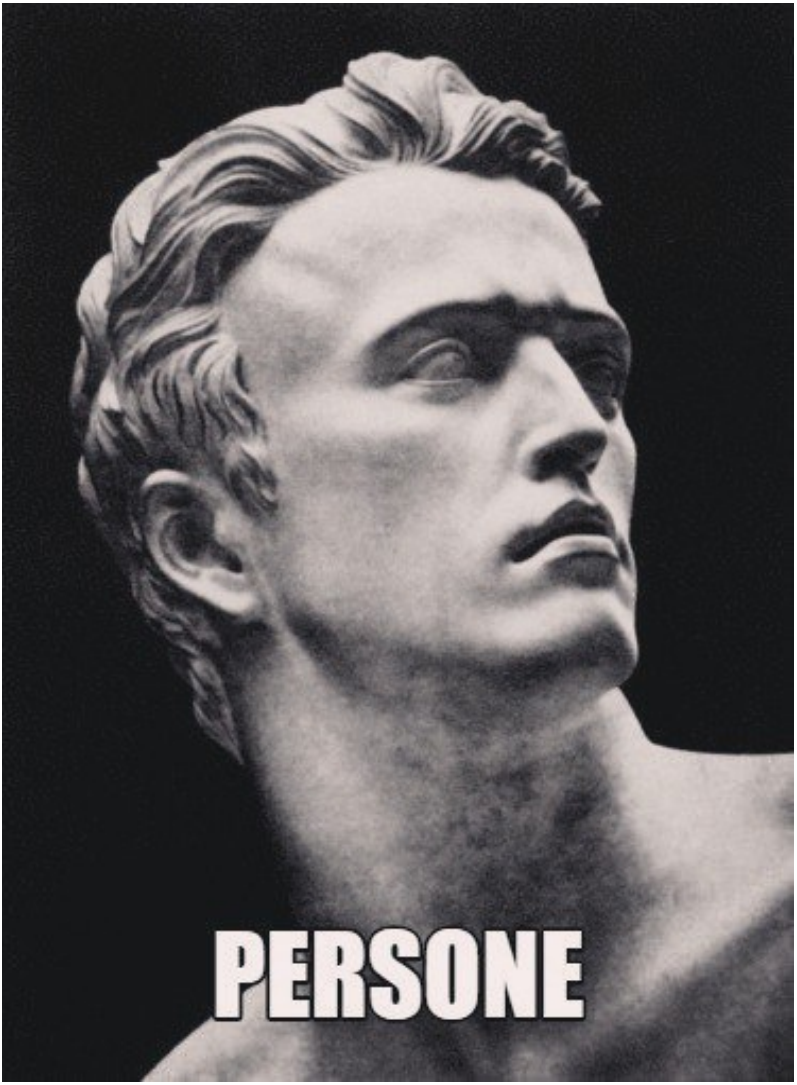


Click

https://vk.com/intellegenceperson

БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН

1.038.712



ТВОРЕНИЯ

* *



Sanctus Aurelius Augustinus
(354–430)

БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН

ТВОРЕНИЯ (том второй)



ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ТРАКТАТЫ

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

Издание второе

Научно-популярное издание

ИЗДАТЕЛЬСТВО «АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
УЦИММ-Пресс
Киев
2000

УДК 2:21
ББК 86.37
А 18
2

Блаженный Августин

А 18 Творения: В 4 т. Т. 2: Теологические трактаты. — СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. — 751 с.
ISBN 5-89329-213-8

Блаженный Августин (Sanctus Aurelius Augustinus) (354–430) — величайший из отцов древней Церкви (doctores ecclesiae) христианского Запада, оказавший огромное влияние на все дальнейшее развитие христианской мысли, этических взглядов и церковного устройства. В данной книге представлены преимущественно теологические трактаты Блаженного Августина: «О согласии Евангелистов» (в нем Августин дает толкование наиболее противоречивых мест из Нового Завета, стремясь доказать, что между евангелистами не было и быть не могло никаких разногласий) и «О книге Бытия» (посвященный буквальному толкованию первых глав Книги Бытия). Главной целью этой работы являлось показать преемственность книг Ветхого и Нового Заветов. В приложении приведены ранние редакции отдельных глав этой книги, что позволяет при сопоставлении с более поздней авторской редакцией проследить эволюцию взглядов Августина-теолога. Открывает издание одна из наиболее поздних работ Августина «Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви», посвященная не только философско-теологическим, но и этическим вопросам. В книге использованы переводы Киевской Духовной Академии, выполненные профессорами Академии с большой текстологической тщательностью и с превосходным знанием церковно-богословских реалий раннего христианства.

Тексты печатаются в современной редакции.

Для самого широкого круга читателей.

УДК 2:21
ББК 86.37

ISBN 5-89329-213-8



© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2000 г.
© Издательство «УЦИММ-Пресс» (Киев), 2000 г.

ЭНХИРИДИОН* ЛАВРЕНТИЮ О ВЕРЕ, НАДЕЖДЕ И ЛЮБВИ

1. Трудно передать, любезный сын мой Лаврентий, сколь восхищаюсь я твоей любознательностью, как искренне желаю, чтобы ты постиг истинную мудрость. Не ту, об обладателях которой сказано: "Где мудрец? Где книжник? Где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие?" (I Кор. I, 20), но такую, о познавших которую написано: "Множество мудрых — спасение миру" (Прем. VI, 26) и которую имеет в виду апостол, говоря своим слушателям: "желаю, чтобы вы были мудры на добро и просты на зло" (Рим. XVI, 19). Но, как никто не может сам себя произвести, так никто не может и стать мудрым без помощи того Просветителя, о котором сказано: "Всякая премудрость от Господа" (Прем. Иис. Сир. I, 1).

2. Человеческая же мудрость — благочестие. Это видно из книги св. Иова: там говорится, что сама Премудрость сказала человеку: "Вот, благочестие есть премудрость" (Иов. XXVIII, 28). Если же ты спросишь, о каком благочестии она говорит в этом месте, то знай, что по-гречески благочестие — почитание Бога. Имеется у греков и еще одно слово, имеющее смысл благочестия, буквально же означающее "правильный образ жизни". Впрочем, и оно указывает преимущественно на почитание Бога. Наилучшим же образом выражает почитание Господа именно словосочетание "человеческая премудрость". И когда ты говоришь мне: "Пусть будет сказано о многом, но кратко", то разве не то имеешь в виду, что желаешь получить краткое изложение того, как нужно почитать Бога?

3. Если я отвечу тебе, что Бога нужно почитать верой, надеждой и любовью; то ты, вероятно, заметишь, что это

---

* Энхиридион — букв., специальная ручка для поддержания книги. Здесь же — руководство, "настольная" книга.

сказано короче, чем ты желал бы, и потому со временем снова попросишь объяснить тебе все, относящееся к этим трем пунктам, в отдельности: во что именно должно верить, на что нужно надеяться, что любить. А когда я это сделаю, то тогда здесь будет все, о чем ты просишь в своем письме, а именно: чтобы одно ты, имея у себя копии, мог бы перечитать, другое же — вновь изучать в моем изложении.

4. По твоим словам ты желаешь, чтобы я написал для тебя книгу, которую ты имел бы в качестве, как говорят, энхиридиона, и которую ты мог бы всегда носить с собой; книгу, содержащую основные требования, т. е. чему прежде всего должно следовать и чего, главным образом, дабы не впасть в ересь, избегать, насколько имеет значение для религии разум, даже тогда, когда трудно найти между ними согласия, что находится в начале, а что — в конце, в чем сущность исповедания и каково истинное и единственное основание католической веры. Все то, о чем ты спрашиваешь, ты, без сомнения, будешь знать; ты узнаешь, во что должно верить, на что нужно надеяться, что любить. А это и есть главнейшее, даже единственное, чего нужно держаться в религии. Всякий же, кто с этим не согласен — или совсем чужд имени Христа, или еретик. Определить это существо католической веры нужно путем рациональным — или с помощью внешних чувств, или же нашей мыслительной способностью. А относительно того, что не может быть постигнуто нами ни разумом, ни опытным путем — тут следует верить безо всякого сомнения свидетелям, оставившим писания, уже удостоившиеся наименования Божественных: они могли видеть все по вдохновению свыше и даже предвидеть, созерцая или телесными очами, или духовно.

5. Наученный начаткам веры, укрепленный любовью разум при добродетельной жизни порой достигает даже виденья, где святым и совершенным сердцам открывается неизреченная красота, созерцание которой — высшее блаженство. Это, несомненно, и есть то, о чем ты спрашиваешь: "что находится в начале, а что — в конце". Начинают верой, оканчивают виденьем. Последнее есть

сущность всего исповедания веры. Истинное же и единственное основание католической веры есть Христос: "ибо никто не может положить другое основание, — говорит апостол, — кроме положенного, которое есть Иисус Христос" (I Кор. III, 11). И, значит, не следует отрицать, что это — единственное основание католической веры, поскольку, в противном случае можно было бы подумать, что мы согласны с какими-нибудь еретиками. Ведь, поскольку речь идет о Христе, то по имени Христос находится у каких угодно еретиков, называющих себя христианами; на самом же деле Его у них нет. Подробно говорить об этом было бы слишком долго — для этого потребовалось бы изложить все бывшие, нынешние и могущие возникнуть в будущем еретические системы, называющие себя христианскими, и подробно рассмотреть, насколько каждая из них соответствует истине. Подобное исследование заняло бы столько томов, что им, пожалуй, не было бы и конца.

6. Ты же просишь у нас энхиридион, т. е. то, "что не требовало бы для своего размещения целые шкафы, но могло бы просто быть взято рукой". Итак, возвращаясь к отмеченным нами трем способам богопочитания, к вере, надежде и любви, легко указать, во что должно верить, на что — надеяться и что надлежит любить; защититься же от превратных толкований инакомыслящих можно только в подробном и требующем значительных усилий исследовании. Для того же, чтобы подобное исследование изучить, недостаточно иметь в руке энхиридион, но требуется напряженная работа мысли.

7. Вот ты имеешь Символ и молитву Господню; что короче слушать или читать? Что легче запомнить? Когда, вследствие греха, род человеческий был угнетен тяжелой скорбью и нуждался в Божественном милосердии, пророк, предрекая время милости Божией, говорил по поводу этой молитвы: "всякий, кто призовет имя Господне, спасется" (Иоиль II, 32). А апостол, когда, сообщая о самой милости, приводит вновь это пророческое свидетельство, имея в виду Символ, добавляет: "Но как призывать Того, в Кого не уверовали?" (Рим. X, 14). В этих двух изречениях обрати внимание вот на что: вера верит, надежда и любовь

— молятся. А так как надежда и любовь не могут быть без веры, то, тем самым, и вера — молится. Поэтому, конечно, и сказано: "как призывать Того, в Кого не уверовали?"

8. Нельзя надеяться на то, во что не веришь. Верить же можно и в то, на что не надеешься. Кто из верующих не верит в наказание нечестивых? Однако же не надеется; и кто бы ни верил в то, что это наказание ему угрожает, кто бы ни содрогался от мимолетного душевного волнения, о нем правильнее сказать, что он боится, нежели, что надеется. Некто, различая эти два состояния, говорит: "да не позволено будет боящемуся надеяться" (Лукан. Pharsalia, кн. 2). Другим же поэтом, хотя и в переносном смысле, но было сказано еще лучше: "если бы я мог так надеяться на это мучение" (Вергилий. Энеида, кн. 4). Наконец, некоторые используют это слово в грамматике в качестве примера, как указание на оборот речи с переносным смыслом, и говорят: "он сказал "надеяться" вместо "бояться". Итак, существует вера и в дурное, и в хорошее, так как и то, и другое может быть предметом веры; сама же вера — добрая, а не дурная. Существует также вера и в прошедшее, и в настоящее, и в будущее. Мы верим, что Христос умер, это — прошедшее; верим, что сидит Он одесную Отца, это — настоящее; верим, что прийдет Он для суда, это — будущее. Далее, бывает вера и в свое, и в чужое. Каждый верит, что он некогда начал существовать и не был, во всяком случае, вечным, т. е. верит, что имеет начало во времени, и то же относительно всех прочих, да и вообще, всего сущего. Кроме того, мы верим не только в то, что касается людей, но и во многое из того, что относится к ангелам. Надеяться же можно только на доброе, только на будущее и только на того, кого считают способным эту надежду оправдать. Поэтому веру следует отличать от надежды как по различию названий, так и по смыслу. Ведь, что касается недоступности предметов веры и надежды непосредственному созерцанию, то она одинакова у тех и у других. В послании к Евреям, каковым свидетельством пользуются славные защитники католической веры, вера определяется так: "вера есть...

уверенность в невидимом" (Евр. XI, 1). Когда кто-нибудь говорит, что он поверил не словам, не свидетелям, не каким-нибудь доказательствам, а непосредственной очевидности предметов, т. е. говорит, что как бы приспособил веру, он отнюдь не кажется настолько неразумным, чтобы тотчас можно было поймать его на слове и сказать: "ты увидел, следовательно, не поверил"; у нас нет никаких оснований утверждать, что предмет веры должен быть непременно невидимым. Просто мы преимущественно имеем в виду ту веру, о которой учит Божественное Писание, т. е. веру в невидимое. О надежде тоже говорит апостол: "надежда, когда видит, не есть надежда, ибо если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся на то, чего не видим, тогда ожидаем в терпении" (Рим. VIII, 24, 25). Когда, следовательно, мы верим, что нас ожидает хорошее будущее, то на это же самое и надеемся. Нужно ли еще что-нибудь говорить о любви, без которой вера не имеет никакого значения? А надежды без любви и совсем не может быть. "И бесы веруют и трепещут", говорит апостол Иаков (Иак. II, 19), однако же не надеются и не любят. Точнее, они страшатся, когда верят в приближение того, что мы любим и на что надеемся. Поэтому апостол Павел одобряет и заповедует веру, движимую любовью (Гал. V, 6), которая, в свою очередь, не может быть без надежды. Следовательно, нет любви без надежды, нет надежды без любви, нет и обеих без веры.

9. Итак, когда спрашивают, во что нужно верить в религии, то нет нужды исследовать природу вещей, как поступают те, кого греки называют физиками; не следует беспокоиться, если христианин не знает чего-нибудь о силе и числе стихий, о движении, строе и затмении звезд, о форме неба, о родах и породах животных, растений, камней, источников, рек, гор, об измерении пространства и времени, о признаках выдающихся бедствий и о многом другом, что физики или открыли, или думают, что открыли — ведь не сами же они, отличающиеся таким разумом, пылающие усердием, обладающие свободным временем в изобилии, то изучающие человеческие предположения, то исследующие исторические опыты и в тех открытиях,

которыми гордятся, многое скорее предполагающие, чем знающие, все это изобрели. Для христианина достаточно верить, что причина тварей небесных и земных, видимых и невидимых заключается только в благости Творца, Который есть единый и истинный Бог; верить, что нет никакой природы, которая не была бы Он Сам или от Него; что Он есть троица, а именно Отец, и Сын, от Отца рожденный, и Дух Святой, исходящий от того же Отца, но один и тот же Дух Отца и Сына.

10. Этой-то Троицей, бесконечно, равномерно и неизменно благою, сотворено все; сотворено не бесконечно, не равномерно и не неизменно благим, однако, каждое творение в отдельности также благом, а весь мир в целом — весьма добрым (Быт. I, 31), так как из всей совокупности составилась удивительная красота вселенной.

11. Так называемое зло, надлежащим образом упорядоченное и расположенное на своем месте, сильнее оттеняет добро для того, чтобы оно более привлекало внимание и, от сравнения со злом, приобретало бы большую ценность. Всемогущий Господь, которому, по признанию даже неверующих, принадлежит верховная над всем власть (Вергилий. Енеида, кн. 10), и который в высочайшей степени благ, никоим образом не позволил бы, чтобы в Его делах было хоть сколько-нибудь зла, если бы не был так всемогущ, чтобы и зло обратить в добро. Что же иное называется злом, как не недостаток добра? Как в телах живых существ болезни и раны вызывают только недостаток здоровья (и само лечение призвано не к тому, чтобы вошедшее в организм зло, т. е. болезни и раны, перевести в какое-нибудь другое место, но чтобы истребить его совсем; рана или болезнь не представляют самостоятельной субстанции, но только повреждение субстанции телесной, тогда как тело есть сама субстанция, нечто действительно доброе, в чем происходит зло, т. е. лишение добра, называемого здоровьем), так существуют и различные виды повреждения души, бывает лишение природного добра; при выздоровлении это лишение никуда не переносится, ибо может если где-то и быть, то только в самом здоровье.

12. Итак, все природы — благи, так как их Виновник — высочайше благ, но поскольку они не столь же неизменно благи, как сам их Виновник, то поэтому добро в них может уменьшаться и возрастать. Уменьшение же добра есть зло. Впрочем, сколь бы не уменьшалось добро, все равно, пока существует та или иная природа, в ней необходимо есть хоть толика добра. И сколь бы ни была мала сама природа, то добро, из которого она состоит, не может уменьшиться без уменьшения ее самой. Справедливо, конечно, восхваляется природа чистая и неповрежденная, но она была бы стократ прекрасней, если бы вообще не могла подвергнуться порче. Насколько же она подвержена порче, настолько порча ее есть зло, так как лишает ее некоторого добра; ибо если не лишает никакого добра, то не причиняет вреда, если же причиняет вред, следовательно, отнимает добро. Итак, сколько бы природа не подвергалась порче, в ней есть добро, которого она могла бы лишиться. Поэтому, если что-нибудь останется в природе, что уже не может быть испорченным, то и сама эта природа будет уже совершенно неподверженной порче, и этого величайшего блага достигнет именно порчей. И если не перестанет подвергаться порче, не перестанет также иметь добро, которого могла бы лишить ее порча. Если же порча истребит природу целиком, то тогда не будет никакого добра, так как не будет никакой природы. Поэтому порча не может уничтожить добро иначе, как уничтожив природу. Итак, всякая природа есть добро: большое добро, если не может подвергаться порче, если может — малое. Отрицать же существование добра можно лишь по полному недомыслию. Если оно истребляется порчей, то не остается и самой порчи, ибо не остается и природы, в которой она могла бы существовать.

13. Поэтому не было бы совсем того, что называется злом, если бы не было никакого добра. Добро, лишенное всякого зла, есть чистое добро, то же добро, в котором находится зло — испорченное или худое добро; там же, где нет никакого добра, там не может быть и какого-либо зла. Отсюда следует интересный вывод: так как всякая природа уже только в силу того, что она — природа, есть

добро, то когда говорят, будто порочная природа — злая природа, говорят, в сущности, что добро есть то же, что и зло, а зло — то же, что добро; ибо всякая природа — добро и никакая вещь не была бы дурной, если бы сама она не была бы природой. Следовательно, злым может быть только нечто доброе. Хотя это, на первый взгляд, кажется нелепостью, однако неизбежно вытекает из всех предыдущих рассуждений. Нужно лишь остерегаться, чтобы не подпасть под то пророческое изречение: "Горе тем, которые зло называют добром, а добро — злом, тьму ночную считают светом, и свет — тьмой, горькое почитают сладким, и сладкое — горьким" (Ис. V, 20). Господь, однако, говорит: "злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое" (Мф. XII, 35). Что же такое злой человек, как не дурная природа, поскольку он — природа? Если, далее, человек, так как он — природа, есть нечто доброе, то что такое злой человек, как не худое добро? Однако, когда мы различаем то и другое, мы не потому считаем человека злым, что он — человек, и добрым не потому, что он — порочен, но как человека считаем его добрым, а как порочного — злым. Следовательно тот, кто считает злом само существование человека или добром — порочность человека, тот именно и подпадает под то пророческое изречение: "горе тем, которые зло называют добром, а добро — злом". Он порицает творение Божие — человека, и хвалит порок человека — его испорченность. Итак, вся природа, хотя бы и порочная, поскольку она есть природа — добра, а поскольку порочна — зла.

14. Поэтому к противоположностям, называемым добром и злом, неприложимо то правило, что две противоположности вместе никогда не существуют. Как воздух не может быть одновременно и темным, и светлым, пища или питье — и сладким, и горьким, тело — белым и черным, безобразным и красивым, так и практически на всех противоположностях мы можем наблюдать, что они одновременно и вместе не существуют. Такие же несомненные противоположности, как добро и зло, не только могут быть вместе, но, более того, зло без добра, кроме как в

добре и вовсе существовать не может. Добро, впрочем, может и без зла. Человек или ангел может и не быть несправедливым, но никто не может быть несправедливым, кроме человека или ангела. И добро это — человек, добро — ангел, зло же — несправедливость. И эти две противоположности так существуют вместе, что если бы не было добра, в котором не было бы зла, то зла не могло бы быть совершенно, потому что порче не только негде было бы существовать, но и неоткуда было бы и возникнуть; подвергаться порче может лишь что-либо доброе, и порча есть не что иное, как устранение добра. Итак, зло произошло из добра, и иначе как в каком-нибудь добре не существует; и не было ничего другого, откуда могла бы возникнуть какая-либо природа зла. Ибо, если бы она существовала, то, будучи природой, была бы, конечно, доброй: коль скоро природа эта не подвержена порче, она была бы большим добром, но даже и подверженная порче природа была бы все-таки добром, уничтожением или умалением какового порча могла бы ей повредить.

15. Однако, когда мы говорим, что зло произошло из добра, пусть не подумает кто-либо, что это противоречит изречению Господа: "не может дерево доброе приносить плоды худые" (Мф. VII, 18). Нельзя, так говорит Истина, собирать виноград с терновника, потому что одно не может происходить от другого; но из хорошей земли, как мы видим, могут расти и виноградные лозы, и терновник. Точно также, хотя худое дерево и не может приносить хорошие плоды, т. е. злая воля не может производить добрые дела, но из доброй природы человека может произойти как добрая воля, так и злая; и нет другого источника злой воли, кроме доброй природы ангела и человека. На это весьма ясно указал сам Господь в том же месте, где говорил о дереве и плодах. Он говорит: "или признайте дерево хорошим и плод его хорошим, или признайте дерево худым и плод его худым" (Мф. XII, 33), говорит так, напоминая о том, что именно от хорошего дерева худые плоды или от худого дерева хорошие плоды происходить не могут, но из самой земли могут произрасти оба дерева.

16. В виду сказанного, если нам и нравится стих Марония: "счастлив, кто сумел познать причины вещей" (Георг., кн. 2, ст. 490), то мы не думаем, что для достижения счастья важно знать причины многих движений в мире, сокрытых в сокровеннейших тайниках природы: "откуда землетрясения, какою силой возмущаются глубокие моря и, разламывая все встречающееся на пути, снова сами собой утихают" (там же, ст. 479, 480); и прочее в этом же роде. Нам необходимо знать причины добрых и злых вещей (т. е., добра и зла) настолько, насколько возможно их знать человеку в этой жизни, полной заблуждений и бедствий, для их же избежания. Естественно, необходимо стремиться к такому счастью, когда бы нас не беспокоила никакая скорбь, когда мы были бы совсем свободны от ошибок. И если бы нам были известны причины движения тел, то нам следовало бы, прежде всего, познать те, от которых зависит наше здоровье. Когда же, не зная их, мы обращаемся к врачам, то разве не ясно, насколько мы терпеливы в незнании того, что скрывает нас от тайн неба и земли.

17. Хотя и нужно, по возможности, остерегаться ошибок не только в делах больших, но и в малых, и хотя причина заблуждений заключена в незнании, отсюда, однако же, следует, что постоянно ошибается не тот, кто чего-нибудь не знает, но тот, кто полагает себя знающим что-либо, чего он на самом деле не знает. Он принимает ложное за истинное, а это и значит ошибаться. Причем имеет большое значение и то, в чем именно он ошибается. По отношению к одному и тому же предмету знающий непредубежденным разумом предпочитается незнающему и тот, кто не ошибается, — заблуждающемуся. В различных же предметах, т. е. когда один знает одно, другой — другое, один — более полезное, другой же — менее полезное или даже вредное, то в этом последнем случае кто не предпочел бы незнающего знающему? Есть нечто такое, что лучше не знать, чем знать. Равным образом, в известное время блуждание для некоторых было полезно, хотя только блуждание по обыкновенной дороге, а не по пути нравственной жизни. И с нами самими случилось

так, что мы заблудились на одном распутьи, где, выжидая наш проход, сидели в засаде вооруженные донатисты; однако, мы пришли окольной дорогой туда, куда держали путь, и когда были открыты козни врагов, мы радовались своим блужданиям и благодарили Бога. Кто поколебался бы блуждающего таким образом путника предпочесть не блуждающему разбойнику? И быть может поэтому у известного величайшего поэта какой-то несчастный любовник говорит: "как я увидел, как погиб, как я поддался злой ошибке?" (Вергилий. Буколики), потому что бывает и добрая ошибка, которая не только не вредит, но даже приносить некоторую пользу. Однако, если вникнуть в дело поглубже, коль скоро ошибаться есть не что иное, как принимать ложь за истину и истину за ложь, известное считать неизвестным и наоборот (безразлично, ложно оно или истинно), и коль скоро это в действительности так же безобразно и непристойно, как утверждение или отрицание "да — да, нет — нет" (Мф. V, 37) нам представляется красивым и приличным; то в самом деле, жалка наша настоящая жизнь, для сохранения которой иногда необходима бывает ошибка. Дай Боже, чтобы такою не была та жизнь, где сама истина есть жизнь нашей души, где никто не лжет и никто не обманывается. Здесь же люди обманывают и обманываются, и более жалки они, когда лгут, обманывая, чем когда обманываются, доверяя лжи. Однако разумная природа до такой степени отвращается от лжи и по возможности избегает ошибки, что не желают обманываться даже те, которые сами любят обманывать; так как тому, кто лжет, кажется, что не он ошибается, но что другого, доверяющего ему, он вводит в заблуждение. И он действительно не ошибается в том, что прикрывает ложью, коль скоро истина самому ему неизвестна, но ошибается, думая, что ложь ему не вредит, тогда как всякий грех более вредит совершающему его, чем тому, кто от этого греха страдает.

18. Теперь возникает весьма трудный и сложный вопрос, по поводу которого мы написали уже большую книгу, когда по необходимости нам нужно было защищаться от обвинений. Должен ли иногда справедливый человек лгать?

Некоторые (присциллианисты) заходят так далеко, что и клятвопреступление, и ложь о предметах, касающихся почитания Бога, даже о самой природе Бога иногда считают добрым и благочестивым делом. Мне же кажется, что всякая ложь — грех, хотя большая разница — с каким настроением и о каких предметах кто-либо лжет. Не так грешит тот, кто лжет с намерением помочь кому-нибудь, чем тот, кто лжет, желая вредить; но столько же вредит тот, кто посылает обманом путника на другую дорогу, сколько и тот, кто обманом портит дорогу жизни. Нельзя считать сознательным обманщиком того, кто сам свою ложь принимает за истину, потому что в душе он не обманывает, а сам обманывается. Следовательно, того, кто неосторожно поверив лжи, считает ее за истину, нужно обвинить скорее в неосмотрительности, чем во лжи. И, напротив, обманывает тот, кто выдает за истину заведомую ложь, так как в душе он не то думает, что говорит, и потому говорит не истину, хотя бы слова его и оказались случайно правдивыми; и никоим образом не свободен от лжи тот, кто устами говорит истину, не зная ее, или же зная, намеренно обманывает. Итак, если принять во внимание не самые предметы, о которых некто что-либо говорит, а намерение говорящего, то лучше тот, кто говорит ложь по незнанию, считая ее за истину, чем тот, кто заведомо вводит дух лжи, не зная, истину ли он говорит. У первого что на уме, то и на языке; у второго же, каково бы ни было само по себе то, о чем он говорит, на языке одно, на сердце же другое; а в этом собственно и заключается обман. В отношении же к самим предметам, о которых что-либо говорят, крайне важно, в чем именно кто-либо заблуждается или лжет; хотя обманываться (поскольку дело касается воли человека) — меньшее зло, чем лгать, однако гораздо более извинительно лгать в том, что не соприкасается с религией, чем заблуждаться в этом вопросе. Для объяснения этого обратим внимание на то, что бывает, если кто-либо, обманывая, говорит, что умерший жив, и если другой, заблуждаясь, верит, что Христос, по истечении некоторого времени, снова умрет: не гораздо ли лучше обман в первом случае, чем заблуждение во

втором, не гораздо ли меньшее зло ввести кого-нибудь в ту ошибку, чем самому, благодаря кому-нибудь, впасть в эту?

19. Итак, в одних случаях мы обманываемся большим злом, в других — малым, в некоторых — никаким злом не обманываемся, а в некоторых обманываемся даже добром. Большим злом обманывается человек, когда не верит в то, что ведет к вечной жизни или ведет к вечной смерти. Малым же злом обманывается тот, кто, принимая ложь за истину, подвергается каким-нибудь временным неприятностям, но с помощью твердого терпения обращает их в полезное благо. Это подобно тому, как если кто-нибудь, считая дурного человека хорошим, терпит от него какое-нибудь зло. Кто же считает дурного человека настолько хорошим, насколько не терпит от него никакого зла, тот не обманывается никаким злом, и не к нему относится пророческое проклятие: "горе тем, которые зло называют добром". Сказанное пророком относится к тому, благодаря чему люди злы, а не к самим людям. Поэтому тот, кто прелюбодейство называет добром, действительно осуждается тем пророческим словом. Кто же называет добрым самого человека, которого считает непорочным, не зная, что он — прелюбодей, тот ошибается не в распознании добрых и злых дел, но в тайнах человеческого характера; он называет хорошим человека, в котором, по его мнению, есть несомненное добро, и считает злом прелюбодея и добром непорочного; данного же человека считает добрым по незнанию того, что он — прелюбодей, а не непорочный. Если, далее, кто-нибудь, благодаря ошибке, избегает погибели, что, как я сказал, случилось и с нами в пути, то и от ошибки получается для человека нечто доброе. Но когда я говорю, что кто-нибудь в некоторых случаях не обманывается никаким злом, или обманывается даже каким-либо добром, я называю злом и добром не саму ошибку, но то зло, которого, благодаря ошибке, избегают и то добро, которого через ошибку достигают. Сама же по себе ошибка есть зло, большое в большом деле и малое — в малом, однако же — зло. Кто, кроме заблуждающегося, не видит зла в том, чтобы

выдавать ложь за истину или отвергать истину в пользу лжи, или считать неизвестное известным и известное — неизвестным? И при всем этом, одно дело считать добрым того человека, кто в действительности зол: это — ошибка; другое же — не испытать от этого зла какого-нибудь другого зла, если бы злой человек, принятый за доброго, нисколько не повредил. Точно также, одно дело — считать ошибочно дорогу правильной, и совсем другое — от этого зла, произошедшего от ошибки, получить нечто доброе, напр., освобождение от козней злых людей.

20. Не знаю, стоит ли называть грехами и такого рода ошибки, как, например, когда человек думает о дурном человеке хорошо, не зная каков он на самом деле; или когда вместо того, что мы воспринимаем через телесные ощущения, встречаем нечто подобное, ощущаемое как бы духовным телом или телесным духом, что произошло с апостолом Петром, когда он, неожиданно освобожденный ангелом из оков и темницы полагал, что видит видение (Деян. XII, 9); или когда в самих вещественных предметах шероховатое считается гладким, горькое — сладким, зловонное — душистым, грохот дорожной повозки — музыкой, или один человек принимается за другого, когда двое бывают весьма похожи друг на друга, что часто случается с близнецами, почему и говорится: "... и приятная ошибка для родителей" (Вергилий. Энеида, кн. 10), и т. п. Я решаю сейчас не тот весьма трудный вопрос, какой занимал остроумнейших академиков, будто бы мудрец, чтобы не впасть в ошибку и не принять ложь за истину, не должен ничего утверждать, потому что все (как говорят они) или неизвестно, или сомнительно. Об этом я написал три книги в самом начале моего обращения, чтобы не служило для нас препятствием то, что как бы у самого входа полагало преграду. Нужно было устранить отчаянье в достижении истины, которое с их точки зрения является неизбежным. Итак, у них всякая ошибка считается грехом, которого, утверждают они, нельзя избежать иначе, как только оставляя вопросы нерешенными. Они говорят, что тот, кто соглашается с неизвестным, несомненно заблуждается; они доказывают в остроумных, но и весьма наглых

спорах, что нет ничего несомненного и в том, что люди видят, по причине невозможности выделить обманы зрения, хотя бы то, что воспринимается зрением, случайно и было истинным. У нас же "праведник живет верою" (Аввак. II, 4; Рим. I, 17). А если устранить согласие, то устраняется и вера, потому что без согласия нет веры. И существуют истины, хотя и недоступные зрению, но такие, без веры в которые нельзя достигнуть блаженной или, что то же самое, вечной жизни. Я не знаю, нужно ли нам разговаривать с такими людьми, которые не только не ожидают будущей жизни, но и не знают, живут ли они в настоящей; они говорят, что не знают и то, чего не могут не знать. Ведь немыслимо же не знать того, что ты живешь, так как если бы ты жил, то не имел бы и незнания; иметь знание и незнание свойственно только живущему. Не соглашаясь с тем, что они живут, они якобы предостерегают себя от ошибки; тогда как даже ошибкой они доказывают, что живут, потому что кто не живет, тот не может и ошибаться. Как верно и несомненно то, что мы живем, так верно и несомненно многое такое, несогласие с чем свидетельствовало бы скорее об отсутствии мудрости, если не сказать — о безумии.

21. В тех вещах, вера или неверие в которые безразличны для достижения царствия Божия, которые можно считать и истинными, и ложными, в этих вещах ошибаться — не значить грешить, или если грешить, то весьма мало и весьма легко. Да и как бы велика ни была эта ошибка, она не имеет отношения к тому пути, которым мы идем к Богу, а путь этот есть вера во Христа, вспомоществуемая любовью (Гал. V, 6). С этого пути не совращала и та приятная для родителей ошибка в близнецах, не совращался с него и апостол Петр, когда он, думая, что видит видение, настолько принимал одно за другое, что не различал истинных тел, среди которых находился, от воображаемых им призраков — до тех пор, пока не ушел от него освободивший его ангел; не уклонялся от этого пути и патриарх Иаков, когда живого сына считал растерзанным зверьми (Быт. XXXVII, 33). В этих и подобного рода обманах мы обманываемся, не нарушая веры в Бога, и

заблуждаемся, не оставляя ведущего к Нему пути: эти ошибки, хотя и не грех, однако должны считаться в числе бедствий настоящей жизни, настолько подверженной суете, что здесь ложное выдается за истинное, истинное отвергается ради лжи, сомнительное считается несомненным. Это, правда, несвойственно той вере, через которую при ее истинности и несомненности мы стремимся к вечному блаженству, однако неизбежно присуще той бедности, в которой мы теперь существуем. Если бы мы уже наслаждались тем истинным и совершенным счастьем, то не обманывались бы ни в каком чувстве души и тела.

22. Всякая же ложь должна называться грехом, потому что человек обязан говорить то, что думает, будет ли оно истинным на самом деле или только считается таковым, знает ли он сам истину или же, как человек, заблуждается и обманывается. Всякий же, кто лжет против того, что чувствует в душе, говорит с намерением лгать. И во всяком случае слова установлены не для того, чтобы люди взаимно обманывали друг друга, но для того, чтобы каждый мог довести до сведения другого свои размышления. Следовательно, пользоваться словами для лжи, а не для того, для чего они установлены — грех. И поэтому никакая ложь не должна считаться безгрешной на том основании, что ложью мы можем иногда помочь кому-нибудь. Мы можем грешить и воровством, даже если бедняк, которому открыто дают, получает выгоду, а богатый, у которого тайно отнимают, не терпит убытка; хотя бы кто-нибудь такое воровство и не считал грехом. Мы можем грешить и прелюбодейством, даже если какая-нибудь женщина обнаружит свою готовность умереть из-за любви, если мы не согласимся на это прелюбодеяние; и в этом случае, справедливо ценя целомудрие, согласимся, что гораздо лучше, когда из-за чужой пользы целомудрие не нарушается прелюбодеянием и истина не нарушается ложью. Нельзя отрицать, что люди, допускающие ложь только для спасения человека, делают очень много доброго; но в таком случае справедливо восхваляется или даже временно вознаграждается их благожелательность, а не ложь, которая только извиняется, а не одобряется; особенно же у наследников

Нового Завета, коим говорится: "да будет слово ваше: да, да; нет, нет, а что сверх этого, то от лукавого" (Мф. V, 37). По причине этого зла, неразлучного с человеком в настоящей жизни, даже сами сонаследники Христа говорят: "прости нам долги наши" (Мф. VI, 12).

23. Итак, теперь, когда для исследования причин добра и зла нами кратко изложено, какой путь приводит нас в царство, где будет жизнь без смерти, истина без заблуждения и ничем не омрачаемое счастье, мы ни в коем случае не должны сомневаться, что причина добра, нас касающегося, лежит только в благости Божией, а зла — в воле изменяемого добра, отступающей от добра неизменного, сначала в воле ангела, потом и человека.

24. Это есть первое зло разумной твари, т. е. первый недостаток добра; потом уже и помимо воли человека незаметно подкралось незнание того, что нужно делать, и страстное влечение (похоть) к тому, чего нужно избегать, спутниками же их явились ошибка и скорбь; когда же чувствуют, что угрожает это двойное зло, то движение избегающего их духа называется страхом. Когда же дух достигает страстно им желаемого, хотя бы и пагубного или бесполезного, он, не чувствуя своего заблуждения, или побеждается нездоровым удовольствием, или даже предается тщетной радости. Из этих как бы источников болезней и нужды проистекают все бедствия разумной природы.

25. Однако эта природа и среди бедствий не могла лишиться стремления к блаженству. Бедствия эти общи у людей и у ангелов, за свою злобу осужденных правдой Господней. Но человек имеет и особенное наказание, будучи наказан смертью тела. Бог угрожал ему наказанием смерти в случае греха с его стороны, одаряя его свободной волей с тем, чтобы он управлял ею, чтобы остерегался падения; и поместил его в раю сладости, как бы в тени жизни, откуда праведность восходила бы еще более усовершенной (Быт. II, 15).

26. Изгнанный после греха из рая, человек и род свой, зараженный грехом в нем, как в корне, связал наказанием смерти и осуждения; так что все потомство его и осуж-

денной вместе с ним жены рождалось от плотской похоти (в каковой похоти воздано было соответствующее неповиновению наказание) и получило первородный грех, ведущий через заблуждения и различные скорби к тому последнему, бесконечному наказанию вместе с отпавшими ангелами, своими совратителями, властителями и сообщниками. "Как одним человеком грех вошел в мир и с грехом — смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили" (Рим. V, 12). Миром в этом месте апостол называет, конечно, весь род человеческий.

27. Следовательно, дело представляется так: осужденная масса всего рода человеческого лежала во зле или катилась и низвергалась из одного зла в другое, и, присоединившись к части согрешивших ангелов, подверглась достойному наказанию за нечестивое отпадение. Но хотя не без праведной воли разгневанного Бога все, что ни делают злые, делают добровольно по слепому и необузданному влечению, а ясные и открытые наказания терпят против своей воли, однако благость Творца не перестает и злым ангелам подавать жизнь и жизненную силу, без чего они бы погибли, не перестает формировать и одушевлять семена людей (хотя и рожденных от отпрыска порочного и осужденного), не перестает распределять члены по возрастам, по различию места оживлять чувства, давать пропитание. Он решил, что лучше делать из зла добро, чем допустить, чтобы совсем не было зла. И если бы Он счел лучшим, чтобы совершенно не было никакого восстановления людей, как нет восстановления нечестивых ангелов, то неужели было бы незаслуженным, чтобы природа, которая оставила Бога, которая, пользуясь своей худою властью, попрала и преступила заповедь своего Творца (а сохранить ее она могла весьма легко), которая осквернила в себе образ своего Создателя, упрямо отвратившись от Его света, которая свободным решением вдруг зло прервала благодетельное подчинение Его законам; чтобы эта природа вся на веки была бы оставлена Им и несла бы заслуженное вечное наказание? Так мог бы Он сделать в том случае, если бы был только справедлив, но не милосерд, и если

бы Свое незаслуженное человеком милосердие не обнаружил бы гораздо яснее в избавлении недостойных.

28. В то время, как некоторые ангелы нечестивою гордостью отпали от Бога и с вышнего небесного жилища были низринуты в преисподнюю тьму века сего, остальное число ангелов осталось в вечном блаженстве с Богом и в святости. Ибо одним падшим и осужденным ангелом прочие увлечены были не так, чтобы их, как людей, первоначальное зло связывало оковами подневольной преемственности и всех подвергало должному наказанию; но вслед за тем, как ставший дьяволом с союзниками нечестия возгордился и этой гордостью пал вместе с ними, остальные пребыли в благочестивом повиновении Господу, получая еще и то, чего не имели — несомненное знание, благодаря которому могли быть спокойны за свое непрестанное и неизменное состояние.

29. Итак, Творцу и Промыслителю вселенной было угодно, чтобы погибшая часть ангелов (так как не все множество их погибло, оставив Бога) пребывала в вечной погибели; те же, которые в это самое время неизменно пребывали с Богом, радовались бы своему вернейшему, всегда известному блаженству. Другое же разумное творение, человечество, погибавшее во грехах и бедствиях, как наследственных, так и собственных, должно было по мере своего восстановления в прежнем состоянии восполнить убыль в сонме ангелов, образовавшуюся со времени дьявольского разорения. Ибо воскресающим святым обещано, что они будут равны ангелам Божиим (Лук. XX, 36). Таким образом, горний Иерусалим, мать наша, град Божий, не лишится ни одного из множества своих граждан, или, может быть, будет владеть даже большим количеством. Мы, конечно, не знаем числа ни святых людей, ни нечистых демонов, место которых заступили сыны святой матери, явившейся на земле бесплодной (Ис. XLIV, 1), и будут пребывать в том мире, которого те лишились, без всякого ограничения времени. Но число тех граждан, как настоящее, так и будущее, доступно созерцанию Художника, Который "называет несуществующее как бы существу-

ющим" (Рим. IV, 17) и располагает все мерою, числом и весом (Прем. XI, 21).

30. Однако та часть человеческого рода, которой Бог обещал освобождение и вечное царство, может ли она возвратиться в прежнее состояние заслугами дел своих? Нет. Что доброго делает погибший, прежде чем будет несколько освобожден от погибели? Может быть обновление рода человеческого может совершиться вследствие свободного решения воли? И это нет: потому что, пользуясь свободой самоопределения ко злу, человек погубил и себя, и свободу. Как, если кто убивает себя, то непременно убивает, будучи живым, а после самоубийства уже не живет, и когда убьет себя, уже не будет в состоянии снова сам себя возвратить к жизни, так и когда грех совершился по свободному определению воли, то с победою греха утеряна была и свобода. "Ибо кто кем побежден, тот тому и раб" (II Пет. II, 19). Это, как известно, изречение апостола Петра; если оно справедливо, то какова, спрашиваю, может быть свобода раба, кроме свободы греха? Свободно служит тот, кто охотно исполняет волю своего господина. А поэтому, кто — раб греха, тот и свободен для того, чтобы грешить. Поэтому для делания правды он будет свободен только в том случае, если, освободившись от греха, станет рабом правды. Это и есть — истинная свобода, так как правое дело совершается с радостью, это же, вместе с тем, есть и благоговейное рабство, так как сохраняется подчинение закону. Но откуда явится такая свобода у человека подчиненного и проданного, если не выкупит его Взывающий: "если Сын освободит вас, то истинно свободны будете" (Иоан. VIII, 36). Прежде чем это освобождение начнется в человеке, хвалиться в добром деле свободного тому, кто еще не свободен для делания добра, значит надменно превозноситься пустой гордыней, о которой предупреждает апостол словами: "благодатью вы спасены через веру".

31. И чтобы не присваивали себе даже саму веру настолько, что перестали бы признавать ее дарованной свыше, тот же апостол говорит в другом месте, что он получил милость быть верным (I Кор. VII, 25); он также

прибавил: "и сие не от вас, но Божий дар, не от дел, чтобы никто не хвалился" (Еф. II, 8, 9). И чтобы не думали, что у верных не будет недостатка в добрых делах, он опять добавляет: "ибо мы Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые прежде уготовлял Бог, да в них ходим" (Еф. II, 10). Итак, мы становимся истинно свободными тогда, когда Бог создает нас, т. е. образовывает и творит не так, чтобы мы были людьми, это он уже сделал, но чтобы были добрыми людьми, что делает Он теперь Своею благодатью, чтобы мы были новой тварью во Христе Иисусе (Гал. V, 16), сообразно чему сказано: "сердце чистое сотвори во мне, Боже" (Пс. L, 12).

32. Равным образом, пусть никто не хвалится не только делами, но и самим свободным решением воли, будто им начинается та заслуга, за которою дается, как должная награда, полная свобода делать добро; пусть послушает того же провозвестника благодати: "Бог производит в вас и хотение и действие сообразно с добрым хотением" (Фил. II, 13). И в другом месте: "итак, не желающего и не подвизающегося, но милующего Бога" (Рим. IX, 16). Без сомнения, если человек находится в таком возрасте, что уже может пользоваться разумом, он не может верить, надеяться, любить, если не желает, не может достигнуть руки высшего призвания Бога, если не будет к этому стремиться. Каким образом, следовательно, "не желающего и не подвизающегося, но милующего Бога", если не так, что и само "хотение, как написано, уготовляется от Господа" (Притч. VIII, 35). Впрочем, если "не желающего и не подвизающегося, но милующего Бога" сказано потому, что спасение совершается и тем и другим, т. е. и желанием человека и милосердием Божим, так что слова "не желающего и не подвизающегося, но милующего Бога" мы можем понимать таким образом: недостаточно одного желания человека, коль скоро не будет милосердия Божия, недостаточно и одного милосердия Божия, коль скоро не будет желания человека; и если правильно, поэтому, сказано: "не желающего человека, но милующего Бога", так как одна человеческая воля этого не совершает, то почему

нельзя сказать и наоборот: не милующего Бога, но желающего человека, так как и одно милосердие Божие этого не совершает? Если же ни один христианин не осмелится сказать, не становясь в открытое противоречие с апостолом: "не милующего Бога, но желающего человека", то поэтому такое понимание сказанного: "не желающего и не подвизающегося, но милующего Бога", чтобы все приписывалось Богу, Который и приготовляет доброе желание человека для того, чтобы помочь ему и помогает приготовленному — остается правильным. Ибо доброе желание человека предшествует многим дарам Божиим, но не всем; каким же не предшествует, и в тех оно налицо. О том и другом читаем в св. Писании: "и милость Его предварит меня" (Пс. XXII, 6). Нежелающего предваряет, чтобы он желал; желающего сопровождает, чтобы желал не напрасно. И почему мы получаем увещание молиться за наших врагов (Мф. V, 44), когда они не хотят жить благочестиво, если не потому, что Бог производит в них и желание? Равным образом, почему мы увещаемся просить, чтобы получить (Мф. VII, 7), если не потому, что все, что мы желаем, исполняется Тем, Кем создано самое наше желание? Следовательно, мы молимся о наших врагах, чтобы милость Божия предварила их так же, как она предваряет и нас, о себе же молимся, чтобы милость Его сопутствовала нам.

33. Итак, род человеческий находился под праведным осуждением и все были чадами гнева. Об этом гневе написано: "ибо все дни наши исчезли и мы исчезли в гневе Твоем, лета наши как паутина замышлялись" (Ис. LXXXIX, 9). Об этом гневе говорит и Иов: "ибо человек, рожденный женой, краток жизнью и исполнен гнева" (Иов. XIV, 1). Об этом гневе говорит и Господь Иисус: "верующий в Сына имеет жизнь вечную; а не верующий в Сына не имеет жизни, но гнев Божий пребывает на нем" (Иоан. III, 36); не говорит: придет, но "пребывает". С ним рождается каждый человек. Поэтому апостол говорит: "были и мы по природе чадами гнева, как и прочие" (Евр. II, 3). Так как в этом гневе люди были вследствие первородного греха, тем более тяжкого и гибельного, чем более грехов они прибавили к нему, то необходим был

Ходатай, т. е. Примиритель, Который утишил бы этот гнев принесением единичной жертвы. Об этом апостол говорит: "Ибо, если будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись ныне Кровью Его, спасемся Им от гнева" (Рим. V, 9, 10). Когда же говорится, что Бог гневается, то этим не обозначается то волнение, какое бывает в душе гневающегося человека, но от названия, прилагаемого к страстям человеческим, имя гнева получила Его кара, которая может быть только справедливой. Следовательно то, что мы через Ходатая примиряемся с Богом и получаем от Духа Святого, чтобы из врагов сделаться сынами, "ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божьи" (Рим. VIII, 14), это — благодать Божья в Иисусе Христе, Господе нашем.

34. Чтобы сказать об этом Ходатае все, как следует, надо говорить пространно, хотя искать по достоинству для человека и невозможно. Ибо кто может выразить вполне подходящими словами только то одно, что "Слово стало плотью и обитало с нами" (Иоан. I, 14), чтобы мы верили в единственного Сына Бога Отца Вседержителя, рожденного от Духа Святого и Марии Девы? Слово стало плотью так, что плоть была воспринята Божеством, а не Божество изменилось в плоть. Под плотью, далее, здесь мы должны понимать человека, по употреблению в речи части вместо целого, как сказано: "потому что делами закона не оправдывается никакая плоть" (Рим. III, 20), т. е. никакой человек. Ибо нельзя говорить, что при том восприятии природе человеческой чего-нибудь недоставало, хотя бы природе и свободной всецело от всякого греха; не такой это человек, какой рождается от двух полов через плотскую похоть с обязательным преступлением, ответственность за которое снимается возрождением, но какой должен был родиться от Девы, зачатый верою Матери, а не страстью: если бы при рождении Его нарушилась Ее чистота, то Он уже родился бы не от Девы и Его ложно (да не будет этого!) исповедывала бы вся церковь рожденным от Девы Марии, — церковь, которая, подражая Его Матери, ежедневно рождает своих членов, оставаясь девою. Читай, если угодно, о девстве святой Марии мои письма к славному

мужу, которого я называю с честью и утешением, Волюзиану (письмо 137).

35. Так, Христос Иисус Сын Божий есть и Бог, и человек. Бог прежде всех веков, человек в нашем веке. Бог, потому что — Слово Божие "ибо Богом было Слово" (Иоан. I, 1); человек же потому, что в единство лица со Словом вступила разумная душа и плоть. Поэтому, Он — Бог, Он и Отец — одно (Иоан. X, 30); поскольку же человек, Отец — более Его (Иоан. XIV, 28). Ибо, хотя он был единственным Сыном Божьим, Сыном не по благодати, но по природе, почему был и полон благодати, стал и сыном человеческим: один и тот же был тем и другим, из обоих— один Христос. "Ибо, так как Он был в образе Бога, Он не считал хищением быть тем, чем был по природе, то есть равным Богу. Истощил же Себя, приняв образ раба" (Фил. II, 6, 7), не теряя или не уменьшая образа Божия. А поэтому и меньшим стал, и остался равным, и то и другое — один, как сказано; но иное, как Слово, иное, как человек: как Слово — равен Отцу, как человек — меньший. Один Сын Божий, и Он же — Сын Человеческий; один Сын Человеческий и он же — Сын Божий; не два Сына Божия, Бог и человек, но один Сын Божий. Бог без начала, человек с известного начала, Господь наш Иисус Христос.

36. Здесь, без сомнения, торжественно и наглядно обнаруживается благодать Божия. Ибо заслужила ли человеческая природа в человеке Христе то, чтобы быть принятой единично в единство лица единородного Сына Божия? Какая благая воля, стремление к какой благой цели, какие добрые дела предшествовали, за которые этот человек заслужил бы стать одним лицом с Богом? Разве, в самом деле, человек существовал прежде и этим проявлено было к нему исключительное благоволение, когда он исключительным образом заслужил Бога? Ведь тот, кто начал существовать человеком, был не кто иной, как Сын Божий; и это — человек единственный в своем роде, а ради Бога Слова, которое, восприняв его, стало плотью, — также и Бог; так что, как каждый человек есть одно лицо, именно разумная душа и тело, так и Христос —

одно лицо, Слово и Человек. Откуда же такая слава человеческой природы, как незаслуженная, несомненно даровая, если не обнаруживается здесь наглядно для рассуждающих с верою и трезво великая и исключительная благодать Божия, с тою целью, чтобы люди поняли, что тою же благодатью они оправдываются от грехов, по которой произошло так, что человек Христос не мог иметь никакого греха? Так и Матерь Его приветствовал ангел, когда возвестил ей будущее ее Дитяти: "радуйся, — говорит, — исполненная благодати". И немного спустя: "ты обрела благодать у Бога" (Лук. I, 28, 30). И говорит о ней, что она исполнена благодати и что обрела благодать у Бога потому, что была Матерью Господа своего и Господа всех. Об этом же Христе евангелист Иоанн, после того как сказал: "и Слово стало плотью и обитало с нами", говорит: "и мы видели славу Его, как единородного от Отца, полного благодати и истины" (Иоан. I, 14). Действительно, сама Истина, единородный Сын Божий, Сын не по благодати, но по природе, благодатью воспринял человека в такое единство лица, что Он же был и сыном человеческим.

37. Тот же Иисус Христос, Сын Божий единородный, то есть единственный, Господь наш, родился от Духа Святого и Девы Марии. И Дух Святой есть неприменно дар Божий, хотя и сам равен Дарующему: поэтому и Дух Святой есть Бог, не меньший Отца и Сына. Что же иное, как не сама благодать обнаруживается в том, что рождение Христа по человечеству есть рождение от Духа Святого? Ибо когда Дева спросила у ангела, каким образом произойдет то, что возвестил он ей, так как она мужа не знала, ангел ответил: "Дух Святой найдет на тебя, и сила Всевышнего осенит тебя; посему и рождаемое от тебя Святое, наречется Сыном Божиим" (Лук. I, 35). И Иосиф, когда захотел отпустить ее, подозревая в прелюбодеянии, так как знал, что она имеет во чреве не от него, получил такой ответ от ангела: "не бойся принять Мариам, жену твою, ибо родившееся в ней есть от Духа Святого" (Мф. I, 20), то есть подозреваемое тобою от другого мужа есть от Духа Святого.

38. Однако, хотим ли мы этим сказать, что отец человека Христа есть Дух Святой, так что Бог Отец родил Слово, Дух Святой — человека, из каковых двух субстанций состоял один Христос и сын Бога Отца, как Слово, и сын Духа Святого как человек; хотим ли мы сказать, что Дух Святой родил Его как отец от матери-девы? Кто осмелится говорить это? И не требуется подробно доказывать, как нелепы выводы из такого рассуждения; оно само уже настолько нелепо, что его не в состоянии вынести никакие верующие уши. Мы исповедуем так: Господь наш Иисус Христос, Который, как Бог — от Бога, по человечеству же рожден от Духа Святого и Девы Марии, и обе субстанции, божеская и человеческая, есть единственный Сын Бога Отца Вседержителя, от Которого исходит Дух Святой. Каким же образом, следовательно, мы называем Христа рожденным от Духа Святого, если Его не родил Дух Святой? Потому ли, что Он сотворил Его? Так как Господь наш Иисус Христос, поскольку Он есть Бог, — "все через Него сотворено" (Иоан. I, 3), поскольку же человек, — и Сам сотворен, как говорит апостол: "создать от семени Давидова по плоти" (Рим. I, 3). Но если то творение, которое зачала и родила Дева, хотя и имеющее отношение к одному только лицу Сына, сотворила вся Троица, ибо действия Троицы нераздельны, то почему в качестве Творца Его называется один из трех, когда подразумевается, что действует вся Троица? Да, называется, что можно подтвердить примерами. Но на этом останавливаться дальше нет нужды. Обращает на себя внимание то, каким образом сказано: "рожденный от Духа Святого", если Он ни в коем случае не есть сын Духа Святого. Ведь мир, сотворенный Богом, невозможно назвать сыном Бога или рожденным от Бога, но или сделанным, или созданным, или основанным, или устроенным Им. Следовательно, когда мы исповедуем рожденного от Духа Святого и Девы Марии, трудно объяснить, каким образом Он не есть сын Духа Святого и есть Сын Девы Марии, хотя рожден и от Него, и от нее. Без сомнения, конечно, от Него Он рожден не так, как от отца, от нее же так, как от матери.

39. Итак, все то, что рождается от чего-нибудь, нельзя непременно назвать сыном того, от чего оно рождается. Не говоря уже о том, что иначе рождается сын от человека, иначе происходят волосы, тля, червь, из которых ничто не есть сын; тех, кто рождается водою и Духом Святым, никто, конечно, не назовет по справедливости сынами воды: но они прямо называются сынами Бога Отца и матери Церкви. Так, следовательно, рожденный от Духа Святого есть Сын Бога Отца, а не Духа Святого. Ибо и сказанное нами о волосах и о прочем имеет значение постольку, поскольку убеждает нас, что не все, что рождается от чего-либо, может быть названо и сыном того, от чего рождается. Так не о всех тех, которые называются сынами кого-либо можно сказать, что они им же и рождены; бывают такие, что и усыновляются. И сынами геенны называются не рожденные ею, но предуготованные в нее, как и сынами царства — те, которые приготовляются в царство.

40. Итак, если что-либо может рождаться от чего-нибудь, не становясь при этом сыном, а с другой стороны, не всякий, называющийся сыном, рождается от того, чьим сыном называется, то, действительно, образ рождения Христа от Духа Святого не как сына, и от Марии Девы, как сына, сообщает нам благодать Божию, которой человек без всяких предшествующих заслуг в самом начале своего существования соединился с Богом Словом в такое единство личности, что один и тот же был Сыном Божиим, кто был Сыном Человеческим, и Сыном Человеческим — кто был Сыном Божиим; и так в восприятии человеческой природы тому человеку сообщалась некоторым образом сама природная благодать, которая не может допускать никакого греха. Чрез Духа Святого эта благодать должна была быть обнаружена потому, что Сам Он собственно — такой Бог, что называется и даром Божиим (Иоан. IV, 10 и Деян. VIII, 20). Всеисчерпывающая речь об этом (если таковая возможна) может быть представлена только в очень обширном исследовании.

41. Итак, оплодотворенный или зачатый без всякого удовлетворения плотской похоти и поэтому не имеющий

первородного греха, также благодатью Божией дивным и неизреченным образом соединенный и срощенный в единстве благодати, но по природе, и Сам поэтому не совершающий никакого греха, Он однако, вследствие подобия плоти греха, в которой пришел (Рим. VIII, 3), назван и Сам грехом, долженствующим омыть грехи жертвой. В Ветхом Завете грехами назывались жертвы за грехи (Ос. IV, 8); Он и стал в действительности жертвою за грехи, по отношению к которой те жертвы были тенью. Почему, когда апостол сказал: "молим через Христа примириться с Богом", он непосредственно прибавляет и говорит: "Незнавшего греха за нас сделал грехом, чтобы мы были правдой Божией в Нем" (II Кор. V, 20, 21). Не говорит, как читаем в некоторых ошибочных кодексах: "Незнавший греха совершил за нас грех"; как будто вместо нас Христос согрешил Сам; но говорит: "Незнавшего греха (т. е. Христа), за нас грехом сделал Бог", с Которым мы должны примириться, что то же: сделал жертвою за грех, через которую мы могли бы примириться. Итак, Он — грех, чтобы мы были — правдой; и не нашей, но Божьей; и не в нас, но в Нем: Он подобием плоти греха (Рим. VIII, 3), которою был распят, так показал грех, не Свой, но наш, и не в Нем, но в нас заложенный, что, не имея Сам греха, некоторым образом умирал для греха, умирая плотью, в которой было подобие греха; и Сам, никогда не живя древней греховной жизнью, Своим воскресением указывал на нашу новую жизнь, восстающую из древней смерти, которой мы прежде умирали во грехе.

42. Это есть великое таинство крещения, совершаемое в нас для того, чтобы все достигающие этой благодати, какого бы ни были они возраста, умирали для греха, как Он назвался мертвым для греха, потому что умер для плоти, т. е. для подобия греха; и жили бы, возрождаясь от купели, как Он — воскресши из гроба.

43. От новорожденного младенца и до глубокого старика никакого нельзя удерживать от крещения, равно как нет никого, кто бы в крещении не умирал для греха; только младенцы умирают для одного первородного греха, взрослые

же и для всех тех, какие прибывали к нему от дурной жизни, проведенной им от рождения.

44. Однако и о взрослых часто говорится, что они умирают для греха, хотя, несомненно, умирают они не для одного, но для многих и даже для всех грехов, какие бы ни совершали уже сами или помышлением, или словом, или делом; говорится так потому, что иногда единственным числом обозначается множественное, как и тот говорит: "и то и другое совершают вооруженным воином (Вергилий. Энеида, 11, 20), хотя сделали это при помощи многих воинов. И в наших книгах читаем: "помолись Господу, чтобы удалил от нас змея" (Чис. XXI, 7); хотя речь идет о многих змеях, от которых страдал народ, и подобных примеров множество. Если же и один первородный грех обозначается множественным числом, когда мы говорим, что дети крестятся во оставление грехов, а не во оставление греха, то это — противоположный оборот речи, в котором множественным числом обозначается единственное. Так в Евангелии об умершем Ироде сказано: "ибо умерли искавшие душу Младенца" (Мф. II, 20), "умерли", а не "умер". И в книгах Исход: "сделали себе золотых богов", тогда как сделали одного тельца, о котором говорили: "вот боги твои, Израиль, которые вывели тебя из земли Египетской" (Исх. XXXII, 4, 31); и здесь множественное число вместо единственного.

45. Хотя и в том одном грехе, который через единого человека вошел в мир и перешел на всех людей (Рим. V, 12), почему крестятся даже младенцы, можно различать много грехов, если подразделить его на свои, как бы отдельные члены. Там есть и гордость, так как человек захотел подчиняться более себе, нежели Богу; и поругание святыни, так как низверг себя в смерть; и духовное прелюбодеяние, так как непорочность человеческой мысли была погублена змеиным советом (Быт. III, 4); и воровство, так как была похищена запрещенная снедь; и алчность, так как он домогался большего, чем было нужно; и иное, если что можно найти в этом одном проступке, хорошо подумав.

46. Не напрасно также говорится, что младенцы ответственны за грехи предков, не только первых людей, но и своих, от которых сами родились. То Божеское изречение: "воздам грехи отцов в детях" (Втор. V, 9) имеет их в виду, конечно, прежде чем они через возрождение начинают принадлежать к Новому Завету. Об этом Завете пророчествовалось, когда говорилось чрез Иезекииля, что дети не получат грехов отцов своих и что в Израиле не будет более той притчи: "отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина" (Иезек. XVIII, 2). Для того каждый и возрождается, чтобы освободиться от всего греховного, с чем рождается. Ибо грехи, совершаемые худой жизнью могут быть заглажены раскаяньем, как, мы видим, бывает даже после крещения. И не почему-либо иному установлено возрождение, как потому, что порочно рождение; и до того порочно, что даже рожденный в законном браке говорит: "в беззаконие я зачат, и во грехах питала мать моя меня во чреве" (Ис. L, 7). И не сказал: "в беззаконии", или: "во грехе", хотя и это было бы правильно, но предпочел сказать: "в беззаконие и во грехах". Потому что и тот один грех, который перешел на всех людей и настолько велик, что им извращается и необходимо подвергается смерти человеческая природа, и другие грехи родителей связали бы детей ответственностью, если бы не приходили на помощь дарованная благодать и Божие милосердие.

