не опасаемся обмануться какою-нибудь ложью, имеющей вид правдоподобия. Мы не ощущаем их каким-либо телесным чувством, как ощущаем те вещи, которые вне нас, как ощущаем, например, цвет — зрением, звук — слухом, запах — обонянием, поедаемое — вкусом, твердое и мягкое — посредством осязания. Они не из этих чувственных вещей, образы которых, весьма на них похожие, хотя уже и не телесные, вращаются в нашей мысли, удерживаются нашей памятью и возбуждают в нас стремление к ним. Без всяких фантазий и без всякой обманчивой игры призраков для меня в высшей степени несомненно, что я существую, что я это знаю, что я люблю. Я не боюсь никаких возражений относительно этих истин со стороны академиков, которые могли бы сказать: “А что если ты обманываешься?” Если я обманываюсь, то уже поэтому существую. Ибо кто не существует,

тот не может, конечно, и обманываться: я, следовательно, существую, если обманываюсь.

Итак, поелику я существую, если обманываюсь: то каким образом я обманываюсь в том, что существую, если я существую несомненно, коль скоро обманываюсь? Так как я должен существовать, чтобы обманываться, то нет никакого сомнения, что я не обманываюсь в том, что знаю о своем существовании. Из этого следует, что я не обманываюсь и в том, что я знаю то, что я знаю. Ибо как я знаю о том, что существую, так равно знаю и то, что я знаю. Поелику же эти две вещи я люблю, то к этим двум вещам, которые я знаю, присоединяю и эту самую любовь как третью, равную с ними по достоинству. Ибо я не обманываюсь, что я люблю, если я не обманываюсь и в том, что люблю; хотя если бы даже последнее и было ложно, во всяком случае было бы истинно то, что я люблю ложное. На каком основании стали бы упрекать меня в любви к ложному или удерживать от этой любви, если бы было ложно то, что я его люблю. Если же упомянутое истинно и достоверно, то кто может сомневаться, что когда его любят, истинна и достоверна и сама к нему любовь? Затем, нет никого, кто не желал бы существовать, как нет никого, кто не хотел бы быть блаженным. Ибо каким образом может быть кто-нибудь блаженным, если не будет существовать?

Глава XXVII

По некоторому естественному влечению само существование до такой степени привлекательно, что и несчастные не желают уничтожения и тогда, когда чувствуют себя несчастными, желают прекращения не своего существования, а своего бедствия. Если бы даже тем, которые и самим себе кажутся несчастнейшими, и на самом деле таковы, и не только мудрыми, как глупые, но даже и теми, которые считают себя блаженными, признаются несчастными, потому что бедны и нищи, — если бы даже этим кто-либо предложил бессмертие, с которым не умерло

бы и само их несчастье, предупредив, что они, если не пожелают навсегда пребывать в этом несчастье, обратятся в ничтожество и никогда не возвратятся к бытию, а погибнут совершенно: то наверно и они возликовали бы и предпочли бы всегдашнее существование на этом условии совершенному небытию.

Лучший свидетель этого — их собственное чувство. Ибо почему они боятся умирать и предпочитают жить в этой нужде, а не окончить ее смертью, как не потому, что природа, очевидно, избегает небытия? И потому зная, что умрут, они как великого благодаяния ждут, что им оказано будет то милосердие, что они подольше поживут в этом самом несчастье и позже умрут. Этим они доказывают, с какою великою радостью они приняли бы даже такое бессмертие, которое не положило бы конца их несчастью. Да и самые неразумные животные, от громадных драконов до ничтожных червячков, не наделенные даром разуметь это, не показывают ли всевозможными движениями, что они желают существовать и потому избегают гибели? Да и деревья и все молодые побеги, у которых нет никакой способности избегать гибели посредством явных движений, для безопасного распространения ветвей по воздуху разве не впускают корни поглубже в землю, чтобы извлекать оттуда питание и благодаря этому известным образом сохранять свое бытие? Наконец, и те тела, у которых нет не только чувства, но даже никакой растительной жизни, то поднимаются вверх, то опускаются вниз, то держатся в средних пространствах, чтобы сохранить свое бытие там, где они могут существовать сообразно с своею природой.

А как велика любовь к знанию и насколько природа человеческая не желает обманываться, можно понять из того, что всякий охотнее желает плакать, владея здравым умом, чем радоваться в состоянии помешательства. Эта великая и удивительная способность не свойственна никому из смертных одушевленных существ, кроме человека. Некоторые из животных владеют гораздо более острым, чем мы, чувством зрения для созерцания обычного дневного света; но для них недоступен этот бестелесный свет,

который известным образом озаряет наш ум, дабы мы могли правильно судить обо всех этих вещах: для нас это возможно настолько, насколько мы воспринимаем этот свет.

Впрочем, и чувствам неразумных животных присуще если и не знание, то, по крайней мере, некоторое подобие знания. Прочие телесные вещи названы чувственными не потому, что чувствуют, а потому, что подлежат чувствам. Из них в деревьях нечто подобное чувствам представляет то, что они питаются и рождают. И эти все телесные вещи имеют свои сокрытые в природе причины. Свои формы, придающие красоту устройству этого видимого мира, они представляют для очищения чувствам; так что кажется, будто они желают быть познаваемы взамен того, что сами не могут познавать. Но мы так воспринимаем их телесным чувством, что судим о них уже не телесным чувством. Ибо у нас есть иное чувство — (чувство) внутреннего человека, далеко превосходящее прочие, посредством которого мы различаем справедливое и несправедливое: справедливое — когда оно имеет известный созерцаемый умом вид, несправедливое — когда не имеет его. Для деятельности этого чувства не нужны ни острота глазного зрачка, ни отверстие ушка, ни продушины ноздрей, ни проба ртом и никакое другое телесное прикосновение. Благодаря ему я убежден, что я существую и что знаю об этом; благодаря ему я люблю это и уверен, что люблю.

Глава XXVIII

Относительно этих двух, бытия и знания, насколько они в нас составляют предмет любви и насколько некоторое подобие их обнаруживается даже в других, стоящих ниже нас вещах, мы, насколько требовалось это задачей принятого нами труда, сказали достаточно. Но о любви, которую они любимы, мы еще не сказали, должна ли сама эта любовь быть любимой. Ее любят; и это мы видим из того, что в людях, которых заслуженно любят, сама она более всего и любима. Не тот человек по

справедливости называется добрым, который знает, что такое добро, а тот, который любит. Да почему мы в себе самих чувствуем, что любим и саму любовь, которую любим то, что доброго мы любим. Есть и любовь, которую мы любим то, чего не следует любить; и эту любовь ненавидит в себе тот, кто ту любит, которая любит, что должно любить. Обе эти любви могут быть в одном человеке, и благо для человека заключается в том, чтобы он развивал в себе то, чем мы хорошо живем, и уничтожал то, чем живем худо, пока не излечится совершенно и не изменится в доброе все, чем мы живем. Если бы мы были животными, то мы любили бы плотскую жизнь и все, что отвечает чувству плоти; это было бы для нас достаточным благом и мы, довольствуясь этим благом, не искали бы ничего другого. Также точно, если бы мы были деревьями, мы, конечно, ничего не любили бы движением чувства, хотя казались бы стремящимися к тому, если бы были более плодовиты. А будь мы камнями, или волною, или ветром, или пламенем, или чем-либо другим в том же роде без всякого чувства и жизни, и в таком случае у нас не было бы недостатка в некотором стремлении к своему месту и порядку. Ибо нечто подобное любви представляет собою удельный вес тел, по которому они или опускаются от тяжести вниз, или по легкости стремятся вверх. Удельный вес так же уносит тело, как любовь уносит душу, куда бы она ни уносилась.

Итак, поелику мы люди, созданные по образу Творца своего, у Которого и вечность истинна, и истина вечна, и любовь вечна и истинна, и Который сам есть вечная, истинная и достохвальная Троица, неслиянная и нераздельная; то в тех вещах, которые ниже нас, но которые сами не могли бы ни существовать каким бы то ни было образом, ни удерживать какой-либо вид, ни стремиться к какому-нибудь порядку, ни удерживать его, если бы не были сотворены Тем, Кому свойственно высочайшее бытие, Который высочайше премудр, высочайше благ, — в этих вещах, неустанно пробегая все сотворенное Им, мы должны разыскивать как бы некоторые следы Его, впечатленные Им в одном месте более, в другом — менее; созерцая

же в самих себе образ Его, возвратимся в самих себя, как известный евангельский младший сын (Лук. XV, 18), и воспрянем, чтобы вернуться к Тому, от Которого удалились вследствие греха. Там бытие наше не будет иметь смерти; там знание наше не будет заблуждаться; там любовь наша не будет иметь преткновения.

Пока мы считаем эти три вещи несомненными и своими и относительно их верим не другим свидетелям, а сами ощущаем их непосредственно и созерцаем их внутренним достовернейшим взором; но долго ли все это будет продолжаться и не прекратится ли когда-нибудь, и к чему оно придет, если будет идти хорошо или дурно, — на все это, так как сами мы не можем этого знать, мы требуем или имеем других свидетелей. Почему относительно достоверности этих свидетелей не может быть никакого сомнения, — об этом более тщательно мы поговорим после. В настоящей же книге мы, насколько возможно, продолжим, что начали говорить о граде Божиим, который не странствует в этой смертной жизни, а всегда бессмертен в небесах, т. е. о святых ангелах, преданных Богу, никогда не бывших и не имеющих быть отступниками, между коими и теми, что сделались тьмою по отступлении от вечного света, Бог от начала, как мы уже сказали, положил разделение.

Глава XXIX

Эти святые ангелы познают Бога не через слышимые слова, но через само присутствие неизменяемой Истины, т. е. через единое Его Слово; познают и само Слово, и Отца, и Святого Духа. А что эта Троица есть неразделенная, что отдельные Лица составляют в ней единое существо, что все они суть не три Бога, но один Бог, — они знают это лучше, чем знаем мы самих себя. И само творение они познают там, т. е. в премудрости Божией, как в идее, по которой оно сотворено, лучше, чем в нем самом; а соответственно этому и самих себя они познают там лучше, чем в самих себе, хотя познают себя и в самих себе. Ибо они сотворены и суть иное, чем Тот,

Который сотворил их. Поэтому там они познают себя как бы в дневном сознании, а в самих себе — как бы в вечернем, как это сказано нами выше. Ибо великая разница в том, познается ли что-либо в идее, по которой оно сотворено, или же в себе самом. Так, одним образом познается правильность линий или истинность фигур, когда она умственно созерцается, и другим, когда чертится в пыли; одним образом справедливость — в неизменяемой Истине, и другим — в душе справедливого. Так познают они и остальные вещи, например, твердь между водами высшими и низшими, называемую небом; собрание вод внизу, обнажение земли и произрастание трав и деревьев; сотворение солнца, луны и звезд; рождение из воды животных, т. е. птиц, рыб и зверей, равно и сотворение всех ходящих по земле, и самого человека, превосходящего на земле все вещи. Все это иначе познается ангелами в Слове Божием, в Котором оно имеет свои неизменные основы и законы, по которым сотворено; и иначе познается в себе самих. Там это знание — яснее, как знание в идее; здесь темнее, как знание произведения. А когда эти дела относятся к славе и почитанию самого Создателя, они блистают светом в умах созерцающих, как утро.

Глава XXX

Все это, как повествует Писание, ради совершенства числа шесть через шестикратное повторение того же дня совершается в шесть дней. Это не потому, что для Бога необходима была продолжительность времени, — как бы Он не мог сотворить разом все, что после соответствующими движениями производило бы времена, — но потому, что числом шесть обозначено совершенство творения. Ибо число шесть первое составляется из своих частей, т. е. из части шестой, третьей и половины. Эти части суть: один, два и три; сложенные вместе, они составляют шесть. Но при этом рассмотрении чисел должны пониматься те их части, относительно которых может быть сказано, какую часть числа они составляют, каковы: поло-

вина, треть, четверть, и которые потом получают наименование от известного числа. Например, хотя в числе девять четыре составляют некоторую часть, но о четырех нельзя сказать, что это часть девяти; об одном же это можно сказать, потому что один есть девятая его часть; может быть это сказано и о трех, так как три составляют третью часть девяти. Но обе эти части, девятая и третья, т. е. один и три, будучи соединены в одно число, далеко не достигают до всего числа, до девяти. Также точно и в числе десять число четыре составляет известную часть, но нельзя сказать какую; а об одном это может быть сказано, потому что один есть десятая часть десяти. Имеет это число и пятую часть, которая есть два; имеет и половину, которая есть пять. Но эти три части числа десяти: десятая, пятая и половина, т. е. один, два и пять, сложенные вместе, не составляют десяти и равняются восьми. Части же числа двенадцать, сложенные в одну сумму, превышают это число. Оно имеет шестую часть, которую составляют два; имеет четвертую часть, состоящую из трех; имеет третью, состоящую из четырех, имеет и половину, состоящую из шести. Но один, два, три, четыре и шесть — не двенадцать, а более, т. е. шестнадцать.

Я нашел необходимым вкратце упомянуть об этом, чтобы показать совершенство числа шесть, которое первое, как я сказал, составляется из соединения частей своих в одну сумму. В это шестеричное число Бог совершил Свое творение. Не следует поэтому пренебрегать числами. Внимательно вникающие в них хорошо знают, какое великое значение нужно придавать им во многих местах священного Писания. Ненапрасно в славословии Бога сказано, что Он все расположил мерою, числом и весом (Прем. XI, 21).

Глава XXXI

На седьмой же день, т. е. на тот же, семь раз повторенный день, — каковое число в другом отношении также совершенно, — припадает покой Божий, и при этом в первый раз упоминается освящение. Таким образом,

Бог не пожелал освятить этот день в каких-либо делах Своих, но в покое, не имеющем вечера: потому что нет более никакой твари, которая, одним образом познавая себя в Слове Божием и другим — в самой себе, могла бы производить различное знание, подобное дню и вечеру. О совершенстве числа семь может быть сказано весьма многое; но книга эта уже и так слишком растянута, и я опасаясь, чтобы не могло показаться, будто воспользовавшись удобным случаем я хочу разбрасывать свое знание скорее с легкомыслием, чем с пользой. Нужно соблюдать правила умеренности и важности, чтобы не сказали о нас, что говоря много о числе, мы позабыли меру и важность. Итак, достаточно упомянуть, что три есть первое совершенно неравное число, а четыре — первое совершенно равное: из них-то и состоит число семь. Потому оно часто употребляется вместо числа неопределенного, например: “Семь раз упадет праведник, и встанет” (Притч. XXIV, 16), т. е. сколько бы раз праведный ни падал, он не погибнет.

Это, впрочем, нужно понимать не относительно проступков, но относительно напастей, приводящих к смирению. И еще: “Седмикратно в день прославляю Тебя” (Пс. CXVIII, 164); что в другом месте выражено иным образом: “Хвала Ему непрестанно в устах моих” (Пс. XXXIII, 2). И многое в этом роде находится в священном Писании, в котором число семь, как я сказал, употребляется обыкновенно для обозначения целой совокупности какой-либо вещи. Поэтому тем же числом часто обозначается Святой Дух, о Котором Господь говорит: “Наставит вас на всякую истину” (Иоан. XVI, 13). Этим числом обозначается и покой Божий, которым успокаивается и человек в Боге. Ибо в целом, т. е. в полном совершенстве, заключается покой, а в части — труд. Мы трудимся, пока познаем отчасти, “когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится” (I Кор. XIII, 10). Из-за этого происходит так, что даже эти Писания мы изучаем с трудом. Между тем как святые ангелы, об общении и соединении с которыми мы воздыхаем в этом труднейшем странствовании, обладают как вечностью пребывания, так

и легкостью познания, и блаженством покоя. Они без затруднения помогают нам: потому что их духовные, чистые и свободные движения их не утомляют.

Глава XXXII

Кто-нибудь может затеять спор и начать утверждать, что не святые ангелы разумеются в том месте Писания, где сказано: “Да будет свет. И стал свет”; и будет думать или говорить, что тогда впервые сотворен был какой-нибудь телесный свет; ангелы же сотворены прежде, и не только прежде тверди, созданной между водами и водами и названной небом, но даже прежде того, о чем сказано: “В начале сотворил Бог небо и землю”; и что выражение “в начале” не значит, будто бы здесь речь о том, что сотворено было прежде всего: потому что еще прежде Бог сотворил ангелов, а (значит) то, что Он сотворил все в Премудрости, именно в Своем Слове, Которое и в Писании называется Началом, как и сам Он в Евангелии на вопрос иудеев, кто Он, ответил, что Он — Начало (Иоан. VIII, 25).

Но я не стану поддерживать спора защитой противоположного мнения, особенно потому, что вполне доволен, что уже в самом начале священной книги Бытия содержится указание на Троицу. Ибо после того, как говорится: “В начале сотворил Бог небо и землю”, — с целью дать понять, что Отец творил в Сыне, как свидетельствует псалом, в котором читаем: “Как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро”* (Пс. CIII, 24), — после этого совершенно уместно упоминается и Святой Дух. Вслед затем, как упомянуто, какого свойства в начале Бог сотворил землю, или массу, или материю для образования будущего мира, (который) Он назвал именем неба и земли, и прибавлено: “Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною”, — вслед затем, чтобы закончить упоминание о Троице, говорится: “И Дух Божий носился

* У Августина: “Все сотворил Ты премудростью”.

над водою” (Быт. I, 2). Итак, пусть каждый понимает, как хочет. Вопрос столь глубок, что может для упражнения читателей, не уклоняющихся от правила веры, вызывать различные решения. Пусть только никто не подвергает сомнению, что существуют в небесах святые ангелы, хотя и не совечные Богу, тем не менее — непоколебимые и твердые в своем вечном и истинном блаженстве. Уча, что к обществу их принадлежат дети Его, Господь не только говорит: “Как Ангелы Божии на небесах” (Мф. XXII, 30), но и показывает, каким созерцанием наслаждаются сами ангелы, говоря: “Говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного” (Мф. XVIII, 10).

Глава XXXIII

Апостол Петр яснейшим образом показывает, что некоторые ангелы согрешили и низвергнуты в преисподнюю мира сего, служащего для них своего рода темницей до будущего последнего осуждения их в день суда, когда говорит, что Бог “ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания” (II Пет. II, 4). Кто может сомневаться, что Бог или в Своем предвидении, или самим делом положил разделение между этими и другими ангелами? Кто станет возражать против того, что последние справедливо называются светом, когда даже мы, еще живущие в вере и еще надеющиеся на равенство с ними, но не достигшие его, названы апостолом светом: “Вы были некогда тьма, а теперь — свет в Господе” (Еф. V, 8)? А тьмою с полною ясностью называются падшие ангелы, — это хорошо знают те, которые понимают или верят, что они хуже неверных людей. Пусть в известном месте этой книги, где читаем: “Да будет свет. И стал свет”, следует разуметь и иной свет; пусть и в том месте, где написано: “И отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью” (Быт. I, 2, 3), говорится о другой тьме. Во всяком случае, мы полагаем, что есть два ангельские общества: одно наслаждается Богом, другое надмевается

гордостью; одно, которому говорится: “Поклонитесь пред Ним, все боги”* (Пс. ХСVI, 7), другое, князь коего говорит: “Все это дам Тебе, если падши поклонисься мне” (Мф. IV, 9); одно — пылающее святою любовью к Богу, другое — курящееся нечистой любовью к собственному величию; первое из них, соответственно тому, как написано: “Бог гордым противится, а смиренным дает благодать” (Иак. IV, 6), обитает на небе небес, а другое, низвергнутое оттуда, мятется в этом низшем воздушном небе; первое в светлом благочестии наслаждается покоем, а второе волнуется мрачными страстями; первое по манию Божию смиренно является на помощь и праведно отмщает, а другое горит страстью поработать и вредить; первое — слуга Божией благодати, чтобы помогать по желанию, а другое обуздывается могуществом Божиим, чтобы не вредило настолько, насколько желает вредить; первое насмехается над вторым, ибо то против своей воли приносит пользу своими преследованиями, а последнее завидует первому, собирающему в отечество своих странников.

Итак, если мы высказали мнение, что в известной книге, которая называется книгой Бытия, под именем света и тьмы разумеются эти два ангельские общества, неравные между собою и противоположные друг другу, из которых одно — доброе по природе и праведное по направлению воли, а другое — доброе по природе, но превратное по направлению воли, — общества, яснейшие указания на которые содержатся в других местах божественных Писаний: то, хотя бы в приведенном месте писатель разумел и нечто другое, темнота его выражений во всяком случае исследована нами не без пользы.

Хотя мы и не в состоянии были точно уразуметь мысль писателя этой книги, однако же не уклонились от правила веры, которое достаточно известно верующим на основании других священных Писаний того же авторитета. Пусть здесь упоминаются только телесные творения Божии; но они, тем не менее, имеют некоторое сходство с духовными, вследствие чего апостол говорит: “Ибо все вы — сыны

* У Августина: “Поклонитесь Ему все ангелы Его”.

