



# РИМСКИЕ ДОБРОДЕТЕЛИ В ХРИСТИАНСКОМ КОНТЕКСТЕ (ПО ТРАКТАТУ СВ. АВГУСТИНА «О ГРАДЕ БОЖИЕМ»)

**И.Н. Бузыкина**

**Бузыкина Ирина Николаевна** — сотрудник научно-редакционного отдела Музеев Московского Кремля. 119019, Москва, Волхонка, 5/6, стр. 8. E-mail: Irina.Nik.Buzykina@gmail.com

Бузыкина И.Н. 2020. Римские добродетели в христианском контексте (по трактату св. Августина «О Граде Божием»).

Концепт: философия, религия, культура. Том 4. No 3(15). С. 62–75.  
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-62-75>

Статья поступила в редакцию: 23.03.2020. Принята к публикации: 24.08.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



*Актуальность изучения культуры эпохи патристики как определённого этапа трансформации античности связана с поиском ключевых закономерностей подобных трансформаций. При этом обращение к проблеме новых интерпретаций римских добродетелей, заданных христианским контекстом, на материале трактата Августина «О Граде Божием» позволяет показать преемственность ключевых для римской культуры смысловых конструктов «благочестие», «мораль» и «доблести», общих для языческой римской и христианской культур. В задачи исследования входило также выявление контекстов,*

*в которых употребляются термины, связанные с этими конструктами; в качестве примеров рассмотрено употребление понятий гражданских добродетелей в классической латинской литературе эпохи патристики. Новизна данного исследования заключается в анализе особенностей интерпретации литературных источников самим Августином, в отличие от привычного для гуманитарных наук подхода, рассматривающего в первую очередь влияние идей этого отца Церкви на дальнейшую философскую и богословскую традицию. Методология исследования сочетает историко-критический, герменевтический и семиотический анализ источника. Староримская иерархия ценностей предполагала подчинение интересов частного лица общему благу и «общему делу». Христианская модель, поставившая во главу угла любовь к Богу, изменила само содержание понятия добродетельности, исключив из него строгую привязку к благородному происхождению, чести рода и славным делам предков. Представленная в сочинении Августина панорама идей и интерпретаций демонстрирует всесторонний характер преемственности между античной языческой и христианской картинами мира, с одной стороны, а с другой — мощный потенциал принципиально новых, присущих христианской религиозной мысли идей, синтезированных на основе известных фактов, концепций и толкований.*

**Ключевые слова:** Рим, гражданство, доблесть, благочестие, слава, *virtus*, *civitas*, *pietas*, *fides*, *ordo amoris*, *gloria*.

Настоящая статья рассматривает употребляемые святым Августином общие места классической и христианской риторики в контексте следования его трактата формальным канонам латинской словесности с одной стороны, и непротиворечивого применения их для обоснования христианского учения, с другой стороны. Выбор трактата «О Граде Божием» обоснован его программным характером, определившим дальнейшее развитие христианской интеллектуальной культуры. Трактат включает большинство интересовавших человека Поздней античности вопросов мироздания и позволяет исследовать не только богословские идеи его автора, но и определённый срез исторических, моральных, этических, философских и натурфилософских представлений, равно оказывавших влияние на мировоззрение и христианина, и язычника, имеющего определённый образовательный уровень. Теме классического наследия в христианской традиции посвящено множество исследований, отражающих различные её аспекты, однако непосредственное влияние греческой и римской литературы на раннехристианскую письменность эпохи апологетики и патристики было установлено уже на рубеже XIX–XX вв.

Принадлежность членов христианской общины преимущественно к городскому населению во II–IV вв. также подтверждает обширный круг исследований [Markschies, 2016: 17–50; Anm., 197: 313; Gemeinhardt, 2007: 492]. Поскольку христианская церковь не предложила собственной модели, принципиально отличавшейся от системы классического античного образования, традиционная римская система ценностей отчётливо присутствует в мировоззрении мыслителей раннехристианской эпохи [Йегер, 2014; Jaeger, 1961: 27; Gemeinhardt, 2007: 13; 168ff, 342; Markschies, 2016: 55]. Поскольку региональные варианты общекультурных тенденций в Римской импе-

рии слишком многочисленны, чтобы быть хотя бы поверхностно рассмотрены все, мы ограничимся репрезентативным примером Проконсульской Африки и письменного наследия святого Августина.

Соглашаясь с принятым с начала XX в. в европейской гуманитарной науке тезисом о том, что раннехристианская словесность во многом является логичным продолжением античной римской письменной и устной литературной традиции [Die griechische und lateinische ..., 1907: 394, 419; Troeltsch, 1915: 15; Hagendahl, 1983: 24], мы рассмотрим некоторые общие для языческой и христианской традиции формы выражения мысли и речи. Это будут общие понятия, вокруг которых обычно строится патриотическая полемика, поскольку тема гражданских прав, долга и доблестей наиболее ярко отражает мировоззренческие установки латиноязычной части империи. Также важно учитывать тесную связь морали, этики и религии в Риме. Корпус произведений, на основе которых формировалось мировоззрение римского гражданина эпохи Империи, состоит из разновременных сочинений, трактуемых в соответствии с историческими вызовами позднейшей эпохи. Жанры этих произведений простираются от эпической поэмы («Энеида» Вергилия) и философского диалога («Тускуланские беседы» Цицерона) до судебных речей (как обвинительных, так и защитных, например, «Апология» Апулея) и исторических сочинений («История Рима от основания города» Тита Ливия, «О заговоре Катилины» Саллюстия). Продолжение латинской литературной традиции в трактате святого Августина «О Граде Божием» можно рассмотреть на примере нескольких категорий, характерных для римской гражданской этики и одновременно являющихся ключевыми концептами фундаментального труда христианского мыслителя — *virtus*, *pietas*, *fides*.

