

Антоненко Виктория Владимировна

ПАРАДОКСЫ ТЕОДИЦЕИ У С. Л. ФРАНКА

В статье осуществляется попытка раскрыть специфику религиозно-философских размышлений С. Л. Франка, посвященных проблеме теодицеи. В силу своеобразного толкования религиозных текстов его учение о теодицее носит парадоксальный характер. Относительно новым является акцент на непостижимости и трансрациональности проблемы происхождения зла. Зло лишено подлинного бытия и является призрачной реальностью. Поэтому проблему теодицеи невозможно решить рационально вследствие ее принципиальной сущностно-необходимой неразрешимости.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/1/2015/5/2.html

Статья опубликована в авторской редакции и отражает точку зрения автора(ов) по рассматриваемому вопросу.

Источник

Альманах современной науки и образования

Тамбов: Грамота, 2015. № 5 (95). С. 14-18. ISSN 1993-5552.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/1.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/1/2015/5/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: almanac@gramota.net

слов ориентального происхождения, имеющие непривычный облик и звучание, не могут не участвовать в создании художественного образа, в данном случае, человека. В широком контексте антропонимы-ориентализмы вносят свой вклад в повествование и определяют его бытописательный характер. Вполне определенную функцию хронотопа выполняют и топонимы, употребленные А. С. Пушкиным в повести.

Список литературы

1. Пospelов Е. М. Географические названия мира: топонимический словарь. М.: АСТ, 2001. 512 с.
2. Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 17-ти т. М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1937-1959. Т. 8.
3. Розенфельд А. З. Персидский поэт XIX в. Фазил-хан Шайда: к встрече Пушкина с миссией Хосров-мирзы и к русско-иранским культурным отношениям // Средневековый Восток: история, культура, источниковедение. М., 1980. С. 226-230.
4. Словарь-справочник мусульманских имён / авт.-сост. Ибн Мирзакарим аль-Карнаки. СПб.: ДИЛЯ, 2010. 448 с.
5. Цирулев А. Ф. Художественная специфика пушкинского автобиографизма // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. № 9 (27). Ч. 1. С. 177-179.
6. Шипова Е. Н. Словарь тюркизмов в русском языке. Алма-Ата: Наука, 1976. 444 с.

ONOMASTIC ORIENTALISMS IN A. S. PUSHKIN'S ESSAYS "A JOURNEY TO ERZURUM"

Abdalkarem Nabel' Dzhamel'

Voronezh State University

nabil_jamil2003@yahoo.com

The article is devoted to the linguistic and historical interpretations of onomastic orientalisms in A. S. Pushkin's travel essays "A Journey to Erzurum". A. S. Pushkin introduces a lot of oriental names into the text, both anthroponyms and toponyms, to make his essays more documentary. The author singles out the anthroponyms derived from the Arabic, Turkic and Persian languages, which play an important role in the formation of social status and national self-consciousness.

Key words and phrases: A. S. Pushkin; anthroponym; orientalism; borrowing; documentary literary work.

УДК 141.4

Философские науки

В статье осуществляется попытка раскрыть специфику религиозно-философских размышлений С. Л. Франка, посвященных проблеме теодицеи. В силу своеобразного толкования религиозных текстов его учение о теодицее носит парадоксальный характер. Относительно новым является акцент на непостижимости и трансрациональности проблемы происхождения зла. Зло лишено подлинного бытия и является призрачной реальностью. Поэтому проблему теодицеи невозможно решить рационально вследствие ее принципиальной сущностно-необходимой неразрешимости.

Ключевые слова и фразы: С. Л. Франк; теодицея; «непостижимое»; зло; добро; свобода; ответственность.

Антоненко Виктория Владимировна

Смоленский государственный университет

lyubimayaviktoriya@mail.ru

ПАРАДОКСЫ ТЕОДИЦЕИ У С. Л. ФРАНКА[©]

Сложно представить себе жизнь, столь насыщенную трагическими событиями, бедностью и житейскими неудачами, как жизнь Семена Людвиговича Франка. И именно события жизни послужили причиной задуматься о зле и страданиях.

Основные работы С. Л. Франка, посвященные проблеме теодицеи: «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии», «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии», «С нами Бог. Три размышления», «Реальность и человек: метафизика человеческого бытия», «Смысл жизни». Центральной его книгой стал трактат «Свет во тьме». Это – книга итогов, в которой завершены темы предыдущих работ мыслителя.