света и сыны дня: мы — не сыны ночи, ни тьмы” (I Фес. V, 5). Если же и писатель разумел именно это, то задача нашего исследования выполнена как нельзя лучше: нужно полагать, что человек Божий, наделенный необычной и божественной мудростью, или лучше — сам Дух Божий через него, при упоминании о делах Божийх, совершенных, по словам его, в шесть дней, не мог никоим образом опустить и ангелов. “В начале (потому ли, что Он сотворил их сначала, или, как приличнее понимать “в начале”, — потому, что сотворил в однородном Слове), — говорит Писание, — сотворил Бог небо и землю”. Этими словами обозначена вся совокупность тварей, или, что более вероятно, тварь духовная и телесная, или две великие части мира, которыми обнимается все сотворенное; так что писатель сперва хотел сказать о всей совокупности творения, а потом проследил части его по порядку таинственного числа дней.

Глава XXXIV

Некоторые думали, что именем вод названы многочисленные сонмы ангелов, и смысл слов: “Да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды” (Быт. I, 6) якобы тот, что под водою выше тверди должны разуметься ангелы, а ниже ее — или эти видимые воды, или масса злых ангелов, или же племена всех людей. Если это так, то в данном месте указывается не то, когда сотворены ангелы, а то, когда они разделены. Но некоторые (что свойственно превратнейшей и нечестивой суетности) отрицают даже, что воды сотворены Богом, на том основании, что в Писании нигде не сказано: “И сказал Бог: да будет вода”. То же самое и с подобною же суетностью они могут сказать и относительно земли; потому что нигде не написано: “Сказал Бог: да будет земля”. Но, говорят они, написано: “В начале сотворил Бог небо и землю”. В таком случае здесь же должно разуметь и воду: та и другая обозначены вместе одним именем. “Его — море,

— как читаем в псалме, — и Он создал его, и сушу образовали руки Его” (Пс. XCIV, 5).

Но те же, которые под именем вод, находящихся превыше небес, хотя и разуметь ангелов, принимают в соображение вес стихий и потому не думают, чтобы жидкая и тяжелая природа воды могла быть помещена в высших пространствах мира. Имей они сами возможность на свой манер сотворить человека, они не вложили бы ему в голову слизи, которая по-гречески называется φλέγμα и которая в элементах нашего тела заменяет воды. Искусство Божие указало здесь самое пригодное помещение для слизи; а по их предположению это так нелепо, что, если бы мы не знали этого, а в упомянутой книге было бы написано, что Бог в части человеческого тела, высшей всех остальных, поместил влагу, жидкую и холодную, и потому тяжелую, — эти испытатели стихий решительно не поверили бы этому; а если бы подчинились авторитету того же Писания, стали бы утверждать, что здесь следует разуметь нечто иное. Но если бы мы прилежно стали исследовать и рассматривать в отдельности все, что написано в этой божественной книге о сотворении мира, то нам пришлось бы и много говорить, и далеко уклониться от плана предпринятого сочинения. Насколько казалось необходимым, мы уже достаточно сказали о тех двух различных и друг другу противоположных обществах ангелов, которые представляют собою известные зачатки двух градусов и в среде человеческой, о которых я предположил говорить далее. Поэтому закончим, наконец, настоящую книгу.

КНИГА ДВЕНАДЦАТАЯ

Глава I

Прежде чем приступить к рассмотрению сотворения человека, в процессе которого уяснится происхождение двух градов в отношении к разумным смертным существам подобно тому, как оно уяснилось в предыдущей книге в отношении к ангелам, я считаю необходимым предварительно сказать кое-что о самих ангелах, чтобы посредством этого, насколько возможно, доказать, сколь прилично и сообразно говорится об общении людей с ангелами: дабы справедливо признавались не четыре града, то есть два града ангельских и столько же человеческих, а только два, то есть общества, из коих одно состоит из добрых, а другое из злых, — не ангелов только, но и людей.

Не следует сомневаться в том, что противоположные стремления добрых и злых ангелов произошли не от различия природы и происхождения, ибо тех и других сотворил Бог, благой Творец и Создатель всех существ, а от воли и желаний. В то время как одни постоянно пребывают в общем для всех Блага, Которым служит для них сам Бог, в Его вечности, истине и любви, — другие, более услаждаясь своей властью, как будто бы сами они служат для себя своим благом, уклонились от общего для всех Блага, дающего блаженство, к собственному, и обладая тщеславной надменностью вместо высочайшей верности, пустым лукавством вместо несомненной истины, стремлением к разделению вместо нераздельной любви, сделались гордыми, лживыми и завистливыми. Таким образом, причиной блаженства первых является то, что они преданы Богу. Отсюда, как от противного, следует заключить о причине злополучия последних, которая состоит в том, что они не преданы Богу. Поэтому, если спрашивают: почему те блаженны, правильный ответ будет такой: потому что они преданы Богу; а когда спрашивают: почему эти злополучны, — правильным ответом будет: потому что они не преданы Богу. Для разумной или умной твари

только Бог является тем Благом, через Которое она бывает блаженной. Итак, хотя не всякая тварь может быть блаженной (ибо этого дара не достигают или не получают звери, деревья, камни и прочее в этом же роде), однако, которая может, та может не сама по себе, так как сотворена из ничего, а через Того, Кем сотворена. С достижением Его она блаженна, с утратой Его — несчастна. Тот же, кто блажен не через другое благо, а через самого себя, тот не может сам быть несчастным уже потому, что не может утратить самого себя.

Итак, мы говорим, что нет неизменяемого блага, кроме единого, истинного и блаженного Бога; созданное же Им хотя и добро, потому что оно — от Него, но изменчиво, потому что создано не из Него, а из ничего. Оно не есть самое высшее добро: потому что Бог есть благо, высшее его; но немаловажно и то изменяемое добро, которое, чтобы быть блаженным, может привязываться к неизменяемому Благому, до такой степени служащему благом для него, что без Него оно необходимо было бы несчастным. Но прочие в этом мире творения не есть лучшие только потому, что не могут быть несчастными. Нельзя назвать прочие члены нашего тела лучшими по сравнению с глазами потому, что они не могут быть слепыми. Как природа чувствующая, хотя и страдающая, лучше камня, который никоим образом не может страдать, так и природа разумная, если она даже и несчастна, превосходнее той, которая лишена разума и чувства, а потому и не подвергается несчастью.

А если это так, то для той твари, которая сотворена с таким преимуществом, что хотя сама она и изменяема, однако через привязанность к неизменяемому Благому, т. е. к высочайшему Богу, получает блаженство и удовлетворяет своей потребности только тогда, когда бывает блаженной, причем так, что удовлетворять ее может только Бог, — для такой твари главный порок — не прилепляться к Богу. Всякий же порок вредит природе и потому противозаконоустроен. Таким образом, та другая тварь отличается от этой, преданной Богу, не природой, а пороком; хотя и этот порок показывает, как велика и каких похвал

заслуживает сама природа. Ибо чей порицается порок, природа того, несомненно, восхваляется. Это и служит справедливым укором пороку, что им обезображивается природа, достойная похвалы. Поэтому как в том случае, когда слепота называется пороком глаза, указывается на то, что к природе глаза относится зрение; равно и когда глухота называется пороком ушей, указывается, что к природе их относится слух; так и когда пороком ангельской твари называется то, что она не предана Богу, этим ясно показывается, что ее природе свойственно быть преданной Богу. А сколь великою похвалою служит, далее, быть преданным Богу, чтобы жить с Ним, мудрствовать Им, радоваться Им и наслаждаться таким Благом бессмертно, без заблуждения и беспечально? Кто достойным образом может представить это в мысли или выразить словом? Итак, поскольку всякий порок вредит природе, то самим пороком злых ангелов, тем что они не преданы Богу, достаточно показывается, что Бог сотворил их природу такую доброй, что для нее вредно не быть с Богом.

Глава II

Это сказано нами затем, чтобы кто-либо, читая наши рассуждения о павших ангелах, не подумал, будто они могли получить как бы от другого начала иную природу и что Бог не был Творцом их природы. От этого нечестивого заблуждения тем скорее и легче освободится всякий, чем яснее будет в состоянии понять то, что Бог сказал через ангела, когда посылал Моисея к сынам Израилевым: “Я есмь Сущий” (Исх. III, 14). Ибо будучи высочайшей сущностью, т. е. обладая высочайшим и неизменяемым бытием, Бог дал бытие тем вещам, которые сотворил из ничего; но бытие не высочайшее, каким представляется Он сам, а одним дал большее, другим — меньшее, и таким образом распределил природы существ по степеням. Ибо как от мудрствования получила название мудрость, так от существования (*esse*) называется сущность (*essentia*), — именем, правда, новым, которым не пользовались

древние латинские авторы, но уже употребительным в наши времена, чтобы и наш язык имел то, что греки называют ουσια. Ибо это слово в буквальном переводе значит сущность. Поэтому той природе, которая имеет высочайшее бытие и которую создано все существующее, противна только та природа, которая не имеет бытия. Существующему противоположно несуществующее. Поэтому и Богу, высочайшей сущности и Творцу всех и всякого рода сущностей, не противна никакая сущность.

Глава III

Врагами же Божиими называются в Писаниях те, которые не по природе, а вследствие пороков противятся Его власти, не будучи в силах вредить Ему, но нанося вред себе. Они враги по желанию сопротивления, а не по силе делать вред; потому что Бог неизменяем и нетленен. Поэтому порок, по которому противятся Богу те, которые называются Его врагами, составляет зло не для Бога, а для них самих. И это не почему-либо другому, а только потому, что он портит в них природное благо. Таким образом, не природа противна Богу, а порок. Ибо то, что составляет зло, противно добру. А кто станет отрицать, что Бог есть высочайшее Благо? Итак, порок противен Богу, как противно зло добру. Затем, и та природа, которую портит порок, есть добро; поэтому нет сомнения — он противен и этому добру; но Богу он противен лишь как зло добру; а для природы, которую портит, он не только зло, но и вредное зло. Ибо никакое зло не может быть вредным для Бога; но оно вредно для природ изменяемых и тленных, но вместе с тем — добрых, как это доказывается присутствием самих пороков. Ибо, не будь они добрыми, им не могли бы вредить пороки. А в чем заключается вред, причиняемый им пороками, как не в том, что пороки отнимают у них чистоту, красоту, здоровье, добродетель и все те блага природы, которые обыкновенно от порока исчезают или умаляются? Не будь их совсем, отнятием блага порок не наносил бы вреда, и потому не был бы

и пороком. Ибо порок быть и не вредить не может. Отсюда следует, что хотя порок не может вредить неизменяемому Благу, однако он может вредить только благу, потому что он бывает только там, где вредит.

То же самое можно выразить и так: порок и не может быть в высочайшем Благe, и может быть только в каком-либо благе. Следовательно, одно благо может где-либо быть, но одно зло нигде не бывает; потому что и те природы, которые испорчены порочною злою волей, насколько они порочны, — злы, а насколько они суть природы, — благи. Даже и в том случае, когда порочная природа подвергается наказаниям, добро заключается не только в том, что она — природа, но и в том, что она не остается безнаказанной; потому что это справедливо, а все справедливое, без сомнения, есть благо. Ведь никто не терпит наказания за природные пороки, но только за произвольные. Ибо и тот порок, который, укрепившись вследствие привычки и слишком сильного развития, стал как бы природным, имеет начало от воли. Мы говорим, впрочем, в настоящем случае о пороках той природы, которая обладает умом, воспринимающим разумный свет, с помощью которого отличает справедливое от несправедливого.

Глава IV

Ибо странно было бы пороки (несовершенства) животных, деревьев и других изменчивых и временных вещей, лишенных разума, чувства или жизни, портящие их разрушимую природу, считать достойными осуждения; потому что эти творения по воле Творца получили такой образ бытия для того, чтобы, исчезая и снова появляясь, представлять собой низшую степень красоты времен, в своем роде соответствующую известным частям этого мира. Ибо не было нужды уравнивать земное с небесным и не было причины первому не существовать в мире только потому, что последнее — лучше. Поэтому, когда там, где было прилично этому быть, одно появляется на место другого, меньшее уступает большему, побежденное принимает свой-

ства победившего, — это представляет собою порядок преходящих вещей. Красота этого порядка не привлекает нас потому, что мы, составляя, вследствие нашего смертного состояния, часть его, не можем объять его во всей его совокупности, которой вполне соответствуют части, возбуждающие наше недовольство. Поэтому нам совершенно справедливо внушается верить в творческий промысел там, где сами мы не в состоянии видеть его, чтобы по пустому человеческому безрассудству мы не дерзали укорять в чем-либо произведение столь великого Художника. Впрочем, и эти произвольные и ненаказуемые пороки земных предметов, если разумно вникнем в дело, в силу той же причины служат указанием на доброту этих природ, из которых нет ни одной, которая не имела бы Бога своим Творцом и Создателем; потому что мы также бываем недовольны, если порок уничтожает и в них то, что нравится нам в их природе.

Иногда, впрочем, людям не нравятся и сами природы, когда они причиняют им вред и когда люди имеют в виду не природу, а собственную пользу; каковы, например, были те животные, которые в большом числе карали гордость египтян (Исх. VIII). Но в таком случае они могут порицать и солнце; потому что некоторые преступники и не платящие долгов выставляются по решению судей на солнце. Не с точки зрения нашей выгоды или невыгоды, но рассматриваемая сама по себе природа воздаст славу своему Художнику. Так и природа вечного огня, несомненно, достойна восхваления, хотя она будет служить для наказания осужденных грешников. Ибо что прекраснее пылающего, полного силы, светящегося огня? Что полезнее его теплоты, целебной силы и способности варить? Хотя и нет ничего мучительнее его жжения. Итак, будучи при ином применении пагубным, он при соответствующем употреблении оказывается чрезвычайно полезным. Ибо кто может выразить словами пользу его в этом мире? Нечего, конечно, слушать тех, которые хвалят в огне свет, но порицают жар, — хвалят и порицают не по природе, а с точки зрения своей выгоды или невыгоды. Видеть они хотят, но гореть не желают. Они не обращают внимания

на то, что тот же самый свет, который нравится и им, вреден для слабых глаз вследствие несоответствия; а в том жаре, который им не нравится, без вреда живут, вследствие соответствия, некоторые животные*.

Глава V *

Итак, все природы, поскольку существуют и потому имеют свою меру, свой вид и некоторое взаимное согласие между собою, истинно добры. И находясь там, где должны быть в порядке природы, они сохраняют свое бытие в той мере, в какой оно ими получено. Не получив же бытия вечного, переходят сообразно с пользой и изменением тех тварей, которым подчиняются по законам Творца, в лучшее или худшее состояние, стремясь, по божественному промыслению, к тому концу, который указан им в системе уравнения вселенной; так что и такое повреждение, которое приводит изменяемые и смертные природы к гибели, не уничтожает их бытия, которое они имели прежде, в такой степени, чтобы отсюда не могло произойти то, что должно быть. А если это так, то Бог, обладающий высочайшим бытием и создавший всякую сущность, не имеющую высочайшего бытия (потому что и не должно быть равным Ему то, что создано из ничего и что никоим образом не могло бы быть, если бы не было создано Им), не должен порицаться за встречающиеся какие-либо недостатки, но должен восхваляться при рассмотрении всякого естества.

Глава VI

Поэтому истинной причиной блаженства добрых ангелов служит то, что они прилепляются к Тому, Кто обладает высочайшим бытием. А если искать причину злополучия злых ангелов, она на деле окажется тем, что отвратившись

* См. ниже, кн. XXI, гл. 24.

от обладающего высочайшим бытием, они обратились к самим себе, не имеющим высшего бытия. А как назвать этот порок, как не гордыней? Ибо начало греха — гордыня (Сир. X, 15). Они не захотели сохранить у Него силу евою (Пс. LVIII, 10); и вот, вместо того, чтобы в большей мере иметь бытие, если бы они были преданы Ему, обладающему высочайшим бытием, они, предпочитая Ему себя, предпочли то, что обладает бытием в меньшей мере. Вот что составляет первое умаление, первое оскудение и первый порок той природы, которая сотворена так, что хотя не имеет высочайшего бытия, однако для приобретения блаженства могла пользоваться имеющим высочайшее бытие. Отвратившись же от последнего, она хотя и не превратилась в ничто, но стала иметь бытие в меньшей мере, почему и сделалась несчастной.

Если же начать доискиваться причины, по которой произошла злая воля, то не найдется ни одной. Ибо что делает волю злой, когда она же и совершает злое дело? Злая воля служит причиной злых деяний, причин же для злой воли не существует. Ибо, если бы таковая существовала, она или имела бы какую-либо волю, или нет. Если бы имела, то имела бы или добрую, или злую; если добрую, то как бы произвела злую? Ведь в этом бы случае добрая воля была бы причиною греха, что нелепо. Если же производящее злую волю само имеет злую волю, то что тогда произвело эту последнюю? В чем же тогда причина первой злой воли? Ведь не может же первая злая воля быть произведена другою злою волею, которая предшествовала бы первой. Если ответят, что она ничем не была произведена, ибо существовала всегда, то спрошу: в какой природе? Если ни в какой, то ее не было вовсе, а если в какой-то, то портила и разрушала ее, причиняла вред и лишала добра. Поэтому злая воля не могла быть в злой природе, но только в доброй, причем в изменяемой, ибо только изменяемой и может вредить порок. Ибо, если бы не вредил, то и не был бы пороком, а значит и нельзя было бы сказать, что речь идет о злой воле. Далее, если он вредил, то вредил, конечно, путем лишения или умаления добра. Следовательно, злая воля не могла быть

вечною в том, в чем предварительно было природное добро, которого злая воля могла лишить через причинение вреда. Но если, таким образом, она не была вечной, то спрашивается, кто ее произвел? Остается допустить, что злую волю произвело то, в чем не было никакой воли.

Опять же спрошу: это последнее — выше ли первой, или ниже, или равно ей? Если выше, то и лучше; каким же тогда образом оно лишено воли, когда не только должно обладать ею, но и, как высшее, обладать волей более доброй? То же следует сказать и о равном. Остается предположить, что оно — ниже, в чем нет никакой воли, и что оно и произвело злую волю в ангельской природе, которая первую согрешила. Но так как и само это низшее, пускай бы это было и самое последнее из земного, составляет природу и сущность, то и оно должно быть добрым, имеющим меру и вид в своем роде и порядке. Итак, каким образом что-либо доброе может производить злую волю? Как, говорю, добро может быть причиной зла? Ибо когда воля, оставив высшее, обращается к низшему, она делается злой не потому, что обратилась ко злу, но потому, что само ее обращение имеет превратное свойство. Поэтому не что-либо низшее сделало волю злою, но сама воля, сделавшись злою, превратно и беспорядочно обратилась к низшему.

Если двое, чьи плоть и дух находятся в одинаковом состоянии, обращают внимание на красоту какого-нибудь тела, и один из них склоняется к непозволительному наслаждению, а другой непоколебимо сохраняет свою целомудренную волю, то в чем же виновно красивое тело? Или, быть может, виновата плоть согрешившего? Но чем она хуже плоти другого? Или виновен дух? Но почему не в обоих? Разве сказать, что один из них поддался искушению злого духа, согласившись с ним как бы против своей воли? В таком случае спрошу, что произвело в нем это согласие, эту злую волю? Для большей ясности представим, что оба подверглись искушению, но один поддался, а другой устоял. Какой вывод следует из этого, как не тот, что один захотел лишиться целомудрия, а другой — нет. А почему, как не по собственной воле, тем более,

что состояние тела и духа у них изначально было одинаковым? Глаза обоих одинаково видели, дух обоих равно подвергался искушению; желающие знать, что сделало волю одного из них злою, не находят ничего. Если сказать, что он сам и сделал ее злою, то чем он сам был до того, как не доброй природой, Творцом которой был Бог, неизменяемое Благо? Тот, кто утверждает, что поддавшийся искушению сам создал в себе злую волю, потому что прежде злой воли он был, безусловно, добр, тот пусть спросит себя, почему он сделал ее таковою: потому ли, что она — природа, или потому, что она — из ничего? И тогда он поймет, что злая воля произошла не потому, что она — природа, а потому, что природа ее создана из ничего. Если бы природа была причиной злой воли, то мы вынуждены были бы признать, что от добра происходит зло и что добро — причина зла, коль скоро добрая природа производит злую волю. Но как может добрая природа произвести злую волю прежде, чем у нее самой появится злая воля?

Глава VII

Итак, пусть никто не ищет причины, производящей злую волю (*causam efficientem*), так как она не производящая, а изводящая (уничтожающая — *non efficiens, sed deficiens*); потому что и злая воля не есть восполнение (*effectio*), но убывание (*defectio*). Ибо уклониться (убыть — *deficere*) от обладающего высочайшим бытием к имеющему бытие в меньшей степени и означает начать иметь злую волю. Затем, желать найти причину этих уклонений, — причину, как я сказал, не производящую, а уничтожающую, — было бы то же самое, как если бы кто-либо захотел видеть мрак или слышать безмолвие. То и другое нам известно, но известно не в проявлении, а в отсутствии проявления. Итак, пусть никто не спрашивает у меня о том, о чем я знаю, что я этого не знаю; разве только с целью научиться у меня незнанию того, о чем следует знать, что это знать невозможно. Ибо то, что познается

не в проявлении, а по отсутствию проявления, то, если так можно выразиться, познается некоторым образом через незнание, чтобы сознательно не зналось. Ибо когда взор и телесного ока пробегает по телесным образам, то видит мрак только там, где перестает что-либо видеть*. Так же точно и ощущение безмолвия составляет принадлежность слуха, хотя и чувствуется не иначе, как отсутствием слуха. Равным образом и духовные проявления, хотя наш ум мысленно и созерцает, но где их нет, там мы учимся через незнание**. Ибо “кто усмотрит погрешности свои” (Пс. XVIII, 13)?