Многие исследователи задавались вопросом употребления терминов, связанных с гражданством, рассматривая сочинение святого Августина с точки зрения истории, богословия, философии [Kamlah, 1951; Ratzinger, 1954; Cognar, 1957; Hagendahl, 1967, I: 342; Hagendahl, 1983: 126 seqq.]. Употребление подобной специфической лексики является маркером образовательного уровня и принадлежности автора к определённой интеллектуальной традиции и позволяет анализировать теоретические построения автора относительно важнейших для Античности категорий: власти, государственности, традиционного римского института гражданства, а также встраивание в эту систему нового понятия — Церкви. На настоящем этапе необходимо обратить внимание на многозначность этих терминов и ввести ограничения нашего исследования:

В рассматриваемом трактате мы видим позицию позднего периода творчества святого епископа, уже пересмотревшего свои взгляды и философские позиции, освободившегося от влияния дуалистических представлений и увлечения неоплатоническими идеями, хотя упоминания этих учений присутствуют в «О Граде Божиим». Обращение именно к этому трактату обусловлено историческим контекстом угрозы Риму, в котором складывается первая христианская концепция мировой истории.

Источники, к которым святой Августин обращается, можно условно разделить на две группы: первые он цитирует, называя автора произведения или отсылая к нему как к общеизвестному и авторитетному тексту, вторые — не названы прямо, но достаточно легко выявляются как скрытые цитаты или аллюзии: большинство источников цитат было выявлено в ходе многовековой традиции издания трактата авторитетнейшего из западных отцов Церкви.

Далее сопоставим контекст употребления понятий, связанных с гражданством и гражданскими доблестями в сочинении святого Августина и его источниках, на риторику которых он явно опирался или к которым он адресовал читателя, выстраивая своё повествование, и рассмотрим

примеры влияния классических образцов. Следует упомянуть также характерное для христианской письменности общее место: аллегории Иерусалима как Града небесного и сравнить его с классическим образом идеального миропорядка.

Следует сразу оговориться, что в большинстве вопросов, касающихся общественной и частной морали, Августин прибегает к авторитету Цицерона, под влиянием которого собственно и возникают построения об идеальном государстве, исправленные на христианский лад, пафос которого заключён в том, что «древние» говорили всё правильно, но авторитеты у них были ложными. То есть, именно метод он заимствует, но идею вкладывает новую. В обращении к авторитету языческого мыслителя нет ничего странного — точно так же двумя веками ранее Минуций Феликс апеллировал к авторитету древнегреческих философов, которые, согласно его аргументации, прославляли Единого Бога, не зная Его имени. Что касается ключевых и иконических с точки зрения истории Рима событий — это общее место объясняется, с одной стороны, хрестоматийностью самих сюжетов и их стопроцентной узнаваемостью широкой латиноязычной аудиторией. В качестве основных исторических источников, к которым отсылается читатель, чаще всего возникают Саллюстий, Аппиан, Ливий, Тацит, Помпей Трог, а также Варрон, труды которого обширно цитированы в книгах 6-8 и 18-21.

В качестве материала для сопоставления и выявления неких общих черт, присущих и трактату Августина, и классической римской историографии, мы используем несколько сочинений античных авторов. Критериями отбора произведений в данном случае являлись соответствие их корпусу текстов, составлявших основу образования в Римской империи, их прямое или косвенное цитирование в трактате «О Граде Божиим», позволяющее демонстрировать актуальные для исследования стереотипы мировоззрения.

К первой группе источников можно отнести те произведения, которые Августин непосредственно называет, анализирует и довольно пространно цитирует — в пер-

вую очередь, отрывки из «Энеиды» Вергилия (О Граде I 1; XIV 5), фрагменты произведений Апулея (Там же, I 12 – 14), речей и трактатов Цицерона (Там же, I 9; II 21 – 28), Саллюстия (Там же, I 18), энциклопедиста Варрона, тексты которого дошли до нас по большей части как раз благодаря упоминаниям в трактате «О Граде Божиим» (см. Табл. 1).

Вторая группа — это сочинения авторов, на знакомство с которыми указывает образование, полученное святым Августином в языческой школе: например, это «История Рима от основания города» Тита Ливия или «Анналы» Тацита [Leisegang, 1900; Angus, 1906] или фрагменты поэтических произведений — Овидия, Горация [Hagedahl, 1967, I; Marrou, 1938] или латинских переводов Гомера и Гесиода.

Перед гиппонским епископом стояла задача написать новую версию всемирной истории в форме, способной восстановить все закономерности рождения, расцвета и упадка царств и причины этого, показать сосуществование на земле порочной человеческой воли и действие божественной благодати. Результатом многолетних трудов святого Августина стал уникальный синтез, не повторяющий ни классические образцы исторического жанра, ни «Церковную историю» Евсевия [Markus, 1988: 2-4]. Оставаясь в контексте римской литературной и риторической школы, он «провёл последовательно критическую ревизию всего образного строя античной традиции», в частности, в сфере представлений о времени и ходе истории, а именно — наделил старую форму новым содержанием и связями» [Marrou, 1938: 129]. Проиллюстрировать это утверждение можно на примере отдельных, ключевых для античной традиции понятий.

Самый первый контекст, принимаемый без аллегорической или какой бы то ни было трактовки в духе *interpretatio christiana*, — это олицетворения добродетелей в римской истории и мифологической поэзии. В тексте «О Граде Божиим» эти образы представлены, в частности, такими героями раннеримской истории как Эней (О Граде, I 2, 3 и далее, III 14) Лукреция (Там же, I 19), Катон Утический

(Там же, I 19), Муций Сцевола (Там же, V 18), Сципион Африканский (Там же, III 21, X 21).

На страницах «О Граде Божиим» мы встречаем многочисленные отсылки к сюжетам и образам героев и божеств, традиционных для римской дохристианской словесности. Это вполне предсказуемо, так как воплощённые в образах Ахилла, Энея и Ромула добродетели в культурном контексте Поздней античности обладают смыслом, понятным всем жителям империи — как язычникам, так и христианам. Древнеримская иерархия доблестей, с которой полемизирует святой Августин, проста и строга: на вершине её — всеобщее, государственное благо, за ним следует честь рода и семьи, а только на последнем месте — личности. Несомненно, стоит оговориться, что поскольку иппонийский епископ не ставил себе целью писать трактат об истории римской литературы или эволюции этических представлений, он лишь мельком упоминает о том, что нравы римлян изменились за века, прошедшие со времён Пунических войн до императора Августа. К тому же, он отдаёт себе отчёт в том, что идеального Рима, созданного в сочинении Цицерона «О республике», не существовало никогда (О Граде, XIX 21). Однако и это сетование можно воспринимать в контексте представления «о падении нравов», характерного для латинской литературы (См. отсылки к Цицерону в О Граде, II 9 и к Саллюстию в О Граде, III 19). С другой же стороны, естественно, что понимание доблести у ратора поздней Республики отличается от смыслов, которые вкладывает в то же понятие, к примеру, придворный поэт ранней Империи.