Он считал, что столкновение людей с событиями, которым невозможно дать рационального объяснения, например, смерть близкого человека, рождение ребенка и т.д., заставляет их чувствовать непостижимость жизни. Люди окружены непостижимостью пространственной и временной бесконечности. В каждом более или менее познанном предмете скрывается непостижимый слой бытия. Абсолютна и непостижима для человека первооснова, которую человечество называет Богом.

Человек не только сотворен Богом, но и рождается от Него. В Христе гармонично соединено божественное и человеческое начало. Но, кроме человека и Бога, есть еще и третье начало – мир, в котором существует величайшая загадка – это факт существования зла. Как согласовать существование зла с Богом?

«Мир не был сотворен Богом и даже не творится им длительно и непрерывно, – ибо оба эти представления переносят время на Бога, подчиняют самого Бога – как и акт сотворения и обоснования мира – времени, – что недопустимо» [1, с. 209]. Мир не тождественен Богу, но и не является чем-то совершенно иным, что отрицало бы внутреннее единство и сродство. Он считает, что между Богом и миром существует «антиномистически-трансрациональная» связь, и в этом ее непостижимость.

«Его творчество есть, как всякое творчество, формирование материала. Но только... этот материал есть “иное самого Бога”, – начало, которое сам Бог противопоставляет Себе как “иное”. И это Божье “иное”... есть... единство актуальности и потенциальности» [2, с. 422]. Этим утверждением он согласовывает несовершенство мира с всемогуществом Бога.

Какова сущность зла как реальности? С. Л. Франк считает, что в бытии произошла некоторая «порча», благодаря которой оно получило отрицательное содержание и стало носителем небытия, которое отпало из общего бытия и приобрело собственную основу реальности. Тем самым оно обособилось и стало мнимым псевдо-божеством. Но, не являясь в действительности абсолютном, оно стремится все себе присвоить. Такое обособление характерно всему земному миру, в котором присутствует вечная борьба за существование, приводящая к уничтожению, убийствам и т.д. Вечная погоня за лучшим, постоянная неудовлетворенность – все это является естественным состоянием небытия, отпавшего от мирового бытия и человеческой души, одержимой злом. Сущность зла состоит во внутреннем противоборстве и противоречии, в котором «небытие утверждает себя как бытие» [1, с. 219]. Таким космическим состоянием определяется метафизическое, моральное и физическое зло.

Зло лишено подлинного бытия, оно является призрачной реальностью и поэтому его не следует смешивать с Богом. Несмотря на это, оно фактически существует в мире и обладает огромной силой. Смерть является основным, центральным метафизическим злом. «Судьба всего мира – участвовать сообща во зле и страдать от него» [Там же]. Все это представляет собой последствия космической войны.

Природа не знает греха. Она «равнодушна к добру и злу» [2, с. 401], т.к. стремление к совершенству у нее формальное, как необходимая согласованность частей, требующаяся для сохранения жизни, а не внутреннее в смысле наличия абсолютной ценности. Поэтому природные бедствия необходимо отличать от греха. «Так называемое физическое и метафизическое зло есть зло совсем в ином смысле, чем зло моральное, неведомое природе как таковой» [Там же, с. 402]. Ведь физическое и моральное зло находятся за пределами греховной воли человека.

Кто же виновен в таком состоянии мира: Бог, как Первооснова бытия, «дух зла» или человек? Самое простое – это связать возникновение зла с человеческой свободой, т.е. со способностью свободного выбора между добром и злом. Но, по мнению философа, «зло никогда не выбирается свободно, – напротив, нас произвольно тянет, влечет или гонит к нему; поскольку зло нас привлекает, в этом самом акте влечения ко злу мы уже теряем нашу свободу; подлинно свободно мы стремимся только к добру, ибо оно одно... образует подлинную внутреннюю основу нашего бытия» [1, с. 221]. Человек, «впадая» во зло, «попадает в его плен» и начинает ему подчиняться. И он уже является не первоисточником зла, а его рабом или орудием. Однако эта необходимость не снимает с человека ответственности. Он является средоточием вселенной, и поэтому все, что находится вне, есть и внутри. Человек несет ответственность не только за свое собственное совершенное зло, источником которого он является, но и за зло, существующее в мире, которому он не противодействует.