Глава VIII

Что я твердо знаю, так это то, что божественная природа никогда, нигде и ни в каком отношении не может иметь убыли; а то, что создано из ничего, может убывать. Однако, коль скоро последнее в большей мере обладает бытием и делает добро (ибо только в этом случае оно делает нечто), то имеет производящие причины; а коль скоро оно уклоняется и потому делает зло (ибо что в таком случае оно делает, кроме суетного?), то имеет причины уничтожающие. Знаю также, что в том, в ком бывает злая воля, в том бывает то, чего не было бы, если бы он того не пожелал; а потому и справедливому наказанию подвергаются не необходимые, а произвольные уклонения. Ибо уклонения, уклонения не ко злу, но — злые уклонения; т. е. не к злым природам, а злые потому, что происходят вопреки порядку природ от высочайшего

* “Так бывает, когда глаз, дабы узреть тьму, отвращается от света: при свете тьма была для него невидима, но и без света он ничего не может видеть; единственно, что он может без света — это не-видеть, и вот это-то не-виденье и оказывается для него видением тьмы”. Плотин. Эннеады. “О природе и источнике зла” (I, 8, 9).

** Т. е. учимся не знать то, что “воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного (ублюдочного) умозаключения, и поверить в него почти невозможно”. Платон. Тимей.

бытия к низшему. Корыстолюбие, например, порок не золота, а человека, имеющего превратную любовь к золоту, оставившего правду, которую он должен ценить несравненно выше золота. Также точно невоздержание есть порок не красивых и привлекательных тел, а души, которая имеет превратную любовь к телесным наслаждениям, презрев воздержание, через которое мы духовно соединяемся с тем, что, оставаясь неизменным, более прекрасно и привлекательно. И тщеславие есть порок не человеческой похвалы, а души, которая имеет превратную любовь к похвалам со стороны людей, пренебрегая свидетельствами своей совести. Равным образом и гордость есть порок не дающего власть и не самой власти, а души, которая имеет превратную любовь к своей власти, презрев более справедливую власть сильнейшего. Поэтому, кто имеет превратную любовь к благу какой-либо природы, тот, хотя бы и достиг его, и сам делается злым при обладании благом, и (становится) несчастным, как лишившийся блага лучшего.

Глава IX

Итак, если нет никакой производящей или, если можно так выразиться, бытийной (*essentialis*) причины злой воли, потому что от нее самой начинается зло изменяемых духов, умаляющее или извращающее благо их природы; а эту волю производит только уклонение, по которому оставляется Бог, но причины для которого не оказывается вовсе; то, если бы мы сказали, что таким же образом нет причины производящей и добрую волю, следовало бы опасаться, что могут подумать, будто добрая воля добрых ангелов не создана, а совечна Богу. Но если они сами созданы, то каким образом можно назвать ее несозданной? Затем, если она создана, то создана ли она вместе с ними, или они сперва были без нее? Но если вместе с ними, то несомненно, что она создана Тем, Кем и сами они, и как только были созданы, то к Тому, Кем созданы, привязались любовью, с которой созданы. Те же другие потому отделились от их сообщества, что эти пребыли в

той же доброй воле, а те, отступив от нее, изменились именно вследствие злой воли, уклонившись этим самым от доброй, от которой, конечно, не уклонились бы, если бы не захотели.

Если же добрые ангелы были прежде без доброй воли и сами создали ее в себе без божественного содействия, то это значило бы, что сами они сделали себя лучшими, нежели какими их создал Бог. Да не будет. Ибо какими они были без доброй воли, если не злыми? Или, если они не были злыми по причине того, что не было в них злой воли (потому что они не могли отступить от той, которую еще не начали иметь), то во всяком случае они еще не были такими столь добрыми, какими начали быть, когда стали иметь добрую волю. Или, если они не могли сделать себя самих лучшими, нежели какими создал их Тот, лучше Которого никто не может что-либо сделать; то, конечно, только при содействующей помощи Творца они могли иметь и добрую волю, чтобы быть через нее лучшими. И так как их добрая воля сделала то, что они стали обращаться не к себе самим, имеющим в меньшей мере бытие, а к Тому, Кто обладает высочайшим бытием, и, привязываясь к нему, стали получать в большей мере бытие и через причастность Ему жить мудро и блаженно: то что другое обнаруживается из этого, как не то, что всякая добрая воля была бы недостаточной, оставаясь при одном только желании, если бы Тот, Кто, создав из ничего добрую природу, способную к восприятию Его, не сделал ее через восполнение Собою лучшею, предварительно возбужив в ней к Себе горячее стремление?

Следует рассмотреть и следующее: если добрые ангелы сами создали в себе добрую волю, то создали ли ее какую-либо волей, или безо всякой воли? Если без воли, то вовсе ее не создали. А если какую-либо волей, то злой или доброй? Если злой, то как злая воля могла произвести волю добрую? Если доброй, то они уже имели ее. А кто создал эту последнюю, если не Тот, Кто сотворил их с доброю волей, т. е. с чистой любовью, которою они могли бы влечься к Нему, — создал, творя их природу и даруя им вместе с тем благодать? Таким образом, следует верить,

что святые ангелы никогда не были без доброй воли, то есть без любви Божией. А те, которые, будучи созданы добрыми, сделались злыми по собственной воле, которую добрая природа создала только после произвольного отступления от добра, так что причиною зла было не добро, а отступление от добра, — те или получили благодать божественной любви в меньшей мере, чем устоявшие в ней, или же, если те и другие были сотворены одинаково добрыми, когда по злой воле пали, устоявшие вследствие большого вспомоществования достигли той полноты блаженства, из которой никогда не могут ниспасть, как мы об этом говорили еще в предыдущей книге.

Таким образом, с должной хвалою Творцу следует сознаться, что не в применении к одним только святым людям, но и о святых ангелах можно сказать, что любовь Божия разлита в них Духом Святым, данным им (Рим. V, 5), и что не только для людей, но первоначально и по преимуществу для ангелов было благом то, о чем написано: “А мне благо приближаться к Богу” (Пс. LXXII, 28). Для кого это благо является общим, те имеют святое сообщество и с Тем, к Кому прилепляются, и между собою, и составляют один град Бога, служащий и живой Ему жертвой, и живым Ему храмом.

Как сказал я об ангелах, так считаю теперь нужным сказать и о том, как произошла через сотворение тем же Богом и та часть этого града, которая составляется для соединения с бессмертными ангелами из смертных людей и пока, подлежа смерти, странствует по земле или покоится в особых жилищах и местопребываниях душ в среде скончавшихся. Ибо род человеческий получил начало от одного человека, которого первоначально создал Бог по свидетельству священного Писания, справедливо имеющего необычайный авторитет во всем мире и между всеми народами, о вере которых в него, между прочими истинами, само оно предсказало с истинною божественностью.

Глава X

Итак, оставим предположения людей, которые сами не знают, что говорят о происхождении рода человеческого. Некоторые как о самом мире верили, так и о людях думали, будто они были всегда. Поэтому и Апулей, описывая этот род животных, говорит: “Каждый в отдельности — они смертны, но в своей совокупности в целом роде — вечны”*. Им возражали, что если род человеческий существовал вечно, то каким образом их история могла говорить истину, повествуя о том, кто и что изобрел, кто были первые основатели свободных и других наук и искусств или кем в первый раз начала населяться та или другая страна, часть земли или остров? На это они отвечают, что через известные промежутки времени хотя и не вся, но большая часть земли так опустошается потопами и истребляется огнем, что число людей сводится к незначительному количеству, от которого затем снова рождается прежнее их число, и таким образом то и дело появляется и создается как бы в первый раз то, что в действительности восстанавливается, будучи разрушенным и истребленным упомянутыми чрезвычайными опустошениями**; а что касается-де человека, то он мог произойти не иначе, как только от человека. Но они говорят то, что думают, а не то, что знают.

Обманывают их и некоторые крайне лживые сочинения, представляющие, будто история обнимает собою многие тысячи лет***, между тем как согласно священным Писаниям от сотворения человека мы еще не насчитываем и полных шести тысяч лет. Отсюда (чтобы не рассуждать долго о том, как опровергаются эти пустые сочинения, в которых представляется гораздо большее число тысячелетий, и не доказывать, что они решительно не заслуживают никакого доверия) и известное письмо Александра

* Apul. de Deo Socratis.

** Senec. de Nat. Quaest. lib. V, cap. 27 et 29; Cicer. de Nat. Deor. lib. II.

*** Cicer. de Divinit. lib. I; Lact. lib. VII, cap. 14.

Великого к матери его Олимпиаде. Он писал это письмо, излагая рассказ некоего египетского жреца, заимствованный последним из сочинений, считавшихся у них священными, и обнимающий царства, известные и в греческой истории. Из числа этих царств, царство ассирийское, согласно упомянутому письму Александра, насчитывает более пяти тысяч лет; по греческой же истории оно имеет около тысячи трехсот лет со времени царствования Бела, какового царя вышеупомянутый египтянин ставит в самом начале этого царства. Персидское же и македонское царства продолжались до времени самого Александра, с которым он говорил, более восьми тысяч лет; между тем как греки македонскому царству вплоть до смерти Александра отводили четыреста восемьдесят пять лет, а персидскому, до разрушения его тем же Александром, насчитывали двести тридцать три года. Таким образом, последние числа несравненно меньше египетских и не могут сравняться с ними даже если увеличить их вдвое.

Говорят, будто египтяне имели некогда столь короткие годы, что каждый из них ограничивался четырьмя месяцами*; так что более полный и более правильный год, какой теперь имеем и мы, и они, равнялся трем их древним годам. Но и при этом греческая история, как я сказал, не может быть согласована с египетской относительно летоисчисления. А потому скорее следует верить греческой, так как она не превышает истинного числа лет, содержащихся в наших священных Писаниях. Затем, если это пользующееся особой известностью письмо Александра очень далеко в отношении определения времени от достоверности, то тем менее следует верить тем сочинениям, которые, полные как бы баснословной старины, они хотели противопоставить авторитету наиболее известных и божественных книг, которые предсказали, что весь мир будет верить им и которым действительно весь мир стал верить, как было предсказано. Истинность своего повествования о прошедшем они доказали точным исполнением предвозвещенного ими будущего.

* Plin. lib. VII.

Глава XI

Другие же, не считая этот мир вечным, или признают не один только этот мир, а бесчисленное множество миров*, или же, признавая один мир, думают, что он бесчисленное количество раз по истечении известного ряда веков возрождается и погибает**. Последние приходят к неизбежному выводу, что человеческий род получает первоначальное существование не посредством рождения от людей. Ибо те, о которых мы выше говорили, утверждают, что после потоков и истребления стран огнем, которые они не считают повсеместными, всегда остается несколько людей для восстановления прежнего их количества. Но эти не могут думать, чтобы в мире во время гибели его сохранилось хоть сколько-нибудь людей. Признавая сам мир возрождающимся из своей материи, они полагают также, что и род человеческий возрождается в нем из его элементов, а потом уже человеческое поколение размножается от родителей, как размножаются и поколения других животных.

Глава XII

Что мы ответили, когда речь шла о происхождении мира, тем, которые хотят представлять мир вечным, но получившим начало своего бытия, как это яснейшим образом признает и Платон (хотя некоторые полагают, что он говорил одно, а думал совсем другое), то же самое я мог бы сказать в ответ и относительно первого создания человека тем, которые останавливаются в недоумении перед вопросом: почему человек не сотворен ранее в неисчислимы и бесконечные времена, а создан так поздно, что по свидетельству священных Писаний прошло менее шести тысяч лет с того времени, как он начал существовать. Если их озадачивает краткость времени, если им кажется, что прошло слишком мало лет с того момента, когда по

* Plin. lib. II, cap. 9.

** См. ниже, кн. XVIII, гл. 41.

свидетельству наших писаний был сотворен человек, то пусть примут во внимание, что ничто не долговременно, что имеет какой-нибудь последний предел, и что все определенные пространства веков, если сравнить их с беспредельной вечностью, должны считаться не малыми, а равными нулю. Поэтому, если бы мы сказали, что с того времени, как Бог создал человека, прошло не пять или шесть, а шестьдесят или шестьсот тысяч, шесть или шестьдесят миллионов лет; или стали бы увеличивать эту сумму во столько раз, что не нашли бы и названия для обозначения количества лет со времени создания Богом человека; то и тогда можно было бы спросить: почему Бог не создал его раньше? Безначально-вечный покой Божий, предшествовавший сотворению человека, таков, что если сравнить с ним какое бы то ни было громадное и невыразимое словами количество веков, имеющее, однако, известные пределы, которыми оно ограничивается, сравнение не будет соответствовать даже сравнению малейшей капли воды с совокупностью вод всех морей и океанов.

Пусть первый из этих двух предметов крайне мал, а другой чрезвычайно велик; но оба они имеют границы. То же количество времени, которое имеет какое-либо начало и ограничивается каким-либо пределом, сколько бы мы ни увеличивали его, в сравнении с тем, что не имеет начала, должно почитаться самым малейшим или, вернее, ничтожным. Если от этого времени, уменьшая его число, хотя бы и такое громадное, что для него нет даже названия, мы отнимали бы одну за другою самые малейшие частицы, ведя исчисление назад к его началу, подобно тому, как при отнятии дней человека, начиная с того дня, в который он теперь живет, до того, в который он родился, — уменьшение это когда-нибудь дойдет до начала. Но если от пространства, не имеющего начала, отнимать одно за другим, ведя исчисление назад, — не говорю небольшие количества, состоящие из часов, месяцев, лет, — но и такие громадные пространства, какие обнимает та сумма веков, которая не может быть исчислена никакими математиками, но которая, однако, при постепенном

отнятии малых частиц уничтожается; и если отнимать их не раз и не два или еще чаще, а постоянно: что из этого выйдет, коль скоро никогда нельзя дойти до начала, которого совершенно нет? Поэтому, о чем мы теперь, по истечении пяти с лишком тысяч лет, спрашиваем, о том же с любопытством могут спрашивать и потомки через шестьсот тысяч лет, если на столько времени продлится жизнь смертных людей, — то рождающихся, то умирающих, — и их невежественная немощь. Могли поднимать этот вопрос и те, которые жили прежде нас. Мог, наконец, и сам первый человек или на другой день после своего создания, или в тот же день спрашивать, почему он не был создан ранее. Но если бы он был создан ранее, этот спор о начале временных вещей имел бы те же самые основания и прежде, и теперь, и впоследствии.

Глава XIII

Философы этого мира полагали, что можно или должно решить этот спор не иначе, как допустив кругообращения времен, в которые одно и то же постоянно возобновляется и повторяется в природе вещей, и утверждали, что и впоследствии беспрерывно будут совершаться кругообращения наступающих и проходящих веков, будут ли это кругообращения в мире постоянно пребывающем, или он, возрождаясь и погибая через известные промежутки, будет всегда представлять в виде нового то, что уже прежде было и что будет опять. Это — насмешка над бессмертной душой, и вывести ее из униженного состояния даже в том случае, если она достигла мудрости, они решительно не могут: потому что она постоянно стремится к мнимому блаженству, но беспрестанно возвращается к истинному несчастью. Ибо как можно назвать истинным то блаженство, на вечность которого никогда нельзя надеяться, потому что душа или по крайнему невежеству не знает, что ей в действительности угрожает несчастье, или несчастнейшим образом страшится его при обладании блаженством? А если она никогда потом не возвратится к

несчастьям и от бедственного состояния переходит к блаженству, то, значит, бывает нечто новое во времени, не имеющее временного предела. Но почему в этом случае не то же бывает и с миром? Почему то же не бывает и с человеком, созданным в мире? Почему бы ему в здравом учении стезею правого пути не избежать каких-то мнимых кругообращений, изобретенных ложными и коварными мудрецами?

Некоторые полагают, будто бы и то, что написано в первой главе книги Соломона, называемой Екклесиаст: "Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: "смотри, вот это новое"; но это было уже в веках, бывших прежде нас" (Еккл. I, 9, 10), сказано об этих кругообращениях, возвращающих и восстанавливающих все в одном и том же виде*. Но он сказал это или о том, о чем говорил выше, то есть о поколениях, из которых одни проходят, другие приходят, о круговых движениях солнца, о течениях рек или, пожалуй, о родах всех вещей, которые появляются и исчезают. Были, например, люди и прежде нас, существуют они и вместе с нами, будут и после нас; так же точно те или другие животные и деревья. Самые необычайные явления, выходящие из ряда обыкновенных, хотя отличаются одни от других и о некоторых рассказывается, что они были только один раз, насколько они вообще чудесны и необычайны, непременно и прежде были и будут; ничего нового и небывалого не представляет собою то, что необычайные явления бывают под солнцем. Некоторые, впрочем, толковали эти слова в том смысле, будто Премудрый хотел дать понять, что уже все было сделано в предопределении Божиим и потому ничто не ново под солнцем.

Во всяком случае, с правою верой несовместима мысль, будто этими словами Соломон обозначил те кругообращения, которые, по их мнению, повторяют те же самые времена и те же самые временные вещи так, что, например, как в известный век философ Платон учил учеников в

* Origen. lib. III, cap. 5.

городе Афинах в школе, называвшейся академией, так и за несметное число веков прежде через весьма обширные, но определенные периоды, повторялись тот же Платон, тот же город, та же школа и те же ученики; и впоследствии, по прошествии бесчисленных веков, снова должны повториться. Чуждо, говорю, это нашей вере. Ибо Христос однажды умер за грехи наши; восстав же, “уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти” (Рим. VI, 9); и мы по воскресении “всегда с Господом будем” (I Фес. IV, 17), Которому одному только мы говорим то, что внушается в священном псалме: “Ты, Господи, сохранишь их, соблюдеши от рода сего во век”(Пс. XI, 8). Вполне соответствующим этому считаю и последующее слова: “Повсюду ходят нечестивые” (Пс. XI, 9): не потому, что жизнь их будет проходить через воображаемые ими круги, а потому, что таков именно путь их заблуждения, т. е. ложное учение.

Глава XIV

Что же удивительного, если они, блуждая в этих круговращениях, не находят ни входа, ни выхода? Они не знают, ни откуда начался, ни чем окончится род человеческий и наша смертность; потому что не могут постигнуть высоты Божией: как Он, будучи Сам вечным и безначальным, начав, однако же, с некоторого момента, сотворил во времени и времена, и человека, которого прежде никогда не создавал, и сотворил не по новому и внезапному, а по вечному и неизменному решению. Кто в состоянии исследовать и испытать эту неисследимую и неиспытуюемую высоту, по которой Бог во времени по неизменяемой воле создал временного человека, прежде которого не было никого из людей, и от одного человека размножил род человеческий? Ибо и псалом, предпослав слова: “Ты, Господи, сохранишь их, соблюдеши от рода сего во век” (Пс. XI, 8), и затем отразив тех, в безумном и нечестивом учении которых нисколько не предоставляется душе вечного освобождения и блаженства, прибавив: “Повсюду ходят

нечестивые” (Пс. XI, 9), как-будто бы ему (Давиду) говорили: “Чему это ты веруешь, каких держишься мыслей и мнений? Разве можно думать, что Бог внезапно восхотел создать человека, которого никогда прежде в бесконечной вечности не создавал, — Бог, с Которым не может случиться ничего нового, в Котором нет ничего изменяемого?”, — непосредственно затем отвечает, обращая речь к самому Богу: “Когда ничтожные из сынов человеческих возвысились”^{*} (Пс. XI, 9). Пусть, говорит, люди думают, что хотят; пусть воображают, что им угодно; пусть ведут, как им угодно, свои рассуждения. “По высоте Твоей”, которую никто из людей не может постигнуть, “возвысил Ты сынов человеческих”. Это чрезвычайная высота, что Бог был вечно, что в первый раз восхотел создать человека, которого никогда прежде не создавал, с некоторого времени, и что не изменил при этом Своего совета и воли.

Глава XV

Я не дерзаю сказать, что Господь Бог некогда не был Господом. Не могу сомневаться я и в том, что человека никогда прежде не было, что человек был сотворен в первый раз в некоторый момент времени. Но когда размышляю о том, какой же вещи Господь всегда был Господом, если не всегда была тварь, — боюсь сказать что-нибудь утвердительным образом. Обращаюсь я к себе самому и вспоминаю сказанное о том, что нет человека, способного познать совет Божий, помыслить, чего хочет Бог; ибо помыслы смертных боязливы, мнения обманчивы, тленное же тело отягощает душу и земное жилище обременяет многозаботливый ум (Прем. IX, 13 — 15).

Итак, если я скажу, что из этого многого (потому, без сомнения, многого, что я не могу найти того, что одно из этого или кроме этого, о чем я, может быть, и не помышляю, действительно истинно), о чем я размышляю в этом земном жилище, всегда была тварь, Господом

^{*} У Августина: “По высоте Твоей возвысил Ты сынов человеческих”.

которой всегда был Тот, Кто всегда есть Господь и всегда был Господом, но в одно время — одна, в другое — другая, чтобы какую-либо из них не назвать нам совечной Творцу: то грозит нелепый и чуждый свету истины вывод, что тварь то в те, то в другие времена, одна исчезая, а другая появляясь вместо нее, всегда была смертной, а бессмертной начала быть только тогда, когда настал наш век, в который сотворены и ангелы, если действительно их обозначает оный первоизданный свет или, скорее, то небо, о котором сказано: “В начале сотворил Бог небо и землю” (Быт. I, 1); хотя их не было прежде, чем они были сотворены, чтобы кто-либо не подумал, что они совечны Богу, если они, как бессмертные, будут признаны бывшими всегда. Если же скажу, что ангелы были сотворены не во времени, но были прежде всех времен и Господом их всегда был Бог, всегда бывший Господом; то меня могут спросить: “Если они сотворены прежде всех времен, то могли ли всегда быть те, которые были сотворены?”