Каталог примеров как римских гражданских доблестей, так и присущих римскому обществу пороков — которые зачастую являются крайностями и тех же человеческих качеств и приобретают злокачественный характер из-за отсутствия доблести, умеренности (например, как тщеславие, чрезмерное честолюбие, тирания) в трактате святого Августина полностью продиктован репертуаром, который предлагают классики латинской литературы. К греческим сюжетам епископ Гип-

пона обращается в качестве исключения, говоря о судьбе Сократа, мудрости Платона и его последователях — философах-неоплатониках Плотине, Ямвлихе и Порфирии. В связи с последними он упоминает и своего земляка, африканца Апулея, как писавшего по-латински. Греческие прообразы философских и правовых построений римских мыслителей и ораторов как бы присутствуют на периферии данного дискурса.

Во второй книге трактата, где речь идёт о своеобразной иерархии достоинств героев, богов и полубогов и возможности представления их в театре, христианский мыслитель обращается к произведениям Цицерона и Платона, посвящённым идеальному устройству государства («О республике», «Тускуланские беседы», «Государство»). Однако святой Августин подчёркивает, что римляне из заимствованных у других народов образов обоготворили не только героев. Божественные почести воздавались и персонификациям, вроде лихорадки или непотребного вида садового пугала, в то время как о причислении к героям или полубогам такого достойного человека и мыслителя, как Платон, не шло и речи (О Граде II 14). Помимо обожествления героев, принесших свой вклад в процветание Рима, свои имели алтари публичные добродетели: первым был храм Согласия (367 г.), а затем появились святилища и алтари Доблести, Мужеству, Верности, Доверию (*spes*), Почтительности (*pietas*), Целомудрию и Свободе [Liebeschuetz, 1979: 51].

Предел величия гражданина — быть прославленным в веках перед поколениями потомков. Примеры *gloria* в римской истории — это, прежде всего, победы в войнах, такие, как триумф над Карфагеном. Стремление защитить отечество превыше моральных норм, действующих на уровне общества, семьи и личности: «к отчизне любовь и жажда безмерная славы» (Вергилий «Энеида» VI 820–823) даёт отцу право лишить жизни собственных детей (О Граде V, 18), оно восхваляет свободу и приносит похвалу от всех граждан. «Эти два стремления, — говорит Августин, — к свободе и жажда славы среди людей под-

вигали римлян совершать великие дела» (Там же). Такие герои, как Торкват, Муций Сцевола и Фурий Камилл, представляются непосредственным воплощением римской доблести, обозначенной словом *virtus*. Это понятие может обозначать любые добродетели, включая религиозность, простоту и умеренность, но прежде всего отсылает именно к мужеству, героизму опять-таки на поле боя и бесстрашию перед лицом врага, тирана, угрожающего не только жизни, но чести достойного сына отечества, обозначаемому как *fortitudo* или *firmitas corporis / animi*.

*Pietas* — религиозное благочестие, любовь к отеческим пенатам, тем самым, которых Эней забирает из горящей Трои. Благочестие, фактически равное лояльности государству, как правило, сочетается с понятием права, справедливости (*iustitia*). В контексте языческой добродетели у Августина *pietas* употребляется в ограниченном количестве случаев, например, когда он говорит о том, что воспетому Вергилием римскому милосердию по отношению к пораженным противникам в истории приходится ничтожно мало подтверждений (О Граде I 6). Благочестие полководца Марка Регула (О Граде I 15), не отказавшегося от отеческих богов в карфагенском плену и под пыткой, обозначено именем «доблести духа» (*animi virtus*), и приводится как пример добродетели веры (*fides*) и верности клятве, который ныне римляне «страшатся иметь у всех граждан». Внешне история Регула напоминает мученичество, но в этом примере о прямой аллюзии речи не идет. Добродетельная жизнь, к которой стремились древнегреческие философы, Августин называет «путём благочестия», противопоставляя религиозным практикам, воздававшим божественные почести совершенно недостойным поклонения объектам (О Граде II 7).

*Fides* — вера, верность, соблюдение обетов. Вполне предсказуемым образом, в подавляющем большинстве случаев в трактате Августина термины, связанные с верой, использованы для обозначения веры христианской или ветхозаветной (см. Таблица 2). Верность города Сагунта союзу с Римом и страдания его граждан



ради клятвы, данной перед его богами, в данном случае является примером достойного поведения, который древние преподали современникам — язычникам, видящим причиной нынешнего разорения Рима признание христианской веры. Однако вера и верность сагунтян привела их к жёсткой и бессмысленной гибели (О Граде II 20). Отдельного внимания заслуживает пассаж о природе римских божеств и завершающее его рассуждение об обожествлённых добродетелях — *Virtus, Fides*. Иерархия, да и сама система религиозных представлений римлян с точки зрения монотеизма нелогична и порочна в самом основании, если Вере в какой-то момент стали воздавать божеские почести, считая её некоторой самостоятельной богиней, а не божественным даром, ниспосланным человеку. Однако нас больше занимает вопрос олицетворенных и обожествленных добродетелей. «Почему, — задается вопросом епископ, — не почитается богиней Умеренность, именем которой иные римляне стяжали немалую славу? Чем не богиня — Мужество, что укрепляло Муция, когда он держал правую руку в огне?..» (О Граде IV 20).

Примыкающее к вере и верности понятие *spes* — надежда, упование, в трактате Августина присутствует практически исключительно в христианском значении. Появившись в самом начале трактата в цитате из Вергилия в контексте ослабевшей надежды ахейцев на победу в Троянской войне, в большинстве случаев термин всё же употребляется Августином в сочетаниях вроде *spes in Deo*. Римское олицетворение надежды мы встречаем в перечне традиционных древнеримских божеств, сопровождающих человека в его жизни: «Венилия — богиня надежды, которая проходит (*venit*)» (О Граде IV 11). Само имя указывает на преходящий характер в языческом представлении того, что для верующего христианина должно быть непреложным. Вне христианского контекста надежда появляется в цитате из Апулея («О демоне Сократа», в О Граде IX 8): «Итак, землю населяют люди, одарённые разумом, обладающие даром слова, бессмертные по душе, но со смертными членами, с

умом легким и беспокойным, с телами грубыми и тленными, с нравами различными, с заблуждениями одинаковыми, с упорной смелостью, с упрямой надеждой, с трудом бесполезным, с счастьем изменчивым».

