

*Библейско-богословская коллекция*  
**Патрологическая серия**

**Григорий (Борисоглебский), архим.**

**СОЧИНЕНИЕ  
БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА  
«О ГРАДЕ БОЖИЕМ»,  
КАК ОПЫТ  
ХРИСТИАНСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ**

Вера и разум, 1891, т. 1, ч. 2, с. 134-168, 295-320

© Сканирование и создание электронного варианта:  
издательство «Аксион эстин» ([www.axion.org.ru](http://www.axion.org.ru)), 2009



*Аксион эстин*  
Санкт-Петербург  
2009

---

## СОЧИНЕНІЕ БЛАЖЕННАГО АВГУСТИНА:

### «О ГРАДЪ БОЖІЕМЪ» (DE CIVITATE DEI),

КАКЪ ОПЫТЪ ХРИСТІАНСКОЙ ФИЛОСОФІИ ИСТОРИИ.

---

Наука, получившая со времени Вольтера, данное имъ, названіе философіи исторіи <sup>1)</sup>, сравнительно только въ очень недавнее время смогла точно и ясно опредѣлить свои задачи и найти тотъ элементъ въ исторической жизни человѣчества, который подлежитъ ея исключительному изученію. Она, зародившись еще въ до-христіанскомъ языческомъ мірѣ, почти до самаго послѣдняго времени ощупью брела къ своей истинной цѣли, простирая часто право своего изслѣдованія на области, прямо ей не принадлежащія; однако, не смотря на это, трудамъ раннихъ ея представителей, по всей справедливости, нельзя отказать въ названіи трудовъ по философіи исторіи; пусть ихъ авторы понимали задачи философіи исторіи не такъ, какъ понимаются онѣ теперь; ихъ труды важны для изученія, какъ матеріаль для историко-критическаго уясненія предмета и задачъ науки и какъ памятникъ эпохи; они важны какъ ступени прогрессивнаго развитія и уясненія понятія этой науки соотвѣтственно уровню образованія и запросамъ того времени, когда они появились.

Однимъ, наиболѣе раннимъ и въ то же время сравнительно полно развивающимъ свою систему, опытомъ построенія философіи исторіи является весьма обширное сочиненіе блаженнаго

---

1) *Картезг.* Основные вопросы философіи исторіи. Томъ I, Москва, 1883. Стр. 4.

Августина: „О градѣ Божиємъ“ (*De civitate Dei*), написанное въ пятомъ вѣкѣ <sup>1)</sup>). Это сочиненіе, какъ опытъ христіанской философіи исторіи, представляетъ собою весьма большой интересъ для изученія главнымъ образомъ въ виду слѣдующихъ соображеній.

Хотя историки философско-исторической науки еще единогласно не рѣшили: кого изъ древнихъ писателей увѣнчать почетнымъ титуломъ отца философіи исторіи, за кѣмъ признать честь основателя науки и автора перваго философско-исторического опыта <sup>2)</sup>, а нѣкоторые изъ нихъ не хотятъ даже видѣть зарожденія этой науки ранѣ XVIII вѣка, однако, если понимать философію исторіи, вообще какъ науку, философски обозрѣвающую историческія судьбы человѣчества, то вмѣстѣ съ Лораномъ <sup>3)</sup> по всей справедливости должно остановиться на трудѣ бл. Августина, какъ на самомъ первомъ опытѣ систематическаго и довольно полнаго построенія и развитія единопринципнаго философскаго взгляда на историческія судьбы всего человѣчества, и въ его авторѣ признать такимъ образомъ родоначальника философско-исторической науки.

Если трудъ Августина въ указанномъ отношеніи представляетъ интересъ для историка философско-исторической науки, то въ силу самаго характера и направленія проведенной въ немъ системы, онъ пріобрѣтаетъ громадный интересъ для церковнаго историка. Бл. Августинъ—христіанскій богословъ и философъ—былъ исключительно церковнымъ писателемъ; широко и полно изучивъ языческую философію <sup>4)</sup>, онъ истиннымъ

1) Первые двѣ книги этого сочиненія написаны до смерти Марцеллина, по слѣдовавшей въ сентябрѣ 413 года (*Augustini Epistola* 157). Послѣднія-же книги цитуются Августиномъ въ его *Retractiones*, написанныхъ между 426 и 427 годами. *Seillier. Histoire général des auteurs sacrés et ecclésiastiques. T. IX, p. 288. Paris. 1861.* Ср. Красинъ. Твореніе бл. Августина: «*De civitate Dei*», какъ апологія христіанства въ его борьбѣ съ язычествомъ. Стр 154. Казань. 1873.

2) *Картевъ* говоритъ, что онъ можетъ привести до *полумтора десятка* именъ отцовъ науки. Цит. сочин., тамъ-же.

3) *F. Laurent. La philosophie de l'histoire. P. 10. Paris. 1870.*

4) Помимо его біографіи, это ясныѣ всего можно видѣть изъ его сочиненія: «О градѣ Божиємъ», гдѣ онъ даетъ довольно полное историко-критическое обозрѣніе языческой философіи.

философомъ считаль только того, кто въ своемъ философствованіи исходитъ изъ Богооткровенныхъ истинъ и развиваетъ свое ученіе согласно Откровенію <sup>1)</sup>; и построенная имъ система философіи исторіи должна быть названа системой *христіанской* философіи исторіи или, какъ принято называть въ наукѣ такія системы, провиденціалистической системой. Такъ какъ подобный опытъ примѣненія христіанскаго Откровенія къ философскому обозрѣнію историческихъ судебъ челоѳчества впервые сдѣланъ въ христіанствѣ бл. Августиномъ, трудъ котораго при томъ представляетъ изъ себя единственное произведеніе этого рода во всей древней церковной письменности востока и запада <sup>2)</sup>, то для церковнаго историка очень важно остановить свое вниманіе на этомъ трудѣ, чтобы по нему, какъ по первому и единственному въ ту эпоху, составить себѣ представленіе о томъ, насколько вѣрно, чисто и полно отображалось въ умахъ передовыхъ людей древней церкви высокое ученіе христіанства о смыслѣ всемірно-историческаго бытія челоѳчества. Тщательное знакомство съ этимъ трудомъ бл. Августина можетъ дать такимъ образомъ нѣсколько весьма характерныхъ чертъ для церковно-исторической характеристики христіанской образованности V вѣка. А такъ какъ трудъ бл. Августина есть единственное сочиненіе свято-отеческой древности по христіанской философіи исторіи, то его изученіе является особенно полезнымъ въ наши дни, ибо теперь, по словамъ извѣстнаго витія святителя, „много разсуждаютъ о міровомъ значеніи народовъ, объ ихъ призваніи, объ историческихъ задачахъ предстоящихъ каждому изъ нихъ. Сколько—воскликаетъ далѣе проповѣдникъ—въ этихъ разсужденіяхъ произвола, про-

<sup>1)</sup> Характерны въ этомъ отношеніи слѣдующія слова Августина: (онъ занимается опредѣленіемъ понятія «*философъ*») «если мы переведемъ имя философъ по-латыни, то оно будетъ обозначать любовь къ мудрости. Но если премудрость есть Богъ, черезъ Котораго все сотворено, какъ показываютъ Божественныя Писанія и Истина, то истинный философъ есть любитель Бога». О градѣ Божиємъ; VIII, I. (Русскій переводъ, изданный при *Трудахъ Кіевской духовной Академіи*. Творенія бл. Августина. Часть 3. 1880 г.; часть 4. 1882 г.; часть 5. 1882 г.; часть 6. 1887 г.).

<sup>2)</sup> Мы опускаемъ въ данномъ случаѣ Павла Орозія, Проспера Аввинатскаго и Сальвіана, которые въ общемъ повторяютъ воззрѣнія бл. Августина.

творѣчій, горделивыхъ мечтаній, которыя разрушаются событиями нерѣдко на нашихъ глазахъ. Одно призваніе обезпечиваетъ преуспѣяніе каждаго народа и объединяетъ народы въ общій братскій союзъ,—это призваніе быть вѣрными Богу истинному и покорными святому закону Его<sup>1)</sup>. Опытъ уясненія такого именно всечеловѣческаго призванія и являетъ собою трудъ блаженнаго Августина.

Кромѣ этого интересъ изученія Августиновскаго труда: „О градѣ Божіемъ“, какъ христіанской философіи исторіи, усиливается еще болѣе обнаруженіемъ одного весьма любопытнаго факта. Восточная церковь вовсе не имѣла подобныхъ трудовъ по христіанской философіи исторіи; исторія философско-исторической науки не украшается ни однимъ изъ именъ отцовъ, учителей и писателей церкви восточной, а въ послѣдствіи—церкви православной. Въ западной-же церкви, значительно опередившей восточную развитіемъ всѣхъ отраслей богословской науки въ средніе и новые вѣка, въ послѣдніе появлялось сравнительно достаточное количество чисто научныхъ трудовъ по христіанской философіи исторіи. И замѣчательно: въ существѣ дѣла всѣ авторы такихъ провиденціалистическихъ системъ повторяли въ нихъ основное начало системы бл. Августина со всѣми его недостатками. Поэтому изучить трудъ бл. Августина значитъ на половину познакомиться съ характеромъ всей послѣдующей литературы по части христіанской философіи исторіи.

Помимо всего этого, изучая, какъ опытъ христіанской философіи исторіи, сочиненіе бл. Августина: „О градѣ Божіемъ“, приходится подробно и обстоятельно знакомиться съ такимъ сочиненіемъ этого весьма обильнаго<sup>2)</sup> церковнаго писателя V вѣка, которое, какъ по своему объему<sup>3)</sup>, такъ въ особенности по

1) *Арх. Амаросій*. Слово, произнесенное въ Спасовомъ свиту 17 окт. о благодарности Богу. (Церк. Вѣд., 1890, № 44, стр. 1479)

2) Ученикъ и биографъ бл. Августина, еп. Посидій насчитываетъ всѣхъ сочиненій своего учителя около 1030. Самъ Августинъ въ своихъ *Retractiones* говоритъ, что имъ написано 93 сочин. въ 132 книгахъ. *Еп. Филаретъ*. Историческое ученіе объ отцахъ церкви. СПб. 1859; т. III, стр. 25.

3) Если у Августина 93 сочиненія въ 132 книгахъ, то приблизительно об-

разносторонности своего содержанія, можетъ справедливо считаться самымъ типичнымъ изъ всѣхъ произведеній этого втораго Оригена по даровитости. Бл. Августинъ весьма разносторонній писатель, не имѣвшій узкой спеціальности и могшій говорить и писать о чемъ угодно и по большей части—безъ ущерба для свойственной ему основательности работы; и эта его разносторонность наиболѣе нагляднымъ образомъ отразилась въ сочиненіи: „О градѣ Божіемъ“. Въ этомъ сочиненіи есть и исторія, и критика языческой мифологіи и философіи, и гражданская исторія народовъ, и исагогическія свѣдѣнія о подлинности Священныхъ книгъ христіанскаго Откровенія, и критико-эксегетическое толкованіе многихъ мѣстъ Библии, и догматическое ученіе о твореніи міра и человѣка и о концѣ перваго и воскресеніи, судѣ и будущей жизни послѣдняго <sup>1)</sup>; словомъ, трудно даже пересчитать всѣ области, которыхъ касается Августинъ; онъ ведетъ, на примѣръ, даже рѣчь о явленіяхъ своего времени въ той сферѣ, которая теперь извѣстна подъ именемъ магнетизма и спиритизма <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ, при знакомствѣ съ сочиненіемъ: „О градѣ Божіемъ“ есть возможность приобрѣсти ясное и довольно опредѣленное понятіе о всей разносторонности познаній автора, объ его приемахъ во всевозможныхъ областяхъ богословскаго изслѣдованія, и составить черезъ то общее представленіе вообще о личности бл. Августина, какъ церковнаго писателя.

Въ виду указаннаго интереса, который представляетъ изученіе, какъ опыта христіанской философіи исторіи, сочиненія бл. Августина: „О градѣ Божіемъ“, предметомъ настоящаго очерка и поставляется такое изученіе труда Августина. Въ общемъ задача очерка состоитъ въ томъ, чтобы представить,

---

щимъ числомъ на каждое сочиненіе придется I, 4 книги; сочиненіе-же: «О градѣ Божіемъ» имѣетъ 22 книги.

<sup>1)</sup> *Poujoulat* справедливо замѣчаетъ: «La cité de Dieu est comme l'encyclopedie du cinquième siecle; elle embrasse toutes les époques, toutes les questions et repond à tout».—*Poujoulat*. Histoire de saint Augustin. Paris. 1845. T. III, pag. 221.

<sup>2)</sup> О градѣ Божіемъ, XIV, 24.—При цитаціи сочиненія Августина: «О градѣ Божіемъ» римская цифра означаетъ книгу, а арабская—главу книги.

по возможности, объективное полное и стройное изложение провиденциалистической философско-исторической системы бл. Августина, насколько она изложена имъ въ его сочиненіи: „О градѣ Божіемъ“, и—далѣе—сдѣлать критическія замѣчанія по поводу этой системы.—А ранѣе всего этого, кажется, необходимымъ уяснить одинъ предварительный вопросъ о томъ, гдѣ именно въ сочиненіи Августина, соотвѣтственно его общему плану, нужно искать его философско-историческій матеріалъ.

## I.

**Философско-историческій элементъ въ сочиненіи бл. Августина: „О градѣ Божіемъ“ и его отношеніе къ массѣ прочаго матеріала этого труда.**

Когда мы признаемъ, что сочиненіе бл. Августина: „О градѣ Божіемъ“ есть опытъ развитія сравнительно полной христіанской философско-исторической системы, то этимъ отнюдь не хотимъ сказать, что оно посвящено *исключительно* вопросамъ христіанской философіи исторіи; иначе—мы бы глубоко погрѣшали. Напротивъ, читая, напримѣръ, почти всю первую половину этого труда (I—X кнн.), въ ней нельзя встрѣтить ничего, сколько-нибудь относящагося къ системѣ христіанской философіи исторіи, кромѣ нѣсколькихъ, въ безпорядкѣ разбросанныхъ, отрывочныхъ мыслей о Провидѣніи, о богахъ, демонахъ и краткихъ замѣчаній о градѣ Божіемъ и градѣ земномъ, подлежащихъ изслѣдованію автора во второй части (X—XXII кнн.). Да и во второй половинѣ, специально посвященной разсмотрѣнію исторіи града Божія въ связи съ градомъ земнымъ, встрѣчается много главъ, которыя затрогиваютъ совершенно посторонніе, ничуть не философско-историческіе, вопросы. Поэтому при разсмотрѣніи этого труда, какъ опыта христіанской философіи исторіи, невольно возникаетъ вопросъ о томъ: какое мѣсто занимаетъ въ этомъ сочиненіи философско-историческій элементъ, соотвѣтственно основному плану и задачамъ, которыя имѣлъ въ виду авторъ при его написаніи.

Если въ настоящее время въ ученыхъ богословскихъ трудахъ мало преслѣдуются жизненно-практическія цѣли и рѣдко

затрогиваются вопросы современности, то въ древности было совершенно иначе. Тогда каждое произведеніе христіанской письменности непремѣнно имѣло корни своего происхожденія въ запросахъ и требованіяхъ времени и преслѣдовало чисто практическія цѣли, желая удовлетворить нуждамъ своего времени. Разсматриваемое сочиненіе бл. Августина самымъ нагляднымъ образомъ подтверждаетъ эту мысль: написанное въ отвѣтъ на просьбы современниковъ, оно представляетъ изъ себя разрѣшеніе всѣхъ, наиболѣе важныхъ, вопросовъ, возникшихъ въ обществѣ того времени; жизнь поставила вопросы, а сочиненіе: „О градѣ Божіемъ“ дало на нихъ полныя и обстоятельныя отвѣты. Поэтому удобнѣе всего разсмотрѣть планъ этого труда (для указанія философско-историческаго его элемента) *въ связи съ запросами эпохи.*

Чѣмъ было вызвано появленіе на свѣтъ сочиненія бл. Августина: „О градѣ Божіемъ“?

Къ пятому вѣку нѣкогда могущественная и непобѣдимая римская имперія быстрыми шагами стала приближаться къ своей могилѣ. Дикія и свѣжія племена стали давить ее своимъ напоромъ, и, наконецъ, Готы, подъ предводительствомъ Алариха, послѣ троекратной осады „вѣчнаго города“, въ 410 году по Р. Х. взяли столицу имперіи, непобѣдимый Римъ, и въ теченіе шести дней предавались самому необузданному удовлетворенію своихъ дикихъ инстинктовъ на счетъ побѣжденныхъ: грабили богатства, производили пожары и убійства, лишали невинности дѣвъ и т. п.

Впечатлѣніе, произведенное разрушеніемъ варварами Рима на современниковъ, было потрясающее; особенно оно было сильно для римлянъ-горожанъ, какъ язычниковъ, такъ и христіанъ. Чтобы понять всю силу дѣйствія этого факта на умы римскихъ язычниковъ, необходимо припомнить: чѣмъ былъ для нихъ Римъ. Символь генія, хранителя римскаго государства, синонимъ непобѣдимой силы и доблести, залогъ благословенія боговъ, Римъ искони пользовался религіозно-благоговѣйнымъ почтеніемъ всего римскаго народа и до сихъ поръ хранилъ это почтеніе; поэтому его разрушеніе варварами было не только бѣдствіемъ и несчастіемъ государственно-политическимъ, но

бѣдствіемъ религіознымъ.—Если боги допустили погибнуть Риму, то каковъ-же былъ мотивъ этого небывалаго и неожиданнаго поущенія? Если это—кара за преступленіе, то какое это преступленіе, караемое столь сильнымъ наказаніемъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ могъ быть только одинъ: причина гнѣва боговъ—христіанство, допущенное въ страну языческихъ боговъ: другаго отвѣта у язычниковъ быть не могло; во всякомъ случаѣ это бѣдствіе не могло быть объясняемо, какъ наказаніе христіанскаго Бога за ненависть къ Нему римлянъ-язычниковъ, такъ какъ это бѣдствіе тяжело отозвалось и на самихъ христіанахъ. Мысль, что виною столь сильнаго, небывалаго несчастья—христіанство, вызвала у язычниковъ всеобщій и напряженный взрывъ негодованія на Христа и Его религію. Язычество прибѣгло къ самому послѣднему средству борьбы съ христіанствомъ: вооружилось своей, подновленной неоплатонизмомъ <sup>1)</sup>, языческой мудростью и устремилось на борьбу съ христіанствомъ, при чемъ преимущественно старалось доказать исторически, что при прежнемъ культѣ, до христіанства, Римъ былъ счастливъ, а при новомъ постепенно дошелъ до позорнаго рабства. Это нападеніе на христіанство было для него слишкомъ опаснымъ, такъ какъ простиралось на все христіанство во внутреннемъ его значеніи,—какъ цѣлаго. „Милліоны голосовъ, какъ живописуетъ это нападеніе одинъ изслѣдователь, заговорили на эту тему, дождемъ посыпались доказательства, клеветы и хулы, насмѣшки и брань; въ умственной атмосферѣ римлянъ произошла такая сумятица мыслей, въ которой трудно было что-либо хорошенько разобрать“ <sup>2)</sup>. „Еслибы я захотѣлъ отвѣчать на всѣ возраженія язычниковъ, направленные нынѣ противъ христіанства, пишетъ самъ Августинъ, то это было бы безконечно, скучно и бесполезно“ <sup>3)</sup>.