На это, пожалуй, может быть такой ответ: “Каким образом они могли быть не всегда, когда то, что бывает во всякое время, вполне сообразно называется всегда существующим?” А они настолько были во всякое время, что даже были сотворены прежде всех времен (это, впрочем, справедливо в том случае, если от неба начались времена, а ангелы уже были прежде неба). Но если время началось не от неба, но было и прежде неба, хотя не состояло из часов, дней, месяцев и годов (ибо эти измерения пространства времени, обыкновенно и в собственном смысле называемые временами, начались с движения небесных светил, почему и Бог при творении их сказал: “Да будут светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов” (Быт. I, 14)), а обнаруживалось в некотором изменяющемся движении, в котором одно приходило раньше, другое позже, потому что не могло быть вместе; если, следовательно, прежде неба в ангельских движениях происходило нечто подобное и потому уже было временем, и ангелы с того момента, как были сотворены, имели движение во времени: то и

в таком случае они были во всякое время, так как вместе с ними были созданы и времена. А кто может сказать, что не всегда было то, что было во всякое время?

Но если я дам такой ответ, мне скажут: “Каким же образом они не совечны Творцу, если всегда был Он и всегда были они? Как можно называть их сотворенными, когда они представляются всегда бывшими?” Что ответить на это? Не сказать ли, что они и всегда были, потому что были во всякое время или как созданные вместе со временем, или как такие, вместе с которыми созданы времена; и вместе с тем — сотворены? Мы не скажем, что не сотворены и сами времена; но никто не станет сомневаться в том, что во всякое время было время. Ибо если не во всякое время было время, то, значит, было время, когда не было никакого времени. А кто, пусть даже самый безрассудный, скажет это? Мы можем вполне правильно сказать: “Было время, когда не было Рима; было время, когда не было Иерусалима; было время, когда не было Авраама; было время, когда не было человека” и т. п. Затем, если мир создан не с началом времени, а после некоторого времени, мы можем сказать: “Было время, когда не было мира”. Но сказать: “Было время, когда не было никакого времени”, было бы так же нелепо, как если бы кто сказал: “Был человек, когда не было никакого человека”, или: “Был этот мир, когда не было этого мира”. Конечно, если разуместь в одном случае одно, а в другом другое, можно некоторым образом употребить и такое выражение, имея в виду следующее: “Был-де другой человек, когда не было этого человека”. В таком случае мы можем правильно сказать: “Было другое время, когда не было этого времени”. Но кто, хотя бы и самый сумасбродный, скажет: “Было время, когда не было никакого времени?”

Поэтому, как время мы называем сотворенным, хотя оно называется бывшим всегда, потому что время было во всякое время; так если и ангелы были всегда, то из этого еще не следует, что они не были сотворены. Они потому называются бывшими всегда, что были во всякое время; а во всякое время были потому, что без них

никоим образом не могли быть сами времена. Ибо где нет никакой твари, через изменяющиеся движения которой образуются времена, там совершенно не может быть времен. Поэтому, хотя они и всегда были, тем не менее, они сотворены; и из того, что они всегда были, вовсе не следует, что они совечны Творцу. Ибо Он был всегда в неизменяемой вечности, а они сотворены, хотя и называются бывшими всегда потому, что были во всякое время и без них никоим образом не могли бы быть времена. Но так как течение времени образуется через изменения, то время не может быть совечным неизменяемой вечности. А поэтому, хотя бессмертие ангелов не оканчивается во времени и не может быть ни прошедшим, как бы его уже не было, ни будущим, как бы оно еще не настало: тем не менее, их движения, которые дают образование временам, переходят из будущего в прошедшее; а потому они не могут быть совечными Творцу, о Котором нельзя сказать, что в Его движении или было то, чего уже нет, или будет то, чего еще нет.

Таким образом, если Бог всегда был Господом, то Он всегда имел тварь, служившую Его владычеству; но не рожденную от Него тварь, а созданную Им из ничего и не совечную Ему: ибо Он был прежде нее, хотя ни в какое время не был без нее, предворяя ее не преходящим временем, а пребывающей вечностью. Но если я так отвечаю тем, которые спрашивают, каким образом Он всегда был Творцом, всегда был Господом, если не всегда была тварь, которая служила Ему; или каким образом она сотворена, а не совечна Творцу, если была всегда, то боюсь, что меня скорее сочтут за утверждающего то, чего я не знаю, нежели за учащего тому, что знаю. Поэтому возвращаюсь к тому, что наш Творец благоволил дать нам знать; а что Он даровал в этой жизни знать мудрейшим или знание чего предоставил в другой жизни вполне совершенным, то признаю превышающим мои силы. Но все же я нашел нужным поговорить об этом, ничего не утверждая, чтобы читающие видели, от каких опасных вопросов они должны воздерживаться, и чтобы не считали себя ко всему способными, а напротив, поняли бы, как спасительно по-

виноваться заповеди апостола, говорящего: “По данной мне благодати, всякому из вас говорю: не думайте о себе более, нежели должно думать; но думайте скромно, по мере веры, какую каждому Бог уделил” (Рим. XII, 3). Если младенец питается сообразно со своими силами, то, повзрослев, он сможет воспринимать больше; если же он превышает в этом свои силы, то изнеможет прежде, нежели вырастет.

Глава XVI

Признаюсь, я понятия не имею, какие века прошли прежде сотворения рода человеческого; но не сомневаюсь, что решительно нет никакой твари, совечной Творцу. И апостол говорит о временах вечных, и притом не о будущих, а, что более удивительно, о прошедших. Вот его слова: “В надежде вечной жизни, которую обещал неизменный в слове Бог прежде вековых времен, а в свое время явил Свое слово” (Тит. I, 2, 3). Таким образом, по его словам прежде были времена вечные, которые, однако, не были совечными Богу. Если же Он прежде вековых времен не только был, но и обетовал жизнь вечную, которую явил в надлежащее время, то что другое это означает, как не Слово Его? Ибо это Слово и есть жизнь вечная. Как же иначе Он обетовал, обещая, без сомнения, людям, которых еще не было прежде вековых времен, как не так, что в вечности Его и в самом Слове Его, совечном Ему, уже предопределено было то, что имело быть в свое время?

Глава XVII

Не сомневаюсь я и в том, что прежде сотворения первого человека никогда не было никакого человека, ни того же самого, несколько раз возвращавшегося через какие-то кругообращения, ни какого-либо другого, подобного ему по природе. От этой веры не могут отклонить меня и аргументы философов, из которых самым остро-

умным признается тот, согласно которому утверждают, что ничто неопределенное не может быть постигнуто никаким знанием, а потому, говорят, Бог имеет у Себя все конечные основания всех конечных вещей, сознаваемых Им. Благость же Его ни в какое время не должна представляться праздною так, чтобы Его действие, которому предшествовало вечное неделание, казалось временным, как будто бы Бог вследствие раскаяния в своей прежней безначальной бездеятельности приступил к творению. Поэтому, говорят, необходимо должно повторяться постоянно одно и то же, и постоянно проходить, чтобы снова повториться или при постоянном пребывании изменяющегося мира, который всегда был, однако был создан без начала времени, или при постоянно повторяющемся и долженствующем постоянно повторяться создании и разрушении его в известные моменты. А иначе-де, признавая Бога когда-либо в первый раз начавшим Свое творение, мы придем к мысли, что Он некоторым образом осудил Свою прежнюю бездеятельность как праздную и леностную и вследствие этого Ему неугодную, и потому изменил ее. Если же представлять, что Он всегда творил хотя временное, но то одно, то другое, и таким образом дошел, наконец, до творения человека, которого никогда прежде не творил, то окажется, что не в силу знания, которым, как они думают, не может быть охвачено что-либо неопределенное, а как бы по внушению минуты, — как пришло на ум, по какому-то случайному непостоянству, — Он создал то, что создал. Затем, говорят, если допустить те кругообращения, в которые, — при пребывании ли мира, или же при включении и им своих повторяющихся происхождений и разрушений в эти кругообращения, — повторяются одни и те же временные явления; то не приписывается Богу ни бездеятельный, и притом столь продолжительный и безначальный покой, ни непредвиденная случайность Его дел. Ибо если бы не повторялось одно и то же, то бесконечное не могло бы быть объято в своем разнообразии никаким Его знанием или предвидением.

Если бы разум и не был в состоянии опровергнуть этих доказательств, которыми нечестивые стараются сов-

ратить наше простое благочестие с прямого пути, чтобы мы блуждали с ними окрест, то их должна осмеять вера. Но при помощи Господа Бога нашего здравый ум разрывает эти вращающиеся круги, измышленные воображением. Главным образом они заблуждаются и предпочитают ходить ложным окольным путем, а не истинным и прямым, потому, что измеряют своим человеческим изменяемым и ограниченным умом ум божественный, совершенно неизменяемый, объемлющий всякую бесконечность и исчисляющий все бесчисленное без чередования мыслей. С ними происходит то, что говорит апостол: “Они измеряют себя самими собою и сравнивают себя с собою неразумно” (II Кор. X, 12). Когда им приходит на ум сделать что-либо новое, они делают это по новому решению (потому что имеют изменяемый ум); так и Бога, Которого они не могут постигнуть, а представляют вместо Него самих себя, они сравнивают не Его с Ним же, а самих себя, и не с Ним, но с собою. Нам же неприлично думать, что в одном расположении находится Бог, когда Он покоится, и в другом, когда действует; потому что о Нем нельзя сказать даже того, чтобы Он был в том или ином расположении, как-будто бы в Его природе может происходить нечто такое, чего не было прежде. Ибо кто имеет то или другое расположение, тот, очевидно, испытывает известное состояние, а все то, что испытывает подобное, изменяемо.

Итак, с мыслью о Его покое не должна соединяться мысль о праздности, лени и бездействии, равно как с мыслью о деятельности Его не должна соединяться мысль о труде, напряжении и старании. Он может действовать, покоясь, и покоиться, действуя. Он может совершать новое дело не по новому, но по вечному намерению; и не по раскаянию в прежнем неделании Он начинает делать то, чего прежде не делал. Но если прежде покоился, а потом стал делать (я не знаю, как это может быть понято человеком), то, без сомнения, называемое “прежде” и “потом” было по отношению к вещам прежде не бывшим и потом явившимся. В Нем же последующая воля не изменила и не уничтожила предшествующую, как другую

волю; но одною и тою же вечной и неизменяемой волей Он создал то, чтобы созданные Им вещи не были прежде, пока они не были, и чтобы были потом, когда они начали быть. Через это Он удивительным образом показал могущим видеть, что Он не имел нужды в тварях, но создал их по единой благодати, так как и без них Он пребывал в безначальной вечности не менее блаженным.

Глава XVIII

Что же касается другого их мнения, согласно которому бесконечное не может быть объято даже божественным видением, то им остается дерзнуть утверждать, что Бог не знает всех чисел, и погрузиться, таким образом, и в эту бездну глубокого нечестия. Всем известно, что числа бесконечны, потому что какое бы число ты не признал их завершением, оно не только может увеличиться через прибавление другого числа, но как бы велико ни было и какое бы большое количество ни обнимало в самом счете и в науке счисления, не только может удваиваться, но даже умножаться. Но всякое число ограничивается своими свойствами и никакое из них не может быть равным какому-либо другому. Таким образом, они не равны одно другому и различны, каждое из них в отдельности, конечно, но все вместе — бесконечны.

Итак, неужели Бог не знает всех чисел вследствие их бесконечности и неужели ведение Божие простирается лишь на некоторую сумму, а остальные числа не знает? Кто даже из самых безрассудных людей скажет это? Но не решатся презирать числа и признавать их не подлежащими божественному ведению те, для которых имеет значение авторитет Платона, внушающего, что Бог на основании чисел сотворил мир; да и у нас читается о Боге, что Он расположил все мерою, числом и весом (Прем. XI, 21). О Нем говорит и пророк: “Кто выводит воинство их счетом?” (Ис. XL, 26); и Спаситель в Евангелии говорит: “У вас же и волосы на голове все сочтены” (Мф. X, 30). Итак, мы не должны сомневаться в том,

что Ему известно всякое число. “Разум Его, — как поется в псалме, — неизмерим” (Пс. CXLVI, 5).

Поэтому бесконечность числа, хотя бы и не было числа бесконечным числом, не может быть необъемлемой для Того, у Кого нет числа разуму. Все, что объемлется знанием, ограничивается сознанием познающего; также точно и всякая бесконечность бывает некоторым неизреченным образом ограниченной в Боге, потому что она не необъятна для Его ведения. Поэтому, если бесконечность чисел не может быть бесконечной для ведения Божия, коим она обнимается; то кто такие мы, людишки, дерзающие положить предел Его ведению, говоря, что если бы в одни и те же кругообращения времен не повторялись одни и те же временные явления, то Бог не мог бы все созданное Им ни предвидеть, чтобы создать, ни знать, когда уже создал, — Бог, премудрость Которого, простая в многообразии и единообразная в многообразии, обнимает все необъятное столь необъятным ведением, что если бы Он восхотел постоянно создавать новое и несходное с предшествующим, то и это для Него не могло бы быть беспорядочным и непредвиденным! И предвидел бы Он это не с ближайшего времени, но содержал бы в вечном предвидении.

Глава XIX

Так ли это, и так называемые веки веков соединены между собою непрерывной последовательностью, сменяясь одни другими, несходные взаимно, но упорядоченные, — причем неизменно пребывают в своем блаженном бессмертии без конца только те, которые освобождаются от злополучия; или же под веками веков понимаются века, пребывающие с постоянной неизменностью в премудрости Божией и как бы служащие производящими причинами тех веков, которые проходят со временем, — я решать не берусь. Может быть, веки можно назвать веком, так что век века будет обозначать то же, что и веки веков; подобно тому, как и небом неба называется ничто иное, как небеса небес. Ибо Господь небом назвал твердь, выше

которой находятся воды (Быт. I, 8); тем не менее, в псалме говорится: “Хвалите Его небеса небес и воды, которые превыше небес” (Пс. CXLVIII, 4).

Какое из этих двух значений могут иметь веки веков, или они имеют какое-то еще, отличное от этих двух, — вопрос весьма глубокий. Но для того вопроса, которым мы теперь занимаемся, не столь и важно, если мы оставим его пока без разрешения, — в состоянии ли бы мы были сказать относительно его что-либо определенное, или же через тщательное рассмотрение его сделались бы только более осторожными, чтобы не решиться при такой темноте предмета что-либо утверждать. В данном случае мы ведем речь против мнения, утверждающего существование подобных кругообращений, по которым якобы необходимо повторяется одно и то же через известные периоды времени. Какое бы из указанных мнений о веках веков ни было верным, это не имеет никакого отношения к этим кругообращениям. Будут ли эти веки веков не повторяющимися одно и то же, а выступающими один из другого в благоустроенном порядке при неизменном пребывании в блаженстве тех, которые бесповоротно освободились от несчастий; или же это веки веков вечные, как бы господствующие над подчиненными им веками временными: в том и другом случае не имеют места вышеупомянутые кругообращения, возвращающие одно и то же, потому что вполне опровергаются вечной жизнью святых.

Глава XX

В самом деле, чей благочестивый слух может допустить, чтобы после жизни, пройденной со столькими и такими великими бедствиями (если, впрочем, следует называть жизнью эту жизнь, которая скорее есть смерть, и притом столь тяжкая, что смерти, освобождающей от нее, боятся из любви к этой смерти), чтобы после таких великих, многих и ужасных зол, от которых, притом, через истинное благочестие и мудрость мы были некогда очищены и освобождены, мы достигали лицемерия Божия и делались

блаженными созерцанием бестелесного света через участие в неизменном бессмертии Того, к достижению Которого горим любовью, только для того, чтобы потом по необходимости лишиться Его, и лишившись, и низвергнувшись из этой вечности, истины и счастья, подверглись адской смертности, позорному безрассудству и гнусным злополучиям, в которых Бога оставляют, истину ненавидят, блаженство полагают в гнусном непотребстве; и чтобы это в одном и том же виде повторялось бесконечное число раз прежде и повторялось бесконечное число раз после в известные периоды прошлых и будущих веков? И все это только ради того, чтобы этими определенными кругообращениями, в которых все постоянно то проходит, то снова возвращается, через наше мнимое блаженство и истинное злополучие, хотя и чередующиеся, но вследствие беспрестанной смены одного другим — всегдашние, сделались известными Богу дела Его; потому что Он якобы не может ни почить от дел, ни исследовать Своим ведением бесконечное! Кто может слушать подобные вещи? Кто этому поверит? Кто это допустит? Если бы это было справедливо, то не только благоразумнее было бы молчать об этом, но даже было бы (выражу свою мысль, как могу) учение не знать этого. Если там мы будем блаженными потому, что не будем этого понимать, то зачем нам здесь через знание этого еще более увеличивать наше злополучие? А если там мы по необходимости должны будем знать об этом, то пусть не будем знать по крайней мере здесь, чтобы более счастливым было здесь ожидание, нежели там — достижение высшего Блага: по крайней мере здесь ожидается имеющая последовать вечная жизнь, а там познается хотя и блаженная жизнь, но не вечная, а долженствующая некогда быть утраченной.

Говорят, что никто не может достигнуть этого блаженства, если изучением настоящей жизни не уяснит для себя этих кругообращений, в которых блаженство и несчастье попеременно следуют одно за другим. Но в таком случае каким образом они утверждают, что чем более кто любит Бога, тем легче достигнет блаженства, — они, которые учат тому, что ослабляет эту самую любовь? У кого, в

самом деле, не ослабевает и не охладится любовь к Богу, когда он представит себе, что по необходимости должен будет оставить Его и станет держаться образа мыслей противного Его истине и мудрости, и притом в такое время, когда, достигнув блаженства, достигнет, по мере своих способностей, полного познания Его? Никто не может искренне любить и человека-друга, если будет знать, что тот сделается его врагом. Нет, неправда то, чем нам угрожают, — будто истинные несчастья будут продолжаться без конца, и только часто и также без конца прерываться промежутками мнимого блаженства. Ибо что лживее и обманчивее этого блаженства, когда мы и при таком свете истины не будем знать о будущем бедствии; тогда более сведущею будет наша настоящая злополучность, при которой мы знаем о будущем блаженстве. Если же там не будет сокрыто от нас грозящее бедствие, то более блаженно проводит душа злополучные времена, по прошествии которых она достигнет блаженства, нежели блаженные, по окончании которых она возвратится к злополучию. Таким образом, ожидание нашего несчастья бывает счастливо, а ожидание счастья — несчастно. И выходит, что так как здесь мы терпим настоящие бедствия, а там боимся предстоящих, то скорее мы можем быть постоянно несчастными, нежели когда-либо блаженными.

Но поелику это ложно, как гласит благочестие и доказывает истина (ибо она неложно обещает нам истинное блаженство, которое будет обеспечено навсегда и не будет прервано никаким несчастьем), то мы, следуя прямому пути, которым служит для нас Христос, направим, с помощью этого Вождя и Спасителя, свою веру и ум в сторону от суетного и безрассудного круговращения нечестивых. Если платоник Порфирий не захотел последовать мнению своих об этих кругообращениях и непрерывных попеременных нисхождении и возвращениях душ, и либо по убеждению в ложности самого мнения, либо же принимая во внимание христианские времена, предпочел сказать то, о чем я упоминал в десятой книге, а именно: что душа посылается в мир для познания зла, чтобы, очистившись и освободившись от него, она, когда возвратится

к Отцу, уже ничему подобному не подвергалась, то во сколько раз более должны мы отвращаться и удаляться от этой лжи, враждебной христианской вере? После же того, как эти кругообращения опровергнуты и ложь их доказана, никакая необходимость не вынуждает нас думать, будто нет начала времени, с которого появился род человеческий, так как-де вследствие каких-то кругообращений нет якобы в вещах ничего нового, чего бы не было прежде в определенные периоды времен и чего не имело бы быть впоследствии. Ибо если душа освобождается затем, чтобы никогда не возвращаться к несчастьям, как никогда она не освобождалась прежде, то с нею совершается нечто такое, чего никогда прежде не было и что весьма велико, то есть представляет собою никогда не прекращающееся вечное блаженство. Если же такая новизна, не повторяющаяся и не имеющая повторяться ни в каком кругообращении, бывает в бессмертной природе, то на каком основании утверждают, что она не может быть в вещах смертных?

Скажут, что для души блаженство не новость, потому что она возвращается к Тому, в Котором была всегда; в таком случае новость — это само освобождение, потому что она освобождается от злополучия, в котором никогда прежде не была, и новость само это злополучие, которого никогда не было прежде. Если эта новизна не входит в порядок вещей, управляемых божественным провидением, а скорее происходит случайно, то где в таком случае эти определенные и правильные кругообращения, в которых не бывает ничего нового, но повторяется то же, что было и прежде? А если эта новизна не исключается из порядка вещей, управляемых божественным провидением, то посылается ли душа, или она ниспала, во всяком случае может быть нечто новое, чего не было прежде, но что, однако же, не чуждо порядку вещей. И если душа по неблагодарности могла причинить себе новое несчастье, которое не было непредвиденным божественным провидением, так что оно могло включить это несчастье в порядок вещей и не непредвиденно освободить от него душу, то с каким безрассудством человеческой суетности мы осмеливаемся

утверждать, будто божество не может творить вещей новых, не для него, а для мира, — таких, которых никогда прежде не творило, но которые никогда не были для него непредусмотренными?