Второй контекст, в котором упоминаются языческие боги, герои и исторические лица — наиболее полно и подробно изученный, поскольку именно здесь вступает в силу *interpretatio christiana*. Рассуждения о событиях истории как совсем давней, эпической то есть практически мифологической, так и временах не столько древних, сопровождаются оценкой их с точки зрения не только римской морали, но и христианского понимания греха и воздаяния. Поскольку представление о доблестях и добродетелях горожан неразрывно связаны с местом их пребывания, выбор термина город неслучаен. Употребление слова *civitas* является нормой в латинских переводах Писания и у других святых отцов, что обусловлено реалиями Поздней античности: слово *πόλις* передавалось как *civitas*. Царство (*βασιλεία*, как, например, в Ин 18:36) закрепившееся в восточной традиции, несло для римского запада отрицательные коннотации тиранической власти. Под словами «град Божий» (*civitas Dei*), в латинских текстах как Нового, так и Ветхого заветов подразумевался Иерусалим (*Hierosolymam quia civitas est magni Regis* (Math. V 34–35), *diligit Dominus portas Sion super omnia tabernacula Iacob gloriosa dicta sunt in te civitas Dei* (Ps. LXXXVII 2–3) (здесь точно подтвердить то, что в тексте Библии, известном святому Августину, стояло именно это слово, невозможно, потому что старый латинский текст полностью не восстановлен, но вероятность именно такого устойчивого употребления (до перевода Иеронима) подтверждает цитата из Песни Песней, см. далее).

Население Рима, эта первоначально «разнородная и притом бродячая толпа» (Саллюстий, О заговоре, VI 2), превратилось в организованное общество благодаря законам, установленным полубогатым героем-основателем, способным соединить разнородные элементы в форму полиса [Шеррард, 2006: 31]. Отсюда происходит мысль о том, что человек, пре-

жде всего, часть социального организма и полностью реализовать свою *virtus* может только в рамках государства. На то же представление, пусть и несколько двусмысленно («закон» можно понимать и как «закон Моисеев») указывает послание апостола Павла к Римлянам (Рим 7:1). Гражданские права и вытекающие из них обязанности неразделимы: магистраты служат народу, которым и из которого избраны. Права налагают ответственность, которая является неотъемлемым атрибутом высокого достоинства свободного человека. С точки зрения римского законодательства государство в первую очередь служит для защиты имущества и держится на согласии граждан относительно права. Народовластие (Тацит, *Анналы*, I 1–7, I 33, II 28, XIII 50), почти всеобщее равенство, при котором все блага свободы равно распространялись на всех граждан, воспринималось как совершенное государственное устройство (Цицерон, *О республике*, I XXIII, 56, II XV, 42). Честолюбие, эта крайняя степень желанья славы, в представлении римского историка всё же стоит ближе к доблести, чем алчность достатка (Саллюстий, *О заговоре*, XI 1). Закрепившееся в сознании многих поколений риторическое клише обращения к «старым временам» (Ливий, *История*, II 1), древним нравам и обычаям, использовалось, чтобы подчеркнуть связь доблести и традиции. Достоинство римского гражданства представляло собой высшую ценность. В нём можно либо родиться, либо получить за большие заслуги или плату. Достоинством полиса считается так же его замкнутость, невосприимчивость его жителей и устоев к чуждым обычаям и законам (ср., например, любимый апологетами пассаж об иудеях у Тацита в «Истории», V 4), поэтому всем римским историкам свойственно представление о порочности или по крайней мере опасности любых влияний извне. Обращаясь к примерам из римской истории, святой Августин постоянно напоминает об этих идеалах, хотя в V в. они уже представляли собой отнюдь не актуальный образец поведения гражданина, а, скорее, форму выражения патриотизма, несмотря на то, что архаические представления о гражданстве

как едином организме и равенстве прав давно стали формальностью, символами или регалиями прошлого и ещё в большей мере — настоящего могущества [Альбрехт, 2004: 708].

Автор трактата «О Граде» использует примеры риторики полисной обособленности, патриотизма и консервативных ценностей римского общества, противопоставляя им идеалы «небесного гражданства». Традиции и правовые основы позднеантичных городов оставались действительными, хотя и претерпели значительные изменения со времён Вергилия и Цицерона; они не утратили своей самостоятельности, и в повседневной жизни продолжали действовать законы, несовместимые с церковным устройством [Inglebert, 1996: 432]. Христианское обоснование «гражданства» как состояния избранных праведников у святого Августина основано на утверждении апостола Павла «наше же жительство — на небесах» (Флп 3:20) (ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει). Оно не достаётся ни за деньги, ни за какие-то иные почитаемые в земной жизни почести, но делает человека абсолютно свободным. В том же Послании апостол Павел приводит сравнение, вполне понятное людям эпохи античности: если атлет перед соревнованиями отказывает себе во всем, что мешает стяжать победу, то и желающий стяжать Царство Божие должен «бежать, чтобы получить». Эта атлетическая метафора нашла отклик и в трактате святого Августина. В граде Божиим праведный полноправен вне зависимости от гражданского состояния, даже если он — раб. Единственным точно определяемым признаком небесного гражданства является «правильная любовь», правильный порядок, или верная направленность любви. «Земное государство создано любовью к самим себе, доведенной до презрения к Богу, небесное — любовью к Богу, доведенной до презрения к себе» (О Граде, XIV: 28). В представлении святого Августина правильная любовь не может быть не к Богу: «Если ты действительно любишь Создателя, это значит, что ничего такого, что Им не является, ты не любишь, дурного ты любить не можешь.