Но этого мало; паденіе Рима вызвало негодованіе противъ христіанства даже и самихъ послѣдователей его. „Въ Римѣ,

<sup>1)</sup> О развитіи, вліяніи и значеніи неоплатонизма для язычества, преимущественно-же римскаго—см. *Красинъ*. Цит. сочин., стр. 72—132.

<sup>2)</sup> *Красинъ*. Цитов. сочин., стр. 138.

<sup>3)</sup> О градѣ Божіемъ, II, I.

говорили они, похоронены Петръ и Павель, и однакоже Римъ опустошенъ варварами! Гдѣ же обѣтованія христіанства, гдѣ счастье, которое оно обѣщаетъ?“<sup>1)</sup> Почему погибли добродѣтельные и цѣломудренныя христіанскія дѣвицы<sup>2)</sup>? Почему, напротивъ, спаслись отъ всякаго оскорбленія со стороны варваровъ нѣкоторые язычники—нечестивцы<sup>3)</sup>? Гдѣ же справедливость нашего Бога? Каковы же планы Провидѣнія?—Надо замѣтить, что вообще религіозно-нравственное состояніе христіанъ тогдашняго запада было не особенно высоко: ихъ религіозныя понятія были не устойчивы, гранича иногда съ язычествомъ и часто съ суевѣріемъ, такъ что общее христіанское міровоззрѣніе было довольно не ясно и не опредѣленно; нравственность была очень слаба. При отсутствіи ревностныхъ и свято исполняющихъ свои обязанности пастырей церкви, всѣ эти условія много способствовали тому, чтобы протестъ противъ христіанства самихъ же христіанъ, начавшійся по случаю паденія Рима, сдѣлался громкимъ и сильнымъ.

Положеніе христіанства было крайне опаснымъ; опасность увеличивалась еще тѣмъ, что на всемъ тогдашнемъ христіанскомъ западѣ не было человѣка, кромѣ Августина, который бы могъ оказать столь благовременную и необходимую услугу своимъ ученымъ и убѣдительнымъ словомъ за истину христіанской религіи. И вотъ лучшіе люди того времени, понимая всю опасность положенія, обращаются къ Августину съ просьбой о помощи: разобраться въ хаосѣ столькихъ отрицательныхъ вѣяній и защитить истину. При первомъ, конечно, неостоятельномъ извѣстии о взятіи Рима Готами и объ образѣ мыслей и чувствованій язычниковъ и христіанъ Августинъ думалъ успокоить и примирить тѣхъ и другихъ рѣчами и письмами; но когда Марцеллинъ сообщилъ ему болѣе подробныя свѣдѣнія о настроеніи умовъ и умолялъ его обратить на это обстоятельство особенное вниманіе, увѣряя, что если когда, то именно теперь отъ него требуется серьезное и обстоятельное слово и

1) *Augustinus*. Sermo 296.

2) О градѣ Божиѣмъ. I, 18.

3) Тамъ-же, I, 8.

если когда, то теперь именно оно будетъ полезно *incredibiliter*, онъ рѣшился предложить язычникамъ и христіанамъ цѣлую книгу: „*De civitate Dei*“ <sup>1)</sup>).

Отсюда становится яснымъ, что бл. Августинъ имѣлъ въ своемъ трудѣ главною и почти исключительною задачею *чисто апологетическую*. И дѣйствительно, сочиненіе Августина: „О градѣ Божіемъ“ есть строго апологетическое.

Но избранный Августиномъ планъ для своего труда далъ ему возможность провести въ апологіи чисто философско-историческія воззрѣнія. Нападенія язычниковъ и сомнѣнія христіанъ колебали *всю христіанскую религію*; и вотъ Августинъ поставляетъ задачей своего труда защитить „*царство Божіе*“, „*градъ Божій*“, понимаемый имъ въ смыслѣ собранія, или общества святыхъ <sup>2)</sup>, частію пребывающихъ уже на небѣ <sup>3)</sup>, а частію—странствующихъ еще на землѣ, т. е. *церкви Божіей* <sup>4)</sup>, или *вообще христіанской религіи* <sup>5)</sup>, какъ царства истины въ отличіе отъ царства лжи, или града земнаго „противъ тѣхъ, кои Основателю царства Божія предпочитаютъ своихъ боговъ“ <sup>6)</sup> и „показать христіанамъ, что и какъ должны они отвѣчать своимъ врагамъ“ <sup>7)</sup>. Очевидно, Августинъ задумалъ выполнить слишкомъ обширную задачу, требовавшую широкаго плана. Такъ какъ первымъ вопросомъ, изъ-за котораго поднялись нападенія на христіанство, какъ со стороны язычниковъ, такъ и со стороны христіанъ, былъ вопросъ о *значеніи христіанства въ исторіи* и такъ какъ средоточною идеею національнаго римскаго міросозерцанія была *идея гасударства*, черезъ призму которой христіане всегда представлялись мятежниками, а ихъ ученіе о повсюдномъ распространеніи царства Христова затрогивало самое чувствительное и самое важное мѣсто въ патриотическихъ душахъ римлянъ, то Августину удобнѣе всего

1) *Красиня*. Цит. соч., стр. 146.

2) О градѣ Божіемъ, X, 6; XV, 18.

3) Тамъ-же, X, 7; XI, 28; I, Предис. 9. 15. 29.

4) О градѣ Божіемъ. XIII, 16; VIII, 19, 24; XV, 26; XVII. 16; XVIII, 29.

5) Тамъ-же, XVIII, 4.

6) Тамъ-же, I, Предисловіе.

7) Тамъ-же, I, 35.

представлялось защитить христіанство, нарисовавъ полную и обстоятельную картину его величія и значенія, проявившагося *въ его историческомъ развитіи*, параллельно развитію и царства земнаго—язычества „ради бѣльшей славы царства Божія, которое въ этомъ контрастѣ приобрѣтаетъ еще болѣе блеска“ <sup>1)</sup>.

Но исполненіе одной только этой задачи не могло-бы принести большой пользы язычникамъ, которые держались политеизма. Поэтому Августинъ главную свою задачу связалъ съ другою: черезъ критическое разсмотрѣніе сущности наличныхъ вѣрованій язычниковъ подготовить ихъ къ принятію слова истины. „Прежде, чѣмъ приступить, пишетъ Августинъ, къ изложенію исторіи царства Божія, я долженъ сказать еще нѣчто противъ тѣхъ, которые бѣдствія римской имперіи приписываютъ нашей религіи, воспреещающей идолопоклонство“ <sup>2)</sup>, съ тѣмъ, чтобы „опровергнуть и искоренить превратныя и давнія, враждебныя истинѣ благочестія, мнѣнія, которыя многовѣковое заблужденіе рода человѣческаго слишкомъ глубоко и прочно внѣдрило въ помраченныя души“ <sup>3)</sup>. И первыя десять книгъ своего сочиненія бл. Августинъ посвящаетъ полемико-отрицательной цѣли, а двѣнадцать послѣднихъ—апологетико-догматическому раскрытію историческаго развитія царства Божія параллельно съ царствомъ земнымъ.

Итакъ, сочиненіе бл. Августина: „О градѣ Божіемъ“ есть чисто апологетическое сочиненіе; если о немъ можно говорить, какъ о христіанской философіи исторіи, то—разумѣя въ данномъ случаѣ лишь нѣкоторый элементъ его. Гдѣ же именно этотъ элементъ? Напрасно искать систему христіанской философіи исторіи въ первой части сочиненія бл. Августина, которая опровергаетъ политеизмъ; тутъ, правда, встрѣчается нѣсколько главъ, носящихъ философско-историческій характеръ <sup>4)</sup>, но это—отрывочныя замѣчанія, не объединенныя системой. Избранный Августиномъ планъ второй части наилучшимъ обра-

1) Тамъ-же, указ. мѣсто.

2) Тамъ-же, I, 36.

3) Тамъ-же, VII, Предисловіе.

4) Каковы, напр. I, 34, 35; II, 10, 23, 25, 29; IV, 33; V, 9—12. 21. 22. 23; VII, 30.

зомъ способствовалъ ему къ систематическому и полному развитію своей философско-исторической системы; обозрѣвая всю исторію царства Божія параллельно съ исторіей царства земнаго, удобнѣе всего провести для него свои философско-историческія воззрѣнія на смыслъ и значеніе историческаго процесса человѣчества. И дѣйствительно, эти воззрѣнія составляютъ, такъ сказать, канву, по которой Августинъ умѣлой рукой художника вышиваетъ громаднѣйшій и сложный узоръ всемірно-историческаго процесса. Отъ этого и происходитъ то, что при чтеніи этой части сочиненія, мало замѣтенъ философско-историческій элементъ: вниманіе поглощается разнообразными разсужденіями автора по поводу различныхъ частныхъ предметовъ, чѣмъ слишкомъ обилуетъ сочиненіе Августина; такъ, напримѣръ, заговоривъ о началѣ града Божія и земнаго, онъ весьма подробно говоритъ о твореніи міра <sup>1)</sup>, о грѣхопадѣніи первыхъ людей <sup>2)</sup> и т. п.; особенно подробно останавливается Августинъ на экзегетико-догматическомъ изложеніи христіанской эсхатологіи <sup>3)</sup>. Этого посторонняго, совершенно не важнаго для уясненія философско-историческихъ воззрѣній бл. Августина, матеріала такъ много въ его сочиненіи, что по всей справедливости можно сказать, что систему философіи исторіи изъ сочиненія Августина приходится извлекать такъ-же, какъ извлекаются частички золота изъ золотиноснаго песка.

## II.

**Систематическое изложеніе христіанскихъ философско-историческихъ воззрѣній бл. Августина, содержащихся въ его сочиненіи: „О градѣ Божіемъ“.**

Система христіанской философіи исторіи бл. Августина собственно отвѣчаетъ на два вопроса: 1) въ чемъ состоитъ сущность историческаго процесса, или, что-то же, какіе его факторы? и 2) въ чемъ его смыслъ или цѣль?

Что такое представляетъ изъ себя вообще исторія? Въ чемъ

<sup>1)</sup> О градѣ Божіемъ XI, 4—8.

<sup>2)</sup> Тамъ-же XIV.

<sup>3)</sup> Тамъ-же, XIX.—XXII.

ея сущность? Въ чемъ самый механизмъ исторіи? Всемирно-историческій процессъ представляетъ изъ себя продуктъ дѣйствованія слѣдующихъ трехъ факторовъ: Бога, злыхъ духовъ и человѣка, обладающаго свободою волею <sup>1)</sup>). Кромѣ этихъ факторовъ болѣе нѣтъ никакихъ; добрые ангелы, какъ послушные слуги Бога, исполняютъ только Его волю и не вносятъ ничего новаго въ историческую жизнь отъ себя <sup>2)</sup>); „причины-же телѣсныя (corporeales), такъ какъ онѣ болѣе производятся, чѣмъ производятъ, не должны быть поставляемы въ ряду причинъ, вызывающихъ явленія, ибо онѣ могутъ лишь то, что дѣлаетъ изъ нихъ вообще воля“ <sup>3)</sup>).

Дѣйствіе въ исторіи перваго дѣятеля Бога—не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію. „Никоимъ образомъ нельзя подумать, чтобы Богъ, высочайшій и истинный, съ Словомъ Своимъ и Духомъ Святымъ, которые три едино суть, Богъ единый, всемогущій Творецъ и Создатель всякой души и всякаго тѣла... Богъ, сотворившій человѣка разумнымъ животнымъ изъ души и тѣла... отъ Котораго всякій образъ, всякій видъ, всякій порядокъ; отъ Котораго мѣра, число, вѣсъ; отъ Котораго все, что происходитъ естественнымъ образомъ, какого-бы рода и какого бы значенія оно ни было; отъ Котораго происходятъ элементы формъ, формы элементовъ, движеніе элементовъ и формъ; давшій и плоти начало, красоту, доброе состояніе здоровья, распложеніе, расположеніе членовъ, добрую гармонію; давшій и неразумной душѣ память, чувство, способность желать, а разумной, сверхъ того, умъ, разумѣніе, волю; не оставившій не только

<sup>1)</sup> У Августина вся исторія человѣчества дѣлится на слѣдующіе періоды: *1 періодъ* продолжался до появленія самаго перваго зла въ мірѣ, до паденія Денница и прочихъ безплотныхъ; *2 періодъ* начался со времени этого перваго грѣха и продолжается и до настоящаго времени; ходъ исторической жизни за этотъ періодъ существенно отличенъ отъ—перваго періода; *3 періодъ* наступитъ по окончаніи будущаго суда, когда жизнь снова будетъ постановлена въ другія условія; этому періоду уже не будетъ конца; онъ—вѣченъ. Августиновская система философіи исторія имѣетъ въ виду только одинъ второй періодъ.

<sup>2)</sup> О градѣ Божіемъ, VII, 30. Добрые ангелы составляютъ какъ-бы «сенавъ (сигія), въ которомъ закономъ служатъ умная и непреложная воля Божія». Тамъ-же, X, 7.

<sup>3)</sup> Тамъ-же, V, 9.

неба и земли, не только ангела и человѣка, но и внутренностей самаго мелкаго и самаго презрѣннаго одушевленнаго, и перышка птицы, и цвѣтка травъ, и листка дерева безъ того, чтобы не дать имъ извѣстной соразмѣрности въ ихъ частяхъ и въ своемъ родѣ взаимнаго мира,—никоимъ образомъ нельзя подумать, чтобы Богъ судилъ оставить внѣ законовъ Провидѣнія своего царства человѣческія и ихъ положенія, господственныя и подчиненныя<sup>1)</sup>. И дѣйствительно, „всѣ царства находятся во власти истиннаго Бога“<sup>2)</sup>; нечего говорить особенно объ Еврейскомъ народѣ, вся исторія котораго шла подъ непосредственнымъ водительствомъ Бога<sup>3)</sup>; подъ такимъ-же непосредственнымъ Его водительствомъ идетъ исторія и всѣхъ вообще царствъ міра, вообще „всякая власть господствовать дается единственно провидѣніемъ высочайшаго Бога“<sup>4)</sup>; „единный истинный Богъ далъ, когда захотѣлъ и насколько захотѣлъ, царство римлянамъ, какъ далъ его ассиріянамъ или персамъ... Онъ далъ власть Марію и Каю Цезарю, Августу и Нерону, Веспасіанамъ, Домиціану, Константину, Юліану“<sup>5)</sup>; словомъ, „власть раздавать царствованія и начальствованія мы должны приписать истинному Богу“<sup>6)</sup>. Различныя перемѣны въ исторіи совершаются также по непосредственному распоряженію и дѣйствию Божию; Онъ непосредственно управляетъ всѣми отдѣльными государственными отправлениями; такъ, напримѣръ, войны, имѣвшія особенно важное значеніе въ исторіи древняго міра, всѣ зависятъ отъ Бога; „въ Его власти содержится, чтобы каждый посредствомъ войны или покорялся самъ или покорялъ другихъ, одни обладали царствами, а другіе подчинялись царствующимъ“<sup>7)</sup>; „по справедливому суду Божию извѣстныя войны оканчиваются быстрѣе, другія продолжаются медленнѣе“<sup>8)</sup>; побѣды и пораженія на войнахъ—дѣло Божіе<sup>9)</sup>, „истин-

1) Тамъ-же, V, 11.

2) Тамъ-же, I, 36; IV, 2; V, 1. 21.

3) Тамъ-же, XVII, 23.

4) Тамъ-же, V, 19.

5) Тамъ-же, V, 21.

6) Тамъ-же, указ. мѣсто.

7) Тамъ-же, XVIII, 2.

8) Тамъ-же, V, 22.

9) Тамъ-же, XV, 4.

ный Царь вѣковъ посылаетъ своего ангела и дѣлаетъ побѣдителемъ того, кого хочетъ<sup>1)</sup>, такъ Онъ римлянамъ „предоставилъ чудесную побѣду надъ Радайгасомъ“, а потомъ предоставилъ Римъ взять варварамъ<sup>2)</sup>; „кровавое счастье Марія должно приписывать таинственному Провидѣнiю“<sup>3)</sup>. Словомъ, Богъ управляетъ всѣмъ ходомъ историческаго процесса.

Но на ряду съ Богомъ существуетъ и другой факторъ исторiи, отличный отъ него самыми принципиальными основами и задачами своей дѣятельности; это—злые духи. Августинъ рисуетъ предъ читателемъ весьма любопытную для теперешняго времени картину почти повсюднаго вмѣшательства демоновъ въ ходъ всемирно-историческаго процесса. Воздѣйствiя демоновъ на человѣка могутъ быть столь-же разнообразны, какъ разносторонняя самая человѣческая дѣятельность. Но преимущественной сферой для своего воздѣйствiя на человѣка они избираютъ обыкновенно-религiозную. Всѣ языческiя религiи въ своемъ существѣ суть не что иное, какъ культы боготворенiя демоновъ<sup>4)</sup>; демоны обыкновенно выдають себя за боговъ, и достигши такимъ образомъ властительства надъ людьми, „налагають на нихъ жалкiя цѣпи рабства“<sup>5)</sup>, начинаютъ дѣйствовать на своихъ почитателей всѣми средствами, находящимися въ ихъ распоряженiи, какъ боговъ: даютъ различныя пророчества и предсказанiя посредствомъ оракуловъ<sup>6)</sup>, астрологовъ и другихъ предсказателей<sup>7)</sup>, открываютъ иногда будущее и отдѣльнымъ частнымъ лицамъ<sup>8)</sup>; требуютъ себѣ различныхъ игръ и торжествъ съ извѣстнымъ содержанiемъ<sup>9)</sup>, преподають своимъ почитателямъ извѣстнаго характера моральныя прави-

1) Тамъ-же, IV, 17.

2) Тамъ-же, V, 23

3) Тамъ-же, II, 23.

4) Тамъ-же, I, 31; II, 4. 10; IV, 1. 26; VI, Предисловіе; VII, 33; XVIII, 53; XIX, 9; 21.

5) Тамъ-же, XVI, 17.

6) Тамъ-же, XVIII, 54; XIX, 23.

7) Тамъ-же, V, 7.

8) Тамъ-же, II, 24; IV, 19. 26.

9) Тамъ-же, II, 4. 6. 8. 10. 14.