47. Но о грехах прочих предков, к которым от самого Адама вплоть до своего отца каждый подходит со своими потомками, безошибочно решать нельзя, со всеми ли злыми деяниями и увеличенными первоначальными проступками имеет связь каждый рождающийся, так что каждый рождается настолько хуже, насколько позже других, или Бог потому угрожает за грехи отцов их потомкам в третьем или четвертом поколении (Втор. V, 9), что далее Он не простирает гнев Свой по Своему милосердию, чтобы те, которым не сообщается благодать возрождения не отягощались бы чрезмерным бременем в своем вечном осуждении, коль скоро следовало бы, что они от роду участвуют

в грехах всех своих предков и несут за них должные наказания.

48. Однако тот один грех, который в месте и в условиях столь великого счастья получил такую силу, что в одном человеке в самом начале и, как я сказал бы, в самом корне подвергнул осуждению весь род человеческий, этот грех не искупается и не смывается иначе, как через единого Ходатая Бога и человеков, Человека Христа Иисуса (I Тим. II, 5), Который один только мог родиться так, что не имел нужды в возрождении.

49. Крестившиеся Иоанновым крещением, которым крестился и Он, не возрождались, но как бы подготовительным служением того, кто говорил: "приготовьте путь Господу", приготовлялись к Тому, в Ком одном только могли получить возрождение. Его крещение есть крещение не только водою, каковым было крещение Иоанново, но и Духом Святым, так что каждый верующий во Христа возрождается тем Духом (Мф. III, 13; Лук. III, 4; и Марк. I, 8). Отсюда голос Отца, раздавшийся над Крещенным: "Я ныне родил Тебя" (Ис. II, 7); он указывает не на тот один преходящий день, в который Он крестился, но на вечный, неизменяемый день, с целью засвидетельствования, что этот человек имеет отношение к личности Единородного (Евр. I, 5 и V, 5): ибо где день не начинается концом вчерашнего и не кончается началом завтрашнего дня, там он всегда — нынешний. Итак, креститься в воде от Иоанна Он пожелал не затем, чтобы омыть какую-нибудь скверну Свою, но чтобы засвидетельствовать великое смирение. Крещение так же ничего не нашло в Нем, что бы омыть, как смерть ничего не нашла, что наказать; и дьявол, сраженный и побежденный не силою власти, а истинностью правды, так как весьма несправедливо предал Его смерти без всякой вины греха, по справедливости отпустил через него тех, которых удерживал виной греха. Итак, то и другое, т. е. и крещение, и смерть, было принято ради известного разделения, не по необходимости, заслуживающей сожаления, но милующей волей для того, чтобы Один взял на Себя грех мира, как один послал грех в мир, т. е. на весь род человеческий.

50. Разница только в том, что тот послал один грех в мир. Этот же уничтожил не только его, но вместе и все добавленные к нему. Поэтому апостол говорит: "И дар не как суд за одного согрешившего; ибо суд за одно преступление к осуждению, а дар благодати к оправданию от многих преступлений" (Рим. V, 16). Потому что тот один грех, который передается из рода в род, даже если и остается только одним, подвергает осуждению; благодать же оправдывает человека от многих преступлений, когда он кроме этого одного, общего у него со всеми первородного греха, совершил много и своих собственных.

51. Поэтому он же говорит: "Как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем оправдание к жизни" (Рим. V, 18), показывая, что никто, рожденный от Адама, не изъят из осуждения и никто не освобождается от него, кроме возрожденного во Христе.

52. Сказав об этом наказании через одного человека и о благодати через одного Человека настолько, насколько счел нужным в данном месте своего послания, он засвидетельствовал затем великое таинство крещения в крестную смерть Христову так, чтобы мы поняли, что крещение во смерть распятого Христа есть не что иное, как подобие отпущения греха; так что как в Нем была истинная смерть, так в нас — истинное отпущение греха, и как в Нем — истинное воскресенье, так в нас — истинное оправдание. Апостол говорит: "Что же скажем? Оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать?" (Рим. VI, 1). Так как выше сказал: "Ибо где умножился грех, стала преизобиловать благодать" (Рим. V, 20). Таким образом, он сам себе предложил вопрос, нужно ли оставаться во грехе для достижения избытка благодати. Но отвечает: "Да не будет". И прибавляет: "Если мы умерли для греха, каким образом будем жить в нем?" Потом, чтобы показать, что мы умерли для греха, говорит: "Или не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились?" (Рим. VI, 2, 3). Если, следовательно, мы объявляемся умершими для греха, потому что крестились в смерть Христову, то, конечно, и младенцы, крестящиеся во Христа, умирают для греха, так как крестятся в смерть

Его. Ведь безо всякого исключения сказано: "Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились". И сказано для того, чтобы показать, что мы умерли для греха. Для какого же греха умирают, возрождаясь, дети, если не для того, который они получили от рожденья? А потому и к ним имеет отношение сказанное в следующих словах: "Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, чтобы, как Христос восстал из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновлении жизни. Ибо если мы стали сообразными подобию смерти Его, то и воскресения будем; зная то, что ветхий человек наш распят с ним, чтобы упразднено было тело греховное, чтобы нам не быть уже рабами греху. Ибо умерший освободится от греха. Если же мы умирали со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним: зная, что Христос, воскресши из мертвых, уже не умирает, смерть уже не будет господствовать над Ним. Ибо, что Он умер для греха, то умер однажды; а что живет, живет для Бога. Так и вы почитаете себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе" (Рим. VI, 4 — 11). С этого он начал доказывать, что нам не нужно оставаться во грехе, чтобы умножилась благодать; и еще раньше сказал: "Если мы умерли для греха, каким образом будем жить в нем?" А чтобы показать, что мы мертвы для греха, добавил: "Или не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились?" Следовательно, все это место он закончил так, как начал. Смерти Христа он приписывает такое значение, что и Его называет умершим для греха. Для какого же греха, если не для плоти, в которой был не грех, но подобие греха и потому названо именем греха? Итак, крещенным в смерть Христову, в которую крестятся не только взрослые, но и младенцы, говорит: "так и вы", т. е., как Христос, "так и вы почитаете себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе" (Рим. VI, 11).

53. Все, что совершено в распятии Христа, в погребении, в тридневном воскресении, в вознесении на небо, в сидении одесную Отца совершено так, чтобы этим действительным событиям была сообразна жизнь христианская, которая здесь проводится. Ибо по поводу Его Распятия сказано:

"Те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями" (Гал. V, 24). По поводу погребения: "Мы погреблись со Христом крещением в смерть". По поводу воскресения: "Чтобы, как Христос восстал из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновлении жизни" (Рим. VI, 4). По поводу вознесения на небо и сидения одесную Отца: "Если же вы воскресли со Христом, то ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога; о горнем помышляете, а не о земном. Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге" (Кол. III, 1 — 3).

54. То же, что мы исповедуем, как будущее во Христе, что Он придет с неба, будет судить живых и мертвых, это не относится к нашей жизни, которая проводится здесь, так как происходит оно не в текущих событиях ее, но в тех, которые должны будут наступить в конце века. Сюда относится то, что далее прибавил апостол: "Когда явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе" (Кол. III, 4).

55. Что Он будет судить живых и мертвых, это можно понимать двояко: или под живыми подразумеваются те, которые до Его прихода не умрут, но еще будут жить в этом теле, под мертвыми же те, которые прежде, чем Он придет, вышли или выйдут из тела; или под живыми подразумеваются праведные, под мертвыми же — неправедные, потому что и праведники будут судимы. Ибо в одном случае суд Божий считается наказанием, в другом случае — благом, сообразно с чем говорится: "Боже, в имени Твоем спаси меня, и в силе Твоей суди меня" (Ис. LIII, 3). Судом Божиим, действительно, совершается это разделение добрых и злых, чтобы добрые, которые должны освободиться от зла и не погибнуть со злыми, отделились бы по правую сторону (Мф. XXV, 33). Почему тот и восклицал: "Суди меня, Боже". И, как бы поясняя то, что сказал, говорит: "И рассуди тяжбу мою с народом неправедным" (Ис. XLII, 1).

56. Сказав об Иисусе Христе, Сыне Божием, едином Господе нашем насколько позволяет краткость Исповедания, мы присоединяемся и к тому, что верим так и в Духа Святого, чтобы восполнить Божественную Троицу;

потом упоминается святая Церковь. Этим дается понять, что разумное творение, принадлежащее к свободному Иерусалиму (Гал. IV, 26), должно было быть поставлено после упоминания о Творце, то есть о высшей Троице. Потому что все, сказанное о человеке Христе, относится к единству лица Единородного. Итак, правильный порядок Исповедания требовал, чтобы к Троице присоединилась Церковь, как бы к обитателю — его дом, и к Богу — Его храм, и к основателю — его город. Она же подразумевается здесь вся, а не только та ее часть, которая странствует по земле, от востока до запада, славя имя Господне (Ис. CXII, 3) и после плена воспевая новую песнь; но и та, которая всегда, со времени творения, на небесах — в союзе с Богом, и не испытала совсем зла падения. Эта, блаженная, неизменно пребывает среди святых ангелов и, как должно, помогает своей странствующей части, потому что та и другая будут соединены общей участью в вечности, а теперь соединены узами любви, будучи вместе установлены для почитания одного Бога. Отсюда, ни вся она в целом, ни какая-нибудь часть ее не желает почитаться вместо Бога, не желает, чтобы Богом было что-нибудь, относящееся к храму Божию, который строится из богов, творимых несозданным Богом. А поэтому, если бы Дух Святой был творением, а не Творцом, то, конечно, был бы разумным творением, так как Он есть высшее творение. И, следовательно, в символе веры не упоминался бы прежде Церкви, потому что и сам принадлежал бы к Церкви в той ее части, которая на небе. И не имел бы храма, но сам был бы храмом. Он же имеет храм, о котором говорит апостол: "Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога?" (I Кор. VI, 19). В другом месте о них говорит: "Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы?"(I Кор. VI, 15). Каким образом, следовательно, тот, кто имеет храм, не Бог? Или Он меньше Христа, члены Которого имеет храмом? Ведь и храм Его — храм Бога, если тот же апостол говорит: "Разве не знаете, что вы — храм Божий" и, чтобы доказать это, прибавляет: "И Дух Божий живет в вас" (I Кор. III, 16). Бог,

следовательно, обитает в храме Своем; не только Дух Святой, но и Отец и Сын, который даже о теле Своем, через которое сделался главою церкви, пребывающей среди людей, "дабы иметь Ему во всем первенство" (Кол. I, 18), говорит: "Разрушите храм сей, и Я в три дня воздвигну его" (Иоан. II, 19). Итак, храм Бога, то есть всей высшей Троицы, есть святая Церковь, которая вся на небе и на земле.

57. Но о той, которая на небе, что мы можем утверждать, кроме того, что нет в ней никакого зла, что никто оттуда не пал и не был низвержен после того, как Бог "ангелов согрешивших не пощадил", как пишет апостол Петр, "но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания" (II Пет. II, 4).

58. В каком же состоянии пребывает то блаженнейшее и высшее общество, какие и у кого там преимущества (так как, хотя все они называются общим именем ангелов, как в послании к Евреям читаем: "ибо кому из ангелов сказал: "Сиди одесную Меня?" (Евр. I, 13); однако есть там и архангелы; или, может быть, те же архангелы называются силами, и сказанное: "Хвалите Его все ангелы Его, хвалите Его все силы Его" (Пс. CXLVIII, 2); и чем различаются между собою те четыре наименования, коими апостол обозначил, по-видимому, весь тот небесный сонм, говоря: "Престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли" (Кол. I, 16)), — обо всем этом пусть говорят те, кто могут, если, однако, они в состоянии доказать то, что говорят. Я же признаюсь, что ничего об этом не знаю. Не уверен я также и в том, относятся ли к тому же сонму ангелов солнце, луна и все звезды, хотя некоторым и кажется, что светлые тела существуют без чувства и разума.

59. Равным образом, кто-нибудь может объяснить, с какими телами ангелы являлись людям, так что были не только узнаваемы, но и осязаемы; а с другой стороны, они показывают некоторые видения не в настоящем теле, но духовной силой и не телесным очам, но духовным, или умным, или говорят что-нибудь не извне в ухо, но внутри, в душе человека, находясь и сами там же: как

написано в книге пророков: "И сказал мне ангел, говоривший во мне" (Зах. I, 9); не сказал: "говоривший со мною", но "во мне". Или они являются во сне и разговаривают так, как в сновидениях: в Евангелии мы читаем: "Вот, ангел Господен явился ему во сне, говоря" (Мф. I, 20). Этими способами явления ангелы как бы показывают, что они не имеют осязаемых тел (Быт. XVIII, 2 и XIX, 2) и поднимают весьма трудный вопрос: каким образом отцы могли омывать ноги его, каким образом Иаков боролся с ангелом, так тесно прикасаясь к нему (там же XXII, 24). Когда это делается предметом исследования и когда кто-нибудь строит догадки, то это не будет бесполезным упражнением умственных способностей, коль скоро рассуждение ведется осторожно и думающие не приписывают себе тех знаний, каковых у них нет. Нужно, чтобы это и тому подобное утверждалось, или отрицалось, или определялось доказательно, так как без доказательства оно не познается.

60. Куда важнее решить и распознать, не завлекает ли сатана обманом к чему-нибудь гибельному, когда превращает себя как бы в ангела света. Потому что, когда он обманывает телесные чувства, разум же не отклоняет от истинного и правильного образа мысли, руководящего жизнью каждого верующего, то для религии нет никакой опасности; или когда, представляясь добрым, он делает или говорит свойственное добрым ангелам (II Кор. XI, 14), даже если и считается добрым, то это не есть опасное и смертное заблуждение для христианской веры. Когда же через это чужое начинает склонять к своему, тогда, чтобы распознать его, а не идти за ним, требуется большая бдительность. Но многие ли из людей в состоянии избежать всех смертоносных козней его, если ими не руководит и не защищает Бог? И сама трудность этого дела полезна для того, чтобы никто не надеялся на себя самого, или один на другого, но все на Бога. Никто из благочестивых, конечно, не сомневается, что лучше сможет это нам разрешить.

61. Та церковь, которая пребывает среди святых ангелов и воинств Божиих сделается известной нам, какова она

в действительности, тогда, когда мы будем соединены с нею в конце для получения вечного блаженства. Та же, которая странствует на земле, тем известнее для нас, что мы в ней находимся и что состоит она из людей, к коим принадлежим и мы. Эта последняя искуплена от всякого греха кровью Ходатая, не имеющего никакого греха, и это — ее голос: "Если Бог за нас, кто против нас? Он Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас" (Рим. VIII, 31). Ибо не за ангелов умер Христос. Но потому выходит и за ангелов, что каждый, кто из людей через Его смерть искупается и освобождается от зла, некоторым образом примиряется с ними после вражды, какую произвели грехи между людьми и святыми ангелами, и самим искуплением людей восстанавливается убыль, произошедшая от того ангельского падения.

62. Во всяком случае святые ангелы, наученные Богом, вечным созерцанием истины Которого они блаженны, знают, как велико число людей, которое должно восполнить то неповрежденное государство. Об этом говорит апостол: "Чтобы возобновить все во Христе, что на небе и что на земле в Нем" (Еф. I, 10). Возобновляется то, что на небесах, когда падшая оттуда часть ангелов возвращается из людей; возобновляется и то, что на земле, когда сами люди, предназначенные к вечной жизни, обновляются после древней порчи. Так той единой жертвой, в которую был принесен Ходатай, примиряется небесное с земным и земное с небесным. Потому что, как говорит тот же апостол: "Благоугодно было, чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворить кровью креста Его и земное, и небесное" (Кол. I, 19, 20).

63. Мир этот "превосходит", как написано, "всякий ум" (Филипп. IV, 7) и не может быть познаваем нами, прежде чем мы достигнем его. Ибо каким образом примиряется небесное, если не с нами, то есть согласием с нами? Потому что там всегда — мир, и между собою у всех разумных тварей, и с их Творцом. Этот "мир превосходит", как сказано, "всякий ум"; но только наш ум, а не тех, которые всегда видят лицо Отца. Мы же, как

бы ни был кто из нас по человечески разумен, знаем только отчасти и видим ныне как "зеркалом в гадании" (I Кор. XII, 13); когда же будем равны ангелам Божиим (Лук. XX, 36), тогда, как и они, увидим лицом к лицу; и такой мир будем иметь по отношению к ним, какой и они — к нам, потому что так будем любить их, как ими любимы. Итак, мир их будет известен нам, потому что и наш будет такой же и столь же великий и не будет превосходить тогда нашего ума; мир же Божий, существующий там по отношению к ним, без сомнения, будет превосходить и наше и их понимание. Раз только разумное творение блаженно, оно, конечно, от Бога блаженно, а не Он от него. Сообразно с этим написанное: "Мир Божий, который превосходит всякий ум", лучше понимать так, что в слове "всякий" может быть сделано исключение не для ума святых ангелов, но для ума одного только Бога; ибо Его ум мир Его не превосходит.

64. Согласны бывают с нами ангелы даже и теперь, если оставляются нами грехи. Поэтому после упоминания о святой церкви в порядке Исповедания ставится оставление грехов, потому что им стоит земная церковь, через него не пропадает то, что пропадало и найдено (Лук. XV, 24). С принятием дара крещения, который дарован против первородного греха для того, чтобы возрождением совлекалось то, что навлечено рождением, и вместе с тем уничтожает и активные грехи, все, какие найдет совершенным помышлением, словом, делом, — с получением этого великого прощения начинается действительное обновление человека, в котором снимается всякая ответственность и врожденная, и приобретенная. Но и остальная жизнь, жизнь уже в возрасте, пользующемся разумом, каким бы изобилием праведности она ни отличалась, не проводится без оставления грехов, потому что сыны Божии, пока живут смертно, борятся со смертью. И хотя о них справедливо сказано: "Все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии (Рим. VIII, 14), однако они так действуют Духом Божиим и, как сыны Божии, преуспевают для Бога, что, когда смертное тело очень обременяет (Прем. IX, 15), то они и своим духом, как сыны человеческие, и каким-

нибудь человеческим побуждением изменяют сами себе, и потому — грешат. Но важно, конечно, что не всякий грех есть преступление только потому, что всякое преступление — грех. Посему мы говорим, что жизнь святых людей, пока они живут смертно, может быть без преступления, "если же говорим, что греха не имеем", как сказал великий апостол, "мы обманываем самих себя и истины нет в нас" (I Иоан. I, 8).

65. Но и относительно прощения в святой Церкви даже преступлений, хотя бы больших, не должно отчаиваться в милосердии Божием тому, кто совершает покаяние сообразно со степенью своего греха. В акте же покаяния, где таковой грех совершен, так как совершивший его отделяется и от тела Христова, не столько должна быть принимаема в соображение мера времени, сколько — мера скорби. Ибо сердце сокрушенное и смиренное Бог не презирает (Ис. L, 19). Но так как в большинстве случаев скорбь одного сердца сокрыта для другого и не становится известной другим через слова или какие-либо иные знаки, хотя она — пред лицом Того, Кому говорится "воздыхание мое не сокрыто от Тебя" (Ис. XXXVII, 10), то правильно определяются предстоятелями церквей времена покаяния для того, чтобы приносилось извинение и перед церковью, в которой отпускаются сами грехи; вне ее они не отпускаются. Ибо она получила в залог Духа Святого (II Кор. 1, 22), без которого не отпускаются никакие грехи, так что кому отпускаются, те наследуют жизнь вечную.

66. Ибо отпущение грехов совершается главным образом ради будущего суда. В настоящей же жизни настолько имеет силу написанное: "тяжело иго на сынах Адама со дня исхода из чрева матери их до дня погребения в матери всех" (Сир. XL, 1), что даже младенцы, как мы видим, после купели возрождения мучатся скорбью от различных бедствий; и мы думаем, что все, совершаемое в спасительных таинствах, больше имеет отношение к надежде на будущие блага, чем к удержанию или достижению настоящих. Кажется даже, что многое здесь прощается и не наказывается никакими наказаниями: но наказания эти откладываются напоследок. Ибо не напрасно время, когда

придет Судия живых и мертвых, называется собственно днем суда (Мф. XII, 36 и Деян. X, 25); и, напротив, что здесь наказывается, за то, если прощается, совершенно не будет вреда в будущем веке. По этой причине о всяких временных наказаниях, определяемых в настоящей жизни для тех согрешающих, грехи которых уничтожаются, чтобы не сохранялись на конец, апостол говорит: "Если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы Господом; будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром" (I Кор. XI, 31, 32).

67. Иные верят, что те, которые не оставляют имени Христа и крестятся в Церкви Его крещением и не откладываются от Него каким-нибудь расколом или ересью, в каких бы преступлениях они ни жили, которые не смывают покаянием и не заглаживают милостыней, но весьма упорно пребывают в них до последнего дня настоящей жизни, спасутся через огонь; можно быть наказанным сообразно с величиной нечестия и пороков продолжительным огнем, но все же не вечным. Но кто в это верит и, однако, остается православным, тот, мне кажется, обманывается какой-то человеческой благожелательностью. Ибо Божественное Писание отвечает на вопрос иначе. По этому вопросу я написал книгу, озаглавленную: "О вере и делах", где, согласно со Священным Писанием, насколько мог, с Божьей помощью показал, что спасает та вера, которую изобразил апостол Павел, говоря: "Ибо во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью" (Гал. V, 6). Если же действует худо, а не хорошо, я не сомневаюсь, согласно с апостолом Иаковом, что она "мертва сама по себе" (Иак. II, 17). Он же говорит: "Если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет, разве может эта вера спасти его" (там же, 14). Если же, далее, нечестивый человек одной только верой спасется через огонь и так должны быть понимаемы слова блаженного Павла: "Сам же спасется, но так, как бы через огонь" (I Кор. III, 15), то, следовательно, вера будет в состоянии спасти без дел и ложно будет то, что сказал его соапостол Иаков. Ложно будет и то, что сказал сам же Павел: "Не обманываетесь, — говорит, — ни

блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни малакии, ни мужеложники, ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники царства Божия не наследуют" (I Кор. VI, 9, 10). Ибо если упорно пребывающие даже в этих пороках верою во Христа спасутся, то как они не будут в царстве Божием?

68. Но так как эти ясные апостольские свидетельства ложными быть не могут, то сказанное прикровенно о строящих на основании, которое есть Христос, "не золото, серебро, драгоценные камни, но дрова, сено и солому" (о них сказано, что они спасутся через огонь, потому что не погибнут вследствие заслуг основания), нужно понимать так, чтобы не было противоречия тем ясным свидетельствам. Под дровами, сеном и соломой не без основания можно понимать такое пристрастие к мирскому, хотя и дозволенному, что без скорби душевной с ним не могут расстаться. Когда же эта скорбь сжигает, если Христос занимает в сердце место основания, т. е. Ему ничто не предпочитается, и если человек, сжигаемый такой скорбью, лучше желает лишиться того, что так любит, чем Христа, то он спасается через огонь. Если же во время искушений это временное и мирское он пожелает удержать более, чем Христа, то Его он не имеет в основании, потому что предпочел мирское, тогда как в здании нет ничего важнее основания. Ибо огонь, о котором в этом месте говорит апостол, должен быть таким, что через него проходят оба: и тот, кто строит на этом основании золото, серебро, драгоценные камни и тот, кто строит дрова, сено и солому. Потом он добавил: "Огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он построил, устоит, — тот получит награду; а у кого дело сгорит, тот потерпит урон; сам же спасется, но так, как бы через огонь" (I Кор. III, 13 — 15). Следовательно, огонь испытывает дело не одного из них, но обоих. Некоторым огнем является искушение напастей, о каковом в другом месте прямо написано: "сосуды горшечника испытывает печь, а людей праведных искушение напастей" (Сир. XXVII, 5). Этот огонь в настоящей жизни делает то, что сказал апостол: если случается двум верующим, одному, заботящемуся о

Божием, о том, как угодить Богу (I Кор. VII, 32), т. е. строящему на Христовом основании золото, серебро, драгоценные камни; другому же, заботящемуся о мирском, о том, как угодить жене, т. е. строящему на том же основании дрова, сено, солому: дело первого не сжигается, потому что он не полюбил то, от потери чего он мог бы страдать; дело же второго сжигается, потому что без страдания не пропадает то, что приобретено с любовью.

69. Не может быть, чтобы нечто подобное было и после настоящей жизни; трудно сказать, спасаются ли некоторые верующие через какой-то очистительный огонь настолько медленнее или быстрее, насколько больше или меньше возлюбили преходящие блага, но только не те спасаются, о ком сказано, что "они царствие Божие не наследуют", если соответственно с их раскаяньем не простятся и их преступления (I Кор. VI, 10). Согласно с этим я сказал, что небесполезны и милостыни, которым Божественное Писание потому придает значение, что, как возвестил Господь, лишь плод их будет поставлен в заслугу правым и лишь бесплодие их будет зачтено левым, так как одним скажет: "прийдите благословенные Отца Моего, наследуйте царство", другим же: "идите в огонь вечный" (Мф. XXV, 34 — 41).

70. В самом деле, нужно остерегаться, чтобы кто-нибудь не подумал, будто страшные преступления, совершаемые теми, которые царствие Божие не наследуют, ежедневно совершаются и ежедневно искупаются милостынями. Жизнь должна изменяться к лучшему и милостынями нужно умилостивлять Бога за прошедшие грехи, а не подкупать Его каким-нибудь путем для того, чтобы всегда было позволительно безнаказано совершать их. "Ибо никому не дал Он позволение грешить" (Сир. XV, 21), хотя по милосердию, если приносится соответствующее извинение, уничтожает уже содеянные грехи.

71. За ежедневные же легкие и маловажные грехи, без каких невозможна настоящая жизнь, прощение испрашивается в ежедневной молитве верующих. Ибо говорить: "Отче наш, сущий на небесах!" свойственно тем, которые уже возрождены у Отца водою и Духом. Эта молитва уничто-

жает, конечно, самые малые и ежедневные грехи. Уничтожает и те, от которых удаляется жизнь верующих, даже нечестиво проведенная, но измененная покаянием к лучшему, коль скоро слова: "как и мы прощаем должникам нашим" так же будут соответствовать действительности, как и слова: "прости нам долги наши" (Мф. VI, 9 — 12), потому что действительно существует то, что прощается; и сама милостыня есть прощение долга просящему человеку.

72. И поэтому ко всему, что совершается по милости, относятся слова Господа: "Подавайте милостыню, и вот — все чисто у вас" (Лук. XI, 41). Следовательно, не только тот, кто дает алчущему пищу, жаждущему питье, нагому одеяние, страннику приют, беглецу убежище, кто посещает больного или заключенного, освобождает пленника, дает слабому помощь, слепому поддержку, скорбящему утешение, больному исцеление, заблудившемуся дорогу, колеблющемуся совет и все, что необходимо каждому нуждающемуся, но и тот, кто прощает согрешающему и дает милостыню; и кто исправляет побоями того, над кем дается ему власть, или обуздывает какою-нибудь дисциплиною и однако от сердца прощает грех его, каковым грехом он был им обижен или оскорблен, или молится, чтобы ему простилось не только то, что он прощает или о чем молится, но и то, за что бранит и наказывает каким-нибудь исправительным наказанием, тот тоже дает милостыню, потому что обнаруживает милосердие. Ибо много добра дается нежелающим, когда заботятся об их пользе, а не о желании; потому что они являются сами себе врагами, друзьями же их оказываются скорее те, кого они считают врагами и по ошибке воздают злом за добро, тогда как христианин и за зло не должен платить злом. Итак, много есть родов милостыни, совершая которые мы способствуем тому, что отпускаются наши грехи.

73. Но нет ничего большего, чем прощать все, в чем кто-либо провинился перед нами. Ибо менее важно быть благожелательным или даже благодетельным по отношению к тому, кто не сделал тебе никакого зла, но то есть признак высочайшей благости, когда ты любишь и своего

врага и тому, кто желает тебе зла и при возможности делает зло, ты всегда желаешь добра и, если можешь, делаешь добро, по слову Божию: "Любите врагов ваших, благотворите ненавидящих вас, молитесь за гонящих вас" (Мф. V, 44). Но так как это свойственно сынам Бога, к Которому каждый верующий обязан стремиться и каждый обязан доводить человеческий дух молитвой к Богу и борьбой с самим собой до этого настроения, однако, так как это столь великое благо не свойственно тому множеству, которое, как мы верим, бывает услышанным, когда говорит в молитве: "прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим" (Мф. VI, 12), то я не сомневаюсь, что слова этого торжественного обещания исполняются, коль скоро человек, хотя и не усовершенствовался настолько, чтобы уже любить врага, однако, когда провинившийся перед ним человек просит о прощении, он прощает его; потому что он и сам, когда просит, желает себе прощение, говоря в молитве: "как и мы прощаем должникам нашим".

74. Кто просит человека, пред которым провинился, если побуждается к просьбе своим проступком, тот, конечно, не должен еще считаться врагом, таким, чтобы его трудно было любить, как трудно было любить, когда он строил козни. Кто же не прощает от сердца просящему и раскаявшемуся в своем грехе, тот пусть не питает надежды на прощение Господом его грехов, потому что истина не может лгать. Кому из слушателей или читателей Евангелия неизвестно, Кто сказал: "Я есть истина" (Иоан. XIV, 6)? Он же, когда учил в беседе, эту мысль выразил сильнее, говоря: "Ибо, если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш небесный согрешения ваши. Если же не будете прощать людям, то и Отец ваш не простит согрешения ваши" (Мф. VI, 14, 15). Кто не пробуждается от такого сильного грома, тот не спит, но умер; хотя этот гром в силах поднять даже мертвых.

75. В самом деле, кто живет нечестиво и не старается исправить такую жизнь и нравы, но посреди самих преступлений и нечестивых дел своих не перестает умножать

милостыни, тот напрасно обманывает себя словами Господа: "подавайте милостыню, и вот — все чисто у вас" (Лук. XI, 41). Он не понимает, как далеко это может простираться. И чтобы понять, пусть обратит внимание на то, кому сказал это Господь. Ведь в Евангелии написано так: "когда Он говорил, один фарисей просил Его к себе обедать: Он пришел и возлег. Фарисей же подумал про себя, почему Он не умылся перед обедом? Но Господь сказал ему: вот вы, фарисеи, внешность чаши и блюда очищаете, а внутренность ваша исполнена хищением и лукавства. Неразумные! не Тот же ли, Кто сотворил внешнее, сотворил и внутренее? Однако же подавайте милостыню из того, что у вас есть в избытке, и вот — все чисто у вас" (Лук. XI, 37 — 41). Неужели мы поймем это так, что у фарисеев, не имеющих веры во Христа, даже если они не уверовали в Него и не были возрождены водою и Духом, все — чисто, коль скоро они дали столько милостыни, сколько, по их мнению, нужно было дать, тогда как все нечисты, кого не очищает вера во Христа, о которой написано: "верою очищая сердца их" (Деян. XV, 9), и тогда как апостол говорит: "для нечистых и неверных нет ничего чистого, но осквернены и ум их и совесть" (Тим. I, 15)? Каким образом, следовательно, может быть все чисто для фарисеев, если они милостыню давали, а верующими не были? Или как они могли быть верующими, если не пожелали верить во Христа и возродиться Его благодатью? И однако верно то, что услышали они: "подавайте милостыню, и вот — все чисто у вас".

76. Кто хочет давать милостыню в надлежащем порядке, тот должен начать с себя самого и прежде всего дать милостыню самому себе. Ибо милостыня есть дело милосердия и весьма справедливо сказано: "Пожалей душу твою, угождая Богу" (Сир. XXX, 21). И возрождаемся мы для того, чтобы угождать Богу, Которому, по справедливости, не угодно то, что унаследовали мы с рождением. Первая милостыня есть та, какую мы даем себе, потому что мы самих себя нашли достойными сожаления по милости милосердного Бога, исповедуя праведный суд Его, по которому мы стали достойными жалости, о котором

говорит апостол: "Суд из одного во осуждение" (Рим. V, 16), и благодаря за великую любовь Его, о коей тот же известитель милости говорит: "Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками" (Рим. V, 8), чтобы и мы правильно думая о нашем удобстве и любя Бога той любовью, какую Он Сам даровал нам, жили бы благочестиво и праведно. Фарисеи, оставив этот суд и любовь Божию, давали десятину для милостыни ото всех, даже самых ничтожных плодов своих; и только не давали милостыни, начиная с себя, оказывая сострадание к самим же себе. По причине такого порядка любви сказано: "Возлюби ближнего твоего, как самого себя" (Лук. X, 27). Следовательно, когда Он порицал их за то, что они очищали себя извне, внутри же были полны хищения и неправды, напоминая о некоторой милостыни, которую человек должен прежде всего дать себе самому, чтобы очиститься внутренне, тогда и говорил: "Однако же подавайте милостыню из того, что у вас есть в избытке, и вот — все чисто у вас" (Лук. XI, 41). Потом, чтобы показать то, о чем Он напоминал и что сами они не старались делать, чтобы не подумали они, что их милостыни Ему неизвестны, Он говорит: "Но горе вам, фарисеи", как бы говоря: "хотя Я напоминал вам, что нужно давать милостыню, благодаря которой у вас все было бы чисто, но "горе вам, что даете десятину с мяты, руты и всяких овощей", — эти ваши милостыни Я знаю, — "и не радеете о суде и любви Божией", каковою милостыней вы могли бы очиститься от всякой внутренней нечистоты так, что у вас были бы чисты и тела, которые вы омываете"; ибо это есть "все", и внутреннее и внешнее, как в другом месте читаем: "Очисти внутреннее, и внешнее чисто будет" (Мф. XXIII, 26). Но чтобы не казалось, что Он отверг милостыни, совершаемые от плодов земных, Он говорит: "Сие надлежало делать", то есть суд и любовь Божию, "и того не оставлять" (Лук. XI, 42), то есть милостыни от плодов земных.

77. Итак, пусть не обманывают себя те, которые думают, что какими-нибудь весьма обильными милостынями от плодов земных или денег они покупают безнаказанность

и потому могут оставаться в страшном нечестии и в дурных пороках; потому что они не только совершают их, но и любят и всегда желают, если только могли бы оставаться безнаказанными, пребывать в них. "Любящие же неправду — ненавидят свою душу", а кто ненавидит свою душу, тот не милостив к ней, но безжалостен. Ведь, любя ее для мира, он ненавидит ее для Бога. А если бы он пожелал дать ей милостыню, благодаря которой у него все было бы чисто, то он возненавидел бы ее для мира и возлюбил бы для Бога. Никто же не даст никакой милостыни, если не получает ее сам от Того, Кто не нуждается. Поэтому сказано: "Милость Его предварит меня" (Ис. LVIII, 11).

78. Какие же грехи — легкие и какие — тяжелые, нужно взвешивать не человеческим, а Божеским судом. Ибо мы видим, что некоторые грехи по неведенью были дозволены самими апостолами: таков — тот, о коем досточтимый Павел говорит супругам: "Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, чтобы быть свободными для молитвы, а потом опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим" (I Кор. VII, 5). Можно подумать, что не грешно соединяться с женой не для рождения детей, в чем и состоит цель брака, а ради чувственного удовольствия, чтобы слабость невоздержаных избегала смертоносного зла блуда или прелюбодеяния, или иной какой нечистоты, о чем стыдно и говорить, каковым может соблазнить страсть при искушении сатаны. Это, как я сказал, могло бы не считаться грехом, если бы он не прибавил: "Это же говорю как позволение, но не как повеление" (I Кор. VII, 6). Кто же будет отрицать, что это — грех, хотя бы и признал, что совершающим его дается позволение апостольским авторитетом? То же самое, когда говорит: "Смеет ли кто из вас, имея дело с другим, судиться у нечестивых, а не у святых?" И немного спустя: "Итак, если будете иметь житейские тяжбы, поставляйте ничего не значащих в церкви. К стыду вашему говорю: неужели нет между вами ни одного разумного, который мог бы рассудить между братьями своими?" (I Кор. VI, 1 — 6). И здесь можно

было бы подумать, что не грешно иметь тяжбу с другим, но только грешно желать судиться вне церкви, если бы он непосредственно не прибавил: "Уже и в том виноваты вы, что имеете тяжбы между собою". И чтобы кто-нибудь не оправдывал этого, говоря, что он имеет правое дело, но терпит несправедливость, от которой желает избавиться по приговору судей, он тотчас же отвечает на такие размышления или оправдания и говорит: "Почему бы вам лучше не оставаться обиженными? Почему бы вам лучше не терпеть лишения?" Получается то, что говорит Господь: "Если кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду (Мф. V, 40); и в другом месте: "От взявшего твое, не требуй назад" (Лук. VI, 30). Итак, он предостерег своих от суда по житейским делам с другими людьми; с этой точки зрения апостол называет такой суд грехом. Однако, когда он позволяет братьям такие тяжбы между собою оканчивать в церкви и строго запрещает их вне церкви, то ясно, что и здесь это допускается для слабых по снисхождению.

79. Есть же некоторые грехи, которые могли бы считаться весьма легкими, если бы Писание не указывало, что они более тяжелые, чем о них думают. Кто говорящего брату своему: "безумный" мог бы считать повинным геенне, если бы о том не сказала Истина? Однако, для этой раны Она тотчас предлагает и лекарство, присоединяя правило братского примирения, тут же Она говорит: "Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя..." и т. д. (Мф. V, 22, 23). Или кто мог бы подумать, что такой большой грех — наблюдать дни, и месяцы, и годы, как наблюдают те, которые в известные дни, или месяцы, или годы желают или не желают предпринимать что-нибудь, так как якобы различают время счастливое и несчастливое; кто мог бы подумать, какой большой это грех, если бы величину этого зла мы не определяли из опасения апостола, сказавшего таковым: "Боюсь за вас, не напрасно ли я трудился у вас" (Гал. IV, 11).

80. К этому присоединяется еще то обстоятельство, что большие и страшные грехи, коль скоро они входят в

привычку, считаются малыми грехами или совсем за грехи не считаются; и кажется, что не только не надо их скрывать, но нужно даже восхвалять и разглашать, по писанному: "Хвалится грешник в похотях души своей, и обидчик благословляется" (Ис. IX, 24). Такое нечестие в Божественных книгах называется "воплем". Так у пророка Исайи о плохом винограднике ты читаешь: "Я ждал, — говорит, — что он совершит суд, он же совершил беззаконие, не правду, но вопль"(Ис. V, 7). Отсюда и в Бытии: "Вопль Содомский и Гоморрский умножился" (Быт. XVIII, 20). Потому что те беззакония у них не только уже не наказывались, но во множестве, как бы законно, совершались даже публично.

81. Теперь я буду говорить о том, о чем уже часто говорил и в других местах своих небольших сочинений. Грешим мы по двум причинам: или по незнанию того, что должно делать, или не делая того, о чем мы знаем, что его нужно делать: первое из двух есть зло неведенья, второе — зло слабости. Что с ними надо бороться, с этим мы согласны; но мы совершенно бываем побеждены, если не приходит Божественная помощь для того, чтобы мы не только видели, что нужно делать, но и чтобы при наступлении непорочности наслаждения праведность брала перевес в нас над наслаждением. Потому и говорится в псалме: "Господь просвещение мое и спасение мое" (Пс. XXVI, 1). Нужно просить не только о прощении, если мы согрешим ("прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим"), но и о руководстве, чтобы мы не грешили: "И не введи нас в искушение" (Мф. VI, 12, 13); так что просвещение устраняет незнание, спасение — слабость.

82. Ибо и само покаяние, когда есть достаточный повод, совершаемое по обычаю церкви, в большинстве случаев по слабости совершается потому, что и стыд есть боязнь быть неугодным, между тем как мнение людей нравится больше, чем правда, перед которой каждый смиряет себя во время покаяния. Поэтому не только когда совершается покаяние, но и для того, чтобы оно совершалось, необходимо милосердие Божие. Иначе апостол не говорил бы

о некоторых: "не даст ли им Бог покаяния" (II Тим. II, 25). И когда Петр горько заплакал, перед этим, как говорит евангелист: "Взглянул на него Господь" (Лук. XXII, 61).

83. Кто же, не веруя в то, что в церкви оставляются грехи, презирает такое богатство Божеского дара и, упорствуя в этом образе мыслей, оканчивает последний день жизни, тот повинен в непростительном грехе против Духа Святого, Которым Христос отпускает грехи (Мф. XII, 32). По поводу этого трудного вопроса в одной, написанной с этой только целью книге, я дал, насколько мог, весьма ясные объяснения.

84. О воскресении же плоти, не о таком, когда бы некоторые ожили и снова умерли, а о воскресении в вечную жизнь, как воскресла плоть самого Христа, сумею ли я рассуждать коротко и решить все связанные с этим вопросы, — не знаю. Во всяком случае христианин не должен сомневаться в воскресение плоти всех людей, рожденных прежде и рождающихся, умерших и умирающих.

85. Прежде всего возникает вопрос о выкидышах, которые, хотя и зародились уже во чреве матери, однако не смогли родиться. Если мы скажем, что они воскреснут, то это может быть приложимо только к тем, которые уже сформировались, бесформенные же выкидыши, как и неоплодотворенные семена, по общему мнению, более склонны к окончательной гибели. Но кто осмелится отрицать (хотя никто не осмелится и утверждать), что вместе с воскресением восполнится то, чему недоставало полной формы? И так же произойдет усовершенствование, какое началось бы со временем, как не будет и недостатков, приобретенных со временем: для того, чтобы природа не была лишена и того, что со временем обнаружилось бы, как годное и целесообразное, и не искажалось бы в том, что уже оказалось неблагоприятным и вредным, но восстанавливалось бы недоконченное, как будет возобновлено испорченное.

86. И хотя между учеными возможны самые тонкие изыскания и споры, я не знаю, может ли кто-либо определить, когда человек начинает жить во чреве, и существует ли какая-нибудь скрытая жизнь, которая не

обнаруживается еще в движениях. Ибо кажется крайним бесстыдством отрицать, что были живы те младенцы, которые разрезаются на части и извлекаются из чрева матерей с той целью, чтобы не причинили смерти и матерям, если бы остались там мертвыми. С какого же времени человек начинает жить, с тех пор он может и умереть. А мертвый, где бы ни случилось с ним смерть, будет иметь отношение к воскресению мертвых.

87. Никто ведь не станет отрицать, что воскреснут уроды, которые рождаются и живут, хотя и скоро умирают, или, точнее, нужно верить, что воскреснет исправленная и неиспорченная природа. Мы отнюдь не думаем, что тот урод со сдвоенными членами, недавно родившийся на Востоке, о котором пишет блаженной памяти пресвитер Иероним, воскреснет таким же уродом, а не двумя близнецами.

88. У Бога же не пропадает тленное вещество, из которого творится тело смертных; в какие бы испарения ни испарялось, в какую бы сущность других тел или в простейшие элементы ни превращалось, в пищу каких бы животных или даже людей ни переходило бы и в их тела ни изменялось бы, оно возвратится в одно мгновение той самой человеческой душе, которая его впервые оживила для того, чтобы произошел, жил и рос человек.

89. Итак, само тленное вещество, по исходе души ставшее трупом, будет восстановлено по воскресении не так, что распавшееся и превратившееся в те или иные виды и формы других предметов, возвращаясь в тела, из которых распалось, необходимо возвратится в ту самую часть тела, где оно было. В противном случае, если волосам возвратится то, что было удалено частой стрижкой, если ногтям — то, что столько раз было срезано, то для размышляющих и потому не верующих в воскресение плоти это представляется чрезмерным и неприличным безобразием. Но как статуя из какого-нибудь металла, если бы ее расплавили огнем, а художник снова точно восстановил бы ее из того же количества материала, ничего не потеряла бы в своей правильности, так и Бог, дивный и неизреченный Художник, восстановит тела наши из всего

того, из чего они состояли, заботясь при этом о гармонии и благообразности.

90. Глупо было бы также думать, что строение тел у воскресших будет сильно разниться, что худые воскреснут с той же самой худобой или полные с той же самой тучностью. Но если в план Творца входит сохранить свойства и отличительные черты каждого в его лице, то остальные качества тел будут у всех одинаковыми и наилучшими. Если все же и в телах воскресших будет оправдываемая разумом неравность, наподобие неравности голосов при гармонии звуков, то она будет у каждого из вещества его собственного тела; это и человека приобщит ангельским соборам, и не внесет ничего несогласного с их образом мысли. Непристойного там ничего не будет, но что будет, то будет прилично, потому что, в противном случае, оно там бы и не было.

91. Итак, тела святых воскреснут без всякого недостатка, без всякого уродства, без всякого тления, без чего-либо тяжелого и неудобного; в них будет столько легкости, сколько и блаженства. Поэтому они не названы духовными, так как, несомненно, будут телами, а не духами. Но как теперь тело называется душевным, хотя оно есть тело, а не душа, так и тогда будет духовное тело, и однако же будет телом, а не духом (I Кор. XV, 44). Также, что касается тления, которое теперь отягощает душу (Прем. IX, 15), и пороков, которыми плоть вожделеет против духа, то тогда не будет плоти, но тело (Гал. V, 17). Поэтому сказано: "Плоть и кровь царствие Божие не наследуют" (I Кор. XV, 50). И как бы поясняя, что сказал, говорит: "И тление не наследует нетление". Что прежде назвал "плоть и кровь", то потом называет "тление", и о чем прежде говорит "Царствие Божие", то потом называет "нетлением". По существу же и тогда будет плоть. Потому и после воскресения тело Христа названо плотью (Лук. XXIV, 39). Но апостол говорит: "Сеется тело душевное, восстает тело духовное" (I Кор. XV, 44) потому, что тогда будет такое согласие плоти и духа, что в нас не будет совсем противоборства нам же самим; но как извне, так и внутри нас мы не будем иметь никаких врагов.

92. Все же неосвобожденные единым Ходатаем Бога и человеков из той массы погибели, какая произошла от первого человека, хотя и воскреснут каждый со своею плотью, но для наказания с дьяволом и ангелами его. А воскреснут ли они с недостатками и уродствами своих тел, какие бы испорченные и уродливые члены ни имели ранее, нужно ли утруждать себя решением подобного вопроса? Для нас должна быть безразлична сомнительная внешность или красота тех, чьим уделом будет несомненное и вечное осуждение. И не может интересовать нас, каким образом у них будет что-то нетленным, если оно будет испытывать страдание, или каким образом что-то тленно, если не будет в состоянии умереть. Ибо истинная жизнь есть только там, где — жизнь блаженная, и истинное нетление есть только там, где благоденствие не нарушается никаким страданием. Где же несчастному не позволяется умирать, там и сама смерть не умирает, и где беспрерывная скорбь не прекращается, там не оканчивается и само тление. Это в Священном Писании называется "второй смертью" (Апок. II, 11 и XX, 6 — 14).

93. Однако, если бы никто не согрешил, у человека не было бы ни первой смерти, когда душа вынуждена оставлять свое тело, ни второй, когда душе не позволяется оставлять наказанное тело. Самое легкое наказание будет тем, которые ни одного греха не прибавили к первородному греху; из остальных же, которые прибавили, каждый получит там осуждение настолько более терпимое, насколько меньшее нечестие проявил здесь.

94. Итак, когда отверженные ангелы и люди будут оставлены в вечном наказании, тогда святые будут полнее знать, какое благо принесла им благодать. Тогда самими делами очевиднее откроется то, что написано в псалме: "милость и суд воспою Тебе, Господи" (Пс. С, 1), потому что никто не спасается иначе, как по незаслуженной милости, и никто не осуждается иначе, как заслуженным судом.

95. Тогда не будет скрыто то, что скрыто теперь, когда из двух детей один должен был быть взят по милости, другой должен был быть оставлен по суду, причем тот,

кто брался, не знал, что ему следовало бы по суду, если бы не содействие милости; почему был взят он, а не тот, хотя причина у обоих была одна; почему у некоторых не были явлены силы, которые, если бы были явлены, то те люди покаялись бы, и были явлены у тех, кто и не намерен был верить. Весьма ясно говорит Господь: "Горе тебе, Хоразин! Горе тебе, Вифсаида! Ибо если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они во вретище и пепле покаялись" (Мф. XI, 21). И Бог, конечно, справедливо не желал их спасения, хотя они могли бы спастись, если бы пожелали. Тогда яснее ясного будут видеть то, во что теперь, прежде открытого познания, верят праведники: как определенна, неизменна, весьма деятельна воля Божья; как много может она, но не хочет, и ничего не хочет, что не может; и как справедливо то, что поется в псалме: "Бог же нас на небе вверху, на небе и на земле все, что восхотел, сотворил" (Пс. CXIII, 11). И неверно, будто Он что-нибудь пожелал, но не сделал; а еще недостойнее полагать, будто Он не сделал чего-либо потому, что человеческая воля послужила препятствием к исполнению желания Всемогущего. Итак, ничего не было бы, если бы не восхотел Всемогущий, или соизволяя, или прямо действуя.

96. И вне всякого сомнения Бог делает добро, даже допуская какое бы то ни было зло. Допускает Он его не иначе, как по справедливому суду, а все, что справедливо, то, конечно, и благо. Следовательно, хотя зло, поскольку оно есть зло, не — добро, однако, добро и в том, что существует не только добро, но и зло. Потому что если бы существование зла не было добром, то оно никоим образом не допускалось бы всемогущим Добром, Которому, без сомнения, как легко сделать желаемое, также легко и не допустить нежелаемое. Если мы не верим в это, то подрывается самое начало нашего исповедания, где мы исповедуем веру в Бога Отца всемогущего. И не потому ли Он называется всемогущим, что может все, что желает, и воля какой-либо из тварей не ограничивает действие воли всемогущей.

97. Однако, апостол весьма справедливо заметил о Боге: "Который хочет, чтобы все люди спаслись" (I Тим. II, 4). Но так как гораздо большая часть людей не спасается, то кажется, что желание Бога не исполняется и что именно человеческая воля ограничивает волю Божию. Ведь когда спрашивают, почему не все спасаются, обыкновенно отвечают: "Потому, что сами не желают этого". О детях, конечно, так нельзя сказать; им не свойственно ни желать, ни не желать. Ибо, хотя при крещении они порой и сопротивляются, однако мы говорим, что они спасаются и не желая. Но в Евангелии Господь, обличая нечестивый город, говорит яснее: "Сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как наседка своих птенцов, и вы не захотели!" (Мф. XIII, 37), как будто воля Божия была превышена волей человеческой и, вследствие сопротивления слабейших, Сильнейший не смог сделать того, что желал. И где же то всемогущество, коим на небе и на земле Он сделал все, что захотел, если хотел собрать детей Иерусалима, и не сделал? Не верите ли, что Иерусалим не захотел, чтобы дети его были собраны Им, но и при его нежелании Он собрал тех детей его, каких захотел, потому что "на небе и на земле" Он не то, чтобы одно захотел и сделал, другое же захотел и не сделал, но "все, что восхотел, сотворил" (Пс. CXIII, 11).

98. Кто, далее, будет столь неразумен, чтобы сказать, что Бог не может обратить злую волю людей, какую, когда и где захочет, в добро? Но если Он делает это, делает по милости, а если не делает, не делает по суду. "Потому что кого хочет, милует, а кого хочет, ожесточает" (Рим. IX, 18). Это, как говорил апостол, указывало на благодать, об откровении которой по отношению к тем близнецам во чреве Ревекки он уже раньше сказал: "Когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худого, дабы изволение Божие в избрании пребывало, не от дел, но от Призывающего, сказано было ей, что больший будет в порабощении у меньшего" (Рим. IX, 11, 12, Быт. XXV, 23). По этому поводу он привел другое пророческое свидетельство, где написано: "Иакова Я возлюбил, Исава же возненавидел" (Рим. IX, 13, Малах. I, 2). Чувствуя,

как сказанное могло подействовать на тех, которые не в состоянии постигнуть разумом эту высоту милости, он говорит: "Что же скажем? Неужели неправда у Бога? Да не будет" (там же, 14). Неправдой кажется то, что Бог без каких бы то ни был заслуг добрыми или злыми делами одного любит, другого ненавидит. Если бы он хотел указать на будущие дела, или добрые одного, или дурные другого, которые Бог предвидел, он никогда не сказал бы: "не от дел", но сказал бы: "от будущих дел", и таким путем он разрешил бы этот вопрос и не вызвал бы никакого другого вопроса, подлежащего разрешению. Теперь же, когда он ответил: "да не будет", т. е. да не будет неправды у Бога, он в доказательство того, что это произошло не по какой-нибудь неправде Божией, говорит: "Ибо говорит Он Моисею: кого миловать, помилую; кого жалеть, пожалею" (там же, 15 и Исх. XXXIII, 19). Да и кто, кроме безумного, может считать Бога несправедливым, когда Он или достойного по суду наказывает, или недостойного по милости жалеет? Потом он заключает и говорит: "Итак, (дело это) не желающего и не подвизающегося, но милующего Бога" (там же, 16). Итак, оба близнеца родились по природе чадами гнева (Еф. II, 3), не за какие-нибудь собственные дела, но по происхождению от Адама связанные оковами осуждения. Но Тот, Кто сказал: "кого миловать, помилую", Иакова возлюбил по незаслуженной милости, Исава же возненавидел по заслуженному суду. Так как для обоих это было определено раньше, то один из них ясно увидел, что коль скоро при одинаковых обстоятельствах его не постигло одинаковое наказание, ему нужно хвалиться не избытком своих заслуг, но богатством Божеской милости, потому что это — дело "не желающего и не подвизающегося Бога". Возвышеннейшим и спасительнейшим таинством открывается, что вся наружность и (если можно так выразиться) выражение лица священного Писания убеждает благомыслящих в том, "чтобы хвалящийся хвалился Господом (1 Кор. I, 31, Иерем. IX, 24).

99. Указав же на милосердие Божие в словах: "Итак (это дело) не желающего и не подвизающегося, но милующего Бога", он затем, чтобы указать и на суд (потому

что там, где нет милости, есть не неправда, но правосудие, так как неправды нет у Бога), тотчас прибавил и сказал: "ибо Писание говорит фараону: для того Я и поставил тебя, чтобы показать над тобой силу Мою, и чтобы проповедано было имя Мое по всей земле" (Рим. IX, 17, Исх. 9, 16). В заключение сказанного о том и о другом, т. е. о милости и о суде, он говорит: "Итак, кого хочет — милует, а кого хочет — ожесточает". Милует именно по великой благости, ожесточает же отнюдь не по несправедливости; так что и оправданный не может хвалиться своими заслугами, и осужденный может сетовать только на свою вину. Ибо одна лишь благодать отделяет искупленных от погибших, которых общая изначальная причина соединила в одну массу погибели. Кто же, слыша это, скажет: "За что еще обвиняет? Ибо кто противостанет воле Его?" (Рим. IX, 19), как будто злой представляется не заслуживающим осуждения именно потому, что Бог "кого хочет — милует, а кого хочет — ожесточает", мы да не постыдимся ответить так, как ответил апостол: "Ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: "Зачем ты меня так сделал?" Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд в честь, а другой в поругание?" (Рим. IX, 20—21).

Некоторое неразумные полагают, что апостол в данном месте был не в состоянии ответить, и невозможностью дать отчет, умерил смелость противоречащего Богу. Но слова: "ты кто, человек?", имеют большое значение. И в таких вопросах он призывает человека к размышлению о своей восприимчивости, призывает кратким, правда, словом, но на самом деле ответ этот — важен. Ибо, если он не в состоянии понимать, то кто он, чтобы спорить с Богом? Если же способен понимать, то он более не находит, что возразить. Он видит, если понимает, что весь род человеческий осужден таким праведным судом Божиим, что даже если бы ни один человек не спасся, никто не смог бы порицать правосудие Божие; и кто избавляется, должен был быть избавлен так, чтобы не изъятым из большинства и оставленным в справедливейшем осуждении

было показано, куда привел бы даже и спасенных заслуженный суд Божий, если бы не пришло им на помощь незаслуженное милосердие; так что у желающих хвалиться своими заслугами "да заградятся всякие уста" и "хвалящийся пусть хвалится Господом" (Рим. III, 19).

100. Это суть "великие дела Господни, изысканы во всех хотениях Его" (Пс. CX, 2); и так премудро изысканы, что когда ангелы и люди согрешили, то есть совершили не то, что Он хотел, но что хотели сами, Он и через эту волю тварей, которой было сделано нежеланное Создателем, исполнил то, что захотел, во благо пользуясь и злом, как высочайшим благом, для осуждения справедливо предопределенных к наказанию и для спасения милостиво предопределенных к благодати. Ибо поскольку дело касается их самых, они сделали то, чего Бог не хотел, с точки же зрения всемогущества Божьего они никоим образом не могли совершить этого. И тем самым, что они поступили против Его желания, ими исполнена была воля Его. Ибо потому именно "велики дела Господни, изысканы во всех хотениях Его", что дивным и неизреченным образом помимо Его воли не может происходить даже то, что совершается против Его воли. Потому что этого не случилось бы, если бы Он не допустил: и допускает не против желания, но по желанию; будучи благим, Он не допустил бы, чтобы совершилось зло, если бы не мог, как всемогущий, и из зла сделать добро.

101. Иногда же человек по доброй воле желает нечто такое, чего не желает Бог, и не желает Своей доброй волей в гораздо большей степени, потому что злой воли у Него нет. Например, если добрый сын хочет, чтобы отец жил, тогда как Бог благой волей желает, чтобы он умер. И наоборот, может случиться, что человек злой волей будет желать того, чего Бог желает волей благою, например, если дурной сын желает смерти отца, и этого же желает и Бог. Правда, первый желает того, чего не желает Бог, второй же желает то, что желает и Бог; и однако с благой волей Бога благочестие первого более согласно, хотя он желает и иного, чем нечестие второго, желающего того же, что и Бог. Настолько важно, что

человек желает из совпадающего с желанием Богом и к какой цели каждый направляет свое желание, что получает или одобрение, или осуждение. Ибо Бог некоторые желания Свои, конечно, добрые, выполняет через злые намерения людей; так через зложелательных иудеев по благому хотению Отца за нас умерщвлен был Христос; это было таким благом, что апостол Петр, когда не хотел, чтобы это произошло, назван был Тем, Кто и пришел для страдания, сатаною (Мф. XVI, 23). Какими добрыми казались намерения благочестивых верующих, не желавших отпускать апостола Павла в Иерусалим, чтобы он там не подвергся бедствиям, предсказанным пророком Агавом (Деян. XXI, 12); и однако Бог желал, чтобы он претерпел их за проповедь веры Христовой, испытывая мучения Христа. И эту благую волю Свою Он исполнил не через добрые намерения христиан, но через злые намерения иудеев; и к Нему ближе были те, кто не желал того, чего Он желал, а не те, при посредстве которых исполнено было Его желание.

102. Но каковы бы ни были желания ангелов ли, людей ли, добрых ли, злых ли, желания согласные или несогласные с желанием Бога, воля Всемогущего всегда непоколебима; она никогда не может быть злой, потому что даже когда определяет злое — справедлива, и, конечно, раз справедлива, то и не зла. Итак, Бог всемогущий, милует ли по милосердию, кого хочет, или ожесточает по суду, кого хочет, в обоих случаях не делает чего-либо несправедливого и не делает ничего против воли, но делает все, что желает.

103. А потому, когда мы слышим и читаем в Св. Писании, что Бог желает всем людям спастись, хотя нам известно, что не все люди спасаются, мы не должны нисколько ограничивать всемогущую волю Божию; а слова: "Который хочет, чтобы все люди спаслись" (I Тим. II, 4) должны понимать так, что никто из людей не спасается, кроме того, кого Он Сам захочет спасти; не в том смысле, что нет никого из людей, чьего спасения Он не желал бы, но что никто не спасается, если Он не хочет спасти; и, следовательно, нужно просить Его, чтобы Он хотел, так как спасения необходимо совершается, если Он захочет.

Молитву к Богу и имел в виду апостол, когда говорил это. Так понимаем мы и то, что написано в Евангелии: "Который просвещает всякого человека" (Иоан. I, 9); не потому, что нет никого из людей, кто бы не просвещался, но потому, что никто не просвещается иначе, как от Него. Или, вернее, "Который хочет, чтобы все люди спаслись" сказано не в том смысле, что не было никого из людей, кого бы не желал спасти не захотевший совершить чудеса у тех, которые, по Его словам, покаялись бы, если бы Он их совершал, но сказано так для того, чтобы под всеми людьми мы понимали весь род человеческий: правителей, подчиненных, знатных, незнатных, родовитых, простолюдинов, ученых, неученых, здоровых физически, слабых, даровитых, посредственных, глупых, богатых, бедных, убогих, мужчин, женщин, младенцев, отроков, юношей, девиц, мужей, старцев; весь род человеческий со всеми наречиями, со всеми нравами, со всеми ремеслами, со всеми занятиями, с бесчисленным разнообразием знаний и желаний, со всеми различиями, какие только есть еще среди людей.

Апостол дает наставление о том, чтобы молились "за всех человеков", а затем прибавляет: "за царей и за тех, которые — во власти", кто, можно думать, по мирскому тщеславию и гордости не расположен к уничиженной христианской вере. Далее, говоря: "ибо это — хорошо перед Спасителем нашим Богом, чтобы молиться и за таких", тотчас же, для предотвращения отчаянья, добавляет: "Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины" (I Тим. II, 1 — 4). Это действительно хорошо определил Бог, чтобы молитвами низших прежде всех удостаивались спасения высшие, что мы уже и видим исполнившимся. Таким оборотом речи воспользовался и Господь в Евангелии, когда сказал фарисеям: "даете десятину с мяты, руты и всяких овощей" (Лук. XI, 42). Фарисеи же давали десятину не со всяких овощей. Как здесь, следовательно, под словами "всяких овощей" мы можем понимать: "всякий род овощей"; так и там под "всеми людьми" можем понимать: "всякий род людей". Можно и иначе как-нибудь понимать, лишь бы не допускать

мысли, что не исполнилось какое-нибудь желание всемогущего Бога, Который, если "на небе и на земле", как поет о Нем Истина, "все, что восхотел, сотворил" (Пс. CXIII, 11), то, конечно, и не хотел сотворить то, что не сотворил.

104. Почему и первого человека Бог захотел бы сохранить в том блаженном состоянии, в котором тот был создан и в определенное время после рождения им детей без привнесения смерти привести к лучшему состоянию, когда он не только не мог бы совершать грех, но не мог бы и желать грешить, если бы предвидел, что он будет иметь постоянное желание остаться без греха, как был создан. Но так как Бог наперед знал, что человек во зло воспользуется свободой выбора, т. е. согрешит, то Он приготовил волю Свою к тому, чтобы и через совершившего зло сделать добро, чтобы и человек таким образом не лишился злой воли, и благая воля Всемогущего исполнилась бы во всей полноте.