Всемогущество и всеблагость Бога проявляются в том, что зло не способно уничтожить вселенское бытие, оно может действовать лишь в его пределах, не достигая его глубины. Оно побеждает добро только на поверхности бытия. Если бы не было этой абсолютной неприступной преграды, все уже было бы давно разрушено.

Зло уничтожает не только то, что его окружает, но и его носителя, что связано со страданием. Зло несет кару в себе. В этом проявляется абсолютное всемогущество Бога. Бог не уничтожает зло, а заставляет его самому уничтожать себя. Таким образом, всемогущество Бога проявляется в конечной победе в борьбе со злом.

Однако, хотя Христос спас мир, видимых изменений человек не наблюдает, несмотря на то, что победа над злом одержана. И в этом парадокс. С. Л. Франк видит следующее его разрешение: «размер силы и могущества отнюдь не всегда определяется величиной производимого ею эмпирического эффекта» [4, с. 120-121]. Важна внутренняя значительность, а не внешний практический эффект. Таким образом, Богу не нужно доказывать свою божественность, совершая внешние чудеса, достаточно того, что через страдания и смерть он побеждает зло.

Грех предполагает свободу. Изначально считалось, что грешить может только свободное существо, при этом свобода понималась как свобода выбора между добром и злом. С. Л. Франк считает, что «свобода воли есть нечто совершенно иное, чем свобода выбора, и несводима к последней» [2, с. 372].

Бог не рассматривает грех как преступление и вину, Он видит в нем болезнь, ведущую человека к гибели. Человеческая душа стремится к спасению, т.е. к внутреннему очищению. Достичь этого можно только благодаря вере – восприятию души. Ведь Бог может спасти только ту душу, которая стремится к нему, как врач может вылечить только того больного, который принимает его лечение.

По мнению С. Л. Франка, вера не является системой идей, она есть самосознание первоисточника как спасительной силы всего человечества. Отличие верующего от неверующего состоит в том, живет ли в душе

человека благодатная сила правды Христа или нет. И чем сильнее это осознание, тем действительнее в человеке эта сила.

Нравственный закон никогда не сможет спасти человечество и подарить ему совершенство и блаженство. Он лишь создает наиболее благоприятные внешние условия для внутреннего совершенствования путем морального принуждения, одним из которых является ограничение свободы. Нравственное совершенствование жизни находится посередине между внешним ограждением мира от зла и так называемым спасением.

Забота о совершенствовании внутренней жизни лежит на Церкви. Ведь государство, какие бы оно не создавало внешние улучшения человеческой жизни, никогда не сможет спасти человечество. Таким образом, грех по существу невозможно преодолеть только человеческой активностью.

Попытки осуществить Царство Божие на Земле путем использования внешних организационных насильственных мер зачастую приводят к обратному результату – к царству ада на Земле. Известно много случаев из истории, когда так называемые «спасатели мира», чтобы установить справедливость на Земле, превращались в тиранов и палачей, что приводило в итоге к всеобщему порабощению и проливанью крови невинных людей. Стремление создать идеальный мир человеческими усилиями заставляет людей уничтожать старый мир, что равносильно уничтожению мирового бытия вообще, т.к. зло и несовершенство пронизывают бытие мира. И поэтому философ считает, что, стремясь к «беспорочной чистоте поведения» [4, с. 149], нужно следить, чтобы это не привело к еще большему количеству зла в мире. В силу чего, человек вынужден терпеть или даже совершать меньший грех, чтобы преодолеть больший.

С. Л. Франк считает, что одержать победу над злом можно только одним единственным путем – с помощью любви. «Так как зло есть обособление, разьединенность, враждебность, то его можно подлинно преодолеть только противоположностью – любовью... Иного способа сущностного, реального преодоления и уничтожения зла вообще не существует» [3, с. 629]. Ведь зло, как и добро, пребывает в незримой глубине человеческой души, поэтому никакими насильственными действиями невозможно уничтожить зло.

Осознание своей греховности заставляет человека чувствовать свою ответственность за грехи и судить самого себя, т.е. совершать внутри себя суд Божий, через собственный голос совести. Поэтому страдание необходимо для исцеления души. Однако субъективно чувство ответственности порой обратно пропорционально мере личной греховности, т.к. способность испытывать чужую вину связана со степенью развития нравственного сознания. Яркий тому пример – заместительная жертва Христа, который принес себя в жертву, чтобы избавить человечество от греха и тем самым спасти мир.