ла и ученія <sup>1)</sup>, воздѣйствуютъ на отдѣльныхъ частныхъ лицъ и побуждаютъ ихъ „силою“ дѣйствовать въ нужномъ имъ направленіи <sup>2)</sup>. Пользуясь этой религіозной областью, какъ наиболѣе удобною для всесторонняго воздѣйствія на человѣка, демоны, прикрываясь именемъ боговъ, могутъ дѣйствовать на какія угодно имъ стороны человѣческой дѣятельности; особенно характеренъ слѣдующій примѣръ: демонамъ нужно было для достиженія извѣстныхъ имъ цѣлей побудить римлянъ къ гражданскимъ междоусобнымъ войнамъ—и вотъ „эти лукавые духи стараются своимъ примѣромъ дать какъ-бы божественное полномочіе на совершеніе злодѣйствъ, когда на одной обширной равнинѣ Кампаніи, гдѣ, спустя немного времени, гражданскія войска вступили взаимно въ преступную битву, они явились прежде сами сражающимися между собою: сперва на томъ мѣстѣ былъ слышенъ страшный гулъ, а вслѣдъ затѣмъ, какъ многіе рассказывали, въ продолженіе нѣсколькихъ дней были видимы сражающимися два войска; а когда сраженіе прекратилось, то нашли тамъ слѣды какъ-бы и людей и лошадей“ <sup>3)</sup>. Дѣятельность демоновъ съ такимъ-же успѣхомъ простирается и внѣ области языческихъ религій; такъ они въ христіанствѣ „воздвигали еретиковъ, которые подъ христіанскимъ именемъ противодѣйствуютъ христіанскому ученію“ <sup>4)</sup>, а „иногда сатана преобразуется въ ангела свѣтла, чтобы искушать“ христіанъ <sup>5)</sup>.

Третій факторъ исторіи—это самъ человѣкъ; возможность его активнаго участія въ ходѣ историческаго процесса обусловливается свободою его воли, въ силу которой онъ можетъ дѣлать только-то, что изберетъ его свободное произволеніе <sup>6)</sup>. Человѣкъ—существо свободное. Онъ вышелъ изъ рукъ Создателя, обладая свободою воли. „Богъ сотворилъ человѣка

1) Тамъ-же, XI, 26; II, 10.

2) Тамъ-же, IV, 26.

3) Тамъ-же, II, 25.

4) Тамъ-же, XVIII, 51.

5) Тамъ-же, XIX, 9.

6) Мы считаемъ нужнымъ нѣсколько подробнѣе изложить ученіе бл. Августина о свободѣ человѣческой воли преимущественно въ виду его ученія о предопредѣленіи безусловно уничтожающемъ человѣческую свободу.

такъ, что если бы онъ, покорный своему Творцу, какъ истинному Господу, съ благоговѣйнымъ послушаніемъ соблюлъ заповѣдь Его, то могъ-бы перейти въ общество ангеловъ, безъ посредства смерти достигши блаженнаго нескончаемаго безсмертія; и если бы въ силу свободной воли своей высокоуміемъ и непослушаніемъ оскорбилъ Господа Бога своего, то былъ бы обреченъ смерти“ 1). И дѣйствительно, грѣхопаденіе прародителей было вполнѣ свободнымъ актомъ: они пали по „свободной волѣ“ 2), „добровольно“ 3). Вотъ чисто психологическій процессъ грѣхопаденія прародителей: они пали потому, что „возъмѣли стремленіе къ превратному возвышенію. Превратное же возвышеніе состоитъ въ томъ, что душа, оставивъ начало, къ которому должна прилѣпиться, нѣкоторымъ образомъ дѣлается и бываетъ такимъ началомъ сама для себя. Это бываетъ, когда она правится самой себѣ чрезмѣрно. А чрезмѣрно она себѣ правится тогда, когда уклоняется отъ того неизмѣннаго блага, которое должно ей нравиться болѣе, чѣмъ она самой себѣ. Уклоненіе же это—уклоненіе *добровольное*. Оставайся воля твердою въ любви къ высочайшему и неизмѣнному благу, отъ котораго получила просвѣщеніе, чтобы видѣть, и которымъ согрѣвалась, чтобы любить, она не отвратилась бы отъ него, чтобы любоваться собою, омрачиться и охладѣть отъ этого: жена не повѣрила бы тогда, что змѣй говоритъ правду, а Адамъ не поставилъ бы предложеніе жены своей выше воли Божіей и не пришелъ бы къ мысли, что онъ совершитъ извинительное нарушеніе заповѣди, если не оставитъ подруги своей жизни въ сообществѣ грѣха“ 4). Не только всѣ человѣческія дѣйствія, но и человѣческія душевныя движенія, какъ мотивы этихъ дѣйствій, зависятъ непосредственно отъ человѣческой свободной воли; „всѣ они суть не что иное, какъ воля. Ибо что такое страстное желаніе и радость, какъ не воля, сочувствующая тому, чего мы хотимъ? И что такое страхъ и печаль, какъ не та-же воля, не сочувствующая тому, чего мы

1) Тамъ-же, XII, 21.

2) Тамъ-же, XIII, 13.

3) Тамъ-же, XIII, 14.

4) Тамъ-же, XIV, 13.

не хотимъ... Вообще по различію предметовъ, къ которымъ мы стремимся или которыхъ избѣгаемъ, поколику они привлекаютъ или отталкиваютъ волю человѣка, потолику и расположенія мѣняются и обращаются въ такія или инныя“ <sup>1)</sup>). Поэтому человѣкъ—господинъ своихъ дѣйствій; „христіанскія заповѣди одинъ можетъ слушать, а другой презирать“ <sup>2)</sup>); также можетъ относиться человѣкъ и къ внушенію демоновъ <sup>3)</sup>): человѣкъ „поддается искушенію тайныхъ навѣтовъ злаго духа и вообще какимъ бы то ни было внушеніямъ не иначе, какъ по своей собственной волѣ“ <sup>4)</sup>), такъ что „демоны, напр., могутъ обладать только тѣми, кого могутъ прельстить“ <sup>5)</sup>). „Нуму Помпилія они успѣли бы менѣе оболстить, если бы нашли его менѣе спокойнымъ“ <sup>6)</sup>). Яснѣе всего сказалось ученіе бл. Августина о свободѣ человѣческой воли въ той воодушевленной его рѣчи, съ которой онъ обращается къ родному ему языческому народу римскому, увѣщавая его обратиться отъ демоновъ къ Богу, отъ язычества къ христіанству <sup>7)</sup>).

Но не уничтожается ли человѣческая свобода тѣмъ, что существуетъ Божественное предвѣдѣніе? Еще Цицеронъ не могъ примирить фортуны съ свободой человѣческой воли и былъ жаркимъ противникомъ фатализма и усерднымъ защитникомъ человѣческой свободы; онъ не могъ допустить одновременно и божественнаго предвѣдѣнія и человѣческой свободы: „если все—будущее, представляетъ его говорящимъ бл. Августинъ, то оно совершится въ томъ порядкѣ, въ какомъ по предвѣдѣнію имѣло совершиться; а если совершится въ этомъ порядкѣ, то для предвѣдѣ-

1) Тамъ-же, XIV, 6.

2) Тамъ-же, II, 19.

3) Тамъ-же, II, 29.

4) Тамъ-же, XII, 6.

5) Тамъ-же, IV, 32.

6) Тамъ-же, III, 21.

7) „Лучше къ истинному Богу обратись, богато одаренный природою римскій народъ, потомство Регуловъ, Сцеволей, Сципіоновъ, Фабриціевъ! Обратись лучше къ этому и это предпочти той пустѣйшей пустотѣ и коварнѣйшему зложелательству демоновъ!... Пробудись же, день насталь!... Не слушай своихъ вырождовъ, которые отвлекаютъ тебя отъ Христа и христіанъ!... Теперь же овладѣвай небеснымъ, потрудись для него немного и будешь царствовать въ немъ истинно и вѣчно... Докажи свою свободу въ отношеніи къ нечистымъ духамъ“. II, 29.

ня Божія существуетъ опредѣленный порядокъ вещей; если-же существуетъ опредѣленный порядокъ вещей, то существуетъ опредѣленный порядокъ причинъ: ибо не можетъ же случиться что-нибудь такое, чему не предшествовала бы какая-нибудь вызвавшая его причина; а если существуетъ опредѣленный порядокъ причинъ, отъ котораго происходитъ все, что происходитъ, то, говоритъ Цицеронъ, опредѣленіемъ судьбы бываетъ все, что ни бываетъ. Если же это такъ, то въ нашей власти нѣтъ ничего, и произвола свободной воли не существуетъ; а если допустить послѣднее, то вся человѣческая жизнь ниспровергается: напрасно издаются законы, напрасно употребляются порицанія, похвалы, укоризны, увѣщанія; нѣтъ никакой справедливости въ томъ, что установлены добрымъ награды, а злымъ наказанія. Чтобы не вышло никакихъ нежелательныхъ, нелѣпыхъ и гибельныхъ для человѣческой жизни послѣдствій, онъ не хочетъ допускать предвѣднія будущаго и ставить религіозную душу въ необходимость выбирать одно изъ двухъ: или нѣкоторую свободу нашей воли, или существованіе предвѣднія будущаго. Въмѣстѣ то и другое, по его мнѣнію, существовать не можетъ. Если допустить одно, другое уничтожается. Если допустимъ предвѣдніе будущаго, уничтожается свобода воли; если допустимъ свободу воли, уничтожается предвѣдніе будущаго<sup>1)</sup>. „Но религіозная душа, опровергаетъ Августинъ, выбираетъ и то и другое; то и другое исповѣдуетъ; то и другое по вѣрѣ благочестія признаетъ за истину. Мы съ своей стороны какъ исповѣдуемъ высочайшаго и истиннаго Бога, такъ исповѣдуемъ и Его высочайшую волю, власть и предвѣдніе. Мы не боимся свои добровольныя дѣйствія признать недобровольными потому, что Тотъ, Кого предвѣдніе обмануть не можетъ, зналъ напередъ что мы будемъ дѣлать. Мы утверждаемъ, что и Богъ знаетъ все прежде, чѣмъ оно совершится, и мы дѣлаемъ по доброй волѣ все, что чувствуемъ и сознаемъ, какъ дѣйствіе съ своей стороны добровольное... Тотъ же выводъ, якобы, если для Бога существуетъ опредѣленный порядокъ причинъ, то для выбора нашей сво-

1) Тамъ-же, V, 9.

бодной воли нѣтъ ничего, вовсе изъ этого не слѣдуетъ. Ибо и самая воля наша находится въ порядкѣ причинъ, который, какъ порядокъ опредѣленный, содержится въ предвѣдѣніи Божіемъ; потому что и воля человѣческая представляетъ собою причину человѣческихъ дѣйствій. А поэтому тотъ, кто знаетъ напередъ причины всѣхъ вещей, никоимъ образомъ не можетъ не знать въ числѣ этихъ причинъ и нашей воли, такъ какъ знаетъ причины нашихъ дѣйствій“<sup>1)</sup>.—Итакъ, „свободная воля наша существуетъ и она-то дѣлаетъ все то, что мы дѣлаемъ по своему желанію и чего не дѣлали бы, еслибы мы не желали“, и „мы, допустивъ свободу воли, не находимъ себя вынужденными отрицать въ Богѣ предвѣдѣніе будущаго; мы принимаемъ и то и другое“<sup>2)</sup>. Вотъ эта-то воля, свобода которой не подлежитъ сомнѣнію, и даетъ возможность человѣку принимать активное участіе въ ходѣ историческаго процесса, быть факторомъ исторіи.

Итакъ исторія есть продуктъ дѣйствованія трехъ факторовъ: Бога, злыхъ духовъ и человѣка. Дѣятельность этихъ факторовъ распредѣляется такимъ образомъ, что человѣчество, въ измѣняемости и жизни котораго и состоитъ исторія, является объектомъ посторонняго воздѣйствія Бога и злыхъ духовъ, въ тоже время само не будучи лишено свободной воли и активнаго участія въ своей собственной жизни. „Отсюда выходитъ то заключеніе, что другихъ причинъ, вызывающихъ все, что происходитъ, нѣтъ, кромѣ зависящихъ отъ воли, т. е. той природы, которая представляетъ собою *духъ* (spiritus) жизни“<sup>3)</sup>; исторіею, такимъ образомъ, управляетъ *тройственная воля*: воля Бога, воля злыхъ духовъ и воля человѣка.

Но эти три фактора историческаго процесса, эти три воли по силѣ своего участія въ исторіи суть величины не равныя между собою. Верховнымъ властителемъ двухъ волей—злыхъ духовъ и человѣка—является Богъ, Самъ ни кѣмъ не созданный, но Самъ все производящій; Онъ—„первая причина вещей, ко-

---

1) Тамъ-же.

2) Тамъ-же, V, 10.

3) Тамъ-же, 9.

торая производить, но сама не производится<sup>1)</sup>; злые духи и чело­вѣкъ находятся въ подчиненіи у Бога и могутъ, сообразно своимъ желаніямъ и намѣреніямъ, дѣйствовать лишь на столько, на сколько имъ будетъ позволено верховнымъ Распорядителемъ исторіи—Богомъ. Объ этой подчиненности Богу злыхъ демоновъ и чело­вѣка Августинъ говоритъ очень ясно; „демоны, на­примѣръ, шипеть онъ, имѣютъ силу лишь тогда и настоль­ко, когда и насколько дозволяетъ имъ то высочайшее и таин­ственное провидѣніе Бога“<sup>2)</sup>; „всемогущій Богъ можетъ сдѣ­лать все, что захочетъ, а демоны, по могуществу своей при­роды, могутъ дѣлать только то, что попускаетъ имъ Онъ, со­вѣтовъ Котораго тайныхъ много, а несправедливыхъ—нѣтъ ни одного“<sup>3)</sup>. Въ такой же подчиненности Богу находится и че­ловѣкъ: „все что ни терпитъ чело­вѣкъ вопреки своей ограни­ченной волѣ, онъ долженъ приписывать волѣ Того, Кто даетъ власть имѣющимъ волю—Бога“<sup>4)</sup>.

Слѣдовательно, не смотря на то, что всемірно-историческій процессъ совершается подъ активнымъ воздѣйствіемъ на него трехъ факторовъ, изъ которыхъ первые два различны до про­тивоположности между собою въ характерѣ и принципиальномъ направленіи своихъ дѣятельностей, онъ представляетъ изъ себя нѣчто единое цѣлое, на сколько имъ всевластно управляетъ единый верховный управитель—Богъ, Который распоряжается исторіей „не безъ разбора и какъ бы случайно, но сообразно съ порядкомъ вещей и временъ“<sup>5)</sup>. Это то и есть единый планъ исторіи, существующій въ Богѣ и проводимый Имъ въ ходѣ историческаго процесса. Эта то одушевляющая идея Бо­жественнаго плана и порядка и влагаетъ смыслъ въ исторію,

<sup>1)</sup> Тамъ-же.

<sup>2)</sup> Тамъ-же, VIII, 25. Вотъ мѣста, наиболее ясно выражающія эту мысль о подчиненности злыхъ демоновъ Провидѣнію: III, 7: «дѣйствія демоновъ *попускаются* Богомъ»; III, 10: «демонамъ *попускается* устрашать или возбуждать злыя души»; VII, 35: «тайнымъ провидѣніемъ истиннаго Бога дѣло устроено такъ, что демонамъ *было потущено* сдѣлать предсказаніе Помпелію». Ср. еще II, 23. 24; IX, 21; X, 21.

<sup>3)</sup> Тамъ-же, XVIII, 18.

<sup>4)</sup> Тамъ-же, V, 8.

<sup>5)</sup> Тамъ-же, IV, 33.

дѣлаеть громадную картину всемірно-историческаго процесса художественною и величественною, полною глубокаго смысла.

Планъ этотъ, проводимый Провидѣніемъ въ исторіи, во всей своей полнотѣ, конечно, не можетъ быть доступенъ человѣческому уму; многое изъ него не открыто намъ <sup>1)</sup>; но на сколько воля Божія можетъ быть извѣстна намъ изъ Откровенія и изъ „благочестиваго“ изученія исторіи, на столько можно и намъ постигнуть эти пути Провидѣнія, этотъ Божественный планъ, или смыслъ, который проводится во всей исторіи, направляемой Богомъ.

Въ чемъ-же смыслъ всемірно-историческаго процесса? Каковъ тотъ единый планъ, по которому верховный Распорядитель исторіи направляетъ ея ходъ? Къ какой цѣли и какими путями стремится исторія въ своемъ непрерывномъ и быстромъ ходѣ?—Такъ какъ человѣчество въ своемъ историческомъ ходѣ подвергается воздѣйствію двухъ, противоположныхъ по своимъ принципамъ, началъ—Бога и злыхъ духовъ, то, смотря по тому, чьему болѣе вліянію подпадаетъ та или другая часть его, оно при всей своей многообразности въ другихъ отношеніяхъ подраздѣляется на двѣ большихъ половины“. Хотя въ такомъ множествѣ и есть многочисленные народы, живущіе по лицу земному каждый по особымъ уставамъ и обычаямъ, и различаются между собою многочисленнымъ разнообразіемъ языковъ, оружія, утвари, одежды; тѣмъ не менѣе существовало всегда не болѣе, какъ два рода человѣческаго общенія, которые мы, слѣдуя Писаніямъ своимъ, справедливо можемъ назвать градами“ <sup>2)</sup>. Отъ временъ двухъ братьевъ, Каина и Авеля <sup>3)</sup> и до самой кончины міра <sup>4)</sup> всегда существовали, существуютъ и будутъ существовать только эти два общества, или два града: градъ Божій и градъ земной.

Градъ Божій состоитъ изъ добрыхъ ангеловъ <sup>5)</sup> и благоче-

<sup>1)</sup> Тамъ-же, I, 28; II, 22. 23. 29; IV, 17; V, 19, X, 22; XI, 5; XII, 15. 17; XVIII, 10. 52; XX, 2 и др.

<sup>2)</sup> Тамъ-же, XIV, I.

<sup>3)</sup> Тамъ-же, XV, 17.

<sup>4)</sup> Тамъ-же, XVIII, 51; XV, 5.

<sup>5)</sup> Тамъ-же, X, 7; XI, 9.

стивыхъ людей <sup>1)</sup>, во главѣ которыхъ стоитъ Самъ Основатель и Царь града—Богъ <sup>2)</sup>, „святые ангелы составляютъ ббольшую и тѣмъ блаженнѣйшую часть этого града, что она никогда не странствовала по чужбинѣ“ <sup>3)</sup>, и помогаютъ намъ, своимъ сочленамъ, въ нашемъ трудномъ земномъ странствованіи <sup>4)</sup>; итакъ, „одна часть его, которая въ насъ, странствуетъ; другая, которая въ нихъ, подаетъ помощь“ <sup>5)</sup>. Градъ земной, оглавыаемый его основателемъ и царемъ—дѣяволомъ, имѣетъ своими членами прежде всего злыхъ духовъ, и затѣмъ, слушающихся ихъ внушеній, нечестивыхъ людей <sup>6)</sup>.