Скажут, что хотя освобожденные души и не возвратятся к злополучию, тем не менее, когда это бывает, в мире не совершается ничего нового: потому что постоянно то одни, то другие освобождались, освобождаются и будут освобождаться постоянно. Но если это так, то они должны по крайней мере допустить, что творятся новые души, с которыми бывает новое злополучие и новое освобождение. Если же признают их не новыми, но от вечности существующими, из коих ежедневно образуются новые люди, от тела которых эти души, при мудрой жизни, освобождаются так, что никогда не возвращаются к несчастьям, то непременно должны будут допустить бесконечное их множество. Ибо как бы велико ни было конечное число душ, оно не могло бы быть достаточным для прошедших бесконечных веков, чтобы из него постоянно происходили люди, души которых всегда освобождались бы от этой смертности с тем, чтобы никогда потом не возвращаться к ней. А в таком случае они решительно не будут в состоянии объяснить, каким образом оказывается бесконечное число душ в ряду тех тварей, которые для того, чтобы быть известными Богу, признаются ими конечными.

Итак, поелику упомянутые круговращения, в которых душа представлялась по необходимости имеющей возвращаться к одним и тем же несчастьям, нами опровергнуты, то ничего не остается более приличного для благочестия, как верить, что для Бога нет невозможности вновь производить то, чего Он никогда не производил, и в силу неизреченного предведения иметь неизменяемую волю. Что же касается, далее, того, может ли постоянно увеличиваться число душ освобожденных и не имеющих более возвращаться к злополучиям, это пусть решат сами те, которые с такой тонкостью рассуждают об ограничении бесконечности вещей; мы же сделаем свой вывод из обоих возможных решений. Если может, то на каком основании утверждают, будто не могут быть сотворены вещи, которые

никогда прежде не были сотворены, если число освобожденных душ, никогда не бывшее прежде, не только однажды было сотворено, но никогда не перестанет создаваться? Если же должно быть какое-либо определенное число освобожденных душ, которые никогда не будут возвращаться к злополучию, и если это число не должно более увеличиваться, то каково бы оно ни было, во всяком случае его никогда прежде не было; и возрастая, и достигнуть определенного количества своего оно не могло без какого-либо начала; равным образом, и начала этого когда-нибудь прежде не было. Итак, чтобы быть этому началу, был сотворен человек, прежде которого не было никакого человека.

Глава XXI

Итак, я прояснил, насколько мог, этот весьма трудный вопрос о вечности Бога, творящего новое без какого-либо изменения воли. Теперь нетрудно увидеть, насколько лучше то, что род человеческий Он размножил от одного человека, которого создал первым, чем если бы этот род начался от многих. Из животных одних Он сотворил живущими особняком, как бы одиноко блуждающими, ищущими по преимуществу уединения, каковы: орлы, коршуны, львы, волки и подобные им; других — влекущимися друг к другу, предпочитающих жить обществами и стадами, каковы: голуби, скворцы, олени, дикие козы и прочие того же рода. Оба рода Он размножил, однако же, не от отдельных особей, а повелел одновременно быть многим. Но человека, природу которого Он сотворил как бы средней между ангелами и животными так, что если бы он, покорный Творцу своему, как истинному Господу, с благоговейным послушанием соблюдал заповедь Его, то мог бы перейти в общество ангелов, без посредства смерти достигнув блаженного и нескончаемого бессмертия, а если бы в силу своей свободной воли высокомерием и непослушанием оскорбил Господа Бога своего, то обреченный смерти, жил бы подобно животным, как раб похоти и

осужденный на вечное мучение после смерти, — человека Он сотворил только одного и единственного. Это не для того, конечно, чтобы оставить его одиноким, без человеческого общества, но чтобы тем самым сильнее возбудить в нем стремление к общественному единству и к узам согласия, коль скоро люди соединены между собою не только сходством природы, но и связями родства, потому что и жену, которая должна была соединиться с мужем, Ему угодно было создать не так, как его, но из него же самого, чтобы весь род человеческий распространился от одного человека.

Глава XXII

Бог знал, что человек согрешит и, будучи уже повинным смерти, произведет смертное потомство, в котором до того усилится бешенство греха, что более спокойно и мирно будут жить между собою лишённые разумной воли животные одного рода, которых с самого начала Он во множестве произвел из воды и земли, чем люди, род которых распространился от одного для побуждения к согласию. Ибо никогда ни львы между собою, ни драконы друг с другом не вели таких войн, какие вели люди. Но предвидел Он также, что множество благочестивых будет призвано Его благодатью к усыновлению и, по отпущении грехов и оправдании Духом Святым, соединится в вечном мире со святыми ангелами, когда истребитя последний враг — смерть. Этому-то обществу и должно было принести пользу представление о том, что Бог произвел род человеческий от одного человека для указания людям того, как приятно Ему единство в среде множества.

Глава XXIII

Итак, Бог создал человека по образу Своему. Ибо Он сотворил ему такую душу, (благодаря) которой человек по уму и пониманию превосходил бы всех животных земных,

водных и летающих, не имевших подобного ума. Он образовал мужа из земного праха и сообщил ему посредством дуновения такого свойства душу, о которой я сказал, создал ли ее уже прежде, или, вернее, создал ее посредством дуновения и порешив, что это дуновение, которое Он сотворил, дунув (ибо что другое значит вдунуть, если не сделать дуновение?), было душою человека. Затем Он, как Бог, создал ему из ребра, взятого из его бока, жену для деторождения. Все это не следует, конечно, представлять в телесном виде, подобно тому, что наблюдаем мы обыкновенно у художников, которые телесными членами производят из какого-либо земного вещества то, что в состоянии сделать посредством старания и искусства. Руки Божии означают могущество Бога, Который и видимое производит невидимо. Но это считают скорее баснословным, чем истинным те, которые силу и премудрость Божию, могущую и имеющую даже семена произвести без семян, измеряют по этим обычным повседневному действиям; на самом же деле они неверно представляют себе первоначальное творение, потому что не знают его. Как будто бы и то самое, что им известно о зачатии и рождении, не кажется еще более невероятным, когда рассказывается таким людям, которые с этим не знакомы, хотя и это очень многие приписывают более телесным причинам природы, чем действиям божественного ума.

Глава XXIV

Но в настоящих книгах мы не имеем никакого дела с теми, которые не верят, что божественный ум творит это и печется об этом. Те же, которые верят своему Платону, что не верховным Богом, сотворившим мир, а другими, меньшими, сотворенными Им*, созданы с Его соизволения или повеления все смертные животные, среди которых человек занимает главное и ближайшее к богам место — те, если освободятся от суеверия, из-за которого стараются

* Plato in Tim.

чем-нибудь оправдать свои священнослужения и жертвоприношения мнимым своим творцам, легко освободятся и от этого заблуждения. С религиозным чувством несогласно думать и утверждать, что есть какой-нибудь творец даже самой ничтожной и смертной природы, помимо Бога, и притом прежде, чем такой мог быть познан. Ангелы же, которых они предпочитают называть богами, если по Его повелению или соизволению и прилагают свой труд к тому, что рождается в мире, не называются у нас творцами животных точно так же, как не называются земледельцы творцами плодов и деревьев.

Глава XXV

Иное дело вид, который извне придается какому-нибудь телесному веществу, как делают это гончары и ремесленники и такого рода художники, которые рисуют и лепят формы, подобные телам животных; и иное дело тот, который имеет причины, действующие изнутри по тайной и сокровенной воле природы живой и разумной, которая из небытия творит не только естественные виды тел, но и сами души живых существ. Первый из вышеупомянутых видов может быть приписан всякому художнику; второй же — только Художнику единственному, Богу, Который создал мир и ангелов, когда еще не было никакого мира и никаких ангелов. От какой божественной и, так сказать, производительной силы, несозданной, но могущей создавать, получили вид при создании мира округленность неба и округленность солнца, от той же божественной силы получили вид и округленность глаза, и округленность яблока, и прочие природные формы, которые мы видим во всех предметах и которые даются не извне, а внутренней силой Творца, Который сказал: "Не наполняю ли Я небо и землю?" (Иер. XXIII, 24). Я не знаю, какое содействие оказали Творцу первоначально созданные ангелы при создании Им прочих тварей, и поэтому не решаюсь приписать им то, что, быть может, выше их сил, и не считаю себя вправе отказывать в том,

что для них возможно. Но творение и образование всех природ, от которого зависит то, что они во всех отношениях суть природы, я приписываю, хотя бы и при их содействии, тому Богу, Которому и сами они считают себя обязанными приносить благодарение за свое бытие.

Таким образом, мы не только земледельцев не считаем творцами каких-либо плодов, так как читаем: “Насаждающий и поливающий есть ничто, а все Бог возвращающий” (I Кор. III, 7), но и саму землю, хотя она и кажется плодородною матерью всего, выводя наружу всходящие семена и укрепляя корни, ибо читаем: “Бог дает ему тело, как хочет, и каждому семени свое тело” (I Кор. XV, 38). Таким же образом мы не считаем себя вправе и женщину считать создательницей своего плода, а называем Создателем его Того, Кто сказал одному из рабов Своих: “Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя” (Иер. I, 5). И хотя душа беременной может как бы облекать плод в некоторые качества, подобно тому, как сделал Иаков посредством пестрых прутьев, чтобы рождался скот пестрого цвета (Быт. XXX, 37 — 39), однако она не производит рождаемую природу, как не произвела и себя саму.

Итак, какие бы телесные или растительные причины ни имели места при рождении тварей через действия ангелов ли, или людей, или каких-либо животных, какие бы желания или душевные движения матери ни были в состоянии отпечатлеваться в чертах зародышей, сами природы, которые являются с теми или иными свойствами и качествами по роду своему, производит высочайший Бог, Чье сокровенное могущество, проникая все своим неоскверняемым присутствием, дает бытие всему, что так или иначе имеет бытие. Ибо без Его творчества оно не только не было бы таким или другим, но и не было бы вовсе. Поэтому, если на основании того вида, который художник придает извне телесным предметам, мы говорим, что Рим или Александрия имели своими строителями не архитекторов и рабочих, а царей, по воле, решению и распоряжению которых они были построены, а именно: первый — Ромулом, а второй — Александром, то тем

более мы должны называть творцом природы одного только Бога, Который и не производит ничего из такого материала, которого Сам не создает, и не имеет рабочих помимо тех, которых Сам же сотворил; и если Он отнимет от вещей Свою производительную силу, то их не будет так же, как не было их до их сотворения. Но говорю “до” в смысле вечности, а не времени. Ибо кто другой мог быть творцом времен, кроме Того, Кто создал то, движением чего задается течение времени?

Глава XXVI

Платон, впрочем, полагал, что меньшие боги, созданные верховным Богом, творили прочих животных так, что бессмертную часть брали от Него, а смертную созидали сами. Поэтому он признавал их творцами не душ, а тел. Но так как Порфирий говорит, что ради очищения души следует избегать всякого тела, и вместе с Платоном и другими платониками полагает, что те, которые жили невоздержанно и нечестиво, возвращаются в смертные тела, чтобы претерпевать наказания, причем, согласно Платону, даже в тела животных, а согласно Порфирию — только людей, то, чтобы быть последовательными, они должны сказать, что эти боги, которых они полагают нужным почитать как наших творцов, суть устроители наших оков и тюрем, и не создают нас, а заключают в исправительные дома и налагают на нас самые тяжелые кандалы. Таким образом, платоники или не должны угрожать душам наказанием посредством этих тел, или не внушать нам необходимости почитания тех, дела рук которых они убеждают по возможности избегать. Впрочем, то и другое ложно, ибо и души не несут таких наказаний, и Творца имеют совсем другого. Ведь если жизнь в этом теле дается только в качестве наказания, то каким образом тот же Платон говорит, что мир не мог бы быть прекраснейшим и самым лучшим, если бы не был наполнен всякого рода существами, смертными и бессмертными? Если же наше бытие, хотя мы и созданы смертными, есть Божий дар,

то каким образом может служить наказанием возвращение в тела? И если Бог, о чем постоянно напоминает Платон, содержит в вечном уме образы как всего мира, так и всех существ, то каким образом Он не сотворил всего Сам? Или Он не захотел быть Творцом некоторых тварей, хотя для их сотворения Его неизреченный и достохвальный ум владел надлежащим искусством?

Глава XXXVII

Истинная католическая религия справедливо признает и проповедует, что Он — Творец всех животных в целом, т. е. и их душ, и их тел. Стоящий во главе их (земных животных) человек, созданный Им по образу Его, создан один или по той причине, которую я привел выше, или, возможно, по какой-то другой, неизвестной и более важной, но одиноким не оставлен. Нет никакого другого рода существ до такой степени любящего раздоры вследствие порока и в то же время столь общительного по природе. Природа же наша ничем не могла так предостерегать от порока несогласия до его возникновения или излечивать от него после его обнаружения, как напоминанием о том прародителе, которого Бог для того и сотворил одним, чтобы это побудило к сохранению согласия многих. Сотворением же ему жены из ребра ясно было показано, какой любовью должны быть соединены муж и жена. Эти дела Божии необычны, ибо были первыми. Те же, которые не верят им, не должны верить никаким чудесам, потому что чудеса и не назывались бы чудесами, если бы совершались обыкновенным естественным порядком. Под управлением божественного провидения ничто не происходит без причины, хотя бы сама причина и укрывалась от нас. В одном из священных псалмов говорится: “Приидите и видите дела Господа, — какие произвел Он опустошения на земле”* (Пс. XLV, 9). Но почему жена была создана

* У Августина: “Приидите и видите дела Господа, — какие произвел Он чудеса на земле”.

из ребра мужа и что прообразовывало это первое в своем роде чудо, об этом мы поговорим в другом месте.

Так как пора уже закончить эту книгу, то ограничимся пока тем положением, что в первом человеке получили свое начало хотя еще не обнаружившиеся, но уже существовавшие в предведении Божиим два общества, как бы два града в человеческом обществе. Ибо от него должны были произойти люди, из коих одни должны были быть присоединены для наказания к обществу ангелов злых, а другие для награды к обществу добрых по сокровенному и праведному суду Божию. Если Писание говорит: “Все пути Господни — милость и истина” (Пс. XXIV, 10), то не может быть несправедливой Его благодать и жестоким Его правосудие.

КНИГА ТРИНАДЦАТАЯ

Глава I

Так как мы уже разрешили весьма трудные вопросы о происхождении настоящего мира и начале рода человеческого, то теперь порядок изложения требует предположенного нами рассуждения о падении первого человека или, вернее, первых людей, и о происхождении и распространении смерти между людьми. Ибо Бог создал людей не как ангелов, — не так, чтобы и согрешив они вовсе не могли умирать, но так, что, исполни они долг повиновения, получили бы без посредства смерти ангельское бессмертие и блаженную вечность, а не исполни они этого долга, смерть послужила бы для них справедливым наказанием. Об этом, впрочем, мы уже сказали несколько слов в предыдущей книге.

Глава II

Но я считаю нужным остановиться несколько подробнее на самом роде смерти. Хотя человеческая душа справедливо признается бессмертной, однако и для нее существует некоторая своего рода смерть. Она потому называется бессмертной, что не перестает в известном виде и в некоторой степени жить и чувствовать; тело же называется смертным потому, что может вполне лишиться жизни и совершенно не в состоянии жить само по себе. Но смерть души бывает тогда, когда ее оставляет Бог; подобно тому, как смерть тела случается тогда, когда его оставляет душа. Следовательно, смерть души и тела, то есть смерть всего человека, бывает тогда, когда оставляет тело душа, оставленная Богом. Ибо в таком случае ни она не живет Богом, ни тело не живет ею. За такого рода смертью всего человека следует та, которую авторитет божественных Писаний назвал второю смертью (Апок. XXI, 8). На нее указал и Спаситель, когда сказал: “Бойтесь

более того, кто может и душу и тело погубить в геенне” (Мф. X, 28). Так как это случится не прежде, чем после такого соединения души с телом, что их уже никоим образом нельзя будет отделить друг от друга, то может показаться странным, что говорится об умерщвлении тела такую смертью, при которой оно не оставляется душой, но подвергается мучениям, будучи одушевленным и чувствующим. Ибо то последнее и вечное наказание, о котором мы скажем подробнее в своем месте, справедливо называется смертью души, потому что она не живет Богом; но как можно назвать его смертью тела, когда оно будет жить душою? Ведь иначе оно не могло бы чувствовать тех самых телесных мучений, которые будут после воскресения. Разве что, коль скоро всякого рода жизнь составляет некоторое добро, а страдание — зло, то не следует называть тело живущим, если душа существует в нем не ради жизни, а ради страданий?

Итак, душа живет Богом, когда живет хорошо, ибо она не может жить хорошо, если Бог не содействует в ней тому, что хорошо; тело же живет душою, когда душа живет в теле, живет ли она при этом, или не живет Богом. Ибо жизнь в телах нечестивых есть жизнь не души, а тела. Такую жизнь могут сообщать им даже умершие, то есть оставленные Богом души, своею собственной, какой бы то ни было жизнью, вследствие которой они и бессмертны. Но при последнем осуждении, хотя человек и не перестанет чувствовать, однако, так как само чувство не будет доставлять приятного удовольствия и благотворного покоя, но будет мучительным вследствие страданий, то жизнь эту справедливо следует называть скорее смертью, чем жизнью. Второй же смертью она называется потому, что бывает после той первой, вследствие которой происходит разделение соединенных природ: Бога и души или души и тела. Таким образом, о первой телесной смерти можно сказать, что она добра для добрых и зла для злых. Вторая же ни для кого не бывает доброй, так как никто из добрых ей не подвергается.

Глава III

Но возникает вопрос, который не следует обходить: действительно ли смерть, посредством которой разлучаются душа и тело, служит добром для добрых? Ведь если так, то как можно утверждать, что она есть наказание за грех? Ибо первые люди, конечно, не подверглись бы ей, если бы не согрешили. Каким же образом она могла бы быть добром для добрых, если подвергнуться ей могли только злые? Притом, если подвергнуться ей могли только злые, то для добрых бы не должно было быть не только доброй смерти, но и никакой. Зачем как-либо наказывать тех, в которых нет ничего достойного наказания? Поэтому следует признать, что хотя первые люди были сотворены так, что если бы они не согрешили, не испытали бы никакого рода смерти; тем не менее, сделавшись первыми грешниками, были наказаны смертью так, что и все происшедшее от них потомство подверглось тому же наказанию. Но родиться от них могло иное, чем были они сами. Ибо сообразно с важностью этой вины осуждение изменило природу к худшему так, что бывшее прежде в первых согрешивших людях наказанием, стало являться в прочих людях, при их рождении, как естественное следствие.

Человек от человека происходит не так, как произошел человек из праха. Прах был веществом для создания человека, а человек, рождая, бывает отцом для человека. Тело не то же, что земля, хотя тело создано из земли; а человек, как он бывает отцом человека, так бывает и потомком человека же. Так как от первого человека через женщину должен был произойти весь род человеческий после того, как эта супружеская чета уже получила божественный приговор о своем осуждении, то чем человек сделался, — не при своем сотворении, но когда согрешил и был наказан, — то самое он и родил, насколько это касается именно происхождения греха и смерти. За грех или в наказание человек был низведен до младенческого слабоумия или до такой душевной и телесной немощи, которую мы наблюдаем в детях. Богу было угодно, чтобы

это было первоначальным состоянием тех детей, родителей которых Он низвел до животной жизни и смерти, как написано: “Человек в чести не пребудет; он уподобится животным, которые погибают” (Пс. XLVIII, 13). Различие разве в том, что младенцев мы видим еще более слабыми, как по телесной силе, так по силе желаний, нежели самые слабые детеныши животных; потому что сила человеческая тем более обнаруживает превосходства над прочими животными, чем более она сдерживает свое стремление, подобно стреле, отвлекаемой в противоположную сторону при натяжении лука.

Итак, за непозволительную самонадеянность и в справедливое осуждение первый человек не ниспал или не был низведен до этого первоначального младенческого состояния; но в нем так повредилась и изменилась человеческая природа, что он стал испытывать в членах противоборствующее и неповинующееся вожделение и подвергаться неизбежной смерти; а затем и рождасть то, чем сделался сам вследствие порока и наказания, то есть подлежащим греху и смерти. Если же, по благодати Ходатая, дети освобождаются от этих уз греха, то они могут подвергаться только той одной смерти, которая отделяет душу от тела; во вторую же смерть, служащую бесконечным наказанием, будучи освобождены от уз греха, не переходят.

Глава IV

Но если кого-либо смущает то, почему и этой смерти, коль скоро она служит наказанием за грех, подвергаются те, виновность которых уничтожается благодатью, то этот вопрос уже рассмотрен и разрешен в другом нашем сочинении, которое мы написали о крещении младенцев*. Там сказано, что душе потому оставляется испытание через разлучение с телом даже после уничтожения уз греха, что если бы за таинством возрождения тотчас последовало бы

* De peccator. remiss. et remiss. deque bapt. parvul. l. II, cap. 30, 31.