105. Ибо для человека более нужно было, чтобы он мог желать и доброго, и злого; не без награды, если желать доброго, не безнаказанного, если — злого. Впоследствии же будет так, что зла он не будет в состоянии желать, хотя свободы воли от этого не лишится. Даже гораздо свободнее будет та воля, которая совсем не будет в состоянии служить греху. И не нужно порицать волю, не нужно говорить, что воли нет или что она — несвободна, коль скоро мы так желаем быть счастливыми, что не только не хотим себе несчастья, но и не можем хотеть. Следовательно, как душа наша и теперь не желает несчастья, так и всегда могла бы не желать и нечестия. Однако не должен был быть нарушен тот порядок, в котором Бог восхотел показать, какое благо — разумное живое существо, способное не грешить, хотя лучшим является существо, не способное грешить; так же как меньше было бессмертие, но все-таки было, когда разумное существо могло не умирать, хотя было бы большим, если бы оно не могло умирать.

106. Первого природа человеческая лишилась по свободному произволению, второе могла бы иметь по благо-

дати, которую, если бы не согрешила, получила бы по заслуге; хотя без благодати и тогда не могло быть никакой заслуги. Потому что, хотя в основе греха лежала одна только свободная воля, однако для сохранения праведности свободной воли было недостаточно, если бы постоянным участием в добре не подавалась божественная помощь. Ибо, хотя умереть человек властен всегда, когда захочет, так как нет никого, кто бы не мог сам себя умертвить, но для сохранения жизни одной только воли недостаточно; так человек в раю способен был, оставив праведность, добровольно умертвить себя, для сохранения же праведной жизни одного желания его было мало, если бы не помогал Тот, Кто сотворил его. Но после падения милость Божия имеет большее значение, так как должна быть освобождена от рабства и сама воля, над которой со смертью властвует грех. И конечно освобождается она не сама по себе, но только при помощи благодати Божией, основанной на вере во Христа; так что от Господа уготовляется, как написано, сама воля (Притч. VIII, 35), которая могла бы получать прочие дары Божие, а через эти дары можно было бы приходить к вечному духу.

107. Отсюда и саму вечную жизнь, которая действительно есть награда за добрые дела, апостол называет даром Божиим: "ибо воздаяние, — говорит, — за грех — смерть, а дар Божий — жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем" (Рим. VI, 23). Жалование за военную службу платится как должное, а не дается даром; поэтому и сказал: "воздаяние за грех — смерть", чтобы показать, что смерть определена за грех не незаслуженно, но как нечто должное, Дар же, если не даром, уже не есть дар. Следовательно, и сами добрые заслуги человека нужно считать дарами Божиими; и когда за них воздается вечная жизнь, что иное воздается, как не благодать (Иоан. I, 16)? Следовательно, человек создан совершенным так, что оставаться в этом совершенстве мог не без Божественной помощи, а извратить себя мог по собственному желанию. Что бы он ни избрал из этого, исполнилась бы воля Божия. Поэтому и в том, что он более пожелал поступить по своей воле, чем по воле Божией, в нем исполнилась

воля Бога, Которая из одной и той же массы погибели, происшедшей от этого корня, делает один сосуд в честь, другой — в поругание (Рим. IX, 21); в честь — по милости, в поругание — по суду, чтобы не хвалился никакой человек; и притом делает через него (т. е. человека), а не Сам по Себе.

108. Ибо мы не были бы избавлены и через самого единого Ходатая Бога и человеков, Человека Иисуса Христа (I Тим. II, 5), если бы Он не был и Богом. Когда сотворен был Адам, именно человеком совершенным, Ходатая не нужно было. Когда же грехи далеко удалили от Бога род человеческий, мы должны были соединиться с Богом даже до воскресения плоти в вечную жизнь через Ходатая, Который один только родился без греха, жил и был умерщвлен для того, чтобы через унижение Бога обнаружить и уврачевать человеческую гордость, и чтобы показать человеку, как далеко он отступил от Бога, когда снова призывался воплотившимся Богом, и чтобы представить пример послушания непокорному человеку через Человека Бога, и чтобы с принятием Единородным образа раба, не заслужившего прежде ничего, открылся источник благодати и в Самом Искупителе было бы предуказано, обещанное искупленным, воскресение плоти, чтобы дьявол был побежден через ту самую природу, обманув которую он радовался; и однако, чтобы человек не хвалился, да не возродилась бы в нем гордость или что иное, если может быть замечено или сказано более способными о таковом великом таинстве Ходатая, или только — замечено, а выражено и быть не может.

109. В течение времени, которое лежит между смертью человека и последним воскресением, души содержатся в некоторых сокровенных местах, смотря по тому, чего каждая из них достойна: или в покое, или в тяготах — соответственно тому, чего заслуживают они, живя в теле.

110. И не следует отрицать, что души почивших получают облегчение по любви остающихся в живых родственников, когда за них приносится жертва Ходатая или совершаются милостыни в церкви. Но эти жертвы и милостыни приносят пользу тем, которые при жизни заслужили того, чтобы

они потом могли быть им полезны. Ибо бывает иногда образ жизни и не настолько хороший, чтобы человек не имел нужды в них после смерти, и не настолько дурной, чтобы они не могли принести ему пользы после смерти; бывает же образ жизни настолько хороший, что человек в них не имеет надобности, и наоборот, настолько дурной, что они уже становятся недостаточными для оказания помощи ему, когда он из этой жизни отойдет. Поэтому здесь приготовляется всякая заслуга, по которой кто-нибудь будет в состоянии после этой жизни получить или облегчение, или затруднение. Пусть же никто не надеется по своем отшествии заслужить у Бога то, о чем не будет радеть здесь. Следовательно то, что Церковь часто совершает для облегчения почивших, не противоречит апостольскому изречению, в котором сказано: "ибо все мы предстанем пред судилищем Христовым, чтобы каждому получить соответственно тому, что он сделал, живя в теле, или доброе, или худое" (II Кор. V, 10, Рим. XIV, 10). Потому что и эту заслугу каждый приготовил себе, живя в теле, чтобы жертва и милостыни могли принести ему пользу. Ибо они не всем помогают; и почему же помогают не всем, если не по причине различия жизни, какую каждый провел в теле? Следовательно, если приносятся жертвы алтаря или какие-либо милостыни за всех крещенных усопших, то за вполне добрых они служат выражением благодарения, за не совсем худых — умилостивлением, за совершенно худых, хотя нисколько не помогают усопшим, — некоторым утешением живым. Тем же, кому они приносят пользу, они способствуют или полному помилованию, или более снисходительному осуждению.

111. После же воскресения, когда совершится всеобщий и окончательный суд, будут иметь свои определенные границы два царства, одно Христа, другое дьявола, одно — царство добрых, другое — злых; и однако же оба — царства ангелов и людей. Первые не будут иметь никакого желания, вторые же — никакой возможности грешить, или никакого условия для смерти; первые, живя блаженно в вечной жизни, вторые, мучительно оставаясь в вечной смерти без возможности умереть, потому что и те, и

другие — вечны. Но первые будут пребывать в блаженстве один выше другого, вторые же будут претерпевать мучения один хуже другого.

112. Итак, напрасно некоторые, даже весьма многие, по человеческой благожелательности сострадают вечному наказанию и не верят, что оно будет именно таковым. Не становясь в явное противоречие с божественными писаниями, они по своему усмотрению обходят все суровое, что, по их мнению, сказано скорее для устрашения, и останавливаются на более мягком изречении. "Не забудет", — говорят они, — "миловать Бог, или не удержит во гневе Своем щедроты Свои" (Пс. LXXVI, 10). Хотя это читается в святом псалме, но несомненно здесь разумеются те, которые называются сосудами милосердия, потому что и они освобождаются от страдания не по заслугам своим, но милующим Богом. Или если полагать, что это относится ко всем, то и в таком случае нет необходимости думать, что может окончиться осуждение тех, о ком сказано: "и пойдут сии в муку вечную" (Мф. XXV, 46); равным образом, нет необходимости думать, что когда-нибудь будет иметь конец и блаженство тех, о ком сказано: "праведники же в жизнь вечную". Но пусть, если угодно им, думают, что наказание осужденных до некоторой степени смягчаются в известные промежутки времени. Можно понимать так, что на них пребывает гнев Божий (Иоан. III, 36), то есть само осуждение (ибо это называется гневом Божим, а не возмущение Божеской души); так что во гневе Своем, то есть хотя гнев Его остается, Он, однако, не может удержать Своих щедрот: не дарованием конца вечному мучению, но применением или употреблением по временам средств к облегчению мучений. Потому что и псалом не говорит: до окончания гнева Своего, или после гнева Своего, но "во гневе Своем". Если бы этот гнев был только один, он мог бы быть мыслим, как нечто самое меньшее в данном случае; погибель для царствия Божьего, изгнание из града Божия, отчуждение от жизни Божией, лишение столь многого множества благости Божией, которую Он открыл боящимся Его, приготовил же уповающим на Него (Пс. XXX, 20), это — такое большое наказание,

что с ним не могут сравниться никакие известные нам пытки, даже если они продолжатся вечно.

113. Итак, без конца будет продолжаться беспрерывная смерть осужденных, то есть отчуждение от жизни Божией, и у всех она будет общая, что бы ни предполагали люди, по своим человеческим побуждениям, о различии наказаний, об облегчении или временном прекращении страданий; как будет беспрерывно продолжаться общая у всех вечная жизнь святых, как бы ни блистали они согласно различиям почестей.

114. Из этого исповедания веры, которое коротко содержится в Символе и, рассматриваемое в плотском смысле, есть молоко младенцев, а по духу считается пищею взрослых, из этого исповедания веры рождается благая надежда верующих, сопровождаемая святой любовью. Но из всех предметов веры, к надежде относится только то, что заключается в Молитве Господней. "Проклят всякий", как свидетельствует Божественное писание, "кто надеется на человека" (Иерем. XVII, 5). А поэтому и тот, кто надеется на самого себя, подпадает под это проклятие. Следовательно, кроме как у Господа Бога мы не должны просить того, что мы надеемся или совершить надлежащим образом, или получить за добрые дела.

115. Поэтому, кажется, у евангелиста Матфея Молитва Господня содержит семь прошений: в трех из них испрашивается вечное, в остальных четырех — временное, что, однако, непременно должно следовать за вечным, ибо то, о чем говорим мы в словах: "Да святится Имя Твое. Да приидет царствие Твое. Да будет воля Твоя и на земле, как на небе" (что не без основания некоторые поняли: как в духе и в теле), должно сохраняться без конца: неоконченное здесь, оно, сколько бы мы ни усовершались, увеличивается в нас, а законченное, что будет, нужно надеяться, в той жизни, всегда будет нашим достоянием. То же, о чем мы говорим в словах: "хлеб наш насущный дай нам на сей день, и прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим. И не введи нас во искушение, но избавь нас от лукавого" (Мф. VI, 9 — 13), совершенно ясно для каждого и относится к потребностям

настоящей жизни. Итак, в той вечной жизни, где мы надеемся быть всегда, и освящение имени Божьего, и царство Его, и воля Его в нашем духе и теле будут пребывать в полноте и вечно. Хлеб же потому и назван насущным, что он необходим здесь, поскольку должен быть уделяем душе и телу, понимаемый или в духовном смысле, или в плотском, или в том и другом вместе. Здесь, где есть соделание грехов, есть и оставление их, которого мы и просим; здесь есть искушения, которые или соблазняют, или побуждают нас ко греху; здесь, наконец — зло, от которого мы стремимся освободиться; там же ничего этого нет.

116. Евангелист же Лука изложил Молитву Господню не в семи прошениях, а в пяти; и не потому, что изложил ее совершенно иначе, чем Матфей, а потому, что он только кратко напомнил, как те семь прошений должны быть понимаемы. Имя Божие, конечно, святится в духе, Царство же Божие придет по воскресении плоти. Следовательно, Лука, показывая, что третье прошение есть некоторым образом повторение первых двух, его опускает. Потом присоединяет три другие прошения: о хлебе насущном, об оставлении грехов, об избавлении от искушения. А то, что евангелист Матфей поместил в самом конце: "но избави нас от лукавого", он опустил для того, чтобы нам было понятно, что к этому относится сказанное выше об искушении (Лук. XI, 2 — 4).

117. Что же касается любви, которая, по словам апостола — больше тех двух, то есть веры и надежды (I Кор. XIII, 13), то насколько в ком-либо ее больше, настолько тот, в ком она есть, лучше. И когда спрашивают о человеке, хороший ли он, то спрашивают не о том, во что он верит или на что надеется, но что любит. Потому что кто истинно любит, тот, без сомнения, истинно верит и надеется; кто же не любит, тот напрасно верит, хотя бы предмет его веры и был истинным, напрасно надеется, хотя бы предмет его надежды и показывал путь к истинному блаженству; разве только он верит в то и на то надеется, что по его просьбе могло бы быть дано ему, как предмет любви. Потому что, хотя без любви он не мог бы надеяться,

однако может случиться и так, что он не будет любить то, без чего нельзя достигнуть предмета надежды. Например, если будет надеяться на вечную жизнь (кто ее не любит?) и не будет любить праведность, без которой никто не достигает ее. Вера же во Христа, заповедуемая апостолом, есть такая вера, которая действует любовью (Гал. V, 6); а чего в любви еще не имеет, то просит, чтобы получить, ищет, чтобы найти, стучит, чтобы открыли ей (Мф. VII, 7). Потому что вера вымаливает то, что закон требует. Без дара Божьего, то есть без Духа Святого, которым изливается любовь в сердца наши (Рим. V, 5), закон будет в состоянии повелевать, но не помогать и, кроме того, делать изменником того, кто по неведению не может оправдаться. Ибо где нет любви Божьей, там царствует плотская похоть.

118. Когда в глубочайшем мраке неведенья, не встречая никакого противодействия со стороны разума, живут по влечению плоти, это — первое состояние человека. Потом, когда через закон произойдет познание греха, если не помогает пока еще Божественный Дух, желающий жить по закону побеждается, и, зная, грешит, и, порабощенный, служит греху: "ибо кто кем побежден, тот тому и раб" (II Пет. II, 19), так как познание заповеди приводит к тому, что грех производит в человеке всякую похоть, а она влечет за собою целый ряд преступлений, и так исполняется то, что написано: "закон пришел после, чтобы умножилось прегрешение" (Рим. V, 20). Это — второе состояние человека. Если же Бог призрит на веру в помощь Его для исполнения заповеданного Им, и человек начнет водится Духом Божиим, тогда более твердой силой любви желают противного плоти (Гал. V, 17), так что, хотя, вследствие сохранения еще слабости, остается то, что в человеке противоборствует ему самому, однако праведник живет верою и живет праведно (Рим. I, 17), поскольку, побуждаемый сладостью праведности, не уступает злой похоти. Это — третье состояние, состояние благой надежды человека. Если каждый, стойко пребывая в нем, преуспевает в благочестии, в конце концов настает мир, который после этой жизни восполнится в спокойствии духа, а потом и

в воскресении плоти. Первое из этих четырех состояний есть состояние до закона, второе — под законом, третье — под благодатью, четвертое — в полном и совершенном мире. По таким периодам времени распределен был и народ Божий, как было угодно Богу, расположившему все мерою, числом и весом (Прем. XII, 21). Сначала он существовал до закона, потом был под законом, данным через Моисея (Иоан. I, 17), потом — под благодатью, открытой первым пришествием Ходатая. Эта благодать не отсутствовала и прежде у тех, кому нужно было подавать ее, хотя сообразно с распределением времени — потаенная и скрытая. Ибо никто из древних праведников не мог достигнуть спасения без веры во Христа, или же если и им Он не был известен, то нам мог быть предуказываем через служение их то более ясно, то более прикровенно.

119. В каком из этим четырех как бы возрастов благодать возрождения застанет известного человека, тогда ему и отпускаются все прошлые грехи, и виновность, приобретенная вместе с рождением, снимается возрождением. И такое большое значение имеет то, что "Дух дышет, где хочет" (Иоан. III, 8), что некоторые не узнают того второго рабства под законом, но одновременно с заповедью начинают иметь божественную помощь.

120. Прежде чем человек может стать способным воспринимать заповедь, он необходимо живет сообразно с плотью; но если он уже омыт таинством возрождения, то ничего не теряет, если и теперь отойдет из этой жизни. "Ибо Христос для того и умер, и воскрес, чтобы владычествовать и над живыми, и над мертвыми" (Рим. XIV, 9); и не будет держать царство смерти того, за кого умер Он, свободный среди мертвых (Пс. LXXXVIII, 6).

121. Итак, все божественное учение направляется к любви, о которой апостол говорит: "цель же назидания есть любовь от чистого сердца, и доброй совести, и нелицемерной веры" (I Тим. I, 5). Итак, цель всякой заповеди есть любовь, то есть всякая заповедь направляется к любви. Если же или из страха наказания, или по какому-нибудь плотскому побуждению бывает так, что она (заповедь) не направляется к той любви, которую изливает

Дух Святой в сердца наши (Рим. V, 5), то она еще не исполняется надлежащим образом, хотя и кажется, что исполняется. Любовь эта есть именно любовь к Богу и ближнему; и именно "на этих двух заповедях утверждается весь закон и пророки" (Мф. XXII, 40). Возьми Евангелия, возьми апостолов; ведь не откуда-нибудь еще — этот голос: "цель назидания есть любовь (I Тим. I, 5) и "Бог любовь есть" (I Иоан. IV, 16). Следовательно, все, что заповедует Бог, например: "не прелюбодействуй" (Мф. V, 27), и все, что не повелевается, но предлагается в качестве совета, например: "хорошо человеку не касаться женщины" (I Кор. VII, 1), — все это правильно исполняется тогда, когда направляется к любви Бога и ближнего ради Бога, и в этом веке, и в будущем; Бога — теперь, посредством веры, тогда, посредством виденья, и самого ближнего — теперь, посредством веры. Ибо мы, смертные, не знаем сердца смертных, тогда же "осветит Господь скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения: и каждому будет похвала от Бога" (I Кор. IV, 5); потому что предметом похвалы и любви одним ближним в другом будет то, что в целях открытия будет освещаться Самим Богом.

Похоть же уменьшается по мере возрастания любви до тех пор, пока эта последняя дойдет здесь до такой высоты, больше которой уже ничего не может быть: "большей же любви никто не имеет, как если кто положит душу свою за друзей своих" (Иоан. XV, 13). Там же, где не будет никакой похоти, кто укажет, какова там будет любовь? Ведь когда не будет никакого притязания со стороны смерти, тогда будет высшее совершенство.

122. Но пусть будет когда-нибудь и конец этому произведению, о котором ты сам будешь судить, должен ли ты его называть или считать энхиридионом. Я же, не считая нужным отвергать твое усердие во Христе, с верою во благо для тебя, с надеждою на помощь нашего Искупителя и с любовью к тебе большей, чем к какому-либо другому из членов Его, написал, насколько был в силах, тебе книгу, о, если бы столь же полезную, как и пространную, о вере, надежде и любви.

О СОГЛАСИИ ЕВАНГЕЛИСТОВ

КНИГА ПЕРВАЯ

Глава I

1. Среди всего важного по своему божественному значению, содержащемуся в св. Писании, Евангелие по праву имеет значение наивысшее. В самом деле, то, что Закон и пророки предвозвещали как грядущее, в Евангелии раскрывается как данное и совершившееся. Первыми провозвестниками этого были апостолы, которые видели во плоти и даже лицом к лицу самого Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа. Они вспомнили не только то, что слышали из Его уст или видели Им соделанным, но, получив дар благовестия, позаботились возвестить роду человеческому еще и то, о чем они могли узнать или раскрыть при помощи вернейших показаний и несомненнейших свидетельств от Него ли Самого, или от Его родителей, или от кого-либо другого, а именно: бывшее по действию свыше еще прежде, чем стали они Его учениками, и достойное памяти во время Его рождества, детства или отрочества. Некоторые из них, Матфей и Иоанн, сообщили в отдельных книгах и такие сведения о Нем, ибо, по их мнению, они должны были быть записанными.

2. Но чтобы не подумалось, будто в отношении проповеди и усвоения есть некоторое различие в том, что возвещают, с одной стороны, те, которые следовали за Господом, явившимся здесь во плоти, в качестве Его учеников, а с другой стороны, те, которые с полною верой приняли открытое ими, Божественным Промышлением через Духа Святого было утроено так, что некоторым из последователей первых апостолов было дано полномочие не только провозглашать, но даже и написать Евангелие: таковы Марк и Лука. А прочие люди, которые пытались нечто писать о деяниях Господа или апостолов, были не таковы, чтобы Церковь могла иметь к ним доверие и принять их писания как имеющие каноническую важность

св. книг; и это не потому, что в силу их нечестия их рассказам не должно было верить вообще, но потому, что они внесли в свои писания нечто ложное, осуждаемое вселенским и апостольским правилом веры и истинным учением.

Глава II

3. Таким образом, четыре евангелиста, известные во всем мире, — и, может быть, потому-то и четыре, что есть четыре стороны света, по которым повсеместно распространяется Церковь Христова, — некоторым образом самим священным значением своего числа ясно показали, что писали они в следующем, как представляется, порядке: сперва — Матфей, затем — Марк, далее — Лука, и, наконец, Иоанн. Поэтому у них был один порядок приобретения познания и проповедания, а другой — писания. В самом деле, в познании и проповедании первыми были, конечно, те, которые следовали за Господом, бывшим в плоти, слышали Его слова, видели Его дела и Его устами были посланы на благовестие. Но в написании Евангелия, каковое, — как должно веровать, — было велено сделать свыше, из числа тех, которых Господь избрал перед страданием, первое и последнее место занимают только два, именно: первое — Матфей, а последнее — Иоанн; так что остальные два, не бывшие в их числе, а только следовавшие между ними за проповедавшим Христом, должны были находиться как бы в объятиях, как их сыны, и потому в этом месте они поставлены посередине и как бы стеною защищены с той и другой стороны.

4. Но из этих четырех только один Матфей, как передает древнее сказание, писал на арамейском языке, а остальные — на греческом. И хотя каждый из них, по-видимому, держался своего способа повествования, однако же все они не желали писать так, как-будто ничего не знали о предшественниках, пропуская как неизвестное то, что другие прежде уже записали, но присоединяли к написанному и свой личный труд, насколько каждый в отдельности получил на то откровение. Ибо Матфей постарался изоб-

разить воплощение Господа как царственного потомка и записал многие изречения и деяния Его. Марк, следовавший за ним, оказался как бы его провожатым и сократителем его труда, потому что он с одним только Иоанном не сказал ничего общего, сам лично — только очень немногое, совместно с одним Лукой — сравнительно много, но больше всего именно с Матфеем, и кроме того он во многом согласен или с кем-либо одним, или со всеми вместе в передаче того или иного, причем часто почти теми же самыми словами. Лука же изобразил преимущественно священническое происхождение и лицо Господа. В самом деле, ведь и к самому Давиду оно подходит, если следовать не царственной линии предков, а через тех, которые не были царями: Лука дошел до Нафана, сына Давидова (Лук. III, 31), который не был царем. Он изображает не так, как Матфей, — который, начиная с царя Соломона (Мф. I, 6), проследил по порядку всех прочих царей, сохраняя таинственное число в их ряду, о чем мы будем говорить ниже.

Глава III

5. Действительно, Господь Иисус Христос, единый истинный Царь и единый истинный Священник, — первое для управления нами, а второе — для искупления нас, — обнаружил, что эти два лица, в отдельности провозвещенные у праотцов, имели свой внешний образ: во-первых, в надписи, прибитой к Его кресту: "Царь Иудейский", — почему и Пилат по таинственному наитию ответил иудеям: "Что я написал, то написал" (Иоан. XIX, 19 — 22), ибо в псалмах было предречено: "Не уничтожай надписи имени"; во-вторых, касательно лица священника в том, что Он научил нас приносить и принимать жертвы, почему и предпослал пророчество, говорящее о Нем: "Ты священник вовек по чину Мельхиседека" (Пс. CIX, 4). И во многих других памятниках священного письма Христос является и Царем, и Священником. Отсюда и сам Давид, сыном которого Он называется чаще, чем других, — как

и сыном Авраама, — и которого Матфей и Лука упоминают оба, — первый, говоря о Его происхождении по нисходящей линии через Соломона от Давида, а второй, возводя Его к Давиду через Нафана, — хотя и был царем, однако представлял и лицо священника, когда съел хлебы предложения, которые позволительно было вкушать одним только священникам (I Цар. XXI, 6; Мф. XII, 3). Следует также отметить, что только один Лука говорит о том, что Мариам, слышавшая благовестие от ангела, была родственницей Елизаветы, жены священника Захарии. Он также пишет, что Елизавета была дочерью Аарона, т. е. что Захария имел жену из колена священников (Лук. I, 36, 5).

6. Итак, когда Матфей акцентирует внимание на царственное значение Иисуса Христа, а Лука — на священническое, то в обоих случаях речь идет о человечестве Христа, ибо Христос был поставлен Царем и Священником как человек, так как Ему дал Бог престол Давида, отца Его, дабы царство Его не имело конца (Лук. I, 32, 33), и чтобы человек Христос был посредником между Богом и людьми, ходатайствуя за нас (I Тим. II, 5). Но Лука не имел такого же сокращателя, как Матфей в лице Марка. И это, может быть, тоже не без некоторого таинственного значения, ибо царственным лицам не свойственно быть без свиты; поэтому взявший на себя изображение царственной личности Христа также имел как бы присоединившегося к нему спутника, который следовал по его стопам. А так как первосвященник только один входил во святая святых, то Лука, внимание которого сосредоточилось вокруг священства, не имел как бы следовавшего за собой союзника, который сократил бы до некоторой степени его повествование.

Глава IV

7. Но три вышеназванные евангелиста останавливались преимущественно на тех деяниях, которые Христос совершал в человеческой плоти, Иоанн же сосредоточил свое внимание на божественности Господа, по которой Он

равен Отцу, и стремился тщательно изобразить именно это. Таким образом, он устремился гораздо выше первых трех, так что когда видишь тех вращающимися как бы на земле с Христом как человеком, этот, превзойдя пределы туманов, плотно облегающих землю, вознесся к чистому небу, откуда с проницательной и крепкой остротой ума созерцал в начале Слово, Бога у Бога, Которым создано было все, и возвестил, что Оно стало плотью, чтобы обитать среди нас (Иоан. I, 1, 3, 14); что Оно приняло плоть, но не изменилось во плоти. Если бы восприятие плоти совершилось без сохранения неизменности божественной природы, то не было бы сказано: "Я и Отец — одно" (Иоан, X, 30), ибо Отец и плоть не суть одно. И это свидетельство Господа о Себе приводит один только Иоанн, равно как и следующие: "Видевший Меня видел Отца; Я в Отце и Отец во Мне" (Иоан. XIV, 9, 10); "Да будут едино, как Мы едино" (Иоан. XVII, 22); "Что творит Он, то и Сын творит также" (Иоан. V, 19). И если мы знаем еще что-либо подобное, столь достоверно указывающее нам на божество Христа, по которому Он равен Отцу, то и это сообщил в своем Евангелии Иоанн; ведь не случайно же именно он возлежал у груди Иисуса во время вечери Его (Иоан. XIII, 23), тем самым как бы более изобильно и ближайшим образом вкушая таинство божества.

Глава V

8. Две силы вложены в душу человека: одна — деятельная, другая — созерцательная; первая сообщает движение, вторая позволяет постигать; первой действуют, чтобы очистить сердце для созерцания Бога, второю освобождаются и созерцают; первая — в предписаниях и законах этой временной жизни, вторая — в учении о жизни вечной; первая действует, вторая пребывает в покое, ибо первая проявляется в очищении грешников, а вторая — в просвещении очищенных; по той же причине в этой смертной жизни первая обнаруживается в делах доброго поведения, а вторая преимущественно в вере. Эти две

силы представлены в образе двух жен Иакова, о которых я, насколько мог, говорил при опровержении учения Фавста Манихея*. В самом деле, Лия понимается как трудящаяся, а Рахиль — как начало созерцания. Таким образом дается понять, что три евангелиста, весьма тщательно исследуя земные деяния Господа и Его слова, которые имеют преимущественное значение для назидания в нравах настоящей жизни, пребывали в этой деятельной силе, а Иоанн, гораздо менее повествующий о деяниях Господа и с большей тщательностью и подробностью собирающий Его изречения, которые внушают мысль о троичности Божества и блаженстве вечной жизни, удержал свое внимание и проповедь в восхвалениях созерцательной силы.

Глава VI

9. Поэтому мне кажется, что при объяснении значения четырех животных из Откровения в отношении к евангелистам, более правы были те, которые отнесли льва — Матфею, человека — Марку, тельца — Луке и орла — Иоанну, нежели те, которые приписали человека — Матфею, орла — Марку, льва — Иоанну. Действительно, последние искали основания в начальных словах книг, а не в целостном направлении мысли, которое одно и должно было исследоваться. Ведь гораздо естественнее, чтобы тот, кто изобразил преимущественно царственное лицо Христа, был обозначен львом. Поэтому и в Откровении вместе с царственным коленом упомянут лев, когда сказано: "Вот, лев от колена Иудина, корень Давидов, победил..." (Откр. V, 5). У Матфея же повествуется, что и волхвы пришли с Востока для поклонения Царю, Который был указан им звездой как уже рожденный; и сам Ирод страшится царственного Дитяти и, чтобы умертвить Его, убивает всех младенцев (Мф. II, 1 — 18).

А что тельцом обозначен был Лука, ввиду величайшей жертвы Первосвященника, в этом никто не сомневался,

* Имеется в виду трактат "Об истинной религии".

ибо повествователь начинает свою речь с первосвященника Захарии; там же напоминается о родстве Марии и Елизаветы; там же повествуется об исполнении над младенцем Христом первого священнодействия. И еще можно привести немало примеров того, что Лука обращает внимание прежде всего на то, что связано со священничеством. Таким образом Марк, не имевший в виду повествовать ни о царственном роде, ни о священническом родстве и служении, и тем не менее оказывающийся занятым тем, что Христос совершал как человек, из четырех вышеназванных образов, по-видимому, мог быть обозначен только образом человека. Но эти три: человек, лев и телец, живут на земле, и именно три названные евангелиста заняты преимущественно тем, что Христос совершал во плоти и теми заповедями, которые Он преподал носящим плоть для благочестивого провождения смертной жизни. Иоанн же парит, как орел, над мраком человеческой немощи и созерцает свет неизменной истины острейшими и сильнейшими своими очами.

Глава VII

10. Этих четырех святых возниц Господа, с помощью которых живущий по всему миру народ стремится подчиниться бремени Его приятному и игу легкому, — некоторые преследуют клеветой или вследствие нечестивой суетности, или из-за неопытности и неразумия, чтобы подорвать веру в несомненно истинное повествование тех, благодаря которым христианское учение, распространенное по всему свету, достигло такой плодотворности, что неверующие люди уже едва только шепотом осмеливаются произносить свою хулу, ибо и они подавлены обращением язычников и благочестием всех народов. Но так как они своими клеветническими рассуждениями или замедляют некоторых в принятии веры, или смущают иных уже верующих, возбуждая насколько возможно их сомнения; а с другой стороны, так как некоторые наши братья, движимые спасительною верой, желают знать, что следует

отвечать на такого рода вопросы как для укрепления своей веры, так и для опровержения их пустословия, то по вдохновению от Бога и с помощью Его (о если бы это помогло и их спасению!) мы в настоящем произведении взяли на себя труд показать заблуждение или безрассудство тех, которые вообразили, будто бы они могут представить достаточно убедительные обвинения против четырех книг Евангелия, написанных четырьмя евангелистами; а чтобы это осуществилось, необходимо показать, что эти четыре писателя не противоречат сами себе, ибо наши противники видят свою победу именно в том, что евангелисты якобы противоречат друг другу.

11. Но прежде всего должно разрешить вопрос, который обыкновенно смущает многих, а именно: почему Господь Сам ничего не писал, чтобы это вынудило верить и другим, писавшим о Нем? Об этом обычно говорят те язычники, которые не осмеливаются обвинять и злословить Самого Иисуса Христа и признают за Ним высочайшую премудрость, но только премудрость человеческую; такие говорят, что ученики Его приписали своему Учителю большее, чем Он был в действительности, и что именно они стали утверждать, будто Он — Сын Божий, Слово Божие, Которым было все создано, что Он и Бог-Отец — одно, и будто в апостольских писаниях есть нечто подобное, из чего мы узнали, что Его вместе с Отцом должно почитать единым Богом. Таким образом они полагают, что Он должен быть почитаем только как мудрейший человек, но не согласны с тем, что Его следует чтить как Бога.

12. Таким образом, когда они спрашивают, почему Он Сам не писал, то, как кажется, они были бы готовы верить тому, что Он Сам бы написал о Себе, но не тому, что другие проповедали о Нем по своему усмотрению. Поэтому я спрашиваю у них: на каком основании сами они уверовали в то, что написали об их знаменитейших философах ученики последних, хотя сами эти философы ничего о себе не писали? В самом деле, ведь говорят, что Пифагор, — по сравнению с которым Греция не имеет ничего более ясного в области созерцательной силы, — ничего не написал не только о себе, но и ни о чем

другом. А Сократ, которого они превознесли над всеми в области деятельной, направленной к воспитанию в нравах, так что, по заявлению их бога Аполлона, он был провозглашен мудрейшим из эллинов, — пополнил (пусть они не умалчивают об этом!) несколькими стишками басни Эзопа, приспосабливая свои слова и числа к предметам другого; он до того не хотел ничего писать, что говорил, будто это он делает по велению своего демона, как об этом сообщает знаменитейший из учеников его — Платон; однако и сам Платон более предпочитал приукрашивать чужие мысли, чем излагать свои.

Итак, в чем же причина того, что наши противники склонны верить тому, что об этих философах сообщили их ученики, а относительно Христа не хотят верить тому, что о Нем написали Его ученики, тем более, что они согласны признать Его превзошедшим в мудрости всех людей, хотя и не согласны признать Его Богом? Выходит, что те, о которых они не сомневаются, что они были гораздо ниже Его, смогли сделать своих учеников достойными веры, а Он не смог. Поскольку это предположение весьма глупо, то пусть они веруют в Того, Которого признают мудрейшим, не так, как им угодно, а как они находят у научившихся от оного Мудреца тому, о чем они писали.

Глава VIII

13. Затем пусть они ответят: откуда им известно, что Он был самым мудрым? Если из распространившихся слухов, то что же, выходит молва о Нем более осведомлена, чем Его ученики? Наконец, пусть они отдают предпочтение одним рассказам перед другими и доверяют тем рассказам о Нем, которые наиболее важны. Ведь те повествования, которые с изумительной ясностью исходят от католической Церкви, распространившейся, к их великому удивлению, по всей земле, без всякого сомнения превосходят их пустопорожнюю болтовню. Свидетельства Церкви столь величественны и славны, что враги ее, исполнившись страха, переживают свои робкие и утратившие былой пыл

сомнения уже только в своей душе, боясь выслушивать их от кого-либо другого, и просто из чувства противоречия не желая веровать в то, что Христос есть проповедуемый Единородный Сын Божий и Бог, через Которого создано все. Итак, если они склонны привлекать в качестве свидетельств различные предания, то почему они не выбирают те, которые превосходят все прочие такой ясностью? А если и избирают Писания, то почему не Евангельские, которые возвышаются над другими своим столь великим значением? Мы, например, относительно их богов доверяем тому, что содержится как в их древнейших писаниях, так и в наиболее распространенных рассказах. Но если их боги должны возбуждать почтение к себе, то почему они осмеиваются в их же театрах? А если они должны быть осмеиваемы, то тем более заслуживают осмеяния те, которые поклоняются им в храмах. Остается, чтобы они сами пожелали быть свидетелями о Христе, — они, лишившие сами себя возможности знать то, о чем говорят, и говоря о том, чего не знают. А если они говорят, что у них есть некие книги, будто бы написанные Им, то пусть продадут их нам. Несомненно, что они — самые полезные и спасительные, потому что их написал величайший, как они сами это признают, мудрец. Если же они боятся обнародовать эти книги, то несомненно, что они дурны; но если они дурны, то их написал не самый мудрый человек; но они исповедуют, что Христос есть величайший мудрец. Отсюда следует, что не Христос написал подобное.

Глава IX

14. Но они столь неразумны, что утверждают, будто бы в тех книгах, которые по их мнению написал Он, содержатся описания тех незамысловатых приемов, с помощью которых (как утверждают они) Он совершал чудеса, поразившие всех и повсюду. Однако, думая так, они выдают сами себя относительно того, что они любят и чем восхищаются: они признают Христа мудрейшим потому, что будто бы Он знал нечто непозволительное, что по

справедливости осуждается не только правилами христианской жизни, но даже и земными государями. Но они, утверждающие, что читали книги Христа такого рода, почему сами они не совершают ничего из того, что, по сообщению этих книг, является будто бы предметом их изумления?

Глава X

15. Таким образом, некоторые из них, верующие или желающие верить, что подобные книги написал Христос, заблуждаются даже в отношении к божественному определению настолько, что утверждают, будто эти книги изначально были ничем иным, как посланиями к Петру и Павлу. И, конечно, могло случиться так, что или враги имени Христова, или те, которые полагали, что столь славным именем они могут придать вес и значение омерзительным искусствам подобного рода, написали такие книги от имени Христа и апостолов, и до того были ослеплены в своей дерзкой лживости, что по заслуге служат посмешищем даже для детей, которые еще весьма наивно, по-детски знают христианские писания.

16. Действительно, когда у них появилось желание сочинить, будто Христос написал такие книги ученикам Своим, они начали соображать, во что скорее всего поверят их читатели, и придумали, будто Он написал их тем, которые были больше других привязаны к Нему и которым Он вверил это, как достойную сохранения тайну; и сочинителям пришли на ум Петр и Павел, — я уверен, — потому, что во многих местах они видели изображения этих апостолов вместе с Ним; а, кроме того, и потому, что подвиги Петра и Павла, к тому же вследствие мученической смерти их в один и тот же дань, Рим отмечает с особой торжественностью.

Таким образом, заслуженно обманываются те, кто разузнавал о Христе и Его апостолах не в собраниях священных книг, а на разрисованных стенах; и неудивительно, что сочинители были обмануты воображением живописцев. В самом деле, во все время, пока Христос жил среди Своих

учеников в смертной плоти, Павел еще не был Его учеником. Голосом с неба призвал Он его и сделал Своим учеником и апостолом уже после страдания Своего, после воскресения, после вознесения, после ниспослания Святого Духа с неба, после обращения и удивительной веры многих иудеев, после побиения камнями диакона и мученика Стефана, когда Павел назывался еще Савлом и жестоко преследовал тех, кто веровал во Христа (Деян. IX, 1 — 30). Итак, каким образом эти книги, — которые, по их представлению, Он написал перед смертью, — могли быть написаны для Петра и Павла, как для самых близких учеников, когда Павел еще и не был учеником Его?

Глава XI

17. Те, которые распространяют вздорные слухи, будто Он соделал столь великие дела и ими освятил имя Свое у обратившихся впоследствии к Нему народов с помощью колдовства и волхвования, пусть также обратят внимание на то, что в таком случае Он никак не смог бы еще до Своего рождения на земле с помощью волшебного искусства исполнить Божественным Духом столь многих пророков, которые предсказали о Нем то, что мы читаем в Евангелиях как о свершившемся, и что ныне мы видим воплощенным во всех уголках земли. Ведь если бы даже Он и волшебством достиг того, чтобы Его почитали, когда Он уже умер, то каким образом стал бы кудесником прежде Своего рождения Тот, для пришествия Которого, как пророка, предназначен был один народ; и все пророческое управление государством этого народа принадлежало Ему, Царю, должному прийти и основать царство небесное для всех народов.

Глава XII

18. У этого же иудейского народа, назначенного для проповеди о Христе, не было никакого иного Бога, кроме

Бога единого, Бога истинного, сотворившего небо и землю и все, что на них; и за отступления от Него иудеи часто предавались во власть своим врагам; и ныне за тягчайшее преступление, — за умерщвление Христа, — они почти изгнаны из самого Иерусалима, который стоял во главе их царства, и подчинены власти Рима.

Римляне же обыкновенно с почтением принимали богов тех народов, которых покоряли, и принимали их служение. Но они не захотели сделать этого в отношении к Богу иудейского народа, хотя и победили и покорили иудеев. Я думаю, это потому, что они понимали, что если они примут священнослужение этого Бога, Который повелевал чтить только Его и уничтожать идолов, то они должны будут оставить все, что приняли прежде как предмет почитания; но именно этим верованиям они приписывали возрастание своего могущества. В этом отношении их больше всего искушала ложь демонов; в самом деле, им следовало бы понять, что власть была им дана и возросла сокровенной волею того Бога, в руках Которого находится высшее могущество, а отнюдь не благодаря расположению их богов; потому что если бы последние сколько-нибудь участвовали в этом могуществе, то они скорее покровительствовали бы своим исконным поклонникам, чтобы те не были побеждены римлянами или даже подчинили бы им самих римлян, одержав над ними победу.

19. Действительно, они не могут сказать даже того, что боги побежденных ими народов возлюбили и предпочли благочестие и нравы их, римлян. Они никогда этого не станут говорить, если вспомнят свое происхождение, покровительство преступникам и братоубийство Ромула. В самом деле, ведь когда Рем и Ромул учредили убежище, где мог бы скрыться каждый виновный в каком-либо преступлении и остаться безнаказанным за свой поступок, то они не установили покаяния для исцеления душ преступников; но при этом они же не оставили безнаказанной робость тех людей, которых они собрали для войны против их родных городов, законов которых сами боялись; с другой стороны, когда Ромул убил брата, который не сделал ему ничего дурного, то он вообразил, что мстит

за попранную справедливость, а не просто стремится к первенству во власти.

Не эти ли нравы возлюбили боги, враждебные своим городам и благоприятствующие их врагам? Но почему же они, оставляя своих, не уничтожили тех и, перейдя к этим, не помогли в чем-либо тем? Да потому, что они не имеют власти ни дать царство, ни уничтожить его; и только один Бог делает это в тайном совете, не навсегда имея в виду сделать блаженными тех, которым дал земное царство, и не навсегда несчастными тех, у которых отнял его; но, делая счастливыми или несчастными по той или другой причине, Он распределил временные и земные царства между теми, кому было Ему угодно, по определенному от веков порядку, допуская или подавая то и другое, и на какое Ему угодно время.

Глава XIII

20. Поэтому они не могут сказать и следующего: "Почему же Бог иудеев, Которого вы называете Богом истинным, не только не подчинил им римлян, но не помог также и иудеям, чтобы они не подпали игу римлян?" Ведь всему этому предшествовали явные грехи иудеев, из-за которых, как предвозвестили задолго до этого пророки, это должно было с ними произойти. Но прежде всего так случилось потому, что они в нечестивой ярости своей умертвили Спасителя; при этом в последнем своем грехе они были ослеплены действием других тайных грехов; а что страдания Его будут полезны народам языческим, это было предсказано свидетельством того же пророчества. И царство этого народа, и храм, и священство, и жертвоприношение, и то таинственное помазание, которое на греческом языке называется hrisma, откуда получает значение и имя Христос, и почему народ этот называл своих царей помазанниками, — все это было предназначено только для предвозвещения о Христе и это открылось не в чем ином, как в том, что после начала проповеди и воскресения убиенного Христа все это прекратилось, хотя ни римляне, ни иудеи

не знают, что это прекращение было следствием победы первых и покорения вторых.

Глава XIV

21. Те немногие, что остались еще язычниками, не обращают внимания на то удивительное обстоятельство, что Бог иудеев, оскорбленный побежденными и не принятый победителями, в настоящее время проповедуется и почитается всеми народами. Ведь именно Он и есть тот Бог Израиля, о Котором столь давно уже пророк так провозгласил народу Божию: "Богом всей земли назовется Он" (Ис. LIV, 5). Это совершилось через имя Христа, пришедшего к людям от семени того Израиля, который был потомком Авраама, родоначальника иудеев, ибо и Израилю сказано: "И благословятся в тебе и в семени твоем все племена земные" (Быт. XXVIII, 14).

Из этого видно, что Бог Израиля, — Бог единый, сотворивший небо и землю и промышляющий о делах человеческих милосердно и праведно, так что правда не препятствует милосердию и милосердие не препятствует правде, — Сам не был побежден в лице Своего иудейского народа, когда царство и священство Свое попустил уничтожить и одолеть римлянам: ибо на самом деле через Евангелие Христа, истинного Царя и Священника, ныне Сам Бог Израиля повсюду уничтожает языческих идолов; ведь именно ради сохранения этих идолов римляне не хотели принять святынь Его, как принимали святыни богов других народов, которых они победили. Таким образом, Он устранил царство и священство пророческого народа, потому что наступило уже то, что было через Него обетовано; но и римское владычество, которым был побежден тот народ, Он покорил Своему имени через Христа, и к ниспровержению идолов, из-за почтения к которым не были приняты Его святыни, обратил его силою и благоговением христианской веры.

22. Полагаю, что исполнение указанного над Собою, согласно предвозвещенному через столь многих пророков

и через священство и царство каждого народа, Христос устроил отнюдь не с помощью волшебного искусства, к тому же еще и до Своего рождения среди людей. Ведь и народ оного погибшего царства, по милосердному промышлению Божию рассеянный повсюду, хотя и остался без всякого царского и священнического помазания, в каковом помазании открывается имя Христа, однако удерживает остатки некоторых своих преданий, дабы нести пророческие книги, свидетельствующие о Христе, и чтобы таким образом из враждебных римлянам свитков подтверждалась истина о провозвещенном Иисусе.

Спрашивается: зачем эти несчастные усугубляют свои несчастья? Ведь если нечто волшебное было написано от Его имени, тогда как учение Христа враждебно этому искусству, то пусть хотя бы из этого они поймут, сколь велико то имя, с помощью которого пытаются добиться почитания своего нечестивого искусства те, которые живут вопреки Его заповедям. Как в разных человеческих заблуждениях многие от Его имени сочинили различные ереси против истины, так и враги Христовы чувствуют, что для убеждения в предлагаемом ими вопреки учению Христа будет иметь веское значение только то, что носит имя Христово.

Глава XV

23. Почему же эти пустопорожние хвалители Христа и коварные хулители христианской веры не дерзают злословить Христа? Да потому, что некоторые из их философов, — как написал в своих книгах Порфирий Сицилийский, — спрашивали совета у своих богов, что им говорить о Христе; а те были вынуждены перед своими оракулами хвалить Христа. И это неудивительно, ибо мы и в Евангелии читаем, что Его исповедали бесы (Лук. IV, 41); а у пророков наших сказано: "Ибо все боги народов — идолы" (Пс. XCV, 5). И потому язычники, чтобы не поступать вопреки советам своих богов, воздержались от поношений Христа и начали изливать их на Его учеников; но мне кажется, что языческие боги, с которыми совето-

вались языческие философы, были бы вынуждены хвалить и учеников Христовых, если бы им был предложен вопрос относительно последних.

Глава XVI

24. Тем не менее они пытаются доказать, что разрушение капищ, осуждение жертвоприношений и сокрушение идольских изображений происходит не по учению Христову, а по наущению Его учеников, которые стремились учить иначе, чем сами научились от Него; таким образом они, почитая и восхваляя Христа, желают устранить христианскую веру; ибо ведь через учеников Христовых возвещены деяния и изречения Иисуса Христа, на которых стоит христианская религия, еще до сего времени неприятная этим, уже весьма немногим и уже не противодействующим ей открыто, но втихомолку еще перешептывающимся о ней. Но если они не хотят верить, что так учил Христос, то пусть читают у пророков, которые наставляли людей не только уничтожать идольские суеверия, но и предсказали, что такое уничтожение будет во времена христианства. Если они сказали ложь, то почему она исполнились так очевидно? А если они сказали истину, то почему эти противятся столь явно божественной силе?

Глава XVII

25. И однако же следует настоятельно у них спросить: кем считают они Бога Израилева; почему они не приняли Его, как приняли богов прочих народов, которых покорило Римское государство, особенно если по их собственному мнению мудрый должен почитать всех богов? Итак, почему же именно Он был исключен из числа прочих? Если потому, что Он имеет наибольшую силу, то почему только Он один и не почитается ими? Если же потому, что Он имеет малую силу или же вовсе не имеет никакой силы, то почему по сокрушении их идолов Он один только и

почитается почти всеми народами? Они никогда не смогут выпутаться из сетей вышеприведенного вопроса, ибо поклоняясь меньшим и большим богам, почитаемых у них богами, не поклоняются истинному Богу, Который превзошел всех, почитаемых ими. Если Он велик силой, то почему сочтен таким, которого должно отвергнуть? Если же имеет малую силу или не имеет никакой, то почему только Он отделен от прочих благих? Если Он — злой, то почему Он не был побежден столь многими добрыми? Если Он истинен, то почему отвергаются Его повеления? Если Он лжив, то почему Его предсказания исполняются?

Глава XVIII

26. В конце концов, пусть думают о Нем все, что угодно. Разве римляне не признают, что следует чтить даже и злых богов, разве не устраивают капища богам лихорадки и бледности, разве, взывая о помощи к добрым демонам, не умилостивляют при этом и демонов злых? Итак, пусть они думают о Нем, что им угодно; однако, почему они сочли возможным только Его одного ни призывать, ни умилостивлять? Кто же сей Бог, столь им неизвестный, что только Он один еще не находится среди множества их богов, нам же столь известный, что только Он один и почитается нами — уже столь многими народами?

Итак, в ответ на вопрос, почему они не захотели принять святынь этого Бога, они могут сказать только одно: Бог хотел быть почитаем один и запретил чтить тех языческих богов, которых они к тому времени уже почитали. Но тогда их следует расспросить о том, каким именно они считают этого Бога, не хотевшего, чтобы были почитаемы иные боги, которым они строили храмы и возводили статуи, Бога настолько могущественного, что Его желание низложить идолов было куда сильнее их нежелания принять Его святыни. Тут, конечно, они сошлются на мнение того их философа, о котором их оракул объявил им, что он — мудрейший из всех людей. Ведь,

по мнению Сократа, каждого бога должно чтить так, как тот это почитание заповедал сам. Поэтому для них было крайне важно не почитать Бога иудеев, ибо если бы они хотели почитать Его иным образом, чем Он заповедал, то, конечно, они чтили бы не Его, а то, что измыслили сами. А если бы они захотели чтить Его согласно Его заповеди, то увидели бы, что других, которым Он запретил поклоняться, им не должно чтить. Из-за всего этого они и отвергли поклонение единому истинному Богу: чтобы не оскорбить многих ложных богов, воображая, что гнев последних для них будет более опасен, чем благодетельно Его благоволение.

Глава XIX

27. Но осторожность их была тщетна и робость — достойна осмеяния. Спросим же: что об этом Боге думают те люди, которым угодно почитать всех богов вообще? Ведь если этого Бога не должно чтить, то каким образом заслуживают почитания все прочие, когда этот не почитается? А если Он должен быть почитаем, то нельзя почитать остальных, ибо Он почитается лишь тогда, когда один только и почитается. А может быть они скажут, что Он — не Бог, хотя они и называют богами тех, которые, по нашему убеждению, могут лишь то, что дозволяется Его определением? Но тогда им придется признать, что их боги менее могущественны, чем Тот, Кто в их глазах не Бог. В самом деле, ведь если боги суть те, прорицания которых спрашивали люди, и которые давали ответы, не сказать чтобы совсем ложные, но лишь приблизительно соответствующие частным делам, то каким образом не есть Бог Тот, предсказания Которого истинны не только в отношении отдельных событий, но даже касательно всего рода человеческого и всех народов: ведь Им наперед было предсказано то, что мы ныне читаем и видим.

Если они называют богом того, во имя которого провозвещала сивилла так и не исполнившиеся судьбы римлян, то каким образом не есть Бог Тот, Который исполнил, как и предвозвестил, что римляне и все народы будут

через благовестие Христово веровать в Него, единого Бога, и что все их идолы будут низвергнуты? Наконец, если они называют богами тех, которые через своих прорицателей никогда не дерзали говорить что-либо против этого Бога, то каким образом не есть Бог Тот, Который через Своих пророков не только повелел низвергать их изображения, но даже предсказал, что они будут низложены у всех языческих народов теми, которые после низвержения их получили повеление чтить Его одного и, получив повеление, Ему одному и служат?

Глава XX

28. А если они могут, то пусть прочтут о том, как некоторые из сивилл и кое-кто из иных их предсказателей пророчествовали, что Бог Израилев будет почитаться всеми народами, и что почитатели других богов поначалу будут отвергать Его; и даже писания пророков Его о будущем настолько по своему значению превосходны, что в послушании им сама римская власть приказала разрушить идолов; пророки их даже убеждали не повиноваться таким приказаниям. Если могут, то пусть читают об этом в книгах своих же прорицателей. Я уже не говорю о том, что написанное в их книгах считают свидетельством о нашей, т. е. христианской вере, равно как и то, что они самолично могли услышать от святых ангелов и от наших пророков, подобно тому как и явление Христа во плоти вынуждены были исповедать даже бесы.

Конечно, многие из них стремятся доказать, будто все это вымышлено нашими единоверцами: нет, сами они, сами должны принудить себя к тому, чтобы представить что-либо, предсказанное прорицателями их богов против Бога евреев, подобно тому, как мы против их богов на основании наших пророческих книг и повеления соблюдаем, и предсказания приводим, и показываем то, что уже сбылось. Те, уже очень немногие, предпочитают скорее скорбеть о том, что все это исполнилось, чем признавать Богом Того, Кто мог провозвестить исполнившееся; в то

время как у своих ложных богов, которые суть настоящие демоны, ничего так не ценят, как если когда-нибудь с помощью их ответов узнают нечто, имеющее с ними произойти.

Глава XXI

29. А если это так, то почему они, жалкие люди, не поймут, что истинный Бог есть именно Тот, Который (и они не могут этого не видеть) настолько выделяется из общества их богов, что желая чтить всех богов, они не могут чтить Его вместе с прочими? Таким образом, если они не могут почитать Его вместе с прочими, то почему не избирают Того, Который запрещает почитать других, оставив этих, не запрещающих почитать Его? Или же если и эти запрещают, то пусть где-либо найдут свидетельства этому.

В самом деле, разве не такого рода запреты должны в первую очередь оглашаться народу в храмах? И конечно, запрещение столь многих против одного должно было бы явиться более значительным и сильным, чем запрещение одного против столь многих. Ибо если поклонение этому Богу нечестиво, то бесполезны те боги, которые не уберегают людей от нечестия. А если поклонение Ему благочестиво, то в таком случае нечестиво служение прочим богам, так как оно запрещается при почитании Его. А если они запрещают почитать Его столь нерешительно, что люди больше боятся слушать об этом, чем осмеливаются запрещать, то кто не понимает, кто не чувствует, что должно избрать именно Его, — Который так всенародно запрещает почитать иных богов, Который повелел низложить их изображения, предрек это и действительно низложил, — чем почитать тех, о которых мы не знаем, чтобы они запрещали почитать Его, не читаем, чтобы они предсказывали, не видим, чтобы они были в силах что-либо сделать? Я спрашиваю: Кто есть этот Бог, Который так преследует всех языческих богов, Который враз отменил все их священнодействия?

Глава XXII

30. Но стоит ли об этом спрашивать людей, обнаруживших суетность при размышлении о том, кто Он? Одни говорят: "Это Сатурн"; я думаю, это потому, что освящают субботу, ибо они этот день приписали Сатурну. Варрон же считал Бога иудеев Юпитером, полагая, что Его можно называть каким угодно именем, ибо под Ним понимал бытие. Я думаю, что он был просто поражен Его величием; ведь римляне, действительно, не признают никого выше Юпитера, о чем достаточно ясно свидетельствует их Капитолий; его же они считают царем всех богов. И когда Варрон обратил внимание на то, что иудеи чтут высочайшего Бога, то никого другого он не мог разуметь под этим, кроме Юпитера. Но признает ли кто Бога иудеев Сатурном, или Юпитером, пусть ответит: когда такое было, чтобы Сатурн дерзнул запретить чтить другого бога? И даже самого своего сына Юпитера, который отнял у него власть, он не запрещает чтить. Если же этот последний угоден своим почитателям как более могущественный и как победитель, то пусть они не почитают побежденного и изгнанного. Но и Юпитер не запретил почитать Сатурна, и таким образом допустил быть богом тому, которого смог победить.

Глава XXIII

31. Они говорят, дескать басни эти должны быть или истолкованы мудрецами, или осмеяны; а мы почитаем Юпитера, о котором говорит Марон: "Все полно Юпитером" (Эклог. 3), т. е. все имеет животворящий дух. Поэтому и Варрон не без основания полагал, что Юпитер чтится иудеями, поскольку Бог говорит через пророка: "Не наполняю ли Я небо и землю?" (Иерем. XXIII, 24). Разве это не то же, что поэт назвал эфиром, говоря: "Так Эфир, всемогущий отец, плодотворным дождем опустился на лоно супруги счастливой" (Георгики, кн. 2). Ведь эфир,

говорят они, это не дух, а горнее тело, которое простирается под небом выше воздуха.

Что же выходит? То поэт, следуя учению платоников, представляет, что Бог есть дух, а не тело; то, следуя стоикам, говорит, что Он — тело? Так что же все-таки они почитают в своем Капитолии? Дух ли, или же, наконец, само плотское небо? Зачем их Юпитер держит тот щит, что зовется Эгидой? Ведь происхождение этого названия восходит к той басне, что Юпитера, скрытого матерью, вскормила коза. Но может и это сочинили поэты? Разве и Капитолий — сочинение поэтов? И что, наконец, значит это — не поэтическое, а шутовское разногласие: искать богов в книгах философов, а почитать в храмах по представлениям поэтов?

32. Но разве был поэтом известный Евгемер, который и самого Юпитера, и отца его — Сатурна, и братьев — Плутона и Нептуна, так ясно представил как людей, что поклонники их скорее должны быть благодарны поэтам за то, что они весьма многое измыслили не для уменьшения их чести, а для их приукрашения; (Цицерон говорит, что этот Евгемер был переведен на латинский язык поэтом Эннием (О природе богов, кн. 1)).

Разве и сам Цицерон был поэтом, когда он убеждает как посвященного в таинства того своего противника, с которым состязается в "Тускуланских беседах", говоря так: "А если я попытаюсь исследовать древнее и изучить то, что передали писатели Греции, то откроется, что боги многих народов удалились от нас на небо. Спроси: "Чьи из них могилы показываются в Греции?" Так как ты посвящен, то вспомни, что представляется в мистериях" (Тускул. 1). Конечно, этот писатель достаточно ясно исповедует, что боги были людьми, только он благожелательно предполагает, что они переселились на небо; впрочем, когда он говорил о Ромуле, то не постеснялся заявить всенародно, что и эта предполагаемая почесть усвоена богам людьми. Он говорит: "Того Ромула, который основал этот город, мы возвысили по народной молве и благорасположению вознесли к богам бессмертным" (Речь против Катилины).

Итак, что же удивительного в том, что более древние люди сделали с Сатурном и Юпитером то же, что римляне — с Ромулом, и что, наконец, хотели уже в более позднее время сделать с Цезарем? Об этом и Вергилий написал льстивый стишок: "Вот выступает вперед звезда Цезаря, сына Венеры" (Эклог. 9). Пусть же они посмотрят, не показывает ли историческая истина могилы ложных богов на земле, и не пустословие ли поэтов измыслило на небе их звезды. Ведь не на самом же деле вот та или эта звезда принадлежат Сатурну или Юпитеру; все дело в том, что люди после их смерти присвоили их имена звездам, созданным от начала мира, люди, которые пожелали их, уже умерших, почитать как богов. И если уж на то пошло, то какое такое зло сотворила непорочность или чего хорошего заслуживает похоть, что среди звезд, имеющих круговращение наряду с Солнцем и Луною, Венера имеет свою звезду, а Минерва — нет?

33. Но и Цицерон, будучи академиком, был еще менее благочестив, чем поэты, так как он осмелился упоминать о могилах богов и вносить это в свои сочинения, хотя все это и не выдумал, а заимствовал из преданий об их святынях. Неужели же и поэты только измышляли, и академики лишь предполагали, когда говорили, что священные предания о таких богах составлены на основании жизни или смерти каждого из них как людей? Неужто и известный египетский жрец Леон был поэтом или академиком, когда он сообщил Александру Македонскому мнения о происхождении этих богов, хоть и отличающиеся от греческих, однако же по смыслу схожие, когда открыто заявил, что они были людьми?

34. Но что нам до того? Пусть они говорят, что в лице Юпитера они почитают не мертвого человека, и что посвятили Капитолий не мертвецу, а животворящему духу, которым наполняется мир, и пусть они, как им угодно, истолковывают значение его щита, сделанного из козьей кожи в честь его кормилицы. Что говорят они о Сатурне, какого Сатурна они почитают? Не тот ли это, который первым сошел с Олимпа:

Избегая Юпитера стрел, из отнятого царства изгнанник,
Непокорный народ, по высоким рассеянный горам,
Он собрал и закон ему дал, и назвать пожелал Латиумом.
Ибо в этих горах в безопасности долго скрывался.*

Разве изображение его с всегда покрытой головою не намекает на то, что он как бы скрывается? Разве не он показал италийцам земледелие, о чем свидетельствует его серп? "Нет, — говорят они, — ибо хотя тебе и кажется, что он был человеком и как бы царем, но мы Сатурна понимаем в смысле всеобщего времени, что показывает и его греческое имя, которое с прибавлением придыхания (Χρονοζ) суть название времени; по этой причине и на латинском языке он называется Сатурном, как будто он пресыщается годами (saturetur annis)". Я не знаю, зачем толковать с теми людьми, которые, пытаясь объяснять имена и изображения своих богов, сознаются, что их высший бог и отец всех прочих богов есть время. В самом деле, что еще может это означать, как не то, что все их боги, отцом которых они представляют время, ограничены временем.

35. Поэтому-то их философы, новые платоники, которые жили уже в христианские времена, краснея от стыда пытались объяснить имя Сатурна иначе, говоря, что он назван Кронос как бы вследствие пресыщения разумом, потому что сытость-де по-гречески называется χοροζ, а разум или мысль — νουζ, с чем сообразуется и латинское имя, составленное как бы из латинской первой части и греческой последней, так что этим выражается та мысль, что он есть satur νουζ.

Действительно, они видели, что нелепо считать Юпитера сыном времени, если они думали или хотели думать, что он есть вечный бог. Но при таком новом толковании, — если только древнейшие из них знали о нем, — удивитель-

* Вергилий. Энеида, кн. 8. Вергилий предполагает, что Latium происходит от latere (скрываться).

но, что оно было неизвестно Цицерону и Варрону, которые утверждали, что Юпитер — сын Сатурна, как бы некий дух, проистекающий от высшего ума, и которого они представляли как бы душою мира, наполняющей все небесные и земные тела. Отсюда и ранее упомянутое мною изречение Марона: "Все полно Юпитером".