Каковы же отличительныя черты того и другаго града? Каково ихъ существенное различіе между собою?—Это различіе лежитъ въ самыхъ основахъ или принципахъ ихъ жизни, въ силу которыхъ послѣдняя у одного слагается такъ, а у другаго совершенно иначе. „Одинъ изъ градовъ желаетъ жить по плоти, а другой по духу“ <sup>7)</sup>; подъ этою жизнью по плоти надобно разумѣть плотяность, а подъ жизнью по духу—духовность <sup>8)</sup> всего челоувѣка по душѣ и по тѣлу или въ цѣльной его природѣ; другими словами: жить по плоти—значить жить по челоувѣку, по себѣ и для себя, по жи. подобно дѣяволу, а жить по духу—значить жить по Богу, по Его волѣ, по правдѣ, не для себя, но для Бога <sup>9)</sup>. Основнымъ принципомъ, основною „побудительною силою, полагающею постоянное различіе между обоими царствами, служить—у земнаго любовь къ самому себѣ, доходящая до забвенія Бога, а у небеснаго—любовь къ Богу, простирающаяся до забвенія себя“ <sup>10)</sup>. Этими основными принципами, заправляющими всею жизнью двухъ градовъ, и

<sup>1)</sup> Тамъ-же, VIII, 3.

<sup>2)</sup> Тамъ-же, II, 21; XV, 20; XVIII, I.

<sup>3)</sup> Тамъ-же, XI, 9.

<sup>4)</sup> Тамъ-же, X, 7.

<sup>5)</sup> Тамъ-же. Августинъ слѣдитъ за исторіею исключительно только странствующей части града.

<sup>6)</sup> Тамъ-же, XI, I; XVIII, 18.

<sup>7)</sup> Тамъ-же, XIV, 1.

<sup>8)</sup> Тамъ-же, XIV, 2.

<sup>9)</sup> Тамъ-же, XIV, 4.

<sup>10)</sup> Тамъ-же, XIV, 28.

объясняются направленія ихъ дѣятельностей. Градъ земной любить и стремится только къ тому, что можетъ служить на пользу его самолюбію; градъ же Божій преслѣдуетъ только то, что ведетъ къ Богу, и удаляется отъ всего того, что можетъ отвлечь его отъ Бога. Поэтому, если и первый славу свою полагаетъ въ самомъ себѣ,—последній въ Господѣ; тотъ ищетъ славы отъ людей, а для этого величайшая слава—Богъ, свидѣтель совѣсти; тотъ въ своей славѣ возноситъ главу свою, а этотъ говоритъ своему Богу: *слава моя и возносяй главу мою* (Пс. III, 4); надъ тѣмъ господствуетъ похоть господствованія, управляющая и правителями его и подчиненными ему народами,—въ этомъ по любви служатъ взаимно другъ другу и предстоятели, руководя, и подчиненные, повинуваясь; тотъ въ своихъ великихъ людяхъ любитъ собственную силу, а этотъ говоритъ своему Богу: *возлюблю тя, Господи, крѣпосте моя* (Пс. XVII, 2); если въ томъ градѣ мудрые его, живя по чловѣку, добивались благъ тѣла или души своей, или (благъ) того и другой вмѣстѣ, и которые могли познать Бога, тѣ Его *не яко Бога прославиша или благодариша, но осуетишася помысленіи своими, и омрачися неразумное ихъ сердце: глаголющия быти мудри*. т. е. превозносясь подъ вліяніемъ гордости своею мудростію, *обзородниша, и измѣниша славу нетлѣннаго Бога въ подобіе образа тлѣнна чловѣка, и птицъ, и четвероногъ, и гадаъ*: ибо въ почитаніи идоловъ этого рода были или вождями народовъ или послѣдователями; *почтиша и послужиша твари наче Творца, иже есть благословенъ во вѣки* (Рим. I, 21—25): то въ этомъ градѣ нѣтъ чловѣческой мудрости, кромѣ благочестія, которое правильно почитаетъ истиннаго Бога, ожидая въ обществѣ святыхъ не только людей, но и ангеловъ, той награды: *да будетъ Богъ всяческая во всѣхъ* (1 Кор. XV, 28)<sup>1)</sup>. Если градъ земной полагаетъ цѣль своего существованія только въ здѣшней земной жизни и ищетъ только благъ земныхъ (почему и называется *земнымъ* градомъ), то градъ Божій, напротивъ, полагаетъ свою цѣль въ Богѣ, на небѣ, и по-

1) Тамъ-же.

тому его земная жизнь есть не что иное, какъ странствованіе <sup>1)</sup>, въ которомъ онъ живетъ надеждою на будущее <sup>2)</sup>, „терпѣніемъ ждетъ вѣчной осѣдлости“ <sup>3)</sup>, „пользуясь земными благами, какъ странникъ“ <sup>4)</sup>.

Этими принципами, лежащими въ основаніи жизни того и другаго града, обуславливается и характеръ ихъ взаимныхъ отношеній. Эти два града существуютъ одинъ возлѣ другаго; очень часто они являются даже, какъ бы переплетенными между собою <sup>5)</sup>, такъ что члены града Божія живутъ среди членовъ града земнаго и наоборотъ <sup>6)</sup>; поэтому они находятся между собою въ постоянныхъ сношеніяхъ. Каковы же ихъ взаимныя отношенія? Градъ Божій, не смотря на существенное свое отличіе отъ града земнаго, однако имѣетъ съ нимъ нѣчто общее. „Домъ людей, не живущихъ вѣрою, домогается отъ вещей и выгодъ этой временной жизни мира земнаго. Домъ же людей, вѣрою живущихъ, ожидаетъ того, что обѣщано въ будущемъ, какъ вѣчное, но пользуется и вещами земными и временными, какъ странствующій, не для того, чтобы увлекаться ими и забывать свое стремленіе къ Богу, а для того, чтобы находить въ нихъ поддержку для болѣе легкаго перенесенія и не допустить увеличенія тягостей тѣннаго тѣла, которое обременяетъ душу. Такимъ образомъ и тѣ и другіе люди, и тотъ и другой домъ одинаково пользуются вещами, необходимыми для этой смертной жизни; но цѣль пользованія у каждаго своя собственная, и весьма различная. Точно также земной градъ, который вѣрою не живетъ, стремится къ миру земному и въ немъ старается сохранить согласіе въ управленіи и въ повиновеніи гражданъ, чтобы относительно вещей, касающихся смертной жизни, у нихъ былъ до извѣстной степени одинаковый образъ мыслей и желаній. И градъ небесный или—вѣрнѣе—та часть его, которая стран-

1) Тамъ-же, I, 9, 15, 35.

2) Тамъ-же, XV, 1. 18; XVIII, 1. 18. 54; XIX, 20.

3) Тамъ-же, I, Предисловіе.

4) Тамъ-же, I, 29.

5) Тамъ-же, I, 35; X, 32; XI, 1.

6) Тамъ-же, XVIII, 49.

ствуешь въ этой смертности и живешь вѣрою, поставлень въ необходимость довольствоваться такимъ миромъ, пока минуетъ самая смертность, для которой онъ нуженъ. Поэтому, пока онъ проводитъ какъ-бы плѣнническую жизнь своего странствованія въ областяхъ земнаго града, хотя получивъ уже обѣтованіе искупленія и въ видѣ залога его даръ духовный, онъ не колеблется повиноваться законамъ земнаго града, которыми управляется то, что служить для поддержанія смертной жизни, чтобы, поелику обща самая смертность въ вещахъ, къ ней относящихся, сохранялось согласіе между тѣмъ и другимъ градомъ<sup>1)</sup>. Но есть область, въ которой не можетъ быть общенія между градомъ Божіимъ и земнымъ. „Градь земной имѣетъ своихъ нѣкихъ, божественнымъ ученіемъ не одобряемыхъ, мудрецовъ, которые, будучи надумлены или обмануты демонами, полагали, что къ міру человѣческому слѣдуетъ приурочить многихъ боговъ, къ различнымъ должностямъ которыхъ относятся различные подвѣдомые предметы... Градь же небесный зналъ, что слѣдуетъ почитать только единого Бога, и съ истиннымъ благочестіемъ полагалъ, что только Ему слѣдуетъ служить тѣмъ служеніемъ, которое по-гречески называется *λατρεία* и обязательно лишь только въ отношеніи къ Богу. Отъ этого произошло, что онъ не могъ имѣть съ градомъ земнымъ общихъ религіозныхъ законовъ и былъ поставлень въ необходимость изъ-за нихъ разногласить съ послѣднимъ, быть въ тягость людямъ противоположнаго образа мыслей, подвергаться ихъ гнѣву, ненависти и преслѣдованію<sup>2)</sup>. Діаволь, непримиримый врагъ истиннаго Бога и Его града, всѣми силами стремится къ тому, чтобы всячески преслѣдовать градь Божій; поэтому „въ этомъ злобномъ вѣкѣ, въ эти несчастные дни градь Божій достигаетъ будущаго величія путемъ униженія, страха, мукъ, скорбей, опасности искушеній“<sup>3)</sup> „отъ ненавидящаго его града земнаго“<sup>4)</sup>. Но градь Божій отвѣчаетъ граду земному за его

---

1) Тамъ-же, XIX, 17.

2) Тамъ-же.

3) Тамъ-же, XVIII, 49.

4) Тамъ-же, V, 16.

ненависть самую искреннюю любовь: „онъ, пока находится въ земномъ странствованіи, призываетъ къ себѣ гражданъ отъ всѣхъ народовъ и набираетъ странствующее общество во всѣхъ языкахъ, не придавая значенія тому, что есть различнаго въ нравахъ, законахъ и учрежденіяхъ, которыми миръ земной устанавливается или поддерживается, ничего изъ послѣдняго не отмѣняя и не разрушая, а напротивъ сохраняя и соблюдая все, что, хотя у разныхъ народовъ и различно, но направляется къ одной и той же цѣли земнаго мира, если только не препятствуетъ религіи, которая учитъ почитанію единого высочайшаго и истиннаго Бога“<sup>1)</sup>). Итакъ, взаимное отношеніе двухъ градовъ характеризуется слѣдующими чертами: оба града одинаково пользуются одними и тѣми же гражданскими, бытовыми и другими подобными законами, по скольку они не касаются религіи; но они разногласятъ между собою въ сферѣ религиозной; поэтому если градъ Божій желаетъ распространять свою вѣру среди града земнаго, то послѣдній, наоборотъ, всячески преслѣдуетъ первый.

Существованіе этихъ двухъ, противоположныхъ между собою, градовъ обуславливается воздѣйствіемъ на человѣка двухъ, также противоположныхъ между собою, факторовъ: Бога и злыхъ духовъ. Но такъ какъ верховнымъ распорядителемъ всей исторіи является Богъ, содержащій злыхъ духовъ въ своей власти и направляющій всемірно-историческій процессъ по единому, извѣстному ему плану, то не смотря на столь рѣзкую противоположность между двумя градами, подраздѣляющими все человѣчество на два теченія, устремляющіяся по различнымъ путямъ и къ различнымъ цѣлямъ, всемірно-историческій процессъ получаетъ однако единый смыслъ, такъ что два историческія теченія стремятся къ одной цѣли и одушевляются одною идеею. Дѣйствительно, хотя на ряду съ царствомъ добра, градомъ Божиимъ, существуетъ и царство зла, градъ земной, однако и этотъ послѣдній служитъ тому-же благу, къ которому стремится первый, такъ что у того и другаго—одна цѣль, слѣдовательно, вся исторія по Божественному плану на-

<sup>1)</sup> Тамъ-же, XIX, 7.

правляется къ единой цѣли. „Богъ, пишетъ Августинъ, не создалъ никого,—не говорю изъ ангеловъ, но даже изъ людей, о комъ Онъ зналъ напередъ, что онъ сдѣлается злымъ. и въ то же время не зналъ-бы, какую большую пользу извлечетъ Онъ изъ него и такимъ образомъ украситъ рядъ вѣковъ, какъ какой-нибудь превосходнѣйшій стихъ, своего рода какъ бы антитезами; ибо такъ называемые антитезы, которые полатыни называются противоположеніями (opposita) или выразительнѣе: противопоставленіями, служатъ наилучшимъ украшеніемъ рѣчи... Итакъ, какъ взаимное сопоставленіе противоположностей придаетъ красоту рѣчи, такъ изъ сопоставленія противоположностей, изъ своего рода краснорѣчія не словъ, а вещей, образуется красота міра“ <sup>1)</sup>. „И злая воля, не пожелавшая соблюдать порядокъ природы, не ускользаетъ еще вслѣдствіе этого отъ законовъ праведнаго Бога, все направляющаго къ добру. Ибо какъ картина съ чернымъ цвѣтомъ, положеннымъ на надлежащемъ мѣстѣ, такъ и совокупность вещей, если кто сможетъ ее окинуть взоромъ, представляется прекрасною даже съ грѣшниками. хотя безобразіе ихъ, когда они рассматриваются сами по себѣ, дѣлаетъ ихъ гнусными“ <sup>2)</sup>. Вотъ съ точки зрѣнія этого-то единого плана, по которому Провидѣніе направляетъ всемірно историческій процессъ, исторія и имѣетъ при своей двойственности, единый смыслъ и стремится къ единой цѣли. Въ чемъ же этотъ смыслъ? Какая же эта цѣль? Августинъ кратко говоритъ объ этомъ, что „праведный Богъ все направляетъ къ добру“. „Богъ—справедливѣйшій распорядитель злой воли: когда она злоупотребляетъ доброю природою, Онъ пользуется ею для добра. Вслѣдствіе этого Онъ устроилъ такъ, что діаволь, сотворенный Имъ добрымъ, но сдѣлавшійся злымъ по своей волѣ, находится въ поруганіи Его ангеловъ въ томъ смыслѣ, что искушенія его служатъ въ пользу святымъ, которымъ онъ желаетъ нанести вредъ... Богъ въ то самое время, когда сотворилъ его и по своей благодати сотворилъ добрымъ, Онъ уже по своему предвѣднію предуготовлялъ то, какъ вос-

1) Тамъ-же, XI, 18

2) Тамъ-же, XI, 23.

пользоваться имъ и злымъ“<sup>1)</sup>. Это употребленіе во благо злыхъ природъ состоитъ или въ томъ, что онѣ приносятъ какое-либо благо граду Божію, или же сами приобрѣтаютъ для себя какое-либо благо<sup>2)</sup>.

Этотъ единый смыслъ проходить по всей исторіи человѣчества, которая представляетъ собою постепенное возведеніе его къ истинному благу, сообразно Божественному предопредѣленію. Человѣкъ палъ и такимъ образомъ долженъ былъ окончательно лишиться всякаго блаженства. „Однакожь всемогущій и всеблагій Богъ положилъ въ своемъ совѣтѣ извлечь изъ массы осужденнаго человѣческаго рода опредѣленное (*certum*) число праведныхъ, предназначенныхъ (*praedestinatum*) въ Его премудрости наполнить Его царство, различая праведныхъ не заслугами ихъ, такъ какъ весь родъ человѣческій былъ осужденъ уже въ самомъ испорченномъ своемъ корнѣ, но своею благодатію, и показывая не только въ лицѣ освобожденныхъ, но и въ лицѣ неосвобожденныхъ, какъ много они обязаны Ему“<sup>3)</sup>.

„Какъ идетъ, правильно поставленное, образованіе одного человѣка, такъ и образованіе рода человѣческаго совершалось по извѣстнымъ періодамъ времени, какъ бы по возрастамъ, возводя его отъ временнаго и видимаго къ пониманію вѣчнаго и невидимаго“<sup>4)</sup>.—Со времени первыхъ членовъ града Божія и земнаго, Авеля и Каина, открылся *первый періодъ* исторіи человѣчества и продолжался до потопа. Въ это время градъ Божій имѣлъ двѣнадцать генерацій (число священное), а градъ земной—одиннадцать (число грѣха). Уже первые члены града Божія—Авель и Сиѡъ—начинаютъ служить прообразами средоточнаго событія всей исторіи—Искушенія: они своими именами (Авель — плачь, а Сиѡъ — воскресеніе) прообразовали смерть и воскресеніе Спасителя<sup>5)</sup>. Такъ какъ къ концу этого періода нечестіе града земнаго возросло до обширныхъ размѣровъ, то Богъ, заботясь о благѣ и желая умалить зло, на-

1) Тамъ-же, XI, 17.

2) Тамъ-же, XII, 3.

3) Тамъ-же, XIV, 26.

4) Тамъ-же, X, 14.

5) Тамъ-же, XV, 18.

казаль всѣхъ нечестивцевъ всемірнымъ потопомъ <sup>1)</sup>, который истребилъ все населеніе земли, кромѣ слабыхъ остатковъ царства Божія въ семействѣ праведнаго Ноя. Ковчегъ, служа орудіемъ спасенія Ноева семейства, въ то же время предъизображалъ своимъ назначеніемъ церковь Христову, а соотношеніемъ размѣровъ своего корпуса—тѣло Христово <sup>2)</sup>. Этотъ возрастъ, закончившійся потопомъ, былъ раннимъ дѣтствомъ человѣчества: люди въ эту эпоху были поглощены заботами о поддержаніи своего существованія и о своемъ физическомъ размноженіи, подобно тому какъ грудной младенецъ живетъ исключительно растительною жизнью; потому то Богъ и разрѣшилъ тогда многоженство. Это была эпоха, когда человѣчество, подобно дитяти, еще не выработало себѣ одного опредѣлившагося языка; подобно тому, какъ у человѣка обыкновенно не сохраняется воспоминаній о порѣ своего ранняго дѣтства: будто на нее наброшено какое-либо темное покрывало, такъ и жизнь человѣчества за первый періодъ закрылась для потомства мутными и разрушительными волнами всемірнаго потопа <sup>3)</sup>. Въ семействѣ Ноя черезъ потопъ, какъ бы черезъ какую смертную пропасть, перешли оба града, такъ что потомство его благочестивыхъ сыновей—Сима и Іафета—продолжало градъ Божій, а потомство нечестиваго Хама было продолженіемъ града земнаго; впрочемъ до построенія Вавилонской башни оба эти града не были еще разграничены одинъ отъ другаго: „какъ между потомками Хама были, вѣроятно, почитатели, такъ и между потомками Іафета и Сима были, безъ сомнѣнія, хулители истиннаго Бога“ <sup>4)</sup>. Сыновья Ноя также своими именами прообразовали искупленіе Спасителя міра: Симъ (именитый) прообразоваль Иисуса Христа, Іафеть (широта)—вселенскую церковь Христову, а Хамъ (холодный)—лишенныхъ истинной вѣры (холодныхъ вѣроу) еретиковъ и ложныхъ христіанъ <sup>5)</sup>. Всѣ члены этихъ двухъ градовъ, потомки сыновей Ноя, гово-

1) Тамъ-же, XV. 22—25.

2) Тамъ-же, XV, 26. 27.

3) Тамъ-же, XVI, 43.

4) Тамъ-же, XVI, 10; ср. XV, 26.

5) Тамъ-же XVI, 2.