бессмертие тела, то ослабела бы сама вера, которая тогда бывает верою, когда с надеждой ожидают того, чего еще не видит в действительности. Силою же веры и подвигом веры, по крайней мере в прежние времена, побеждался даже страх смерти, что особенно обнаружилось в святых мучениках.

Подобный подвиг не имел бы, конечно, никакой пользы и никакой славы, — потому что совсем не было бы и самого подвига, — если бы после купели возрождения святые уже не могли подвергаться телесной смерти. При крещении же детей кто не стал бы прибегать к благодати Христовой единственно ради того, чтобы отрешиться от тела? Не только не испытывалась бы вера посредством невидимой награды, но и не было бы самой веры, если бы получали награду за свои дела тотчас после того, как начали ее искать. Теперь же, по более великой и чудной благодати Спасителя, кара греха обратилась на пользу правды. И тогда было сказано человеку: умрешь, если согрешишь; теперь же говорится мученику: умирай, чтобы не согрешить. Тогда было сказано: если вы преступите заповедь, то смертью умрете; теперь говорится: если откажетесь от смерти, те преступите заповедь. Чего тогда следовало бояться, чтобы не согрешить, то теперь нужно принимать, чтобы не согрешить.

Таким образом, и само наказание пороков переходит по неизреченному милосердию Божию в орудие добродетели, и даже наказание грешника становится заслугою праведного. Ибо тогда смерть была приобретена посредством греха, а теперь посредством смерти совершается правда. Но последнее — в святых мучениках, которым мучители предлагали одно из двух: или оставить веру, или подвергнуться смерти. Ибо праведные предпочитают за веру подвергнуться тому, чему первые грешники подверглись за неверие. Если бы те не согрешили, то не умерли бы; а эти согрешат, если не умрут. Итак, те умерли потому, что согрешили; эти не грешат потому, что умирают. Вследствие вины первых это обратилось в наказание; а вследствие того, что это было наказанием для них, оно не обращается в вину: это не потому, что смерть, бывшая

прежде злом, сделалась каким-либо добром, а потому, что Бог даровал вере такую благодать, что смерть, которая, как известно, противоположна жизни, сделалась средством для достижения жизни.

Глава V

Когда апостол хотел показать, сколько вреда может принести грех при отсутствии божественной благодати, то не усомнился даже закон, которым воспрещается грех, назвать силой греха. “Жало смерти, — говорит он, — грех; а сила греха — закон” (I Кор. XV, 56). И это совершенно справедливо. Ибо через запрещение усиливается стремление к недозволенному действию, когда не настолько любят правду, чтобы любовью к ней побеждалось желание грешить. А чтобы истинная правда была любима и чтобы привлекала к себе, для этого нужно содействие божественной благодати. Но чтобы закон, названный силой греха, не был признан вследствие этого злом, то в другом месте, рассматривая того же рода вопрос, он говорит: “Закон свят, и заповедь свята и праведна и добра. Итак, неужели доброе сделалось мне смертоносным? Никак: но грех, оказывающийся грехом потому, что посредством доброго причиняет мне смерть, так что грех становится крайне грешен посредством заповеди” (Рим. VII, 12, 13). “Крайне” сказал он потому, что присоединяется еще и упорство, когда при усилении стремления ко греху презирается и сам закон.

Почему мы решили остановиться на этом? Потому, что как закон не есть зло, хотя он усиливает вожделение грешащих, так и смерть не есть добро, хотя она увеличивает славу претерпевающих ее; когда или тот оставляется вследствие нечестия и делает упорствующими, или когда эта претерпевается за истину и делает мучениками. Поэтому, хотя закон и добр, потому что он есть воспрещение греха, а смерть зла, потому что есть воздаяние за грех; но как несправедливо злые употребляют не только злое, но и доброе, так праведные во благо употребляют не

только доброе, но и злое. И выходит, что злые во зло употребляют и закон, хотя он — добро, а добрые ко благу умирают, хотя смерть есть зло.

Глава VI

Поэтому, что касается телесной смерти, т. е. разлучения души с телом, то она ни для кого не бывает доброй, когда ей подвергаются так называемые умирающие. Ибо и сама эта сила, которою разрывается то и другое, что было связано и сплочено в живом человеке, пока она продолжает свое действие и пока не отнимется всякое чувство, возникающее из самого соединения души и тела, производит тяжкое и противоестественное ощущение. Иногда один удар, нанесенный телу, или убийство предотвращают эту муку и не дают испытывать ее, предупреждая своею скоростью. Однако, чем бы ни было в умирающих то, что не без тяжелого чувства лишает чувствительности, оно, если переносится с благочестием и верой, увеличивает заслугу терпения, хотя и не уничтожает сути наказания. Итак, хотя смерть бывает наказанием для рождающегося в непрерывно продолжающемся потомстве первого человека, однако, если она претерпевается за благочестие и правду, служит к славе возрождающегося; и хотя смерть есть воздаяние за грех, но благодаря ей иногда достигается то, что за ней не следует никакого воздаяния за грех.

Глава VII

Для тех, которые умирают за исповедание Христа не приняв еще купели возрождения, она имеет такую же силу отпущения грехов, как и омовение святым источником крещения. Ибо сказавший: “Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие” (Иоан. III, 5), исключает их другим Своим изречением, в котором с такою же всеобщностью говорит: “Всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим

Небесным” (Мф. X, 32). И в другом месте: “Кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее” (Мф. XVI, 25). Поэтому написано: “Дорога в очах Господних смерть святых Его!” (Пс. CXV, 6). Ибо что честнее смерти, через которую отпускаются все грехи и умножаются заслуги? Ведь заслуга тех, которые крестились, не имея возможности избежать смерти, и переселились из этой жизни, загладив все грехи, не так велики, как тех, которые, имея возможность умереть, умерли потому, что предпочли лучше окончить жизнь исповедуя Христа, чем отрекшись от Него принять крещение. Поступи они так, в этой купели им было бы отпущено и то, что они из страха смерти отреклись от Христа; омывается же в этой купели безмерное преступление тех, которые убили Христа! Но без обилия благодати того Духа, который “дышет, где хочет” (Иоан. III, 8), могли ли они когда-либо настолько возлюбить Христа, чтобы при такой опасности для жизни и при такой надежде на прощение не отречься от Него?

Итак, честная смерть святых, которым с такою благодатью была предпослана и испрошена смерть Христова, что для приобретения Его они не колеблясь умерли сами, показала, что в их пользу обращено то, что прежде было предназначено для наказания греха, чтобы отсюда возрастал обильнейший плод правды. Но все же смерть не должна считаться добром, потому что не своею силой, а вследствие божественной помощи она обратилась в такую обильную пользу, так что предназначенная прежде служить угрозой против совершения греха, теперь предлагается к принятию, чтобы грех не совершался, а уже совершенный — заглаживался, и великой победе воздавалась должная пальма правды.

Глава VIII

Ведь если вникнуть внимательней, то смерть составляет предмет опасения даже тогда, когда кто-либо с верою и самым похвальным образом умирает за истину. Ради того и подвергаются некоторой ее части, чтобы не подвергнуться всей, чтобы к этой не присоединилась сверх того и вторая,

которая никогда не будет иметь конца. Ради того и подвергаются разлучению души с телом, чтобы душа не разлучилась с телом в состоянии отлучения от Бога, и чтобы, таким образом, за первой смертью человека не последовала вторая, вечная. Поэтому-то смерть, как я сказал выше, ни для кого из умирающих не бывает доброй, но претерпевается похвальным образом ради сохранения или приобретения добра. Когда же пребывают в ней те, которые называются уже умершими, она вполне уместно называется злою для злых и доброй для добрых. Ибо души благочестивых, отделившись от тела, находятся в покое, а души нечестивых терпят наказания, пока снова не оживут тела первых для вечной жизни, а тела вторых — для вечной смерти, называемой второю.

Глава IX

Но тот момент, в который души, отделившись от тел, бывают в счастливом или несчастном положении, следует ли относить ко времени после смерти, или ко времени самой смерти? Если после, то это уже не смерть, которая окончилась и миновала, а жизнь души после смерти, хорошая или худая. Смерть же тогда была для них злой, когда была, т. е. когда претерпевали ее, когда умирали; потому что они испытывали тогда тяжкое и мучительное чувство, зло, которое добрые употребляют во благо. А когда смерть уже совершилась, — каким образом она может быть доброй или злой, когда ее уже нет? Затем, если вникнуть поглубже, окажется, что и то не есть смерть, чем, как мы сказали, вызывается в умирающих тяжкое и мучительное чувство. Ибо пока они чувствуют, до тех пор еще живут; а если еще живут, то скорее должны считаться находящимися перед смертью, чем в самой смерти, ибо когда она настает, то уничтожает всякое телесное чувство, которое вследствие ее приближения бывает тяжким. А потому трудно объяснить, каким образом мы называем умирающими тех, которые еще не умерли, но вследствие грозящей им смерти уже подвергаются последним смер-

тельным мукам; хотя, с другой стороны, они справедливо называются умирающими, потому что после наступления смерти они уже будут не умирающими, а умершими.

Итак, умирающим может быть только живущий, ибо кто не лишился души, тот еще живет, хотя бы его жизни и грозила такая опасность, подвергающихся которой мы называем находящимися при последнем издыхании. Таким образом, один и тот же бывает вместе умирающим и живущим; приближающимся к смерти и удаляющимся от жизни; тем не менее, находящимся еще в жизни, потому что душа пребывает в теле, а не в смерти, так как она еще не оставила тела. Но так как и после оставления тела она будет находиться не в смерти, а после смерти, то кто может сказать, когда человек бывает не до или после, а в самой смерти? Ибо не будет умирающих, если не будет одновременно умирающих и живущих. Если же того, в чьем теле совершается процесс, следствием которого бывает смерть, правильнее называть умирающим, и если никто не может быть одновременно умирающим и живущим, то я не знаю, когда в таком случае человек бывает живущим!

Глава X

Ибо с того момента, как кто-либо начинает быть в этом теле, подлежащем смерти, для него всегда дело идет о приближении смерти. Изменяемость его во все времена этой жизни (если, впрочем, следует называть ее жизнью) ведет его именно к смерти. Ибо нет никого, кто не был бы ближе к ней через год, нежели годом раньше, и завтра, нежели сегодня, и немного спустя, нежели теперь, и теперь, нежели немного ранее. Проживаемое время отнимается от времени жизни, и с каждым днем его остается все меньше и меньше; так что время этой жизни есть вообще не что иное, как путь к смерти, на котором никому не дозволяется остановиться на некоторое время или идти несколько медленнее, — но все вынуждены по необходимости одинаково продвигаться и равномерно при-

ближаться (к смерти). Ибо не быстрее проводил время тот, кто имел кратковременную жизнь, нежели тот, кто прожил долго; но одинаковым образом и одинаковые количества времени отнимались у обоих: просто один был ближе, а другой — дальше от того, к чему оба они шли с одинаковой скоростью. А одно дело пройти большой путь, и совсем другое — идти медленнее. Кто проживает до смерти большее количество времени, тот не медленнее идет, а проходит большее количество пути. Затем, если с того момента каждый начинает умирать, т. е. быть в смерти, с которого в нем начинает действовать сама смерть, т. е. уменьшение жизни, — потому что по окончании ее путем уменьшения он будет уже после смерти, а не в смерти, — то он находится в смерти, без сомнения, с самого начала своего существования в этом теле. Ибо именно это, а не что-либо иное производится каждым днем, часом, минутой, пока вполне не совершится смерть, которая переживалась, и не начнется уже время после смерти, которое при умалении жизни было временем смерти.

Итак, никогда человек не находится в жизни с того момента, как он имеет тело, скорее умирающее, нежели живущее, если не может находиться одновременно и в жизни, и в смерти. Действительно, разве не находится он скорее одновременно в жизни и в смерти, — в жизни, которою он живет, пока не отнимется она вся, — в смерти, которою он уже умирает, когда уменьшается жизнь? Ибо если он не находится в жизни, то что будет уменьшаться, пока не совершится полная утрата? А если он не находится в смерти, то в чем состоит само уменьшение жизни? Ибо когда жизнь совсем утрачена телом, то это называется состоянием после смерти, потому что смерть была тогда, когда уменьшалась жизнь. Если же при утрате ее человек бывает не в смерти, но после смерти, то когда он будет в смерти, если не тогда, когда происходит это уменьшение жизни?

Глава XI

Если же было бы нелепостью сказать, что человек уже находится в смерти, прежде нежели он достиг смерти (ибо к чему бы он приближался, переживая время своей жизни, если уже находился бы в ней?); или если бы было слишком странным называть его одновременно живущим и умирающим, когда он не может, например, быть одновременно бодрствующим и спящим; то возникает вопрос: когда же он будет умирающим? Ибо прежде чем наступит смерть, он бывает не умирающим, а живущим; а когда смерть уже наступила, то бывает умершим, а не умирающим. Следовательно, одно бывает до смерти, а другое — уже после смерти. Когда же он бывает в смерти (ибо тогда он бывает умирающим), чтобы соответственно каждому из трех состояний, которые мы называем “до смерти”, “в смерти” и “после смерти”, были: живущий, умирающий и умерший. Весьма трудно определить, когда человек бывает умирающим, то есть в смерти, причем необходимо, чтобы при этом он не был бы ни живущим, то есть до смерти, ни умершим, то есть после смерти, но был бы именно умирающим, то есть находящимся в смерти. Ибо пока душа находится в теле, в особенности если есть в нем еще и чувство, то человек, состоящий из души и тела, несомненно еще живет; и потому его следует называть находящимся до смерти, а не в смерти. Когда же душа отделится и уничтожит всякую чувствительность в теле, то он уже признается находящимся после смерти и умершим. Итак, момент, в который он является умирающим или в смерти, теряется между тем и другим; потому что если он еще живет, то находится до смерти, а если перестает жить, то находится уже после смерти. Следовательно, он никогда не представляется умирающим, то есть находящимся в смерти.

Точно также и в течении времен мы ищем настоящее, и не находим его; потому что безо всякого промежутка совершается переход от будущего к прошедшему. Но не следует ли опасаться, что таким путем мы придем к отрицанию самой телесной смерти? Ибо если она есть,

то когда она бывает, — она, которая ни в ком и в которой никто не может быть? Ведь если человек живет, то ее еще нет, потому что это происходит до смерти, а не в смерти; если же он перестал жить, то ее уже нет, потому что это бывает уже после смерти, а не в смерти. Но, с другой стороны, если никакой смерти не бывает ни прежде, ни после, то что же есть, что называется “до” смерти или “после” смерти? Ведь и это пустые слова, если нет никакой смерти. О, если бы мы могли проводить в раю добродетельную жизнь, чтобы на самом деле не было никакой смерти! А теперь она не только есть, но и так мучительна, что никакими словами нельзя это выразить, никаким способом нельзя избежать ее!

Итак, будем держаться обычного способа выражения, потому что иначе и не должно быть. Будем говорить: “до смерти”, прежде чем наступит смерть. А когда она случится, будем говорить: “После смерти того или другого было то-то или то-то”. Будем говорить и о настоящем времени, как можем, подобно тому, как мы говорим: “Умирая, такой-то составил завещание; умирая, оставил этим и тем то-то и то-то”; хотя это мог сделать только живущий, и сделать, конечно, до смерти, а не в смерти. Будем говорить даже так, как говорит священное Писание, которое и умерших не поколебалось назвать находящимися не после смерти, а в смерти. Таково известное изречение: “В смерти нет памятования о Тебе” (Пс. VI, 6). Ибо до воскресения они справедливо называются находящимися в смерти, подобно тому, как каждый называется находящимся во сне, прежде чем он пробудится. Но хотя находящихся во сне мы называем спящими, однако же не можем подобным образом называть умирающими уже умерших. Ибо те не умирают только теперь, которые, — насколько это касается телесной смерти, о которой мы в настоящем случае говорим, — уже отделились от тел. Но об этом-то я и сказал, что нельзя объяснить, каким образом умирающие называются еще живущими, или умершие после смерти называются еще находящимися в смерти. Ибо каким образом они будут после смерти, если они еще в смерти? Это — тем более, что мы не называем их умирающими

подобно тому, как находящихся во сне называем спящими, находящихся в изнеможении — изнемогающими, находящихся в скорби — скорбящими, находящихся в жизни — живущими. Называют умерших, прежде чем они воскреснут, находящимися в смерти: но все же их нельзя назвать умирающими.

Поэтому я думаю, что весьма кстати и вполне уместно (хотя, быть может, не по человеческому старанию, а по божественной воле) произошло то, что этот глагол в латинском языке, т. е. *moritur* (умирает), сами грамматики не могут склонять* по тому образцу, по какому склоняются прочие подобного рода глаголы. Ибо от *oritur* (происходит) получается глагол прошедшего времени *ortus est*, и другие подобные глаголы склоняются при посредстве причастия прошедшего времени. А когда спрашиваем о прошедшем времени от *moritur*, то обыкновенно отвечают: *mortuus est*, с удвоением буквы *u*. Мы употребляем *mortuus* точно также, как *fatuus* (сумасбродный), *arduus* (крутой), *conspicuus* (видный) и тому подобные слова, которые не суть глаголы прошедшего времени, а склоняются без времени, потому что это — имена. И в вышеупомянутом случае, как бы для склонения того, что не может склоняться, вместо причастия прошедшего времени употребляется имя. Таким образом, вполне сообразно произошло то, что как обозначаемого этим глаголом (т. е. смерти) нельзя избежать**, так и сам он не может склоняться в речи. Но при помощи благодати нашего Искупителя может сделаться так, что мы будем в состоянии отклонить по крайней мере вторую смерть. Ибо она более тяжела и составляет самое худшее из всех зол; потому что не состоит из отделения души и тела, а скорее обнимает то и другое для вечного наказания. Там уже не как здесь, — не будут люди до смерти и после смерти, но постоянно в смерти; и потому никогда люди не будут живущими или умершими, а будут без конца умирающими. И никогда не будет для человека

* Склонением называли также и изменения глаголов.

** Игра слов: *declinare* — и склонять, и отклоняться, избегать.

чего-либо худшего в смерти, как когда сама смерть будет бессмертной.

Глава XII

Итак, если спросят, какую смертью Бог угрожал первым людям, если они нарушат полученную от Него заповедь и не сохранят повиновение: смертью ли души, или тела, или всего человека, или же тою, которая называется второй, то следует отвечать: “Всеми”. Ибо первая состоит из двух, а вторая — общая для всех. Как вся земля состоит из многих земель и вся Церковь — из многих церквей, так и общая смерть состоит из всех смертей. Ибо первая смерть состоит из двух: из смерти души и из смерти тела, так что первая смерть всего человека бывает тогда, когда душа, оставленная Богом, терпит без тела временные наказания; вторая же бывает в том случае, когда душа, оставленная Богом, вместе с телом терпит вечные наказания. Поэтому, когда Бог сказал относительно запрещенной пищи тому человеку, которого Он поселил в раю: “В день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь” (Быт. II, 17), то эта угроза обнимала не только первую часть первой смерти, когда душа лишается Бога; и не вторую только часть ее, когда тело лишается души; и не первую только смерть во всем объеме, когда душа наказывается, лишившись Бога и тела; но все смерти до самой последней, которая называется второю и после которой нет никакой другой.

Глава XIII

Ибо как только произошло нарушение заповеди, тотчас же они, лишившись божественной благодати, устыдились наготы своих тел (Быт. III, 7). Поэтому они смоковыми листьями, которые, может быть, первыми попались им при их смущении, покрыли срамные члены, которые хотя и прежде были такими же членами, но не были срам-

ными. Они почувствовали новое движение в своей неповивающейся плоти, как бы прямое возмездие за свое неповиновение. Ибо, найдя превратное удовольствие в собственной свободе и отвергнув служение Богу, душа лишилась прежнего повиновения со стороны тела; и так как по собственной воле оставила высочайшего Господа, то не смогла удержать под своею волей низшего слугу и никоим образом не могла уже иметь плоть в подчинении себе, как всегда могла бы иметь ее, если бы сама осталась в подчинении Богу. Ибо тогда плоть начала противоборствовать духу (Гал. V, 17). С этой борьбой мы рождаемся, имея в себе начало смерти и нося в своих членах и в испорченной природе противоборство ее или победу, как следствие первого преступления.

Глава XIV

Бог, Творец природ, а не пороков, создал человека правым; но, добровольно испорченный и праведно осужденный, человек произвел испорченное и осужденное потомство. Ибо все мы были в нем одном, когда все были им одним, который впал в грех через женщину, созданную из него прежде греха. Мы еще не имели отдельного существования и особой формы, в которой каждый из нас мог бы жить отдельно; но уже была природа семени, от которой нам надлежало произойти; а так как она была испорчена вследствие греха, связана узами смерти и праведно осуждена, то от человека не мог родиться человек с другими свойствами. Таким образом, вследствие злоупотребления свободной волей произошла эта несчастная цепь, которая рядом взаимно соединенных между собою бедствий доводит род человеческий, вследствие испорченности его начала, как бы вследствие порчи корня, до пагубной второй смерти, не имеющей конца, за исключением тех, которые освобождаются благодатью Божией.