Помимо индивидуальной греховности и ответственности, существует еще и коллективная, как, например, в случае коллективной преступности. Всякий грех, благодаря всеединству, распространяется на всех. Таким способом человеческая природа осознает ответственность каждого человека за первородный грех.

Что же следует понимать под спасением: спасение всего мира или спасение каждой человеческой души в отдельности? Оба эти понятия не противоречат друг другу, ведь спасение мира это и есть спасение всех индивидуальных душ, его составляющих. Необходимо коллективное спасение человечества как единого целого, а не спасение отдельной человеческой души. Идея спасения, мыслимая лишь как индивидуальное спасение, противоречит религиозному сознанию, т.к. свидетельствует о животном инстинкте самосохранения, об эгоизме. Человек должен думать не только о своем спасении, но и о спасении всего окружающего, ведь без всемирного спасения невозможно индивидуальное спасение из-за общности человеческих душ. В силу этого всеединства и возможно спасение. Кроме того, индивидуальное спасение невозможно, потому что каждый человек связан с другими людьми и вообще со всем миром, а значит, несет на себе последствия чужих грехов. Однако, несмотря на всеобщность, каждая человеческая душа идет своим особым путем к Богу. Таким образом, «сама задача спасения... приобретает двойственный характер» [4, с. 139]. Если бы мир являлся только показателем отрицательного начала, тогда само спасение мира не имело бы смысла. Но грехопадение лишь исказило и ослабило положительное начало, но не уничтожило его полностью. По мнению С. Л. Франка, «несмотря на все несовершенство, всю греховность мира... мир имеет некую первичную, онтологическую основу, в лице которой он есть положительная религиозная ценность, – нечто священное» [Там же, с. 183].

Также следует отметить, что совершенствование мира не тождественно его спасению. Совершенствование – это относительное улучшение жизни в мире в возможных пределах мирового бытия. А спасение – осуществление Царства Божьего, проникновение благодатной силы любви. Кроме того, зачастую совершенствование ведет к ухудшению состояния мира, а не к его улучшению. Ведь не всегда знания человек использует во благо, например, открытие взрывчатых веществ.

Спасение также не следует смешивать с исцелением, т.к. первое означает радикальное излечение, оно превышает человеческих сил и доступно только Богу, а второе, напротив, – дело человеческой активности и способно лишь смягчить страдания.

Зло причиняет страдания. И смерть считается злом только потому, что причиняет страдания. С метафизической точки зрения, страдания – это последствия зла, результат космической войны. И если бы этой борьбы не было, не было бы и страданий. Но человечество сталкивается с невинным страданием на Земле. И поэтому связь между страданием и виной кажется ему несправедливой. Факт наличия страдания свидетельствует о некоторой бессмысленности мирового бытия. В отличие от зла – иллюзии, страдания является подлинной реальностью, а значит, это – благо, а не зло. Страдание не является бессмысленным злом, и оно не есть кара. А наоборот, исцеляет от зла и возвращает человечество к совершенству реальности. Без

страдания невозможны совершенство и утверждение блаженства. Истинный смысл страдания заключается в идее искупления, т.е. в страдании за общий грех в силу всеединства бытия.

Бог никогда не уничтожает страдание механически, и в этом его истинная всеблагость. «Вне страдания нет очищения и спасения» [2, с. 429]. Только с помощью страдания человек может «увидеть» мир духовной реальности, ведь пока у человека все благополучно, его не интересует духовное совершенствование. Страдание – это не только показатель несовершенства мироустройства, оно является и орудием его преодоления. Например, смерть – это не только показатель внутреннего надлома бытия, но и потрясающая возможность перехода из сферы дисгармоничной земной жизни в сферу вечной жизни. В этом заключается ее таинственный положительный смысл. Иначе человек не смог бы достичь подлинной реальности. Человек возвращается к Богу через страдания. Поэтому Бог сопереживает все мировое страдание и «берет» его «на себя».

Человек страдает не только из-за своей греховной воли, но и из-за «разногласия и дисгармонии между личным, духовным и безлично-природным началами бытия. Человек страдает от своей прикованности к бездушному, слепому, морально-индифферентному ходу мировой жизни» [Там же, с. 409].