рили однимъ, вполне установившимся, еврейскимъ языкомъ и занимали одну территорію. Къ концу этого періода снова, какъ и предъ потопомъ, возрасло нечестіе града земнаго, и одинъ изъ его членовъ—исполинъ Нимвродъ составилъ коалицію противъ Бога и началъ строить извѣстную Вавилонскую башню. Это горделивое неповиновеніе Богу было Имъ строго наказано: общій языкъ строителей чудесно былъ раздробленъ на нѣсколько, почему строители, не понимая другъ друга, разошлись въ разныя страны и, сообразно съ языками, обособились въ 72 или 73 отдѣльныхъ народа <sup>1)</sup>). Этимъ закончился *второй періодъ* исторіи человѣчества, первая половина его отрочества, когда обычно сформировывается у ребенка рѣчь. Со времени Авраама начинается *третій періодъ* исторіи человѣчества. Царство Божіе, доселѣ не многочисленное въ своихъ членахъ, теперь быстро увеличивается и главнѣйше сосредоточивается въ средѣ богоизбраннаго народа Еврейскаго, который теперь вступаетъ въ исторію міра съ тѣмъ, чтобы своими учрежденіями предъизображать и готовить открытіе новозавѣтнаго царства благодати. Исторія Авраама, Исаака и Иакова полна ясныхъ и опредѣленныхъ прообразовъ и обѣтованій о Христѣ и Его церкви <sup>2)</sup>). Со времени Давида и Самуила и до возвращенія Евреевъ изъ Вавилонскаго плѣна шель *четвертый періодъ* исторіи человѣчества. Отличительными чертами этой эпохи было у Евреевъ—особенное усиленіе пророчествъ о Христѣ и Его царствѣ <sup>3)</sup>, а у язычниковъ—развитіе философіи; въ эту эпоху въ средѣ земнаго града пророчествовала о Христѣ сивилла Эретрейская <sup>4)</sup>). Наконецъ, черезъ небольшой промежутокъ времени послѣ освобожденія Евреевъ изъ Вавилонскаго плѣна открылся новый и *послѣдній періодъ* жизни человѣчества. Во дни Ирода, когда оскудѣлъ князь отъ колѣна Иудина, родился Христосъ—чаяніе всего міра и открылъ Собою уже фактическое (а раньше было только типическое) царство

1) Тамъ-же, XVI, 4—7.

2) Тамъ-же, XVI, 12—42.

3) Тамъ-же, XVII, 3—24; XVIII, 28—35.

4) Тамъ-же XVIII, 20—22.

Божіе. Этотъ періодъ и продолжится впредь до окончанія міра, когда, послѣ окончательнаго суда, уже наступитъ вѣчное блаженство для членовъ града Божія и вѣчное мученіе для членовъ града земнаго.

Параллельно съ историческимъ развитіемъ Еврейскаго народа и возрастаніемъ новооткрывшагося съ пришествіемъ Христа на землю царства Божія, „между многими государствами, на которыя дѣлится земное царство, живущее земными пользами и страстьми, замѣтнѣе другихъ представляются два—ассирійское и римское, различныя между собою по времени и по мѣсту. Первое, древнѣйшее, возвысилось на востокѣ, второе на западѣ; началомъ послѣдняго былъ конецъ перваго. Остальныя царства могутъ быть разсматриваемы, какъ прибавленія къ нимъ“<sup>1)</sup>. Чѣмъ-же могли служить эти царства, составлявшія градъ земной, единой всемірно-исторической идеѣ? Если эта идея царства Божія хранилась въ народѣ Еврейскомъ, то особенно ясное ея провозвѣщеніе совершилось именно въ эпохи наибольшаго процвѣтанія этихъ царствъ града земнаго съ цѣлю ихъ привлеченія въ царство Божіе. „Какъ въ первое время Ассирійскаго царства (время наибольшей его силы и величія) жилъ Авраамъ, которому даны были яснѣйшія обѣтованія о благословеніи въ сѣмени его всѣхъ народовъ, такъ въ началѣ западнаго Вавилона (т. е. Рима), во времена котораго имѣлъ явиться Христось, въ Коемъ обѣтованія тѣ исполнились, раздалися предсказанія пророковъ не только говорившихъ, но и писавшихъ во свидѣтельство этого великаго будущаго событія, которыя должны были принести пользу язычникамъ“<sup>2)</sup>. Христось, предсказанный пророками ветхаго завета и явившійся во плоти на землю, центръ, смыслъ и цѣль всей исторіи: „Если-бы сущностію Израиля не былъ одинъ Сынъ человѣческой, черезъ Котораго освободились бы многіе сыны человѣческіе, то несомнѣнно, что всѣ сыны человѣческіе были бы созданы всеу. Теперь-же, хотя природа человѣческая че-

1) Тамъ-же, XVIII, 2.

2) Тамъ-же, XVIII, 27.

резъ грѣхъ перваго человѣка ниспала изъ истины въ суету, однако Богъ не все создалъ всѣхъ сыновъ человѣческихъ, потому что многихъ освобождаетъ Онъ отъ суеты черезъ посредника—Иисуса, а тѣмъ, относительно неосвобожденія которыхъ имѣлъ предвѣдѣніе, для пользы имѣющихъ освободиться и для сравненія двухъ противоположныхъ между собою градовъ, но во всякомъ случаѣ не все, далъ свое мѣсто въ прекраснѣйшемъ и справедливѣйшемъ порядкѣ разумной твари вообще<sup>1)</sup>. Вотъ, напримѣръ, какую пользу царству Божию приносили царства, принадлежавшія къ граду земному: „Богъ давалъ нѣкоторымъ не христіанскимъ царямъ власть ради того, чтобы вѣрующіе въ Бога не домогались этого, какъ высочайшаго блага“<sup>2)</sup>; миръ земному граду былъ даваемъ Богомъ потому, что „это важно для града Божія: пока оба града взаимно перемѣшаны, пользуемся и мы (члены града Божія) миромъ Вавилона“<sup>3)</sup>. Вотъ что говоритъ о смыслѣ и цѣли историческаго существованія римской имперіи Августинъ: „соотвѣтственно тому, какъ существовали продолжительное время знаменитыя царства на востокѣ, Богу угодно было, чтобы появилось и царство западное, которое по времени было позднѣйшее, но по обширности, власти и по величію еще болѣе знаменитое. Для обузданія тяжелыхъ злодѣяній множества народовъ Онъ предоставилъ это такимъ людямъ, которые заботились объ отчизнѣ ради чести, хвалы и славы, полагали въ этомъ самую славу и благосостояніе отчизны не колебались ставить выше собственнаго благосостоянія“<sup>4)</sup>. Кромѣ этого, „распространеніе римскаго государства, сдѣлавши его славнымъ въ средѣ человѣческой, совершилось и съ тѣмъ, чтобы граждане вѣчнаго града, пока странствуютъ на землѣ, не оставляли безъ вниманія и обсужденія подобныхъ примѣровъ и видѣли, какъ велика должна быть любовь ихъ къ небесной отчизнѣ ради жизни вѣчной, если такъ любима была отчизна земная ея гражданами ради

1) Тамъ-же, XVII, 11.

2) Тамъ-же V, 24.

3) Тамъ-же, XIX, 26.

4) Тамъ-же, V, 13.

славы человѣческой“<sup>1)</sup>. Тѣ многочисленныя гражданскія добродѣтели римлянъ, которыя возвеличили ихъ государство, служатъ граду Божію „нужными примѣрами для подражанія: чтобы было намъ стыдно, если тѣхъ добродѣтелей, во всякомъ случаѣ имѣющихъ съ христіанскими сходство, которыхъ они твердо держались ради славы земнаго града, мы не будемъ держаться твердо ради славнѣйшаго града Божія; а если будемъ держаться,—чтобъ не превозносились гордостію“<sup>2)</sup>.

Итакъ, вотъ вкратцѣ Августиновская система христіанской философіи исторіи:

I. Каковы факторы всемірно-историческаго процесса?

а) Человѣчество, жизнь котораго и есть исторія, будучи въ силу свободы своей воли само факторомъ исторіи, подвергается постороннему воздѣйствію двухъ внѣшнихъ факторовъ: Бога и злыхъ демоновъ, противоположныхъ между собою по основнымъ принципамъ ихъ дѣятельности.

б) Но такъ какъ Богъ—верховный дѣятель, отъ котораго находятся въ зависимости злые духи и человѣкъ, то собственно общимъ планомъ исторіи и управляетъ *одинъ* Богъ, попускающій демонамъ и человѣку дѣйствовать сообразно Ему извѣстному плану.

II. Каковъ смыслъ исторіи? Въ чемъ ея цѣль?

а) Такъ какъ человѣчество подвергается въ своемъ историческомъ движеніи воздѣйствію двухъ внѣшнихъ факторовъ—Бога и злыхъ духовъ, противоположныхъ между собою по основнымъ принципамъ своей дѣятельности, то оно дѣлится по этому на два града—Божій и земной, которые стремятся къ совершенно различнымъ цѣлямъ и различными путями, такъ что исторія, такимъ образомъ, течетъ по двумъ направленіямъ и жизнь имѣетъ будто-бы двойкій смыслъ.

б) Но такъ какъ Богъ есть верховный дѣятель, отъ котораго находятся въ зависимости злые духи и человѣкъ, то исторія, при своей двойственности, имѣетъ единую общую цѣль и единый смыслъ; она стремится къ благу, и градъ земной,

1) Тамъ-же! V, 16.

2) Тамъ-же, V, 18.

хотя самъ и не достигаетъ этого истиннаго блага (спасенія и вѣчнаго блаженства), однако служитъ его интересамъ. Исторія—это картина, которая производитъ цѣлостное и единое впечатлѣнїе художественнымъ распредѣленіемъ свѣта (добра) и тѣней (зла).

*Иеромонахъ Григорій.*

(Окончаніе будетъ)

---

---

## СОЧИНЕНІЕ БЛАЖЕННАГО АВГУСТИНА:

### «О ГРАДѢ БОЖІЕМЪ» (DE CIVITATE DEI),

КАКЪ ОПЫТЪ ХРИСТІАНСКОЙ ФИЛОСОФІИ ИСТОРІИ.

(Окончаніе \*).

#### III.

#### **Критическія замѣчанія на систему философско-историческихъ воззрѣній бл. Августина.**

Первая точка зрѣнія при критическомъ взглядѣ на систему христіанской философіи бл. Августина опредѣляется самымъ названіемъ его системы *христіанской философіей исторіи*. Уже та самая цѣль, ради которой онъ предпринялъ свой громаднѣйшій апологетическій трудъ, вполнѣ опредѣляла характеръ философско-историческихъ воззрѣній, имѣвшихъ лечь въ основу этого труда: такъ какъ онъ рѣшился *оправдать христіанство исторически и указать отличіе его царства отъ—земного*, то, очевидно, его философско-историческія воззрѣнія должны быть и на самомъ дѣлѣ суть чисто христіанскія. Этого даже мало; строяемую бл. Августиномъ систему христіанской философіи исторіи нѣсколько затруднительно даже назвать системой философіи исторіи вообще; это скорѣе философія исторіи только домостроительства нашего спасенія: такъ много въ ней чисто религіознаго (христіанскаго) элемента; Августинъ самъ приз-

---

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 15 1891 г.

нается, что онъ преимущественно занимается градомъ *Божіимъ*, касаясь града земнаго только постольку, поскольку онъ можетъ служить „славѣ града Божія, которая отъ сравненія съ противоположностями выступаетъ въ яснѣйшемъ свѣтѣ“<sup>1)</sup>. Поэтому при оцѣнкѣ Августиновской системы христіанской философіи исторіи прежде всего долженъ быть поставленъ вопросъ о степени соответствія каждаго отдѣльнаго ея пункта христіанскому Откровенію.—Но если разсматривать систему Августина только съ этой точки зрѣнія, то это значитъ составить представленіе объ одной только сторонѣ дѣла и оставить безъ вниманія другія, не менѣе ея важныя. Августинъ пытается опредѣлить въ своей системѣ смыслъ вообще чело-вѣческаго бытія, смыслъ исторіи всего человѣчества; онъ, хотя и мало, но касается и града земнаго и старается такимъ образомъ опредѣлить общій и единый планъ Провидѣнія, по которому идетъ всемірно-историческое теченіе; словомъ, онъ пишетъ систему философіи всемірной исторіи съ точки зрѣнія христіанскаго Откровенія. Поэтому, помимо указанной выше точки зрѣнія, для оцѣнки его системы является необходимою и другая, а именно: къ построенной Августиномъ системѣ христіанской философіи исторіи должны быть предъявлены требованія этой науки.

Прежде всего система философіи исторіи бл. Августина является безпримѣрной по своей высотѣ во всей, предшествовавшей ему, древности.

Философія исторіи, понимаемая въ самомъ общемъ смыслѣ, вообще какъ философствованіе надъ историческими судьбами чело-вѣчества, одного или нѣсколькихъ народовъ, такъ же стара по своему происхожденію, какъ старъ самъ чело-вѣкъ и чело-вѣческая община; она нова, какъ отдѣльно обособившаяся, самостоятельная наука, но ея отдѣльные вопросы искони затрогивались и такъ или иначе рѣшались чело-вѣческимъ умомъ; чело-вѣку свойственно задумываться о смыслѣ своего личнаго существованія, философствовать надъ своею жизнью; почему же онъ не могъ философствовать вообще надъ чело-вѣческою

1) Тамъ-же. I, 35.

жизнью? Древній человѣкъ былъ по преимуществу философомъ; онъ меньше изучалъ факты и феномены, но больше размышлялъ по поводу ихъ и надъ ними; философія вообще—самая древняя и самая первая наука. Въ частности „философія исторіи, говорить одинъ почтенный нашъ ученый, стоитъ гораздо ближе ко всѣмъ, самымъ практическимъ, интересамъ нашей ежедневной жизни, нежели какъ то можно предполагать, судя по отвлеченному характеру вопросовъ, которые составляютъ ея главную задачу... Мы пользуемся ежеминутно, не всегда впрочемъ отдавая себѣ въ томъ ясный отчетъ, и существенными основами и результатами философіи исторіи“<sup>1)</sup>. Словомъ, зачатки философствованія надъ жизнью и исторіею, надо полагать, были извѣстны самому раннему человѣчеству.

Но каково должно было быть это философствованіе у древняго человѣчества? Наклонность древняго человѣка менѣе изучать факты и феномены, но болѣе философствовать по поводу ихъ, слишкомъ вредно отзывалась на научности, точности и основательности всѣхъ вообще его познаній, въ частности—и на его философско-историческихъ воззрѣніяхъ. Чтобы философствовать надъ исторіею, надо предварительно знать ее; иначе то будетъ не философствованіе надъ исторіею, а досужее фантазерство: но характеръ историческихъ познаній древности слишкомъ хорошо извѣстенъ всякому, чтобъ распространяться объ ихъ невысокихъ достоинствахъ; едвали будетъ ошибкой, если сказать, что у древняго человѣчества совершенно не было исторіи; по своей наивности и простотѣ древній міръ принималъ за исторію собраніе вымысловъ и басенъ. запечатлѣнныхъ обыкновенно лже-теологическимъ характеромъ<sup>2)</sup>. Это властительство языческой теологіи подавляло въ древнемъ человѣкѣ всякую возможность быть сколько нибудь научнымъ въ какой бы то ни было области знанія; но едвали не вреднѣе всего оно отзывалось на философско-историческомъ знаніи древности. Гдѣ богъ, капризный и непостоянный, тамъ какой

1) *Стасюлевичъ*. Опытъ историческаго обзора главныхъ системъ философіи исторіи. СПб. 1866. VI.

2) *Фюстель-де-Куланжъ*. Гражданская община античнаго міра. Перев. Корша. Москва. 1867. Стр. 224—5.

можетъ быть смыслъ? <sup>1)</sup> Если сколько нибудь удовлетворительная философія исторіи можетъ возникнуть и развиться на почвѣ хорошо разработанной всеобщей исторіи, то наши ожиданія въ отношеніи философско-историческихъ воззрѣній древности должны заранѣе быть строго ограниченными. Этому вполнѣ соотвѣтствуетъ и дѣйствительность.

Самымъ распространеннымъ почти у всѣхъ народовъ древности философскимъ воззрѣніемъ на сущность и смыслъ историческаго процесса было то, по которому въ послѣднемъ не признавалось собственно никакого, такъ сказать, субъективнаго, въ немъ самомъ лежащаго, смысла. Дѣло, по нему, представляется такъ: существуетъ міръ людей и міръ, стоящій выше людей, боги; первый находится въ своей жизни подъ абсолютнымъ управленіемъ втораго <sup>2)</sup>. Но большинство выразителей этого воззрѣнія отказываются отыскать какой либо опредѣленный смыслъ въ волѣ боговъ—распорядителей исторіи; бо-

<sup>1)</sup> Кромѣ этого неуспѣхъ развитія философско-историческихъ воззрѣній языческой древности зависѣла еще отъ того, что древніе слишкомъ поздно дошли до представленія о *всеобщей* исторіи человечества. Первые лѣтописцы-хроникеры въ своихъ лѣтописяхъ всегда ограничивались только узкими предѣлами событій отечественной исторіи; другіе народы обычно игнорировались. И лишь, когда къ концу существованія древняго міра произошла такія столкновенія націй, которыя завязали быстро усилившееся вполнѣдствіи ихъ культурное объединеніе, когда эллинизмъ распространился по востоку и самое слово «эллннъ», прежде бывшее этнографическимъ терминомъ, получило новое, чисто культурное значеніе, тогда только впервые открылась фактическая возможность возникновенія всеобщей исторіи. Наконецъ, ко 2 вѣку до Р. Х. всемогущій Римъ объединилъ политически подъ своей державой почти всѣ земли тогда извѣстнаго міра; онъ сдѣлался всеобщимъ городомъ (*κοινωτατη πόλις*), римскій народъ—вселенскимъ (*οἰκομένης δῆμος*), а римская имперія—общимъ отечествомъ (*una cunctarum gentium in toto orbe patria*); и въ это время, когда уже фактически дано было дѣйствительное объединеніе теченія исторической жизни различныхъ народовъ, когда явился самый фактъ всеобщей исторіи, одинаково интересный для каждаго отдѣльнаго народа римскаго округа, тогда то и явилась потребность вести всеобщую лѣтопись, всеобщую исторію. Первымъ писателемъ, удовлетворившимъ этой потребности, былъ грекъ Полибій (*Картевъ*. Цит. соч., т. I, стр. 146); нѣчто, похожее на всеобщую исторію составилъ еще Трогъ Помпей (*Герве*. Очеркъ развитія исторической науки. Рус. Вѣстн. 1865. Т. LIX, стр. 452). Ср. О градѣ Божіемъ, IV, 6.

<sup>2)</sup> Напр. Иліада, II, 2, 197, 205; IV, 1, 84; VI, 2, 89; XVI, 431, 466; XIX, 224; XXII, 167, 209. О градѣ Божіемъ, IV, 8, 10, 11, 16, 21, 24

жеская воля мыслилась обычно безпринципной, въ силу чего самый процессъ терялъ всякій смыслъ <sup>1)</sup>).