Неужели же эти мудрецы, — если бы только могли, — не изменили бы также и суеверия людей, как и вышеуказанное толкование; и как не стали бы ставить вообще никаких идольских изображений, так и Капитолий скорее поставили бы Сатурну, чем Юпитеру. Ибо и они не оспаривают, что каждая разумная душа может быть мудрой только при участии высшей и неизменной премудрости; не только душа каждого человека, но даже и душа всего мира, которую они называют Юпитером. А мы не только делаем им уступку, но даже и проповедуем главным образом то, что существует некая высочайшая Премудрость, при участии Которой каждая мудрая душа бывает поистине премудрой. Но великим и притом неразрешенным вопросом является следующий: имеет ли вся эта телесная громада, называемая миром, какую-либо душу, т. е. разумную жизнь, которой управляется так, как каждое животное? Это мнение следует утверждать только тогда, когда ясно, что оно истинно, а отрицать только тогда, когда ясно, что оно ложно. Но столь ли уж важно это для нас, если известно, что любая душа бывает мудрой и блаженной не через другую какую бы то ни было душу, но только от одной высшей и неизменной премудрости Божией?

36. Однако римляне, посвятившие Капитолий не Сатурну, а Юпитеру, или другие народы, полагавшие, что Юпитера должно почитать выше всех остальных богов, чувствовали совсем не то, что эти философы; последние, согласно своему новому мнению, с одной стороны, высшие искусства, — если только в этих вещах имели сколько-нибудь силы, — посвящали преимущественно Сатурну, а с другой — преследовали математиков и гадателей по звездам, которые поместили Сатурна между прочими звездами как злого бога, в то время как вышеупомянутые

философы называли его творцом мудрецов. Мнение первых против последних в душах людей стало настолько преобладающим, что Сатурна не хотели даже называть по имени: его предпочитали называть не Сатурном, а стариком. Суеверие было столь боязливо, что уже карфагеняне почти изменили наименование своего поселения, чаще называя его городом старика, нежели городом Сатурна.

Глава XXIV

37. Итак, нет никаких сомнений в том, что именно вынуждены идолопоклонники почитать и что стремятся они разукрашивать. Но и этих новых толкователей значения имени Сатурна необходимо спросить, что думают они о Боге евреев. В самом деле, ведь им угодно, как и всем язычникам, чтить всех без исключения богов, и в то же время им, гордецам, стыдно смириться пред Христом ради прощения своих грехов. Так что же они думают о Боге Израиля? Ибо если они Его не почитают, то, значит, они не почитают всех богов; а если почитают, то не так, как Он повелел, потому что они чтут и других богов, чтить которых Он воспретил. Ведь Он воспретил это через тех же самых пророков, через которых предсказал то самое будущее, которое ныне терпят их идолы от христиан. Ибо к этим пророкам или были посланы ангелы, которые показали им Бога, Творца всего, единого истинного Бога, Которому все подчинено, через чувственные вещи образно явили должный вид и показали, как Он повелел чтить Себя; или же в некоторых из них через Духа Святого мысли были настолько возвышенны, что в своих видениях они созерцали то, что созерцают и сами ангелы. Но известно, что они служили тому Богу, Который запретил чтить других богов, и служили благочестивою верой в царстве и священстве Его государства (т. е. у иудеев) и в священнодействиях, бывших знаками будущего пришествия Христа, истинного Царя и Священника.

Глава XXV

38. А затем относительно богов язычников (пока они хотят почитать их, они не хотят чтить Того, Который не может почитаться вместе с ними) пусть скажут: "Причина того, что не находится ни одного из них, который запретил бы почитать другого, заключается в том, что каждый из них имеет свои обязанности и служения и занимается делами, касающимися только его одного". В самом деле, если Юпитер не воспрещал чтить Сатурна, так как тот не был просто человеком, тем более изгнанным из своего же царства отцом, а Юпитер, в свою очередь, суть или небесное тело, или дух, наполняющий небо и землю, и потому не могущий запретить почитания высшей мысли, из которой, как они говорят, он проистек; если, с другой стороны, и Сатурн не запретил чтить Юпитера не потому, что был побежден, когда его сын восстал, и убегая от оружия которого он пришел в Италию, но якобы потому, что первоначальный ум благоприятствует рожденной от него душе; то, конечно же, Вулкан наверняка запретил бы почитать Марса, любовника своей жены, а Геркулес — Юнону, свою гонительницу.

Что это за отвратительное между ними согласие, когда непорочная дева Диана не запрещает чтить, не говорю уже Венеру, но даже Приапа? Ведь если бы один человек, например, захотел быть и охотником и землевладельцем, то он должен был бы стать служителем их обоих, однако он постыдился бы создать для них смежные храмы. Но пусть они понимают Диану в смысле какой угодно добродетели, а Приапа — в смысле бога оплодотворения, однако они понимают его именно так, что Юноне из числа рождающих женщин стыдно иметь такого помощника; пусть они говорят, что им угодно; пусть истолковывают, как умеют; однако это до тех пор, пока все их доказательства не пристыдил Бог Израилев, так как Он воспретил почитать их всех, но Сам не запрещен почитаться никем, а их священнодействиям и идолам предписал и

предсказал уничтожение и исполнил его; так Он явственно показал, что они ложны и лживы, а Он есть истинный и достойный веры Бог.

39. Но кто не изумится тому, что эти, уже немногие почитатели многих и притом ложных богов, не хотят повиноваться Тому, о Котором каждый из них, будучи спрошенным: кто есть Бог, отвечает по-своему, но никто не дерзает отрицать бытие Бога? Ведь если они будут Его отрицать, то весьма легко могут быть убеждены Его делами, пророчествами и их исполнением. И я говорю не о том, во что, по их мысли, свободно можно не веровать, а именно: что Он в начале сотворил небо и землю и все, что в них есть (Быт. I); и не об известных древних событиях, а именно: что Он перенес на небо Эноха, что нечестивых уничтожил потопом, что праведного Ноя и дом его спас (Быт. V, 24; VII). Я начинаю исследовать деяния Его среди людей от Авраама, ибо ему чрез ангельское пророчество было открыто обетование, исполнение которого мы ныне видим. В самом деле, ему было сказано: "И благословятся в семени твоем все народы земли" (Быт. XXII, 18); от его семени произошел народ израильский, от него — Дева Мария, родившая Христа; пусть они дерзнут, если могут, отрицать, что через Него получают благословение все народы. Это обетование было также и к Исааку, сыну Авраама (Быт. XXVII, 4); то же сказано было и Иакову, внуку Авраама (Быт. XXVIII, 14), который также был назван Израилем, от которого весь этот народ произошел и получил свое имя, так что Бог этого народа называется Богом Израиля. Это значит не то, что Он не есть Бог всех народов, как незнающих Его, так и знающих; а значит, что в этом народе Он восхотел явить более очевидно силу обетований Своих. Ибо этот народ, первоначально умножившийся в Египте и освобожденный от рабства в нем со многими знамениями и чудесами, по завоевании многих народов получил к тому же еще и землю обетования, в которой господствовал через царей своих, происшедших из колена Иуды. Этот Иуда был одним из двенадцати сыновей Иакова, внука Авраама, и от имени его они, названные иудеями, многое совершили

с помощью Божией и много пострадали за грехи свои, пока наконец не пришло Семя, Которому было обетовано, что в Нем благословятся все народы земли и добровольно сокрушат своих идолов.

Глава XXVI

40. И ведь не во времена христианские предсказано то, что исполняется через христиан. Сами иудеи, оставшиеся врагами имени Христова, о будущем вероломстве которых сказано в тех же пророческих писаниях, — сами они имеют и читают пророчество, говорящее: "Господи! сила моя и крепость моя и прибежище мое в день скорби! к Тебе придут народы от краев земли и скажут: только ложь наследовали наши отцы, пустоту и то, в чем никакой нет пользы" (Иерем. XVI, 19). И вот ныне происходит это; вот ныне народы от крайнего предела земли приходят к Христу, говоря это и сокрушая идолов. И велико именно то, что Бог предстоит в Церкви Своей, разросшейся повсюду, дабы народ иудейский, по заслугам разбитый и рассеянный в разных странах повсюду, переносил собрания свитков наших пророчеств, чтобы народы не думали, будто они составлены нами, и чтобы этот народ, враждебный нашей вере, был свидетелем нашей истины. Таким образом, как же это ученики Христовы учили тому, чего сами не узнали от Христа, — как об этом болтают глупцы, — а именно: чтобы суетная вера в языческих богов и идолов была уничтожена? Разве же можно говорить, что и те пророчества, которые ныне читаются в собраниях книг врагов Христа, измыслили ученики Христовы?

41. В самом деле, кто провозгласил это, как не Бог Израиля? Ибо ведь самому народу было сказано божественным словом, обращенным к Моисею: "Слушай, Израиль: Господь Бог наш, Господь един есть" (Втор. VI, 4). "Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу" (Исх. XX, 4). А чтобы он к тому же уничтожил это там, где получит возможность, это ему заповедуется так: "Не последуйте иным богам,

богам тех народов, которые будут вокруг вас... Но поступите с ними так: жертвенники их разрушьте, столбы их сокрушите, и рощи их вырубите, и истуканы их сожгите огнем" (Втор. VI, 14; VII, 5).

А кто осмелится сказать, что Христос и христиане не относятся к Израилю? Ведь Израиль был внуком Авраама, которому первому, а потом сыну его Исааку, а затем и самому Израилю, внуку его, было сказано: "И благословятся в семени твоем все народы земли" (Быт. XXII, 18). Но разве не из этого семени произошла та Дева, о которой пророк народа иудейского и Бога Израилева возвещает, говоря: "Се, Дева во чреве приимет, и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил" (Ис. VII, 14). А слово Еммануил имеет значение: с нами Бог. Итак, Бог Израилев, запретивший почитать других богов и делать идолов, повелевший низвергать их, предсказавший через пророка, что народы от крайнего предела земли будут говорить: "Только ложь наследовали наши отцы, пустоту и то, в чем никакой нет пользы", Он сам через имя Христово и веру христиан повелел, завещал, потребовал устранения всех этих суеверий.

Итак, напрасно они, — так как их богами, т. е. демонами, боящимися имени Христова, им запрещено злословить имя Христа, — несчастные, хотят сделать чуждым Ему это учение, которым христиане вооружаются против идолов и искореняют все ложные верования где только могут.

Глава XXVII

42. Пусть ответят относительно Бога Израилева, о Котором не только христианские, но и иудейские книги свидетельствуют, что Он учил этому и это приказал; о Нем пусть они спросят совета у своих богов, которые запретили злословить Христа; пусть они засвидетельствуют что-либо позорное, если дерзнут, относительно Бога Израилева. Но у кого они будут спрашивать совета? Да и где уже его спрашивать? Пусть читают книги своих сочинителей. Если они в Боге Израилевом видят Юпитера

так, как о том написал Варрон, то почему не верят они Юпитеру, что идолов следует сокрушить? Если они считают Его Сатурном, то почему и в этом случае не чтут Его? Или почему не чтут Его таким образом, каким Он повелел через пророков почитать Себя? Почему не веруют Ему в том, что идолов нужно разрушить, а других богов не должно почитать? А если Он не есть ни Юпитер, ни Сатурн (потому что Он так много не говорил бы против святынь Юпитера и Сатурна, если бы был одним из них), то Кто же Он, единственный, Кто не почитался из-за других богов, но после устранения других столь очевидно устроивший так, что почитается только Он один (особенно теперь, когда ниспровергнуто всякое горделивое глумление, которое возбудилось против Христа и вылилось в преследование и избиение христиан)?

Конечно, теперь они уже ищут, где бы им скрыться, если хотят приносить жертвы, или куда бы удалить своих кумиров, чтобы они не были найдены и разбиты христианами. Откуда это, если не от страха перед законами и царями, через которых Бог Израилев обнаружил могущество Свое, когда они уже были покорны имени Христову, именно так, как Он это и обещал, говоря через пророка: "И поклонятся Ему все цари; все народы будут служить Ему" (Пс. LXXI, 11).

Глава XXVIII

43. И исполняется уже то, что предсказано было через пророка, т. е. что Он имеет оставить нечестивый народ Свой (правда, не весь, потому что многие из израильтян уверовали в Христа, ибо из числа их были и апостолы Его) и усмирить всякого превозносящегося и обидчика, так что только Он один вознесется, т. е. только один Он явится людям высоким и могущественным, пока верующими не будут отвергнуты идолы, а неверующими не будут скрыты, так как от страха пред Ним сокрушается земля, т. е. сокрушаются страхом земные люди, из боязни или пред Его законом, или пред законами тех, которые,

веруя в Него и управляя народами, запретили такое святотатство.

44. Действительно, обо всем этом пророк говорит так: "О, дом Иакова! Придите, и будем ходить во свете Господнем. Но Ты отринул народ Твой, дом Иакова, потому что они многое переняли от востока: и чародеи у них, как у филистимлян, и с сынами чужих они в общении. И наполнилась земля его серебром и золотом, и нет числа сокровищам его; и наполнилась земля его конями, и нет числа колесницам его; и наполнилась земля его идолами; они поклоняются делу рук своих, тому, что сделали персты их. И преклонился человек, и унизился муж; и Ты не простишь их. Иди в скалу и скройся в землю от страха Господа и от славы величия Его. Покинут гордые взгляды человека, и высокое людское унизится; и один Господь будет высок в тот день. Ибо грядет день Господа Саваофа на все гордое и высокомерное и на все превознесенное, — и оно будет унижено, — и на все кедры ливанские, высокие и превозносящиеся, и на все дубы васанские, и на все высокие горы, и на все возвышающиеся холмы, и на всякую высокую башню, и на всякую крепкую стену, и на все корабли фарсисские, и на все вожделенные украшения их. И падет величие человеческое, и высокое людское унизится; и один Господь будет высок в тот день. И идолы совсем исчезнут. И войдут люди в расселины скал и в пропасти земли от страха Господа и от славы величия Его, когда Он восстанет сокрушить землю. И в тот день человек бросит кротам и летучим мышам серебряных своих идолов и золотых своих идолов, которых сделал себе для поклонения им, чтобы войти в ущелия скал и в расселины гор от страха Господа и от славы величия Его, когда Он восстанет сокрушить землю" (Ис. II, 5 — 21).

Глава XXIX

45. Что говорят они об этом Боге Саваофе, что значит: "Бог сил" или "Бог воинств", ибо Ему служат силы и воинства ангелов? Что скажут об этом Боге Израиля,

потому что Он — Бог того народа, произведшего семя, в котором благословятся все народы? Почему не почитают только Его одного, хотя утверждают, что почитать должно всех богов? Почему не веруют в Того, Который показал, что все другие боги ложны и устранил их? Я слышал, как некто из них говорил, будто бы он читал, — не знаю у какого философа, — что из того, что иудеи совершают в своих священнодействиях, можно понять, какого Бога они почитают: "Создателя, — говорил он, — тех составных веществ, из которых образован этот видимый телесный мир", так как в писаниях Его пророков весьма ясно показывается, что народу израильскому велено чтить того Бога, Который сотворил небо и землю, и от Которого исходит всякая истинная премудрость. Но зачем нам спорить обо всем этом, когда достаточно и того, что они по некоторому предчувствию говорят о том Боге, отрицать бытие Которого они не могут?

Если Он — творец тех веществ, из которых создан мир, то почему Он не предпочитается ими Нептуну, который, по их мнению, сотворил только моря; или Сильвану, устроителю только полей и лесов; или Солнцу, устроителю дня и всего поднебесного тепла; или Луне, утроительнице только ночи, хотя бы даже она и блистала своею властью над влагой; или Юноне, которая объявляется только воздуходержательницей? Ведь очевидно же, что эти устроители частей мира, кто бы они ни были, необходимо должны быть под властью Того, Кто имеет господство над всеми этими частями и над всей этой громадой! Но Он запрещает почитать их всех. Таким образом, почему они, вопреки повелению большего из богов, не только хотят почитать их, но из-за них не хотят чтить Его? Еще до сего времени они не находят, что бы такое им твердо и вполне ясно провозгласить об этом Боге Израилевом, да и не найдут никогда, пока не поймут, что Он есть истинный Бог, Которым создано все.

46. Потому некий Лукан, великий между ними стихотворец, долго, как мне кажется, искавший разрешения этого вопроса как путем самостоятельных размышлений, так и изучая книги соотечественников, и не нашедший разрешения, ибо искал нечестиво, все-таки предпочел ненайденного им Бога назвать "неведомым", а не никаким Богом. Действительно, он говорит: "И преданная святыням неведомого Бога-иудея" (Лукан, 2 кн.).

А ведь этот Бог, святой и истинный Бог Израиля, еще не совершал через имя Христово столь многое среди всех народов, сколь многое было совершено до настоящего времени после времени Лукана. А ныне кто столь упорен, чтобы не склониться, кто столь бесчувственен, чтобы не воспламениться, когда исполняется написанное: "Ничто не укрыто от теплоты Его" (Пс. XVIII, 7)? И это тогда, когда как бы в самом ясном свете обнаруживается то, что было гораздо раньше предсказано в том же самом псалме, из которого взят мною этот маленький стих. Ведь апостолы Христовы именем небес обозначены потому, что на них восседает Бог, чтобы они возвещали Евангелие; ибо небеса уже поведали славу Божию, а твердь возвестила о делах рук Его. День дню передает речь, и ночь ночи возвещает знание. Уже нет голосов и речей, слова которых не слышны. По всей земле уже прошел звук, и слова их дошли до пределов земли. Уже на солнце, т. е. в проповедании, Он поставил жилище Свое, которое есть Церковь, потому что для совершения этого Он, — как далее говорится там, — подобно жениху, вышел из чертога, то есть Слово, соединенное с плотью человеческой, вышло из девичьего чрева. И вот с высоты неба совершилось схождение Его и возвращение Его в высоту неба. И потому непосредственно вслед за тем поставлен стих, который я привел выше. Но еще до сего времени они предпочитают, чтобы их нетвердая и противоречивая болтовня подобно соломе обращалась в прах вместо того, чтобы подобно золоту очищаться от грязи; тогда как уже и статуи ложных

богов обратились в ничто, а прежде указанная истинность неведомого Бога сделалась несомненной.

Глава XXXI

47. Итак, лживые хвалители Христа, не желающие быть христианами, пусть перестанут утверждать, будто Христос не учил, что их боги должны быть оставлены, а изображения — повергнуты в прах. Ведь Бог Израилев, о Котором было предсказано, что Он будет называться Богом всей земли, уже так и называется: Богом всей земли. Через пророков Он предсказал, что так будет, а через Христа исполнил это в надлежащее время. Ибо несомненно, если Бог Израиля называется Богом всей земли, то необходимо, чтобы исполнилось то, что Он повелел, когда повелевший стал известным. А что через Христа и во Христе Он стал известным, так что Церковь Его распространилась по всем пределам вселенной и через нее Бог Израилев называется Богом всей земли, — об этом желающие пусть читают пророчество, приведенное мною выше (не столь уж оно пространно, чтобы следовало его пропускать). Ведь многое говорится о воплощении, уничтожении и страдании Христовом и о теле Его, для которого Он является главою, т.е. о Церкви, когда не родившая называется как бы неплодною. Действительно, в течение многих веков не открывалась Церковь, которая должна была быть у всех народов в сынах своих, т. е. в своих святых, так как Христос еще не был возвещен евангелистами тем людям, которым Он был предвозвещен через пророков; но говорится, что сынов покинутой будет больше, чем детей той, которая имела мужа; именем мужа этой последней обозначен или Закон или тот Царь, Которого первым избрал народ израильский. Язычники не приняли Закона в то время, о котором говорил пророк, и Царь христиан еще не явился язычникам; и однако же из этих язычников произошло более плодоносное и более многочисленное количество святых.

Именно таким образом пророчествует Исаия, начиная с уничижения Христа и потом обращаясь к приветствию

Церкви вплоть до того самого стиха, о котором мы упомянули, когда он говорит: "Вот, раб Мой будет благоуспешен, возвысится, и вознесется, и возвеличится. Как многие изумлялись, смотря на Тебя, — столько был обезображен паче всякого человека лик Его, и вид Его — паче сынов человеческих! Так многие народы приведет Он в изумление; цари закроют пред Ним уста свои, ибо они увидят то, о чем не было говорено им, и узнают то, чего не слыхали.

Кто поверил слышанному от нас, и кому открылась мышца Господня? Ибо Он взошел пред Ним, как отпрыск и как росток из сухой земли; нет в нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лице свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его. Но Он взял на Себя наши болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничтожен Богом. Но Он изъявлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказания мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились. Все мы блуждали как овцы, совратились каждый на свою дорогу; и Господь возложил на Него грехи всех нас. Он истязуем был, но страдал добровольно, не открывая уст Своих; как овца, веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущими его безгласен, так Он не отверзал уст Своих. От уз и суда Он был взят; но род Его кто изъяснит? Ибо Он отторгнут от земли живых; за преступления народа Моего претерпел казнь. Ему назначали гроб со злодеями, но Он погребен у богатого, потому что не сделал греха и не было лжи в устах Его. Но Господу угодно было поразить Его, и Он предал Его мучению; когда же душа Его принесет жертву умилостивления, Он узрит потомство долговечное, и воля Господня благоуспешно будет исполняться рукою Его. На подвиг души Своей Он будет смотреть с довольством; чрез познание Его Он, Праведник, Раб Мой, оправдает многих, и грехи их на Себе понесет. Посему Я дам Ему часть между великими, и с сильными будет делить добычу за то, что предал душу Свою на смерть и к злодеям причтен

был, тогда как Он понес на Себе грех многих и за преступников сделался ходатаем.

Возвеселись, неплодная, нерождающая; воскликни и возгласи, немучившаяся родами; потому что у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа, говорит Господь. Распространи место шатра твоего, расширь покровы жилищ твоих; не стесняйся, пусти длиннее верви твои и утверди колья твои. Ибо ты распространишься направо и налево, и потомство твое завладеет народами и населит опустошенные города. Не бойся, ибо не будешь постыжена; не смущайся, ибо не будешь в поругании; ты забудешь посрамление юности твоей и не будешь более вспоминать о бесславии вдовства твоего. Ибо твой Творец есть супруг твой; Господь Саваоф — имя Его, и Искупитель твой — Святый Израилев; Богом всей земли назовется Он" (Ис. LII, 13 — LIV, 5).

48. Что можно сказать против очевидности и выразительности предсказания и исполнения событий? Если они полагают, что ученики Христа измыслили ложь о божестве Его, то разве они будут сомневаться относительно страдания Христова; обыкновенно они не верят в воскресение, но охотно веруют во все то, что по человечеству Он претерпел от людей, потому что хотят верить, что Он — только человек. Итак Он, как овца, был веден на закланье, Он был причислен к злодеям; Он был изъязвлен за грехи наши; мы спаслись язвами Того, лицо Которого было поругано и оплевано, распятие Которого на кресте позорно; за неправды народа израильского Он был предан смерти; Он, не имевший ни вида, ни красоты, когда Его били кулаками, увенчивали терновым венцом, осмеивали висящего на кресте; Он, не открывший уст Своих, как агнец пред стригущими его не подает голоса, когда к Нему обращены были слова ругателей, с насмешкой требующих от Него прорицаний.

Несомненно, Он уже превознесен, уже прославлен. Несомненно, на Него с изумлением взирают многие народы. Цари уже закрыли уста свои, которыми обнародовали против христиан самые свирепые законы. Несомненно, что уже видят те, которым не было возвещено, и понимают

те, которые не слышали; потому что народы, которым не возвещали пророки, даже лучше видят, сколь истинно было возвещенное через пророков; а те, которые не слышали слов самого Исаии уже понимают в писаниях его, о Ком он говорил. Но и в самом народе иудейском — кто верил слуху пророков, кому открылась мышца Господня, которая есть сам Христос, провозвещенный через них, когда своими руками допустили относительно Христа те преступления, о совершении которых предсказали им их же собственные пророки? Несомненно, что Он уже имеет часть между великими и делит добычу с сильными, так как то, чем обладал дьявол и демоны, Он распределил, — после изгнания и гибели их, — по учреждениям Своих Церквей и для всяких полезных служений.

Глава XXXII

49. Итак, что говорят на это развращенные хвалители Христа и ругатели христиан? Разве может такое быть, чтобы Христос волшебным искусством сделал то, что пророки предсказали гораздо раньше Его рождения; и может ли быть, чтобы это сочинили Его ученики. Разве Церковь, распространенная среди народов, некогда бесплодная, ныне не увеселяется большим числом сынов, чем известная Синагога, которая приняла Закон или Царя, как мужа. Разве она не так расширила место жилища своего, охватывая все народы и языки гораздо дальше, чем простираются законы римского государства; она простирает свои верви даже до персов, индов и других народов; разве имя ее не распространяется между столь многими народами, как направо через истинных христиан, так и налево — через христиан ложных. Разве семя ее уже не наследует многих народов; разве она не населяет уже государств, которые были лишены истинного богопочтения и истинной веры; разве она боялась угроз и неистовства людей, когда облеклась в кровь мучеников, как бы в почетный пурпурный покров; разве не одолела она врагов в столь многих и столь сильных и страшных преследованиях, разве не крас-

нела она, как ненавистная, когда великим преступлением являлось даже быть христианином; но она забыла навсегда посрамление, потому что там, где умножился грех, стала преизобиловать благодать (Рим. V, 20). Разве помнит еще она о вдовстве своем, так как покинутая на время и подвергшаяся поруганию, она стала теперь блистать столь великою славой. Разве, наконец, то, что Господь, сотворивший ее и вырвавший из-под власти дьявола и демонов, уже называется Богом Израиля и всей земли, есть выдумка учеников Христовых? Ведь об этом за столь много времени до того, как Христос сделался Сыном Человеческим, предсказали пророки, книги которых ныне имеются в руках врагов Христовых.

50. Итак, пусть наконец поймут (ведь все вышесказанное давно уже очевидно даже самым тупым и ленивым), пусть, говорю, поймут развращенные хвалители Христа и ругатели христианской веры, что ученики Христовы и сами научились, и учили тому, что содержит против их богов учение Христово, потому что Бог Израилев, являющийся в книгах пророков, заповедавший считать мерзостью и уничтожить все то, что они желают почитать, через Христа и Церковь Христову уже Сам именуется Богом всей земли, как это Он предуказал за столько времени раньше. Если же они в своем поразительном безумии полагают, будто Христос чтил их богов и благодаря их помощи смог сделать столь много, то неужели и Бог Израилев, Который через Христа исполнил обещанное Им относительно почитания Себя всеми народами и относительно презрения к тем богам и ниспровержения их (Втор. VII, 5), чтил их богов?

Где их боги? Где прорицания исступленных людей? Где гадания оракулов? Где предсказания по полету и пению птиц, по внутренностям животных, где прорицания демонов? Почему в древних книгах, посвященных всему этому, мы не находим какое-либо увещание и предсказание против христианской веры, против столь явственно выраженной и уже для всех народов очевидной истины? Они говорят: "Мы оскорбили своих богов и они оставили нас, а потому христиане и взяли над нами верх; и теперь счастье в делах человеческих, ослабев и уменьшившись,

рушится и гибнет". Но пусть они прочитают в книгах своих прорицателей, что это должно было с ними случиться из-за христиан; пусть прочитают там, где, — если не Христос, Которого они хотят видеть почитателем своих богов, — то по крайней мере Бог Израилев был бы осужден и представлен ненавистным, о Котором известно, что Он — их ниспровергатель. Но они это представят только тогда, когда, может быть, что-либо выдумают. Когда же они это представят, то само собою откроется, что столь важное обстоятельство представляется столь неизвестным, хотя оно, для предуготовления и предвещания желающих или не желающих быть христианами, конечно, должно было обнародоваться в храмах богов всех народов прежде, чем случилось то, что было предсказано.

Глава XXXIII

51. Затем относительно того, что они жалуются на уменьшение счастья в делах человеческих в христианские времена: если они будут читать книги своих философов, прорицающих то, что ныне у них отнимается, даже когда те сопротивляются и ворчат, то и тогда они встретят великие похвалы временам христианским. Ведь что в их счастьи уменьшается, как не то, чем они нечестиво и изобильно злоупотребляли к великому оскорблению Творца? Не в том ли сейчас наступают дурные времена, что по всем городам приходят в упадок места публичных зрелищ, вертепы позорных дел и всенародные проявления разврата, что ветшают площади и капища, в которых почитались демоны? В самом деле, они разрушаются только из-за недостатка дел, для сладострастного и святотатственного совершения которых они и были воздвигнуты. Разве их Цицерон, когда расхваливал некоего шута Росция, не сказал, что он был так искусен, что был чуть ли не единственным достойным человеком, выступающим на сцене; и при этом был столь добрым, что именно ему и не следовало заниматься этим ремеслом. Что же иное он самым ясным образом показал, как не то, что то место

действия было настолько позорным, что человеку тем менее должно было бывать там, чем более хорошим человеком он был? И тем не менее боги их услаждались тем безобразием, которое считалось необходимым устранить от добрых людей.

Есть также открытое признание того же самого Цицерона, где он говорит, что Флора должна быть умилостивляема торжествами игр (Цицерон. Против Вересса, act. 5). На этих играх обыкновенно творилось такое бесстыдство, что по сравнению с ними всякие другие игры казались верхом благопристойности, хотя от участия в их исполнении и устранялись добродетельные люди. Что же это за матерь Флора? Какова эта богиня, если ее примиряло и умилостивляло бесстыдное, ничем не стесняемое действо? И насколько благопристойнее выступал Росций, чем сам Цицерон, когда чтил такого рода богинь?

Итак, если уменьшением изобилия богатства, которое расточается на такого рода торжества, оскорбляются боги язычников, то ясно, чего стоят те, которые услаждаются ими. А если они в своем гневе сами уменьшили их, то они с большею пользой гневаются, чем умилостивляются. Поэтому язычники пусть или обличают своих мудрецов, которые порицали подобные деяния в развратных людях, или сокрушат своих богов, которые от своих почитателей требовали такого рода деяний (в том, конечно, случае, если еще способны найти как тех, которых могут сокрушить, так и тех, которых могут скрывать); но пусть перестанут с клеветою приписывать христианским временам недостаток благоприятных обстоятельств, при которых они впали в позор и преступления, чтобы этим еще больше не убедить остальных всячески восхвалять власть Христову.

Глава XXXIV

52. По этому поводу можно было бы сказать еще многое, когда бы необходимость не вынуждала меня закончить эту книгу и возвратиться к намеченной цели данного труда. Все дело в том, что когда я приступил к

разрешению евангельских вопросов, где, на первый взгляд, четыре евангелиста кое в чем не согласны между собою, то после изложения, — насколько это возможно, — намерения каждого из них в отдельности, мне необходимо было дать ответ на часто возникающее недоумение: почему мы не можем представить никаких писаний самого Христа. Ибо многие язычники хотели бы верить, будто Он написал нечто такое, — уж и не знаю что, — что могло бы им понравиться, поскольку там, дескать, не было ничего против их богов; иные даже желали бы приписать Ему почитание их идолов, осуществленное посредством волхвования; с другой стороны, им очень хотелось бы верить, будто ученики Его не только лживо говорили о Нем, утверждая, что Он — Бог, Которым создано все, в то время как Он был простым человеком, хотя и превосходящим других в мудрости, но еще и о богах их учили не так, как научились от Него.

Потому-то нам и следует настойчиво обличать их заблуждения о Боге Израилевом, Который через Церковь Христову почитается всеми народами и уже повсюду устранил их святотатственную суету, как об этом Господь предвозвестил через пророков, и как исполнил предсказанное через имя Христово, в Котором обещал благословение всем народам. Из этого они должны понять, что ни Христос не мог учить относительно их богов иначе, чем Бог Израилев повелел и предсказал через пророков Своих, чьими устами обетовал и послал самого Христа, во имя Которого, — согласно обетованию, данному праотцам, когда благословились все народы, — было то, что и сам Бог Израилев стал называться Богом всей земли; ни ученики Его не отступили от учения своего Учителя, когда запрещали почитать богов языческих, чтобы мы не поклонялись бесчувственным изображениям, не имели общения с демонами и не совершали служения твари больше, чем Творцу в послушании веры.

53. Так как Христос есть Премудрость Божья, через Которую все сотворено, и так как все умные силы ангелов ли то, или людей, бывают мудры только в общении с Тем, к Которому мы прилепляемя через Святого Духа, — благодаря Которому в сердцах наших разливается любовь, — то эта Троица есть единый Бог. Потому для смертных существ, временная жизнь которых проходит в земных делах и всяческой суете, божественным промыслом было решено, чтобы та же самая Премудрость, приняв в единство лица Своего человека, чтобы в Нем временно родиться, жить, умереть и воскреснуть, проповедуя и совершая то, что направлено к нашему спасению, претерпевая и страдая, была для людей, пребывающих в дольнем мире, примером для восстановления их единства, а тем ангелам, которые пребывают в мире горнем, примером постоянства. Ведь если бы в природе разумной души не произошло чего-нибудь подобного, т. е. не начало быть нечто такое, чего прежде не было, то она никогда не перешла бы от жизни нечестивой и неразумной к жизни мудрой и блаженной. А благодаря этому, — так как истина людей созерцающих наслаждается вечными предметами, а вера людей верующих нуждается в предметах, имеющих начало во времени, — человек очищается верой в предметы временные, чтобы достигнуть истинного познания о вечном.

В самом деле, ведь и знаменитейший языческий мудрец Платон в своей книге "Тимей" говорит так: "Сколь великое значение имеет вечность для того, что родилось, столь же великое значение имеет истина для веры". Вечность и истина пребывают в умопостигаемом, рождающееся же и вера — в телесном. Итак, чтобы нам быть призванными от низшего к высшему, рожденное и воспринимает вечность; к истине же должно восходить путем веры. А так как все то, что пребывает в противоречии, соединяется через нечто среднее, и от вечной праведности нас отдалила временная неправда, то и возникла необходимость в средней временной праведности; и это среднее со стороны низшего было временным, а со стороны высшего — праведным;

соприкасаясь с низшим, оно возвратило низшее высшему. Вот почему Христос именуется посредником (ходатаем) между Богом и людьми: Он — Бог и человек между Богом бессмертным и смертным человеком, примиряющий человека с Богом, остающийся тем, чем Он был, и сделавшийся тем, чем Он не был. Он, будучи истиною в делах вечных, является для нас верою в вещах временных.

54. Это великое и неизреченное тайнодействие, это царство и священство открывается для древних через пророчество, а потомкам их проповедуется через Евангелие. Действительно, пришло время подать всем народам то, что долгое время обетовано было через один народ. Поэтому Тот, Который прежде снисхождения Своего посылал пророков, Сам же послал и апостолов после вознесения Своего. Но через принятое им человечество Он является для всех учеников Своих, как для членов тела Своего, главою. Итак, когда они записали о том, что Он явил или сказал, то никоим образом уже не следует говорить, что Сам Он ничего не написал; ведь в действительности члены Его совершили то, что узнали из слов Своего Главы, потому что Он повелел им, как рукам Своим, записать то, что Ему было угодно донести до нас о Своих деяниях и речах. Кто постигнет это участие и согласие членов в различных служениях под единой Главою, тот прочитанное в Евангелиях будет понимать так, как будто увидит саму пишущую руку Господа, которая производила движения в Своем собственном теле.

Поэтому рассмотрим получше, что же такого противоречивого написано в Евангелиях (или что может показаться таковым несведущим людям), чтобы после разрешения этих вопросов еще яснее открылось, что члены этой Главы сохранили неподдельное согласие в единстве самого тела, не только имея в мысли одно и то же, но даже и записывая согласным образом.

КНИГА ВТОРАЯ

Предисловие

1. Отвергнув легкомыслие тех, которые полагают, что ученики Христовы, написавшие Евангелие, должны быть презираемы за то, что нами не указывается никаких писаний самого Христа, относительно Которого они не сомневаются, что Его должно почитать по мудрости далеко превосходящим прочих людей (правда, не как Бога, а как человека), равно и тех, которые пытаются показать, что Он написал нечто такое, что им по вкусу в силу их развращенности, а не такое, чем они могут, читая и учась, исправиться и встать на стезю добродетели, теперь рассмотрим то, что евангелисты написали о Христе, оставаясь всегда верными себе и согласными между собою, дабы в чем-либо и здесь не претерпели соблазнов в христианской вере те, которые более любопытны, чем восприимчивы, потому что не только перечитывая, но и тщательно исследуя книги Евангелий, они воображают, будто заметили нечто несогласное и противоречивое, и думают, что это должно быть предметом споров и упреков, а не благочестивого созерцания.

Глава I

2. Евангелист Матфей начинает так: "Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова" (Мф. I, 1). Этим своим началом он показал, что он намерен повествовать о рождении Иисуса Христа по плоти. Ведь по ней Христос есть сын человеческий, как и Сам Он весьма часто себя называет (Мф. VIII, 20; IX, 6). А то высшее и вечное рождение, по которому Он есть единородный Сын Божий прежде всякой твари, ибо все сотворено через Него, столь неизреченно, что пророк говорит о нем: "Но род Его кто изъяснит?" (Ис. LIII, 8). Итак, Матфей исследует человеческое рождение Христа, когда называет предков Его от Авраама, которых и доводит до Иосифа, мужа Марии, от которой родился Иисус. Ибо он полагал,

что не следует отделять его от супружества с Марией, хотя она и родила Его будучи девой, а не от союза с Иосифом. Этим примером прекрасно явлено всем верующим, находящимся в браке, что супружество может сохраняться и называться таковым даже и при соблюдении телесного воздержания по взаимному согласию, но с сохранением душевной склонности; ведь и у Иосифа и девы Марии родился Сын без всякого плотского соития, каковое должно иметь место только ради рождения детей. Поэтому не должно называть Иосифа отцом Христа, так как он не родил Его от плотского союза, хотя он поистине был и отцом Его, ибо усыновил рожденного от своей жены.

3. Впрочем, Христа многие действительно считали сыном Иосифа, как будто Он в самом деле родился от его плоти; но это потому, что тогда мало кто знал о девстве Марии. В самом деле, Лука говорит: "Иисус... был лет тридцати, и был, как думали, сын Иосифов" (Лук. III, 23). Но и Лука нисколько не колеблясь называл обоих супругов Его родителями, а не одну только Марию, когда говорил: "Каждый год родители Его ходили в Иерусалим на праздник Пасхи" (Лук. II, 41). А если кто-либо думает, что здесь идет речь о Марии и ее кровных родственниках, пусть прочтет там же у Луки: "Иосиф же и Матерь Его дивились сказанному о Нем" (Лук. II, 33). Итак, если он сам повествует, что Христос рожден не от союза с Иосифом, а от девы Марии, то почему этого последнего он называет отцом Его, как не потому, что и мужем Марии мы считаем его не по плотскому союзу, а по союзу супружескому. Поэтому и отцом Христа, родившегося от его супруги, он был более подходящим, чем если бы Он был усыновлен Иосифом откуда-то со стороны. Отсюда ясно, что слова "как думали, сын Иосифов" сказаны тем, кто воображал, что Он рожден от Иосифа подобно другим людям.

Глава II

4. И поэтому, если бы кто-либо захотел доказать, что Мария не происходит от Давида по кровному родству, то

было бы достаточно признать Христа потомком Давида по той только причине, по которой и Иосиф вполне правильно называется Его отцом; но еще менее мы должны сомневаться, что и сама Мария имеет некоторое кровное родство с потомством Давида, потому что апостол Павел вполне ясно говорит, что Христос по плоти от семени Давидова (Рим. I, 3). Он не умалчивает также и относительно священнического рода этой Жены, ибо Лука внушает мысль, что Ее родственницей была Елисавета, которая, по его словам, была из дочерей Аарона (Лук. I, 36, 5). Следует твердо держаться того мнения, что плоть Христова произошла от обоих родов, а именно: от царского и священнического, которые, по традиции еврейского народа, получали таинственное помазание, или хрисму, от чего и производится имя Христос, предвозвещенное задолго до Его пришествия.

Глава III

5. А кого беспокоит то обстоятельство, что евангелист Матфей перечисляет одних предков Христа, по нисходящей от Давида до Иосифа (Мф. I, 1 — 16), а евангелист Лука перечисляет других, по восходящей от Иосифа до Давида (Лук. III, 23 — 38), тех легко убедить, чтобы они обратили внимание на то, что Иосиф мог иметь двух предков, одного, от которого он родился, и другого, которым он был усыновлен. Действительно, у этого народа Божия был древний обычай усыновления, так что у них детьми считались и те, которых они не родили; потому что, не говоря уж о дочери фараона, усыновившей Моисея (Исх. II, 10), сам Иаков усыновил внуков своих, родившихся от Иосифа, сказав так: "И ныне два сына твои, родившиеся тебе в земле Египетской, до моего прибытия к тебе в Египет, мои они; Ефрем и Манассия, как Рувим и Симеон, будут мои. Дети же твои, что родятся от тебя после них, будут твои" (Быт. XLVIII, 5, 6). Отсюда и вышло, что у Израиля было двенадцать колен, исключая колено Левия, которое служило при храме, хотя в действительности их

было тринадцать, так как у Иакова было двенадцать сыновей.

Отсюда понятно, что евангелист Лука в своем Евангелии взял не того отца Иосифа, от которого он был рожден, а того, которым он был усыновлен, и предков которого, идя по восходящей, перечислял, пока не дошел до Давида. А так как было необходимо, чтобы оба евангелиста — Матфей и Лука, повествуя истинное, держались, с одной стороны, рода того отца, который родил Иосифа, а с другой — того, который усыновил его, то в ком мы с большей вероятностью можем видеть того, кто держался рода усыновившего отца, как не в том, который хотел сказать, что Иосиф родился не от того, сыном которого, согласно повествованию, он был? Ведь удобнее было назвать его сыном того, которым он был усыновлен, чем сыном того, от плоти которого он не родился. А Матфей словами: "Авраам родил Исаака, Исаак родил Иакова", (словом "родил" он неизменно продолжает свою речь, пока, наконец, не говорит: "Иаков родил Иосифа"), достаточно сильно выразил ту мысль, что он провел тот порядок или род предков, по которому Иосиф был рожден, а не усыновлен.

6. И хотя Лука сказал даже, что Иосиф рожден от Илии, однако и это выражение не должно нас смущать настолько, чтобы мы стали искать иного объяснения помимо того, по которому один евангелист упоминает отца родившего, а другой — усыновившего. Притом не лишено смысла и то, что кто-нибудь представляется отцом сына, которого он усыновил, — отцом не по плоти, а по милости; неужто и нас, которым Бог даровал милость быть чадами Его, Бог родил от природы и существа Своего, подобно Единородному Сыну? Несомненно, что Он усыновил нас по любви. Этим словом (усыновил) апостол пользуется довольно часто, и нужно думать, что только затем, чтобы отличить Единородного прежде всей твари, через Которого было создано все, Который один только рожден из сущности Отца и по равенству божественности есть то же, что и Отец. Апостол говорит, что Он был послан для восприятия плоти от того рода, от которого

по своей природе происходим и мы, чтобы, приняв участие по любви в нашей смертности, сделать нас причастными Своей божественности по усыновлению. Действительно, апостол говорит так: "Когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего, Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление" (Гал. IV, 4, 5). Однако же и мы называемся рожденными от Бога, т. е. мы, уже бывшие людьми, получили возможность сделаться сынами Его, но сделаться по милости, а не по природе.

Ведь если бы мы были сынами по природе, то никогда не сделались бы чем-либо иным, потому что Иоанн говорит так: "А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые не от крови, не от хотения плоти, не от хотения мужа, но от Бога родились" (Иоан. I, 12, 13). Итак, он называет сынами Божиими от Бога тех же самых, которых называет сынами по полученной милости, — а это и означает то усыновление, о котором говорит Павел. При этом, чтобы яснее показать, какой благодатью это было, он говорит: "И Слово стало плотию и обитало с нами" (Иоан. I, 14); он как бы говорит: "Что удивительного в том, что сделались сынами Божиими, хотя и были плотию, те, ради которых Единственный Сын стал плотию, хотя был Словом. С тем только различием, что мы, сделавшись сынами Божиими, изменяемся к лучшему, а Он, Сын Божий, когда сделался человеком, то к худшему не изменился, но только воспринял низшее". И Иаков говорит: "Восхотев, родил Он нас словом истины, чтобы нам быть некоторым начатком Его созданий" (Иак. I, 18). Но чтобы в слове "родил" нам не почудилось, будто и мы сделались тем, что есть Бог, для этого он ясно показал, что в этом усыновлении нам уступлено только некоторое начинание в творении.

7. Итак, если бы даже Лука и сказал, что Он родился от того Иосифа, которым был усыновлен, то и это было бы не лишено оснований. В самом деле, ведь он родил Его не в том смысле, чтобы Ему быть человеком, но чтобы быть сыном, подобно тому, как и нас Бог родил, чтобы быть нам сынами Того, Кто сотворил нас, чтобы

нам быть людьми. А Единородного Он родил не только для того, чтобы Он был Сыном, но и для того, чтобы Он был Богом, как и Отец. Но если словом "сын" пользуется и Лука, то возникает сомнение: кто из евангелистов упоминает отца, родившего от собственной плоти, а кто — усыновившего. Но так как один говорит: "Иаков родил Иосифа", а другой говорит: "Иосиф, сын Илиев", то даже самим различием слов они прекрасно внушили читателю мысль о том, что каждый из них понимал. Но, как я сказал, это легко воспринять человеку благочестивому, который предпочтет исследовать что угодно, только бы не думать, что евангелист говорит неправду. То же могли бы понять и хулители, если бы они не предпочитали спор благочестивому созерцанию.

Глава IV

8. А то, что потом должно было быть внушено, чтобы оно действительно могло быть применено к делу и сделалось ясным, требовало читателя внимательного и прилежного. В самом деле, остроумно замечено, что Матфей, решившийся показать во Христе царственную особу, поименовал в ряду поколений сорок лиц, исключая самого Христа. Число же это служит знаком того времени, когда в этой жизни и на этой земле мы должны быть под управлением Христа соответственно трудностям испытаний, которыми, как написано: "Господь кого любит, того наказывает; бьет же всякого сына, которого принимает" (Евр. XII, 6), и о которых говорит апостол, что скорбями должно войти нам в царство Божие (Деян. XIV, 22). На них же указывает и тот железный жезл, о котором читаем в псалме: "Ты поразишь их жезлом железным", и там же выше говорится: "Я помазал Царя Моего над Сионом, святою горою Моею" (Пс. II, 6, 9). И действительно, железным жезлом управляются даже люди добрые, о которых говорится: "Ибо время начаться суду с дома Божия; если же прежде с нас начнется, то какой конец непокоряющимся Евангелию Божию? И если праведник едва спасается, то нечестивый

и грешный где явится?" (I Петр. IV, 17, 18). К нам же относится и дальнейшее слово: "Сокрушишь их, как сосуд глиняный" (Пс. II, 9). По этому правилу управляются нечестивые, а злые уничтожаются; как те, так и другие упоминаются совместно вследствие одних и тех же таинств, которые у добрых и злых одни и те же.

9. Итак то, что это — суть таинственное число трудных времен, когда мы под управлением Христовым вели борьбу против дьявола, показывается также и тем, что и Закон освятил сорок дней поста, т. е. смирения души, и пророки явили через Моисея и Илью, которые постились в течение сорока дней (Исх. XXXIV, 28 и 3; Цар. XIX, 8), и Евангелие являет через пост самого Господа, когда в течение сорока дней Он был искушаем от дьявола (Мф. IV, 1, 2), изображая в плоти Своей, которую удостоился принять от нашей смертности, не что иное, как наше искушение в течение всего этого времени. Также и после воскресения Своего Он восхотел пробыть с учениками Своими не более сорока дней на этой земле, проводя еще вполне человеческую жизнь и принимая вместе с ними пищу смертных, хотя уже не должен был более подвергнуться смерти, чтобы самими этими сороками днями показать им, что Он желает исполнить сокровенное настоящее, так как говорит: "Я с вами во все дни до скончания века" (Мф. XXVIII, 20). Значит, это число обозначает временную и земную жизнь; тут, прежде всего, представляется такая причина (хотя может быть есть и другая, более таинственная): что и времена года проходят через четыре смены, и сам мир разделяется на четыре части, которые св. Писание некогда называет именем четырех ветров, Восток, Запад, Север и Юг (Зах. XIV, 4); а сорок имеет четыре раза по десять. Затем, само число десять завершается единицей, следующей за четырьмя два раза.

10. Итак, Матфей, говоря о Царе Христе, приходящем в этот мир и в эту земную и смертную жизнь для управления нами, находящимися в трудностях искушений, начал с Авраама и перечислил сорок человек. Христос явился в плоти от того самого еврейского народа, для

отличия которого от прочих Бог выделил Авраама из его земли и из его народа (Быт. XII, 1, 2), так что и это яснейшим образом относится к пророчествам и предсказаниям о Нем, ибо было обетование, из какого народа Он должен прийти. И хотя сорок родов евангелист разделяет на три части, говоря, что от Авраама до Давида было четырнадцать одних родов, от Давида до переселения в Вавилонию — четырнадцать других и столько же родов до рождества Христова (Мф. I, 17); однако же он не говорит: "Всех их было сорок два".

Действительно, один из предков, а именно Иехония, которым сделано некоторое уклонение в сторону чужеземных народов, когда совершилось переселение в Вавилон, называется два раза. Но где род уклоняется от прямого пути и идет в сторону, там он делает как бы угол; то, что находится в углу, считается два раза, а именно, в конце первого ряда и в начале самого отклонения. Но и это само уже прообразовало Христа, имевшего перейти от обрезания к необрезанию, как бы из Иерусалима в Вавилонию, и там и здесь — краеугольного камня для верующих в Него из тех и других. Тогда Бог приуготовлял это в прообразах для событий, которые должны были произойти в дальнейшем. Ведь и само имя Иехония, которым предизображен этот камень, значит "приуготовление Бога". Следовательно, перечисляется не сорок два, т. е. четырнадцать, взятое три раза, а только, из-за повторения одного два раза, сорок одно поколение, если мы присоединим и самого Христа, который царственно предстоятельствует над числом сорок в управлении этой временной и земной нашей жизнью.

11. Так как Матфей хотел показать Его, сходящего к нашей смертности и принимающего участие в ней, то и само родословие в начале своего Евангелия он перечислил по нисходящей, от Авраама до Иосифа и даже до самого рождения Иисуса Христа. А Лука передает о родах не в начале своего Евангелия, а после крещения Христова, и не по нисходящей, а по восходящей, как бы подчеркивая значение Его как священника для искупления грехов, так как, с одной стороны, Его указал голос с неба, а с другой

стороны, Иоанн дал Ему свидетельство словами: "Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира" (Иоан. I, 29). По восходящей он миновал Авраама и дошел до Бога, с Которым мы примиряемся по очищении и искуплении. По заслуге Он принял род по усыновлению, ибо мы через усыновление делаемся чадами Божиими, веруя в Сына Божия. А через плотское рождение Сын Божий главным образом ради нас сделался сыном человеческим. Но Лука достаточно показал, что он назвал Иосифа сыном Илии не потому, что он был рожден от него, но потому, что он был им усыновлен, подобно тому как и самого Адама он назвал сыном Божиим не вследствие сотворения от Бога, но потому, что по благодати, которую он после греха утратил, Адам был помещен в раю как сын.

12. Потому-то в поколениях у Матфея показывается принятие Господом Христом наших грехов, а в поколениях у Луки обозначается уничтожение наших грехов Господом Христом. Поэтому первый излагает их по нисходящей, а второй — по восходящей. Ибо слово апостола: "Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной" указывает на принятие грехов, а его прибавление: "в жертву за грех и осудил грех во плоти" (Рим. VIII, 3) обозначает очищение от грехов. Потому Матфей нисходит от самого Давида через Соломона, с матерью которого Давид согрешил (II Цар. XI, 4). А Лука восходит к Давиду от Нафана, через которого Бог очистил грех его (II Цар. XII, 1 — 14). К тому же и само число поколений, передаваемое Лукой, самым несомненным образом показывает уничтожение грехов. Действительно, так как к беззакониям людским не присоединилось ни одного беззакония от Христа, Который не соделал ни одного греха, хотя принял их в плоти Своей, то у Матфея, за исключением Христа, мы видим число сорок. А так как Он соединил нас, очищенных и искупленных от всякого греха, с праведностью Отца и Сына, так что было по слову апостола: "А соединяющийся с Господом есть один дух (с Господом)" (II Кор. VI, 17), то в перечислении Луки называется и Сам Христос, с Которого и начинается перечисление, и Бог, до Которого оно доходит, и получается число семьдесят семь, которым

обозначается отпущение и уничтожение всех грехов, каковое и Сам Господь ясно указал через таинственное значение этого числа, говоря, что согрешающему должно отпускать не только семь раз, но семьдесят раз семь (Мф. XVIII, 22).

13. Если тщательно исследовать, то окажется, что это число не случайно относится к отпущению всех грехов. В самом деле, десятеричное число показывается в Законе как число праведности. Но грех есть преступление Закона, и, конечно, преступление десяти, как символа Закона, вполне пригодно выразить не десятикратным числом. Поэтому и в скинии было приказано сделать одиннадцать шерстяных покрывал (Исх. XXVI, 7). Но кто усомнится в том, что шерсть относится к числу знаков греха? При этом, так как наше время обращается в семидневных неделях, то вполне логично, что все грехи подходят под число одиннадцать, взятое семь раз. И в этом-то количестве, по искуплении нас плотью Священника нашего Христа, совершается полное отпущение грехов; от Него это число получает начало, и по примирении нас с Богом к Нему это число переходит через Духа Святого, который в виде голубя явился в том крещении, после которого и упоминается это число (Лук. III, 22).

Глава V

14. После перечисления родов Матфей продолжает таким образом: "Рождество Иисуса Христа было так: по обручении Матери Его Марии с Иосифом, прежде нежели сочетались они, оказалось, что Она имеет во чреве от Духа Святого" (Мф. I, 18). Как все это произошло (Матфей об этом умалчивает), Лука изложил после упоминания о зачатии Иоанна, повествуя так: "В шестой же месяц послан был Ангел Гавриил от Бога в город Галилейский, называемый Назарет. К Деве, обрученной мужу, именем Иосифу, из дома Давидова; имя же Деве: Мария. Ангел, вошед к ней, сказал: радуйся, Благодатная! Господь с Тобою: благословенна Ты между женами. Она же, увидевши его, смутилась

от слов его и размышляла, что бы это было за приветствие. И сказал Ей Ангел: не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога; и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус; Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего; и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова вовеки, и Царству Его не будет конца. Мария же сказала Ангелу: как будет это, когда Я мужа не знаю? Ангел сказал Ей в ответ: Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим" (Лук. I, 26 — 35). Итак то, что указал Матфей, говоря о Марии: "Она имеет во чреве от Духа Святого", не противоречит Луке, ибо Лука изложил то, что Матфей опустил.

А поскольку и тот и другой свидетельствуют, что Мария зачала от Духа Святого, то нет противоречия и в том, что Матфей после присоединил пропущенное у Луки; Матфей продолжает и говорит: "Иосиф же, муж Ее, будучи праведен и не желая огласить Ее, хотел тайно отпустить Ее. Но когда он помыслил это, — се, Ангел Господень явился ему во сне и сказал: Иосиф, сын Давидов! не бойся принять Марию, жену твою; ибо родившееся в Ней есть от Духа Святого; родит же Сына, и наречешь Ему имя: Иисус; ибо Он спасет людей Своих от грехов их. А все сие произошло, да сбудется реченное Господом чрез пророка, который говорит: "Се, Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил, что значит: с нами Бог". Встав от сна, Иосиф поступил, как повелел ему Ангел Господень, и принял жену свою, и не знал Ее, как наконец Она родила Сына Своего первенца, и он нарек Ему имя: Иисус" (Мф. I, 19 — 25).

15. Относительно города Вифлеема Матфей и Лука согласны. Но каким образом и по какой причине в него пришли Иосиф и Мария, Лука повествует, а Матфей опускает. Наоборот, о волхвах, пришедших с востока, Матфей говорит так: "Пришли в Иерусалим волхвы с востока и говорят: где родившийся Царь Иудейский? ибо мы видели звезду Его на востоке и пришли поклониться Ему. Услышав это, Ирод царь встревожился...", и так

далее до того места, где написано о волхвах, что они "получивши во сне откровение не возвращаться к Ироду, иным путем отошли в страну свою" (Мф. II, 1 — 12). Все это Лука опустил, как и Матфей, со своей стороны, не рассказал о том, что Господь был положен в яслях, и о том, что пастухам о Его рождении было возвещено Ангелом, и что с Ангелом было множество воинства небесного, хвалящего Бога, и что пастухи пришли и видели, что все, возвещенное им от Ангела, истинно, и что имя Свое Он получил в день обрезания, и что после дней очищения Марии, как повествует тот же Лука, принесли Его в Иерусалим, и о том, что сказали Симеон и Анна, когда, исполнившись Духа Святого, узнали Его в храме, — обо всем этом Матфей умалчивает.

16. Поэтому естественно спросить: когда произошло то, что опускает Матфей, а сообщает Лука, или то, что опускает Лука, а сообщает Матфей. Действительно, Матфей после рассказа о возвращении в страну свою пришедших с востока волхвов продолжает повествовать, что Иосиф был убежден Ангелом бежать с Младенцем в Египет, чтобы Он не был умерщвлен Иродом; потом Ирод, не нашедши Его, убил мальчиков от двух лет и младше; а после погребения Ирода Иосиф возвратился из Египта и, услышав, что Архелай царствует в Иудее вместо Ирода, отца своего, жил с Мальчиком в городе Галилеи Назарете. Обо всем этом Лука умалчивает. Но и поэтому не может казаться противоречивым повествование, что этот сообщает о том, о чем тот умалчивает, или тот упоминает о том, о чем этот не говорит. Однако спрашивается, когда могло происходить то, что рассказал Матфей об отправлении в Египет и возвращении оттуда после смерти Ирода, чтобы уже поселиться в Назарете, когда Лука упоминает, что они возвратились туда после того, как совершили в храме все то, что надлежало по Закону совершить над Младенцем?

Тут следует заметить (и это впоследствии будет иметь силу и для других подобных мест, чтобы они также не смущали и не тревожили дух), что каждый евангелист так составляет свою речь, чтобы ряд повествования не казался с каким-либо пропуском: умалчивая о том, о чем не

желает говорить, так соединяет повествуемое с тем, о чем говорил, что то и другое кажется следующим друг за другом непосредственно. Но так как один говорит о том, о чем другой умолчал, то тщательно рассмотренный порядок показывает, где именно произошло это умолчание. И таким образом становится понятным, что там, где Матфей говорил о волхвах, получивших повеление во сне не возвращаться к Ироду и другим путем возвратившихся в свою страну, там он пропустил то, что Лука сообщил бывшее с Господом в храме и слова Симеона и Анны; и с другой стороны, там, где Лука опустил повествование об отправлении в Египет, о котором рассказывает Матфей, он ввел как-будто непосредственно бывшее затем возвращение в Назарет.

17. Но если бы кто-либо захотел составить в целом виде одно повествование из всего того, что рассказывается или пропускается в обоих повествованиях тем и другим о рождестве Христа, Его младенчестве и детстве, тот мог бы это сделать приблизительно так: "Рождество Христово произошло при следующих обстоятельствах: в дни Ирода, царя Иудейского, жил некий священник по имени Захария, из рода Авии, а жена у него была из дочерей Ааароновых и звали ее Елисавета. И были они праведны перед Богом, поступая по всем заповедям и оправданиям Господа без уклонений. И не было у них сына, ибо Елисавета была бесплодна, и оба они были преклонны в днях своих. Однажды случилось так, что когда он отправлял священнослужение перед Богом в порядке своей очереди (ибо ему выпал жребий, согласно с обычаями священнослужения, совершить служение в храме Господнем), народ же совершал молитвы вне храма, явился ему Ангел Господень, стоящий по правую сторону кадильного жертвенника; Захария, увидев его, был смущен и страх напал на него. Но Ангел сказал ему: "Не бойся, Захария, ибо услышана молитва твоя, и твоя жена Елисавета родит тебе сына, которого ты назовешь Иоанн, и он будет тебе радостью и весельем и многие рождением его возвеселятся, ибо он будет велик перед Господом: и не будет он пить вина, и еще от чрева матери исполнится Духом Божьим; многих сынов Израилевых обратит он к Господу Богу, и

сам будет предшествовать Ему в духе и силе Илии, так что обратит сердца отцов к детям и неверующих к благоразумию праведников, чтобы приготовить Господу народ совершенный". И сказал Захария Ангелу: "Откуда я это узнаю; ведь я стар и жена моя престарела?" И Ангел в ответ сказал ему: "Я Гавриил, предстоящий пред Богом и посланный говорить с тобою и благовестить тебе это; ты будешь молчать и не будешь иметь возможности говорить до того дня, пока это не сбудется, потому что ты не поверил словам моим, которые исполнятся в свое время". Народ же все это время находился в ожидании Захарии и все удивлялись, что он медлит и не выходит из храма. Но, выйдя оттуда, он не мог говорить, и все поняли, что он имел видение. А он давал знаки руками и оставался немым. Когда же окончились дни служения его, он ушел в дом свой. После этого зачала Елисавета, жена его, и скрывала это пять месяцев.

На шестой же месяц послан был от Бога Ангел Гавриил в город Галилеи Назарет к Деве, обрученной мужу по имени Иосиф, из дома Давидова; а имя Девы — Мария. И, явившись к Ней, Ангел сказал: "Радуйся, исполненная благодати; Господь с Тобою; благословенна Ты между женами". Когда Она увидела Ангела, то была смущена словами его и подумала: "Каково же будет это приветствие?" И Ангел сказал Ей: "Не бойся, Мария; Ты обрела благодать у Бога; вот Ты зачнешь во чреве и родишь Сына и назовешь Его Иисус. Он будет велик и назовется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его, и будет Он царствовать в доме Иакова на веки, и царству Его не будет конца". Но Мария сказала Ангелу: "Как это будет, ведь я не знаю мужа?" И Ангел сказал ей в ответ: "Дух Святый найдет на Тебя и сила Вышнего осенит Тебя; посему и имеющее родиться Святое назовется Сыном Божьим. Вот и родственница Твоя Елисавета, и она зачала сына в старости своей, и сей месяц у нее, называемой неплодною, уже шестой, ибо у Бога не невозможно никакое слово". Мария же сказала: "Вот я, раба Господня, да будет мне по слову Твоему". И Ангел отошел от Нее.

Мария же, быстро собравшись, отправилась в город Иуды, вошла в дом Захарии и приветствовала Елисавету. И случилось так, что когда Елисавета услышала приветствие Марии, возрадовалось дитя в чреве ее, и Елисавета исполнилась Духа Святого и громким голосом сказала: "Благословенна Ты между женами и благословен плод чрева Твоего. И откуда это мне, что ко мне пришла Матерь Господа моего. Ибо как только был услышан голос приветствия Твоего моими ушами, взыграл радостно младенец в моем чреве, и блаженна Ты, уверовавшая, потому что совершится сказанное Тебе Господом"; и сказала Мария: "Величает душа моя Господа, и возрадовался дух мой о Боге, Спасителе моем. Ибо Он внял смирению рабы Своей, и вот с этого времени Меня будут называть блаженною все народы. Ибо Он, Могущественный, сотворил Мне великое, и имя Его свято, и к боящимся милосердие Его из поколения в поколение. Он сотворил могущество в руке Своей, и рассеял гордых в мысли сердца их. Он низложил могущественных с престола и вознес смиренных. Алчущих Он наполнил благами, и богатых отпустил с пустыми руками. Он принял Израиля, отрока Своего, вспомнил о милосердии Своем; именно так, как говорил отцам нашим, Аврааму и его потомству до века".