*Так и сама любовь должна направляться соответственно, чтобы правильно любить то, что следует любить для того, чтобы в нас была доблесть жить правильно. Отсюда, мне кажется, краткое и точное определение добродетели, которая суть порядок любви; так же то, что в святой Песни Песней воспевал предвещавший Христа, — [есть] Град Божий: любовь во мне верно управляет» (пер. мой. — И.Б.) („Creator autem si veraciter ametur, hoc est si ipse, non aliud illo quod non est ipse, ametur, male amari non potest. Nam et amor ipse ordinate amandum est, quo bene amatur quod amandum est, ut sit in nobis virtus qua vivitur bene. Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris; propter quod in sancto cantico canticorum, cantat sponsa Christi, civitas Dei: ordinate in me caritatem“ (De civ. XV 22).*

Ordo amoris в античном понимании выглядит как умеренность, благочестие, любовь ко всему отеческому, вплоть до неприятия и отторжения всего принесенного извне, способность пожертвовать своим благом ради всеобщего. Иерархия добродетелей предполагает личное благочестие на нижнем уровне, соблюдение моральных норм и правил на уровне отдельной семьи и поддержание чести рода на более высоком и готовность отречься от частного интереса в пользу блага всего города, или народа. Таким образом, добродетельность составлялась и из чувства долга и ответственности, обусловленных привязанностью к родной земле, отеческим богам. Гражданский долг включал в себя соблюдение религиозных обрядов и жертвоприношений, общественных и частных. По ходу развития и расширения империи все большую важность приобретает сам ритуал, как залог исполнения долга.

Великий оратор и мыслитель Цицерон видел в религии одну из функций жизнедеятельности Римского государства, народ которого во всех своих установлениях, в том числе религиозных, превосходит все другие народы. Поэтому граждане обязаны соблюдать закон, связывающий civitas, блюсти pietas и fides [Штаерман, 1987: 162].

Традиция возводит в ранг добродетели, наряду с доблестью и верностью

дедовских времен, простоту и представление о порочности всякого излишества. Именно избыточность, наслоения чуждых завоёванных культур и государств, ставшие неизбежным следствием экспансии Рима, и способствовали разложению его системы ценностей.

«Как κλέος (слава) в греческом полисе отлична от гомеровского δόξα (славные деяния), поскольку первая предполагает политическое влияние, так и римская virtus и стремление к славе происходит от страстного напора великих одиночек ради утверждения своего имени в истории» [Kamlah, 1951: 240]. Здесь различна мотивация: с точки зрения жителя земного града, имеет смысл достижение результата, здесь, сейчас, в конкретный момент — например, во время битвы. Это и есть доблесть, проявление добродетели — верности служения отечеству, убежденности в своей правоте, бесстрашия и т.д.

Добродетельность как пожизненный труд и средство достижения невидимого дара не понятна римлянину. Славу должен увидеть или сам герой, или ею должны воспользоваться его потомки. Gloria finis virtus est. Одно дело — триумф победителя и спасителя родины, другое — его мужество и порой безрассудство в бою. Однако и то, и другое в конечном итоге направлено на поддержание славы Вечного города. Проникнутая духом патриотизма римская система ценностей держалась на безупречности нравов граждан. Главное искушение — стремление к «благу» с корыстной целью приобретения богатства или славы, которое обращает любые победы в грабежи ради наживы. Наградой, которую заслуживал тот или иной человек, следуя принципу «государство превыше всего», были слава, почет, уважение, признание всем народом.

Мотивация героев языческого Рима с точки зрения святого Августина оказывается недостаточной, когда перед ними стоит вопрос «свобода или спасение» предполагающий возможность ухода от поражения через смерть, вместо жизни на благо своего государства. В этом состоит различие между христианским мучеником и Муцием Сцеволой: римлянин всегда



предпочитает смерть позору, а страданиям и смерти предает себя демонстративно и самовольно. Христианин защищает свое небесное отечество не так, как язычник, ищущий почитания своим народом, но чтобы прославить своего Бога. Мученики «не сами подвергали себя казням, а терпели назначенные им и превзошли и Сцевол, и Курциев, и Дециев как истинной добродетелью <...>. Но так как Сцеволы, Курции и Деции принадлежали к граду земному (так как все обязанности их по отношению к этому граду имели своей целью его благополучие <...> не в жизни вечной, а в смене умирающих имеющими умереть), то что приходилось им любить, как не славу, посредством которой они хотели и после смерти продолжить некоторым образом свою жизнь в памяти прославляющих их людей?» (О Граде, V 14).

Святой Августин во многом соглашается с римскими авторами, говоря о первоначальной добродетельности нравов римлян, и «о доблести и её четырёх проявлениях: умеренности, знании, честности, решительности». Он повторяет вывод Варрона о свойствах человеческой природы, которая изначально разделена на телесную и духовную. Среди качеств последней римский энциклопедист выделял целомудрие, здравый смысл и прочие добродетели умеренности, а наслаждение и спокойствие вполне в духе стойков считал самоценными целями жизни. Рассматривая заслуги римских героев, святой Августин приходит к выводу, что «небесного гражданства» не стяжать такими доблестями, которые на поверку могут оборачиваться пороками: гордостью, страстью господствовать, безрассудной смелостью в погоне за славой, или даже скорее — тщеславием.

«Поэтому мы полагаем, что в империи этой, такой обширной и такой долговечной, знаменитой и славной доблестями столь великих мужей, и усилия этих мужей получили свою награду, которой добивались, и нам даны нужные примеры для подражания: чтобы было нам стыдно, если тех добродетелей, имеющих, во всяком случае, сходство с христианскими, которых они твёрдо держались ради славы земного града, мы не будем придержи-

ваться, — чтобы не кичились гордостью» (О Граде, V 18).

Добродетельные нравы предков, предания о царях, давших законы или о героях, отдававших жизнь за гражданское достоинство не самоценны, они достойны уважительного внимания, а не поклонения. Поэтому и гражданская религия римлян — это превознесение внешних, суетных явлений и возведение их в ранг вечных ценностей. «Свобода и жажда человеческой славы — вот два побуждения, заставлявшие римлян совершать удивительные дела. Итак, если отец мог убить детей ради свободы граждан, которые могли умереть, и из жажды славы, ожидаемой от смертных, то что за великий подвиг, если ради свободы истинной, освобождающей нас от господства дьявола, и не из жажды человеческой славы, а из любви к людям, подлежащим освобождению не от царя Тарквиния, но от демонов и князя демонов, не детей убивают, а причисляют к детям бедных Христовых?» (О Граде, V 18). То, что движет языческими героями, святой Августин противопоставляет истокам добродетели Града Божия.

