



УКРАИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
КИЕВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Бл. Августин

Творения
Том третий
Часть 2

© Сканирование и создание электронного варианта:
Библиотека Киевской Духовной Академии
(www.lib.kdais.kiev.ua)



Киев
2012



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,



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



оявляется 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,



то 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



ставить 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 бесславленным, 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 жажды 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.



ит: “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.



людовство. 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 обуздывающие 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.



аемым 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 утверждены миром 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



овещаниях 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 чьей 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 спеси 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 вечно-го 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.



суждению 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 Порсены, 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 Валерие, 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 прочитать 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.



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 воздавались 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 лютоści, 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 утехам 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.



аким 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 пустотою. 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



честивым, 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 быстротой 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



Очти 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 сознаются 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



изнакают 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 возмущившихся против них граждан. Такие и другие награды или утешения этой многмятежной 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 расположением.

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



обственные 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 сражению*.*

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.



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 —



ина), 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 устраивает



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



Самой дальнейшей 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,



как 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



ознается, 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



о 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,



го 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 капле 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 умилоствуют, когда выводят на свет их преступления? Полагаю, что никто еще не доходил в своем



езумии 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 воспеваает в стихах поэтов, последняя посвящает их богам во время самих празднеств богов. Первая воспеваает, 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 воспеваается 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



нусные 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 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



гаряются 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 добивается 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



стойную 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



умасбродствует 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



rilum) и Деверра — от метлы (мести — devegre). 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



гепени 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, семя-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



каких 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



имов, 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 $\theta\epsilon\omicron\tau\eta\varsigma$, — 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



и дальнейшего для него разъяснения. Ибо, возможно, кто-нибудь держится такого мнения, что ради блаженной жизни, которою может быть только жизнь вечная, следует почитать 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-



Витумн 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 Менюю, 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 ненарасно 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



равнительно 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 владевает 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-



Учения 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



Средством 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 *χοσμος*, 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



озерцаем, 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.



онец — 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 — матерь 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 назвали 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



Знаешь 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. Таковую богиню мы встречали между мелкими божествами и упоминали о ней в четвертой книге. Так как деньги (*rescūiam*) 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



той 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



уда, 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, согласно его дарованиям, нравам, действиям и приключениям, были посвящены теми, которым вздумалось сделать их из лести богами, культуры и праздника, 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 самую



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 (*proserpendo*) 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 умиловляться 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 Теллуру 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



Все 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



гим. 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 венки 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



гидливость 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 ученейшему.

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 напомаженными 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,



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 Πλουτων, 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-



ые, 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. всеприсущий, 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



идом 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 этим 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. Участвия 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 скорбь 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 итальянской 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 Бог 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 Тиндариды 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 осязаемы, 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 разуместь 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 Иеремя. 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-



гуплениями, 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. Итак, 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 *παθοζ*, почему он и называет их по душе подверженными страстям, так как от слова *παθοζ* 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, которую 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: невольню 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 вознаградили 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, исповедую и проповедую 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, дел 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,



го 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 суевию 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. XCV, 1). Само же надписание этого псалма таково: “Дому, созидаемому по пленении”. 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. CXXXIV, 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 усвоит 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 благодетельства 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 благоденствия 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: “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”; 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, слывущие 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 благо-разумные, 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 упомянутый 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 вымышленно.

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 человеческого 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.



головой 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 ясным 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: измененность 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 большой дух, подобный существам низшим — эта болезненность побудила бы его скорее позавидовать нашему исцелению, чем помочь нашему выздоровлению.

Нужен такой Посредник, Который, приобшившись 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 Лабеон, 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. При том, 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.