Мария оставалась с нею около трех месяцев; когда же возвратилась домой, то оказалась имеющею во чреве от Духа Святого. А Иосиф, муж Ее, так как был праведным и не хотел выдать Ее, то пожелал отпустить Ее тайно. Но когда он думал об этом, то явился ему во сне Ангел Господень со словами: "Иосиф, сын Давида! Не бойся принять Марии, жены своей, потому что Рожденное в Ней — от Духа Святого. А родит Она Сына, и ты назовешь Его Иисус, ибо Он спасет народ Свой от грехов их". И было все это так, что исполнилось сказанное Богом через пророка, который говорит: "Вот Дева будет иметь во чреве и родит сына, и назовется Он именем "Эммануил", что значит: "С нами Бог". И Иосиф, восстав ото сна, сделал так, как повелел ему Ангел Господень, и принял Жену свою, и не знал Ее.

Когда Елисавете пришло время родить, она родила сына. И услышали соседи ее и близкие ее, что Господь возвеличил милосердие Свое над нею и приветствовали ее. И было так, что в день восьмой собрались обрезать младенца и хотели назвать его в честь отца Захарией. А матерь его, напротив, говорила: "Нет, назовем его Иоанном". Ей возражали: "В роде твоем нет никого, кто назывался бы этим именем", и знаками спрашивали отца его, каким именем желал бы он назвать сына. Он же, попросив дощечку, написал: "Иоанн". Тогда же открылись уста его и развязался язык его, и он стал говорить, благословляя Бога. И был страх над всеми соседями их, и по всей нагорной части Иудеи распространилась молва об этом. И все, слышавшие об этом, вопрошали: "Что же это будет за дитя?" Ибо рука Господня была на нем. А Захария, отец его, исполнился Духа Святого и пророчествовал, говоря так: "Благословен Господь Бог Израилев, что Он посетил и совершил избавление народа Своего, и воздвиг нам рог спасения в доме Давида, отрока Своего, как говорил устами бывших от века пророков Своих, — спасение от врагов наших и от руки всех, ненавидящих нас, чтобы оказать милосердие отцам нашим и воспомянуть завет Свой святый, клятву, которую Он дал отцу нашему Аврааму, что Он даст нам, чтобы мы, освобожденные от руки врагов наших, безбоязненно служили Ему в святости и праведности пред лицом Его во все дни наши. И ты, дитя, назовешься пророком Всевышнего, ибо будешь идти пред лицом Господа — уготовлять пути Его для того, чтобы дать познание о спасении народу Его, для отпущения грехов их". Младенец же рос и укреплялся духом, и был в пустыне до дня появления своего в Израиле.

Случилось же в те дни, что кесарь Август повелел провести перепись всех народов. И пошли все, чтобы каждому явиться в своем городе. Вышел и Иосиф из Назарета Галилейского в Иудею, в город Давидов, называющийся Вифлеем, потому что он был из дома и семейства Давидова, с обрученною ему в жены Мариею, чтобы явиться к переписи. И было так, что когда они пришли туда, то исполнилось время Ей родить, и Она родила

Сына Своего Первородного, запеленала и положила Его в яслях, потому что для них не было места в гостинице. И были в том месте пастухи, не спавшие и проводившие ночную стражу над своим стадом; и вот вблизи их стал Ангел Господень, и сияние Божие окружило их, и они почувствовали великий страх. И сказал им Ангел: "Не бойтесь! Вот я возвещаю вам великую радость, которая будет всем людям, потому что ныне родился вам Спаситель, Который есть Владыка Христос из рода Давидова. И вот вам знак: вы найдете младенца, повитого пеленами и лежащего в яслях". И внезапно с Ангелом явилось воинство небесное, которое прославляло Бога и говорило: "Слава в вышних Богу, и на земле мир людям доброй воли". И было так, что когда Ангелы отошли на небо, пастухи стали говорить один другому: "Пойдем в Вифлеем и увидим совершившееся". И они пошли и разыскали Марию, Иосифа и Младенца, лежащего в яслях; и из слова, которое было сказано им об этом Младенце, они Его узнали. Все, кто слышали это, удивлялись. А Мария сохранила все слова сии, собирая их в сердце Своем. Пастухи же возвратились назад, прославляя и восхваляя Бога за все, что они видели и слышали. И после того, как исполнились дни, чтобы обрезать Младенца, дано Ему было имя "Иисус", предвозвещенное Ангелом прежде, чем Он был зачат во чреве.

И вот с востока пришли волхвы в Иерусалим, вопрошая: "Где Царь Иудейский, Который родился? Ибо мы видели звезду Его на востоке и пришли поклониться Ему". Царь Ирод, услышав это, смутился, и весь Иерусалим с ним. И созвал он всех главных священников и книжников и спрашивал у них, где должен родиться Христос. А они сказали ему: "В Вифлееме Иудином, ибо так написано пророком: "И ты, Вифлеем, земля Иуды, нисколько не меньшая в числе владений Иуды; ибо из тебя выйдет Вождь, Который будет управлять народом Моим Израилем". Тогда Ирод тайно призвал волхвов и тщательно разузнал у них время появления звезды. И, отправляя их в Вифлеем, сказал: "Идите и тщательно расспросите о Младенце, и когда найдете, то сообщите мне, чтобы и я мог поклониться

Ему". Волхвы, выслушав царя, отправились в путь, а звезда, которую они видели на востоке, шла перед ними, пока не остановилась над тем местом, где был Младенец. И видя эту звезду, они возрадовались великой радостью; войдя же в дом, нашли Младенца с Мариею, Матерью Его, и пав ниц, поклонились Ему; затем, открыв свои сокровищницы, поднесли Ему подарки: золото, ладан и мирру. После этого, получив указание во сне не возвращаться к Ироду, они другим путем ушли в страну свою.

После исполнения дней очищения Марии по закону Моисееву, Иисуса принесли в Иерусалим, чтобы поставить Его перед Господом, как написано в законе Господнем, что всякий мальчик, разверзающий ложесна, назовется святым перед Господом, и чтобы за него принесли жертву соответственно предписанному в законе Господа: двух горлиц или двух голубиных птенцов. Жил в Иерусалиме некто по имени Симеон, человек праведный и богобоязненный, ожидавший утешения Израиля, и Дух Святой был в нем; он получил извещение от Духа Святого, что не умрет, прежде чем не увидит Помазанника Господня; и вот он силою Духа пришел в Храм. И когда родители младенца Иисуса внесли Его в храм, чтобы исполнить относительно Его должное по закону, то Симеон взял Его в объятия свои, благословил Бога и сказал: "Господи! Ныне Ты отпускаешь раба Своего в мир, потому что очи мои видели спасение Твое, которое Ты уготовил пред лицом всех народов: свет для откровения язычникам и славу народа Своего Израиля". А отец Его и Матерь были в изумлении от того, что говорилось о Нем. И Симеон благословил их и сказал Марии, Матери Его: "Вот Он предназначен на падение и восстановление многих среди Израиля, и в признак, которому будут противоречить. И у тебя самой душу пронзит меч, так что во многих сердцах явится раздумье". И была еще Анна пророчица, дочь Фануила из племени Азер. Она прожила многие дни: и с мужем своим прожила семь лет от девства своего, и как вдова около восьмидесяти четырех лет; она не отходила от храма, в постах и молитвах служа день и ночь. И она,

в тот час приблизившись, исповедала Господа и говорила о Нем всем, которые в Иерусалиме ожидали избавления.

И вот, когда они совершали все по закону Господню, явился Ангел Господень Иосифу во сне и сказал: "Встань, возьми Младенца и Матерь Его и беги в Египет, и будь там, пока я не скажу тебе, потому что Ирод будет искать Младенца, чтобы погубить Его". И встал Иосиф, взял Младенца и Матерь Его и ночью ушел в Египет. И был он там до кончины Ирода, так что исполнилось сказанное Господом через пророка, который говорит: "Из Египта Я призвал сына Своего". Ирод же, видя, что он был обманут волхвами, сильно разгневался и послал избить всех младенцев, которые были в Вифлееме и во всех пределах его от двух лет и меньше, т. е. соответственно времени, которое он узнал от волхвов. Тогда исполнилось то, что было сказано в словах пророка Иеремии: "В Раме слышен был голос, плач и рыдания великие: Рахиль, плачущая о детях своих и не хотящая утешиться, потому что их нет". А после смерти Ирода Ангел Господень снова явился во сне Иосифу, говоря: "Встань, возьми Младенца и Матерь Его и иди в землю Израилеву, потому что умерли искавшие душу Младенца". И тот взял Младенца и Матерь Его и пошел в землю Израилеву. Но слыша, что Архелай царствует в Иудее вместо Ирода, отца своего, побоялся идти туда и, получив уведомление во сне, пошел в Галилею и остановился в городе Назарет, так что исполнилось сказанное через пророков, что Он назовется Назарянином.

Меж тем Младенец, исполненный премудрости, рос и мужал, и благодать Божия была в Нем. И родители Его ежегодно ходили в Иерусалим в дни праздника Пасхи; а когда Он был двенадцати лет, и когда, как обычно, они в дни праздника пошли в Иерусалим, а затем после окончания его возвращались обратно, отрок Иисус остался в Иерусалиме, а родители Его не знали об этом. Предполагая, что он находится среди спутников, провели они день в пути и лишь потом стали искать Его среди родных и знакомых, и не найдя, возвратились в Иерусалим. И было так, что спустя три дня нашли Его в храме сидящим среди учителей, слушающим и спрашивающим их. И все,

слышавшие Его, изумлялись Его благоразумию и Его ответам. И Матерь Его сказала: "Сын мой! Что ты сделал с нами? Вот отец Твой и я с горестью искали Тебя". И Он сказал им: "Зачем вы искали Меня? Разве вы не знаете, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему". Но они не поняли, что Он им сказал. И ушел Он с ними и прибыл в Назарет, и был у них в повиновении. И Матерь Его сохранила все слова сии в сердце Своем. А Иисус преуспевал в премудрости, возрастал и был в любви у Бога и людей".

Глава VI

18. С этого момента начинается повествование о проповеди Иоанна, о которой говорят все четверо. Ибо и Матфей после слов, которые я привел выше, а именно тех, в которых он приводит свидетельство из пророка: "Он Назареем наречется", говорит: "В те дни приходит Иоанн Креститель и проповедует в пустыне Иудейской" (Мф. III, 1). А Марк, который ничего не повествовал о рождении, детстве и отрочестве Господа, с этой проповеди начинает благовестие, ибо у него такое вступление: "Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия, как написано у пророков: "Вот, Я посылаю Ангела Моего пред Лицем Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою". "Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Его". Явился Иоанн, крестя в пустыне и проповедуя крещение покаяния для прощения грехов" (Марк. I, 1 — 4). Также и Лука после слов: "Иисус же преуспевал в премудрости и в возрасте и в любви у Бога и человеков", переходит к проповеди Иоанна: "В пятнадцатый же год правления Тиверия кесаря, когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод был четвертовластником в Галилее, Филипп, брат его, четвертовластником в Итурее и Трахонитской области, а Лисаний четвертовластником в Авилинее, при первосвященниках Анне и Каиафе, был глагол Божий к Иоанну, сыну Захарии, в пустыне" (Лук. III, 1, 2). А Иоанн, возвышеннейший из

четырех евангелистов, сказав о Слове Божьем, Которое есть также и Сын прежде всех веков творения, потому что все сотворено через Него, сообщает о проповедании и свидетельстве Иоанна, говоря: "Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн" (Иоан. I, 6).

Из этого видно, что повествования четырех евангелистов об Иоанне Крестителе ни в чем не противоречат друг другу: не таковы они, чтобы мы должны были подробно все исследовать и задавать вопросы, как мы только что сделали это, говоря о рождении Христа от Марии и о том, как соглашаются между собою Матфей и Лука, так что мы из повествования того и другого составили одно, показав для наименее понятливых, что каждый из них, упоминая о том, о чем другой умалчивает, или умалчивая о том, о чем другой упоминает, не препятствует надлежащему пониманию повествования другого, чтобы по этому образцу, — или так, как сделал я, или как-либо иначе, каждый видел, что и в прочих местах можно сделать так, как сделано здесь.

19. Итак, как я уже сказал, мы видим согласие четырех благовестников об Иоанне Крестителе. Матфей говорит: "В те дни приходит Иоанн Креститель и проповедует в пустыне Иудейской". Марк не говорит: "В те дни", так как он не предпослал никакого рода событий, из которых было бы ясно, о каких днях он говорит, если бы он сказал: "В те дни". А Лука, перечислив земные власти более ясно указал на время проповеди или крещения Иоанна, говоря так: "В пятнадцатый же год правления Тиверия кесаря, когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод был четвертовластником в Галилее, Филипп, брат его, четвертовластником в Итурее и Трахонитской области, а Лисаний четвертовластником в Авилинее, при первосвященниках Анне и Каиафе, был глагол Божий к Иоанну, сыну Захарии, в пустыне".

Нам, однако, не следует думать, будто Матфей обозначает только это время, т. е. время этих правителей, когда говорит: "В те дни"; он, конечно же, подразумевал гораздо больший отрезок времени. Действительно, как только Матфей рассказал о возвращении Христа из Египта

по смерти Ирода, — что случилось в дни Его детства или отрочества, как это можно понять из того, что Лука сообщил о том, что Он сделал в храме Иерусалимском когда Ему было двенадцать лет, — Матфей, сказав о возвращении из Египта, вслед за тем говорит: "В те дни приходит Иоанн Креститель", имея в виду не только дни Его детства, но и все дни от Его рождения до того времени, когда начал проповедовать и крестить Иоанн и когда Христос был уже юношей, потому что Он и Иоанн были сверстниками, и повествуя о том, что Ему было почти тридцать лет, когда был Он крещен Иоанном.

Глава VII

20. Конечно, иных может смутить то повествование Луки об Ироде, когда он упоминает о том, что в дни крещения Иоанна Ирод был четвертовластником Галилеи, т. е. в то время, когда и Господь был крещен; а Матфей говорит, что отрок Иисус возвратился из Египта уже после смерти Ирода. То и другое может быть истинным только в том случае, если существовало два Ирода. И хотя всякому очевидно, что это вполне могло быть, однако какое-то ослепление заставляет безумствовать тех, которые более склонны к злословию евангельской истины, чем к малому размышлению, чтобы уразуметь, что здесь одним именем названо два человека. Примеров этому мы встречаем предостаточно. Ведь этот последний Ирод признается сыном первого, также как и Архелай, которого Матфей называет наследником царства в Иудее после смерти отца; также как и Филипп, которого Лука называет братом четвертовластника Ирода и в то же время — четвертовластником Итуреи; а тот Ирод, который искал души младенца Христа, был царем; второй же Ирод, его сын, назван не царем, а четвертовластником (тетрархом), каковым словом обозначается поставленный над четвертой частью царства.

Глава VIII

21. Далее, возможно кто-либо спросит: "Когда Матфей говорит, что Иосиф боялся возвращаться в Иудею из-за того, что там царствовал Архелай, сын Ирода, то почему он позже не испугался идти в Галилею, где, по свидетельству Луки, был четвертовластником другой его сын — Ирод?" Но времена тогда уже были другие: когда Иосиф решился вернуться в Галилею, ни Архелай уже не был реальным властителем, ни Ирод, но Понтий Пилат, бывший не царем иудеев, но наместником Рима; при кесаре Тиверие сыновья старшего Ирода имели не царскую власть, но четвертовластие.

Глава IX

22. Может возникнуть и такой вопрос: "Каким образом Матфей говорит, что с отроком Иисусом родители Его пошли в Галилею потому, что не хотели идти в Иудею из-за боязни Архелая, хотя кажется, что они пошли в Галилею скорее потому, что в Галилее был их город Назарет, о чем не умолчал Лука". Но следует иметь в виду, что когда Ангел во сне сказал Иосифу в Египте: "Встань, возьми Младенца и Матерь Его и иди в землю Израилеву", Иосифом первоначально это было понято так, что ему будто бы велено отправиться в Иудею — ведь она первоначально могла быть понята им как земля Израилева; но затем, когда он узнал, что там царствует сын Ирода Архелай, он не захотел подвергаться лишней опасности, хотя под землею Израилевою тогда можно было подразумевать и Галилею, потому что и ее населял народ израильский. Впрочем, этот вопрос может быть разрешен и другим способом, а именно: что родителям Христа могло показаться, что с таким Отроком, о Котором они получили такие ангельские указания, необходимо было жить только в Иерусалиме, где был храм Господа, и потому, возвращаясь из Египта, они и хотели бы идти туда и жить там, если бы только не страшились присутствия Архелая.

Глава X

23. Может быть кто-нибудь скажет и следующее: "Как же так, ведь по рассказу Луки родители Его во все годы детства Христа ходили в Иерусалим. Зачем же тогда говорить о страхе перед Архелаем?" Разрешить этот вопрос для меня не представляет труда, хотя ни один из евангелистов и не сказал определенно, как долго царствовал Архелай. В самом деле, ведь могло быть так, что они среди огромной толпы в день праздника тайно ходили в Иерусалим, чтобы затем быстро возвратиться обратно, поскольку боялись жить там в другое время; таким образом, они и жизнь вели благоговейную, не выказывая небрежения к великому празднику, и не подвергали Отрока излишним опасностям. Но так как и о продолжительности царствования Архелая все молчат, то вполне возможно, что слова Луки об их ежегодном паломничестве в Иерусалим относятся к тому времени, когда Архелай был им уже не опасен. Если же в каком-либо повествовании говорится, что царствование Архелая было достаточно продолжительным, то сомневаться в этом нет никакой причины. То, что я сказал выше, достаточно показывает, что родители Отрока так боялись жить в Иерусалиме, что только по страху Божию не пропускали торжественного празднества, во время которого весьма легко могли скрыться; подобное случается довольно часто, когда выбрав удобное время люди приближаются к таким местам, в которых жить страшатся.

Глава XI

24. Отсюда разрешается и такой вопрос: "Когда Ирод старший, пораженный известием волхвов, был озабочен тем, что родился царь Иудейский, каким образом могли они по окончании дней очищения Матери Его безопасно идти с Ним в храм, чтобы совершить над Ним по Закону Господню то, о чем повествует Лука?" Действительно, что удивительного в том, что в течение одного дня Он мог скрыться от царя, занятого многими другими делами? А

если это кажется неправдоподобным, поскольку сильно озабоченный Ирод ожидал, что сообщат ему волхвы относительно Дитяти, то, очевидно, Ирод заметил обман так много дней спустя, что только по окончании дней очищения Матери Его и после совершения над Дитятею в храме Иерусалимском обряда первородных, и даже после отшествия их в Египет ему пришло на ум искать души Дитяти и избить столь многих детей; так что если и это возбуждает сомнение, то я не стану говорить, сколькими заботами могло быть занято царское внимание в течение многих дней, отвлекая его от этого намерения или препятствуя исполнению его. Ведь невозможно даже перечислить всех причин, по которым это могло произойти. А что таковых могло быть весьма много, да к тому же и важных, — то кто окажется столь неопытным в человеческих делах, чтобы это отрицать или в этом сомневаться? Действительно, кому не ясно, как много могло быть сообщено царю других более страшных — истинных или ложных — известий, так что он, боявшийся, как бы царственное Дитя не обратилось против него или его детей, побуждаемый опасениями против других более близких родственников, занял свои мысли, отвлеченные от той заботы, принятием мер предосторожности в делах более близких. Итак, оставив это предположение, скажу следующее. После того, как волхвы ничего не сообщили Ироду, он мог подумать, что они были обмануты ложным видением звезды, и поскольку не нашли Того, Кого считали родившимся, то стыдились возвратиться к нему. Такое предположение вполне могло успокоить его и отвлечь от поисков и преследований Отрока. Когда же после очищения Матери Его родители пришли с Ним в Иерусалим и совершилось в храме то, о чем повествует Лука, слова пророчествовавших о Нем Симеона и Анны стали распространяться и достигли слуха Ирода, вернув его к прежнему намерению. Тогда-то Иосиф по откровению во сне с Младенцем и Матерью Его бежал в Египет. Ирод же, увидев, что он осмеян волхвами и желая осуществить намерение умертвить Христа, убил, как повествует Матфей, многих младенцев.

25. Матфей об Иоанне говорит так: "В те дни приходит Иоанн Креститель и проповедует в пустыне Иудейской, и говорит: покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное. Ибо он тот, о котором сказал пророк Исаия: "глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему" (Мф. III, 1 — 3). Марк и Лука тоже согласны с тем, что это свидетельство Исаии говорит об Иоанне. Ибо и многие следующие слова из того же пророка упоминает Лука, когда повествует об Иоанне Крестителе. А евангелист Иоанн показывает, что Иоанн Креститель о самом себе привел то же самое свидетельство пророка Исаии (Иоан. I, 23), так же, как и Матфей привел некоторые слова Иоанна, которых другие не привели: "Покайтесь, — говорит, — ибо приблизилось Царство Небесное"; эти слова Иоанна другие евангелисты пропустили.

Но уже то, что следует у Матфея дальше: "Ибо он тот, о котором сказал пророк Исаия: "глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему", сказано им двусмысленно, ибо трудно понять, сказал ли это Матфей от своего лица, или же он, следуя словам Иоанна, присоединил и это, чтобы показать, что все это сказал Иоанн. Нас не должно приводить в смущение то обстоятельство, что он не говорит: "Ибо я тот, о котором сказал пророк Исаия", но говорит: "Ибо он тот". Действительно, такой оборот речи является обычным у Матфея и Иоанна, ибо тот же Матфей говорит: "Иисус увидел человека, сидящего у сбора пошлин" (Мф. IX, 9), а не: "Увидел меня". Также и Иоанн говорит о себе: "Сей ученик и свидетельствует о сем и написал сие; и знаем, что истинно свидетельство его" (Иоан. XXI, 24); он не сказал: "Это я" и: "Истинно свидетельство мое". Сам же Господь весьма часто говорит: "Сын Человеческий" или: "Сын Божий", а не говорит: "Я".

Итак, и Иоанн Креститель, когда сказал: "Ибо он тот", вполне мог иметь в виду именно себя. А коли так, то неудивительно, что на вопрос о том, кто он, — как

сообщает евангелист Иоанн, — он сказал: "Я глас вопиющего в пустыне" (Иоан. I, 23), т. е. ответил так, как говорил и раньше, призывая совершать покаяние. А об одежде его и образе жизни Матфей продолжает повествовать так: "Сам же Иоанн имел одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих; а пищею его были акриды и дикий мед". Это же говорит и Марк почти в тех же выражениях. А прочие два евангелиста об этом умалчивают.

26. Матфей же продолжает так: "Тогда Иерусалим и вся Иудея и вся окрестность Иорданская выходили к нему и крестились от него в Иордане, исповедуя грехи свои. Увидев же Иоанн многих фарисеев и саддукеев, идущих к нему креститься, сказал им: порождения ехиднины! кто внушил вам бежать от будущего гнева? Сотворите же достойный плод покаяния, и не думайте говорить в себе: "отец у нас Авраам"; ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму; уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь; я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем; лопата Его в руке Его, и Он очистит гумно Свое, и соберет пшеницу Свою в житницу, а солому сожжет огнем неугасимым" (Мф. III, 5 — 12).

Все это говорит и Лука, почти повторяя те же слова Иоанна; там же, где у него есть некоторое различие в словах, все-таки не уклоняется от того же смысла. Матфей говорит: "Я крещу вас в воде в покаяние", а этот вставляет вопрос собравшихся о том, что им делать, и ответ Иоанна о добрых делах, как о плодах покаяния, — что пропустил Матфей; затем, так как они в своих сердцах раздумывали, не есть ли он Христос, то, согласно Матфею, Иоанн отвечал: "Идущий за мною сильнее меня", а Лука говорит: "Но идет Сильнейший меня". Далее, Матфей: "Я не достоин понести обувь Его", а Лука: "У Которого я не достоин развязать ремень обуви". Об этом говорит и Марк, хотя об остальном умалчивает, ибо после упоминания об одежде его и образе жизни он продолжает: "И пропове-

довал, говоря: идет за мною Сильнейший меня, у Которого я не достоин наклонившись развязать ремень обуви Его. Я крестил вас водою, а Он будет крестить вас Духом Святым" (Марк. I, 7, 8). К этим трем присоединяется и евангелист Иоанн, когда говорит: "Иоанн свидетельствует о Нем и восклицая говорит: Сей был Тот, о Котором я сказал, что Идущий за мною стал впереди меня, потому что был прежде меня" (Иоан. I, 15). Таким образом он показал, что Иоанн Креститель сказал это тогда, когда и по словам других он говорил то же самое; но он повторил и напомнил сказанное, когда говорит: "Сей был Тот, о Котором я сказал...", и т. д.

27. Итак, если спросят, какие именно слова сказал Иоанн Креститель: те ли, которые вкладывает в его уста Матфей, или те, которые приводит Лука, или же те, которые приписал ему Марк, умалчивая об остальном, то тот, кто благоразумно представляет себе дело так, что только мысли необходимы для познания истины, в каких бы словах они ни были выражены, — тот никоим образом не сочтет необходимым ломать себе голову подобными вопросами. Конечно, нет противоречия в том, что тот или другой держится своего, присущего ему одному стилю и способу выражения. Нет также противоречия и в том, когда один говорит о том, что другой пропускает. В самом деле, как кто запомнил, или как кому было по душе изложить — короче или пространнее, но, безусловно, одну и ту же мысль, — так тот и излагал.

28. И этим достаточно объясняется то, что главным образом и относится к делу, а именно: что истина Евангелия получила высшую степень обязательности, хотя слово Божие, остающееся неизменным и вечным выше всякого творения, и преподается твари временными знаками и языками человеческими; и мы не должны думать, что тот или другой лжет, если одно и то же обстоятельство принимают многие, которые его видели или о нем слышали; или когда меняется расположение слов или одни слова произносятся вместо других, но при этом слова, равносильные по значению; или если что-либо сказано в меньшем объеме, — или потому, что вовремя не

припомнилось рассказчику, или потому, что оно может быть понято из других слов; или же если ради повествования о другом, о чем кто-либо решил сказать более, он решает не делать полного изложения, а только отчасти касаться чего-либо, чтобы ему достаточно было соответствующего времени; или если тот, кому предоставлена полная возможность прибавлять нечто для освещения и разъяснения мысли, прибавляет только новые слова, а не новые события; или если кто-либо, прекрасно удерживая в памяти событие, не будет в силах, — хотя и будет стараться, — по памяти точно привести те слова, которые он слышал.

Но несомненно кто-нибудь думает, что силою Духа Святого евангелистам должно было быть дано такое свойство, чтобы они были единогласны во всем: и в словах, и в их расположении, и в их количестве; такой не понимает, что чем более возвышается над другими важное значение евангелистов, тем более через них должно утвердиться спокойствие других людей, говорящих истину, так что когда многие повествуют об одном и том же обстоятельстве, то никто из них пусть никоим образом не изобличается во лжи, если он от другого отличается только так, что может защищаться предшествующим примером евангелистов. Ведь, в самом деле, так как невозможно ни подумать, ни сказать, чтобы кто-либо из евангелистов был лжецом, то ясно, что не лжет и тот, кто, вспоминая те или иные события, допустит нечто такое, что, как оказывается, случилось и с ними. И чем более добрым людям свойственно остерегаться лжи, тем более мы должны руководиться столь высоким значением их, чтобы не усматривать лжи в том случае, когда находим, что повествования некоторых различаются между собою лишь настолько, насколько различаются между собою повествования евангелистов. И вместе с тем нам становится понятным, что нужно искать истину не столько в словах и оборотах речи, сколько в передаче событий, когда мы видим, что в той же истине твердо стояли те, кто, не используя одни и тем же способы речи, отнюдь не

противоречили друг другу в отношении мыслей и обстоятельств.

29. Итак, что должно считаться противоречивым в том, что я привел из повествований евангелистов? Может быть то, что один сказал: "Я не достоин понести обувь Его", а другие: "Я не достоин развязать ремень обуви Его"? Кажется, что выражения "понести обувь" и "развязать ремень обуви" суть не одно и то же не только в смысле звучания слов, их расположения или по некоторому способу выражения, но и по самому предмету. Поэтому нужно разобраться, для чего Иоанн считает себя недостойным: носить ли обувь, или развязывать ремень обуви? Ибо если бы он сказал что-то одно, то тот, кто сообщил сказанное дословно, сообщил истину, а тот, кто исказил речь Иоанна, тот хотя и не солгал, однако или подзабыл, или напутал.

Но не следует усматривать у евангелистов никакой неправды, ни той, которая происходит от лжи, ни той, которая есть следствие забывчивости. Таким образом, если вопрос идет о смысле слов, то что еще мы можем предположить как не то, что Иоанн сказал и то и другое или в разное время, или даже в одной фразе? Действительно, он мог сказать: "У Которого я не достоин ни развязывать ремень обуви, ни понести ее", так что один из евангелистов из этого сообщил одно, а другие — другое; однако все сказали истину; если же Иоанн, когда говорил об обуви Господа, имел в виду только Его несравненное превосходство и свое смирение, то какие бы из этих слов он ни сказал — о развязывании ли, или о ношении, все-таки каждый твердо удерживал одну и ту же мысль, когда выражал через упоминание об обуви именно это смирение, а потому и не уклонился от исходного намерения.

Итак, когда мы говорим о сходстве между евангелистами, то самое важное — это понимать, что нет лжи в том случае, когда кто-нибудь, передавая несколько иными словами то, что говорил тот, о котором он повествует, тем не менее выражает то желание, которое хотел выразить и тот, чьи слова он приводит. Действительно, таким образом мы спасительно учимся тому, что искать нужно только тот смысл, который хотел передать говоривший.

Глава XIII

30. Затем Матфей продолжает так: "Тогда приходит Иисус из Галилеи на Иордан к Иоанну — креститься от него. Иоанн же удерживал Его и говорил: мне надобно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне? Но Иисус сказал ему в ответ: оставь теперь; ибо так надлежит нам исполнить всякую правду. Тогда Иоанн допускает Его" (Мф. III, 13 — 15). И остальные свидетельствуют, что Иисус приходил к Иоанну. Но о крещении свидетельствуют трое; впрочем, они умалчивают о словах, сказанных Господу Иоанном, и об ответе Господа Иоанну, которые привел Матфей.

Глава XIV

31. Потом Матфей говорит: "И крестившись Иисус тотчас вышел из воды, — и се, отверзлись Ему небеса, и увидел Иоанн Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него. И се, глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение". Об этом подобным же образом повествуют и два другие: Марк и Лука; но относительно слов голоса, бывшего с неба, изменяют выражения, хотя мысль остается неприкосновенной. Действительно, фразу, приведенную Матфеем: "Сей есть Сын Мой Возлюбленный" другие два передают словами: "Ты Сын Мой Возлюбленный"; но ведь и первое выражение, и второе — служат для разъяснения одной и той же мысли, как мы об этом уже рассудили выше. В самом деле, голос с неба произнес какое-либо одно из этих выражений; но евангелист хотел показать, что слова: "Сей есть Сын Мой Возлюбленный" предназначены для того, чтобы лучше показать слышащим, что Он есть Сын Божий, и притом хотел бы представить, будто сказано: "Ты Сын Мой Возлюбленный", даже если бы было сказано: "Сей есть Сын Мой Возлюбленный". Ведь здесь не Христу показывается то, что Ему и так

было известно; но слушали это те, которые приходили, ради которых и был самый голос.

А относительно того, что один говорит: "В Котором Мое благоволение", другой же: "В Тебе Мое благоволение", то разве не очевидно, что этими словами была сообщена одна и та же мысль? Это различие в словах полезно тем, что выраженное однообразно как правило менее понятно и чаще перетолковывается так и сяк, причем при этом часто искажается существо дела. Действительно, тот, кто захочет понимать слова: "В Котором Мое благоволение" так, что Бог в Сыне имеет Свое благоволение, тот убеждается в этом из слов: "В Тебе Мое благоволение". Из сказанного ясно, что каждый из евангелистов и запомнил слова голоса небесного, и для разъяснения той же самой мысли более свободно изменил эти слова; так что нужно понимать, что здесь сказано всеми как бы так: "Я утвердил в Тебе Мое благоволение", т. е. чрез Тебя благоволил исполнить то, что Мне благоугодно. А то, что по Евангелию Луки имеют некоторые собрания св. Книг, — то напоминает значение слов, содержащихся в псалме: "Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя" (Пс. II, 7); хотя этого и не находится в древнейших греческих собраниях св. Книг, однако если бы оно могло быть подтверждено некоторыми достойными доверия списками, то как иначе должно быть понято, как не в том смысле, что то и другое было слышно с неба в каком-либо сочетании слов.

Глава XV

32. У Иоанна не повествуется, когда было то, что говорится о голубе; но приводятся слова Иоанна, припоминающего, что он видел. При этом спрашивается, каким образом сказано: "Я не знал Его; но Пославший меня крестить в воде сказал мне: "на кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящий Духом Святым" (Иоан. I, 33). Действительно, если он тогда познал Его, когда увидел голубя, сходящего на Него, то каким образом он сказал приходящему, чтобы кре-

ститься: "Мне надобно креститься от Тебя"; ведь это он сказал прежде, чем сошел голубь. Из этого ясно, что хотя он знал Его (ибо еще во чреве матери возрадовался, когда Мария прибыла к Елисавете), однако о том, чего он еще не знал, он узнал только через сошествие голубя, — именно то, что Он будет крестить некоторым собственным божественным могуществом в Духе Святом, так что никакой человек, принявший крещение от Бога, хотя бы и крестил кого-либо, не мог бы сказать, что ему принадлежит то, что он сообщает, или то, что Дух Святый подается от него.

Глава XVI

33. Далее Матфей говорит: "Тогда Иисус возведен был Духом в пустыню, для искушения от диавола, и, постившись сорок дней и сорок ночей, напоследок взалкал. И приступил к Нему искуситель и сказал: если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами. Он же сказал ему в ответ: написано: "не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящих из уст Божиих", и так далее до слов: "Тогда оставляет Его диавол, — и се, Ангелы приступили и служили Ему" (Мф. IV, 1 — 11). Все это подобным же образом повествует и Лука, хотя и не в том порядке. Поэтому неизвестно, что было прежде: показаны ли были Ему сначала царства земные, а потом Он был вознесен на крыло храма; или же это прежде, а то — после. Однако, пока очевидно, что все это было, не возникает вопроса по существу; а то, что Лука иными словами выражает те же самые мысли, не всегда на это следует обращать внимание, коль скоро истине не наносится никакого ущерба. А Марк свидетельствует, что Он был искушаем от дьявола сорок дней и сорок ночей; но он умалчивает, что было сказано Ему и что Он отвечал. С другой стороны, он не умолчал о том, что Ангелы служили Ему, о чем ничего не сказал Лука (Лук. IV, 1 — 13; Марк. I, 12, 13). А Иоанн пропустил все это место.

34. Повествование Матфей продолжает так: "Услышав же Иисус, что Иоанн отдан под стражу, удалился в Галилею"; об этом же говорят Марк и Лука (Мф. IV, 12; Марк. I, 14; Лук. IV, 14); Лука, впрочем, в этом месте ничего не говорит об аресте Иоанна. А евангелист Иоанн пишет, что прежде чем Иисус пошел в Галилею, к Нему присоединились Петр и Андрей; что тогда было дано Петру его новое имя, так как прежде его звали Симон; что на следующий день, когда Он уже хотел идти в Галилею, Он нашел Филиппа и сказал ему, чтобы тот следовал за Ним. Затем Иоанн переходит к повествованию о Нафанаиле и о том, как на третий день, остановившись в Галилее, Иисус сотворил известное чудо превращения воды в вино (Иоан. I, 39 — II, 11). Прочие евангелисты все это пропустили, сразу повествуя о возвращении Иисуса в Галилею; отсюда понятно, что Иоанном вставлено несколько дней, о которых умолчали остальные. Но это отнюдь не противоречит тому месту, в котором Матфей повествует о словах Господа Петру: "Ты — Петр*, и на сем камне Я создам Церковь Мою" (Мф. XVI, 18). Однако, Симон скорее всего получил новое имя тогда, когда, по словам Иоанна, было сказано ему: "Ты наречешься Кифа, что значит "камень" (Петр)" (Иоан. I, 42), так что говоря после: "Ты — Петр", Господь называет его этим именем снова, ибо Он не сказал: "Ты будешь называться Петром", но: "Ты — Петр", потому что ему уже прежде было сказано: "Ты наречешься".

35. Затем Матфей говорит: "И, оставив Назарет, пришел и поселился в Капернауме приморском", и т. д. вплоть до Нагорной проповеди. В той же последовательности повествует и Марк. Но в то время как Матфей непосредственно переходит к той пространной речи, которую Он произнес на горе, Марк говорит о другом, а именно о том, что Он учил в синагоге и все изумлялись учению Его. Он также сказал (о чем упомянул и Матфей после

* Петр — в переводе "камень".

Его прекрасной речи), что "Он учил их как власть имеющий, а не как книжники". Рассказал также и о человеке, из которого был изгнан нечистый дух, а затем и о теще Петра. А в этом с ним согласен Лука (Мф. IV, 13; VII, 29; Марк. I, 16 — 31; Лук. IV, 31 — 39). Но Матфей ничего не сказал об этом бесноватом; о теще же Петра не умолчал, но только сказал об этом позже.

36. Матфей, после рассказа о призвании учеников, которым во время рыбной ловли Он приказал следовать за Собою, говорит о том, что Он обходил Галилею, уча в синагогах, проповедуя Евангелие и исцеляя всякую немощь, а когда собрались к Нему толпы народа, Он взошел на гору и произнес обширную речь. Итак, отсюда понятно, что тогда и произошло то, о чем сообщает Марк после истории об избрании учеников, т. е. когда Он обходил Галилею и учил в синагогах; к тому же времени относится и история с тещей Петра.

37. Конечно, может возникнуть вопрос: почему Иоанн говорит не "в Галилее", а "вблизи Иордана" за Господом последовал сперва Андрей с другим, имя которого не названо, а потом и Петр, получивший тогда же это имя, а затем призван был следовать за Ним и Филипп. Прочие же три евангелиста довольно согласно между собою говорят относительно призванных от рыбной ловли, а особенно Матфей и Марк, ибо Лука не называет Андрея, который, по словам Матфея и Марка, был на том корабле; они кратко сообщают о том, как было дело (подробнее всего говорит об этом Лука), упоминая и о чуде при ловле рыбы, и о том, что Господь начал еще прежде этого проповедовать толпе. В этом месте, как может показаться, Лука противоречит остальным, ибо говорит, что только Петру было сказано Господом: "Отныне будешь ловить человеков", в то время как те говорят, что это было сказано обоим братьям. Впрочем, это могло быть сказано прежде Петру, так как он удивлялся по поводу большого улова, на что указывает Лука, а после этого — обоим братьям, о чем упомянули два другие евангелиста.

Итак, нужно тщательно вникнуть в то, что мы сказали об Иоанне, ибо здесь может возникнуть немало недоумений

в связи с тем, что его повествование весьма отличается от прочих как в отношении мест и времени, так и относительно самого призвания. Действительно, если вблизи Иордана, прежде чем Иисус пришел в Галилею, по свидетельству Иоанна Крестителя за Ним последовали двое, из которых один был Андрей, приведший к Иисусу затем и брата своего Симона, впоследствии названного Петром, то каким образом у других евангелистов говорится, что Он нашел их ловящими рыбу в Галилее и призвал к ученичеству (Мф. IV, 13 — 23; Марк. I, 16 — 20; Лук. V, 1 — 11; Иоан. I, 35 — 44)? Следует думать, что у Иордана они еще не безраздельно привязались к Господу, но только узнали кто Он и в изумлении возвратились к своим.

38. Ведь тот же Иоанн говорит, что в Кане Галилейской, когда Он претворил воду в вино, уверовали в Него ученики Его. Об этом он повествует так: "На третий день был брак в Кане Галилейской, и Матерь Иисуса была там. Был также зван Иисус и ученики Его на брак" (Иоан. II, 1, 2). Конечно, если они тогда уверовали в Него, как Иоанн говорит несколько позже, то они еще не были учениками Его, когда были приглашены на брак. Но это сказано в таком же смысле, в каком мы говорим, когда заявляем, что апостол Павел рожден в Тарсе Киликийском; ведь и он тогда еще не был апостолом. Поэтому, когда мы слышим, что ученики Христа были приглашены на брак, то должны понимать, что они еще не были тогда учениками, но только должны были ими стать; но, конечно, они уже были учениками Христа, когда обо всем этом было рассказано и написано. Поэтому повествователь и называет их учениками.

39. Что же касается слов Иоанна: "После сего пришел Он в Капернаум, Сам и Матерь Его, и братья Его, и ученики Его; и там пробыли немного дней" (Иоан. II, 12), то неизвестно, соединились ли уже с Ним Петр, Андрей и сыновья Зеведея. Ибо Матфей сначала сказал, что Он прибыл и жил в Капернауме, а потом, что Он призвал их с корабля во время ловли рыбы; а Иоанн говорит, что с Ним пришли в Капернаум ученики Его.

Не восстановил ли здесь Матфей то, что ранее пропустил, ибо он не говорит: "После этого, ходя близ моря Галилейского, Он увидел двух братьев", но: "Проходя же близ моря Галилейского, Он увидел двух братьев", и т. д.? Поэтому не исключено, что он нарушил последовательность в повествовании, чтобы вставить пропущенное им ранее; если так, то становится понятно, что, как сказал Иоанн, вместе с Ним прибыли в Капернаум и ученики Его. Были с Ним и другие ученики, так как за Ним уже следовал Филипп. В самом деле, в повествованиях евангелистов не показано, в каком порядке были призваны все двенадцать апостолов, потому что не упомянуты ни способ призвания, ни само призвание всех, но только призвание Филиппа, Петра, Андрея и сынов Зеведеевых, да сборщика податей Матфея, который назывался также Левий. Однако в отдельности получил от Него имя только Петр, потому что сынов Зеведея Он назвал не каждого в отдельности, но обоих вместе "Сынами грома".

40. Необходимо также обратить внимание на то, что евангельские и апостольские писания называют учениками Его не одних только двенадцать, но и всех тех, которые, веруя в Него, приготовлялись Его учением к Царству Небесному. Из всех них Он избрал двенадцать, которых и назвал апостолами, как говорит Лука, ибо он немного после говорит: "И сошед с ними, стал Он на ровном месте, и множество учеников Его, и много народа" (Лук. VI, 13 — 17). Также и из других мест Писания очевидно явствует то, что учениками Его названы все, которые учились у Него тому, что касается вечной жизни.

41. Но можно спросить, каким образом призвал Он сперва Петра и Андрея, а потом, немного пройдя вперед, двух сынов Зеведея, как повествуют Матфей и Марк; потому что Лука говорит, что обе их лодки были наполнены большим уловом рыбы, и называет помощниками Петра двух сынов Зеведея Иакова и Иоанна, которых позвали на помощь, ибо они не могли вытащить наполненных сетей и вместе с тем удивлялись такому большому количеству пойманной рыбы. Но все они, подогнав корабли к берегу, последовали за Ним. Из этого нужно понять,

что первоначально произошло то, о чем сообщает Лука, и Господь призвал их не тогда, и только Петру было предсказано, что он будет ловить людей. И это сказано не в том смысле, что он никогда уже не будет ловить рыбу; ибо мы читаем, что и после воскресения Господа Его ученики занимались ловлей рыбы (Иоан. XXI, 3). Итак, сказано, что с этого времени Петр будет ловить людей, но не сказано, что он уже больше не будет ловить рыбу. Из этого дается возможность понять, что они по привычке возвращались к ловле рыбы, так что то, о чем повествуют Матфей и Марк, произошло уже после, а именно то, что Он призвал их по два и Сам приказал им следовать за Собой: сначала Петру и Андрею, а потом двум сынам Зеведея. Тогда они и последовали за Ним; не после подведения кораблей к берегу, а после того, как Он призвал их и приказал следовать за Собою.

Глава XVIII

42. Нужно рассмотреть также и то, каким образом евангелист Иоанн говорит, что Иисус пошел в Галилею прежде, чем Иоанн Креститель был заключен в темницу. Ведь после того, как он сообщил, что в Кане Галилейской Он претворил воду в вино и сошел в Капернаум с Матерью и учениками, где они оставались немного времени, он говорит, что Иисус пошел в Иерусалим к празднику Пасхи; после этого прибыли в землю Иудейскую также и ученики Его, и Он проводил там время и крестил; после этого Иоанн продолжает: "А Иоанн также крестил в Еноне близ Салима, потому что там было много воды; и приходили туда и крестились. Ибо Иоанн еще не был заключен в темницу" (Иоан. III, 22 — 24); а Матфей говорит: "Услышав же Иисус, что Иоанн отдан под стражу, удалился в Галилею" (Мф. IV, 12). Подобным образом и Марк: "После же того, как предан был Иоанн, пришел Иисус в Галилею" (Марк. I, 14). Лука, правда, ничего не говорит о предании Иоанна, но и он после повествования о крещении и искушении Христа говорит, как и те два, что Он пошел

в Галилею. Ибо он так связывает свое повествование: "И окончив свое искушение, диавол отошел от Него до времени. И возвратился Иисус в силе духа в Галилею" (Лук. IV, 13, 14). Из этого понятно, что эти три евангелиста не говорят противоположно Иоанну, но пропустили сначала о пришествии Господа в Галилею после того, как Он был крещен, когда Он там претворил воду в вино, ибо тогда еще не был предан Иоанн, но они включили в свои повествования тот приход в Галилею, который был после предания Иоанна; об этом Его приходе в Галилею евангелист Иоанн говорит так: "Когда же узнал Иисус о дошедшем до фарисеев слухе, что Он более приобретает учеников и крестит, нежели Иоанн, — хотя сам Иисус не крестил, а ученики Его, — то оставил Иудею и пошел опять в Галилею" (Иоан. IV, 1 — 3). Таким образом мы понимаем, что тогда Иоанн был уже предан; Иудеи же слышали, что Он приобретает учеников и крестит больше, чем крестил и приобретал учеников Иоанн.

Глава XIX

43. А теперь остановимся на той пространной речи, которую по Матфею Господь произнес на горе: не противоречат ли здесь ему прочие евангелисты? Действительно, Марк совершенно не упоминает о ней и не говорит ничего похожего на нее, кроме нескольких истин, которые Господь повторил в других местах, приводимых им не в связанной речи, а разбросанных по тексту. Однако он оставляет место по ходу своего повествования, из чего мы можем понять, что речь эта была произнесена, но Марком пропущена; он говорит: "И Он проповедывал в синагогах их по всей Галилее и изгонял бесов". В этой проповеди, о которой Марк говорит, что Он произносил по всей Галилее, понятно, была сказана и та речь, которую Он произнес на горе, о чем сообщает Матфей; действительно, тот же Марк продолжает: "Приходит к Нему прокаженный и, умоляя Его и падая пред Ним на колени, говорит Ему: если хочешь, можешь меня очистить" (Марк. I, 39, 40);

он сообщает об этом очищенном прокаженном так, что становится понятно: это тот самый человек, о котором говорит и Матфей, упоминая об очищенном тогда, когда Господь сошел с горы после произнесения своей речи; Матфей говорит так: "Когда же сошел Он с горы, за Ним последовало множество народа. И вот, подошел прокаженный и, кланяясь Ему, сказал: Господи! если хочешь, можешь меня очистить" (Мф. VIII, 1, 2).

44. Об этом прокаженном упоминает и Лука (Лук. V, 12, 13), и снова не соблюдая порядка во времени, но также припоминая пропущенное. Впрочем, тот же Лука и сам сообщил пространную речь Господа, в которой сделал такое же начало, что и Матфей, ибо Матфей пишет: "Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное", а Лука: "Блаженны нищие духом, ибо ваше есть Царствие Божие". Затем многое, что следует дальше, в повествовании Луки также подобно Матфеевому. А к концу речи он и заключение повторяет то же, а именно о человеке благоразумном, который созидает на камне, и неразумном, который созидает на песке, за исключением того, что не говорит, как Матфей, что на дом устремились "дождь и ветры", а только — "поток". Итак, понятно, что и он записал ту же самую речь Господа, но только пропустил некоторые наставления, которые предложил Матфей; но он представил другие, которых тот не сказал; а некоторые изложил не в тех же самых словах, но только сходными выражениями, сохраняя при этом истину в неприкосновенности.

45. Как я уже сказал, все это просто понять, но смущает то обстоятельство, что Матфей говорит, будто бы эта речь была сказана Господом, сидящим на возвышенном месте. Лука же говорит, что стоящим на ровном месте. Таким образом, это несогласие показывает, что один видел одно, а другой — другое. Но что нам мешает предположить, что Христос в другом месте повторил нечто такое, что уже сказал прежде? Конечно, эти две речи, из которых одну привел Матфей, а другую — Лука, не отделяются продолжительным промежутком. Это потому, что и прежде нее, и после оба они сообщили нечто или сходное, или

одно и то же, так что не является неразумным полагать, что их повествования, когда они делают такие вставки, касаются тех же мест и того же времени; в самом деле, Матфей так повествует об этом: "И следовало за Ним множество народа из Галилеи и Десятиградия, и Иерусалима, и Иудеи, и из-за Иордана. Увидев народ, Он взошел на гору; и когда сел, приступили к Нему ученики Его. И Он, отверзши уста Свои, учил их, говоря: блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное" (Мф. IV, 25 — VII, 29). Отсюда можно видеть, что Он хотел избежать многочисленной толпы и потому взошел на гору, как бы отдалившись от народа, чтобы говорить только Своим ученикам.

Об этом обстоятельстве, по-видимому, свидетельствует и Лука, повествуя так: "В те дни взошел Он на гору помолиться и пробыл всю ночь в молитве к Богу. Когда же настал день, призвал учеников Своих и избрал из них двенадцать, которых и наименовал Апостолами... И сошед с ними, стал Он на ровном месте, и множество учеников Его, и много народа из всей Иудеи и Иерусалима, и приморских мест Тирских и Сидонских, которые пришли послушать Его и исцелиться от болезней своих, также и страждущие от нечистых духов; и исцелялись. И весь народ искал прикасаться к Нему, потому что от Него исходила сила и исцеляла всех. И Он, возвед очи Свои на учеников Своих, говорил: блаженны нищие духом, ибо ваше есть Царствие Божие" (Лук. VI, 12 — 29). Отсюда можно понять, что на горе Он из многих избрал двенадцать, которых назвал Апостолами, (что пропустил Матфей); тогда же Он произнес речь, которую внес Матфей, а Лука не привел; тогда, то есть — на горе; а потом, когда сошел, то на ровном месте произнес другую, подобную, о которой Матфей умалчивает, а Лука — нет; но обе эти речи были закончены одинаковым образом.

46. Что же касается слов Матфея о том, что было после окончания проповеди: "И когда Иисус окончил слова сии, народ дивился учению Его", то они относятся к тем людям, из которых Он избрал двенадцать. А относительно следующих затем событий: "Когда же сошел Он

с горы, за Ним последовало множество народа. И вот, подошел прокаженный...", следует думать, что это было после той и другой речи, т. е. не только той, которую приводит Матфей, но и той, которую вставляет Лука. Ибо не ясно, сколько времени прошло после схождения с горы; и Матфей хотел обозначить только то, что после этого сошествия многие толпы были с Господом, когда Он очистил прокаженного, а не то, сколько времени прошло с этого момента, особенно в виду того, что Лука говорит, что Господь, уже находясь в городе, очистил того же прокаженного, о чем Матфей сказать не позаботился.

47. Впрочем, не исключено, что Господь был только с учениками на какой-то наиболее возвышенной части горы, когда избрал из них двенадцать; а потом Он сошел с ними вниз не с горы, а с самой высокой ее точки на ровное место, то есть на некоторую горную равнину, и мог принять много народа, и стоял там, пока к Нему собрались толпы; и после того, как Он сел, приступили ученики Его ближе, и таким образом к ним и прочим бывшим там толпам Он обратился с одною речью, о которой сообщают Матфей и Лука, используя различный способ повествования, но имея в виду одно и то же содержание и истины, которые они оба и представляли. Ведь мы уже прежде указали (а это должно быть легко видно и без особого предупреждения), что если кто-либо нечто пропускает, о чем другой сказал, то в этом нет противоречия, как и в том случае, если кто-либо говорит нечто другим способом, пока излагается одна и та же истина и в обстоятельствах, и по сути; так что слова Матфея о сошествии с горы можно понимать и в отношении к тому равнинному месту, которое могло быть около горы. А затем Матфей повествует, как Марк и Лука, об очищении прокаженного.

Глава XX

48. После этого Матфей продолжает и говорит: "Когда же вошел Иисус в Капернаум, к Нему подошел сотник и просил Его: Господи! слуга мой лежит дома в расслаб-

лении и жестоко страдает", и далее до слов: "И выздоровел слуга его в тот час" (Мф. VIII, 5 — 13); это же о слуге сотника сообщает и Лука, но не после очищения прокаженного, о котором он вспомнил и упомянул позже, а после окончания той пространной речи, делая такую связь: "Когда Он окончил все слова Свои к слушавшему народу, то вошел в Капернаум. У одного сотника слуга, которым он дорожил, был болен при смерти", и далее до того места, где говорится, что слуга выздоровел (Лук. VII, 1 — 10). Из этого следует, что Он вошел в Капернаум после окончания своей речи, но при этом ничего нельзя сказать о том, сколько времени прошло между этими двумя событиями. И именно в этот самый промежуток был очищен прокаженный, о котором Матфей сказал в своем месте, а Лука вспомнил после.

49. Итак, мы уже видим, согласны ли относительно этого слуги сотника Матфей и Лука. Но вот Матфей говорит: "К Нему подошел сотник и просил Его: Господи! слуга мой лежит дома в расслаблении и жестоко страдает". На первый взгляд то, что говорит Лука, противоречит этому: "Услышав об Иисусе, он послал к Нему Иудейских старейшин — просить Его, чтобы пришел исцелить слугу его. И они, пришедши к Иисусу, просили Его убедительно, говоря: он достоин, чтобы Ты сделал для Него это, ибо он любит народ наш и построил нам синагогу. Иисус пошел с ними. И когда Он недалеко уже был от дома, сотник прислал к Нему друзей сказать Ему: не трудись, Господи! ибо я недостоин, чтобы Ты вошел под кров мой; потому и себя самого не почел я достойным придти к Тебе; но скажи слово, и выздоровеет слуга мой".

Если дело обстояло именно так, то каким образом будет истинным сообщение Матфея, если сам сотник не подходил, а послал друзей? Мы поймем это, если тщательно вдумаемся, не использовал ли Матфей просто особый оборот речи. Ведь мы сами часто говорим "найти подход" не в смысле непосредственно подойти (да и проходимцы — отнюдь не путешественники!); если получение желаемого возможно при посредстве третьих лиц, то ходатайство тем более может совершаться через других. Поэтому нет ничего

несообразного в том, что Матфей пожелал выразиться по возможности кратко, хотя приближение сотника к Господу совершилось не непосредственно, а через его друзей.

50. Сверх того, необходимо также обратить внимание на возвышенность таинственной речи евангелиста соответственно написанному в псалме: "Кто обращал взор к Нему, те просвещались" (Пс. XXXIII, 6). Поэтому сам Иисус похвалил веру сотника, с которой тот приступил к Нему, так что сказал: "И в Израиле не нашел Я такой веры"; мудрый евангелист предпочел сказать, что он сам приступил к Иисусу, а не те, через которых Он выразил свою просьбу. А затем Лука для того раскрыл, каким образом все это произошло, чтобы нам было побуждение из этого уразуметь, как именно приступил к Нему сотник, о чем говорит и другой, который не может лгать. Ведь и та женщина, которая страдала кровотечением, хотя и держала только края Его одежды, однако более коснулась Господа, чем те толпы, которые теснили Его. Так что кто более верует, тот более и касается Господа; так и сотник: чем более веровал, тем более приступил к Господу. А относительно прочего, что в этой главе один пропустил, а другой — сказал, то здесь, если следовать известному правилу, прежде нами уже предложенному, не находится ничего, что было бы противоречивым.

Глава XXI

51. Матфей продолжает повествовать так: "Пришед в дом Петров, Иисус увидел тещу его, лежащую в горячке, и коснулся руки ее, и горячка оставила ее; и она встала и служила им" (Мф. VIII, 14, 15). Когда это было, — то есть до или после какого события, — этого Матфей ясно не указал. Марк, например, повествует об этом прежде рассказа об очищении прокаженного; а то, что совершилось после речи на горе, о которой Марк умолчал, по-видимому, теперь он вставил. И Лука о теще Петра повествует после того события, после которого и Марк, но прежде речи, которую изложил пространно, но которая

может почитаться за ту, о которой, как о сказанной на горе, говорит Матфей. Но что за важность в том, когда кто-либо ставит событие в том или другом месте, или когда вносит его вне порядка, или вспоминает пропущенное, или прежде занимается тем, что было после, когда в то же время он ни другому, повествующему о том или ином, не противоречит, ни самому себе? В самом деле, ведь никто не может даже прекрасно и верно познанные обстоятельства вспомнить в каком угодно порядке (ибо порядок наших воспоминаний зависит не столько от нас, сколько от воли Всевышнего). Весьма вероятно, что каждый из евангелистов полагал должным повествовать о событиях в том порядке, в каком Богу было угодно возбуждать их в его памяти; важно лишь одно: никакой из указанных порядков нисколько не уменьшает ни важности, ни истинности евангельской.

52. Но если кто-либо в благочестивом усердии задал бы вопрос: "Почему же Дух Святой, разделяющий свойства каждого как Ему благоугодно, и потому, без сомнения, руководящий и направляющий мысли святых при составлении имеющих столь высокое значение книг, при собирании того, что они должны писать, дозволил, чтобы один так, а другой иначе расположил свое повествование?", — тот с помощью Божией может это решить. Но это не входит в задачу нашего настоящего труда, который мы предприняли с той лишь целью, чтобы показать, что евангелисты не противоречат ни самим себе, ни друг другу, в каком бы порядке каждый из них не пожелал повествовать как об одних и тех же обстоятельствах, так и о различных деяниях и изречениях. Поэтому там, где не достаточно ясен порядок последовательности, для нас не должно быть столь уж важно, по какой именно причине каждый из них выбрал тот или иной; но там, где он очевиден, и при этом кому-либо кажется, что налицо противоречие у евангелиста или самому себе, или другому, — тут, конечно, нужно все внимательно рассмотреть и растолковать.

53. Итак, Матфей продолжает: "Когда же настал вечер, к Нему привели многих бесноватых, и Он изгнал духов словом и исцелил всех больных, да сбудется реченное чрез пророка Исаию, который говорит: "Он взял на Себя наши немощи и понес болезни" (Мф. VIII, 16, 17). Здесь евангелист недвусмысленно показал, что все это произошло в день излечения тещи Петра. То же говорит и Марк, продолжая вышесказанное так: "А утром, встав весьма рано, вышел и удалился в пустынное место, и там молился" (Марк. I, 31 — 35). И хотя нет необходимости под словами: "когда же наступил вечер", понимать именно вечер того же дня, и под словами: "утром рано" — утро той же ночи, однако же логично усматривать здесь сохранение упомянутой последовательности событий. Лука же, когда рассказал о теще Петра, хотя и не сказал: "Когда наступил вечер", тем не менее прибавил то, что одинаково с этим по смыслу: "При захождении же солнца все, имевшие больных различными болезнями, приводили их к Нему; и Он, возлагая на каждого из них руки, исцелял их. Выходили также и бесы из многих с криком и говорили: Ты Христос, Сын Божий. А Он запрещал им сказывать, что они знают, что Он Христос. Когда же настал день, Он, вышед из дома, пошел в пустынное место, и народ искал Его и, пришед к Нему, удерживал Его, чтобы не уходил от них" (Лук. IV, 40 — 42). И здесь мы видим соблюдение того же порядка в распределении времени, который находим у Марка. А Матфей, как кажется, воспроизводит в порядке не то, что было сделано, а то, что было опущено; он упомянул о теще Петра после того, как сообщил, что в тот же самый день было совершено при наступлении вечера; затем он не присоединяет сообщения о рассвете, но повествует так: "Увидев же Иисус вокруг Себя множество народа, велел (ученикам) отплыть на другую сторону". Это есть уже нечто иное, а не то, что говорят Марк и Лука, которые после вечера говорят о рассвете. Ибо в этих словах мы видим упоминание о событии какого-то другого дня.

Глава XXIII

54. Затем Матфей продолжает: "Тогда один книжник подошед сказал Ему: Учитель! я пойду за Тобою, куда бы Ты не пошел", и т. д. до слов: "Предоставь мертвым погребать своих мертвецов" (Мф. VIII, 19 — 22). Подобным же образом повествует и Лука. Но он говорит об этом после многого другого, не указав ясно последовательности времени, причем неизвестно почему: или потому, что пропустил нечто из происшедшего раньше, или же, может быть, потому, что прежде обратил внимание на событие более позднее. Лука также упоминает и о сказавшем: "Я пойду за Тобою, Господи! но прежде позволь мне проститься с домашними моими". Об этом Матфей умалчивает. Затем Лука уже переходит к другому, а не к тому, что следует в порядке времени: "После сего избрал Господь и других семьдесят учеников, и послал их по два пред лицем Своим..." (Лук. IX, 57; X, 1). Правда, слова "после сего" ясны; но в какой промежуток времени после сего Господь совершил это — не ясно. Впрочем, это было в тот самый промежуток времени, который Матфей указал сначала, ибо Матфей и далее удерживает тот же порядок, повествуя следующим образом:

Глава XXIV

55. "И когда вошел Он в лодку, за Ним последовали ученики Его. И вот, сделалось великое волнение на море", до слов: "и прибыл в Свой город". Об этих двух событиях, последовательно сообщенных Матфеем, т. е. об успокоении моря и о тех, которые имели свирепого демона и бежали в пустыню, подобным же образом повествуют Марк и Лука (Мф. VIII, 23 — 34; Марк. IV, 36; V, 17; Лук. VIII, 22 — 37). И тем и другим те же самые мысли сказаны иными словами, но однако же мысли не другие, как, например, то, что говорит Матфей, что Он сказал: "Что вы так боязливы, маловерные?", Марк приводит так: "Что вы так боязливы? как у вас нет веры?", т. е. той

совершенной веры, что подобна горчичному зерну. А Лука говорит: "Где вера ваша?" Таким образом, все вместе может быть выражено так: "Что вы так боязливы? где вера ваша? Маловерные!" Из этих слов один говорит одно, а другой — другое.

Также и слова, которые они произносят, чтобы пробудить Его, Матфей воспроизводит так: "Господи! спаси нас: погибаем"; Марк: "Учитель! неужели Тебе нужды нет, что мы погибаем?"; Лука: "Наставник! Наставник! погибаем". У пробуждающих Господа одна и та же мысль; они хотят быть спасены. И нет нужды выпытывать, что именно было сказано Христу. Велика ли важность в том, какое из этих трех выражений прозвучало, если суть каждого из них одна и та же? Впрочем, ведь могло быть и так, что были сказаны все эти слова, так как будивших Его было много: одни сказаны одними, другие — другими. Также и в словах по укрощении бури: по Матфею: "Кто Этот, что и ветры и море повинуются Ему?"; по Марку: "Кто же это, что и ветер и море повинуются Ему?"; по Луке: "Кто же это, что и ветрам повелевает и воде, и повинуются Ему?" Кто не увидит, что это одна и та же мысль.