Итак, добродетельна не Лукреция, убившая себя, но те, кто, покорившись насилию как неизбежному злу, остались чистыми в душе и помыслах. «Римская женщина, до крайности жаждавшая доброго о себе мнения, побоялась, чтобы о ней не подумали, будто бы то, что она претерпела через насилие, она претерпела добровольно. ... Этого не сделали христианские женщины, которые, снеся подобное, продолжают жить. Они не наказали себя за чужое преступление, чтобы к чужим злодеяниям не добавить своих... У них есть внутренняя слава целомудрия, свидетельство совести. Они имеют ее пред лицом Бога своего и <...> не ищут, чтобы ради избежания оскорблений со стороны людской подозрительности не уклониться от предписаний божественного закона» (О Граде, I 19).

Подводя итоги, можно выделить разные контексты, в рамках которых святой Августин обращается к тематике римских доблестей. Первый — предсказуемым образом исторический: не впервые Городу грозит смертельная опасность. Здесь мы

видим перечисление хрестоматийных примеров, используемых для демонстрации славных деяний предков и представленных ими образцов морального поведения, спасения чести, сдержанного слова. На наш взгляд, приведение огромного количества примеров из римской истории в богословском трактате не может не свидетельствовать о том, что представления о гражданском долге, правах, обязанностях и привилегиях гражданства в традиционном римском понимании этого термина продолжает сохраняться по крайней мере на уровне идеи в риторике христианского мыслителя и удерживающий трактат иппонийского епископа в рамках философского трактата, написанного в определенных культурных традициях. Однако гораздо чаще эти представления он использует в контексте сравнения «старых нравов» и старых римских доблестей, как некоего несовершенного прототипа истинно добродетельного образа жизни, под которым подразумевается христианский, исповеднический или мученический идеал. В этом случае добродетели чести, верности и благочестия переносятся из правовой, гражданской сферы (ведь римская государственная религия была также в первую очередь общественным делом) в область несравненно более высокую — и речь уже идёт о «гражданстве на Небесах», где самую важную роль играет, конечно же, уже не общественное служение, а вера,

верность и честь каждого отдельного индивида непосредственно перед Богом. Тем не менее, пока существует человеческое общество, «град земной», сохраняется необходимость общественного делания, уже в рамках не столько гражданского долга, но в созидании некоего идеального собрания достойных, которому суждено проявиться только после того, как «небо и земля прейдут». Это третий контекст, обращающий пафос «искания Града Божьего» в определённом смысле против всей ранней, античной традиции, в котором примеры из нее приводятся как образцы устарелого, грубого, порочного образа жизни и мышления, которые могут быть трактованы только как иллюстрации дикости и тьмы человечества до просвещения его светом Христовым. Влияние предыдущей, языческой риторической традиции, как мы видим, заключается прежде всего в продолжающемся действии литературного авторитета, с разной степенью гибкости приспособляемого к задачам христианской доктрины. Иных примеров подобного масштаба, описывающих системно представления о смысле и цели мироздания как человеческого общества, что характерно, до Августина христианскими мыслителями предложено не было. Также показательны обстоятельства, в которых пишется трактат — они, можно сказать, отсылают ко всем предыдущим угрозам падения вечного Города.

Таблица 1

а) прямое цитирование с указанием (прямым или косвенным) на древнего автора, подробный анализ авторитетного текста или же диалог с ним	б) скрытое цитирование, предполагаемые отсылки, косвенное цитирование, без названия источника информации (заимствование установлено исследователями) <sup>1</sup>
Verg. Aen. I 71–72, 281–282, II 166–170, 319–321, 501, 663, 761–767, III 303–313, VI 730–734, VI 6, 434–439, 814–815, 853, X 821–826 etc. Ecl. III 9, IV 4, 13–16, VIII 98 Georg. I 5–6, IV 411	Horat. [Hagendahl, 1967, I: 464–465] Carm. III 3, 21, X 1–8
Apol. De deo Socratis 2–4, 6–8, 11–15 De dogm. Plat. I 3, 8, 9 De mundo 34	Ov. Met. I 84–86, [Hagendahl, 1967, I: 468], II 685–707, IV 57–58, 174, XI 301–317, XV 622–744, XIV 816–820 Fasti I 543 seqq, II 79–117 205, VI 295–325

<sup>1</sup> Данная таблица является иллюстрацией и не претендует на полноту и исследовательскую новизну. Текст De civitate Dei издания Миня, с комментариями (PL 41) URL: [https://www.augustinus.it/latino/pl\\_41.htm](https://www.augustinus.it/latino/pl_41.htm) (дата обращения: 17.08.2020).

Таблица 1	
Cic. De re publica I XXIII, 56, II XIV, 26, II XV, 42, IV 10, 11–13, V 7, 9 Tusc. I 34, 84, III 12, IV 12–14, De leg. 2, 7, 18–9, 22 De oratore 1, 11, 47 Acad. I 3, 9, III fr. 22	Liv. Ab urbe I 8–9, I 21, 6, VII 2, 1–3, VIII 7, 20–21, XXV 24, 11, XXV 25, XXVII 27, 16, 8, XXIX 14, 6–9
(Sallust. Bell. Cat. V 2, VI 1, VIII 1, XIV 1, 3, LI 9, LII 21, LIII 2–5 Hist. 1, fr. 11)	Tac. Ann. I 1–7, I 33, II 28, XIII 50
Упоминание и пересказ сочинений М. Варрона в книгах трактата «О Граде Божиим» – I : гл. 4, 9, 12, 17; IV : гл. 1, 9, 22, 27, 31; VI : полностью посвящена пересказу трудов Варрона; VII : гл. 1 – 3, 5, 6, 9, 13, 17 – 19, 22 – 27, 30, 33 – 35; VIII : гл. 1, 5, 26; XVIII : гл. 2, 3, 5, 8 – 10, 17, 23, 40, 41; XIX : гл. 1 – 3, 18, 19, 22; XXI : гл. 8, 9, 28. Varro Antiq., fr. 115, 167, 185, 194, 258, 267, 268 etc Из них известны только по тексту Августина: fr. 109, 111, 118, 119, 120, 133, 151, 154, 178, 190, 195, 196, 226, 243, 244, 247, 251 (s) Append. op. hist., fr. 134 (s) De ling. lat. VII 87, X 55 Logist. fr. 40, 43 De re rust. 1, 1, 4 De nat. deor. III 20, 52	App. B. civ. I 28, I 116–120, II 98–99, De reb. pun. 1, 81 ff, 2 98–99; 4, 69; De bello Mitrid. 22 – 23,  Plin. Nat. hist. XIII 13, 84–8
Horat. Ep. 1, 1, 36–37; Ep. 1, 2, 69–70, (De civ. I 1, V 13) Carm. II 2, 9–12	Hom. Il. I 192–198, XX 302seqq, XXI 441–457 Hes. Theog. 125–153, 474–478