Глава XV

Поелику не было сказано “смертями”, но “смертию умрешь”, то в этих словах мы можем разуместь только одну ту смерть, которая бывает тогда, когда душа лишается своей жизни, которою для нее служит Бог. Ибо она не была оставлена, чтобы оставить; но оставила сама, чтобы быть оставленной, так как в отношении к ее злу предшествует ее воля, а в отношении к добру — воля ее Творца: или чтобы создать ту, которой вовсе не было, или чтобы воссоздать ту, которая погибла через падение. Но хотя бы мы эти слова, сказанные Богом: “В день, в который ты вкусишь от него, смертию умрешь” (Быт. II, 17), стали понимать в том смысле, что Бог возвестил в них об этой одной смерти, как бы сказав: “В тот день, в который вы оставите Меня через неповиновение, Я оставлю вас по правосудию”, тем не менее, в этой смерти были возвещены и прочие ее виды, которые должны были за нею последовать. В том, что произошло неповинуящееся движение в плоти неповинуящейся души, вследствие чего они прикрыли свои срамные члены (Быт. III, 7), дала о себе знать одна смерть, в которой Бог оставил душу. На нее было сделано указание в словах Его, когда Он сказал человеку, скрывавшемуся из-за (охватившего его) неразумного страха: “Где ты?” (Быт. III, 9); ибо Он спрашивал не вследствие неведения, но обличая и увещая обратить внимание на то, где он стал находиться, когда в нем не стало Бога.

Когда же сама душа оставила поврежденное вследствие лет и изнуренное старостью тело, то пришлось испытать и другую смерть, о которой Господь еще при определении наказания за грех сказал человеку: “Прах ты, и в прах возвратишься” (Быт. III, 19); так что из этих двух смертей та первая, которая есть смерть всего человека, исполнилась, а за нею последует и вторая, если человек не освободится от нее через благодать. Ибо тело, которое от земли, не возвратилось бы в землю иначе, как вследствие смерти, которой оно подвергается, когда лишается своей жизни, то есть души. Поэтому, как известно христианам, дер-

жащимся истинно католической веры, даже сама телесная смерть наложена на нас не законом природы, по которому Бог никакой смерти не сотворил для человека, но в наказание за грех; потому что Бог, наказывая за грех, сказал человеку, в котором тогда были мы все: “Прах ты, и в прах возвратишься”.

Глава XVI

Но философы, против клеветы которых мы защищаем град Божий, то есть Церковь Его, полагают мудростью смеяться над тем, что мы говорим, а именно: что отделение души от тела должно почитаться одним из ее наказаний. По их мнению, совершенное блаженство бывает для нее тогда, когда она, совершенно совлекишись всякого тела, возвращается к Богу простою, единою и как бы нагою. Если бы я не мог найти в их же сочинениях ничего такого, чем опровергалось бы это мнение, то с моей стороны потребовалось бы немало труда, чтобы доказать, что бременем для души служит не просто тело, но тленное тело. Потому-то в наших Писаниях и говорится, как я упоминал в предыдущей книге, что тленное тело отягощает душу (Прем. XI, 15). Присоединив слово “тленное”, оно (Писание) ясно показало, что душа обременяется не всякого рода телом, но таким, каким оно сделалось в наказание за грех. Хотя, впрочем, если бы даже и не прибавило этого, то и тогда мы не должны были бы разуметь что-либо другое.

Но так как Платон яснейшим образом утверждает, что боги, созданные верховным Богом, имеют бессмертные тела, и представляет самого Бога, которым они созданы, обещающим им в качестве великого благодеяния, что они вечно будут пребывать со своими телами и не отрешатся от них никакою смертью, то зачем же они, желая уничтожить христианскую веру, притворяются, что не знают того, что знают, или даже, противореча самим себе, предпочитают говорить против себя же самих, лишь бы не перестать говорить против нас? Ведь Платону принад-

лежат слова, переведенные на латинский язык Цицероном, в которых он представляет верховного Бога обращающимся к сотворенным им богам и говорящим так: “Вы, произошедшие от посева богов, обратите внимание на то, что рождено и сотворено Мною. Оно пребудет неразрушимым, ибо такова Моя воля. Разумеется, все то, что составлено из частей, может быть разрушено, однако добродушно не свойственно желание разрушать то, что соединено разумно. Хотя вы, как получившие начало, не можете быть бессмертными и неразрушимыми, однако же никоим образом не разрушитесь и никакие судьбы не погубят вас посредством смерти и не будут сильнее Моего решения, которое составляет более крепкую связь для вашего вечного существования, чем те связи, которыми вы были соединены при рождении”*. Таким образом, Платон представляет богов хотя и смертными вследствие соединения души и тела, но бессмертными по воле и решению сотворившего их Бога. Итак, если для души служит наказанием быть соединенной с каким-либо телом, то почему Бог, говоря к опасавшимся умереть, то есть отделиться от тела, успокаивает их, обещая им бессмертие не в силу их природы, которая сложна, а не проста, но по Своей непреодолимой воле, по которой Он может сделать то, чтобы рожденное не умирало и соединенное не разрушалось, но пребывало нетленным?

Справедливо ли это мнение Платона применительно к звездам — это другой вопрос. Ибо из этого еще не следует, что нужно согласиться с ним в том, что те шаровидные или кругообразные тела, сияющие ночью над землею, живут, имея свои собственные некоторого рода души, и притом — души разумные и блаженные; что он настойчиво утверждает и относительно всего мира, составляющего как бы одно громадное животное, в котором заключаются все прочие животные. Это, как я сказал, другой вопрос, который мы не намерены теперь рассматривать. Я признал нужным только привести указанные слова против тех, которые тщеславятся тем, что они

* Платон. Тимей. 41b.

платоники или называются платониками, и, гордясь этим именем, стыдятся быть христианами, чтобы приняв общее с народом название, не унижить общества паллиатов*, тем более напыщенного, чем оно малочисленнее, — против тех, которые, выискивая в христианском учении что-либо для порицания, восстают против вечности тел, указывая на якобы противоречие в том, что мы стремимся к блаженству души и в то же время желаем, чтобы она всегда оставалась в теле, как бы связанная тяжкими узами; между тем, их же глава и учитель Платон говорит, что верховный Бог дал сотворенным им богам как некий дар то, что они никогда не умрут, т. е. никогда не отделятся от тел, с которыми Он их соединил.

Глава XVII

Они утверждают также, что земные тела не могут быть вечными, между тем как всю землю вообще представляют членом своего бога, хотя не верховного, но все же великого, то есть всего этого мира, — членом срединным и вечным. Но если верховный Бог создал им другого, как они полагают, бога, то есть этот мир, который должен предпочитаться другим богам, более низким, и которого они признают одушевленным, то есть имеющим разумную и обладающую умом душу, заключенную в такую большую массу тела; и если в виде членов этого тела, расположенных и распределенных по надлежащим местам, Он сотворил четыре стихии, соединение которых они признают неразрушимым и вечным, чтобы когда-либо не умер столь великий их бог; то почему земля, составляющая как бы срединный член в теле большого животного, вечна, а тела других земных животных не могут быть вечными, если бы Бог пожелал этого подобно вышеупомянутому? Но земля, говорят они, должна быть возвращена земле, из которой взяты земные тела животных; поэтому им необ-

* Т. е. философов, называвшихся так от паллия — плаща, который они носили.

ходимо умереть и таким образом возвратиться в неизменную и вечную землю, из которой они взяты.

Но если бы кто-нибудь подобным же образом стал утверждать это и относительно огня, и сказал, что должны быть возвращены мировому огню и те тела, которые взяты из него для сотворения небесных существ, то бессмертие, которое таким богам обещал Платон как бы устами верховного Бога, не окажется ли противоречащим этому рассуждению? Или там не бывает этого потому, что этого не хочет Бог, волю которого, как говорит Платон, не может преодолеть никакая сила? Но в таком случае, что может препятствовать Богу сделать то же самое и относительно земных тел, коль скоро Платон признает, что Бог может сделать, чтобы и родившееся не умирало, и соединенное не разрушалось, и взятое из элементов не возвращалось им, и души, находящиеся в телах, никогда не оставляли их, но вместе с ними пользовались бессмертием и вечным блаженством? Да и почему бы Он не мог дать бессмертие хотя бы и земным тварям? Разве Бог не настолько могущественен, насколько веруют христиане, а настолько, насколько признают это платоники? Неужели платоники могли познать совет Божий и Его могущество, а пророки не могли? Скорее наоборот, пророков Божиих Дух Его научил, насколько благоволил, возведению воли Его, а философов обольщало в познании ее человеческое предположение.

Но все же они не должны были, не только по невежеству, но главное — по упорству обольщаться настолько, чтобы явно противоречить себе: с большими натяжками стараться доказать, что душа, чтобы быть блаженной, должна избегать не только земного, но и всякого тела; и в то же время утверждать, что боги имеют души вполне блаженные и, однако, соединенные с вечными телами, что души богов небесных соединены с телами огненными, а душа самого Юпитера, которого они считают этим миром, заключена во всех вообще телесных стихиях, посредством которых вся эта масса возвышается от земли до неба. Ибо Платон полагает, что эта душа от внутренней середины земли, которую геометры называют центром,

разливается и распространяется через музыкальные числа по всем частям ее до самых высших и крайних частей неба; так что этот мир представляет собою животное величайшее, блаженнейшее и вечное, душа которого и удерживает совершенное счастье мудрости, и не оставляет собственного тела; а тело и вечно живет ею, и не в состоянии ее притуплять и ослаблять, хотя оно и не просто, а сложено из стольких и столь великих тел. Допуская это в своих предположениях, почему они не хотят верить, что в силу божественной воли и могущества могут быть бессмертными земные тела, в которых души, не отделенные от них никакою смертью, не отягощаемые их бременем жили бы вечно и блаженно; когда возможность этого они признают для своих богов в огненных телах, а для самого царя их, Юпитера, во всех телесных элементах? Ведь если душа, чтобы быть блаженной, должна избегать всякого тела, то пусть бегут и их боги со звездных шаров; пусть бежит и Юпитер с неба и земли; а если бежать не могут, пусть считаются несчастными; но ни с тем, ни с другим они не соглашаются. Они не решаются приписать своим богам отделение от тела, чтобы не показалось, что поклоняются смертным; но не смеют отрицать в них и блаженства, чтобы не признать их несчастными. Итак, для достижения блаженства должно избегать тел не всяких, а только тленных; не каких создала благодать Божия первым людям, а таких, до каких довело наказание за грех.

Глава XVIII

Но необходимо, говорят, чтобы естественная тяжесть или удерживала земные тела на земле, или влекла к земле; и потому-де они не могут быть на небе. Хотя первые люди находились на земле, обильной деревьями и плодами, получившей название рая, но так как и на это следует дать ответ, отчасти в связи с телом Христовым, с которым Он вознесся на небо, отчасти в связи с телами святых, какие будут по воскресении, то рассмотрим несколько внимательней сами земные тяжести. Если человеческое

искусство производит то, что сосуды из металлов, которые (металлы), будучи опущены в воду, тотчас же погружаются вниз, когда бывают устроены известным образом, могут даже плавать, то во сколько вероятнее и действительнее некоторый таинственный способ действия Бога, — по воле Которого, как говорит Платон, не погибает то, что получило начало, и не может разрушаться соединенное (хотя гораздо более достойно удивления соединение бес-телесного с телесным, нежели соединение чего-либо телесного с телесным), — Который может дать земным массам способность не увлекаться никакой тяжестью вниз, а самим душам, при полном блаженстве, помещать эти, хотя и земные, однако уже нетленные тела там, где захотят, и переносить туда, куда пожелают, со всевозможной легкостью и подвижностью? Если ангелы делают это и уносят всяких земных животных откуда угодно и помещают их где угодно, то неужели следует думать, что для них это невозможно без труда или что они чувствуют тяжесть?

Итак, почему мы не можем думать, что совершенные и блаженные по божественному дарованию духи могут переносить свои тела куда захотят и помещать их там, где пожелают? Ибо, хотя при ношении земных тел мы обыкновенно испытываем тем большую тяжесть, чем больше их количество, так что большее по весу более обременяет, нежели меньшее, однако душа с большей легкостью носит члены своего тела тогда, когда они бывают здоровыми и крепкими, чем тогда, когда они слабы и тощи. И хотя для других, которым случается нести здорового и сильного, он бывает более тяжелым, чем тощий и болезненный, однако сам он легче движет и перемещает свое тело тогда, когда оно имеет больше объема при хорошем здоровье, нежели тогда, когда он имеет очень мало сил вследствие болезни или голода. Такое имеет значение в отношении даже к земным телам, хотя еще тленным и смертным, не вес количества, а условия организации. А кто может выразить словами, какое различие между настоящим так называемым здоровьем и будущим бессмертием?

Итак, пусть философы не опровергают нашей веры, ссылаясь на тяжесть тел. Я не предложу им вопроса о том, почему они не верят, что земное тело может быть на небе, когда вся земля висит в пустоте. Ибо возможно, что их аргументация покажется более вероятной в отношении к самой центральной части мира, так как в ней сосредоточено все самое тяжелое. Но я обращаю их внимание на то, что если низшие боги, которыми, по мнению Платона, создан между прочими земными животными и человек, могли, как говорит Платон, отнять у огня свойство жечь и оставить свойство светить, которое делает его доступным для глаз, то неужели мы не решимся допустить, что верховный Бог может уничтожить тление в теле человека, которому Он дает бессмертие, но оставить природу, удержать гармоническое соединение фигуры и членов и устранить замедляющую тяжесть, — Бог, воле и могуществу Которого, чтобы объяснить бессмертие, он усваивает такую силу, что получившее начало и при таком различии, таком несходстве, каково оно между телесным и бестелесным, взаимно соединенное, не может быть ничем разделено? Но о вере в воскресение мертвых и о бессмертных телах их мы подробнее скажем, если Богу будет угодно, в конце этого сочинения.

Глава XIX

Теперь же поговорим, как предположили, о телах первых людей. Эта смерть, которая представляется доброй для добрых и которая известна не только немногим понимающим или верующим, но и вообще всем, вследствие которой происходит отделение души от тела и через которую тело живого существа, очевидно жившее, очевидно умирает, — эта смерть не могла бы случиться с ними, если бы они не заслужили ее через грех. Ибо хотя нельзя сомневаться, что души умерших праведников и благочестивых живут в покое, тем не менее, для них до такой степени было бы лучше жить вместе со своими телами, при полном их здоровье, что даже те, кои признают во

всех отношениях самым блаженным бестелесное бытие, опровергают это свое мнение, противореча самим себе. Никто из них не решится людей мудрых, имеющих ли то умереть, или уже умерших, т. е. или отрешившихся от тел, или имеющих отрешиться, поставить выше бессмертных богов, которым у Платона верховный Бог обещает, как великий дар, неразрушимую жизнь, т. е. вечное общение со своими телами. Тот же Платон полагает, что с людьми, если только они проводили эту жизнь благочестиво и справедливо, поступается прекрасно, что они, по отделении от своих тел, принимаются в лоно богов, никогда не оставляющих своих тел.

*Лишенные памяти видят небесный свод сызнова
И снова желать начинают в тела возвратиться*.*

Есть указания, что Вергилий заимствовал это из учения Платона. Действительно, он полагал, что души умерших, с одной стороны, не могут всегда пребывать в своих телах, но отделяются от них вследствие неизбежной смерти, а с другой — не могут быть вечно и без тел, но, как думал он, непрерывно и попеременно то делаются живыми из умерших, то — умершими из живых; так что мудрые, по-видимому, отличаются от прочих людей тем, что после смерти переселяются на звезды, чтобы каждый в течение некоторого времени покоился на соответствующей ему звезде, и затем, позабыв о прежних бедствиях и побуждаемый желанием иметь тело, снова возвратился к человеческим трудам и несчастьям; а те, которые прежде вели неразумную жизнь, возвращаются, соответственно их заслугам, в сродные им тела людей или животных. Таким образом, в это весьма тяжелое положение он ставит и души добрые и мудрые, потому что и им не даны такие тела, с которыми они могли бы жить вечно и бессмертно; так что они не могут ни оставаться в телах, ни без них пребывать в вечной чистоте.

* Virg. Aeneid. VI, 750, 751.

В предшествующих книгах мы уже говорили, что Порфирий, писавший во времена христианства, устыдился этого учения Платона и не только устранил от человеческих душ тела животных, но даже полагал, что души мудрых так освобождаются от телесных уз, что, избегая всякого тела, будут вечно пребывать блаженными у Отца. Таким образом, чтобы не показалось, будто он побежден Христом, обещающим вечную жизнь святым, он и сам признал, что очищенные души без всякого возвращения к прежним бедствиям будут пребывать в вечном блаженстве; а чтобы стать в противоречие с Христом, он, отрицая воскресение нетленных тел, утверждал, что они будут жить вечно не только без земных, но и совершенно безо всяких тел. И однако же, в силу этого какого бы то ни было мнения, он не предостерегает их ни одним словом относительно того, чтобы они не совершали религиозного культа богам, облеченным в тела. Почему это, если не потому, что он не признавал их, хотя и не соединенных с телами, лучшими по сравнению с этими богами? Поэтому, если они не решатся, — а я полагаю, что они действительно не решатся, — предпочесть человеческие души богам вполне блаженным и, однако же, пребывающим в вечных телах, то почему им кажется нелепым то, что проповедует христианская вера, а именно: что и первые люди были сотворены так, что если бы не согрешили, то никакую смертью не были бы отделены от своих тел, но одаренные за соблюдение повиновения бессмертием, вечно жили бы вместе с ними; что и святые по воскресении будут иметь те же самые тела, в которых они здесь подвизались, что ни их плоть не будет испытывать какого-либо тления или затруднения, ни их блаженство не будет подвергаться какой-либо скорби или нечестию.

Глава XX

В настоящее время для душ умерших святых смерть, которою они отделяются от своих тел, потому не тяжка, что плоть их успокаивается в надежде, какому бы она,

не имея уже чувства, поношению ни подвергалась. Они желают тел, но не вследствие забвения, как полагал Платон; помня то, что обещано им Тем, Кто никого не обманывает, Кто дал им уверенность даже в целостности их волос (Лук. XXI, 18), они скорее с преданностью и терпением ожидают воскресения тех самых тел, в которых они претерпели много несчастий, но в которых не будут более испытывать ничего подобного. Если они не питали ненависти к плоти своей (Еф. V, 29) тогда, когда по требованию духа обуздывали ее, не покорившуюся по своей немощи разуму, то во сколько более любят ее теперь, имеющую быть духовной? Ибо как дух, служащий плоти, прилично называется плотским, так и плоть, служащая духу, справедливо называется духовной, — не потому, чтобы она превратилась в дух, как полагают некоторые на основании написанного: “Сеется тело душевное, восстает тело духовное” (I Кор. XV, 44), но потому, что она с величайшей и необычайной легкостью отдает себя в подчинение духу по безмятежному желанию неразрушимого бессмертия, будучи освобожденной от всякого скорбного чувства, всякой тленности и косности. Ибо она не будет не только такой, какой бывает теперь даже при самом лучшем состоянии здоровья, но даже и такой, какой была в первых людях до грехопадения.

Хотя они и не умерли бы, если бы не согрешили, тем не менее, как люди, они пользовались пищей, потому что имели пока не духовные, а одушевленные земные тела. Тела эти не одряхлели бы от старости и не приблизились бы по необходимости к смерти (это состояние поддерживала в них чудная благодать Божия в виде дерева жизни, стоявшего посреди рая вместе с запрещенным деревом); однако же, они принимали и другую пищу, кроме одного дерева, которое было запрещено, — запрещено не потому, что оно само по себе было злом, а ради внушения им чистого и искреннего повиновения, которое составляет великую добродетель в разумной твари, находящейся под властью Творца и Господа. Ибо если касаются запрещенного там, где нет никакого зла, то грех совершается вследствие одного только непослушания. Итак, они имели

и другую пищу, которую принимали для того, чтобы душевные тела их не чувствовали чего-либо тягостного вследствие голода и жажды; от дерева же жизни вкушали для того, чтобы не проникла к ним откуда-либо смерть или чтобы не погибли они, удрученные по истечении известного времени старостью. Прочее служило им пищей, а это — таинством; так что дерево жизни представляется имевшим в телесном раю то же значение, какое в духовном, то есть мысленном раю имеет Премудрость Божия, о Которой написано: “Она — дерево жизни для тех, которые приобретают ее” (Притч. III, 18).

Глава XXI

В связи с этим некоторые весь тот рай, в котором, по несомненному свидетельству св. Писания, обитали первые люди, прародители рода человеческого, относят только к числу предметов мысленных и превращают упомянутые растения и плодоносные деревья в добродетели жизни и в нравы; так, как-будто бы это не было видимым и телесным, но было сказано или написано для обозначения этим того, что постигается только умом. Но разве рай не мог быть телесным, хотя бы под ним можно было разуместь и духовный? Разве у Авраама не было двух жен, Агари и Сарры, и двух сыновей от них, одного от рабы, а другого от свободной; хотя, как говорит апостол (Гал. IV, 24), они были прообразом двух заветов? Или Моисей, например, разве он ни из какого камня не изводил посредством удара воду (Исх. XVII, 6; Числ. XX, 11), потому что здесь в иносказательном смысле можно разуместь Христа, по словам того же апостола: “Камень же был Христос” (I Кор. X, 4)? Итак, ничто не мешает понимать под раем жизнь блаженных; под четырьмя его реками — четыре добродетели: мудрость, мужество, умеренность и справедливость; под деревьями его — все полезные учения; под плодами деревьев — нравы благочестивых; под деревом жизни — самую мать всех благ, мудрость, а под деревом познания добра и зла — опыт

нарушения заповеди. Ибо Бог назначил грешникам наказание во всех отношениях какое следует, потому что назначил его справедливо; только человек испытал его не ко благу своему.