56. А то, что Матфей говорит о двух спасенных от легиона бесов, получившего позволение войти в стадо свиней, А Марк и Лука называют одного, то это следует понимать так, что один из них был личностью более славной и известной, о котором страна скорбела и об исцелении которого весьма много заботилась. Желая это отметить, два евангелиста сочли нужным упомянуть об одном, о которым молва распространилась более широко и очевидно. И то обстоятельство, что слова демонов приведены евангелистами не одинаково, не дает повода к какому-либо сомнению, так как они могут быть сведены по значению к одному и тому же смыслу, или же можно понимать так, что они были сказаны все вместе.

И что может быть противоречивого в том, что у Матфея говорится во множественном числе, а у других в единственном; ведь они сами повествуют, что на вопрос, как его называть, спрошенный отвечал, что имя ему легион,

потому что бесов было много; равно как и в том, что говорит Марк, а именно, что стадо свиней было около горы, а Лука — на горе; ведь стадо свиней было так велико, что нечто из него было на горе, а нечто — около горы, потому что, как ясно указал Марк, было две тысячи свиней.

Глава XXV

57. После этого Матфей продолжает, все еще сохраняя порядок времени, и так соединяет рассказ: "Тогда Он, войдя в лодку, переправился обратно и прибыл в Свой город. И вот, принесли к Нему расслабленного, положенного на постели", и т. д. до слов: "Народ же, видев это, удивился и прославил Бога, давшего такую власть человекам" (Мф. IX, 1 — 8). Об этом расслабленном упомянули также Марк и Лука; но, по словам Матфея, Господь сказал: "Дерзай, чадо! прощаются тебе грехи твои", а Лука не говорит "чадо", а просто: "Сказал человеку тому: прощаются тебе грехи твои". Марк же говорит, что это совершено было не в Назарете, который называется Его городом, а в Капернауме, и об этом он говорит так: "Чрез несколько дней опять пришел Он в Капернаум... И пришли к Нему с расслабленным, которого несли четверо; и, не имея возможности приблизиться к Нему за многолюдством, раскрыли кровлю дома, где Он находился, и, прокопавши ее, спустили постель, на которой лежал расслабленный. Иисус, видя веру их, говорит расслабленному: чадо! прощаются тебе грехи твои", и проч. (Марк. II, 1 — 12). А Лука не сообщает, в каком месте это было совершено, а говорит так: "В один день, когда Он учил... принесли некоторые на постели человека, который был расслаблен, и старались внести его в дом и положить пред Иисусом; и не нашедши, где пронесть его, за многолюдством, влезли на верх дома и сквозь кровлю спустили его с постелью на средину пред Иисуса. И Он, видя веру их, сказал человеку тому: прощаются тебе грехи твои", и т. д. (Лук. V, 17 — 26).

58. Итак, возникает вопрос: почему Матфей пишет, что это совершилось в городе Господа, а Марк — в Капернауме? Это было бы действительно трудно разрешить, если бы Матфей прямо назвал Назарет; но так как вся Галилея могла бы называться городом Христовым, потому что Назарет был в Галилее, подобно тому, как и все царство, состоящее из стольких городов, называется Римским Царством, и когда из стольких городов составлено государство, о котором написано: "Славное возвещается о тебе, град Божий!" (Пс. LXXXVI, 3), и когда еще прежде сам народ Божий, живший в столь многих городах, называется даже одним домом, домом Израилевым, — то кто усомнится в том, что Иисус совершил это в Своем городе, когда Он совершил это в Капернауме, городе Галилеи, куда Он возвратился, переплыв пролив? Так что, прийдя в Галилею, Он правильно называется возвратившимся в Свой город, в каком бы городе Галилеи это ни совершилось; а тем более в Капернауме, в своего рода метрополии этого края.

Глава XXVI

59. Итак, после этого Матфей продолжает так: "Проходя оттуда, Иисус увидел человека, сидящего у сбора пошлин, по имени Матфея, и говорит ему: следуй за Мною. И он встал и последовал за Ним" (Мф. IX, 9). Марк об этом рассказывает так, сохраняя при этом тот же самый порядок после истории об исцелении расслабленного: "Проходя, увидел Он Левия Алфеева, сидящего у сбора пошлин, и говорит ему: следуй за Мною. И он встав последовал за Ним" (Марк. II, 14). Понятно, что Левий и Матфей — одно и то же лицо. И Лука ведет речь об этом после исцеления того же расслабленного: "После сего Иисус вышел, и увидел мытаря, именем Левия, сидящего у сбора пошлин, и говорит ему: следуй за Мною. И он, оставив все, встал и последовал за Ним" (Лук. V, 27, 28). Кажется наиболее вероятным, что Матфей вставляет этот эпизод как пропущенный им ранее, ибо нужно думать, что Матфей был призван раньше известной речи, произнесенной на

горе; ведь Лука указал, что именно на этой горе произошло избрание двенадцати из множества учеников, причем избранных Он наименовал апостолами (Лук. VI, 13).

Глава XXVII

60. Далее Матфей продолжает: "И когда Иисус возлежал в доме, многие мытари и грешники пришли и возлегли с Ним и учениками Его", и т. д. до слов: "Но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается то и другое" (Мф. IX, 10 — 17). Здесь Матфей не указал, в чьем доме возлежал Иисус со сборщиками податей и грешниками. Из этого могло бы показаться, что Матфей об этом рассказал не в порядке следования событий, но воспроизвел по памяти то, что было в другое время, если бы Марк и Лука, подобным же образом повествующие об этом, не заявили ясно, что Иисус возлежал в доме Левия, т. е. Матфея, и там было сказано все то, что следует дальше. Ибо Марк об этом, сохраняя ту же последовательность, говорит так: "И когда Иисус возлежал в доме его (т. е. Левия, о котором он упомянул выше), возлежали с Ним и ученики Его и многие мытари и грешники" (Марк. II, 15 — 22). О том же повествует и Лука: "И сделал для Него Левий в доме своем большое угощение; и там было множество мытарей и других, которые возлежали с ними" (Лук. V, 29 — 39). Итак, очевидно, в чьем доме это происходило.

61. Мы уже видели, что все три евангелиста привели и слова, как те, которые были сказаны Господу, так и те, которые Он сказал в ответ; Матфей говорит так: "Увидевши то, фарисеи сказали ученикам Его: для чего Учитель ваш ест и пьет с мытарями и грешниками?" Почти в таких же словах говорит это Марк: "Книжники и фарисеи, увидевши, что Он ест с мытарями и грешниками, говорили ученикам Его: как это Он ест и пьет с мытарями и грешниками?" А Лука, как видно, вспоминал об этом несколько иначе, потому что пишет: "Книжники же и фарисеи роптали и говорили ученикам Его: зачем

вы едите и пьете с мытарями и грешниками?", не желая, конечно, этим подчеркнуть, что он не подразумевает здесь Учителя, но лишь указывая на то, что упрек этот относился ко всем: и к Нему, и к ученикам Его. Ведь поэтому, конечно, Лука и говорит, что Господь ответил: "Я пришел призвать не праведников, а грешников к покаянию". Он ответил им так только потому, что слова: "едите и пьете" относились прежде всего к Нему. И хотя Матфей и Марк сообщили, что этот упрек сделан был ученикам Его, но, укоряя учеников, выговаривали Учителя, Которому ученики подражали.

Итак, мысль здесь одна: она внушена тем лучше, что сообщена в различных выражениях при сохранении одной и той же истины. Что же до ответа Господа, то по сообщению Матфея он был таков: "Не здоровые имеют нужду во враче, но больные; пойдите, научитесь, что значит: "милости хочу, а не жертвы"? ибо Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию". Марк и Лука почти в тех же словах удержали ту же мысль, только оба они не вставляют свидетельства из пророка: "Милости хочу, а не жертвы". Слова же "к покаянию" разъясняют, что не потому Христос любил грешников, что они грешники, также как и сравнение с больными отлично внушает мысль, чего хочет Бог, призывая грешников как врач больных, чтобы они спаслись от беззакония, как от болезни; а это совершается через покаяние.

62. Слова Матфея: "Тогда подходят к Нему ученики Иоанновы и говорят: почему мы и фарисеи постимся много, а Твои ученики не постятся?", Марк привел в таком виде: "Ученики Иоанновы и фарисейские постились. Приходят к Нему и говорят: почему ученики Иоанновы и фарисейские постятся, а Твои ученики не постятся?" Кажется, что Марк потому присоединил фарисеев, что они сказали это вместе с учениками Иоанна, тогда как Матфей передает, что это сказали только ученики Иоанна. Однако слова, сказанные ими, которые мы читаем у Марка, скорее показывают, что это сказали одни о других, т. е. участники пира, бывшие там, подошли к Иисусу и сказа-

ли Ему об учениках Иоанна и фарисеях, что те постятся; т. е. подошли те, которых это соблазнило, и сказали Ему вышеприведенное. Эту мысль яснее всего выразил Лука, сказав после ответа Иисуса о призыве грешников к покаянию: "Они же (т. е. те, кто роптали о присутствии мытарей и грешников на пиру) сказали Ему: почему ученики Иоанновы постятся часто и молитвы творят, также и фарисейские, а Твои едят и пьют?" Из всего этого можно сделать вывод, что и слова Матфея обозначают только то, что среди прочих были и ученики Иоанна, и все наперебой, кто как мог, делали этот упрек; но мысль евангелистов, при всем различии способов выражения, сохраняет одно и то же содержание.

63. Одинаково вставили Матфей и Марк и известное место о сынах чертога брачного, что они не будут поститься, пока с ними жених; а Лука говорит: "Можете ли заставить сынов чертога брачного поститься". Мысль та же, разве что несколько усиленная. Что же до того, что Матфей вначале сказал не "поститься", а "печалиться", то после он добавил: "Тогда и будут поститься", "поститься", а не "печалиться". Таким образом он указал, что Господь говорит о таком посте, который связан с уничижением в печали и скорби, так что понятно, что другое настроение, относящееся к радости мысли, привязанной к духовному и поэтому до некоторой степени удерживающейся от телесных яств, Господь обозначил дальнейшими сравнениями о новой ткани и новом вине, чтобы этим показать, что людям душевным и плотским, заботящимся о теле и поэтому еще удерживающим древние чувства, такой пост не соответствует; эти сравнения одинаково объясняются и другими двумя евангелистами. Ведь уже достаточно ясно, что нет ничего противоречивого в том, что один приводит то, что другой пропустил в словах или в содержании, пока он не отступил от той же самой истины или пока другие не противоречат тому, что иногда приводится иначе.

64. Далее Матфей, соблюдая порядок повествования, говорит: "Когда Он говорил им сие, подошел к Нему некоторый начальник и, кланяясь Ему, говорил: дочь моя теперь умирает; но приди, возложи на нее руку Твою, и она будет жива", и проч. до слов: "И разнесся слух о сем по всей земле той" (Мф. IX. 18 — 26). Об этом говорят и Марк с Лукой; но они изменяют порядок действий, ибо вспоминают об этом и вставляют в рассказ в другом месте, т. е. после повествования о том, что по изгнании демонов и дозволения им войти в свиней Он переправился через пролив из страны Гадаринской. Ибо Марк таким образом продолжает рассказ после известного события в Гадаринии: "Когда Иисус опять переправился в лодке на другой берег, собралось к Нему множество народа. Он был у моря. И вот, приходит один из начальников синагоги, по имени Иаир, и, увидев Его, падает к ногам Его", и т. д. (Марк. V, 21 — 43). Из этого можно понять, что совершившееся с дочерью Иаира было после возвращения из страны Гадаринской, но насколько после — не указано.

Действительно, если бы не было промежутка, то не было бы времени для тех событий, о которых только что сообщил Матфей, т. е. событий в его доме; только он повествует о них, как будто дело касается не его, а кого-то другого, что в обычае у евангелистов, хотя речь идет именно о нем и о его доме. После этого события ничего другого не следует, кроме сообщенного о дочери начальника синагоги. Действительно, он так сопоставляет события, что сам переход ясно показывает: его повествование последовательно и события следуют в таком же порядке; действительно, когда он выше упомянул слова Иисуса о новой ткани и о новом вине, то непосредственно прибавил: "Когда Он говорил им сие, подошел к Нему некоторый начальник".

Лука же, когда он переходит после повествования о чуде в стране Гадаринской к рассказу о дочери начальника синагоги, делает это не так, что будто основывается на

Матфее, который показывает, что это совершилось после известных притчей о ткани и вине; он делает такой переход к другим событиям: "Когда же возвратился Иисус, народ принял Его, потому что все ожидали Его. И вот, пришел человек, именем Иаир, который был начальником синагоги; и падши к ногам Иисуса, просил Его войти к нему в дом", и т. д. (Лук. VIII, 40 — 56). Дело представляется так, что толпа тотчас же приняла Иисуса, потому что ожидала Его возвращения; а прибавку "и вот, пришел человек" не следует понимать как событие, происшедшее непосредственно в этот момент, но нужно иметь в виду повествование о пиршестве сборщиков податей, о котором говорит Матфей.

65. Итак, в этом повествовании, которое мы ныне начали подвергать рассмотрению, о той женщине, которая страдала кровотечением, все три евангелиста согласны безо всяких недоразумений. И для сущности дела не важно то, что один умалчивает, а другой упоминает, а также и то, что по словам Марка Он сказал: "Кто прикоснулся к Моей одежде?", а по словам Луки: "Кто прикоснулся ко Мне?"; один сказал, как обычно говорят, а другой особенным образом, но оба выразили одну и ту же мысль; потому что обычно мы говорим: "Ты терзаешь меня", а не: "Ты терзаешь одежду мою", хотя ведь вполне ясно, что мы хотим этим сказать.

66. Но при всем этом Матфей повествует, что начальник синагоги указал Господу, что дочь его не близится к смерти или умирает, а уже скончалась; два другие евангелиста, — что она близка к смерти, но еще не умерла, так что даже говорят, будто после пришли сообщить о ее смерти, и что поэтому не должно тревожить Учителя, как-будто Он мог возложением руки только не допустить ее умереть, но никак не пробудить мертвую. Следует думать, что Матфей ради краткости счел лучшим сказать, что Господа просили сделать именно то, что Он и сделал, т. е. пробудил умершую. Он обратил внимание не на слово отца о дочери своей, а преимущественно на его желание, и употребил именно те слова, которые соответствовали этому желанию. Ведь отец был в таком отчаянии,

что желал видеть дочь именно оживленною, так как не верил в то, что найдет в живых ту, которую оставил умирающей. Итак, первые два евангелиста представили подлинные слова Иаира, а Матфей — то, чего он желал и о чем думал. Выходит, что у Господа просили и то, и другое: и чтобы Он исцелил больную, и чтобы Он воскресил мертвую. А так как Матфей решил сообщить кратко, то он и представил отца сказавшим то, чего и тот хотел, и Христос совершил. Конечно, если бы те два евангелиста или один какой-либо из них приписали и отцу слова, сказанные вестниками из дома, т. е. чтобы Иисус не беспокоился, ибо девица умерла, то это противоречило бы словам, приведенным у Матфея; а в действительности мы не читаем, что он не соглашался на то, что говорили и чему противились вестники из дома, т. е. чтобы Учитель пришел. Поэтому и слова Господа: "Не бойся, только веруй, и спасена будет" являются не укором недоверяющему, а большим укреплением верующего. Действительно, у него была такая же вера, как и у того, который говорил: "Верую, Господи! помоги моему неверию" (Марк. IX, 24).

67. При таком положении дела в отношении к различным, но не противоречащим друг другу словам евангелистов, мы учимся весьма полезному и крайне необходимому правилу: в словах каждого мы должны усматривать только его намерение. Никто не должен считаться лжецом, если он другими словами выразит намерение кого-либо, не приводя его слов; пусть жалкие буквоеды не думают, что истина в каком-либо отношении связана с буквенными знаками; нужно искать только истинный дух говорящего и, конечно, не в одних только словах, но и во всех остальных душевных знаках.

68. А то, что в некоторых списках у Матфея находят слова: "Не умерла женщина (а не "девица"), но спит", хотя Марк и Лука называют ее двенадцатилетней девицей, то это, следует думать, связано с тем, что Матфей говорит по еврейскому обычаю. Действительно, и в других местах Писаний мы находим, что женщинами называются не только те, которые вышли замуж, но и чистые, невинные жены; так и о самой Еве говорится: "И создал Господь

Бог... жену" (Быт. II, 22), и в известном месте в книге Чисел повелевается не убивать женщин, которые не знали мужеского ложа, т. е. дев (Числ. XXXI, 18); подобным словоупотреблением пользуется даже апостол Павел, когда говорит о Христе, как о родившемся от жены (Гал. IV, 4). Это предположение куда разумнее того, что она в двенадцать лет была уже замужней или испытала мужа.

Глава XXIX

69. Матфей продолжает так: "Когда Иисус шел оттуда, за Ним следовали двое слепых и кричали: помилуй нас, Иисус, Сын Давидов!", и проч. до слов: "А фарисеи говорили: Он изгоняет бесов силою князя бесовского" (Мф. IX, 27 — 34). Эти события излагает один только Матфей, потому что те два слепца, о которых повествуют и другие, не те же самые; просто подобные события случались неоднократно, так что хотя бы даже Матфей и не сообщил об этом последнем событии (Мф. XX, 29 — 34), однако можно было бы видеть, что сказанное им было сказано о двух других. Мы советуем понять и тщательно запомнить, что есть подобные одно другому события, что доказывается именно тогда, когда один и тот же евангелист говорит об обоих. Таким образом, когда мы находим некоторые подобные события у отдельных евангелистов и в них видим нечто противоречивое, что не может быть разрешено, то пусть это рассматривается у нас как не то же самое, а только как подобное или совершенное одинаковым образом.

Глава XXX

70. Далее у Матфея неясно обнаруживается порядок событий, потому что после случая со слепцами и немым духом повествование идет так: "И ходил Иисус по всем городам и селениям, уча в синагогах их, проповедуя Евангелие Царствия и исцеляя всякую болезнь и всякую

немощь в людях... И призвав двенадцать учеников Своих, Он дал им власть над нечистыми духами", и так далее до слов: "Истинно говорю вам, не потеряет награды своей" (Мф. IX, 35 — 38; X, 1 — 42). Во всем этом месте, которое мы указали, Он дал много наставлений Своим ученикам; но, как было сказано, трудно понять, привел ли все это Матфей в порядке очередности событий, или же этот порядок ему подсказала его память. Марк это место, как видим, сократил и приступил к нему с такими словами: "Потом ходил по окрестным селениям и учил. И, призвав двенадцать...", и проч. до слов: "Оттрясите прах от ног ваших, во свидетельство на них" (Марк. VI, 6 — 11). Но прежде этого Марк, после рассказа о воскресении дочери начальника синагоги, сообщил о том, что Господу все изумлялись в отечестве Его потому, что у Него столь великая премудрость и сила, о чем Матфей упоминает после увещания ученикам и после многого другого (Мф. XIII, 54). Таким образом, неизвестно: Матфей ли восстановил пропущенное о событиях в Его отечестве, или Марк предупредил воспоминания, т. е. неясно, кто из них следовал порядку совершавшихся событий, а кто удерживал последовательность мысли в воспоминании. А Лука непосредственно вслед за воскрешением дочери Иаира присоединил повествование о власти и увещаниях, которые Он дал ученикам (Лук. IX, 1 — 6); впрочем, также кратко, как и Марк, но и не так, чтобы можно было найти последовательность в ряде событий. Лука противоречит Матфею при перечислении учеников в другом месте, когда они были избраны на горе, говоря об Иуде Иаковлевом, которого Матфей называет Фаддеем, а некоторые списки имеют имя Левия; но кто когда-либо запрещал одного и того же человека называть двумя или тремя именами?

71. Часто спрашивают: каким образом Матфей и Лука упомянули, что Господь сказал ученикам, чтобы они не носили с собою даже и посоха, тогда как Марк говорит: "И заповедал им ничего не брать в дорогу, кроме одного посоха"; но далее он же продолжает: "ни сумы, ни хлеба, ни меди в поясе", так что показывает, что его повествование вращается там же, где и повествование тех, которые

сказали, что не должно брать с собой даже и посоха. Это недоумение разрешается тем, что посох, который по Марку должно носить, понимается с одним значением, а тот, которого по Матфею и Луке не должно носить, с другим, подобно тому, как и под искушением в одном случае разумеется обольщение, а в другом — испытание; также как и суд тот, о котором говорится: "И изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения" (Иоан. V, 29) понимается в другом значении сравнительно с тем, в котором говорится: "Суди меня, Боже, и вступись в тяжбу мою с народом недобрым" (Пс. XLII, 1). Первый суд — осуждение, а второй суд — суд для рассмотрения тяжбы.

72. Есть много и других слов, которые имеют несколько значений и в различных местах понимаются по-разному, что иногда требует особого разъяснения, как например: "Братия! не будьте дети умом: на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершенолетни" (I Кор. XIV, 20). Скрытая здесь мысль кратко может быть выражена так: "Не будьте детьми, но будьте детьми". Также и то: "Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтоб быть мудрым" (Там же, III, 18), какое может иметь другое значение как не то, что "не будь мудрым, чтобы быть мудрым". А иногда скрытые наставления высказываются так, чтобы учить ищущего, как то, что говорится в послании к Галатам: "Носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов. Ибо, кто почитает себя чем-нибудь, будучи ничто, тот обольщает сам себя. Каждый да испытывает свое дело, и тогда будет иметь похвалу только в себе, а не в другом; ибо каждый понесет свое бремя" (Гал. VI, 2 — 5). Если слово "бремя" не понимать в различных значениях, то несомненно можно подумать, что в этом месте одно и то же само себе противоречит, и это в одной и той же мысли и в словах, употребленных рядом. Тот, кто прежде сказал: "носите бремена друг друга", потом говорит: "каждый понесет свое бремя". Но одно дело — бремя взаимной немощи, и совсем другое — бремя при отчете Богу за свои действия; первое выносится в общении с братьями, второе же, личное,

несется каждым отдельно. Таким же образом и жезл понимается духовно, когда апостол говорит: "С жезлом придти к вам, или с любовью и духом кротости?" (I Кор. IV, 21), понимается он и телесно, когда мы употребляем это слово в применении к какому-либо другому делу; не будем говорить о других образных значениях этого слова.

73. Итак, должно принимать и то и другое, т. е. и то, что апостолы не носили посоха, и то, что они носили только посох: действительно, когда, по Матфею, Он говорит: "Не берите с собою ни золота, ни серебра... ни посоха", то непосредственно вслед за этим продолжает: "Ибо трудящийся достоин пропитания" (Мф. X, 9, 10); Он ясно показывает, почему Он не хотел, чтобы они это имели и носили: не потому, что в них нет нужды для поддержания этой жизни, но для того, чтобы показать, что все это должно быть доставляемо теми самыми верующими, которым они проповедовали Евангелие, как жалованье воинствующим, как плод винограда делателям, как молоко стада пастырям.

Поэтому апостол Павел говорит: "Какой воин служит когда-либо на своем содержании? Кто, насадив виноград, не ест плодов его? Кто, пася стадо, не ест молока от стада?" Здесь говорится о том, что необходимо проповедникам Евангелия. Поэтому немного спустя он говорит: "Если мы посеяли в вас духовное, велико ли то, если пожнем у вас телесное? Если другие имеют у вас власть, не паче ли мы? Однако мы не пользовались сею властью". Отсюда ясно, что Господь заповедал не то, что благовестники должны получать средства к жизни только от тех, которым они проповедуют Евангелие; в противном случае тот же апостол поступил против этой заповеди, потому что он своими руками приобретал себе средства к жизни, чтобы не быть кому-либо в тягость (I Фес. II, 9); но Он дал возможность, в силу которой они знали, что это им следует как должное. Когда Господь что-либо заповедует, то в случае не совершения этого является преступление непослушания, но когда дается возможность (власть), то каждому позволительно ею не пользоваться и как бы поступаться своим правом. Итак, говоря это

ученикам, Господь указывал то, что тот же апостол более ясно объясняет так: "Разве не знаете, что священнодействующие питаются от святилища? что служащие жертвеннику берут долю от жертвенника? Так и Господь повелел проповедующим Евангелие жить от благовествования. Но я не пользовался ничем таковым" (I Кор. IX, 7 — 15). Итак, когда он говорит, что Господь так установил, а он этим не пользовался, то, конечно, он показывает, что власть пользования дана, но не положена неизбежная нужда пользоваться этим.

74. Господь, заповедуя, чтобы провозвещающие Евангелие жили от Евангелия, этим говорит апостолам, дабы они в заботливости своей были беспечны и не носили с собою того, что необходимо для сей жизни, ни малого, ни великого. Поэтому и сказано: "ни посоха", чем показывается, что Его служителям должно быть все дано и чтобы они не искали чего-либо более, чем нужно. А добавив: "ибо трудящийся достоин пропитания" Он недвусмысленно показал, в виде чего и по какой причине все это говорится. Итак, эту власть Он назвал посохом, когда "заповедал им ничего не брать в дорогу, кроме одного посоха"; здесь можно было кратко сказать и так: "Ничего необходимого не берите с собою, даже посоха, кроме только посоха", так что словами "ни посоха" дается понять, что не нужно брать самых незначительных вещей, а прибавкой: "кроме только посоха" указывается на возможность (власть), полученную от Господа, не иметь нужды в том, чего они не имеют у себя. Господь сказал и то и другое, но так как ни один евангелист не выразил вместе того и другого, то и кажется, что один противоречит другому; но на основании вышеуказанного пусть так более никто не думает.

75. Подобное же подразумевается и тогда, когда Матфей говорит, что не нужно носить обуви; и тут Господь запрещает заботу о том, что в ней будет недостаток. Также следует понимать и относительно двух одежд, т. е. чтобы кто-нибудь из них не думал, что необходимо носить с собою другую, кроме той, которая на плечах, заботясь о

том, что в ней будет нужда; ведь эту (другую) он может получить в силу обретенной власти.

Поэтому Марк, говоря, чтобы они обувались в сандалии или подошвы, показывает, что такая обувь имеет некоторое таинственное значение, а именно: чтобы нога не оставалась без защиты, но не была и покрыта, т. е. чтобы благовествование не скрывалось, но и не опиралось на земные удобства. Кроме того, Он запрещает не носить или иметь две одежды, а, лучше сказать, надевать: "не носить двух одежд", чем увещевает только к тому, чтобы они ходили в простоте, а не в изобилии.

76. Следовательно, нельзя сомневаться в том, что Господь сказал все, но частью в прямом смысле, а частью — в переносном; а евангелисты внесли в свои Евангелия так, что один сказал одно, а другой — другое; а нечто внесено двумя или тремя, или даже всеми четырьмя евангелистами. Однако, все это собрано не так, как было сказано или сделано. А кто полагает, что Господь не мог в одной и той же речи одно сказать в прямом смысле, а другое — в переносном, тот пусть обратит внимание на остальное; тогда он увидит, что думать так крайне неблагоразумно. Такой, пожалуй, может вообразить (скажем что-нибудь одно, случайно пришедшее на ум), что в образном смысле должно понимать то увещание, что левая рука не должна знать, что делает правая, а также учение о милостынях или какое-либо иное наставление.

77. Я снова хочу напомнить читателю, что Господь в тех или других местах своих речей повторял сказанное Им ранее; так что в том случае, если порядок речей или событий у одного евангелиста не совпадает с порядком у другого, читающему не следует думать, что здесь есть в чем-либо противоречие, ибо это лишь означает, что в другом месте снова сказано то, что говорилось где-то еще; и это должно иметь в виду не только относительно событий, но и относительно речей. Ведь ничто не препятствует думать, что это совершалось во второй раз; но бессмысленным святотатством является злословие Евангелия, когда человек не верит, что снова совершилось то,

в невозможности повторения чего никто не может быть убежден несомненно.

Глава XXXI

78. Матфей далее говорит: "И когда окончил Иисус наставления двенадцати ученикам Своим, перешел оттуда учить и проповедывать в городах их. Иоанн же, услышав в темнице о делах Христовых, послал двоих из учеников своих сказать Ему: Ты ли Тот, Который должен придти, или ожидать нам другого?", и т. д. до слов: "И оправдана премудрость чадами ее" (Мф. XI, 1 — 19). Лука также приводит все это место (Лук. VII, 18 — 35) об Иоанне Крестителе: как он послал учеников к Иисусу, какого рода ответ получили те, которых он послал, и что Господь сказал об Иоанне после их ухода; правда, не в том же самом порядке; впрочем, здесь не совсем понятно, кто из евангелистов в своем рассказе следует действительному порядку событий, а кто воспроизводит их по мере припоминания.

Глава XXXII

79. Затем Матфей говорит: "Тогда начал Он укорять города, в которых наиболее явлено было сил Его, за то, что они не покаялись", и проч. до слов: "Земле Содомской отраднее будет в день суда, нежели тебе" (Мф. XI, 20 — 24). Лука также сообщает подобное (Лук. X, 12 — 15), присоединяя это место к речи Господа из Его уст, откуда преимущественно видно, что он приводит это в том самом порядке, в котором оно было сказано Господом; а Матфей сохранил у себя порядок слов по мере припоминания; впрочем, если слова Матфея: "Тогда начал Он укорять города" вздумают понимать так, что словом "тогда" он хотел указать только на известный момент, а не на некоторый продолжительный промежуток времени, когда это говорилось или делалось, то тогда придется допустить, что это было сказано два раза. Ведь и у одного и того же евангелиста иногда находится нечто такое, что Господом

сказано дважды. Так, например, у того же Луки дважды находится сказанное Господом о том, что в пути не должно носить сумы и тому подобного (Лук. IX, 3 и X, 4). Отсюда следует, что нет ничего удивительного в том, что у отдельных лиц и нечто другое повторено в том же порядке, в каком оно было сказано, и что, поэтому, оказывается различный порядок у отдельных повествователей, так как сказанное является и тогда, когда один сказал, и тогда, когда другой снова припомнил.

Глава XXXIII

80. Матфей далее пишет: "В то время, продолжая речь, Иисус сказал: славлю Тебя, Отче", и проч. до слов: "Ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко" (Мф. XI, 25 — 30). Отчасти об этом говорит и Лука, хотя и не говорит: "Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас". Господом это, конечно же, сказано было, но, вероятно, Лука не все сказанное вспомнил. Действительно, Матфей говорит: "В то время, продолжая речь...", и т. д. после укора, сделанного городам, а Лука после этого укора вставляет нечто иное, правда, немногое; а вышеприведенные слова он присоединяет так: "В тот час возрадовался духом Иисус и сказал..." (Лук. X, 21). Поэтому, даже если бы Матфей и не сказал "в то время", это не показалось бы неразумным в виду того, что Лука вставляет в средине так мало.

Глава XXXIV

81. Матфей продолжает: "В то время проходил Иисус в субботу засеянными полями", и т. д. до слов: "Ибо Сын Человеческий есть господин и субботы" (Мф. XII, 1 — 8). Это же повторяется, хотя и безо всякого недоуменного вопроса, Марком и Лукой (Марк. II, 23 — 28; Лук. VI, 1 — 5). Но они не говорят: "В то время". Отсюда можно сделать вывод, что Матфей преимущественно

удержал порядок следования событий, а прочие — держались порядка своих воспоминаний; впрочем, это заключение справедливо в том только случае, если слова "в то время" понимать в широком значении, т. е. тогда, когда происходило много различных событий.

Глава XXXV

82. Затем Матфей повествует: "И отошед оттуда, вошел Он в синагогу их. И вот, там был человек, имеющий сухую руку", и т. д. до слов: "И стала она здорова, как другая" (Мф. XII, 9 — 13). Об этом исцеленном не умалчивают ни Марк, ни Лука (Марк. III, 15; Лук. VI, 6 — 10). Но можно было бы думать, что события с колосьями и с этим исцеленным произошли в тот же день, потому что и здесь упоминается о субботе, если бы только Лука не обнаружил, что исцеление руки произошло в другую субботу, потому что слова Матфея: "И отошед оттуда" в действительности значат, что туда Он пришел только тогда, когда перешел оттуда; но сколько дней спустя Он пришел в их синагогу после прохождения через посевы, об этом ничего определенного не сказано. Благодаря этому высвобождается место для повествования Луки.

Но может возникнуть вопрос: "Каким образом Матфей говорит, что они спросили Господа: "Можно ли исцелять в субботы?", желая найти повод к обвинению; и Он предложил им притчу об овце: "Кто из вас, имея одну овцу, если она в субботу упадет в яму, не возьмет ее и не вытащит? Сколько же лучше человек овцы! Итак, можно в субботы делать добро"; тогда как Марк и Лука гораздо лучше отражают вопросивших Господа словами: "Что должно делать в субботу? добро, или зло? спасти душу, или погубить?" Итак, должно понять, что прежде они спросили Господа: "Позволительно ли исцелять в субботу?" И потом, когда Он, уразумевая их помышления, т. е. что они ищут повода для обвинения, поставил среди них того, кого хотел исцелить, и спросил то, что, по словам Марка и Луки, Он и спросил; и после, в ответ

на их молчание, Он предложил им притчу об овце и заключил ее словами, что позволительно делать добро; и уже после всего этого, окинув их гневным взором (как говорит Марк), опечаленный слепотою их сердца, сказал человеку: "Протяни руку свою".

Глава XXXVI

83. Матфей продолжает, вводя такую связь в повествование: "Фарисеи же вышедши имели совещание против Него, как бы погубить Его. Но Иисус узнав удалился оттуда. И последовало за Ним множество народа", и так далее до слов: "И на имя Его будут уповать народы" (Мф. XII, 14 — 21). Об этом упоминает только он один; два другие продолжают речь о другом.

Похоже, что порядок событий несколько удержал Марк, который говорит, что Иисус, узнав злые помышления иудеев против Себя, удалился со своими учениками к морю, что к Нему стеклись толпы и что Он исцелил многих (Марк. III, 7 — 12). А после этого Он начал переходить к другим предметам, не к тем, которые следуют непосредственно за этим; весьма трудно понять, действительно ли собрались к Нему толпы тогда, когда Марк пишет: "Потом взошел на гору". Об этом, по-видимому, упоминает и Лука, когда говорит: "В те дни взошел Он на гору помолиться" (Лук. VI, 12). Само "в те дни" достаточно ясно показывает, что это описанное событие не непосредственно следовало за предыдущим.

Глава XXXVII

84. Затем Матфей говорит: "Тогда привели к Нему бесноватого слепого и немого; и исцелил его, так что слепой и немой стал и говорить и видеть" (Мф. XII, 22). Об этом Лука сообщает не в том порядке, но после многого другого, и говорит только о немом, а не о слепом (Лук. XI, 14); но не следует думать, что он говорит о

другом, так как нечто умалчивает: ведь он присоединяет в дальнейшем повествовании то же, что и Матфей.

Глава XXXVIII

85. Матфей продолжает так: "И дивился весь народ и говорил: не Сей ли Христос, Сын Давидов?", и проч. до слов: "От слов своих оправдаешься и от слов своих осудишься" (Мф. XII, 23 — 37). Марк присоединяет слова об Иисусе, что Он якобы изгоняет бесов силою бесовского князя, но не по поводу исцеления указанного выше немого, но после кое-чего другого, о чем говорит только он один, а этим связывает свое повествование или заимствуя из другого места, или же нечто пропуская, а потом снова возвращаясь к прежнему порядку событий (Марк. III, 22 — 30). А Лука говорит то же, что и Матфей, и почти теми же словами (Лук. XI, 14 — 26); называя же Духа Божия перстом Божиим, он не отступает от той же истины, потому что так он лучше учит нас понимать, что есть перст Божий, когда мы об этом читаем в каком-либо месте св. Писания.

Глава XXXIX

86. Далее Матфей говорит: "Тогда некоторые из книжников и фарисеев сказали: Учитель! хотелось бы нам видеть от Тебя знамение", и т. д. до слов: "Так будет и с этим злым родом" (Мф. XII, 38 — 45). Также повествует и Лука в том же самом месте, но в несколько отличном порядке (Лук. XI, 16 — 37), потому что о том, что они просили у Господа знамения с неба он рассказал после известного чуда с немым, и не туда отнес то, что им ответил на это Господь, но говорит, что этот ответ был дан после прихода толп, и это он присоединяет после того, как вставил несколько слов о женщине, сказавшей Господу: "Блаженно чрево, носившее Тебя". А об этой женщине он говорит, когда привел речь Господа о том, как дух нечистый, выйдя из человека, снова возвратился

и нашел дом очищенным. Итак, после слов о той женщине, когда он привел ответ толпам, просившим знамения с неба, после вставки притчи об Ионе пророке и речи самого Господа, он привел сказанное о царице с Юга и о Ниневитянах. Таким образом, он сообщил нечто, о чем Матфей умолчал, а нечто и пропустил из того, о чем тот сказал. Но кто не видит, что не столь уж важно, в каком порядке Господь сказал это; в силу особого для нас значения евангелистов мы должны знать одно: нет лжи в том, что кто-нибудь из них передает чью-либо речь не в том порядке, в каком она была произнесена, потому что для дела ничуть не важно, происходило это так или этак. Более того, Лука приводит здесь обширную речь Иисуса и сообщает о ней нечто такое, что Матфей приводит в речи Господа на горе (Мф. V — VII); из этого нам становится понятным, что она была произнесена дважды: и тогда, и теперь.

Глава XL

87. Теперь рассмотрим, насколько евангелисты согласны друг с другом в том, что говорится в следующем месте из Матфея: "Когда же Он еще говорил к народу, Матерь и братья Его стояли вне дома", и т. д. до слов: "Кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат и сестра и матерь" (Мф. XII, 46 — 50). Мы должны, без сомнения, понимать, что это совершилось в том порядке, в каком и рассказано. В самом деле, ведь он предпослал вводные слова: "Когда же Он еще говорил к народу", чем ясно дал понять, что Господь продолжал речь, приведенную евангелистом выше. Ибо и Марк, записав слова Господа, сказанные о хуле на Духа Святого, говорит: "И пришли Матерь и братья Его" (Марк. III, 31 — 35), пропустив при этом некоторые события, которые привели Матфей и, несколько пространнее, Лука. Лука, однако, не выдержал последовательности в передаче этой истории, поставив ее впереди говоренного Иисусом раньше. Кроме того, он вставил ее так, что она является как бы ни с чем не связанной, отделенной как от выше-, так и

от нижеприведенных событий. Действительно, после упоминания о некоторых притчах, он так приводит вспомнившееся ему происшествие с Матерью и братьями Его: "И пришли к Нему Матерь и братья Его, и не могли подойти к Нему по причине народа". Он не указал, когда именно они подошли к Нему. Затем, когда он описал случившееся, то говорит так: "В один день Он вошел с учениками Своими в лодку" (Лук. VIII, 19 — 22). Очевидно, что говоря "в один день" Лука не имел в виду именно тот день, события которого он описал выше. Таким образом то, что Матфей говорит о Матери и братьях Его, ничем не противоречит сообщениям Марка и Луки.

Глава XLI

88. Матфей продолжает: "Вышед же в день тот из дома, Иисус сел у моря. И собралось к Нему множество народа", и проч. до слов: "Поэтому всякий книжник, наученный Царству Небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое" (Мф. XIII, 1 — 52). Все это произошло непосредственно после того, что Матфей сообщил о Матери Его и братьях; а что Матфей в повествовании сохранил порядок событий, это доказывается тем, что, переходя от того события к этому, он так связал рассказ: "В тот день". Говоря так, он (если только по обычному в Писаниях словоупотреблению под днем не разумеется время) ясно показывает, что это совершилось непосредственно вслед за сказанным выше. Марк выдерживает тот же порядок (Марк. IV, 1 — 34). А Лука после того, что рассказывает о Матери и братьях Господа, переходит к другому, но при этом ничем не указывает на временную последовательность событий, что могло бы противоречить вышеприведенному порядку (Лук. VIII, 22). Итак, ни то, что поведал Матфей о словах Господа, ни то, что, вторя Матфею, привели Марк и Лука, не дает никаких оснований для недоуменных вопросов; а в том, что рассказал только один Матфей, тем более нет ничего противоречивого.

89. Далее Матфей говорит: "И когда окончил Иисус притчи сии, пошел оттуда", и т. д. до слов: "И не совершил там многих чудес по неверию их" (Мф. XIII, 53 — 58). Здесь он не указывает явно на то, что одно событие следовало за другим. Марк же, равно как и Лука, дает понять, что сохраняет такую последовательность, приведя после истории с притчами случай в лодке, где Иисус уснул, и известное чудо изгнания бесов в земле Гадаринской (Марк. IV, 35; V, 17 и Лук. VIII, 22 — 37), о которых Матфей сделал вставку выше (Мф. VIII, 23 — 34). Итак, посмотрим теперь, согласно ли с другими двумя, т. е. с Марком и Лукой, то, что, по Матфею, Господь сказал в отечестве Своем и что было сказано Ему, так как и евангелист Иоанн в различных местах своего повествования пространно упоминает как о том, что нечто подобное было сказано Господу (Иоан. VI, 42), так и о том, что сказал Господь.

90. Действительно, Марк приводит здесь почти все то же, что и Матфей, кроме того, что Господь согражданами своими назван был сыном Марии и плотником (Марк. VI, 1 — 6), а не сыном плотника, как у Матфея. Но этому не следует удивляться, потому что могло быть сказано и то, и другое, — ведь они считали плотником Того, Кто был сыном плотника. А Лука то же самое событие описывает более пространно: он приводит его немного спустя после крещения и искушения Его, несомненно изображая прежде то, что совершалось после многих промежуточных событий. Отсюда каждый может усмотреть (и это при рассмотрении столь важного вопроса, как согласие евангелистов, является необходимым), что они заведомо нечто пропустили, или же, не зная, каков был порядок событий, привели тот, который сохранился в их воспоминаниях. Это можно с полной ясностью понять из этого места, потому что здесь Лука, прежде чем сообщить о каком-либо деянии Господа в Капернауме, наперед привел то событие, которое мы ныне рассматриваем: когда Его соотечественники изумлялись могуществу в Нем силы

и презрительно отзывались о Его незнатном происхождении.

В самом деле, ведь Лука говорит, что Господь сказал им: "Конечно, вы скажете Мне присловие: врач! исцели Самого Себя; сделай и здесь, в Твоем отечестве, то, что, мы слышали, было в Капернауме" (Лук. IV, 23), хотя у Луки еще ничего не было сказано о совершенном в Капернауме. Для ясности приведем то место, после которого Лука перешел к рассматриваемому повествованию. Рассказав о крещении и искушении Господа, Лука продолжает так: "И окончив все искушение, диавол отошел от Него до времени. И возвратился Иисус в силе духа в Галилею; и разнеслась молва о Нем по всей окрестной стране. Он учил в синагогах их, и от всех был прославляем. И пришел в Назарет, где был воспитан, и вошел, по обыкновению Своему, в день субботний в синагогу, и встал читать. Ему подали книгу пророка Исаии; и Он, раскрыв книгу, нашел место, где было написано: "Дух Господень на Мне, ибо Он помазал Меня благовествовать нищим и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедывать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедывать лето Господне благоприятное". И закрыв книгу и отдав служителю, сел; и глаза всех в синагоге были устремлены на Него. И Он начал говорить им: ныне исполнилось писание сие, слышанное вами. И все засвидетельствовали Ему это, и дивились словам благодати, исходившим из уст Его, и говорили: не Иосифов ли это сын? Он сказал им: конечно, вы скажете Мне присловие: врач! исцели Самого Себя; сделай и здесь, в Твоем отечестве, то, что, мы слышали, было в Капернауме" (Лук. IV, 13 — 23), и проч. до конца этого места его повествования. Итак, разве не очевидно, что Лука сознательно опережает события, желая заранее рассказать о том, что произошло (о чем он говорит прямо) уже после великих дел, совершенных в Капернауме, о которых он сам намерен сообщить позднее.

91. Матфей продолжает: "В то время Ирод четвертовластник услышал молву об Иисусе и сказал служащим при нем: это Иоанн Креститель; он воскрес из мертвых, и потому чудеса делаются им". То же самое и таким же образом говорит и Марк, но не в том же порядке (Марк. VI, 14 — 16). Действительно, после того, как Господь послал учеников, сказав им, чтобы они ничего не брали с собою в путь, кроме посоха, Марк, закончив речь, присоединил и это сообщение, не побуждаемый, однако, какой-либо необходимостью, в силу которой мы были бы вынуждены признать, что это событие было тесно связано по времени с предшествующими по Марку. Он не сказал как Матфей "в то время", ни "в тот день", ни "в тот час". А Лука, удерживая тот же порядок повествования, что и Марк, и не вынуждая читателя признавать, что порядок следования событий был именно такой, о том же предмете говорит так: "Услышал Ирод четвертовластник о всем, что делает Иисус, и недоумевал: ибо одни говорили, что это Иоанн восстал из мертвых; другие, что Илия явился; а иные, что один из древних пророков воскрес. И сказал Ирод: Иоанна я обезглавил; кто же Этот, о Котором я слышу такое? И искал увидеть Его" (Лук. IX, 7 — 9). В этих словах Лука согласен с Марком; а то, что он упоминает о колебании Ирода и о его словах, дает основание полагать, что Ирод в конце концов утвердился в той мысли, которую открыто заявляли другие, так как, по словам Матфея, он говорит: "Это Иоанн Креститель; он воскрес из мертвых, и потому чудеса делаются им". Если бы он сказал: "Да неужто это Иоанн" или: "Как такое может быть", то тогда, конечно же, речь бы шла о том, что он все еще сомневался. Лука, рассказав об этом, перешел к другому, другие же два, Матфей и Марк, далее сообщают, каким образом был обезглавлен Иоанн.

92. Далее Матфей говорит: "Ибо Ирод, взяв Иоанна, связал его и посадил в темницу", и т. д. до слов: "Ученики же его пришедши взяли тело его и погребли его; и пошли, возвестили Иисусу" (Мф. XIV, 3 — 12). Марк сообщает об этом почти теми же словами (Марк. VI, 17 — 29). А Лука вспомнил об этом не в том порядке, а непосредственно после крещения Господа; так что Лука загодя описал то, что случилось гораздо позже. Действительно, упомянув слова Иоанна о Господе, что лопата в руке Его и Он соберет пшеницу в житницу Свою, а плевелы сожжет огнем неугасимым (Лук. III, 15 — 21), Лука непосредственно за этим прибавил то, что, по весьма ясному сообщению Иоанна, совершилось не непосредственно после (так как Иоанн сообщает, что после крещения Иисус пошел в Галилею, где претворил воду в вино, а потом, после кратковременного пребывания в Капернауме, возвратился в Иудею, и там около Иоанна крестил многих, прежде чем Иоанн был заключен в темницу (Иоан. II, 1 — 12; III, 22 — 24)).

Только несведущий в Писаниях не поймет, что Ирод был оскорблен Иоанном гораздо позже его слов о житнице и пшенице и лишь тогда заключил его в темницу. Отсюда очевидно, что Лука, случайно вспомнивший об этом оскорблении, рассказал о трагедии Иоанна прежде многих событий, о которых имел намерение повествовать. Но и Матфей с Марком в своем рассказе расположили события с Иоанном не в том порядке, в котором совершавшееся представляется в их писаниях. Ведь и они сказали, что после предания Иоанна Господь пошел в Галилею (Мф. IV, 12; Марк. I, 14), и уже после многого, что было сделано Им в Галилее, пришли к Ироду с сообщением, заставившем Ирода усомниться, не воскрес ли из мертвых Иоанн, которого он обезглавил (Мф. XIV, 1, 2; Марк. VI, 14 — 16); по этому поводу они и сообщают все, касающееся заключения и умерщвления Иоанна.

93. После слов об извещении Христа о смерти Иоанна Матфей продолжает свое повествование так: "И услышав Иисус удалился", и проч. до слов: "И сжалился над ними и исцелил больных их" (Мф. XIV, 13, 14). Он говорит, что это было непосредственно после страдания Иоанна. Таким образом, после совершилось то, о чем прежде сообщено и что побудило Ирода сказать: "Иоанна я обезглавил". И действительно, мы должны считать позднейшим то, что молва принесла Ироду, так что он пришел в смятение и стал колебаться относительно того, кто бы мог быть Тот, о Котором ему сообщили после того, как Иоанна он обезглавил. А Марк, сообщив о страданиях Иоанна, говорит, что апостолы возвратились к Иисусу и возвестили Ему все, что сделали и чему учили, и только он один говорит, что Господь повелел им отдохнуть немного в уединенном месте, затем взошел с ними на корабль и отплыл, а толпы, видевшие это, пришли туда раньше их; и Господь, сжалившись над ними, учил их многому, а когда время было позднее, тогда и совершилось то, что все присутствующие были накормлены пятью хлебами и двумя рыбами (Марк. VI, 30 — 44).

Об этом чуде упомянули все четыре евангелиста. Даже Лука, который о страдании Иоанна рассказал намного раньше (Лук. III, 20), теперь, после упоминания об Ироде и его сомнении относительно того, кто такой Господь, непосредственно прибавил то же, что и Марк, т. е. что к Нему возвратились апостолы и рассказали, что они сделали; что Он удалился с ними в пустынное место; что при этом за Ним последовали многие толпы народа; что Он говорил им о Царстве Божием и исцелил тех, которые страдали недугом; и после он также упоминает, что в конце дня было совершено чудо с пятью хлебами (Лук. IX, 10 — 17).

94. Но Иоанн, который во многом отличается от трех остальных евангелистов, потому что он больше останавливается на речах, произнесенных Господом, чем на чудесно совершенных действиях, после упоминания о том, что Он,

оставив Иудею, снова пошел в Галилею (т. е. после предания Иоанна Крестителя), присоединил к своему повествованию многое из того, что Он во время перехода проповедал по случаю встречи у колодца с самарянкой; спустя же два дня, по словам Иоанна, Он пошел оттуда в Галилею, потом пришел в Кану Галилейскую, где претворил воду в вино и исцелил сына некоего царедворца (Иоан. III, 5, 43 — 54). Но о другом, сделанном или произнесенном Им в Галилее, прочие евангелисты сказали, а Иоанн умолчал; напротив, он точно передал (о чем умолчали другие), что Он в праздничный день пришел в Иерусалим и совершил там чудо над тридцативосьмилетним больным, не имевшим человека, который опустил бы его в водоем, где исцелялись подверженные различным недугам; он упомянул также и о многих речах Господа по этому поводу. А после этого он говорит, что Господь переправился через Тивериадское море и что за Ним последовала большая толпа народа; что потом Он удалился на гору, где и сел со Своими учениками при приближении Пасхи Иудейской, а затем, подняв очи и увидев множество народа, напитал их пятью хлебами и двумя рыбами (Иоан. V — VI, 13), т. е. то, о чем говорят и прочие евангелисты; при этом, несомненно, он пропустил то, через что другие перешли к повествованию об этом чуде. Однако, хотя и идя различными путями повествования, все евангелисты сошлись вместе у чуда с пятью хлебами.

Глава XLVI

95. Матфей подводит свое повествование к известному чуду с пятью хлебами так: "Когда же настал вечер приступили к Нему ученики Его", и т. д. до слов: "А евших было около пяти тысяч человек, кроме женщин и детей" (Мф. XIV, 15 — 21). Об этом чуде сообщают все четыре евангелиста (Марк. VI, 34 — 44; Лук. IX, 12 — 17) и считается, что их рассказы несколько расходятся. Поэтому необходимо внимательно исследовать их тексты, дабы научиться тому, как действовать и рассуждать в других

аналогичных случаях, неизменно следуя при этом истине. И исследование необходимо начинать не с Матфея, а с Иоанна, у которого повествование построено так, что он назвал даже имена учеников, с которыми Господь беседовал по этому предмету. Действительно, он говорит: "Иисус, возвед очи и увидев, что множество народа идет к Нему, говорит Филиппу: где нам купить хлебов, чтобы их накормить?", и проч. до слов: "И собирали, и наполнили двенадцать коробов кусками от пяти ячменных хлебов, оставшимися у тех, которые ели" (Иоан. VI, 5 — 13).

96. Здесь не так уж важно, что он упомянул о том, что хлебы были ячменные, о чем другие не сказали; также не суть важно и то, что он не привел количества народа: что там было пять тысяч человек, кроме женщин и детей, о чем сказал Матфей. Понятно: один упомянул одно, другой — другое. Важно вот что: каким образом все сказанное ими истинно. В самом деле, если Господь, по Иоанну, посмотрев на толпы, спросил для испытания Филиппа, где они могли бы достать им пищи, то при этом может закрасться сомнение, как может быть истинным то, что Господу предложили ученики, а именно: отпустить толпы, чтобы они могли купить себе пищи в соседних местах, как о том сообщают другие евангелисты, равно как и то, что Господь, по словам Матфея, сказал им: "Не нужно им идти; вы дайте им есть". С Матфеем согласны Марк и Лука, пропуская только его слова: "Не нужно им идти". Таким образом, становится ясным, что после этих слов Господь посмотрел на толпы и сказал Филиппу то, о чем упоминает Иоанн, а эти пропускают.

Затем, приведенный у Иоанна ответ Филиппа Господу Марк приписывает всем ученикам; впрочем, он мог, как это часто бывает, употребить множественное число вместо единственного. Таким образом, слова Филиппа: "Им на двести динариев не довольно будет хлеба" значат то же, что, по словам Марка, спросили ученики: "Разве нам пойти купить хлеба динариев на двести и дать им есть?" А слова Господа, приведенные Марком: "Сколько у вас хлебов?" прочие пропустили. А то, что, по Иоанну, подсказал Андрей о пяти хлебах и двух рыбках, другие

евангелисты, заменив множественным числом единственное, сообщили как сказанное всеми учениками. Лука также соединил в одну мысль ответ и Андрея, и Филиппа. В самом деле, слова Луки: "У нас нет более пяти хлебов и двух рыб" напоминают слова Андрея; а дальнейшие слова: "Разве нам пойти купить пищи для всех сих людей?" относятся, по-видимому, к ответу Филиппа, если бы он не умолчал о двухстах динариях. Впрочем, то же можно иметь в виду и относительно слов Андрея. Ведь, когда он говорит: "Здесь есть у одного мальчика пять хлебов ячменных и две рыбки", то тут же прибавляет: "Но что это для такого множества?" А это и значит сказать: "Разве нам пойти купить пищи для всех сих людей?"

97. Итак, мы видим, что слова разнятся, а в предметах и мыслях — согласие полное; из этого мы получаем спасительный урок: искать в словах только намерение говорящих, к объяснению которого должны быть внимательны все истинные повествователи, говорят ли они что-либо о человеке, ангеле или Боге; а их желание может быть явлено из слов, лишь бы только они не противоречили друг другу по существу.

98. Конечно, в этом месте следует обратить внимание читателя и на остальное, являющееся случайным: на то, как Лука говорит, что им было велено расположиться по пятидесяти, а Марк — по сту и по пятидесяти в ряд. Но это не должно смущать, ибо один назвал часть, а другой — целое; действительно, тот, кто сообщил о сотнях, тот сообщил пропущенное другим; таким образом, противоречия нет. Конечно, если бы один сказал о полусотнях, а другой о сотнях, то вышло бы некоторое противоречие и нелегко было бы разрешить, почему сказано и так, и этак. Однако, говоря по правде, при внимательном исследовании и это противоречие могло бы быть снято. Я упомянул об этом потому, что часто встречается нечто такое, что для маловнимательных и безрассудных людей кажется противоречивым, а на самом деле не таково.

99. Затем Матфей говорит: "И отпустив народ, Он взошел на гору помолиться наедине; и вечером оставался там один", и проч. до слов: "Бывшие же в лодке подошли, поклонились Ему и сказали: истинно Ты Сын Божий" (Мф. XIV, 23 — 33). Так же продолжает и Марк после повествования о чуде с пятью хлебами: "Вечером лодка была посредине моря, а Он один на земле", и т. д. (Марк. VI, 47 — 54); почти то же, за исключением речи о Петре. Тут необходимо предупредить, чтобы не дать повода к сомнению, что Марк, говоря о хождении Господа по водам, сказал, что Он хотел пройти мимо их. Каким образом кто-то смог понять это в том смысле, что Он хотел их гибели, как бы людей чуждых Ему, которые настолько не узнали Его, что Он им казался привидением? Ведь Он подошел к ним, находившимся в смущении и кричавшим, с такими словами: "Ободритесь; это Я, не бойтесь". Итак, каким образом Он хотел погубить тех, кого так ободряет, если только Его желание погубить их не имело своей целью вызвать тот их вопль, по которому нужно было прийти к ним на помощь.

100. Иоанн несколько подробнее описал эти события, ибо после рассказа о чуде с пятью хлебами также говорит о затруднительном положении лодки и о хождении Господа по водам, так соединяя рассказ: "Иисус же, узнав, что хотят придти, нечаянно взять Его и сделать царем, опять удалился на гору один. Когда же настал вечер, то ученики Его сошли к морю и, вошедши в лодку, отправились на ту сторону моря в Капернаум. Становилось темно, а Иисус не приходил к ним. Дул сильный ветер и море волновалось" (Иоан. VI, 15 — 21). Здесь может показаться противоречивым только то, что Матфей говорит, будто Он взошел на гору, отпустив народ, чтобы там помолиться в уединении, а Иоанн пишет, что Он был на горе с теми же толпами, которых напитал пятью хлебами. Но так как и сам Иоанн говорит, что после этого чуда Он удалился на гору, чтобы не быть удержанным толпой, которая хотела сделать Его царем, то, конечно, становится понятным, что с горы они

уже спустились на низину, когда хлебы раздавались народу. А потому нет никакого противоречия в том, что Он снова взошел на гору, как говорят Иоанн и Матфей.

101. А Лука после повествования о чуде с пятью хлебами переходит к другому и уклоняется от общего порядка. Действительно, он не говорит ничего ни о лодке, ни о хождении Господа по волнам; но сказав: "И ели и насытились все", прибавил: "В одно время, когда Он молился в уединенном месте, и ученики были с Ним, Он спросил их: за кого почитает Меня народ?" (Лук. IX, 17, 18). Таким образом, он сначала рассказывает не о том, о чем остальные евангелисты, сообщившие, что Господь, ходящий по водам, подошел к плывущим в лодке ученикам. И потому следует думать, что Он спросил учеников: "За кого почитает Меня народ?" не на той горе, на которую, по словам Матфея, Он взошел, чтобы помолиться в уединении (ведь Лука, по-видимому, согласен с Матфеем, говоря: "Когда Он молился в уединенном месте", так как и тот сказал: "Взошел на гору помолиться наедине"), а совершенно в другом месте, также уединенном, но с Ним были ученики Его.

Глава XLVIII

102. Матфей продолжает так: "И переправившись прибыли в землю Геннисаретскую", и проч. до слов: "Есть неумытыми руками — не оскверняет человека" (Мф. XIV, 34 — XV, 20). Об этом же говорит и Марк, не давая никакого повода к недоуменным вопросам (Марк. VII, 1 — 23); и хотя о кое-чем говорится у него иначе, но этим он не отступает от общей им мысли. А Иоанн, после рассказа о вступлении на землю с лодки, на которую взошел Господь, ходивший по морю, по своему обыкновению сосредоточил свое внимание на речи Господа и сообщил то, что Он говорил о хлебе. И непосредственно после приведения этой речи он снова уносится в своих умозрениях (Иоан. VI, 22 — 72). Однако же в том, в чем он расходится с другими, его переход к иным предметам

не противоречит порядку повествования других. В самом деле, чем он препятствует нам признавать то, что те, о которых говорят Матфей и Марк, были исцелены, и что тем, которые следовали за Ним на другой берег моря, Он говорит сообщаемое у Иоанна; ведь Капернаум, куда они переправились, по словам Иоанна, находится около озера Геннисар, в каковую землю они пришли согласно Матфею.

Глава XLIX

103. После слов Господа, когда Он говорил с фарисеями об умывании рук, Матфей продолжает и соединяет повествование так, что самим переходом показывает последовательность событий. Он говорит: "И вышед оттуда, Иисус удалился в страны Тирские и Сидонские", и т. д. до слов: "И исцелилась дочь ее в тот час" (Мф. XV, 21 — 28). О женщине Хананеянке упоминает и Марк, сохраняя тот же порядок событий и не давая повода к каким-либо сомнениям, за исключением добавленного им, что Господь был в доме, когда приступила к Нему жена, просящая за свою дочь (Марк. VII, 24 — 30). Однако, не составляет труда увидеть, что Матфей умолчал о доме, хотя и повествует о том же самом событии; но его слова, что ученики в таких выражениях обратились к Господу: "Отпусти ее, потому что кричит за нами", говорят о том, что эта женщина кричала с мольбами вслед проходящему Господу. Итак, слова Марка о доме можно понять только в том смысле, что женщина вошла туда, где был Иисус, т. е. куда Он вошел по предыдущим словам Марка. А слова Матфея позволяют допустить, что Иисус в молчании вышел из того дома; таким образом открывается связь и в остальном повествовании. А свидетельство Марка о том, что Господь ответил ей о невозможности бросать хлеб детей псам, поставлено вслед за словами, сказанными Матфеем об учениках, просивших за женщину Господа, Его ответом, что Он послан только к погибшим овцам дома Израилева, и сообщением Матфея о том, что она последовала за Ним и поклонилась Ему со словами:

"Господи! помоги мне"; потом уже сказано то, о чем упоминают оба евангелиста.

Глава L

104. Матфей так продолжает свое повествование: "Перешед оттуда, пришел Иисус к морю Галилейскому и, взойдя на гору, сел там", и проч. до слов: "А евших было четыре тысячи человек, кроме женщин и детей" (Мф. XV, 29 — 38). Об этом втором чуде с семью хлебами и несколькими рыбками упоминает и Марк и почти в том же порядке, только с прибавлением того, о чем никто другой не говорит, а именно о глухом, которому Господь открыл слух, плюнув и сказав: "еффафа", т. е. "отверзись" (Марк. VII, 31 — VIII, 9).

105. Если бы кто-нибудь из евангелистов, не сказав об известном чуде с пятью хлебами, поведал бы об этом с семью, то его можно было бы признать несогласным с прочими. Кому бы не пришло в голову, что это одно и то же событие, но переданное не совсем точно или тем, или другим, или всеми вместе; но или один по ошибке сообщил о семи хлебах вместо пяти, или другие сказали вместо семи о пяти, или же и те и другие допустили ложь, или обманулись по забывчивости? Такое же противоречие можно было бы увидеть и в числе двенадцати и семи коробов и корзин, а также и в количествах пять и четыре тысячи, которые были накормлены. Но так как сообщившие о чуде с семью хлебами не умолчали и о чуде с пятью, то это никого не приводит в смущение и все понимают, что речь здесь идет о двух разных событиях.