Однако подобное утверждение не решает проблемы теодицеи, а наоборот, допускает мысль, что первоисточник скрыт в непостижимой глубине Бога (так думали о зле Я. Беме и Ф. Шеллинг). И в этом есть доля правды. Как же примирить первоисточник всего – Бога – с первоисточником зла? По мнению С. Л. Франка, логически это сделать невозможно из-за трансрациональности Бога. «Ответственность за зло лежит на той... исконной и первичной инстанции реальности, которая в Боге (ибо все без исключения есть в Боге) есть не сам Бог... Место безосновного первоуждения зла есть то место реальности, где она, рождаясь из Бога и будучи в Боге, перестает быть Богом. Зло зарождается из несказанной бездны, которая лежит как бы как раз на пороге между Богом и не-Богом» [1, с. 224].

Это место находится в человеке, т.к. он соединен с Богом и отделен от него. С. Л. Франк считает, что «есть только одна-единственная возможность в живой конкретности воспринять безусловно непостижимое происхождение зла: эта возможность заключена в сознании моей вины, в самом опыте виновности. Вот почему истинный смысл вопроса о происхождении зла есть вопрос об ответственности за него» [Там же]. Ответственность несет тот, кто виновен, а не кто является причиной, т.к. последняя является необходимой, а необходимость никогда не ответственна.

Задаваясь вопросом, как Бог мог допустить зло, люди свидетельствуют о своем желании уклониться от ответственности. Обвиняя Бога в наличии зла, человек упускает истинное метафизическое существо зла. «Единственно возможное постижение зла есть его преодоление и погашение через сознание вины» [Там же, с. 225].

Преодолевая зло в сознании виновности и претерпевая страдания, человек возвращается к Богу. Следовательно, любое зло можно действительно преодолеть. Как бы душа не колебалась между двумя мирами, она понимает, что земные блага – это суета, и стоит стремиться к «подлинной, вечной, просветленной и успокоенной жизни» [5, с. 116]. А земную жизнь следует рассматривать как «средство и орудие Божьего дела» [Там же, с. 118]. В этом заключается оправдание мирской жизни.

Имеет ли жизнь в целом смысл в каждом своем мгновении (в прошлом, настоящем, будущем) для всех поколений людей (живущих и уже умерших) либо она бессмысленна? Этой проблеме С. Л. Франк посвятил свою книгу «Смысл жизни». Он понимал жизнь как единое вневременное и всеобъемлющее целое, а не как короткий отрезок отдельной человеческой жизни, т.е. как вечную жизнь. Следовательно, чтобы жизнь имела смысл, необходимы два условия: «во-первых, бытие Бога, как абсолютной основы для силы добра, разума и вечности, как ручательства их торжества над силами зла, бессмыслия и тленности, во-вторых, возможность для меня лично, в моей слабой краткой жизни, приобщиться к Богу и заполнить свою жизнь им» [Там же, с. 80]. Причем человеческая причастность должна быть свободной, а не по принуждению.

С. Л. Франк считает, что бессмысленность жизни в ее эмпирическом бытии представляет собой преграду, которая преодолевается через обнаружение свободы. «Зло и несовершенство нашей эмпирической природы каким-то непостижимым образом нужно для осуществления смысла жизни, ибо без него невозможна была бы свобода подвига, а без последней смысл жизни не был бы подлинным смыслом, не был бы тем, чего мы ищем» [Там же, с. 99].

Таким образом, проблему теодицеи С. Л. Франк рассматривает как «непостижимое». Он приходит к выводу, что рациональной теодицеи не существует, но не из-за слабости человеческих познавательных способностей, а из-за принципиальной сущностно-необходимой неразрешимости. «Всякая рациональная теодицея, всякая попытка логически непротиворечиво примирить факт мирового зла со всемогуществом и всеблагостью Бога не только логически невозможна и несостоятельна, но по существу и религиозно недопустима, ибо скрывает в себе какое-то оправдание зла. Здесь допустимо и возможно только такое “объяснение” этого противоестественного состояния, которое было бы не его оправданием, а, наоборот, его обличением» [4, с. 29]. Чтобы объяснить зло, необходимо найти его основание, которое совпадет со смыслом. Но, объяснив зло, человек тем самым его оправдает. А «это противоречит самому существу зла» [1, с. 215]. Поэтому его надо не объяснять, а уничтожать.