Таблица 2 <sup>2</sup>			
Virtus	Pietas	Fides	Spes
De civ. I 15, 18, 24 animi fortitudo, 30, 31 II 13, 17, 19, 23, 25, 27, 29 III 10, 13, 15, 21 IV 3 11, 20 virtus et fides dei, 21 arete, 24 honor, 26 V 12 Cicero, Cato, 14, 15, 17, 18, 19, 20 gloria, 22 VII 3, 12, 33 VIII 3 Socrates 4, 6, 8, 13, 16, 24 Apuleius, 26, 27 IX 3, 4, 5, 6, 20, 21 X 311, 16, 18, 19, 21, 22, 27, 28 XIV 9 stoicos XV 22 ordo amoris XVII christian virtues, 4, 12 XVIII 12, 13, 54 XIX 1, 2, 3, 4, 10 XX 2, 19 XXI 4, 6, 13, 16, 27 XXII 2, 7, 8, 11, 19, 23, 24, 24, 29, 30	De civ. I 6 (9 chr. virtute pietatis gratis Deum, 10, 13), 16, 31 II 7, 10, 26, 28, 29 III 9, 13 IV 3, 23 V 14, 19, 20 X 1, 3 XIII 6 XIX 4, 17	De civ. I 9 chr., 10 chr., 12 chr., 13 chr., 15 chr., 16 chr., 26 chr. II 1 chr., 29 chr. III 7, 20 IV 20 deae, 28, 30 V 9, 13, 14 chr., 16 chr., 18 atque iustitia, 26 chr. IX 15 chr., 21 chr. X 6 chr., 9, 14 chr., 18, 22 chr., 25 chr., 29 chr., 32 chr. XI 2 chr., 3 chr., 4 chr., 8 chr., 13 chr., 28 chr., 33 chr. XII 9 chr., 10 graeci, 13 platonici, 15 chr., 15 chr., 17 philosophorum, 20 chr. XIII 4 cr., 15 chr., 16 chr. Vs phil., 18 chr., 19 chr., 22 chr. XIV 2 chr., 9 chr., 23 chr., 26 chr. XV 6 chr, 7 chr., 9 chr., hist., Homer., 11 codices, 12 sacr hist., 13 Enoch, 14 Scriptura, rerum gestarum, 18 chr., 20 indorum gymnosophistae, 23 chr., antiquitatae, 26 chr. XVIII 10 Varro, 18 Apul., 23 Sybil., 41 chr. XIX chr., 17 ordo pietastis )	De civ. I 2 spes Danaum, 9 spes supernae patriae, 25 in Deo, 29 III 17 spes in Deo, 20 chr. IV 11 V 24 chr. VI 1 chr. IX 8 Apul. De deo Socr. X 25 chr. XI 2 chr., 12 futuri XII 16 chr. XIII 20 XIV 9 chr. XV 18 Enos, chr. 23 chr., 26 chr. XVI 15 chr. XVII 12 populus Dei chr., 20 eccl. XVIII 3 chr., 32 eccl., 49 eccl., 51 eccl., 54 falsos-deos XIX 1, 4, 20 XX 20 eccl., 21 eccl., 30 chr. XXI 15 chr., 27 chr.

<sup>2</sup> Данные таблиц являются иллюстрацией, не претендующей на исчерпывающую информативность. Сокращения: Chr. – указывает на употребление термина в христианском контексте.

**Принятые сокращения:**

- De civ. — Sancti Aurelii Augustini Episcopi De Civitate Dei contra Paganos libri XXII  
 Verg. *Aen.* — P. Vergilius Maro, *Aeneis*  
     *Ecl.* — *Eclogae*  
     *Georg.* — *Georgicon*  
 Apul. *De dogm. Plat.* — Apuleius, *De dogmate Platonis*  
 Cic. *Tusc.* — M. Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes*  
     *De leg.* — *De legibus*  
     *Acad.* — *Academicae quaestiones*  
 Sallust. *Bell. Cat.* — C. Sallustius Crispus, *Bellum Catilinae*  
     *Hist.* — *Historiae*  
 Varro *Antiq.* — M. Terentius Varro, *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* (fragmenta)  
     *De ling. lat.* — *De lingua Latina*  
     *Logist.* — *Logistoricon*  
     *De rerust.* — *De rerustica*  
     *De nat. deor.* — *De natura deorum*  
 Horat. *Ep.* — Q. Horatius Flaccus, *Epistulae*  
     *Carm.* — *Carmina*  
 Ov. *Met.* — P. Ovidius Naso, *Metamorphoses*  
 Liv. *Ab urbe* — T. Livius, *Ab urbecondita*  
 Tac. *Ann.* — Tacitus, *Annales*  
     *Hist.* — *Historiae*  
 App. *B. civ.* — Appianus, *Bella civilia*  
 Plin., *Nat. hist.* — G. Plinius Secundus, *Naturalis historia*  
 Hom. *Il.* — Homer, *Ilias*  
 Hes. *Theog.* — Hesiod, *Theogonia*

**Цитаты на русском языке, если не указано иное, приведены по изданию:**

О Граде — Блаженный Августин. 2000. *О Граде Божием*. Т. 1–4. Москва, Минск: Харвест АСТ. 1296 с.

Саллюстий, О заговоре — Саллюстий Гай Крисп. 1981. *Сочинения* / Пер. В.О. Горенштейна. Москва: Наука. 221 с.