Глава LI

106. Затем Матфей говорит: "И отпустив народ, Он вошел в лодку и прибыл в пределы Магдалинские", и проч. до слов: "Род лукавый и прелюбодейный знамения ищет, и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы

пророка. И оставив их, отошел" (Мф. XV, 39 — XVI, 4). То же самое Матфей сказал уже в другом месте (Мф. XII, 39). Из этого следует еще раз сделать для себя вывод, что Господь иногда повторял сказанное ранее, так что если при наличии противоречивого обстоятельства какое-нибудь место не может быть разрешено, то нужно понимать, что оно сказано дважды. Конечно, держась такого же порядка, Марк, сказав об известном чуде с семью хлебами, поведал то же, что и Матфей (Марк. VIII, 10 — 12). Нас не должно смущать то обстоятельство, что Марк о просящем знамения с неба не сказал того же, что и Матфей, а только: "Не дастся роду сему знамение"; тут и так понятно, что именно с неба, ибо об этом они и просили; кроме того, он пропустил сказать об Ионе, о чем сообщил Матфей.

Глава LII

107. Матфей продолжает: "Переправившись на другую сторону...", и т. д. до слов: "Тогда они поняли, что Он говорил им беречься не закваски хлебной, но учения фарисейского и саддукейского" (Мф. XVI, 5 — 12). То же самое и в том же порядке приводит и Марк (Марк. VIII, 13 — 21).

Глава LIII

108. Далее Матфей говорит так: "Пришед же в страны Кесарии Филипповой, Иисус спрашивал учеников Своих...", и проч. до слов: "И что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах" (Мф. XVI, 13 — 19). Марк рассказывает об этом почти в том же порядке, но сначала вставляет рассказ о возвращении слепому зрения (о чем поведал только он один); тому слепому, который сказал Господу: "Вижу проходящих людей, как деревья" (Марк. VIII, 22 — 29). А Лука припоминает об этом вопросе ученикам и вводит его после повествования о чуде с пятью хлебами (Лук. IX, 18 — 20). Как мы выше сказали, такой порядок воспроизведения в памяти нисколько не про-

тиворечит порядку следования событий друг за другом. Но может вызывать недоумение то обстоятельство, что, по словам Луки, Господь спросил учеников, за кого считают Его люди, тогда, когда Он молился в уединенном месте, Марк же говорит, что они были спрошены Им в пути. Но это может смущать только того, кто никогда не молился в пути.

109. Я напоминаю о том, что мною уже было сказано выше: пусть никто не думает, что Петр получил имя тогда, когда ему было сказано: "Ты — Петр". Но это произошло тогда, когда, по словам Иоанна, ему было сказано: "Ты наречешься Кифа, что значит "камень" (Петр)" (Иоан. I, 42). Отсюда следует, что это произошло и не в том месте, где Марк, перечисляя поименно двенадцать учеников, сказал, что Иаков и Иоанн названы "сынами грома", потому что там лишь сказано, что Господь положил ему называться Петром (Марк. III, 16 — 19); ведь он говорит так только в качестве напоминания, а не в том смысле, что это тогда совершилось.

Глава LIV

110. Матфей далее говорит: "Тогда (Иисус) запретил ученикам Своим...", и т. д. до слов: "Думаешь не о том, что Божие, но что человеческое" (Мф. XVI, 20 — 23). В таком же порядке это присоединяют Марк и Лука (Марк. VIII, 30 — 33 и Лук. IX, 21, 22), но Лука не сказал, что Петр противился страданиям Христовым.

Глава LV

111. Потом Матфей продолжает: "Тогда Иисус сказал ученикам Своим: если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною", до слов: "Ибо приидет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими, и тогда воздаст каждому по делам его" (Мф. XVI, 24 — 27). Это присоединяет и Марк,

сохраняя ту же последовательность; но он не говорит о Сыне Человеческом, имеющем прийти с Ангелами Своими, чтобы воздать каждому по делу его. Однако он тоже прибавляет, что Господь тогда сказал: "Кто постыдится Меня и Моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда приидет в славе Отца Своего со святыми Ангелами" (Марк. VIII, 34 — 38). Можно понять, что это относится к той мысли, что Он воздает каждому по делу его. И Лука присоединил то же самое и в том же порядке с небольшим различием в словах, вполне соглашаясь с той же истиной (Лук. IX, 23 — 26).

Глава LVI

112. Затем Матфей говорит: "Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем". Это явление Господа на горе в присутствии трех учеников, Петра, Иакова и Иоанна, когда Ему было дано свидетельство Отчим голосом, представлено тремя евангелистами в одном и том же порядке и совершенно в тех же самых выражениях (Мф. XVI, 28; XVII, 9; Марк. VIII, 39; IX, 9 и Лук. IX, 27 — 36). А остальное, как могут видеть читатели, различно по словам и выражениям, но изложено в полном согласии в мыслях, как это мы показали во многих местах выше.

113. А то, что Марк указывает на это, как на совершившееся спустя шесть дней, подобно Матфею, а Лука — спустя восемь дней, не должно оставлять без внимания, ибо иных это приводит в смущение; таких нужно наставить, представив основания для этого. Мы иногда обозначаем дни, говоря так: "Спустя столько-то дней"; но мы порой не считаем того дня, в который говорим, и того, в который ожидается событие, о котором идет речь, а говорим лишь о промежуточных целых днях. Так и делают Матфей и Марк; они исключают тот день, в который говорил Иисус, и тот, в который Он представил им известное видение

на горе, и говорят только о днях средних. Лука же, причислив конечные, т. е. первый и последний дни, сказал "восемь".

114. Также и то, что Лука говорит о Моисее и Илье: "Сказал Петр Иисусу: Наставник! хорошо нам здесь быть; сделаем три кущи, одну Тебе, одну Моисею и одну Илии", не должно считаться противоречивым тому, что присоединили Матфей и Марк, т. е. что Петр будто бы указывал на это тогда, когда Моисей и Илья еще говорили с Господом. Ведь, на самом деле, они это не выразили ясно, а скорее умолчали о том, что при уходе их Петр внушал эту мысль Господу. Лука еще прибавляет, что когда они вошли в облако, то был голос из облака, о чем другие не сказали, но они не сказали и чего-либо обратного.

Глава LVII

115. Матфей продолжает так: "И спросили Его ученики Его: как же книжники говорят, что Илии надлежит придти прежде?", и проч. до слов: "Тогда ученики поняли, что Он говорил им об Иоанне Крестителе" (Мф. XVII, 10 — 13). То же самое, хотя отчасти и другими словами, сказал и Марк (Марк. IX, 10 — 12); но он не прибавил, что они поняли Его слова, как указание на Иоанна Крестителя, когда Он сказал, что Илья уже пришел.

Глава LVIII

116. Далее Матфей говорит: "Когда они пришли к народу...", и т. д. до слов: "Сей же род изгоняется только молитвою и постом" (Мф. XVII, 14 — 21). Это же и в том же самом порядке воспроизводят Марк и Лука, не давая повода к какому-либо недоуменному вопросу (Марк. IX, 16 — 28; Лук. IX, 38 — 40).

Глава LIX

117. Матфей продолжает так: "Во время пребывания их в Галилее, Иисус сказал им: Сын Человеческий предан будет в руки человеческие. И убьют Его, и в третий день воскреснет. И они опечалились" (Мф. XVII, 22 — 23). В том же порядке о том же самом вспоминают Марк и Лука (Марк. IX, 29 — 31; Лук. IX, 44 — 45).

Глава LX

118. Далее Матфей говорит: "Когда же пришли они в Капернаум, то подошли к Петру собиратели дидрахм и сказали: Учитель ваш не даст ли дидрахмы?", и проч. до слов: "Найдешь статир; возьми его и отдай им за Меня и за себя" (Мф. XVII, 24 — 27). Об этом говорит только один Матфей, и после этой вставки следует тому же порядку расположения событий, по которому вместе с ним идут Марк и Лука.

Глава LXI

119. Затем Матфей говорит так: "В то время ученики приступили к Иисусу и сказали: кто больше в Царстве Небесном?", и т. д. до слов: "Так и Отец Мой Небесный поступит с вами, если не простит каждый из вас от сердца своего брату своему согрешений его" (Мф. XVIII). Из этой пространной речи, следуя тому же расположению, Марк предложил не все, но только кое-что, и еще сам включил нечто такое, чего Матфей не говорит (Марк. IX, 33 — 49). А вся речь до того места, до которого мы назначили рассмотрение, вызвана только вопросом Петра о том, сколько раз должно прощать брату. Действительно, Господь говорил это так, что всякому должно быть ясно, что и вопрос Петра, и ответ на него относятся к одной и той же речи. А Лука, при соблюдении того же порядка, не вспоминает ни о чем, кроме дитяти, которое Господь поставил перед учениками как пример для подражания,

когда они помышляли о своем величии (Лук. IX, 46 — 48).

Глава LXII

120. Матфей так продолжает свое повествование: "Когда Иисус окончил слова сии, то вышел из Галилеи и пришел в пределы Иудейские, за Иорданскою стороною", и проч. до слов: "Кто может вместить, да вместит" (Мф. XIX, 1 — 12). Об этом сообщает и Марк, держась того же порядка (Марк. X, 1 — 12). Конечно, можно видеть, что нет никакого противоречия, когда тот же Марк влагает в уста Господа вопрос фарисеям: "Что заповедал вам Моисей?", и такой их ответ, что им дозволено давать разводную запись; в то время как Матфей сказал словами Господа, которыми Он показал им из книги Закона, что Бог соединил мужа и жену, и потому человеку не должно их разъединять, а они сослались на Моисея: "Как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с нею?" Но Он снова сказал им: "Моисей, по жестокосердию вашему, позволил вам разводиться с женами вашими; а сначала не было так". Действительно, ведь и Марк не умалчивает об этом ответе Господа; но это уже после того, как они ответили на вопрос о разводной записи.

121. В каком порядке или способе выражения мы должны это рассматривать, для истинности дела это нисколько не важно: они ли сами предложили вопрос Господу, запретившему развод и подтвердившему слова Свои из Закона, именно: вопрос о разводной записи, дозволенной им тем же самым Моисеем, который написал и то, что Бог соединил мужчину и женщину (Быт. II, 24), или же они сами это ответили из заповеди Моисея на Его вопрос. Ведь и Его намерение было таково, чтобы дать им основательный ответ, почему это позволил Моисей, только после того, как они вспомнят об этом. Это намерение Его, то, которое представлено у Марка, ясно обозначено в самом вопросе. С другой стороны, и их намерение состояло в том, чтобы на основании обязательности и

значения Моисея, повелевшего давать разводное письмо, они могли заключить о Его полном и несомненном отрицании развода; ведь, испытывая Его, они подошли с намерением сказать именно это. Это их намерение выражено у Матфея в том, что не они были спрошены Господом, а сами собой включили вопрос о заповеди Моисея, чтобы одержать видимый перевес над Господом, так как Он запрещает развод супругов.

122. А еще это может быть понято и так, как это видно из слов Марка, что Господь спросил их, поскольку они сначала спросили Его, должно ли отпускать жену: "Что заповедал вам Моисей?"; так как они ответили, что Моисей позволил писать разводную запись и отпускать, то Он отвечал им из книги Закона, данного Моисеем, как Бог установил брак мужчины и женщины словами, которые привел Матфей. А когда они услышали то, что первоначально сами отвечали на Его вопрос, то повторили так: "Почему же Моисей позволил давать разводную запись?" Тогда Иисус указал им, что причина этого — жестокость их сердец; эту причину Марк поставил впереди для краткости, как бы в ответ на тот их первый вопрос, который вставил Матфей; он справедливо полагал, что истина нисколько не потерпит ущерба, в каком бы месте в тех же самых словах не был дан ответ на сказанное дважды, когда Господь дважды теми же самыми словами ответил на это.

Глава LXIII

123. Матфей продолжает: "Тогда приведены были к Нему дети, чтобы Он возложил на них руки и помолился", и проч. до слов: "Ибо много званных, а мало избранных" (Мф. XIX, 13 — XX, 16). Этот порядок вместе с Матфеем удержал и Марк (Марк. X, 13 — 31); о работниках, посланных в виноградник, вставляет только один Матфей. А Лука, после ответа Его на споры учеников между собой о том, кто из них больший, присоединил рассказ о том изгоняющем бесов человеке, которого они видели, хотя

он и не ходил за Ним. С этого места Лука расходится с другими, когда говорит, что Он восхотел идти в Иерусалим (Лук. IX, 46 — 51); но после многих вставок он снова сходится с ними при воспоминании о том богаче, которому было сказано: "Все, что имеешь, продай и раздай нищим" (Лук. XVIII, 18 — 30), о котором первые два евангелиста говорят в том порядке, в каком далее они и идут одним и тем же путем; ведь и Лука не преминул сказать о детях, прежде чем поведал о том же богаче, что и они.

Глава LXIV

124. Затем Матфей продолжает так: "И восходя в Иерусалим, Иисус дорогою отозвал двенадцать учеников одних и сказал им...", и т. д. до слов: "Так как Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих" (Мф. XX, 17 — 28). Вместе с ним этот же порядок выдерживает и Марк, говоря о сынах Зеведея, что ими самими, а не матерью их, как говорит Матфей, было высказано пожелание сесть по правую и по левую стороны Его в славе Его. Таким образом, Марк кратко указал, что скорее они сами, чем их мать, высказали это. Сверх того, Матфей и Марк говорят, что Господь отвечал скорее им, чем их матери. А Лука, указав в том же порядке, что Он предсказал ученикам Своим о страдании и воскресении, пропустил то, о чем упоминают эти евангелисты; после этой вставки их повествования встречаются с тем, что поведал Лука, у Иерихона (Лук. XVIII, 31 — 35). А то, что Матфей и Марк говорят о князьях народов, которые господствуют над подчиненными, и что между учениками Его не будет так, но больший между ними будет слугою других, — то ведь и Лука говорит нечто подобное, но не в том месте (Лук. XXII, 24 — 27); причем и сам порядок показывает, что Господом второй раз была высказана та же самая мысль.

125. Потом Матфей говорит: "И когда выходили они из Иерихона, за Ним следовало множество народа", и проч. до слов: "И тотчас прозрели глаза их, и они пошли за Ним" (Мф. XX, 29 — 34). Об этом событии говорит и Марк, но только в отношении к одному слепому (Марк. X, 46 — 52). Это несогласие разрешается так же, как разрешен вопрос о двух страдавших от легиона демонов, а именно: из двух слепых один был более известен и знаменит в том городе; этим, кстати, объясняется и то, что Марк упоминает имя его и его отца, что встречается нечасто при упоминании о столь многих, исцеленных Господом. Таким образом, несомненно, этот Вартимей, сын Тимея, лишившись большого благополучия, был повержен в такое всем известное несчастье, что был не только слепым, но даже сидел и просил милостыню. Вот потому-то Марк пожелал упомянуть только его одного, так как его прозрение доставило этому чуду столь же большую известность, сколь общеизвестно было бедствие Вартимея.

126. А Лука, как следует из его текста, хотя и повествует о таком же чудесном событии, но только с другим слепым, ибо он говорит, что это случилось во время их приближения к Иерихону (Лук. XVIII, 35 — 43), а другие — что это произошло тогда, когда они выходили из Иерихона. Но упоминание одного и того же города и схожесть событий дают повод думать, что это все-таки совершилось один раз. А несогласие евангелистов в том, что один говорит о приближении к Иерихону, а другие — об удалении от него, убедительно, конечно, только для тех, которые более склонны верить в ложность Евангельских повествований, чем признать, что Иисус сотворил два одинаковых чуда. А что это более вероятно и скорее можно признать истинным, всякий верный сын Евангелия видит, так сказать, невооруженным глазом; всякий же заядлый спорщик, когда будет убежден в этом, пусть отвечает сам, или молчанием, или, если не хочет молчать, рассуждениями.

127. Матфей продолжает так: "И когда приблизились к Иерусалиму и пришли в Виффагию к горе Елеонской...", и т. д. до слов: "Благословен Грядущий во имя Господне! осанна в вышних!" (Мф. XXI, 1 — 9). Об этом повествует и Марк, соблюдая тот же порядок (Марк. XI, 1 — 10). А Лука остался в Иерихоне, рассказывая о том, что Матфей и Марк пропустили, а именно о Закхее, начальнике мытарей, и воспроизводя нечто, сказанное в притчах. А после этого и Лука поспешил за другими к повествованию об осленке, на котором воссел Иисус (Лук. XIX, 1 — 38). Пусть не смущает то обстоятельство, что Матфей говорит об ослице и осленке, а остальные об ослице умалчивают. Впрочем, нужно припомнить то правило, которое мы внушали выше относительно расположившихся по сотням и по пятидесяти, когда пять тысяч насыщались от пяти хлебов; после ссылки на него читателя уже не должно было бы смутить даже то, если бы Матфей умолчал об осленке, как остальные умолчали об ослице; ведь было бы куда более противоречивым, если бы один сказал об ослице, а другие — об осленке. Итак: нет повода к какому-либо возражению даже тогда, когда один вспомнил об одном, а другой — о другом; но насколько менее может быть повода к этому, когда один сказал только об одном, а другие также и о другом!

128. Также и Иоанн, хотя умолчал о том, что Господь послал учеников Своих привести к Нему этих животных, однако вкратце внес сообщение об осленке, и даже со свидетельством из пророка, которое приводит Матфей (Иоан. XII, 14 — 15). В этом пророческом свидетельстве можно усмотреть несколько различный способ выражения, однако общность мысли несомненна. Недоумение может быть вызвано тем, что Матфей приводит слова пророка таким образом, будто пророк говорит и об ослице. Но это, конечно, не так.

По моему мнению, причина всего этого состоит в том, что Матфей, по преданию, писал Евангелие на еврейском языке. Но известно, что перевод, известный как перевод

Семидесяти, в некоторых местах заключает нечто иное, сравнительно с еврейским (оригиналом), хотя эти Семьдесят знали этот язык и поодиночке переводили одни и те же еврейские книги. Если же затем начать искать причину этого разногласия, т. е. почему столь важный перевод Семидесяти отступает от содержания еврейских списков, то я не вижу другого более вероятного объяснения кроме того, что Семьдесят переводили под действием того же Духа, Которым было сказано и переводимое ими, что было подтверждено удивительным их согласием, о котором провозглашают повсюду. Таким образом они, при некотором различии в словах, но не отступая от воли Господа, Которому принадлежит сказанное и Которому должны служить их слова, обнаружили в себе только то, чему теперь мы изумляемся в согласии четырех евангелистов. При этом нам ясно, что нет лжи в том, когда кто-либо передает о чем-нибудь несколько иным способом, но не отступает от мысли того лица, с которым он должен быть в согласии и единодушии. Знать об этом полезно и в жизни для предохранения себя от лжи и в виду необходимости осуждать ее; полезно это и для самой веры, чтобы мы не думали, что истина охраняется как бы заколдованными звуками, как будто Бог вручает нам самую истину так же, как и слова, которыми она выражается. Истина, которую нужно провозглашать, должна быть предпочтительнее слов, которыми она выражается; так что нам не следовало бы производить и розысканий о них, если бы мы могли знать истину, как ее знает Бог, а в Нем — ангелы Его.

Глава LXVII

129. Далее Матфей говорит: "И когда вошел Он в Иерусалим, весь город пришел в движение и говорили: кто Сей?", и проч. до слов: "Вы сделали его вертепом разбойников" (Мф. XXI, 10 — 13). Об этом изгнании торгующих из храма говорят все (Марк. XI, 15 — 17; Лук. XIX, 45, 46; Иоанн. II, 1 — 17); но Иоанн — в

совершенно другом порядке, так как после свидетельства Крестителя об Иисусе сказал, что Он пошел в Галилею, где претворил воду в вино и оттуда, проведя несколько дней в Капернауме, Он, по словам Иоанна, пошел в Иерусалим, так как была пасха Иудейская, и, сделав бич из веревок, изгнал торговавших из храма. Из этого видно, что Господь совершил это не один, а два раза. В первый раз тогда, когда об этом упомянул Иоанн, а во второй — когда об этом поведали прочие три евангелиста.

Глава LXVIII

130. Затем Матфей говорит: "И приступили к Нему в храме слепые и хромые...", и т. д. до слов Иисуса: "Истинно говорю вам: если будете иметь веру и не усомнитесь, не только сделаете то, что сделано со смоковницею, но, если и горе сей скажете: "поднимись и ввергнись в море", — будет; и все, чего не попросите в молитве с верою, получите" (Мф. XXI, 14 — 22).

131. Об этом говорится и у Марка, но он не выдерживает такой же последовательности. Действительно, во-первых, подобно Матфею, сказавшему, что Он вошел в храм и изгнал из храма торгующих и покупающих, Марк об этом не говорит; а говорит он, что Господь, обозрев всех, так как был уже вечер, вышел с двенадцатью в Вифанию; а когда на другой день вышел из Вифании, то захотел есть и проклял смоковницу, о чем свидетельствует и Матфей. И, во-вторых, тот же Марк прибавляет, что Господь прибыл в Иерусалим и, вошедши в храм, изгнал торговцев и покупателей из храма, и будто бы не в первый, а во второй день (Марк. XI, 11 — 17). Но так как Матфей вводит такую связь: "И оставив их, вышел вон из города в Вифанию", при возвращении из которой утром проклял смоковницу, то вероятнее, что именно Матфеем выдержана последовательность событий после изгнания торгующих из храма. В самом деле, слова "оставив их, вышел вон" можно понять только по отношению к тем, которые негодовали на возгласы детей: "Осанна Сыну Давидову!"

Итак, Марк пропустил то, что произошло в первый день, когда Он вошел в храм; но он вспомнил о словах Спасителя, когда Тот на смоковнице не нашел ничего, кроме листьев; а это, по общему свидетельству обоих евангелистов, было на второй день. А то, что Господь сказал ученикам о вере и о возможности перенести гору в море, — все это произошло не во второй день, когда смоковнице было сказано: "Да не будет же впредь от тебя плода вовек", а в третий. Итак, Марк, упомянув об изгнании торгующих из храма во второй день, пропустил совершившееся в первый; ибо он говорит, что в тот же самый день вечером Он вышел из города, и когда они утром проходили мимо, ученики увидели, что смоковница высохла до корня; Марк вспомнил также слова Петра Господу: "Равви! посмотри, смоковница, которую Ты проклял, засохла"; тогда Иисус и поведал ученикам о могуществе веры. А Матфей передал так, как-будто все это, т. е. слова, обращенные к дереву, и немедленное засыхание смоковницы, и удивление учеников при виде этого, и Его ответ о силе веры, — все это было в один и тот же день. Отсюда ясно, что Марк вспомнил во второй день о том событии, о котором пропустил сказать в первый, а именно об изгнании торгующих и покупающих из храма. Матфей же, хотя упомянул о совершившемся во второй день, т. е. о проклятии дерева при возвращении из Вифании, пропустил при этом сказанное у Марка: о прибытии Его в город и о выходе из него вечером, а также и о том, что когда Он утром проходил мимо, ученики удивлялись засохшему дереву. Кроме того, к событиям второго дня, когда дерево засохло, он присоединил еще и совершившееся в третий день, т. е. удивление учеников тому, что дерево засохло, и то, что ученики слышали от Господа о могуществе веры; Матфей так сопоставлял события, что только из рассказа Марка можно распознать, где и что пропустил Матфей.

Глава LXIX

132. Матфей продолжает так: "И когда пришел Он в храм и учил, приступили к Нему первосвященники и старейшины народа и сказали: какою властью Ты это делаешь? и кто Тебе дал такую власть?", и проч. до слов: "Я вам не скажу, какою властью это делаю" (Мф. XXI, 23 — 27). Все это почти в тех же самых словах изложили и два другие: Марк и Лука (Марк. XI, 27 — 33; Лук. XIX, 47 — XX, 8); в последовательном изложении событий они ни в чем не противоречат друг другу, за исключением того, о чем я сказал выше, а именно: Матфей, пропустив нечто, относящееся к другому дню, так сопоставил события, что если не разобраться, то можно подумать, что он все еще продолжает вращаться в пределах второго дня, а Марк — третьего. Лука же рассказал так, как-будто он не соблюдал последовательность дней; но после упоминания об изгнании из храма продавцов и покупателей умолчал о выходе в Вифанию и возвращении в город, не рассказав при этом и обо всем, что было связано со смоковницей; причем, пропустив это, он далее поведал то, что мы выше привели из Матфея.

Глава LXX

133. Далее Матфей говорит: "А как вам кажется? У одного человека было два сына; и он, подошед к первому, сказал: сын! пойди, сегодня работай в винограднике моем. Но он сказал в ответ: "не хочу"; а после, раскаявшись, пошел. И подошед к другому, он сказал то же. Этот сказал в ответ: "иду, государь"; и не пошел; который из двух исполнил волю отца?", и т. д. до слов: "И тот, кто упадет на этот камень, разобьется; а на кого он упадет, того раздавит" (Мф. XXI, 28 — 44). Марк и Лука не упоминают о двух этих сыновьях, но они не обошли молчанием то, о чем Матфей повествует потом: о винограднике, врученном работникам, которые преследовали посланных к ним рабов господина, а потом убили воз-

любленного сына и выбросили за пределы виноградника. При этом Марк и Лука соблюдают ту же последовательность, что и Матфей (Марк. XII, 1 — 11 и Лук. XX, 9 — 18).

134. Итак, здесь может явиться только один недоуменный вопрос, а именно: Матфей говорит, что Господь спросил иудеев: "Когда придет хозяин виноградника, что сделает он с этими виноградарями?", а затем прибавляет, что они сказали в ответ: "Злодеев сих предаст злой смерти, а виноградник отдаст другим виноградарям, которые будут отдавать ему плоды во времена свои"; а Марк говорит, что этот ответ дан был не ими, а сам Господь, непосредственно после Своего вопроса, как бы Сам ответил Себе. Но легко заметить, что или фразы "они сказали", "они ответили", хотя и пропущены, но подразумеваются; или же этот ответ усвоен Господу, потому что от имени их, так как они сказали истину, ответ дает Тот, Который есть сама истина.

135. Гораздо больше сомнений возбуждает то обстоятельство, что Лука не только приписывает, подобно Марку, вышеозначенный ответ Господу, но еще и вкладывает в уста иудеям ответ противоположный, будто бы они сказали: "Да не будет". Действительно, Лука так передает эту беседу: "Что же сделает с ними господин виноградника? Придет и погубит виноградарей тех и отдаст виноградник другим. Слышавшие же это сказали: да не будет! Но Он, взглянув на них, сказал: что значит сие, написанное: "камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла"? (Пс. CXVII, 22)". Если вдуматься, то слова Господа о камне, отвергнутом строителями, но сделавшемся главою угла, вставлены с тем, чтобы этим свидетельством были опровергнуты противоречившие рассказанной притче. Ведь и сам Матфей приводит эти слова так, как будто они сказаны возражающим; он говорит: "Неужели вы никогда не читали в Писании: "камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла". Разве этим он не дает понять, что были такие, которые возражали Иисусу? То же отмечает и Марк, который приводит эти слова в таком виде: "Неужели вы не читали сего в Писании: "камень,

который отвергли строители, тот самый сделался главою угла". Эта мысль, безусловно, наиболее уместна после возражений со стороны иудеев.

136. Итак, нам остается признать, что среди слушавшего Господа народа некоторые отвечали то, что приводит Матфей, а другие то, что не упустил сказать Лука. Тем, которые дали Господу тот ответ, который привел Матфей, другие возражали: "Да не будет!" Но ответ первых Марком и Лукой приписан Господу, ибо, как я выше сказал, через них говорила сама истина: или, если они были злыми, по их неведенью, как и Каиафа, который, будучи первосвященником, изрек пророчество, не понимая, что он говорит (Иоан. XI, 49 — 51); или же сознательно, как через понимающих и уже верующих. Ведь там была та толпа, через которую исполнилось известное пророчество, когда народ, встречая с великим торжеством входящего в Иерусалим, восклицал: "Благословен Грядущий во имя Господне!" (Пс. CXVII, 26; Мф. XXI, 9).

137. Пусть нас не смущает и то, что Матфей сказал, будто первые священники и старейшины народа подошли к Господу и спросили, какой властью Он это делает и кто дал Ему эту власть; это тогда, когда Он со Своей стороны спросил их: "Крещение Иоанново откуда было: с небес, или от человеков?" А на их ответ, что они этого не знают, сказал им: "И Я вам не скажу, какою властью это делаю". Далее Матфей продолжал говорить таким образом: "А как вам кажется? У одного человека было два сына...", и т. д. По Матфею речь идет связно до того места, где говорится о передаче виноградника другим виноградарям. Действительно, можно подумать, что все это Господь говорил первосвященникам и старейшинам народа, которые спросили Его о Его власти. Конечно, если они спрашивали как искусители и враги, то не в них нужно видеть верующих, т. е. тех, которые представили Господу ясное свидетельство из пророка.

Было бы глупым отрицать саму возможность присутствия верующих в той толпе, которая тогда слушала притчи Господа. Ведь Матфей ради краткости умолчал о том, о чем не умолчал Лука, т. е. что притча эта сказана была

не только тем, которые спрашивали Его о Его власти, но и народу, потому что он говорит так: "И начал Он говорить к народу притчу сию". Таким образом, под именем этого народа необходимо понимать и тех, которые были подобны восклицавшим: "Благословен Грядущий во имя Господне!", и, следовательно, среди них и были отвечавшие: "Злодеев сих предаст злой смерти". Поэтому их ответ Господу Марк и Лука передали так, как-будто это сказал сам Тот, Который есть истина, часто провозглашаемая даже устами злых людей, побуждая к этому ум человека не в виду его святости, а в силу собственного могущества. Кроме того, вследствие возможности в них таких качеств, не напрасно же они рассматриваются в самом теле Господа как Его члены, так что голос их вручается Тому, членами Которого они были, ибо Он крестил уже больше, чем Иоанн (Иоан. IV, 1), и имел толпы учеников, как об этом часто свидетельствуют евангелисты; из их числа были и те пятьсот братий, которым, по свидетельству апостола Павла, Он явился после воскресения (I Кор. XV, 6).

138. Есть у евангелиста Иоанна речь Господа, из которой легче уразуметь то, что я говорю: "Тогда сказал Иисус к уверовавшим в Него Иудеям: если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными. Ему отвечали: мы семя Авраамово и не были рабами никому никогда, как же Ты говоришь: "сделаетесь свободными"? Иисус отвечал им: истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха; Но раб не пребывает в доме вечно: сын пребывает вечно; итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете. Знаю, что вы семя Авраамово; однако ищете убить Меня, потому что слово Мое не вмещается в вас" (Иоан. VIII, 31 — 37). Конечно, Он не сказал бы: "Ищете убить Меня" тем, которые уверовали в Него и которым Он сказал: "Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными". Это было сказано тем, которые уже веровали в Него; но была там и толпа, среди которой было немало врагов Его. И вот, хотя евангелист ясно и не указывает,

кто были возражавшие, но из самого ответа и из того, что они заслужили выслушать от Господа, достаточно ясно, кому и какие слова должно приписать.

Итак, как в этой толпе, по Иоанну, были уже уверовавшие в Иисуса, но были и такие, которые хотели убить Его, так и в той, о которой ныне идет речь, были коварно испытывавшие Господа, какою властью Он это делает, но были и такие, которые бесхитростно и с верой восклицали: "Благословен Грядущий во имя Господне!", поэтому были и такие, которые говорили: "Злодеев сих предаст злой смерти". Этот ответ может быть понят как слово самого Господа или потому, что Он есть сама истина, или вследствие единства между Главою и членами. Наконец, были и такие, которые отвечавшим говорили: "Да не будет", потому что они понимали, что притча сказана относительно них.

Глава LXXI

139. Далее Матфей говорит: "И слышавшие притчи Его, первосвященники и фарисеи, поняли, что Он о них говорит, и старались схватить Его; но побоялись народа, потому что Его почитали за пророка", и проч. до слов: "Ибо много званных, а мало избранных" (Мф. XXI, 45 — XXII, 14). Эту притчу о приглашенных на брак сообщает один Матфей; нечто подобное приводит и Лука, но это не то, как видно из последовательности повествования, хотя в этом и есть некоторое подобие (Лук. XIV, 16 — 24). Но как Марк, так и Лука, удерживая тот же самый порядок, свидетельствуют о том, что иудеи все это признали сказанным о них, как указал и Матфей после изложения притчи о винограднике и об умерщвлении сына хозяина (Марк. XII, 12 и Лук. XX, 19). А потом они обращаются к другим событиям, присоединяя в конце то, что и Матфей вставил по порядку после этой притчи о браке, которую привел он один.

Глава LXXII

140. Итак, Матфей продолжает: "Тогда фарисеи пошли и совещались, как бы уловить Его в словах. И посылают к Нему учеников своих с иродианами, говоря: Учитель! мы знаем, что Ты справедлив, и истинно пути Божию учишь, и не заботишься об угождении кому-либо, ибо не смотришь ни на какое лице; итак скажи нам: как Тебе кажется? позволительно ли давать подать кесарю, или нет?", и т. д. до слов: "И слышав народ дивился учению Его" (Мф. XII, 15 — 33). Марк и Лука сообщают эти два ответа подобным же образом, не отступая в последовательности передачи их от Матфея: один о золотой монете для подати кесарю, а другой — относительно женщины, вышедшей замуж за семерых братьев, последовательно умерших один за другим (Марк. XII, 13 — 27 и Лук. XX, 20 — 40). Действительно, после известной притчи о работниках в винограднике и рассказе о замышлявших козни иудеях, против которых и была сказана притча, о чем упомянули все трое, эти два (Марк и Лука) пропускают притчу о приглашенных на брачный пир, о чем сообщил только один Матфей; но далее они идут все вместе, сообщая и о подати кесарю, и о жене семи мужей в одной и той же последовательности, не давая повода к какому-либо недоуменному вопросу.

Глава LXXIII

141. Матфей таким образом продолжает повествование: "А фарисеи, услышавши, что Он привел саддукеев в молчание, собрались вместе. И один из них, законник, искушая Его, спросил, говоря: Учитель! какая наибольшая заповедь в законе?", и проч. до слов Господа: "На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки" (Мф. XXII, 34 — 40). Об этом упоминает и Марк, соблюдая тот же порядок (Марк. XII, 28 — 34). И пусть не смущает то обстоятельство, что Матфей называет искушающим того, от которого Господу был предложен вопрос, Марк же об

этом умалчивает и в конце заключает речь, что Господь на его мудрый ответ сказал: "Недалеко ты от Царствия Божия". Ведь могло же быть так, что он приступил с целью искусить, но в ответе Господу был правдив. А, возможно, нам следует полагать, что это искушение не преследовало злой цели, но было искушением со стороны человека осторожного, желавшего испытать вопрошаемого.

142. Лука же вставляет нечто подобное не в этой последовательности (Лук. X, 25 — 37), но в совсем другом месте. И трудно сказать, об этом ли событии здесь говорится, или же то был другой человек, с которым Господь вел речь об указанных двух заповедях; скорее можно предположить, что это был другой; это следует не только из того, что в порядке изложения замечается полное различие, но и из того, что сей человек представляется сам как дающий ответ на вопрос Господа и в своем ответе упоминающий эти две заповеди; а когда Господь сказал ему: "Так поступай, и будешь жить", т. е. чтобы он исполнял то, что по собственному его признанию есть наиважнейшее в законе, евангелист продолжает: "Но он, желая оправдать себя, сказал Иисусу: а кто мой ближний?" Тогда Господь предложил притчу об отходившем из Иерусалима в Иерихон и попавшем в руки разбойников. Поскольку представленный Лукою законник является и искушающим, и сам дает ответ о двух заповедях, и так как вслед увещанию Господа: "Так поступай, и будешь жить" о нем говорится: "Но он, желая оправдать себя...", он не кажется добрым; а тот, о котором в похожем контексте упоминают Матфей и Марк, изображен так хорошо, что ему говорится от Господа: "Недалеко ты от Царствия Божия"; то, пожалуй, Лука говорит о другом человеке.

Глава LXXIV

143. Матфей продолжает: "Когда же собрались фарисеи, Иисус спросил их: что вы думаете о Христе? чей Он сын?", и т. д. до слов: "И никто не мог отвечать Ему ни слова; и с того дня никто уже не смел спрашивать

Его" (Мф. XXII, 41 — 46). Марк упоминает об этом в той же последовательности и в том же порядке. А Лука умалчивает только о том человеке, который спросил Господа: "Какая наибольшая заповедь в законе?" Но пропустив это, и он далее соблюдает ту же последовательность, сообщая, что Господь спросил иудеев: "Как говорят, что Христос есть сын Давидов?" (Лук. XX, 41 — 44). Для понимания неважно, что, по Матфею, когда Иисус спросил у иудеев, что они думают о Христе, чей Он сын, они ответили: "Давидов", и именно тогда Он произнес слова: "Если Давид называет Его Господом, как же Он сын ему?"; а по сообщению Марка и Луки не находится указаний ни на Его вопрос, ни на их ответ. Действительно, мы должны понимать, что после их ответа двумя евангелистами указана мысль самого Господа, как она была Им выражена слушавшим Его, которых Он хотел наставить в Своем учительском служении и отклонить от учения книжников. Они знали о Христе только то, что Он по плоти был от семени Давида, но не признавали в Нем Бога, хотя Он был Господом самого Давида. Поэтому-то согласно указанию двух евангелистов Господь представляется обращающимся от тех, которые находились в заблуждении, к тем, которых он хотел освободить от их заблуждения. Таким образом, слова: "Как же Он сын ему?" нужно понимать не так, что они обращены к первым, но ко вторым, к тем, которых Он хотел наставить.

Глава LXXV

144. Далее Матфей держится в повествовании такого порядка: "Тогда Иисус начал говорить народу и ученикам Своим и сказал: на Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи; итак все, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте, ибо они говорят, и не делают", и проч. до слов: "Не увидете Меня отныне, доколе не воскликнете: "благословен Грядущий во имя Господне!" (Мф. XXIII). Что подобную речь произнес Господь против фарисеев, книжников и

законников, об этом упоминает также и Лука, но только будто бы это случилось в доме какого-то фарисея, который пригласил Его на пир. Чтобы сообщить об этом, Лука разошелся с Матфеем около того места, где оба они упомянули о сказанном Господом о знамении Ионы, о трех днях и ночах, о царице Южной, о Ниневитянах и о духе нечистом, который возвратился и нашел дом убранным; после этой речи Матфей говорит: "Когда же Он еще говорил к народу, Матерь и братья Его стояли вне дома, желая говорить с Ним" (Мф. XII, 39 — 46).

А Лука в той же речи, упомянув нечто из слов Господа, пропущенное у Матфея, затем отступает от той последовательности, которую они с Матфеем до этого места соблюдали: "Когда же Он говорил это, один фарисей просил Его к себе обедать; Он пришел и возлег. Фарисей же удивился, увидев, что Он не умыл рук перед обедом. Но Господь сказал ему: ныне вы, фарисеи, внешность чаши и блюда очищаете, а внутренность ваша исполнена хищения и лукавства. Неразумные!" И далее следует речь против тех же фарисеев, книжников и законоучителей в таком же роде, как и у Матфея в настоящем месте, которое мы ныне взяли для рассмотрения (Лук. XI, 29 — 52). Итак, хотя Матфей говорит об этом, не указывая на дом фарисея, однако он и не говорит определенно о том месте, где это было сказано, что могло бы противоречить рассказу Луки.

Впрочем, так как Господь пришел уже в Иерусалим из Галилеи, и, по Матфею, после Его входа в Иерусалим предыдущие события так связаны с этой речью, что вероятнее всего признать, что все это произошло в Иерусалиме, а Лука повествует об этом, как о бывшем еще во время путешествия Господа в Иерусалим, то мне кажется, что было две подобных друг другу речи, из которых одну привел один евангелист, а другую — другой.

145. Конечно, необходимо обратить внимание на то, каким образом говорится: "Не увидете Меня отныне, доколе не воскликнете: "благословен Грядущий во имя Господне!", когда, согласно тому же Матфею, эти слова уже были сказаны (Мф. XXI, 9). Ведь и Лука говорит,

что Господь отвечал так тем, которые убеждали Его уйти из того места, потому что Ирод хотел убить Его. Лука даже вспоминает, что эти же слова были сказаны, как и у Матфея, против самого Иерусалима. В самом деле, из слов Луки можно понять, что дело было так: "В тот день пришли некоторые из фарисеев и говорили Ему: выйди и удались отсюда, ибо Ирод хочет убить Тебя. И сказал им: пойдите, скажите этой лисице: се, изгоняю бесов и совершаю исцеления сегодня и завтра, и в третий день кончу; а впрочем Мне должно ходить сегодня, завтра и в последующий день, потому что не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима. Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать чад твоих, как птица птенцов своих под крылья, и вы не захотели! Се, оставляется вам дом ваш пуст. Сказываю же вам, что вы не увидете Меня, пока не придет время, когда скажете: "благословен Грядый во имя Господне!" (Лук. XIII, 31 — 35).

Правда, этому повествованию Луки не противоречит, по-видимому, то, что толпы народа говорили Господу при приближении Его к Иерусалиму: "Благословен Грядущий...", потому что согласно той последовательности, которой следовал Лука, Он еще не прибыл туда, и эти слова еще не были сказаны. Но ведь Лука не говорит, что оттуда Господь пошел в Иерусалим. Напротив, Он задерживается на пути Своем, и Его слова: "Се, изгоняю бесов и совершаю исцеления сегодня и завтра, и в третий день кончу" являются сказанными в таинственном и образном значении, ибо Он пострадал не в тот третий день, почему Он непосредственно и продолжает: "Впрочем Мне должно ходить сегодня, завтра и в последующий день". Конечно, все это вынуждает нас понимать в таинственном смысле и следующие Его слова: "Сказываю же вам, что вы не увидете Меня, пока не придет время, когда скажете: "благословен Грядый во имя Господне!", т. е. понимать, что речь здесь идет о том Его пришествии, когда Он придет в славе Своей.

Вместе с тем полагают и так, что Его слова: "Се, изгоняю бесов и совершаю исцеления сегодня и завтра,

и в третий день кончу" относятся к телу Его, т. е. к Церкви. В самом деле, демоны изгоняются, когда народы веруют в Него, оставив отеческие суеверия, и совершаются исцеления, когда жизнь идет по Его заповедям после отречения от дьявола и мира сего до воскресения, в котором, как бы в третий день, закончится созидание Церкви, т. е. ее усовершенствование до ангельской полноты через бессмертие даже тела. По этой причине настоящее расположение событий у Матфея никоим образом не должно полагаться в каком-либо отношении разногласием. А Лука должен быть понимаем или как предупредивший то, что происходило в Иерусалиме, и при воспоминании сделавший вставку, прежде чем повествование его привело Господа в Иерусалим; или же так, что Господь отвечал тем, которые убеждали Его остерегаться Ирода, что было при приближении Его к этому городу; а Матфей говорит, будто Он сказал это толпам, когда уже дошел до Иерусалима и когда уже окончилось все то, о чем было рассказано выше.

Глава LXXVI

146. Матфей продолжает так: "И вышед Иисус шел от храма. И приступили ученики Его, чтобы показать Ему здания храма. Иисус же сказал им: видите ли все это? Истинно говорю вам: не останется здесь камня на камне; все будет разрушено" (Мф. XXIV, 1, 2). Марк также упоминает об этом почти в той же последовательности, лишь несколько отступив для рассказа о вдове, которая положила две лепты в сокровищницу (Марк. XII, 41 — XIII, 2), о чем вместе с ним упоминает только Лука. Ибо ведь у Марка после того, как Господь беседовал с иудеями, расспрашивая их, каким образом они признают Христа сыном Давидовым, говорится о том, что сказал Господь для предохранения себя от фарисеев и от их лицемерия. Это место Матфей изложил весьма подробно и сообщил о многом, сказанном тогда Господом. При этом, после одного и того же места, которое Марк представил кратко, а Матфей — пространно, Марк, как я сказал, не внес

ничего более, кроме речи о вдове, самой бедной и, в то же время, самой богатой, присоединив также и то, что опять-таки совпадает с Матфеем: о будущем разрушении храма. Лука, со своей стороны, после вопроса о том, каким образом Христос есть сын Давида, упоминает о лицемерии фарисеев весьма немногое. А после этого и он, подобно Марку, переходит к вдове, которая бросила в сокровищницу две мельчайшие монеты, и уже затем прибавляет и о будущем разрушении храма, как Матфей и Марк (Лук. XX, 46 — XXI, 6).

Глава LXXVII

147. Затем Матфей говорит: "Когда же сидел Он на горе Елеонской, то приступили к Нему ученики наедине и спросили: скажи нам, когда это будет? и какой признак Твоего пришествия и кончины века? Иисус сказал им в ответ: берегитесь, чтобы кто не прельстил вас; ибо многие придут под именем Моим и будут говорить: "я Христос", и многих прельстят", и т. д. до слов: "И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную". Эту обширную речь Господа будем рассматривать одновременно по сообщениям трех евангелистов, Матфея, Марка и Луки, потому что они присоединили ее, удерживая один и тот же порядок (Мф. XXIV, 3 — XXV, 46; Марк. XIII, 4 — 37 и Лук. XXI, 7 — 36). Правда, каждый из них прибавляет и нечто особенное, в чем, однако, нет основания подозревать какого-либо противоречия.

148. Итак, вот слова Матфея: "И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец"; Марк вторит ему так: "И во всех народах прежде должно быть проповедано Евангелие". Он не говорит: "И тогда придет конец", но это вполне ясно подразумевается, ибо именно на вопрос учеников о конце говорится: "Во всех народах прежде должно быть проповедано Евангелие", т. е. именно эта проповедь и должна предшествовать концу.

149. А слова Матфея: "Итак, когда увидете мерзость запустения, реченную чрез пророка Даниила, стоящую на святом месте..." Марк передает таким образом: "Когда же увидете мерзость запустения, реченную пророком Даниилом, стоящую, где не должно..."; при некотором расхождении в словах, тем не менее очевидно, что Марк выразил ту же самую мысль; ведь ясно, где не должно быть мерзости запустения. А Лука говорит о том же, но уже вполне конкретно: "Когда же увидете Иерусалим, окруженный войсками, тогда знайте, что приблизилось запустение его". Ведь тогда-то и наступит мерзость запустения на месте святом.

150. Записанное тем же Матфеем: "Тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы; и кто на кровле, тот да не сходит взять что-нибудь из дома своего; и кто на поле, тот да не обращается назад взять одежды свои" Марк приводит почти дословно. А Лука слова: "Тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы" передает одинаково с другими, но остальное выражает иначе, ибо затем он говорит: "И кто в городе, выходи из него; и кто в окрестностях, не входи в него, потому что это дни отмщения, да исполнится все написанное". На первый взгляд, слова двух первых евангелистов: "Кто на кровле, пусть не сходят" весьма отличаются от слов Луки: "Кто в городе, выходи из него"; может быть это потому, что при наступлении столь великой опасности смятение будет велико, так что подвергшиеся осаде будут поражены ужасом и захотят видеть, какая опасность угрожает, или каким бы путем от нее ускользнуть. Но тогда каким образом он говорит: "Выходи из него", если он выше сказал: "Увидете Иерусалим, окруженный войсками"? Действительно, следующие слова: "Кто в окрестностях, не входи в него", по-видимому, представляют более подходящий совет: ведь нетрудно сделать так, чтобы находящиеся вне осажденного города не входили в него; но каким же образом могут уйти находящиеся внутри, раз город уже окружен войском?

Не значит ли "в городе" такую опасность, когда человек уже не может ускользнуть для сохранения настоящей жизни; это же подразумевается в словах "на кровле" двух

других евангелистов: что душа должна быть готова и свободна, не занята и не угнетена плотскими желаниями; так что "выходи из него" означает: пусть не увлекаются более стремлением к этой жизни, но пусть будут готовы переселиться в жизнь иную; об этом говорят и слова: "Да не сходит взять что-нибудь из дома своего", а именно: пусть не поддаются каким-либо плотским стремлениям с намерением приобрести какую-либо выгоду. Наконец, слова Луки: "Кто в окрестностях, не входи в него" значат то, что люди, по доброму расположению сердца оказавшиеся вне этой жизни, пусть снова уже не желают ее по побуждению плоти; эту же мысль другие два евангелиста выразили словами: "Кто на поле, тот да не обращается назад взять одежды свои", т. е. не обращаться к прежним заботам, которые сбросил с себя.

151. А слова Матфея: "Молитесь, чтобы не случилось бегство ваше зимою, или в субботу" Марк передал только отчасти. Он говорит: "Молитесь, чтобы не случилось бегство ваше зимою". Лука же совсем не вспомнил о них; но зато только он один сказал нечто такое, что, по моему мнению, осветило эту мысль, выраженную другими в несколько скрытом виде; Лука говорит: "Смотрите же за собою, чтобы сердца ваши не отягчались объядением и пьянством и заботами житейскими, и чтобы день тот не постиг вас внезапно: ибо он, как сеть, найдет на всех живущих по всему лицу земному; итак бодрствуйте на всякое время и молитесь, да сподобитесь избежать всех сих будущих бедствий...". Под всем этим разумеется бегство, о котором говорит Матфей, чтобы оно не случилось зимой или в субботу. Под зимой понимаются заботы этой жизни, о которых явно говорит Лука, а под субботой — пьянство и обжорство. Действительно, заботы тягостны, как зима, а опьянение погружает и закрывает сердце плотской радостью и разгулом; это зло обозначено именем субботы потому, что и прежде был, и теперь у иудеев есть весьма дурной обычай предаваться в этот день забавам, ибо многие из них уже забыли о духовной субботе.

Впрочем, если бы даже в указанных словах Матфея и Марка следовало видеть что-то совсем другое, или если

бы Лука имел в виду нечто иное, то тем самым еще нет причины сомневаться или недоумевать. И мы своею целью ставили не истолкование Евангелий, а защиту их от злословий и упреков в подделке и лживости. Но другие части этой речи, представленные у Матфея согласно с Марком, не возбуждают никаких вопросов, а то, что у него согласно с Лукой, Лука представил не в той речи Господа, а в другой, находящейся в ином месте. Там Лука воспоминает и вводит в книгу события и речи, случившиеся после, если только все это не было сказано дважды: и теперь, как сказано у Матфея, и тогда, когда это приводит Лука.

Глава LXXVIII

152. Матфей далее говорит: "Когда Иисус окончил все слова сии, то сказал ученикам Своим: вы знаете, что чрез два дня будет Пасха, и Сын Человеческий предан будет на распятие" (Мф. XXVI, 1, 2). К этому свидетельству присоединяются и два другие: Марк и Лука (Марк. XIV, 1 и Лук. XXII, 1). Но только они не внушают мысли, что это было сказано Господом; действительно, они пропустили сказать об этом; но от своего лица говорят: Марк: "Чрез два дня надлежало быть празднику Пасхи"; Лука: "Приближался праздник опресноков, называемый Пасхою". А Иоанн в трех местах упомянул о близости того же самого праздничного дня (Иоан. XI, 55; XII, 1 и XIII, 1), причем в третий раз в том же месте, где об этом упоминают и те три евангелиста, т. е. уже перед приблизившимся страданием Господа.

153. Но дотошный читатель не может не заметить некоторого противоречия в том, что Матфей и Марк, сказав, что до Пасхи осталось два дня, уже после упомянули, что Иисус был в Вифании, где произошло драгоценное помазание; а Иоанн говорит, что Иисус пришел в Вифанию за шесть дней до Пасхи и сразу после этого сообщает о том же помазании (Иоан. XII, 1). Итак, каким образом те двое, сказавшие, что Пасха будет через два дня, оказываются затем вместе с Иоанном в Вифании, сообщая

то же, что и он, о помазании драгоценным миром, тогда как он говорит, что Пасха будет спустя шесть дней? Но те, которых смущает этот вопрос, не понимают, что события с помазанием Матфей и Марк представили задним числом, т. е. оно произошло не после их слов о двух днях до Пасхи, а раньше, когда до Пасхи оставалось еще шесть дней. В самом деле, каждый из них, говоря, что Пасха будет через два дня, относительно события в Вифании не сказал: "После этого, будучи в Вифании", но Матфей: "Когда же Иисус был в Вифании", а Марк: "И когда был Он в Вифании"; а это, конечно, может быть понято, как случившееся прежде, нежели то, о чем сказано "за два дня до Пасхи". Итак, из повествования Иоанна видно, что Иисус пришел в Вифанию за шесть дней до Пасхи; там совершилось то пиршество, в связи с которым упоминается об известном драгоценном помазании; оттуда Иисус прибыл на осле в Иерусалим; и только затем совершается то, о чем сообщают, как о бывшем после этого Его пришествия в Иерусалим.

Таким образом, с того дня, в который Он пришел в Вифанию и когда совершилось известное событие помазания, и до того дня, в который все это совершено и сказано, мы даже без особого на то указания евангелистов понимаем, что прошло четыре дня. А Лука своими словами: "Приближался праздник опресноков, называемый Пасхою" даже не указал и двух дней; но мы должны в этой упомянутой близости разуметь двухдневный промежуток. А когда Иоанн говорит: "Приближалась Пасха Иудейская" (Иоан. XI, 55), то также не указывает на двухдневный промежуток; потом же, когда упомянул о некоторых событиях, произошедших после этих слов, желая показать, насколько близка была Пасха, он сказал: "За шесть дней до Пасхи пришел Иисус в Вифанию, где был Лазарь умерший, которого Он воскресил из мертвых. Там приготовили Ему вечерю..." (Иоан. XII, 1, 2). Это и есть то, что вспоминают Матфей и Марк задним числом, уже после того, как сказали, что спустя два дня будет Пасха. Таким образом, в своем повторении они возвращаются к тому дню в Вифании, который был за шесть дней до

Пасхи, и рассказывают о вечере и драгоценном помазании то же, что и Иоанн, который затем направил свою мысль в Иерусалим и по окончании описания событий, совершившихся там, перешел к дню, бывшему за два дня до Пасхи, от которого другие евангелисты отступили, возвращаясь к тому, что совершилось в Вифании, т. е. к помазанию. По окончании повествования об этом событии, они снова возвращаются туда, откуда отступили, т. е. к сообщению речи Господа, которую Он произнес за два дня до Пасхи. Действительно, если мы из середины выбросим то, что они сообщили вне порядка, по памяти и задним числом, и восстановим действительный порядок, то, по словам Матфея, речь должна направиться так, что Господь говорит: "Вы знаете, что чрез два дня будет Пасха, и Сын Человеческий предан будет на распятие. Тогда собрались первосвященники и книжники и старейшины народа во двор первосвященника, по имени Каиафы, и положили в совете взять Иисуса хитростью и убить; но говорили: только не в праздник, чтобы не сделалось возмущения в народе. Тогда один из двенадцати, называемый Иуда Искариот, пошел к первосвященникам..." (Мф. XXVI, 2 — 14), и проч. Так вот, между словами: "Чтобы не сделалось возмущения в народе" и словами: "Тогда один из двенадцати" и вставлено то, что было в Вифании, приведенное евангелистами задним числом, с пропуском чего мы восстановили повествование, дабы внушить мысль, что здесь нет противоречия в последовательности во времени. А по словам Марка, с подобным же пропуском рассказа о той вечере в Вифании, который и он вставил задним числом, последовательность в повествовании получается такая: "Чрез два дня надлежало быть празднику Пасхи и опресноков; и искали первосвященники и книжники, как бы взять Его хитростью и убить; но говорили: только не в праздник, чтобы не произошло возмущение в народе. И пошел Иуда Искариот, один из двенадцати, к первосвященникам, чтобы предать Его им" (Марк. XIV, 1 — 10), и проч. И здесь между словами: "Чтобы не произошло возмущение в народе" и словами: "И пошел Иуда Искариот" вставлено известное событие

в Вифании. Лука же этот случай пропустил. Все это мы рассказали, дабы связать те шесть дней до Пасхи, о которых сказал Иоанн, и те два дня до Пасхи, о коих упомянули Матфей и Марк, потому что после этого они вспомнили о том же, о чем, по словам Иоанна, Господь сказал в Вифании.

Глава LXXIX

154. С того места, где мы окончили рассматриваемое повествование, Матфей продолжает так: "Тогда собрались первосвященники и книжники и старейшины народа во двор первосвященника, по имени Каиафы, и положили в совете взять Иисуса хитростью и убить; но говорили: только не в праздник, чтобы не сделалось возмущения в народе. Когда же Иисус был в Вифании, в доме Симона прокаженного, приступила к Нему женщина с алавастровым сосудом мира драгоценного и возливала Ему возлежащему на голову", и т. д. до слов: "Сказано будет в память ее и о том, что она сделала" (Мф. XXVI, 3 — 13). Мы уже обращали внимание на то, что совершилось в Вифании, о женщине и драгоценном помазании. Что касается Луки, то хотя он и упоминает о подобном событии, и хотя имя того, к которому был приглашен Господь, совпадает, потому что его и Лука называет Симоном, однако, так как нет ничего противоестественного и необычного в том, что один человек может иметь два имени, а тем более в том, что два человека имеют одно имя, то гораздо вероятнее, что это был другой Симон, а не тот прокаженный, в доме которого в Вифании совершилось помазание. Да и Лука об этом событии не говорит, что оно произошло в Вифании; и хотя он не упомянул о городе или доме, где оно совершилось, однако не похоже, чтобы его повествование относилось к тому же самому месту.

Однако же, я убежден, что события было два, а женщина — одна, которая, как грешница, приступила к ногам Иисуса, лобызала их, омывала слезами, обтирала волосами и помазала маслом. Господь, применив к ней притчу о двух должниках, сказал, что отпускаются ей грехи многие,

так как она возлюбила много; мы должны понимать, что это сделала та же самая Мария, но два раза, причем первый случай описывает Лука (Лук. VII, 36 — 50). Об этом событии повествует и Иоанн. Хотя он не так изображает совершившееся, как Лука, однако и он упомянул об этой женщине, называя ее Марией, когда начал говорить о имеющем воскреснуть Лазаре, прежде чем Господь прибыл в Вифанию. Об этом он повествует таким образом: "Был болен некто Лазарь из Вифании, из селения, где жили Мария и Марфа, сестра ее. Мария же, которой брат Лазарь был болен, была та, которая помазала Господа миром и отерла ноги Его волосами своими" (Иоан. XI, 1, 2). Говоря так, Иоанн является свидетелем в пользу Луки, который сообщил, что это произошло в доме некоего фарисея Симона. Итак, Мария некогда уже совершила это. А то, что она сделала в Вифании снова, есть нечто иное, что не имеет отношения к повествованию Луки, но одинаково сообщается остальными тремя евангелистами (Иоан. XII, 1 — 8; Мф. XXVI, 7 — 13; Марк. XIV, 3 — 9).

155. Итак, нам нужно обратить внимание, каким образом сходно у Матфея, Марка и Иоанна то, о чем, несомненно, они говорят как об одном и том же событии в Вифании, где и ученики (как сообщают все три евангелиста) выражали недовольство женщиной за трату драгоценнейшего мира. Когда Матфей и Марк говорят, что миром была помазана глава Господа, а Иоанн — ноги Его, то это не несет в себе противоречия по тому правилу, которое мы показали, когда говорили о том, что Он напитал толпы пятью хлебами. Ведь и там был такой, который говорил, что народ был расположен по пятисот и по сто человек, тогда как другой указал только на сотни, а третий — только на пятьсот; но в этом нельзя видеть противоречия: ведь возможно, что когда один расположил только по сотням, другой расположил по пятьсот, из чего нужно сделать вывод, что в действительности было и то, и другое. Из этого примера следует, что когда евангелисты сообщают о похожих, но в то же время и в чем-то отличных событиях, необходимо понимать так, что случаи приводятся все-таки разные. Поэтому и здесь нужно признать, что

женщина умастила миром не только голову, но и ноги Господни.

156. Все же прочее, касающееся данного события, как мне кажется, не должно вызывать недоумений. И если другие евангелисты свидетельствуют о недовольстве учеников, а Иоанн указывает только на Иуду, то это лишь означает, что говоря "ученики" евангелисты имели в виду именно Иуду. Можно также предположить, что мнение Иуды разделяли и другие, хотя и молчали, или же что Иоанн упомянул Иуду только потому, что прочие, осуждая расточительство, пеклись о бедных, Иуда же — только о себе.

Глава LXXX

157. Матфей продолжает: "Тогда один из двенадцати, называемый Иуда Искариот, пошел к первосвященникам и сказал: что вы дадите мне, и я вам предам Его? Они предложили ему тридцать сребренников", и проч. до слов: "Ученики сделали, как повелел им Иисус, и приготовили пасху" (Мф. XXVI, 14 — 19). В этом отрывке нет ничего, что противоречило бы сказанному Марком и Лукой (Марк. XIV, 10 — 16; Лук. XXII, 3 — 13). Действительно, Матфей, написав: "Пойдите в город к такому-то и скажите ему: "Учитель говорит: время Мое близко, у тебя совершу пасху с учениками Моими" имел в виду того же человека, что и Марк и Лука, упоминавшие о нем как о хозяине дома.

158. Затем Матфей говорит: "Когда же настал вечер, Он возлег с двенадцатью учениками; и когда они ели, сказал: истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня. Они весьма опечалились и начали говорить Ему, каждый из них: не я ли, Господи?", и т. д. до слов: "При сем и Иуда, предающий Его, сказал: не я ли, Равви? Иисус говорит ему: ты сказал" (Мф. XXVI, 20 — 25). В этом месте ни один из евангелистов не приводит ничего такого, что могло бы вызвать недоумение у читателей (Марк. XVI, 17 — 21; Лук. XXII, 14 — 23; Иоан. XIII, 21 — 27).

КНИГА ТРЕТЬЯ

Предисловие

1. Так как теперь повествование всех четырех (евангелистов) подошло к тому моменту, когда им необходимо следовать до конца вместе, то они (в своих дальнейших писаниях) уже лишь весьма немного отличаются друг от друга, хотя порою один и упоминает о чем-либо таком, что другой пропускает. Как мне кажется, сходство всех евангелистов будет наиболее очевидным, если начиная отсюда мы станем сопоставлять описанные всеми ими события и сводить их к единому порядку и (цельному) повествованию. Таким образом, по моему мнению, будет удобнее и легче разъяснить то, что мы взяли на себя, выбирая из сообщений евангелистов те события, которые каждый из них смог или захотел вспомнить; при этом, конечно же, относительно всего этого необходимо показать, что здесь нет никакого взаимного противоречия.

Глава I

2. Итак, начнем с Матфея: "И когда они ели, Иисус взял хлеб и благословив преломил и, раздавая ученикам, сказал: приимите, ядите: сие есть Тело Мое" (Мф. XXVI, 20 — 26). Об этом упоминают также Марк и Лука (Марк. XIV, 17 — 22 и Лук. XXII, 14 — 23). А то, что Лука дважды упоминает о чаше: в первый раз прежде преломления хлеба, а во второй — после, то, пожалуй, первым упоминанием он по своему обыкновению предупредил событие; но и первое, и второе в совокупности выражают ту же мысль, что передали и другие (евангелисты). А Иоанн ничего не сказал о Теле и Крови Господа в этом месте, но позже он свидетельствует более пространно, что Господь сказал об этом (Иоан. VI, 32 — 64); здесь же, упомянув, что Господь восстал от вечери и умыл ноги учеников, а также, хотя только намеком, ссылаясь на

Писание указав, что Его предаст тот, кто вкушает Его хлеб, он (Иоанн) переходит к тому событию, которое сообщают одинаково и прочие три евангелиста: "Сказав это, Иисус возмутился духом, и засвидетельствовал, и сказал: истинно, истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня. Тогда ученики озирались друг на друга, недоумевая, о ком Он говорит" (Иоан. XIII, 21 — 22). "Они весьма опечалились, — как говорят Марк и Матфей, — и начали говорить Ему, каждый из них: не я ли, Господи?" "Он же, — продолжает Матфей, — сказал в ответ: опустивший со Мною руку в блюдо, этот предаст Меня". Далее тот же Матфей говорит: "Впрочем, Сын Человеческий идет, как писано о Нем; но горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается: лучше было бы этому человеку не родиться". В этом месте с ним полностью согласен Марк. Затем Матфей прибавляет: "При сем и Иуда, предающий Его, сказал: не я ли Равви? Иисус говорит ему: ты сказал". Однако, из этого ответа Господа еще трудно было понять, был ли это он (т. е. Иуда — предателем).