Теодицея возможна лишь в своей непостижимости и трансрациональности. Как пишет С. Л. Франк: «проблема теодицеи разрешима в ее единственной форме – в форме усмотрения трансрационального основания ее рациональной неразрешимости» [Там же, с. 226]. Он утверждает, что не только теодицея в рациональной форме невозможна, но и попытка ее построить является морально и духовно недопустимой.

Обращает на себя внимание тот факт, что вначале своих рассуждений философ демонстрирует оптимистический взгляд на жизнь. Он недооценивает силу и масштаб мирового зла, однако в более поздних своих трудах («Свет во тьме», «С нами Бог») он признает существенность и неустранимость зла в мире человеческими усилиями и развивает свое учение о смысле жизни и всемирном спасении, показывая соединение человека с Богом как с единственным спасителем.

Одной из неразрешимых загадок проблемы теодицеи С. Л. Франк считает страдания от болезней, обусловленных наследственностью, особенно это касается психических заболеваний, уничтожающих духовную способность бороться с бедствиями.

Список литературы

1. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. М.: АСТ, 2007. 800 с.
2. Франк С. Л. Реальность и человек. М.: РЕСПУБЛИКА, 1997. 478 с.
3. Франк С. Л. С нами Бог / сост. и предисл. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2003. 750 с.
4. Франк С. Л. Свет во тьме. М.: Факториал, 1998. 256 с.
5. Франк С. Л. Смысл жизни. 2-е изд. Брюссель, 1992. 170 с.

PARADOXES OF THEODICY OF S. L. FRANK

Antonenko Viktoriya Vladimirovna

Smolensk State University

lyubimayaviktoriya@mail.ru

The article undertakes an attempt to reveal the specificity of the religious and philosophical reflection of S. L. Frank devoted to the problem of theodicy. By virtue of the peculiar interpretation of religious texts his doctrine of theodicy has paradoxical nature. The emphasis on the incomprehensibility and transrationality of the problem of the origin of evil is relatively new. Evil is devoid of true being, and it is illusory reality. Therefore, the problem of theodicy cannot be solved rationally due to its fundamental essence-necessary insolubility.

Key words and phrases: S. L. Frank; theodicy; "incomprehensible"; evil; good; freedom; responsibility.

УДК 94(37).08

Исторические науки и археология

Римский регулярный военный флот появляется при императоре Августе. Главными военно-морскими базами Империи стали Равенна и Мизен. Наряду с центральными флотами, существовали также провинциальные военно-морские силы, значение которых было несравненно меньшим. В период кризиса III в. провинциальные эскадры прекратили свое существование. Поэтому стратегия морской обороны Империи в IV столетии базировалась уже на принципах, совершенно отличных от тех, которые были заложены Августом.

Ключевые слова и фразы: Римская империя; Август; корабли; флот; флотилия; эскадра.

Банников Андрей Валерьевич, к.и.н.

Санкт-Петербургский государственный университет

elephantomasha@mail.ru

ОРГАНИЗАЦИЯ РИМСКИХ ВОЕННЫХ ФЛОТОВ В ПЕРИОД ПРИНЦИПАТА ©

Став единоличным правителем Римской державы, Октавиан (Август) сосредоточил в своих руках огромные военные силы, в том числе и большое количество первоклассных военных кораблей. Ведь только в результате победы при Акции в его руках оказалось 300 кораблей противника [11, с. 434]. Октавиан воспользовался этими судами для того, чтобы создать постоянно действующие военные эскадры. Форум Юлия стал базой для первого регулярного военного флота Римской империи (*classis Forojuliensis*) [25, р. 129-130], главная задача которого состояла в наблюдении за побережьем Лигурийского (Генуэзского) и Галльского (Лионского) заливов. Этот флот просуществовал очень недолго и прекратил свое существование, как кажется, к 70 г. [Ibidem, р. 130], во всяком случае, при Марке Аврелии и Коммодe его уже не было [18, р. 5].

Гораздо большее значение приобрели флоты, размещенные в Равенне и Мизене [12, с. 55]. *Равеннский флот*, дислоцированный напротив иллирийского побережья, должен был обеспечивать безопасность мореплавания в бассейне Адриатического и Ионийского морей. Иордан, ссылаясь на Диона Кассия, утверждает, что в Равеннском порту могло стоять до 250 кораблей [7, с. 89]. Впрочем, по мнению некоторых современных исследователей в период принципата *Равеннский флот* насчитывал не более 150 кораблей [17, р. 38-39].