Можно понимать это же самое и применительно к Церкви, принимая, пожалуй, за своего рода предварительные пророческие указания будущего. Так, под раем можем разуть саму Церковь, как о ней говорится в Песне Песней (IV, 13); под четырьмя райскими реками — четыре Евангелия; под плодоносными деревьями — святых; под их плодами — дела их; под деревом жизни — Святого святых, то есть Христа; под древом познания добра и зла — личный произвол воли. Ибо, если человек пренебрег божественною волей, то и самим собою располагать может не иначе, как только гибельным образом; и таким путем узнает разницу между тем, предан ли он общему для всех благу, или находит удовольствие в своем собственном. Ибо самолюбивый предоставляется себе самому, чтобы, исполнившись вследствие этого страха и скорби, он пел в псалме (если, впрочем, сознает свои несчастья): “Унывает во мне душа моя” (Пс. XLI, 7); а когда исправится, говорил: “К Тебе прибегаю, ибо Бог — заступник мой” (Пс. LVIII, 10). Пусть относительно духовного понимания рая говорят это или что-либо другое, более применимое, что могут сказать, этого никто не запрещает; лишь бы только сохранилась при этом вера в историческую подлинность самого достоверного повествования о том, что было.

Глава XXII

Итак, тела праведных, которые они получают при воскресении, не будут нуждаться ни в каком дереве и потому не наживут никакой болезни или старости и не умрут; не будут нуждаться и ни в какой другой телесной пище, устраняющей неприятное чувство голода и жажды, потому что несомненно и всецело облекутся в ненарушимый дар бессмертия, так что если захотят, то будут употреблять

пищу вследствие возможности, а не вследствие необходимости. Это делали и ангелы, когда являлись видимым и осязаемым образом людям, — не потому, чтобы нуждались, а потому, что хотели и могли, чтобы стать ближе к людям по некоторому чувству человеколюбия при исполнении своего служения. Ибо не следует думать, будто ангелы призрачно употребляли пищу, когда люди оказывали им гостеприимство (Быт. XVIII); хотя, не знаящим того, что это были ангелы, казалось, что они ели вследствие такой же потребности, какую имеем и мы. Поэтому ангел в книге Товита говорит: “Вы видели, что я ел, но видели на свой взгляд” (Тов. XII, 19), то есть: “Вы полагали, что я принимал пищу вследствие необходимости, для подкрепления тела, подобно тому, как это делаете вы”. Но если относительно ангелов и можно предполагать что-либо другое, более вероятное, то, по крайней мере, относительно самого Спасителя христианская вера не сомневается в том, что Он и по воскресении, будучи уже хотя в духовной, но в истинной плоти, принимал вместе с учениками пищу и питье (Лук. XXIV). Ибо у таких тел отнимается не возможность, а потребность в пище и питье. Поэтому они и духовными будут не потому, что перестанут быть телами, а потому, что будут существовать, оживотворенные духом.

Глава XXIII

Ибо как те тела, которые имеют душу живую, а не дух животворящий, называются телами душевными, и, однако, это не души, а тела; так и оные тела называются духовными, и, однако же, мы должны быть далеки от признания их духами. Эти тела будут иметь природу, свойственную плоти, но оживотворяемую духом, и не будут подвергаться никакой косности и телесному тлению. Человек тогда будет уже не земным, а небесным, — не потому, что тело, созданное из земли, не будет тем же самым, а потому, что оно, по небесному дару, будет уже таким, что будет способно жить и на небе; не вследствие

утраты своей природы, но — изменения свойства. Первый человек — из земли, перстный, душа живущая, а не дух животворящий (I Кор. XV, 45, 47); последнее оставлялось ему на будущее, как воздаяние за повиновение. Поэтому

- тело его, которое нуждалось в пище и питье, чтобы не быть изнуренным голодом и жаждой, и не через совершенное и нетленное бессмертие, а через древо жизни не допускалось до необходимости смерти и пребывало в цветущей юности, было, без сомнения, не духовным, а душевным; хотя оно и не умерло бы, если бы через преступление не подпало божественному приговору. И если бы ему дозволена была пища и вне рая, но запрещено было дерево жизни, он был бы предан времени и должен был бы покончить старостью, но живя тою же жизнью, которую он мог бы иметь в раю, если бы не согрешил, вечною, несмотря на то, что у него было душевное тело, пока не сделалось бы духовным в воздаяние за повиновение.

Поэтому, если в сказанных Богом словах: “В день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь” (Быт. II, 17), мы будем разумеать вместе и эту явную смерть, вследствие которой происходит отделение души от тела, и в таком случае не должно казаться странным, что они не были отделены от тела в тот же самый день, в который вкусили запрещенной и смертоносной пищи. В тот день изменилась к худшему и повредилась их природа, и вследствие вполне справедливого удаления от дерева жизни сделалась и телесная смерть для них такой необходимостью, с какой необходимостью родились и мы. Поэтому апостол не говорит: “Плоть имеет умереть по причине греха”, но говорит: “Тело мертво для греха, но дух жив для праведности” (Рим. VIII, 10). Затем он прибавляет: “Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас” (Рим. VIII, 11). Следовательно, тогда будет в духе животворящем то тело, которое теперь в душе живой.

Тем не менее, апостол называет его мертвым, потому что оно уже связано необходимостью смерти. Прежде же оно было хотя и не в духе животворящем, но в душе

живой так, что по справедливости не могло быть названо мертвым, ибо могло подвергнуться необходимости смерти лишь через совершение греха. Когда же Бог словами к Адаму: “Где ты?” (Быт. III, 9) указал на смерть души, совершившуюся вследствие оставления Его, и словами: “Прах ты, и в прах возвратишься” (Быт. III, 19) обозначил смерть тела, совершившуюся вследствие оставления его душою; то потому, вероятно, ничего не сказал о второй смерти, что восхотел, чтобы она была сокрытой ради домостроительства Нового завета, в котором о второй смерти возвещается с полной ясностью; так что первоначально становится известной та первая смерть, которая обща для всех, как произошедшая из того греха, который в одном сделался общим для всех; вторая же смерть вовсе не есть общая для всех по причине призванных по предведению: “Ибо, кого Он предузнал, тем и предопределил (быть) подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями” (Рим. VIII, 29). Последних от второй смерти избавила через Ходатая Божия благодать.

Итак, первый человек был создан, как говорит апостол, с душевным телом. Ибо, желая отличить теперешнее, душевное, от имеющего быть по воскресении духовного, он говорит: “Сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное” (I Кор. XV, 42 — 44). Потом, чтобы доказать это, продолжает: “Есть тело душевное, есть тело и духовное”. А чтобы показать, что такое тело душевное, он говорит: “Так и написано: “первый человек Адам стал душою живущею” (I Кор. XV, 45; ср. Быт. II, 7). Так апостол хотел объяснить, что такое тело душевное. Хотя о первом человеке, который был назван Адамом, Писание, когда ему божественным дуновением была сотворена душа, и не сказало: “Стал человек телом душевным”, но сказало: “Стал душою живущею”; тем не менее, под написанным апостол хотел разуметь душевное тело человека. А как нужно понимать духовное тело, он показывает, прибавляя: “А последний Адам есть дух животворящий” (I Кор. XV,

45). Без всякого сомнения, он указывает этим на Христа, Который уже воскрес из мертвых так, что после этого совершенно не может умереть. Продолжая далее, он говорит: “Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное”. Здесь он гораздо яснее дает понять, что под телом душевным давал разуметь то, о котором написано, что “первый человек Адам стал душою живущею”; под духовным же то, о котором говорит: “А последний Адам есть дух животворящий”. Ибо по времени предшествует то тело душевное, какое имел первый человек (хотя оно и не умерло бы, если бы он не согрешил); какое имеем в настоящее время и мы, но с природой настолько измененной и поврежденной, насколько совершилось это в нем после того, как он согрешил (откуда и возникла для него необходимость смерти); какое первоначально благоволил принять ради нас и Христос, хотя не по необходимости, а по Своей властной воле: потом уже следует то тело духовное, какое уже предварило во Христе, как в Главе нашей, но явится потом в членах Его при последнем воскресении мертвых.

Далее апостол указывает новое, наиболее очевидное различие между тем и другим человеком, говоря: “Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные; и как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного” (I Кор. XV, 47 — 49). В данных словах апостол излагает это так, как оно в настоящее время совершается в нас через таинство возрождения; подобно тому, как в другом месте говорит: “Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись” (Гал. III, 27); на самом же деле это совершится тогда, когда душевное в нас через рождение сделается духовным через воскресение. Ибо, чтобы употребить его же слова, “мы спасены в надежде” (Рим. VIII, 24). Облекаемся же мы в образ перстного человека вследствие расположения преступления и смерти, которую нам дало рождение; но облекаемся в образ небесного человека по благодати помилования и жизни вечной. Это дается нам возрождением и только через Ходатая Бога, человека Иисуса Христа

(I Тим. II, 5). Его он разумеет под небесным человеком, потому что Он сошел с неба, чтобы облечься в тело земной смертности и чтобы облечь оное в небесное бессмертие. Небесными он называет и других потому, что по благодати они бывают членами Его, чтобы Христос был с ними едино, как глава и тело. На это еще очевиднее он указывает в том же послании следующими словами: “Как смерть чрез человека, так чрез человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут” (I Кор. XV, 21, 22), — оживут, конечно, уже в теле духовном, которое будет в духе животворящем.

Выражение “все” не означает, что все, умирающие в Адаме, будут членами Христа, потому что гораздо большее число их будет наказано второю смертью навеки; но потому сказано “все”, что как телом душевным никто не умирает иначе, как только в Адаме, так и телом духовным никто не оживотворяется иначе, как только во Христе. Поэтому не следует думать, что мы по воскресении будем иметь такое тело, какое имел первый человек до грехопадения. И сказанное: “Каков перстный, таковы и перстные” не следует понимать применительно к тому, что сделалось после совершения греха. Ибо не должно думать, что он, прежде, нежели согрешил, имел духовное тело и что вследствие греха оно изменилось в душевное. Думать так, значит мало обращать внимания на слова этого великого учителя, который говорит: “Есть тело душевное, есть тело и духовное. Так и написано: “первый человек Адам стал душею живущею”. Каким образом это совершилось после грехопадения, когда таково было первоначальное состояние человека, относительно которого блаженнейший апостол привел это свидетельство Закона с целью доказательства того, что тело было душевным?

Глава XXIV

Некоторые необдуманно понимали и слова: “Бог... вду-нул в лице его дыхание (spiritum — дух) жизни, и стал человек душею живою” (Быт. II, 7) не в том смысле, что

тогда впервые дана была душа человеку, а в том, что уже бывшая в нем душа оживотворена была Духом Святым. Их смущает то, что Господь Иисус после воскресения из мертвых дунул, говоря ученикам Своим: “Примите Духа Святого” (Иоан. XX, 22). Поэтому они полагают, что и здесь было нечто подобное тому, что было и тогда, и что евангелист вслед затем мог бы сказать: “И стали они душею живою”. Но если бы даже и было так сказано, мы и тогда поняли бы это в том смысле, что Дух Божий некоторым образом служит жизнью для душ и что без Него разумные души должны считаться мертвыми, хотя благодаря их присутствию и представляются живущими телами. Но не так было при сотворении человека, о чем свидетельствуют сами слова книги, которые читаются так: “И создал (formavit — образовал) Господь Бог человека из праха земного” (Быт. II, 7).

Некоторые, признавая необходимым более ясный перевод, выразили это так: “И слепил (finxit) Господь Бог человека из грязи земной”. Так как выше было сказано: “Пар поднимался с земли, и орошал все лице земли” (Быт. II, 6), то им казалось, что здесь следует разуметь грязь, т. е. смешение влаги и земли. Ибо непосредственно после этих слов следует: “И создал Господь Бог человека из праха земного”. Так читается это место в греческих кодексах, с которых Писание переведено на латинский язык. Но захочет ли кто читать “образовал”, или “слепил”, что по-гречески называется *επλασεν*, — это к существу дела не относится; хотя более точно говорить “слепил”. Считавшие же нужным избежать двусмысленности, предпочли слово “образовал”, потому что в латинском языке слово “слепил” употребляется большей частью в применении к тем, которые измышляют что-либо ложное. Итак, этот человек, образованный из праха земного, или из грязи (ибо это был влажный прах), или — чтобы сказать выразительнее, как сказало Писание — эта “персть” стала, по учению апостола, телом душевным, когда получила душу. “Первый человек Адам стал душею живущею” (I Кор. XV, 15), т. е. получивший известную форму прах стал душею живою.

Говорят, что он уже имел душу, потому что иначе он не был бы назван человеком, так как человек не есть одно тело или одна душа, но состоит из души и тела. То верно, что душа не составляет всего человека, а лучшую часть человека, и тело не составляет всего человека, а низшую часть человека; когда же то и другое бывает соединено вместе, называется человеком. Но дается это название и отдельным частям, когда мы говорим о каждой из них особо. Разве законы обыденной речи запрещают кому-либо говорить: “Человек этот помер и теперь успокоился или терпит наказание”, хотя это можно сказать только об одной душе; или: “Человек этот погребен в том или ином месте”, хотя это может разуместься только относительно тела? Не скажут ли, что священное Писание не имеет обыкновения говорить так? Но свидетельства его в этом отношении на нашей стороне до такой степени, что, когда обе части еще соединены и человек живет, оно тем не менее каждую часть отдельно называет именем человека: душу называет человеком внутренним, а тело — человеком внешним (I Кор. IV, 16); так, как бы было два человека; хотя то и другое вместе составляет человека одного. Но когда говорится, что человек создан по образу Божию и что он земля и должен возвратиться в землю, — нужно принимать в соображение, относительно чего это говорится. В первом случае говорится относительно разумной души, какую Бог посредством вдыхания или, точнее сказать, вдувания дал человеку, то есть телу человека; во втором же — относительно тела в том виде, в каком Бог создал человека из праха, дал ему душу, чтобы было тело душевное, т. е. чтобы был человек душою живою.

Поэтому, когда Господь дунул, говоря: “Примите Духа Святого” (Иоан. XX, 22), этим действием Он, конечно, дал понять, что Дух Святой есть Дух не только Отца, но и Сына. Ибо тот же Дух, Который от Отца и от Сына, вместе с Ними есть Святая Троица. Не телесное дуновение, которое исходит из телесных же уст, было субстанцией и природой Духа Святого; дуновение это было знаком, по которому мы, как я сказал, должны понять, что Дух Святой равно присущ Отцу и Сыну, ибо не у каждого

из Них особый Дух, но один на обоих. Дух этот в св. Писаниях называется по-гречески Πνεῦμα, как и в этом месте назвал Его Господь, обозначая Его дуновением уст Своих и давая Его ученикам. Ни в каких местах Писаний я не встречал, чтобы Он назывался иначе. Здесь же, где читаем: “И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание (spiritum) жизни, и стал человек душею живою” (Быт. II, 7), в греческом (перевод) не говорится πνεῦμα, как обыкновенно говорится о Духе Святом, но πνοή, — название, прилагаемое к твари, а не Творцу. Поэтому некоторые и по-латыни предпочли перевести это слово не как “дух” (spiritus), а как “дыхание” (flatus). Слово это встречается в греческом тексте и в том месте Исаии, где Бог говорит: “Всякое дыхание, Мною сотворенное” (Ис. LVII, 16), обозначая этим, несомненно, всякую душу.

Итак то, что по-гречески читается πνοή, наши иногда переводили словом “дыхание”, иногда — словом “дух”, а иногда и “вдохновение” или “дуновение” (inspiratio vel aspiratio). Πνεῦμα же всегда переводили словом “дух”, — шла ли речь о духе человека, о котором говорит апостол: “Кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?” (I Кор. II, 11); или о духе скота, как написано в книге Соломона “Кто знает: дух сынов человеческих восходит ли вверх, и дух животных сходит ли вниз, в землю?” (Еккл. III, 21); или о том телесном духе, который называется ветром, ибо это название прилагается и к нему, когда говорится в псалме: “Огонь и град, снег и туман, бурный ветер*” (Пс. CXLVIII, 8); или даже о Духе-Творце, о Котором говорит Господь: “Примите Духа Святого”, обозначая Его дуновением Своих уст. Равно и в том месте, где Он говорит: “Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа (Мф. XXVIII, 19), яснейшим образом свидетельствуя о Троице. Также и там, где сказано: “Бог есть дух” (Иоан. IV, 24), и в других весьма многих местах Писаний.

* У Августина: “Дух бурен”.

Во всех них мы находим у греков πνεῦμα, а не πνοή, а у латинян spiritus, а не flatus. Поэтому, если бы в словах Писания: “Вдунул в лице его дыхание жизни”, греческий текст имел бы не πνοήν, а πνεῦμα, то и в этом случае отнюдь не следовало бы, что мы должны были бы непременно разуметь здесь Дух Творца.

Но говорят, что не было бы к слову “дыхание” прибавлено “жизни”, если бы тут не разумелся Святой Дух. И сказав: “Стал человек душою”, оно (Писание) не прибавило бы “живою”, если бы не хотело обозначить жизнь души, которая дается ей свыше, по дару Духа Божия. Но все это — упрямая настойчивость и небрежное отношение к текстам св. Писания. Действительно, разве нужно далеко ходить за примерами, когда тут же, немного выше этого сказано: “Да произведет земля душу живую” (Быт. I, 24)? Затем, через несколько страниц, когда повествуется о том, как погибло все живущее на земле при потопе, читаем: “Все, что имело дыхание духа жизни в ноздрях своих на суше, умерло” (Быт. VII, 22). Итак, если подобные выражения мы встречаем и по отношению к скотам; если, далее, в подобных местах греки ставят в текстах не πνεῦμα, а πνοή; то разве не ясно, что Писание называет душу живущей просто по принятому в нем обороту речи. Но, говорят, дуновение Божие исходит из уст Божиих; если это душа, то она одной природы с Премудростью, также исходящей из уст Всевышнего (Сир. XXIV, 3). Но ведь Премудрость не говорит, что она — дуновение уст Божиих, но только вышла из Его уст. Да и мы, если вдуматься, делаем дуновение не из своей природы, а из окружающего нас воздуха, который вдыхаем и выдыхаем. Впрочем, Он мог произвести его не только не из Своей природы, но и не из природы сотворенной, а попросту из ничего. Но чтобы эти люди, которые хотят говорить о Писаниях, но не хотят обращать при этом внимания на способ выражения Писаний, знали, что не о том только говорится, как об исходящем из уст Божиих, что одной и той же природы, пусть они послушают, что написано в словах Божиих: “Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих” (Апок. III, 16)

Итак, нет никаких оснований, по которым мы стали бы противоречить ясным словам апостола, когда он, отличая от духовного тела тело душевное, т. е. от того, в котором мы будем, это, в котором теперь находимся, говорит: “Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное. Так и написано: “первый человек Адам стал душою живущею”; а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные; и как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного” (I Кор. XV, 44 — 49). Об этих апостольских словах мы уже сказали выше. Итак, душевное тело, с которым был сотворен Адам, было создано не так, чтобы оно совсем не могло умереть, но так, что не умерло бы, если бы человек не согрешил. Ибо только то, что через оживотворение Духом будет духовным, не будет в состоянии умереть. Так, душа сотворена бессмертной: и хотя она, умерши из-за греха, лишилась некоторого свойства жизни, благодаря которому могла бы жить мудро и блаженно, однако не перестает жить некоторой собственной, хотя и жалкой, своею жизнью. Подобным образом и падшие ангелы, хотя в некоторой мере умерли через грех, оставив Источник жизни, т. е. Бога, благодаря Которому могли бы жить мудро и блаженно, однако и не умерли настолько, чтобы перестать жить и чувствовать, ибо сотворены бессмертными. И даже после Суда, когда они подвергнутся второй смерти, жизни не потеряют и сохраняют чувства, терпя вечные мучения. Люди же, получившие благодать Божию, сограждане святых ангелов, пребывающих в блаженной жизни, так облечутся в тела духовные, что не будут более ни грешить, ни умирать. Бессмертие их, подобное ангельскому, не в состоянии будет уничтожить грех; в телесной же природе, хотя она и будет сохранена, уже совершенно не останется никакого тления или косности.

Теперь на очереди вопрос, который необходимо с помощью Божией рассмотреть и разрешить: если похоть

неповинующихся членов возникла в первых людях из-за греха неповиновения, когда их оставила благодать Божия; если это-то и заставило их открыть глаза на свою наготу, т. е. обратить на нее внимание и прикрыть срамные члены; то каким образом они рождали бы детей, если бы оставались без греха в том состоянии,* в каком были сотворены? Но так как данную книгу пора заканчивать, да и упомянутый вопрос требует обстоятельного рассмотрения, то отложим его до следующей книги.

СОДЕРЖАНИЕ

**АВРЕЛИЙ АВГУСТИН
(БЛАЖЕННЫЙ)**

“О ГРАДЕ БОЖИЕМ”

Книга I	3
Книга II	53
Книга III	95
Книга IV	145
Книга V	190
Книга VI	244
Книга VII	275
Книга VIII	322
Книга IX	371
Книга X	403
Книга XI	463
Книга XII	512
Книга XIII	555