1) Ко времени бл. Августина ученіе о божескомъ вмѣшательствѣ въ историческій процессъ человѣчества отлилось въ форму ученія о властительствѣ надъ жизнью всѣхъ существъ *судьбы*, подъ каковымъ словомъ, «согласно его обычному употребленію, разумѣли не что иное, какъ вліяніе извѣстнаго положенія звѣздъ въ тотъ моментъ, когда кто либо рождался или начинался» (О градѣ Божіемъ, V, 1). Что же такое судьба? Каково ея отношеніе къ богамъ? Рѣшеніе этихъ вопросовъ, какъ и прежде, не было единогласнымъ и во дни Августина; онъ приводитъ нѣсколько различныхъ объясненій понятія судьбы: 1) одни называютъ «дѣломъ судьбы то, что случается въ силу нѣкоего неизбѣжнаго порядка *вопреки воли божьей* и воли людской» и «представляютъ его (порядокъ) такимъ образомъ *независящимъ отъ воли божьей*»; 2) другіе «именемъ судьбы называютъ *самую волю или силу божественную*»; 3) третьи вліяніе судьбы, выражающейся въ формѣ гороскопа, «*ставятъ въ зависимость отъ воли божьей* и думаютъ, что высшею божественною властію предоставлена такая власть, что гороскопъ опредѣляетъ по своей доброй волѣ: какимъ кто будетъ и что съ нимъ случится добраго или дурнаго»; 4) наконецъ, четвертые говорятъ, что «звѣзды хотя и получаютъ власть отъ верховнаго бога, опредѣляютъ упомянутое *не по своему произволу*, а при извѣстномъ сочетаніи *неизбѣжныхъ условий* *выполняютъ только его веленія*», такъ что «звѣзды скорѣе обозначаютъ упомянутое, чѣмъ производятъ его, и извѣстное положеніе ихъ есть какъ-бы своего рода извѣстная фраза, предсказывающая будущее, но не рѣшающая его». Но какъ-бы ни представляли современники Августина отношеніе судьбы къ богамъ, для насъ несомнѣнно очевиденъ тотъ только фактъ, что исторія, по ихъ представленію, зависитъ непосредственно отъ воли «судьбы», какъ начала, высшаго человѣка и абсолютно надъ нимъ господствующаго. Проникнуть въ смыслъ распоряженій и планъ властительства этой судьбы теперь—при Августинѣ—уже не пыгались; усилія въ этомъ направленіи оставались тщетными, и самый лучшій результатъ, какого тутъ могли только достигнуть, состоялъ въ томъ, что астрологи научились читать смыслъ и значеніе гороскоповъ, т. е. заранее могли сказать: что ожидаетъ зачатата или родившагося подъ такимъ-то гороскопомъ, но понять смыслъ того высшаго порядка, въ силу котораго идутъ гороскопы въ такомъ или иномъ направленіи, въ томъ или иномъ составѣ и комбинаціи—этого не знали ни одинъ астрологъ. Но и умные астрологовъ похвѣщали у гороскоповъ эти отдѣльныя мысли объ ихъ значеніи имѣло весьма важныя результаты. Гороскопомантія, предсказываніе по гороскопамъ, обратилась въ повальную болѣзнь времени. Всякому хотѣлось узнать свой гороскопъ и его значеніе, чтобъ знать свою будущность; и астрологи удовлетворяли всѣхъ; этого мало; они по гороскопу опредѣляли «даже качества животнаго: и для чего оно годно, для шерсти ли, или для ѣзды, или для плуга, или стороженія дома» (тамъ же, V, 7). Если астрологи могли читать значенія гороскопа и смогли наконецъ даже дѣлать предсказанія о появленіи того или другаго гороскопа въ извѣстное время, то тогда суевѣрная толпа уже перестала довольствоваться знаніемъ своей будущности, но пожелала по своему усмотрѣнію выбирать благоприятныя по смыслу гороскопы для совершенія въ моментъ ихъ существованія тѣхъ или другихъ сколько-нибудь

На ряду съ указаннымъ мы встрѣчаемъ въ древности еще другое воззрѣніе на смыслъ и порядокъ человѣческой исторіи, которое было высказываемо самыми видными представителями философской мысли древности: Платономъ, Аристотелемъ, Сенекою и др. Это воззрѣніе мы считаемъ удобнѣе всего обозначить терминомъ, существующимъ въ современной наукѣ, именно *теоріей историческаго круговращенія*; оно, сравнительно съ указаннымъ выше, представляетъ собою шагъ впередъ. Чтобы додуматься до мысли о порядкѣ круговращательнаго историческаго движенія человѣчества, необходимо прослѣдить историческій ходъ нѣсколькихъ націй, подмѣтить нѣчто общее въ этомъ ходѣ и построить такимъ образомъ научно-смѣлую гипотезу объ общемъ смыслѣ и порядкѣ историческаго движенія. Но съ другой стороны это воззрѣніе, очевидно, не требовало особенно сильныхъ напряженій философской мысли. „Что могло быть легче, какъ увидѣть въ постоянной смѣнѣ народовъ ту-же самую смѣну, которая совершается съ отдѣльными людьми: человѣкъ рождается, пробѣгаетъ свою юность, достигаетъ зрѣлыхъ лѣтъ и путемъ старости входитъ въ могилу, между тѣмъ рождается новый человѣкъ и повторяетъ на себѣ ту-же исторію, слѣдуетъ тѣмъ-же законамъ и передаетъ другимъ ту-же задачу, которую наслѣдовалъ отъ своихъ предшественниковъ“<sup>1)</sup>. И вотъ такую-то именно теорію круговращательнаго движенія человѣчества, подобно преемственному существованію людей, впервые и провелъ въ своихъ политико-

важныхъ дѣлъ. Августинъ приводитъ массу курьезовъ изъ этой гороскопической практики его времени. «Нѣкоторые разсказываютъ, пишетъ онъ, какое обстоятельство, что какой-то мудрецъ нарочито выбралъ извѣстную часть, чтобы лезъ съ женою и вслѣдствіе этого родилъ удивительнаго сына» (тамъ же, V, 5); «иными выбирается извѣстный день для женитьбы, чтобы въ противномъ случаѣ не напасть на недобрый день и не жениться несчастливо»: «выбираютъ извѣстные дни, какъ болѣе подходящіе для посадки виноградныхъ лозъ, деревьевъ, и посѣва нивъ, а другіе, какъ болѣе подходящіе, для объѣзживанія животныхъ и т. п. Выборъ извѣстныхъ дней для этихъ вещей имѣетъ значеніе потому, что извѣстное положеніе звѣздъ соотвѣтственно различію моментовъ времени господствуетъ надъ всѣми земными тѣлами, одушевленными ли то, или неодушевленными». (Тамъ-же, V, 7).

<sup>1)</sup> *Стаasio.тевичя*. Цитов. сочин., стр. 40.

философскихъ сочиненіяхъ, хотя и не особенно ясно, Аристотель (IV в. до Р. Х.). Онъ, задавшись цѣлю: найти общую формулу развитія каждаго народа, приходитъ къ тому выводу, что каждый народъ непременно проходитъ слѣдующія стадіи развитія: быть семейный, городской и государственный; въ такомъ порядкѣ идетъ жизнь всего человѣчества, въ этомъ—смыслъ исторіи, а „случай (—столь важный, по представленію древнихъ—) не измѣняетъ этихъ законовъ жизни“<sup>1)</sup>. Значительно яснѣе и опредѣленнѣе теорія вѣчнаго историческаго круговращенія была развита поэтомъ-философомъ Вергиліемъ, который, какъ самъ заявляетъ объ этомъ, является выразителемъ мнѣнія большинства своего времени. По предсказанію жрецовъ, основанному на астронимическихъ наблюденіяхъ и вычисленіяхъ по сивиллинымъ книгамъ, вскорѣ по смерти Юлія Цезаря кончится царство Діаны, затѣмъ въ теченіе десяти лѣтъ будетъ властвовать Аполлонъ, послѣ котораго, наконецъ, снова наступитъ когда-то давно—въ золотомъ вѣкѣ—бывшее царство Сатурна. По мнѣнію Вергилія, это должно случиться въ консульство современнаго ему Полліана, новорожденному сыну котораго, Азинію Галлу, Вергилій и посвящаетъ четвертую эклогу своихъ Буколикъ, гдѣ и излагается эта теорія. Характерно особенно начало этой эклоги: „уже наступаетъ послѣднее лѣто, предсказанное пѣснями Кумской жрицы, *вновь начинается великая смѣна вѣковъ*, возвращается дѣва Астрея, возвращается царство Сатурна. Новое поколѣніе нисходитъ съ высокаго неба“ (далѣе слѣдуетъ описаніе этого новаго царства). Подчеркнутая нами фраза: *вновь начинается великая смѣна вѣковъ* самымъ яснѣйшимъ образомъ говоритъ за то, что, по представленію Вергилія, исторія есть постоянная преемственная смѣна извѣстныхъ царствъ; кончается царство Аполлона, царство самое худшее, и начинается „золотое“ царствованіе Сатурна, послѣ котораго преемственно пойдутъ въ прежнемъ порядкѣ слѣдующія царства включительно до цар-

<sup>1)</sup> *Аристотель*. Политика. Русскій переводъ Свворцова. Москва. 1865. III, 10. 10.—Такия же приблизительно мысли были высказаны ранѣе и Платономъ въ его „Законахъ“.

ства Аполлона, котораго опять замѣнить Сатурнъ и т. д.; *Виргилій* именно и говоритъ объ одной изъ этихъ, *зновь* имѣющей послѣдовать, смѣнъ. То же самое почти говоритъ и *Сенека*; такъ онъ въ своей трагедіи „*Октавія*“ выводитъ въ число дѣйствующихъ лицъ самого себя и въ началѣ втораго акта между прочимъ говоритъ такъ: „если этотъ міръ старѣется, и долженъ опять впасть въ слѣпой хаосъ, то теперь наступаетъ послѣдній день, въ который паденіе неба должно подавить незаконный родъ человѣческой для того, чтобы міръ опять произвелъ, возродившись въ лучшемъ видѣ, новое поколѣніе людей, сходное съ тѣмъ, какое онъ родилъ, будучи молодымъ въ то время, какъ Сатурнъ управлялъ міромъ“. Такимъ образомъ, *Сенека*, подобно *Виргилію*, въ историческомъ процессѣ видитъ тотъ смыслъ и порядокъ, что человѣчество регрессивно двигается отъ царства добра къ царству зла, и, достигнувъ послѣдней степени развращенности, снова начинаетъ царство добра съ тѣмъ, чтобы опять дойти до царства зла и т. д. <sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> У *Виргилія* и *Сенеки* въ указанныхъ нами мѣстахъ особенное вниманіе обращается на зависимость возобновленія царства Сатурна отъ нравственнаго уровня человѣчества. Эта теорія существовала и во времена *Августина*; только онъ, сообщая о ней свѣдѣнія въ своемъ «*О градѣ Божіемъ*», главное вниманіе обратилъ только на порядокъ преемственной смѣны царствъ или міровъ и характеръ самой перемѣны, упустивъ совершенно изъ виду зависимость этой смѣны отъ состоянія человѣчества. Поэтому полное представленіе объ этой теоріи получается отъ соединенія тѣхъ и другихъ сообщеній (т. е. разобранныхъ и *Августиновскихъ*). *Августинъ* объ этой теоріи пишетъ: «*философы этого міра полагаютъ, что существуютъ кругообращенія временъ, въ которыя одно и то-же постоянно возобновляется и повторяется въ природѣ вещей, и утверждали, что и впоследствии безпрерывно будутъ совершаться кругообращенія наступающихъ и проходящихъ вѣковъ*» (*О градѣ Божіемъ*, XII, 13), «такъ что, для примѣра, какъ въ извѣстный вѣкъ философъ *Платонъ* училъ учениковъ въ городѣ *Афинахъ* и въ школахъ, называвшейся академіей, такъ и за несмѣтное число вѣковъ прежде черезъ весьма обширные, но опредѣленные, періоды повторялись тотъ-же *Платонъ*, тотъ-же городъ, та-же школа и тѣ-же ученики, и впоследствии черезъ безчисленные вѣка должны повториться» (тамъ-же). — Относительно же способа, которымъ перемѣняется одинъ міръ на другой, существовало при *Августинѣ* два мнѣнія: а) одни говорили, «что черезъ извѣстные промежутки временъ, хотя не вся, но весьма большая часть земли такъ опустошается потопами и истребляется огнемъ, что число людей сводится къ незначительному количеству, отъ котораго потомъ нарождается снова прежняя ихъ масса» (тамъ-же, 10); б) другіе думали, что «міръ безчисленное количество разъ по истеченіи извѣстнаго ряда вѣковъ воз-

Кромѣ двухъ, изложенныхъ нами, философско-историческихъ воззрѣній древности на смыслъ историческаго процесса чело-вѣчества существовало еще одно—третье, которое, подобно послѣднему, видитъ регрессивное движеніе въ исторіи народовъ, но вопреки ему ожидаетъ конца и гибели, дошедшаго до крайней развращенности, міра безъ всякой надежды на возобновленіе лучшаго порядка вещей: регрессировавшій міръ раз-погибнетъ и уже болѣе не возродится. Это воззрѣніе, повиди-мому, раздѣлялъ еще Горацій; такъ онъ, оплакивая свое вре-мя за жестокія войны, крайнюю роскошь и безнравственность, оканчиваетъ одну изъ своихъ одъ такимъ восклицаніемъ: „родъ отцевъ, худшій дѣдовскаго, породилъ насъ болѣе негодныхъ, ко-торые скоро должны дать отъ себя поколѣніе еще болѣе пороч-ное“<sup>1)</sup>. Гораздо подробнѣе развиваетъ эту теорію Лукрецій. Онъ въ своемъ сочиненіи: „De natura rerum“ представляетъ всемірное чело-вѣчество во всемъ его составѣ въ видѣ одного организма; этотъ организмъ чело-вѣчества въ началѣ своей жизни былъ молодъ и свѣжъ, изобиловалъ неповрежденными силами интел-лектуальными, моральными и физическими: но мало-по-малу эти силы истощались; организмъ слабѣлъ, дряхлѣлъ и, нако-нецъ, скоро наступитъ для него полная и окончательная смерть<sup>2)</sup>. Такія же мысли встрѣчаются и у Лукана<sup>3)</sup>.

Нашъ краткій очеркъ философско-историческихъ воззрѣній древности на смыслъ и порядокъ историческаго процесса чело-вѣчества былъ бы неполонъ, если-бы мы не упомянули о зарождавшейся въ язычествѣ мысли о томъ, что исторія идетъ впередъ, постоянно улучшаясь, что она прогрессируетъ отъ худшаго къ лучшему. Такія мысли представляютъ собою со-вершенное противорѣчіе съ положеніями только что изложенныхъ нами воззрѣній: если послѣднія видятъ золотой вѣкъ позади и признаютъ регрессивность въ движеніи каждаго отдѣльнаго пе-ріода исторіи, то мнѣніе прогрессистовъ является совершенно

---

раждается и погибаетъ совершенно такъ, что въ новоявившемся мірѣ чело-вѣческой возраждается изъ его элементовъ (тамъ-же. 11).

1) Od. III, 6.

2) De natura rerum, cap. II.

3) Farsal I, vv. 72—80.

новостью, но къ сожалѣнiю это мнѣнiе въ языческой древности только лишь зарождалось и не успѣло еще развиться на языческой почвѣ въ какую-либо, хотя бы не сложную, но точную и опредѣленную систему. Оно только отрывочно было высказано у Цицерона <sup>1)</sup> и преимущественно у Сенеки <sup>2)</sup>, которые констатируютъ только нѣкоторые факты умственного прогресса, не построивъ на нихъ никакого общаго опредѣленнаго воззрѣнiя на смыслъ исторiи. Таковы были философско-историческiя воззрѣнiя до христіанской языческой древности.

Но вотъ явилось христіанство, которое принесло въ древній языческій міръ новыя истины, которыя должны были перестроить всѣ стороны интеллектуально-моральной жизни; оно просвѣтило новымъ свѣтомъ умъ, сердце и волю; словомъ, оно открыло собою новую эру чловѣческой жизни. Въ частности христіанство провозвѣстило міру новое воззрѣнiе вообще на смыслъ земнаго чловѣческаго бытія, на которомъ могла быть построена совершенно новая система философіи исторiи. Оно провозвѣстило важныя въ этомъ отношенiи слѣдующія четыре истины: 1) ученiе объ единствѣ всего чловѣческаго рода, объединеннаго не происхожденiемъ только отъ Адама (что было извѣстно и изъ ветхозавѣтнаго откровенiя), а спасенiемъ во Христѣ, участiемъ въ Дѣлѣ Христовомъ, и—о такомъ единствѣ, гдѣ теряется различіе эллина и іудея, гдѣ все чловѣчество, при всѣхъ его національныхъ подраздѣленiяхъ, едино, какъ семья, „*оsъмъ*“ членамъ которой ея Отець „*хочетъ спасти и достигнуть познаниа истины*“ (1 Тим. II, 6); 2) если о провидѣнiи и активномъ вмѣшательствѣ боговъ въ исторiю учило и язычество, то христіанство принесло истину о разумномъ Провидѣнiи, объ единомъ, истинномъ и безусловно благомъ принципѣ волевой дѣятельности промышляющаго Ума, тогда какъ язычество положительно отказывалось понять смыслъ воли своихъ боговъ и прямо учило о безпринципности ихъ дѣятельности; 3) если язычество учило, что цѣль чловѣка—

<sup>1)</sup> Cicero. Academ. I, 4.

<sup>2)</sup> Seneca. Ad. Lucilium naturalium quaestionum, L. VII.

здѣсь, на землѣ <sup>1)</sup>), то христіанство, напротивъ, указывало ее внѣ предѣловъ здѣшняго земнаго бытія, а тамъ, за гробомъ, въ лонѣ Отца небеснаго; 4) наконецъ, какъ нравственный постулатъ изъ этой истины, христіанство провозвѣстило мысль, что благо здѣшней жизни: богатство, красота, искусство, наука и т. п., не будучи въ состояніи быть цѣлью человѣческаго бытія сами въ себѣ, получаютъ смыслъ только въ томъ случаѣ, если они являются средствами къ достиженію одной истинной цѣли.

Такимъ образомъ, на христіанскомъ откровеніи стало возможнымъ построить совершенно новую, полную и „истинную“ философію исторіи. Но до появленія, подлежащаго нашему разсмотрѣнію, труда бл. Августина, христіанская письменность не дала ни одного сочиненія, представляющаго собою опытъ построенія и стройнаго развитія полной системы христіанской философіи исторіи; мы не хотимъ, конечно, этимъ сказать, что до Августина никто изъ писателей церкви не затрогивалъ ни одного философско-историческаго вопроса и не рѣшалъ его при свѣтѣ христіанскаго откровенія; отдѣльныя мысли, несомнѣнно относящіяся къ христіанской философіи исторіи, попадаются въ сочиненіяхъ всѣхъ почти христіанскихъ писателей до-Августиновскаго времени (особенно у Иринея <sup>2)</sup>), Климента Александрійскаго <sup>3)</sup>), Тертуллиана, Евсевія и др.); но то были—не полныя системы; поэтому система бл. Августина собственно въ исторіи этой науки примыкаетъ по времени своего происхожденія непосредственно къ философско-историческимъ воззрѣніямъ языческой древности.