# ROMAN VIRTUES IN THE CHRISTIAN CONTEXT OF ST AUGUSTINE'S *DE CIVITATE DEI*

I.N. Buzykina

Irina N. Buzykina — Editor of Scientific Papers and Other Materials, Moscow Kremlin Museums. 119019, Moscow, Volkhonka, 5/6, building 8. E-mail: Irina.Nik.Buzykina@gmail.com

Buzykina I.N. 2020. Roman Virtues in the Christian Context of St Augustine's *De Civitate Dei*. *Concept: Philosophy, Religion, Culture*. Vol. 4. No 3(15). P. 62–75. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-62-75>

Received: 23.03.2020. Accepted: 24.08.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of the conflicts of interest.

**Abstract.** The topic of this paper is the continuity of major religious, moral and ethical concepts of Roman culture in following periods. These are the virtues of the citizen, namely *virtus*, *fides* and *pietas* — which distinguish the Roman citizen as a brave warrior, honest magistrate and pious pater familias. The central one was the duty to the City. Some traces of this tradition can be observed in the most influential sources of the Christian Patristic period, although the very intention of morals has changed: *res publica*, a common/communal duty, was replaced by the adoration of God. With the view to a representative research, *De Civitate Dei* by Saint Augustine, the most famous Christian treatise dealing with the state, civic rights, state religion, authority etc. was analyzed. On the one hand, this great book provides multiple suitable illustrations for almost every feature of the continuity between the Ancient pagan culture and Christian intellectual one. On the other hand, it isn't just a plain comparison of *loci classici* in pagan and Christian context, one can find the origins of a completely new approach to the world history, which had had an influence on minds of further generations of Christian theologians in Middle Ages and later periods.

**Keywords:** Ancient Rome, civism, virtue, piety, religiousness, glory, fame, *virtus*, *civitas*, *pietas*, *fides*, *ordo amoris*, *gloria*.

## References:

Angus S. 1906. *The Sources of the First Ten Books of "De civ."*. Princeton, NJ: Princeton University Library. 278 p.

Jaeger W. 1961. *Early Christianity and the Greek Paideia*. Harvard: Belknap Press. 154 p.

Leibeschuetz J. H.W.G. 1979. *Continuity and change in the roman religion*. New York: Oxford University Press. 384 p.

Markus R.A. 1988. *Saeculum. Sacred and secular in the theology of St Augustin*. New York: Cambridge University Press. 254 p. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511555275>

Cognar J.Y. 1957. *Civitas Dei et ecclesia chez saint Augustin*. *Revue d'Études Augustiniennes*. III. P. 1–14. DOI: <https://doi.org/10.1484/J.REA.5.103937> (In French).

Inglebert H. 1996. *Les Romains chrétiens face à l'Histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe -Ve siècles)*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 145). 753 p. (In French).

Marrou H.-I. 1938. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: Ed. de Boccard. 620 p. (In French).

*Die griechische und lateinische Literatur und Sprache, 2<sup>te</sup>*. 1907 / U.V. Wilamowitz-Moellendorf, K. Krumbacher, J. Wackenagel, Fr. Leo, E. Norden, F. Skutsch. Auflage, Berlin und Leipzig: Teubner. 494 s. (In German).

Gemeinhardt P. 2007. *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung*. Tübingen: Mohr Siebeck. 606 s. (In German).



Hagendahl H. 1967. *Augustine and the Latin Classics (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 20, 1. 2). Vol. I: Testimonia; II: Augustine's Attitude*. Göteborg: Almqvist&Wiksell. S. 1-375; 377-769 (In German).

Hagendahl H. 1983. *Von Tertullian zu Cassiodor. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 44 ISSN 0081-6450)*. Göteborg: Almqvist&Wiksell. 163 s. (In German).

Kamlah W. 1951. *Christentum und Geschichtlichkeit: Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins "Burgerschaft Gottes"*. Stuttgart-Köln: W. Kohlhammer Verlag 348 s. (In German).

Markschies Ch. 2016. *Das antike Christentum: Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*. München: Verlag C.H. Beck. 348 S. (In German).

Ratzinger J. 1954. *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. München: Karl Zink Verlag. 331 s. (In German).

Troeltsch E. 1915. *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter: Im Anschluß an die Schrift "De Civitate Dei"* (Historische Bibliothek Bd. 36). München und Berlin: Verlag Oldenbourg. 185 s. (In German).

Albrecht M., fon. 2004. *Istoriia rimskoi literatury ot Andronika do Boetsiia i ee vliianiia na pozdneishie epokhi*. V 3 tt. T. 2 [The History of Roman Literature from Andronicus to Boethius and Its Influence on Later Eras. In 3 vols. Vol. 2]. Moscow: Greko-latinskii kabinet A.Iu. Shichalina. 704 p. (In Russian).

Jaeger W. 1961. *Early Christianity and the Greek Paideia*. Harvard: Belknap Press. 154 p. (Russ. ed.: Jaeger W. 2014. *Rannee khristianstvo i grecheskaia paideiia*. Moscow: Greko-latinskiikabinet Iu. A. Shichalina. 216 p.).

Sherrard Ph. 1995. *The Greek East and the Latin West. A study in the Christian tradition*. 2nd edition. Evia: Denise Harvey. 214 p. (Russ. ed.: Sherrard Ph. 2006. *Grecheskii vostok i latinskii zapad*. Per. s angl. Iu. Kanskogo. Moscow: Fond «Khram». 304 p.).

Shtayerman E.M. 1987. *Sotsialniye osnovy religii Drevnego Rima* [Social origins of religion in Ancient Rome]. Moscow: Nauka. 324 p. (In Russian).

### Список литературы на русском языке:

Альбрехт М., фон. 2004. *История римской литературы от Андроника до Бозэция и её влияния на позднейшие эпохи*. В 3 тт. Т. 2. Москва: Греко-латинский кабинет А.Ю. Шичалина. 704 с.

Йегер В. 2014. *Раннее христианство и греческая пайдейя*. Москва: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина. 216 с.

Шеррард Ф. 2006. *Греческий Восток и Латинский Запад*. Пер. с англ. Ю. Канского. Москва: Фонд «Храм». 304 с.

Штаерман Е.М. 1987. *Социальные основы религии Древнего Рима*. Москва: Наука. 324 с.