И разсматриваемая въ сравненіи съ ними она должна быть признана замѣчательнѣйшимъ явленіемъ.—Если тѣ были только отрывочными воззрѣніями, вскользь высказывавшимися при томъ или другомъ удобномъ случаѣ, то система Августина въ сравненіи съ ними уже является чисто научной системой: она

<sup>1)</sup> Большинство лучшихъ мыслителей античной древности полагало ее въ функціяхъ гражданина. О мнѣніяхъ на этотъ счетъ Платона, Аристотеля и Цицерона см. *проф. Лебедева*. Эпоха гоненій на христіанъ. Москва. 1885. Стр. 2, 3.

<sup>2)</sup> Contra haer. II.

<sup>3)</sup> Strom. с. II; ср. IV, 6. 12.

проводить единую идею черезъ всю исторію человѣчества, начиная съ самаго ея зарожденія и кончая ея послѣдней эпохой, скрывающейся въ неизвѣстной дали будущаго; она подтверждаетъ свои положенія ссылками на подходящіе примѣры исторіи и т. п.

— Если философско-историческія воззрѣнія древности не знали всемірнаго единства человѣчества, то система Августина вноситъ въ исторію неизвѣстный еще язычеству принципъ этого единства, по которому все человѣчество является одною семьею, служащей по плану Провидѣнія единой цѣли; она провозгласила тотъ христіанскій принципъ единства человѣчества, въ силу котораго должны сами собою рушиться тѣ мощныя преграды, какія создали національныя различія народовъ.— Если философско-историческія воззрѣнія языческой древности напрасно пытались отыскать тайну историческаго бытія, т. е. ея внутренней смыслъ, если они не видѣли никакой опредѣленной цѣли и плана въ исторіи и учили о безпринципности воли, управляющихъ исторіею, божествъ, то система Августина, напротивъ, возвѣстила самый опредѣленный и ясный смыслъ исторіи; она указала и цѣль исторіи и планъ. по которому направляется ея теченіе верховнымъ Промыслителемъ. И если языческія философско-историческія воззрѣнія совсѣмъ не находятъ никакой, регулирующей теченіе исторіи, цѣли, то система Августина ясно и опредѣленно указываетъ столь высокую цѣль, сколь высоко само христіанство. Нечего говорить о томъ впечатлѣніи, которое должно было производить на безпристрастнаго читателя того времени сочиненіе Августина; оно производитъ весьма сильное впечатлѣніе даже и въ настоящее время. Въ нашъ эгоистичный вѣкъ, поклоняющійся больше мамонѣ и благамъ міра земнаго, когда вездѣ и у всѣхъ на первомъ планѣ чисто земные интересы, отрадно погрузиться въ систему Августина, гдѣ величественно раскрыта идея христіанства и убѣжденно повторить почти заключительныя слова автора: „какая иная цѣль наша, какъ не та, чтобы достигнуть царства, которое не имѣетъ конца?“<sup>1)</sup> Ка-

1) О градѣ Божіемъ, XXII, 30.

кимъ диссонансомъ съ современной дѣйствительностію звучить эта фраза и въ то же время какъ свята и непреложна ея истинность?!

Но не смотря на всѣ свои достоинства, система бл. Августина однако возбуждаетъ нѣкоторыя недоумѣнія, можетъ быть обличена во внутреннемъ противорѣчїи, словомъ, не чужда нѣкоторыхъ недостатковъ. Поведемъ прежде всего рѣчь о факторахъ исторїи.— Система Августина, какъ было показано выше, признаетъ трехъ факторовъ исторїи: Бога, злыхъ духовъ и человека. Но собственно почему же Августинъ считаетъ факторами исторїи Бога и злыхъ духовъ? Въ чемъ, по его ученїю, состоитъ самый фактъ ихъ вмѣшательства? Августинъ очень подробно говоритъ о той области, гдѣ могутъ вмѣшиваться эти два фактора въ историческій процессъ человѣчества, но онъ ничего почти не говоритъ о самомъ способѣ этого вмѣшательства. По крайней мѣрѣ относительно вмѣшательства Бога въ ходъ историческаго процесса онъ говоритъ слишкомъ неопредѣленно. Что, напримѣръ, значать общія фразы Августина въ родѣ слѣдующихъ: „Богъ поставляетъ на царства тѣхъ или другихъ царей“, „Богъ посылаетъ войны на тѣхъ или другихъ народовъ?“ Обыкновенной человѣческой мысли кажется, что каждый царь вступаетъ на престолъ при чисто естественныхъ условїяхъ, по праву ли престолонаслѣдія, по праву ли захваченной власти и т. п.; или — что каждая война обыкновенно начинается по чисто естественнымъ причинамъ и идетъ и оканчивается также при чисто естественныхъ условїяхъ. То и другое событіе, такая мысль можетъ точно анализировать отъ начала до конца и привести въ извѣстность всѣ тѣ причины, которыя вызвали и произвели ихъ, продолжили и такъ или иначе окончили. Воскрешать эти причины въ ихъ естественной, фактически исторической связи и послѣдовательности и составляетъ задачу исторїи вообще. Поэтому указать: гдѣ именно тутъ вмѣшался Богъ, когда и какимъ образомъ — задача сколько важная и серьезная, столь же и трудная; а Августинъ нисколько не облегчаетъ ея разрѣшенія. И это особенно страннымъ кажется въ виду того, что онъ относительно способа вмѣшательства въ историческій процессъ злыхъ духовъ говоритъ доволь-

но опредѣленно. Демоны, по Августину, воздѣйствуютъ на человѣческую волю путемъ непосредственнаго побужденія чрезъ внутреннее внушеніе или внѣшнія впечатлѣнія. Такое значеніе, напр., имѣютъ всѣ предсказанія оракуловъ, религіозныя игры, правоученія, преподаваемые языческими жрецами и т. п.; такое же значеніе имѣло и то примѣрное сраженіе демоновъ, отъ котораго остались конскіе слѣды. Послѣ этого мы имѣемъ право сказать, что Августинъ одинъ изъ факторовъ исторіи призналъ таковымъ потому, что онъ воздѣйствуетъ на человѣческую волю, усиливая собою ея мотивизацію въ томъ или другомъ направленіи. Но послѣ этого какое же имѣлъ право Августинъ указать только три фактора исторіи? На какомъ основаніи онъ могъ сказать: „причины же тѣлесныя, такъ какъ онѣ болѣе производятся, чѣмъ производятъ, не должны быть поставляемы въ ряду причинъ, вызывающихъ явленія, ибо онѣ могутъ лишь то, что дѣлаетъ изъ нихъ вообще воля“<sup>1)</sup>. Эта мысль — безусловно ложная. Свобода человѣческой воли, какъ утверждаетъ и самъ Августинъ, не есть свобода абсолютная, ничѣмъ не обусловливающаяся; она ограничивается мотивами, дѣйствующими на нее совнѣ; одинъ родъ этихъ, ограничивающихъ человѣческую волю, условій, злыхъ демоновъ, Августинъ признаетъ факторомъ исторіи. Но развѣ, кромѣ демоновъ, воля ничѣмъ инымъ не ограничивается? Развѣ нѣтъ другихъ внѣшнихъ условій, которыя побуждаютъ человѣческую волю дѣйствовать въ томъ или другомъ направленіи? Истины, которыми мы хотимъ отвѣтить на всѣ эти вопросы, слишкомъ хорошо извѣстны, чтобы говорить о нихъ подробно. Человѣческая воля ограничивается въ своей свободной дѣятельности слѣдующими условіями, лежащими внѣ ея и могущими дѣйствовать на нее активно: 1) причинами органическими, каковы суть всѣ прирожденные свойства физическаго организма волящаго субъекта, 2) неорганическими, каковы суть условія страны и окружающей природы и 3) надъ-органическими, каковы,

<sup>1)</sup> *Corporales autem causae, quae magis fiunt, quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae; quoniam hoc possunt, quod ex ipsis faciunt spiritum voluntates.* Тамъ-же, V, 10.

напр., культура духовно-общественнаго процесса, продукты человѣческаго творчества, социальное устройство окружающаго общества и т. п. Вліяніе всѣхъ указанныхъ условій на человѣческую свободу и особенный смыслъ, который въ немъ долженъ находить истинный христіанинъ, не подлежатъ никакому сомнѣнію.

Кромѣ того Августинъ слишкомъ неопредѣленно разграничиваетъ сферы дѣятельности этихъ трехъ факторовъ. Гдѣ область дѣятельности Бога въ исторіи? Положительно вездѣ. Но тогда что же остается на долю остальныхъ двухъ факторовъ? Нельзя же, конечно, допустить той мысли, что Богъ дѣйствуетъ и черезъ демоновъ; но если демоны дѣйствуютъ сами по себѣ, то тогда Богъ уже дѣйствуетъ не вездѣ. Вообще ученіе о промысленіи Божиёмъ—одинъ изъ самыхъ труднѣйшихъ пунктовъ христіанской доктрины; поэтому, чтобы писать провиденциалистическую систему философіи исторіи, необходимо дать напередъ строгое и ясное разграниченіе областей дѣйствованія Бога, демоновъ и человѣка, чего однако не дѣлаетъ Августинъ.

Наконцѣ, человѣческая свобода, за которую видимо ратуетъ бл. Августинъ съ особеннымъ воодушевленіемъ, въ существѣ дѣла у него сводится положительно къ нулю, такъ что человѣкъ является ничѣмъ инымъ, какъ чисто пассивнымъ орудіемъ въ рукахъ Бога или злыхъ духовъ. Дѣйствительно, какая же можетъ быть рѣчь о свободѣ человѣческой воли, когда какое человѣческое дѣйствіе не гарантировано отъ посторонняго воздѣйствія? Хорошо, конечно, если это вмѣшательство будетъ въ формѣ склоненія человѣческой воли къ тому или другому дѣйствію путемъ побужденій; но, по Августину, вѣдь иногда Богъ можетъ принуждать человѣка помимо его собственнаго произволенія. Поэтому, коль скоро намъ стало извѣстнымъ, что Аларихъ потому пощадилъ христіанскія базилики Петра, что это такъ устроилъ Богъ, то поступокъ этого дикаря въ нашихъ глазахъ является совершенно безцѣннымъ и не имѣющимъ нравственнаго вмѣненія. Или, на примѣръ, идетъ война; одолеваетъ сторона сильнѣйшая; но вотъ появляется ангелъ Господень, и побѣда остается за слабой стороной. При чемъ

же тутъ человѣческая свобода? Это есть уже злоупотребленіе истинами религіи ради религіи; такого ученія объ абсолютной несвободности человѣческихъ дѣйствій не знаетъ христіанство. Если наша воля не свободна на столько, на сколько можно представить ее не свободною на основаніи сочиненія бл. Августина, то тогда христіанство напрасно говорить о вѣрѣ, о добрыхъ дѣлахъ, о молитвѣ, таинствахъ и т. п., словомъ. о всемъ томъ, что возможно только подъ условіемъ свободы человѣческой воли. Впрочемъ такой выводъ изъ сочиненія бл. Августина о несвободности человѣческой воли вполнѣ обусловливается извѣстнымъ ученіемъ его о Божественномъ предопредѣленіи, которое въ теоріи абсолютно уничтожаетъ человѣческую свободу. Повидимому, бл. Августинъ очень удовлетворительно рѣшаетъ вопросъ объ отношеніи человѣческой свободы къ Божественному предвѣдѣнію (*praescientia*); прочитавъ его разсужденія объ этомъ предметѣ, направленныя противъ Цицерона <sup>1)</sup>, можно счесть обыкновенное въ богословской литературѣ обвиненіе бл. Августина въ ученіи о безусловномъ предопредѣленіи, совершенно уничтожающемъ свободу человѣческой воли, недоумѣніемъ, предразсудкомъ, основаннымъ на не вполнѣ обстоятельномъ и полномъ изученіи всѣхъ мѣстъ его твореній, относящихся къ этому вопросу. Но стоитъ только это ученіе его объ отношеніи человѣческой воли къ предвѣдѣнію сравнить съ другими мѣстами, гдѣ идетъ рѣчь о безусловномъ предопредѣленіи, содержащимися хотя бы только въ томъ же сочиненіи.—и обвиненіе, казавшееся недоумѣннымъ, кажется вполнѣ справедливымъ и основательнымъ. Дѣйствительно, припомнимъ приведенное нами выше, особенно характерное, мѣсто, гдѣ мысль о безусловномъ предопредѣленіи выражена съ особенною ясностію и рѣзкостію, не допускающими никакихъ перетолкованій: „Богъ... положилъ въ своемъ совѣтѣ извлечь изъ массы осужденнаго человѣчества опредѣленное (*certum*) число праведныхъ, предназначенныхъ (*praedestinatum*) въ Его премудрости отъ неправедныхъ не заслугами ихъ, такъ какъ весь родъ человѣческій былъ осужденъ уже въ самомъ испорченномъ

1) Тамъ же, V, 9.

своемъ корнѣ, но своею благодатию“ <sup>1)</sup>). Итакъ, по Августину, Богъ, не взирая на личныя заслуги каждаго отдѣльнаго чело-вѣка, предопредѣлилъ однихъ спасти, другихъ оставить внѣ спасенія. Сообразно съ этимъ Онъ попускаетъ дѣйствовать діаволу, только на непредопредѣленныхъ ко спасенію. „Вѣдь кто изъ вѣрующихъ, пишетъ въ другомъ мѣстѣ Августинъ, не знаетъ, что діаволь обольщаетъ и увлекаетъ съ собою въ вѣчную жизнь *только тѣ народы, которые не предназначены къ вѣчной жизни?*“ <sup>2)</sup>). Если не можетъ быть и рѣчи о личныхъ заслугахъ чело-вѣка, если „діаволь никогда не обольститъ Церкви, пред-назначенной и избранной до созданія міра“ <sup>3)</sup>, то какая же послѣ этого можетъ быть рѣчь о свободѣ чело-вѣческой воли? Мы не будемъ говорить о практическихъ результатахъ, кото-рые могутъ послѣдовать отъ вліянія этого пункта Августинов-ской системы философіи исторіи на умы читателей, довѣрчи-выхъ къ авторитету величайшаго столпа западной церкви; намъ достаточно констатировать только фактъ противорѣчія Августина самому себѣ. Что нибудь одно: или чело-вѣческая свобода, или безусловное Божественное предопредѣленіе. А такъ какъ уче-ніе о безусловномъ предопредѣленіи не основывается ни на Священномъ Писаніи, ни на преданіи, а есть ошибка нѣкото-рыхъ западныхъ богослововъ, то, несомнѣнно, должно выбрать чело-вѣческую свободу <sup>4)</sup>.

Перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію второй части системы философіи исторіи бл. Августина, которая отвѣчаетъ на во-просъ о смыслѣ и цѣли всемірно-историческаго процесса. „Родъ чело-вѣческій, пишетъ бл. Августинъ, мы раздѣлили на два раз-ряда: одинъ—тѣхъ людей, которые живутъ по чело-вѣку, дру-гой—по Богу. Эти разряды мы символически назвали двумя градами, т. е. двумя обществами людей, изъ которыхъ одному предназначено вѣчно царствовать, а другому подвергнуться

<sup>1)</sup> Тамъ же, XIV, 26.

<sup>2)</sup> Тамъ же, XX, 7.

<sup>3)</sup> Тамъ же, XX, 8.

<sup>4)</sup> Архіеп. Макарій. Православно-догматическое Богословіе; С.-П.-Б. 1857. Т II, стр 213—224.

вѣчному наказанію съ діаволомъ“<sup>1)</sup>). Вотъ въ краткихъ и точныхъ словахъ сущность ученія бл. Августина о двухъ градахъ. Онь все человѣчество дѣлитъ на двѣ половины, несходныя между собою въ самыхъ основныхъ принципахъ ихъ жизнедѣятельности; одна живетъ для Бога, другая живетъ для человѣка и враждуетъ противъ Бога. Хотя эти обѣ половины пространственно и перемѣшаны между собою, но Августинъ проводитъ принципную грань между ними на протяженіи всей исторіи человѣчества столь рѣзко и опредѣленно, что подъ вліяніемъ его системы ясно себѣ представляемъ все человѣчество подѣленнымъ на двѣ, совершенно различныхъ, половины, между которыми, въ силу Божественнаго предопредѣленія, не можетъ быть никакихъ обмѣновъ членами: кто предопредѣленъ быть членомъ града Божія, тотъ имъ и бываетъ и наоборотъ. Но подобное подраздѣленіе всего человѣчества на два, рѣзко разграниченныхъ между собою, общества—общество благочестивыхъ и общество нечестивыхъ—подраздѣленіе безусловно невѣрное, не основанное ни на Священномъ Писаніи, ни на психологической и исторической дѣйствительности. Божественное Откровеніе отнюдь не дѣлитъ человѣчества на два, рѣзко разграниченныхъ между собою царства: царство добра и царство зла. Если оно говоритъ о святости христіанъ, освящаемыхъ благодатію Христовою, то въ то-же время говоритъ и постоянныхъ ихъ грѣхопаденійхъ. Изреченія: „Міръ весь во злѣ лежитъ“ (Іоан. V, 19.) „Аще речемъ, яко грѣха не имамы, себѣ прельщаемъ и истины нѣсть въ насъ“ (Іоан. I, 8), слишкомъ ясны и понятны, чтобы къ нимъ дѣлать какой-либо комментарий. Съ другой стороны, если Св. Писаніе говоритъ о нечестивыхъ, то не отрицаетъ въ нихъ извѣстной доли благочестія: и „языцы, закона не имуще, естествомъ законная творятъ“ (Рим. II, 13). Добро и зло, благочестіе и нечестіе, по ученію Св. Писанія, слишкомъ перемѣшаны между собою, чтобы можно было указать царство только людей добродѣтельныхъ и царство исключительно людей злыхъ. Обращаясь къ исторіи и психологіи, мы вездѣ и всегда видимъ по-

1) Тамъ-же, XV, 1.

стоянную перепутанность добра и зла. Психическая жизнь каждаго отдѣльнаго человѣка есть не что иное, какъ постоянная борьба между мотивами добра и зла, послѣдовательная смѣна добрыхъ расположеній злыми и злыхъ добрыми. Каждый отдѣльный человѣкъ грѣшитъ, раскаивается, дѣлаетъ добро, снова грѣшитъ и т. д. Даже подвижники христіанства — и тѣ живутъ въ постоянной борьбѣ со зломъ, и ихъ жизнь — послѣдовательный путь паденій и возстаній. Поэтому если можно говорить о двухъ царствахъ, о царствѣ добра и зла, царствѣ Божіемъ и человѣческомъ, то подъ ними должно разумѣть такія двѣ единицы, величины которыхъ постоянно колеблются, не останавливаясь въ своемъ колебаніи, два такихъ общества, члены которыхъ постоянно мѣняются, мѣняются каждый моментъ. Но, очевидно, такія царства чистѣйшая абстракція, не могущая имѣть никакого практическаго applicaціи къ философскому обзорѣнію историческихъ судебъ человѣчества.

По ученію Августина, гражданинъ царства Божія — синонимъ благочестиваго человѣка, угоднаго Богу своею праведностію, а гражданинъ царства земнаго — синонимъ нечестивца, угоднаго діаволу. Но въ чемъ-же Августинъ видитъ критерій для того, чтобы судить: кто гражданинъ какого града? Гражданинъ града земнаго, по Августину, тотъ, кто „находится подъ властію демоновъ“ <sup>1)</sup>, а „отъ власти демоновъ не можетъ освободить ничто, кромѣ благодати Божіей черезъ Господа нашего Иисуса Христа“ <sup>2)</sup>. Гражданинъ града Божія, слѣдовательно, тотъ, кто самую благодатію, полученною черезъ вѣру Господа Иисуса Христа, свободенъ отъ власти демоновъ. Особенно этотъ критерій ясенъ у Августина тамъ, гдѣ онъ говоритъ о членахъ царства Божія, не принадлежавшихъ по своему происхожденію къ народу еврейскому; такихъ членовъ онъ указываетъ только двухъ: библейскаго Іова <sup>3)</sup> и Сивиллу Эретрейскую <sup>4)</sup>; говоря объ Іовѣ, онъ такъ формулируетъ свой

1) Тамъ-же, II, 29.

2) Тамъ-же, IV, 31.

3) Тамъ-же, XVIII, 47.

4) Тамъ-же, XVIII, 23.

критерій: „среди другихъ народовъ могли быть люди, которые жили по Богу и угодили Ему, принадлежа къ небесному Иерусалиму. *А такимъ могъ быть, какъ слѣдуетъ думать. лишь тотъ, кому отъ Бога открытъ былъ единый ходатай Бога и человекотъ, человекъ Христосъ Иисусъ* <sup>1)</sup>). Значить, знаніе Христа и вѣра въ Него—вотъ первый и основной признакъ принадлежности къ граду Божію, а отсутствіе этого знанія и вѣры—признакъ принадлежности къ граду земному. Но затруднительно примирить эти разсужденія Августина съ слѣдующими словами св. Ап. Павла въ его посланіи къ римлянамъ: „слава и честь и миръ всякому, дѣлающему доброе, во-первыхъ, іудею, потомъ эллину! Ибо нѣтъ лицепріятія у Бога. Тѣ, которые не имѣя закона, согрѣшили, виѣ закона и погибнуть; а тѣ, которые подъ закономъ согрѣшили, по закону осудятся, потому что не слушатели закона праведны предъ Богомъ, но исполнители закона оправданы будутъ, ибо когда язычники, не имѣющіе закона, по природѣ законное дѣлаютъ, то не имѣя закона, они сами себѣ законъ; они показываютъ, что дѣло закона у нихъ написано въ сердцахъ, о чемъ свидѣтельствуется совѣсть ихъ и мысли ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія одна другую, въ день (т. е. по закону осудятся), когда, по благовѣствованію моему, Богъ будетъ судить тайныя дѣла человекотъ черезъ Иисуса Христа... Итакъ, если необрѣзанный соблюдаетъ постановленія закона, то его необрѣзаніе не вмѣнится ли ему въ обрѣзаніе? И не обрѣзанный по природѣ, исполняющій законъ, не осудитъ ли тебя, преступника закона при Писаніи и обрѣзаніи?“ (Рим. II, 10—16, 26. 27). Неужели язычникъ, незнающій откровенія о Христѣ, но свято внимающій голосу естественнаго закона и исполняющій его велѣнія по совѣсти, язычникъ, могущій осудить іудея, преступника закона при Писаніи и обрѣзаніи, не можетъ быть названъ благочестивымъ?...

Единою цѣлію всего историческаго процесса система Августина поставляетъ спасеніе человекотъ въ силу искупительныхъ заслугъ Господа Иисуса Христа и полученіе вѣчной блажен-

<sup>1)</sup> Тамъ-же, XVIII, 47.

ной жизни. Но какимъ образомъ эта цѣль можетъ быть названа единою цѣлью всего всемірно-историческаго процесса? Какой же послѣ этого смыслъ земнаго существованія всѣхъ тѣхъ народовъ и лицъ, которые даже своимъ знаніемъ не причастны дѣлу искупленія? По Августину, и они служатъ той же великой цѣли вѣчнаго блаженства, принося какую-нибудь пользу членамъ царства Божія, прямо идущимъ къ этой единой цѣли; они—тѣни на картинѣ, своимъ художественнымъ сочетаніемъ со свѣтомъ производящія цѣлостное впечатлѣніе красоты и гармоніи на зрителя. Но если первая истина—о вѣчной жизни, какъ единой истинной цѣли человѣческаго земнаго существованія вообще—ясно и опредѣленно провозвѣщена въ христіанскомъ Откровеніи, то, напротивъ, вторая истина, что всѣ языческіе народы, не причастные Искуplenію, однако такъ или иначе служатъ той же цѣли, слишкомъ мало раскрыта въ Откровеніи, чтобы развивать ее детально въ отношеніи каждаго отдѣльнаго языческаго народа. Этого мало; смыслъ существованія каждаго отдѣльнаго народа—тайна Провидѣнія, которую человѣкъ не имѣетъ средствъ уяснить. Поэтому Августинъ, и самъ довольно выразительно и часто говоритъ о нестижимости путей Провидѣнія <sup>1)</sup>, Его плановъ и намѣреній относительно тѣхъ или другихъ языческихъ народовъ <sup>2)</sup>.

Такъ какъ значеніе каждаго отдѣльнаго языческаго народа въ отношеніи къ единой, обще-міровой, цѣли знать опредѣленно и положительно нельзя, то Августинъ, пытаясь проникнуть въ нестижимое, на самомъ дѣлѣ только гадаетъ; и, надо признаться, почти всѣ его гаданія подобнаго рода неудачны настолько, что по нимъ иногда выходитъ, будто Провидѣніе выбирало для своихъ цѣлей самыя неподходящія средства.

Но этого мало; о существованіи нѣкоторыхъ и даже многихъ народовъ Августинъ совершенно не зналъ. Извѣстно, что

<sup>1)</sup> Тамъ-же, I, 28; II, 22, 23, 29; IV, 17; V, 19; X, 22; XI, 51, XII, 15, 17; XVIII, 10, 52; XX, 2 и др.

<sup>2)</sup> Это—общій недостатокъ всѣхъ провиденціалистическихъ системъ философіи исторіи.

горизонтъ его географическихъ познаній былъ не широкъ на столько, что земля ему представлялась въ видѣ круглой плоскости<sup>1)</sup>, заключающей въ себѣ только Европу, Азію и Африку<sup>2)</sup>; поэтому, спрашивается: неужели абсолютно безцѣльно существовали всѣ тѣ многочисленныя племена, о существованіи которыхъ Августинъ и не подозрѣвалъ? Сомнительно; но по системѣ Августина это такъ.

Кромѣ того, если Августинъ подыскиваетъ, хотя и не всегда удачно, цѣли историческаго существованія для тѣхъ народовъ, которые могли по своимъ географическимъ и историческимъ условіямъ имѣть соприкосновеніе съ еврейскимъ народомъ и христіанами, то онъ оставляетъ безъ всякаго вниманія тѣ народы, которые не имѣли положительно никакого соприкосновенія ни съ тѣмъ, ни съ другими; какъ извѣстно, Августинъ собственно упоминаетъ объ Ассиріи и Римѣ, совершенно умалчивая, такимъ образомъ, о сѣверныхъ народахъ—Европы, о восточныхъ—Азіи, объ южныхъ—Африки. По сему снова приходится повторить прежній недоумѣнный вопросъ. Такимъ образомъ, громадная и сложная по своей композиціи картина всемірно-историческаго процесса, долженствующая, по мысли автора-художника, производить цѣлостное художественное впечатлѣніе гармоничнымъ распредѣленіемъ свѣта и тѣней, покрывается большимъ количествомъ пустыхъ мѣстъ на полотнѣ, положительно уничтожающими всякую художественность впечатлѣнія.

Самый основной принципъ системы христіанской философіи исторіи, построенной бл. Августиномъ, именно, что смыслъ всемірно-историческаго процесса заключается только въ стремленіи человѣка къ вѣчной жизни, въ томъ видѣ, какъ онъ представляется въ его системѣ, не можетъ быть положенъ въ основаніе идеально-правильной системы христіанской философіи исторіи. Дѣйствительно, что, по Августину, обнимаетъ въ человѣкѣ это стремленіе къ вѣчному блаженству? Проникается ли имъ вся духовная жизнь человѣка? Можно ли направить къ

1) Тамъ-же, XVI, 9.

2) Тамъ-же, XVI, 17.

этой цѣли всѣ силы души и всѣ функціи ея жизнедѣятельности? На эти вопросы система Августина даетъ отрицательный отвѣтъ. Подъ стремленіемъ къ вѣчному блаженству Августинъ понимаетъ исключительно только функціи чисто религіознаго свойства. Любить Бога, т. е. быть членомъ града Божія, по Августину, значить игнорировать все, кромѣ одной религіи во всей ея высотѣ и чистотѣ. Августинъ положительно ненавидитъ всю совокупность культурныхъ приобрѣтеній; онъ раздражается грозными филиппиками противъ всевозможныхъ благъ здѣшней жизни, не имѣющихъ прямо служебнаго отношенія къ религіи, хотя и не противорѣчащихъ ей; онъ — страшный пессимистъ по отношенію ко всему земному. Какой смыслъ въ *здоровь и красотъ*, „если отнятіе или увѣчые человѣческихъ членовъ уничтожаетъ ихъ цѣлость, уродливость—ихъ красоту, изнуреніе—силы, вялость или оцѣпенѣніе—ихъ подвижность?“<sup>1)</sup> „Какое и въ какомъ объемѣ сохранится *чувство*, если, умалчивая о другомъ, человѣкъ сдѣлается глухимъ и слѣпымъ?—А куда дѣвается, гдѣ засыпаетъ *разумъ и разсудокъ*, если отъ какой-нибудь болѣзни человѣкъ впадаетъ въ безуміе?... А что скажу я о тѣхъ, которые подвергаются нападенію демоновъ? Гдѣ у нихъ скрытъ или зарытъ собственный смыслъ, когда и душою и тѣломъ ихъ пользуется по своей волѣ злой духъ? И кто увѣритъ, что подобное зло не можетъ приключиться въ этой жизни мудрому? Затѣмъ, какого свойства или какого объема *воспріятіе истины* въ этой плоти, когда, какъ читаемъ въ правдивой книгѣ мудрости: *тѣло тлѣнное отягощаетъ душу и земное жилище обременяетъ умъ многопечителенъ* (Прем. IX, 15). Затѣмъ сама добродѣтель, усвоющая себѣ высшее мѣсто между человѣческими благами, чѣмъ другимъ здѣсь занята, какъ не непрерывною войной съ пороками и не внѣшними, а внутренними, и не чужими, а нашими и собственными? Особенно это нужно сказать о добродѣтели, которая по гречески называется *σωφροσύνη*, а по латыни *sempertantia* (воздержаніе, цѣломудріе“). Ничто также для Августина и гражданское благоразуміе и

1) Тамъ-же, XIX, 4.

*справедливость* <sup>1)</sup>). Не видитъ никакого блага онъ и въ *жизни общественной*. „Кто въ состояніи исчислить, восклицаетъ онъ, кто въ силахъ взвѣсить, сколькими и какимъ зломъ переполнено общество человѣческое въ этой бѣдственной смертности?! Кто въ дѣйствительности бываетъ обыкновенно или долженъ быть дружественнѣе между собою тѣхъ, которые входятъ въ составъ одной семьи? А между тѣмъ, кто можетъ быть увѣренъ въ своей безопасности съ этой стороны, когда тайное коварство членовъ семьи часто бывало причиною столь великихъ золъ,—золъ тѣмъ болѣе горькихъ, чѣмъ пріятнѣе былъ миръ, принимаемый за миръ истинный въ то время, какъ былъ дѣломъ лукавѣйшаго притворства?... Поэтому безъ глубокой сердечной скорби нельзя слышать извѣстныхъ божественныхъ словъ: *и врази человеку домашніе его* (Мѡ. X, 36)<sup>2)</sup>. „А суды людей о людяхъ, неизбѣжные въ гражданскихъ обществахъ, въ какомъ бы мирѣ они не находились: каковы они, какъ жалки, какое представляютъ собою скорбное явленіе? Вѣдь судятъ тѣ, которые не могутъ знать совѣсти тѣхъ, о комъ судятъ. Поэтому часто бываютъ вынуждены пытками свидѣтелей отыскивать истину по чужому для свидѣтелей дѣлу... Невѣдніе судьбы почти всегда бѣдствіе для невиннаго... Справедливѣе и достойнѣе человѣка признать въ необходимости мудрецу отправлять должность судьбы бѣдствіе и ненавидѣть (*sic!*) его въ себѣ, а если мудрствуетъ благочестиво, восклицать къ Богу: *отъ нужды моихъ изведи мя* (Пс. XXIV, 17)<sup>3)</sup>.—„Государство, какъ собраніе водъ, чѣмъ обширнѣе, тѣмъ болѣе представляетъ опасностей. Прежде всего въ немъ отчуждаетъ человѣка отъ человѣка различіе языковъ. Если же бы я захотѣлъ надлежащимъ образомъ изложить множество и разнообразіе бѣдствій отъ войнъ, ихъ тяжелыя и несчастныя послѣдствія, то едвали будетъ конецъ моей длинной рѣчи... Кто съ душевною болью вникнетъ въ эти виды зла, такіе тяжкіе, такіе ужасные, такіе жестокіе, тотъ признаетъ въ нихъ бѣдствіе“ <sup>4)</sup>). Даже то

<sup>1)</sup> Тамъ же.

<sup>2)</sup> Тамъ же, XIX, 5.

<sup>3)</sup> Тамъ-же, XIX, 6.

<sup>4)</sup> Тамъ-же, XIX, 7.

„единое, что утѣшаетъ насъ въ этомъ человѣческомъ обществѣ, переполненномъ ошибками и скорбями, это нелицемѣрная преданность и взаимная любовь между истинными и добрыми друзьями—не надежное благо. Чѣмъ больше и въ большихъ мѣстахъ мы ихъ имѣемъ, тѣмъ больше и чаще боимся, чтобы не случилось съ ними какого нибудь зла изъ этой массы золь настоящаго вѣка“<sup>1)</sup>). Что за пессимизмъ! Ни искусство и ни наука, ни семья и ни государство, ни любовь и ни дружба не имѣютъ ровно никакого значенія для человѣчества! Но игнорировать такъ во имя религіи всѣ прочія отправления духовной жизни человѣка не дозволяетъ само христіанство, освятившее семью и государство, искусство и науку и т. п. Христіанская религія должна обнимать всѣ стороны человѣческаго существа, оживлять ихъ единою идеею и такимъ образомъ способствовать ихъ полному и безостановочному прогрессу<sup>2)</sup>). Если современныя системы философіи исторіи совершенно незаконно игнорируютъ религіозно-нравственную жизнь человѣчества, то провиденціалистическія системы вообще и особенно система бл. Августина не менѣе незаконно игнорируютъ всѣ прочія стороны духовной жизни, кромѣ только религіозно-нравственной. Познокомившись съ системой философіи бл. Августина, невольно задаешь себѣ вопросъ о *raison d'être* всѣхъ прочихъ, кромѣ религіозно-нравственной, сторонъ человѣческой жизни и недоумчиво вопрошаешь: неужели сами въ себѣ онѣ не имѣютъ ровно никакого смысла?!... Пусть, по Августину, ни тѣлесное здоровье, ни красота, ни мужество, ни ученый трудъ, ни государственная жизнь, ни человѣческая дружба не суть блага *постоянныя и неизмѣнныя*; пусть здоровье и красота уничтожаются болѣзью, пусть разумъ и наука могутъ погибать отъ безумія и заблужденій, пусть жизнь общественная и государственная иногда страдаетъ отъ злоупотребленій и эгоизма; но вѣдь все это—ненормальности. Намъ—христіанамъ, конечно, по духу христіанскаго идеала,

1) Тамъ-же, XIX, 8.

2) Подробнѣе объ этомъ см. у Юмичаго: О значеніи христіанской религіи въ развитіи историческаго прогресса. (Чтенія въ общ. любит. дух. просвѣщенія. 1877. Стр. 123—147 и стр. 231—256).

не надо ни искусства, ни науки, ни красоты, какъ только таковыхъ; намъ нужна *христіанская наука, христіанское искусство*; пусть Христосъ, пусть Его царство будетъ вездѣ и во всемъ: въ этомъ единственный смыслъ исторіи человѣчества. Пусть и художникъ, и поэтъ, и ученый, и царь пусть всѣ едиными устами и единымъ сердцемъ служатъ только Христу—и тогда всѣ они своею жизнію и дѣятельностію будутъ причастны осуществленію единаго всечеловѣческаго призванія. Культура, какъ сумма только внѣшнихъ, матеріальныхъ благъ и усовершенствованій, къ распространенію которой теперь направлены всѣ старанія современныхъ западныхъ государствъ, культура, оторванная отъ Христа и Его вѣры—зло, прямо ведущее къ гибели; кто теперь самые несчастные люди?—тѣ, кто живутъ *только одною культурой*, тѣ, которые поѣдаютъ плоды нелѣпаго, совсѣмъ оторваннаго отъ христіанства и отнюдь недостойнаго воззрѣнія на человѣческое достоинство и назначеніе, просвѣщенія. Такая культура, конечно, зло и ея надо бѣжать. Но отрицать *христіанское просвѣщеніе, христіанскую науку, христіанское искусство, христіанское государство, христіанскую дружбу, христіанскій бракъ*—нельзя.

*Иеромонахъ Григорій.*

Сергіевъ посадъ.  
М. Д. Академія.



**Издательство православной  
богословской литературы  
“АКСИОН ЭСТИН”  
(Санкт-Петербург)**

Книги издательства “Аксион эстин” — это православные исследования, удачно сочетающие высокий научно-академический уровень и доступную форму изложения. Они будут интересны и полезны преподавателям и студентам богословских и гуманитарных ВУЗов, православных духовных академий и семинарий, всем верующим, желающим лучше понять христианское вероучение.

**Посетите наш сайт в интернете по адресу:**

**[www.axion.org.ru](http://www.axion.org.ru)**

**На сайте:**

- подробная информация о новоизданных книгах;
- возможность бесплатной загрузки большого количества электронных книг по богословию, библеистике, патрологии, которые легко читать на компьютере или распечатать на принтере;
- возможность заказать книги для доставки по почте (в том числе и электронные книги, которые высылаются на компакт-дисках).

Ваши вопросы и пожелания направляйте, пожалуйста, по электронной почте: **[info@axion.org.ru](mailto:info@axion.org.ru)**