3. Затем Матфей продолжает и вставляет (речь) о таинстве тела и крови, данном ученикам от Господа; о том же сообщают Марк и Лука. Но когда Господь передал чашу, то снова стал говорить о Своем предателе, о чем повествует Лука: "И вот, рука предающего Меня со Мною за столом. Впрочем, Сын Человеческий идет по предназначению; но горе тому человеку, которым Он предается". Об этой повторной речи сообщает и Иоанн, а эти (Матфей и Марк) — пропустили; также и Иоанн пропустил то, о чем (прежде) сказали они. Итак, к тому, что, по словам Луки, Господь сказал после вручения чаши, нужно присоединить и записанное Иоанном: "Один же из учеников Его, которого любил Иисус, возлежал у груди Иисуса; ему Симон Петр сделал знак, чтобы спросил, кто это, о котором говорит. Он, припадши к груди Иисуса, сказал Ему: Господи! кто это? Иисус отвечал: тот, кому Я, обмакнув кусок хлеба, подам. И, обмакнув кусок, подал Иуде Симонову Искариоту. И после сего куска вошел в него сатана".

4. Может показаться, что Иоанн будто бы противоречит не только Луке, который сказал, что сатана вошел в сердце Иуды, когда тот заключил договор с иудеями, что передаст (Иисуса) за обещанные деньги, но и самому себе, так как он уже выше, прежде, чем (Иуда) вкусил хлеба, сказал: "Диавол уже вложил в сердце Иуде Симонову Искариоту предать Его". Действительно, как иначе входит дьявол в сердце, если не вводя в беззаконные мысли нечестивое решение? Тут нам следует понимать, что в настоящем (последнем) месте Иуда в еще большей мере оказался во власти дьявола; и наоборот, подобно этому, те, которые приняли уже Духа Святого, когда (Иисус) дунул на них и сказал: "Примите Духа Святого" (Иоан. XX, 22), еще полнее приняли Его потом, когда Он был ниспослан им свыше в день Пятидесятницы. Итак, после вкушения сатана вошел в Иуду, и, как последовательно передает Иоанн: "Тогда Иисус сказал ему: что делаешь, делай скорее. Но никто из возлежавших не понял, к чему Он это сказал ему. А как у Иуды был ящик, то некоторые думали, что Иисус говорит ему: "купи, что нам нужно к празднику", или чтобы дал что-нибудь нищим. Он, приняв кусок, тотчас вышел; а была ночь. Когда он вышел, Иисус сказал: ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем; если Бог прославился в Нем, то и Бог прославит Его в Себе, и вскоре прославит Его".

Глава II

5. "Дети! Не долго уже быть Мне с вами: будете искать Меня, и, как сказал Я Иудеям, что, куда Я иду, вы не можете придти, так и вам говорю теперь. Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга; по тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою. Симон Петр сказал Ему: Господи! куда Ты идешь? Иисус отвечал ему: куда Я иду, ты не можешь теперь за Мною идти, а после пойдешь за Мною. Петр сказал Ему: Господи! почему я не могу идти за Тобою теперь? я душу мою

положу за Тебя. Иисус отвечал ему: душу твою за Меня положишь? истинно, истинно говорю тебе: не пропоет петух, как отречешься от Меня трижды" (Иоан. XIII, 33 — 38).

Об этом отречении от Него Петра упоминает не только Иоанн, но и остальные три (евангелиста) (Мф. XXVI, 30 — 35; Марк. XIV, 26 — 31; Лук. XXII, 31 — 34). Но не все они одинаковым образом приходят к воспоминанию об этом, потому что Матфей и Марк говорят (об этом) после того, как Господь вышел из дома, в котором вкушал пасху, а Лука и Иоанн — прежде чем Он вышел оттуда. Но мы можем предположить, что или те ввели в повествование слова позже, чем должно, или эти — раньше.

Однако, некоторое недоумение может вызвать еще и то обстоятельство, что они представили не только различные слова, но и мысли Господа, смущенный которыми Петр выразил известную готовность умереть или вместе с Господом, или за Господа; так что, пожалуй, следует думать, что Петр в различных местах речи Христовой трижды выразил готовность свою, и что трижды ему было сказано Господом об имеющем быть троекратном отречении его прежде пения петуха.

6. Действительно, ведь вполне могло быть и так, что в некоторые отделенные друг от друга промежутки времени Петр был побужден к тому, чтобы выразить готовность (умереть), как и после — отречься от Него; также и Господь ответил ему трижды; хотя, впрочем, три раза безо всякого перерыва, (не вставляя) каких-либо слов или действий, Он спросил Петра после воскресения Своего: любит ли он Его, и на его троекратный одинаковый ответ Сам трижды дал ему одну и ту же заповедь о том, что Петр должен пасти овец Его (Иоан. XXI, 15 — 17). Итак, из самих слов евангелистов, достаточно отличающихся друг от друга, ясно видно, что наиболее вероятно предположение, что Петр троекратно высказал свою готовность (умереть) и три раза услышал от Господа о своем будущем троекратном отречении.

Вспомним то, что я ныне внес из Евангелия Иоанна. Несомненно, Он сказал: "Дети! Не долго уже быть Мне

с вами: будете искать Меня, и, как сказал Я Иудеям, что, куда Я иду, вы не можете придти, так и вам говорю теперь. Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга; по тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою. Симон Петр сказал Ему: Господи! куда Ты идешь?" Из всего сказанного очевидно, что Петр был побужден сказать это, когда услышал слова Господа: "Куда Я иду, вы не можете придти". Тому же Петру Иисус сказал: "Куда Я иду, ты не можешь теперь за Мною идти, а после пойдешь за Мною". Тогда Петр сказал: "Господи! почему я не могу идти за Тобою теперь? я душу мою положу за Тебя". Вот на эту-то готовность его Господь и ответил относительно его будущего отречения. А приведя слова Господа: "Симон! се, сатана просил, чтобы сеять вас как пшеницу; но Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя; и ты некогда, обратившись, утверди братьев твоих", Лука присоединил ответ Петра: "Господи! с Тобою я готов и в темницу и на смерть идти". А Он сказал: "Говорю тебе, Петр, не пропоет петух сегодня, как ты трижды отречешься, что не знаешь Меня". Кто не заметит, что последние слова суть нечто иное, чем те, которыми Петр был побужден к выражению своей готовности умереть.

Матфей же говорит: "И воспевши пошли на гору Елеонскую. Тогда говорит им Иисус: все вы соблазнитесь о Мне в эту ночь, ибо написано: "поражу пастыря, и рассеются овцы стада". По воскресении же Моем предварю вас в Галилее". Также говорит и Марк. Но каково сходство в словах или мыслях этого места с тем, что побудило Петра к выражению своей готовности как по словам Иоанна, так и по словам Луки? Здесь (у Матфея) такая последовательность: "Петр сказал Ему в ответ: если и все соблазнятся о Тебе, я никогда не соблазнюсь. Иисус сказал ему: истинно говорю тебе, что в эту ночь, прежде нежели пропоет петух, трижды отречешься от Меня. Говорит Ему Петр: хотя бы и надлежало мне и умереть с Тобою, не отрекусь от Тебя. Подобное говорили и все ученики".

7. Почти слово в слово с Матфеем вспоминает и Марк; только он гораздо точнее выразил слова Господа о том, как это все произойдет: "Истинно говорю тебе, что ты ныне, в эту ночь, прежде нежели дважды пропоет петух, трижды отречешься от Меня". Таким образом, хотя все сказали, что Господь предсказал отречение Петра от Него прежде, чем пропоет петух, но не все сказали сколько раз (пропоет); один только Марк сказал об этом более определенно. Отсюда некоторым кажется, что Марк не совпадает с другими (евангелистами), ибо такие люди невнимательны и, кроме того, их внимание часто затемнено, поскольку они руководствуются враждебным отношением к Евангелию. Итак, полное отречение Петра было (именно) троекратным отречением. Он переживал душевный трепет и тяжесть предполагаемой в нем лжи, пока горьким плачем и душевной скорбью не исцелился, убедившись в действительности того, что ему было предсказано. Но если все это, т. е. троекратное отречение, началось после первого пения петуха, то, как может показаться, три (евангелиста) допустили неточность. Из них Матфей сказал: "Истинно говорю тебе, что в эту ночь, прежде нежели пропоет петух, трижды отречешься от Меня"; а Иоанн: "Истинно, истинно говорю тебе: не пропоет петух, как отречешься от Меня трижды". Действительно, они различными словами выразили одну и ту же мысль Господа, а именно ту, что Петр отречется от Него, прежде чем будет петь петух. Но, с другой стороны, если Петр окончил троекратное отречение раньше пения петуха, то можно подумать, что Марк от лица Господа сказал нечто лишнее: "Истинно говорю тебе, что ты ныне, в эту ночь, прежде нежели дважды пропоет петух, трижды отречешься от Меня".

В самом деле, зачем Марк говорит "дважды", если оказывается, что все это троекратное отречение совершилось раньше первого пения петуха, а, следовательно, и раньше второго, и третьего, и всех вообще пений петуха в ту ночь? Но так как это тройное отречение началось прежде пения петуха, то те три евангелиста имели в виду не то, когда его Петр окончит, а то, каково оно будет и когда начнется, т. е. что оно будет троекратным и начнется

до пения петуха, ибо в его душе оно уже сложилось раньше, чем начал петь петух. Действительно, хотя на словах это полное троекратное отречение началось раньше первого крика петуха, а окончилось раньше второго, но в настроении души Петра и в его страхе оно полностью совершилось до первого крика. И при этом не столь уж и важно, через сколько промежутков оно обнаружилось в троекратном словесном отказе, так как оно вполне овладело сердцем Петра еще до первого пения петуха, внедрившись в него вследствие настолько сильного страха, что он смог отречься от Господа не только после первого вопроса, но и после второго, и после третьего.

Итак, подобно тому, как посмотревший на женщину с похотью уже совершил с нею прелюбодеяние (Мф. V, 28), так и в Петре, когда бы он словами не выразил страх, который столь сильно завладел его душою, что ожесточил его вплоть до третьего отречения, все троекратное отречение должно быть отнесено полностью к тому времени, когда на него напал этот страх, вполне достаточный, чтобы вызвать троекратное отречение. Поэтому, если бы даже известные слова отречения Петра еще до первого пения петуха начали вырываться из его потрясенной допросами груди, то не настолько неразумно и лживо было бы сказать, что Петр троекратно отрекся раньше пения петуха, коль скоро еще прежде пения душой Петра овладел такой сильный страх, что он смог довести его до третьего отречения. Значит, нас не должно смущать то, что троекратное отречение, начатое еще до пения петуха, не было окончено прежде первого пения. Например: если кому-нибудь будет сказано: "В эту ночь, прежде чем начнет петь петух, ты сядешь писать письмо, в котором трижды меня обругаешь", то, конечно, нельзя будет утверждать, что предсказание было ложным только потому, что этот некто приступил к письму раньше всякого пения, а окончил его после первого пения петуха. Итак, Марк только более подробно описал предсказанное Господом событие, чем отнюдь не противоречил остальным.

8. А если ставится вопрос о подлинных словах Господа, которые Он сказал Петру, то их, пожалуй, найти нельзя,

да и напрасно их отыскивать, так как мысль Его, ради понимания которой слова и произносятся, может быть отлично познана даже из различных слов евангелистов. Таким образом, или Петр под влиянием различных выражений в речах Господа три раза отдельно заявил о своей готовности (положить душу), и Господь три раза предсказал ему его отречение, что представляется более вероятным; или же каким-либо другим способом сообщения всех евангелистов можно свести к одному и показать, что Петру, выразившему свою готовность (умереть), Господь однажды предсказал, что тот отречется от Него. Но здесь не может быть никакого упрека в противоречии, ибо такового и в помине нет.

Глава III

9. Таким образом, теперь мы постараемся следовать самому расположению повествования у всех. Итак, после того, как Петру было предсказано это (отречение), Иоанн продолжает и вставляет речь Господа, Который говорит: "Да не смущается сердце ваше; веруйте в Бога и в Меня веруйте. В доме Отца Моего обителей много...", и проч. Он обстоятельно передает прекрасные и весьма возвышенные слова этой речи, пока не доходит до того места, где говорится: "Отче Праведный! и мир Тебя не познал; а Я познал Тебя, и сии познали, что Ты послал Меня; и Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них" (Иоан. XIV — XVII).

Когда же, как об этом упоминает Лука, между ними возник спор о том, кто из них должен считаться большим, Он сказал им: "Цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются; а вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий, как служащий. Ибо кто больше: возлежащий, или служащий? не возлежащий ли? А Я посреди вас, как служащий. Но вы пребыли со Мною в напастях Моих, и Я завещаваю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство,

да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем, и сядете на престолах судить двенадцать колен Израилевых". А Симону, как присоединяет Лука, Он сказал: "Симон! се, сатана просил, чтобы сеять вас как пшеницу; но Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя; и ты некогда, обратившись, утверди братьев твоих. Он отвечал Ему: Господи! с Тобою я готов и в темницу и на смерть идти. Но Он сказал: говорю тебе, Петр, не пропоет петух сегодня, как ты трижды отречешься, что не знаешь Меня. И сказал им: когда Я посылал вас без мешка и без сумы и без обуви, имели ли вы в чем недостаток? Они отвечали: ни в чем. Тогда Он сказал им: но теперь, кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму; а у кого нет, продай одежду свою и купи меч; ибо сказываю вам, что должно исполниться на Мне и сему написанному: "и к злодеям причтен". Ибо то, что о Мне, приходит к концу. Они сказали: Господи! вот, здесь два меча. Он сказал им: довольно" (Лук. XXII, 24 — 38). Далее, как говорят Матфей и Марк: "И воспевши пошли на гору Елеонскую. Тогда говорит им Иисус: все вы соблазнитесь о Мне в эту ночь, ибо написано: "поражу пастыря, и рассеются овцы стада"; По воскресении же Моем предварю вас в Галилее. Петр сказал Ему в ответ: если и все соблазнятся о Тебе, я никогда не соблазнюсь. Иисус сказал ему: истинно говорю тебе, что в эту ночь, прежде нежели пропоет петух, трижды отречешься от Меня. Говорит Ему Петр: хотя бы и надлежало мне и умереть с Тобою, не отрекусь от Тебя. Подобное говорили и все ученики". (Мф. XXVI, 30 — 35). Это мы внесли по словам Матфея. Но и у Марка читаем почти то же самое (Марк. XIV, 26 — 31), за исключением тех слов о двукратном пении петуха, о чем мы уже сказали выше.

Глава IV

10. Итак, Матфей продолжает следующим образом: "Потом приходит с ними Иисус на место, называемое Гефсимания..." (Мф. XXVI, 36 — 46). Это же говорит и

Марк (Марк. XIV, 32 — 42). И Лука сообщает о том же, не называя определенно двора, когда говорит: "И вышед пошел по обыкновению на гору Елеонскую; за Ним последовали и ученики Его. Пришед же на место, сказал им: молитесь, чтобы не впасть в искушение" (Лук. XXII, 39 — 46). Это то место, которое другие (евангелисты) назвали Вифания. Там, по нашему представлению, был сад, о котором упоминает Иоанн, говоря так: "Сказав сие, Иисус вышел с учениками Своими за поток Кедрон, где был сад, в который вошел Сам и ученики Его" (Иоан. XVIII, 1). Потом, по словам Матфея, Он сказал ученикам: "Посидите тут, пока Я пойду, помолюсь там". И, взяв с Собою Петра и двух сынов Зеведея, начал скорбеть и печалиться. Тогда Он сказал: "Душа Моя скорбит смертельно; побудьте здесь и бодрствуйте со Мною". "И, — продолжает Матфей, — отошед немного, пал на лице Свое, молился и говорил: Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты. И приходит к ученикам, и находит их спящими, и говорит Петру: так ли не могли вы один час бодрствовать со Мною? Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение: дух бодр, плоть же немощна. Еще, отошед в другой раз, молился, говоря: Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя. И пришед находит их опять спящими, ибо у них глаза отяжелели. И оставив их, отошел опять и помолился в третий раз, сказав то же слово. Тогда приходит к ученикам Своим и говорит им: вы все еще спите и почиваете? вот, приблизился час, и Сын Человеческий предается в руки грешников; встаньте, пойдем: вот, приблизился предающий Меня".

11. Обо всем этом говорит также и Марк, причем почти теми же словами и в таком же порядке, иногда сокращая некоторые мысли, а (порой) сообщая и нечто большее. Иным кажется, что эта часть беседы в изложении Матфея противоречит самой себе в том, что Господь после третьей молитвы подходит к ученикам Своим и говорит им: "Вы все еще спите и почиваете? вот, приблизился час, и Сын Человеческий предается в руки грешников;

встаньте, пойдем: вот, приблизился предающий Меня". Но разве непременно следует полагать, что слова "спите и почиваете" сказаны в порицание? Возможно, что это было Его дозволением, и именно поэтому Марк, приведя их, прибавил: "Кончено", и уже потом внес слова: "Пришел час; вот, предается Сын Человеческий в руки грешников". Следует полагать, что после слов: "Спите и почиваете" Господь на некоторое время замолк, чтобы дать исполниться тому, что Он позволил, а потом прибавил: "Кончено", т. е. достаточно уже отдыхать. Но так как об этом промежуточном молчании Господа не упомянуто, то (некоторые) и стараются в этих словах Господа усмотреть иной оттенок мысли.

12. А Лука пропустил сказать о том, сколько раз Господь молился; впрочем, он сообщил то, о чем умолчали (Матфей и Марк), а именно: что Его молящегося укреплял ангел, и о кровавом поте, падающем каплями на землю. Таким образом, когда Лука сказал: "Встав от молитвы, Он пришел к ученикам", то не выразил ясно, сколько раз была молитва; однако Лука не противоречит этим двум другим (евангелистам). И Иоанн, сказав, что Господь вошел с учениками Своими в сад, не говорит, что Он там делал до того времени, пока не явился Его предатель с иудеями, чтобы схватить Его.

13. Таким образом, эти три (евангелиста) передают об одном и том же событии так, как мог бы говорить о нем один и тот же человек три раза, несколько разнообразя описание, но безо всякого противоречия. Действительно, Лука более точно указал, насколько (Господь) отступил от них, т. е. отделился для молитвы, говоря: "Отошел от них на вержение камня". Затем Марк сперва своими словами сказал то же о прошении Господа, чтобы, если возможно, миновал Его час сей, т. е. час страдания, который потом он назвал чашей. Далее Марк слова Господа представил в таком виде: "Авва Отче! все возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня". Если к этим словам присоединить то, что Марк сказал выше от своего лица, то ясно выступает такая мысль: "Отче! если возможно, а Тебе все возможно, пронеси мимо чашу сию". Чтобы кто-нибудь

не подумал, что Он уменьшил власть Отца, когда сказал "если возможно", Он не сказал "если можешь сделать", но "если возможно". А возможно то, чего Он пожелает. Таким образом, слова "если возможно" имеют значение "если Тебе угодно". Действительно, Марк все это показал достаточно ясно. Упоминание же евангелистов о словах Господа: "Но не чего Я хочу, а чего Ты" (что равносильно словам: "Но пусть будет воля Твоя, а не Моя") достаточно показывает, что слова "если возможно" сказаны не в смысле невозможности этого для Отца, а в виду того, что это зависит от Его воли, и особенно это ясно из того, что Лука и здесь более подробно внушил ту же мысль: он привел слова Господа не как "если возможно", а "если бы Ты благоволил". С этой мыслью более ясно соединяется и сказанное у Марка: "Все возможно Тебе".

14. Сообщение же Марка, что Господь воскликнул: "Авва Отче!", значит, что (Он возгласил) по-еврейски: "Авва!", т. е. "Отче!" И очень может быть, что Господь сказал в таинственном смысле то и другое (слово), желая показать, что в Своем лице Он принимает страдания Своего Тела, т. е. Церкви, краеугольным камнем которой Он был и которая приходит к Нему отчасти из евреев, — к ним относится "Авва", а отчасти из язычников, к которым относится "Отче". (Ефес. II, 11 — 12). И апостол Павел, не упуская из виду этого таинства, говорит: "А как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: "Авва Отче!" (Галат. IV, 6).

В самом деле, необходимо, чтобы добрый Наставник и истинный Спаситель, сострадая наиболее немощным, в Своем лице показал, что Его мученики не должны отчаиваться, если в их сердца закрадется скорбь во время страданий под влиянием человеческой немощи, так как они преодолеют ее, предпочитая своей воле волю Божию, ибо Он знает, что полезно для тех, которым Он подает совет. Обо всем этом рассуждать подробно сейчас не время; ведь теперь речь идет только о согласии евангелистов, в разнообразии выражений которых мы учимся усматривать истину не иначе, как через распознание мысли говорящего. Ведь "Авва" — это то же, что и "Отче"; но

для научения таинству (сказано) более ясно: "Авва Отче"; а для обозначения единства достаточно: "Отче". И хотя должно верить тому, что Господь воскликнул: "Авва Отче!; но в полной мере истина может проявиться только тогда, когда другие говорят, (что Он сказал:) "Отче!", показывая, что эти две Церкви из иудеев и эллинов таковы, что являются в то же время одною. Итак, слова: "Авва Отче!" сказаны в том же смысле, в каком Господь когда-то сказал: "Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора", имея в виду, конечно же, язычников, тогда как у Него в тот момент были овцы из народа Израильского. Но так как Он далее прибавил: "И тех надлежит Мне привесть: и они услышат голос Мой, и будет одно стадо и один Пастырь" (Иоан. X, 16), то насколько имеет значение в отношении к иудеям и язычникам (возглас) "Авва Отче!", настолько же к одному стаду подходит одно только (слово) "Отче".

Глава V

15. По словам Матфея и Марка: "И когда еще говорил Он, вот, Иуда, один из двенадцати, пришел, и с ним множество народа с мечами и кольями, от первосвященников и старейшин народных. Предающий же Его дал им знак, сказав: Кого я поцелую, Тот и есть, возьмите Его; и тотчас подошед к Иисусу, сказал: радуйся, Равви! И поцеловал Его" (Мф. XXVI, 47 — 56; Марк. XIV, 43 — 50). И (Господь) сначала сказал ему, как об этом вспоминает Лука: "Иуда! целованием ли предаешь Сына Человеческого?" (Лук. XXII, 47 — 53); потом, по словам Матфея, Он сказал: "Друг, для чего ты пришел?"; а затем следует то, что привел Иоанн: "Кого ищете? Ему отвечали: Иисуса Назорея. Иисус говорит им: это Я. Стоял же с ними и Иуда, предатель Его. И когда сказал им: "это Я", — они отступили назад и пали на землю. Опять спросил их: кого ищете? Они сказали: Иисуса Назорея. Иисус отвечал: Я сказал вам, что это Я; итак, если Меня ищете, оставьте их, пусть идут, — да сбудется слово,

реченное Им: из тех, которых Ты Мне дал, Я не погубил никого" (Иоан. XVIII, 2 — 11).

16. Но, по словам Луки: "Бывшие же с Ним, видя, к чему идет дело, сказали Ему: Господи! не ударить ли нам мечем?" И вот один из них, — о чем сообщают все евангелисты, — "ударил раба первосвященникова и отсек ему правое ухо". А ударившим, как сообщил Иоанн, был Петр; пораженный же назывался Малх. Затем, по словам Луки: "Иисус сказал: оставьте, довольно", а после, согласно Матфею, прибавил: "Возврати меч твой в его место, ибо все, взявшие меч, мечем погибнут; или думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моего, и Он представит Мне более, нежели двенадцать легионов Ангелов? Как же сбудутся Писания, что так должно быть?" К этим словам можно присоединить и то, что Он сказал по свидетельству Иоанна: "Неужели Мне не пить чаши, которую дал Мне Отец?" Затем, по словам Луки, Он коснулся уха того, который был ранен, и исцелил его.

17. И пусть не смущает как якобы противоречивое то, что говорит Лука, а именно, что Господь на вопрос учеников: "Не ударить ли мечем", отвечал: "Оставьте, довольно", как-будто Он хотел этого одного удара и отсеченного уха, а большего — не желал. На самом деле очевидно, что Господу не было угодно вообще все то, что Петр сделал мечом. Более верно то, что на вопрос говоривших: "Господи! не ударить ли нам мечом?", Он тотчас же отвечал: "Оставьте это", т. е. пусть не смущает вас, что будет далее. Они должны допустить дело до того, чтобы Его схватили и чтобы исполнилось то, что о Нем написано. Но в промежутке между словами вопрошавших и Его ответом Петр нанес удар, движимый стремлением защищать Господа. Однако о том, что совершилось одновременно, нельзя одновременно сообщить. Но если возможно другое, лучшее понимание, то пусть будет так, лишь бы только была известна истина евангелистов.

18. Далее Матфей вспоминает, что Господь в тот час сказал толпе: "Как будто на разбойника вышли вы с мечами и кольями взять Меня; каждый день с вами сидел Я, уча в храме, и вы не брали Меня". Затем Он присоединил

и те слова, которые привел Лука: "Но теперь — ваше время и власть тьмы". "Сие же все было, — продолжает Матфей, — да сбудутся писания пророков. Тогда все ученики, оставивши Его, бежали". Так говорит и Марк; но, как прибавляет тот же Марк: "Один юноша, завернувшись по нагому телу в покрывало, следовал за Ним; и воины схватили его. Но он, оставив покрывало, нагой убежал от них".

Глава VI

19. "А взявшие Иисуса отвели Его к Каиафе первосвященнику, куда собрались книжники и старейшины" (Мф. XXVI, 57 — 75). А согласно Иоанну, Иисуса сперва отвели к Анне, тестю Каиафы (Иоан. XVIII, 12 — 27). Марк же и Лука не называют имени первосвященника (Марк. XIV, 53 — 72; Лук. XXII, 54 — 62). А приведен Он был связанным, и в толпе той был военный трибун (тысяченачальник) и отряд, а также и служители из иудеев, как говорит Иоанн. В этом же месте повествования Марк говорит: "Петр издали следовал за Ним, даже внутрь двора первосвященникова; и сидел со служителями, и грелся у огня". И Лука свидетельствует о том же: "Петр же следовал издали. Когда они развели огонь среди двора и сели вместе, сел и Петр между ними". А вот и слова Иоанна: "За Иисусом следовали Симон Петр и другой ученик; ученик же сей был знаком первосвященнику и вошел с Иисусом во двор первосвященнический; а Петр стоял вне за дверями. Потом другой ученик... ввел Петра". Таким образом Петр и попал внутрь, о чем сказали и другие.

20. "Первосвященники и старейшины, — говорит Матфей, — и весь синедрион искали лжесвидетельства против Иисуса, чтобы предать Его смерти, и не находили; и хотя много лжесвидетелей приходило, не нашли". Ибо, прибавляет Марк: "Свидетельства сии не были достаточны". "Но наконец, — продолжает Матфей, — пришли два лжесвидетеля и сказали: Он говорил: "могу разрушить храм Божий и в три дня создать его". И Марк вспоминает, что другие

сказали: "Мы слышали, как Он говорил: "Я разрушу храм сей рукотворенный, и чрез три дня воздвигну другой нерукотворенный". Но и такое свидетельство их не было достаточно. Тогда первосвященник встал посреди и спросил Иисуса: что Ты ничего не отвечаешь? что они против Тебя свидетельствуют? Но Он молчал и не отвечал ничего. Опять первосвященник спросил Его и сказал Ему: Ты ли Христос, Сын Благословенного? Иисус сказал: Я". А вот говорит Матфей: "Иисус молчал. И первосвященник сказал Ему: заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий? Иисус говорит ему: ты сказал". Итак, выходит, что ответ: "Ты сказал" имеет то же значение, что и ответ: "Я". Действительно, у Марка читаем: "Иисус сказал: Я; и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных". То же говорит и Матфей, хотя и не приводит ответ Иисуса: "Я". "Тогда первосвященник, разодрав одежды свои, сказал: на что еще нам свидетелей? вы слышали богохульство". О том же говорит и Матфей, прибавляя: "Вот, теперь вы слышали богохульство Его! Как вам кажется? Они же сказали в ответ: повинен смерти". Об этом же свидетельствует и Марк. А Матфей продолжает: "Тогда плевали Ему в лице и заушали Его; другие же ударяли Его по ланитам и говорили: пророки нам, Христос, кто ударил Тебя?" То же пишет и Марк, вспоминая также, что они закрывали Его лицо. Обо всем этом повествует и Лука.

21. Можно понять, что Господь претерпевал это до самого утра в доме первосвященника, где подвергся искушению и Петр. Однако, относительно этого искушения евангелисты повествуют в несколько различном порядке, ибо Матфей и Марк вспоминают вначале о поруганиях, а затем уже — об искушении Петра, Лука же — наоборот: сперва об искушении, а потом — о поруганиях над Господом. Иоанн, в свою очередь, сначала начинает говорить об искушении Петра, затем вставляет несколько слов о поруганиях, далее прибавляет, что Он был отведен к Каиафе, а потом снова возвращается к Петру.

22. Затем Матфей продолжает так: "Петр же сидел вне во дворе. И подошла к нему одна служанка и сказала: и ты был с Иисусом Галилеянином. Но он отрекся пред всеми, сказав: не знаю, что ты говоришь. Когда же он выходил за ворота, увидела его другая, и говорит бывшим там: и этот был с Иисусом Назореем. И опять он отрекся с клятвою, что не знает Сего Человека. Немного спустя подошли стоявшие там и сказали Петру: точно и ты из них, ибо и речь твоя обличает тебя. Тогда он начал клясться и божиться, что не знает Сего Человека. И вдруг запел петух". Так говорит Матфей; но понятно, что когда Петр первый раз отрекся и вышел вон, запел первый петух; об этом Матфей молчит, зато вспоминает Марк.

23. Вот слова Марка: "И вышел вон на передний двор; и запел петух. Служанка, увидевши его опять, начала говорить стоявшим тут: этот из них. Он опять отрекся". Но это была не первая служанка, а другая, о чем говорит Матфей. Лука же вовсе не уточняет, кто это был во второй раз. Вот его слова: "Когда они развели огонь среди двора и сели вместе, сел и Петр между ними. Одна служанка, увидевши его сидящего у огня и всмотревшись в него, сказала: и этот был с Ним. Но он отрекся от Него, сказав женщине: я не знаю Его. Вскоре потом другой, увидев его, сказал: и ты из них. Но Петр сказал этому человеку — нет". В этот промежуток времени, обозначенный Лукою как "вскоре потом", Петр и выходил за ворота и пропел первый петух. По словам же Иоанна, Петр отрекся в третий раз тогда, когда уже возвратился и вновь стоял у костра.

24. Но кто-либо может сказать: "Он еще не выходил, а только встал, чтобы выйти". Так может думать только тот, кто полагает, что вторично Петр отрекся, стоя у дверей. За ответом обратимся к Иоанну: "Первосвященник же спросил Иисуса об учениках Его и об учении Его. Иисус отвечал Ему: Я говорил явно миру; Я всегда учил в синагоге и в храме, где всегда Иудеи сходятся, и тайно не говорил ничего; что спрашиваешь Меня? спроси слышавших, что Я говорил им; вот, они знают, что Я говорил. Когда Он сказал это, один из служителей, стоявших близко,

ударил Иисуса по щеке, сказав: так отвечаешь Ты первосвященнику? Иисус отвечал ему: если Я сказал худо, покажи, что худо; а если хорошо, что ты бьешь Меня? Анна послал Его связанного к первосвященнику Каиафе". Отсюда мы видим, что и Анна был первосвященником. Об этих двух первосвященниках говорит и Лука в самом начале своего Евангелия (Лук. III, 2).

Сообщив об этом, Иоанн снова возвращается к Петру, чтобы задним числом дополнить (рассказ) о троекратном отречении. "Симон же Петр стоял и грелся. Тут сказали ему: не из учеников ли Его и ты? Он отрекся и сказал: нет". Итак, мы видим, что во второй раз Петр отрекся не перед дверью, а стоя у костра. Но так как он перед этим выходил, то, следовательно, затем возвратился. Это могло быть так: когда он встал и пошел от костра, вторая служанка заметила его и сказала сидевшим во дворе: "И этот был с Иисусом Назореем". Он, выходя, слышал это, и возвратившись назад, отрекся. Действительно, и Марк говорит: "Служанка, увидевши его опять, начала говорить стоявшим тут: этот из них", т. е. говорила это не Петру, а тем, что остались сидеть у огня. И когда Петр, желая оправдаться, вернулся назад, один из сидящих спросил его: "Не из учеников ли Его и ты?" Итак, понятно, что перед вторым отречением на Петра указали дважды: один раз другая служанка, о которой говорят Матфей и Марк, во второй — тот человек, о котором упомянул Лука. Возможно также, что Петр, выходя, и не слышал слов, сказанных служанкой, а когда вернулся, был спрошен одним из толпы. Как бы там ни было, очевидно, что во второй раз Петр отрекся, стоя у костра, а Матфей и Марк, упомянув, что он вышел вон, для краткости не сказали о его возвращении.

25. Теперь разберем, насколько согласны они относительно третьего отречения. Марк говорит так: "Спустя немного, стоявшие тут опять стали говорить Петру: точно ты из них; ибо ты Галилеянин, и наречие твое сходно. Он же начал клясться и божиться: не знаю Человека Сего, о Котором говорите. Тогда петух запел во второй раз". Лука же говорит об этом так: "Прошло с час времени,

еще некто настоятельно говорил: точно и этот был с Ним, ибо он Галилеянин. Но Петр сказал тому человеку: не знаю, что ты говоришь. И тотчас, когда еще говорил он, запел петух". А Иоанн так излагает события: "Один из рабов первосвященнических, родственник тому, которому Петр отсек ухо, говорит: не я ли видел тебя с Ним в саду? Петр опять отрекся; и тотчас запел петух". Итак, слова Матфея и Марка "немного спустя" Лука уточняет: "Прошло с час времени". Иоанн же ничего не говорит об этом промежутке. Далее, первые два говорят о многих вопрошавших, Лука и Иоанн — об одном, причем Иоанн указывает на него, как на родственника пострадавшего. Все это не должно смущать, ибо присутствовало много народа, что хотели подчеркнуть Марк и Матфей, а спрашивал — один, о чем сказали Лука и Иоанн. Или, возможно, многие спрашивали, но Лука и Иоанн привели вопрос того, кто либо был главным из вопрошавших, либо именно его вопрос при письме первым пришел к ним на ум. Что же касается пения петуха после третьего отречения, то мы, вместе с Марком, считаем его вторым.

26. Затем Матфей продолжает так: "И вспомнил Петр слово, сказанное ему Иисусом: прежде нежели пропоет петух, трижды отречешься от Меня. И вышед вон, плакал горько". А Марк говорит так: "И вспомнил Петр слово, сказанное Иисусом: прежде нежели петух пропоет дважды, трижды отречешься от Меня. И начал плакать". У Луки же читаем: "Тогда Господь, обратившись, взглянул на Петра; и Петр вспомнил слово Господа, как Он сказал ему: прежде нежели пропоет петух, отречешься от Меня трижды. И вышед вон, горько заплакал". Иоанн о плаче Петра умолчал. Во всем этом вызывает удивление только одно: каким образом, согласно Луке, "Господь, обратившись, взглянул на Петра". В самом деле, допрос шел во внутреннем дворе, а, согласно Марку, еще и в верхних частях дома, Петр же был во дворе внешнем, среди рабов, которые грелись у огня. Так как же Господь мог бросить телесный взгляд на Петра? Я полагаю, что этот взгляд был брошен по действию свыше, так что Петру вспомнилось, сколько раз он уже отрекся и что предсказал ему

Господь. Таким образом, милосердный взгляд Господа привел его к раскаянью, и он спасительно заплакал. Все это подобно тому, как мы ежедневно говорим: "Господи! воззри на меня" или: "Воззрел Господь на того-то", имея в виду того, кто по божественному милосердию избежал опасности или заботы; таким же образом, я полагаю, и посмотрел Господь на Петра, и Петр вспомнил слова Господа. Потому-то Матфей и Марк, умолчавшие об этом взгляде, сказали, что Петр вспомнил не "слова Господа", как написал Лука, а "слова Иисуса", как бы давая понять, что Иисус бы взглянул телесными очами, а Господь — божественною силою.

Глава VII

27. Далее Матфей говорит: "Когда же настало утро, все первосвященники и старейшины народа имели совещание об Иисусе, чтобы предать Его смерти; и связавши Его, отвели и предали Его Понтию Пилату, правителю" (Мф. XXVII, 1 — 10). Подобным образом передает и Марк: "Немедленно поутру первосвященники со старейшинами и книжниками и весь синедрион составили совещание и, связавши Иисуса, отвели и предали Пилату" (Марк. XV, 1). Лука же, после слов об отречении Петра, воспроизвел то, что творили с Господом под утро: "Люди, державшие Иисуса, ругались над Ним и били Его; и закрывши Его, ударяли Его по лицу и спрашивали Его: прореки, кто ударил Тебя? И много иных хулений произносили против Него. И как настал день, собрались старейшины народа, первосвященники и книжники, и ввели Его в свой синедрион, и сказали: Ты ли Христос? скажи нам. Он сказал им: если скажу вам, вы не поверите; если же и спрошу вас, не будете отвечать Мне и не отпустите Меня; отныне Сын Человеческий воссядет одесную силы Божией. И сказали все: итак Ты Сын Божий? Он отвечал им: вы говорите, что Я. Они же сказали: какое еще нужно нам свидетельство? ибо мы сами слышали из уст Его! И поднялось все множество их, и повели Его

к Пилату" (Лук. XXII, 63 — XXIII, 1). Итак, Лука подробно рассказал о том, что было под утро; ночью же происходило то, о чем кратко упомянули Матфей и Марк, т. е. показания лжесвидетелей. Иоанн же, помимо отречения Петра, передал события той ночи в нескольких словах, упомянув лишь около четверти происшедших событий. Однако, только от него мы знаем, что "Анна послал Его связанного к первосвященнику Каиафе... От Каиафы повели Иисуса в преторию. Было утро..."; т. е. по какой-то причине Каиафа отсутствовал на том сборище, потом же, когда Иисуса привели к нему, обвинение уже было понятно и Каиафе было ясно, что Он должен умереть; поэтому Его безо всякого промедления отослали к Пилату.

28. О том, что делал Пилат с Господом, об этом далее говорит Матфей. Но прежде он делает отступление, чтобы сообщить о смерти Иуды, о чем сообщает только он один: "Тогда Иуда, предавший Его, увидев, что Он осужден, и раскаявшись, возвратил тридцать сребренников первосвященникам и старейшинам, говоря: согрешил я, предав Кровь невинную. Они же сказали ему: что нам до того? смотри сам. И бросив сребренники в храме, он вышел, пошел и удавился. Первосвященники, взявши сребренники, сказали: не позволительно положить их в сокровищницу церковную, потому что это цена крови. Сделавши же совещание, купили на них землю горшечника, для погребения странников; посему и называется земля та "землею крови" до сего дня. Тогда сбылось реченное чрез пророка Иеремию, который говорит: "и взяли тридцать сребренников, цену Оцененного, Которого оценили сыны Израиля, и дали их на землю горшечника, как сказал мне Господь".

29. Некоторых смущает то обстоятельство, что этого свидетельства нет в книге пророка Иеремии. Однако, есть такие евангельские списки, в которых не указывается имя пророка, и, пожалуй, нам следует скорее доверять именно этим спискам. Действительно, эти слова были сказаны не Иеремиею, а Захариею. А почему в большинстве списков мы встречаем имя Иеремии — объяснить трудно, тем более, что в древнейших свитках было просто написано: "Сбылось реченное чрез пророка", и хотя имя пророка

не указано вовсе, но понятно, что речь идет о пророке Захарии.

30. Или, возможно, имя Иеремии появилось по таинственному действию промысла Божия, которым управлялись умы евангелистов? Ведь могло же быть так, что уму Матфея, составлявшего Евангелие, представился вместо Захарии Иеремия, как это часто бывает, и он безо всякого сомнения вставил это имя. Однако, поскольку воспоминания евангелистов направлялись Духом Святым, то имя этого пророка могло появиться только в том случае, если Господь повелел так написать. Объяснить же это можно только тем, что все святые пророки известны удивительным согласием между собою, ибо все, что написано ими, через них сказал Дух Святой, а, значит, у них все общее, и сказанное Захарией настолько же Захарьино, насколько и Иеремиино, и наоборот. Отсюда понятно, что книги их всех — это как бы одна книга одного, и те доказательства, которые пытаются выдвинуть люди неверующие или просто неопытные, — для подтверждения якобы несогласия святых евангелистов, — эти же доказательства люди верующие и ученые принимают как свидетельства единства всех святых и пророков.

31. Есть и еще одна причина, о которой нельзя не упомянуть. Дело в том, что Захария говорит о тридцати сребренниках, но ничего не говорит о покупке поля. У Иеремии же есть известие, что он купил поле у сына брата своего и задолжал ему деньги. Таким образом, читатель, находя у Иеремии слова о покупке поля, а у Захарии — о тридцати сребренниках, связывает два пророчества в одно и постигает их общий смысл. Что же касается слов, присоединенных Матфеем к этому пророчеству, которых нет ни у Захарии, ни у Иеремии: "Которого оценили сыны Израиля, и дали их на землю горшечника, как сказал мне Господь", то из этого должно заключить, что евангелист, включив эти слова, по откровению от Господа указал, что пророчество это относится к обстоятельству, связанному с оценкой Иисуса. Далее, запись на купленное поле бросали в глиняный сосуд, из чего и выходит поле горшечника. Что же до места погребения

странников, то Господь сказал Иеремии, что покупка им поля значила то, что оно будет местопребыванием освобожденных в той земле.

Я высказал все эти мысли не с тем, чтобы окончательно прояснить столь сложный вопрос, но чтобы показать, что следует со всею тщательностью разобраться в этих пророческих свидетельствах, сведенных воедино в одном евангельском рассказе.

Глава VIII

32. Сообщив о судьбе Иуды предателя, Матфей продолжает так: "Иисус же стал пред правителем. И спросил Его правитель: Ты Царь Иудейский? Иисус сказал ему: ты говоришь. И когда обвиняли Его первосвященники и старейшины, Он ничего не отвечал. Тогда говорит Ему Пилат: не слышишь, сколько свидетельствуют против Тебя? И не отвечал ему ни на одно слово, так что правитель весьма дивился. На праздник же Пасхи правитель имел обычай отпускать народу одного узника, которого хотели. Был тогда у них известный узник, называемый Варавва. Итак, когда собрались они, сказал им Пилат: кого хотите, чтоб я отпустил вам: Варавву, или Иисуса, называемого Христом? Ибо знал, что предали Его из зависти. Между тем, как сидел он на судейском месте, жена его послала ему сказать: не делай ничего Праведнику Тому, потому что я ныне во сне много пострадала за Него. Но первосвященники и старейшины возбудили народ просить Варавву, а Иисуса погубить. Тогда правитель спросил их: кого из двух хотите, чтоб я отпустил вам? Они сказали: Варавву. Пилат говорит им: что же я сделаю Иисусу, называемому Христом? Говорят ему все: да будет распят! Правитель сказал: какое же зло сделал Он? Но они еще сильнее кричали: да будет распят! Пилат, видя, что ничто не помогает, но смятение увеличивается, взял воды и умыл руки пред народом, и сказал: невиновен я в крови Праведника Сего; смотрите вы. И отвечая весь народ сказал: кровь Его на нас и на детях наших. Тогда отпустил

им Варавву, а Иисуса, бив, предал на распятие" (Мф. XXVII, 11 — 26).

33. Почти так же и теми же словами повествует и Марк. Но слова Пилата, обращенные к народу с тем, чтобы отпустить одного узника, приведены несколько иначе: "Хотите ли, отпущу вам Царя Иудейского?" Тут стоит вспомнить, что иудеи своих царей называли помазанниками, поэтому вопрос Пилата мог значить следующее: "Хотите ли, отпущу вам Помазанника?", т. е. Христа. И далее Марк говорит: "Пилат отвечая опять сказал им: что же хотите, чтобы я сделал с Тем, Которого вы называете Царем Иудейским?" Ясно, что Марк словами "Царь Иудейский" хотел сказать то же, что Матфей словом "Христос". О том же, что Пилат умыл руки пред народом, желая показать, что он невиновен в крови Праведника, об этом Марк и другие умалчивают. Но Матфей ясно показал, что Пилат достаточно узнал Иисуса, чтобы отпустить Его. Об этом вкратце говорит и Марк, приводя следующие слова Пилата: "Какое же зло сделал Он?" Но народ еще сильнее стал кричать: "Распни Его!" Далее Марк говорит: "Тогда Пилат, желая сделать угодное народу, отпустил им Варавву, а Иисуса, бив, предал на распятие". Таково сообщение Марка (Марк. XV, 2 — 15).

34. Лука же о событиях у Пилата говорит следующее: "И начали обвинять Его, говоря: мы нашли, что Он развращает народ наш и запрещает давать подать кесарю, называя Себя Христом Царем". Об этом два другие евангелиста не говорят, хотя и упоминают об обвинениях. Итак, благодаря Луке мы точно знаем, в каком преступлении Его ложно обвинили. Далее Лука не сообщает о словах Пилата: "Не слышишь, сколько свидетельствуют против Тебя?", а сразу приводит его вопрос: "Ты Царь Иудейский?", на который Иисус ответил: "Ты говоришь". Так же вспоминают Матфей и Марк, хотя и в несколько другом порядке, поскольку и здесь евангелисты дополняют друг друга. Затем Лука продолжает так: "Пилат сказал первосвященникам и народу: я не нахожу никакой вины в Этом Человеке. Но они настаивали, говоря, что Он возмущает народ, уча по всей Иудее, начиная от Галилеи

до сего места. Пилат, услышав о Галилее, спросил: разве Он Галилеянин? И узнав, что Он из области Иродовой, послал Его к Ироду, который в эти дни был также в Иерусалиме. Ирод, увидев Иисуса, очень обрадовался, ибо давно желал видеть Его, потому что много слышал о Нем и надеялся увидеть от Него какое-нибудь чудо, и предлагал Ему многие вопросы; но Он ничего не отвечал ему. Первосвященники же и книжники стояли и усильно обвиняли Его. Но Ирод со своими воинами, уничижив Его и насмеявшись над Ним, одел Его в светлую одежду и отослал обратно к Пилату. И сделались в тот день Пилат и Ирод друзьями между собою, ибо прежде были во вражде друг с другом". Об этой встрече Иисуса с Иродом и о том, что там происходило, повествует только Лука, остальные же умалчивают.

Далее Лука говорит: "Пилат же, созвав первосвященников и начальников и народ, сказал им: вы привели ко мне Человека Сего, как развращающего народ; и вот, я при вас исследовал и не нашел Человека Сего виновным ни в чем том, в чем вы обвиняете Его; и Ирод также: ибо я посылал Его к нему, и ничего не найдено в Нем достойного смерти; итак, наказав Его, отпущу. А ему и нужно было для праздника отпустить им одного узника. Но весь народ стал кричать: смерть Ему! а отпусти нам Варавву. Варавва был посажен в темницу за произведенное в городе возмущение и убийство. Пилат снова возвысил голос, желая отпустить Иисуса. Но они кричали: распни, распни Его! Он в третий раз сказал им: какое же зло сделал Он? я ничего достойного смерти не нашел в Нем; итак, наказав Его, отпущу. Но они продолжали с великим криком требовать, чтобы Он был распят; и превозмог крик их и первосвященников". Хотя Матфей не упомянул о том, сколько раз пытался Пилат отпустить Иисуса, но сказав: "Пилат, видя, что ничто не помогает, но смятение увеличивается...", дал ясно понять, что попытки были многократными. Рассказ о том, что происходило у правителя, Лука завершает такими словами: "И Пилат решил быть по прошению их, и отпустил им посаженного за

возмущение и убийство в темницу, которого они просили; а Иисуса предал в их волю" (Лук. XXIII, 2 — 25).

35. Теперь рассмотрим свидетельство Иоанна о тех же событиях. (Иоанн) говорит: "От Каиафы повели Иисуса в преторию. Было утро; и они не вошли в преторию, чтобы не оскверниться, но чтобы можно было есть пасху. Пилат вышел к ним и сказал: в чем вы обвиняете Человека Сего? Они сказали ему в ответ: если бы Он не был злодей, мы не предали бы Его тебе". О самих обвинениях Иоанн молчит, но его, ни в чем ему не противореча, дополняет Лука: "И начали обвинять Его, говоря: мы нашли, что Он развращает народ наш и запрещает давать подать кесарю, называя Себя Христом Царем". Сказанное же Иоанном, по моему мнению, следует понимать так, что вначале они не хотели выдвигать обвинений, полагая, что в виду их высокого положения в народе Пилат осудит Христа и без указания ими обвинений. Нет сомнений в том, что на судилище у Пилата было сказано многое, каждый же из евангелистов привел, соблюдая краткость, лишь часть; но все вместе они излагают так, что слова одного дополняют сказанное другими.

Иоанн продолжает: "Пилат сказал им: возьмите Его вы и по закону вашему судите Его. Иудеи сказали ему: нам не позволено предавать смерти никого, — да сбудется слово Иисусово, которое сказал Он, давая разуметь, какою смертью Он умрет. Тогда Пилат опять вошел в преторию, и призвал Иисуса, и сказал Ему: Ты Царь Иудейский? Иисус отвечал ему: от себя ли ты говоришь это, или другие сказали тебе о Мне?" Может показаться, что здесь Иоанн противоречит другим, ибо те так привели ответ Иисуса: "Ты говоришь". Но Иоанн, позже приведя и такой ответ, ясно показал, что первый ответ Иисуса был другими пропущен. Обратим внимание на дальнейшее: "Пилат отвечал: разве я Иудей? Твой народ и первосвященники предали Тебя мне; что Ты сделал? Иисус отвечал: Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда. Пилат сказал Ему: итак Ты Царь? Иисус

отвечал: ты говоришь, что Я Царь". Вот в этом месте Иоанн подходит к тому, о чем сказали и остальные евангелисты.

Далее следует продолжение речи Господа: "Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего. Пилат сказал Ему: что есть истина? И, сказав это, опять вышел к Иудеям и сказал им: я никакой вины не нахожу в Нем; есть же у вас обычай, чтобы я одного отпускал вам на Пасху: хотите ли, отпущу вам Царя Иудейского? Тогда опять закричали все, говоря: не Его, но Варавву. Варавва же был разбойник. Тогда Пилат взял Иисуса и велел бить Его. И воины, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову, и одели Его в багряницу, и говорили: радуйся, Царь Иудейский! И били Его по ланитам. Пилат опять вышел и сказал им: вот, я вывожу Его к вам, чтобы вы знали, что я не нахожу в Нем никакой вины. Тогда вышел Иисус в терновом венце и в багрянице. И сказал им Пилат: се, Человек! Когда же увидели Его первосвященники и служители, то закричали: распни, распни Его! Пилат говорит им: возьмите Его вы и распните, ибо я не нахожу в Нем вины. Иудеи отвечали ему: мы имеем закон, и по закону нашему Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим". Последние слова дополняют сказанное Лукою: "Мы нашли, что Он развращает народ наш".

Затем Иоанн продолжает так: "Пилат, услышав это слово, больше убоялся, и опять вошел в преторию, и сказал Иисусу: откуда Ты? Но Иисус не дал ему ответа. Пилат говорит Ему: мне ли не отвечаешь? не знаешь ли, что я имею власть распять Тебя и власть имею отпустить Тебя? Иисус отвечал: ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше; посему более греха на том, кто предал Меня тебе. С этого времени Пилат искал отпустить Его. Иудеи же кричали: если отпустишь Его, ты не друг кесарю; всякий, делающий себя царем, противник кесарю". С этими словами иудеев совпадает (по смыслу) и то, что привел Лука: "Мы нашли, что Он развращает народ наш и запрещает давать подать

кесарю, называя Себя Христом Царем". Включая в свое повествование эти крики иудеев, Иоанн как бы восполняет то, что он не сказал об их обвинениях прежде, сообщив лишь: "Они сказали ему в ответ: если бы Он не был злодей, мы не предали бы Его тебе".

Свой рассказ о бывшем у Пилата Иоанн завершает так: "Пилат, услышав это слово, вывел вон Иисуса и сел на судилище, на месте, называемом Лифостротон, а по-Еврейски Гаввафа. Тогда была пятница пред Пасхою, и час шестый. И сказал Пилат Иудеям: се, Царь ваш! Но они закричали: возьми, возьми, распни Его! Пилат говорит им: Царя ли вашего распну? Первосвященники отвечали: нет у нас царя кроме кесаря. Тогда наконец он предал Его им на распятие" (Иоан. XVIII, 28 — XIX, 16).

Глава IX

36. Теперь нам следует рассмотреть, что поведали евангелисты о страданиях Господа. Матфей начинает так: "Тогда воины правителя, взявши Иисуса в преторию, собрали на Него весь полк и, раздевши Его, надели на Него багряницу; и, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову и дали Ему в правую руку трость; и, становясь пред Ним на колени, насмехались над Ним, говоря: радуйся, Царь Иудейский!" (Мф. XXVII, 27 — 31). Марк же сообщает таким образом: "А воины отвели Его внутрь двора, то есть, в преторию, и собрали весь полк; И одели Его в багряницу, и, сплетши терновый венец, возложили на Него; и начали приветствовать Его: радуйся, Царь Иудейский! И били Его по голове тростью, и плевали на Него и, становясь на колени, кланялись Ему" (Марк. XV, 16 — 20). Понятно, что слова Матфея и Марка об одежде* обозначают, что глумящиеся воины облачили Иисуса не в царский пурпур, а в одежду, окрашенную в красный цвет соком растения, называемого coccum; есть также и красный пурпур (т. е. красное сукно),

* В латинских текстах не "багряница", а chlamydem coccineam у Матфея и indutum purpuram у Марка.

по цвету похожее на coccum. Поэтому, возможно, Марк и упомянул о пурпуре, хотя речь шла о красильной ягоде.

Лука ничего не сообщает об этом, а Иоанн, прежде чем сказать о предании Иисуса на распятие, упоминает об этом так: "Тогда Пилат взял Иисуса и велел бить Его. И воины, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову, и одели Его в багряницу, и говорили: радуйся, Царь Иудейский! И били Его по ланитам". Отсюда ясно, что Матфей и Марк сообщили об этом задним числом, (т. е.) что все это произошло не тогда, когда Пилат предал Иисуса на распятие, (а раньше); (Матфей и Марк) здесь вставили то, что прежде пропустили. Сюда же относится и то, что далее говорит Матфей: "И плевали на Него, и, взявши трость, били Его по голове. И когда насмеялись над Ним, сняли с Него багряницу и одели Его в одежды Его, и повели Его на распятие". Марк же так завершает эту часть повествования: "Когда же насмеялись над Ним, сняли с Него багряницу, одели Его в собственные одежды Его и повели Его, чтобы распять Его".

Глава X

37. Итак, Матфей продолжает: "Выходя, они встретили одного Киринеянина, по имени Симона; сего заставили нести крест Его" (Мф. XXVII, 32). Похоже сообщает и Марк: "И заставили проходящего некоего Киринеянина Симона, отца Александрова и Руфова, идущего с поля, нести крест Его" (Марк. XV, 21). А Лука говорит так: "И когда повели Его, то, захвативши некоего Симона Киринеянина, шедшего с поля, возложили на него крест, чтобы нес за Иисусом" (Лук. XXIII, 26). У Иоанна же читаем: "И взяли Иисуса и повели. И, неся крест Свой, Он вышел на место, называемое Лобное, а по-Еврейски Голгофа; там распяли Его..." (Иоан. XIX, 16 — 18). Из этого можно понять, что до восхождения на Голгофу Иисус Сам нес крест Свой; Симон же, как вспоминают предыдущие три (евангелиста), был принужден к этому уже в пути, при поднятии (креста) на (лобное) место.

Таким образом, первую половину пути описал Иоанн, а вторую — остальные.

Глава XI

38. Матфей продолжает так: "И пришедши на место, называемое Голгофа, что значит: "лобное место" (об этом все евангелисты говорят одинаково), дали Ему пить уксуса, смешанного с желчью; и, отведав, не хотел пить" (Мф. XXVII, 33, 34). Марк же сообщает: "И давали Ему пить вино со смирною; но Он не принял" (Марк. XV, 23). Из этого можно понять, что речь шла о винном уксусе, смешанном со смирной: Матфей говорит о желчи потому, что вино со смирной — горчайший из напитков. А слова Марка: "Он не принял" означают, что Иисус пить не стал, но отведал, как о том свидетельствует Матфей.

Глава XII

39. Затем Матфей говорит: "Распявшие же Его делили одежды Его, бросая жребий; и, сидя, стерегли Его там" (Мф. XXVII, 35, 36). Об этом же говорит и Марк: "Распявшие Его делили одежды Его, бросая жребий, кому что взять" (Марк. XV, 24). А у Луки читаем: "И делили одежды Его, бросая жребий. И стоял народ и смотрел" (Лук. XXIII, 34, 35). Сообщения этих трех евангелистов кратки, Иоанн же рассказывает подробно: "Воины же, когда распяли Иисуса, взяли одежды Его и разделили на четыре части, каждому воину по части, и хитон; хитон же был не сшитый, а весь тканый сверху. Итак сказали друг другу: не станем раздирать его, а бросим о нем жребий, чей будет, — да сбудется реченное в Писании: "разделили ризы Мои между собою и об одежде Моей бросали жребий". Так поступили воины" (Иоан. XIX, 23, 24).

40. Матфей продолжает: "И поставили над головою Его надпись, означающую вину Его: Сей есть Иисус, Царь Иудейский" (Мф. XXVII, 37). А Марк, прежде чем сказать об этом, говорит: "Был час третий, и распяли Его" (Марк. XV, 25). Он сообщает об этом после того, как рассказал о разделе одежд. Все это требует самого тщательного рассмотрения, ибо с этим местом (у Марка) связаны большие недоразумения. Действительно, можно подумать, что Иисус был пригвожден к кресту в третий час, а с часа шестого и по девятый была тьма, так что с момента распятия и до наступления тьмы прошло три часа. Возможно, такое толкование и было бы правильным, если бы Иоанн прежде не сказал: "Пилат... вывел вон Иисуса и сел на судилище, на месте, называемом Лифостротон, а по-Еврейски Гаввафа. Тогда была пятница пред Пасхою, и час шестый. И сказал Пилат Иудеям: се, Царь ваш! Но они закричали: возьми, возьми, распни Его! Пилат говорит им: Царя ли вашего распну? Первосвященники отвечали: нет у нас царя кроме кесаря. Тогда наконец он предал Его им на распятие" (Иоан. XIX, 13 — 16). Итак, если только в шестом часу Он был предан Пилатом на распятие, то каким же образом Он был распят в часу третьем, о чем, как полагают некоторые, будто бы говорит Марк?

41. Вначале исследуем, в какой час Он мог быть распят, а затем постараемся понять, почему Марк сказал, что Он распят был в час третий. Итак, шел час шестой, когда Иисус был предан на распятие Пилатом; именно шел, то есть окончился пятый час и начался шестой. Но у них (евангелистов) не принято было говорит: "пятый с четвертью" или "пятый с половиной". Писанию вообще свойственно употреблять целое вместо части, как мы уже показали выше, исследуя вопрос о шести и восьми днях, после которых Он взошел на гору. Таким образом, в начале шестого часа Он был предан Пилатом на распятие, по окончании же этого часа наступила та тьма, о которой свидетельствуют три евангелиста (Мф. XXVII, 45; Марк. XV, 33; Лук. XXIII, 44).

42. Но почему же Марк, сообщив, что распинатели Его разделили одежды Его, бросив о них жребий, прибавил: "Был час третий, и распяли Его"? Ведь Его сперва распяли, а потом разделили одежды, о чем свидетельствуют другие и что очевидно само по себе. Если бы Марк просто хотел сообщить о времени совершившегося действия, ему было бы достаточно сказать: "Был час третий"; так что это дополнение: "И распяли Его" сделано не иначе, как для того, чтобы обозначить нечто задним числом, что стало бы предметом спорным, если бы Писание стали читать с того времени, когда Церкви уже было доподлинно известно, в который час Господь был повешен на древе, чтобы возможно было или исправить ошибку, или отвергнуть ложь. Но так как он (Марк) знал, что Господь был повешен воинами, а не иудеями, то этими словами он прикровенно показал, что истинными распинателями были не те, которые, неся службу, исполняли приказ, а кричавшие: "Распни Его!" Таким образом понятно, что когда иудеи, крича, требовали казни, был час третий; но так как при этом они не могли сами исполнить желаемое, они и предали Его Пилату, о чем ясно сообщил Иоанн: "Пилат вышел к ним и сказал: в чем вы обвиняете Человека Сего? Они сказали ему в ответ: если бы Он не был злодей, мы не предали бы Его тебе. Пилат сказал им: возьмите Его вы и по закону вашему судите Его. Иудеи сказали ему: нам не позволено предавать смерти никого" (Иоан. XVIII, 29 — 31). Но то, что они не могли сделать своими руками, они совершили своим языком, а было это, как указал Марк, в третьем часу.

43. Если же кто-либо станет утверждать, что когда иудеи впервые стали требовать распятия, третий час еще не наступил, тот неразумнейшим образом явит себя врагом Евангелия; ведь у нас нет никаких доказательств тому, что тогда еще не было третьего часа, и поэтому в данном вопросе следует целиком доверяться говорящему истину евангелисту, а не вздорным человеческим измышлениям. "Почему ты признаешь верным (сообщение), что это был третий час?" Отвечаю: потому что верю евангелистам, а если веришь им, то как иначе можно понять, что Господь

был распят и в третьем часу, и в шестом? На шестом часе мы настаиваем, исходя из ясного указания Иоанна. Но Марк упоминает о часе третьем. Если мы с тобой оба верим слову Евангельскому, то покажи иначе (чем я), как могло быть и то, и другое; докажешь иначе — с радостью приму. Ведь Евангельская истина мне дороже, чем собственное мнение. Или пусть кто-нибудь другой приведет лучшее объяснение, а не приведет — то чем плохо и это? Примем наилучшее, твердо при этом разумея, что никто из евангелистов не мог ни солгать, ни впасть в заблуждение, стоя на столь великой и священной высоте своего служения.

44. Вспомним еще раз, как говорит Марк: "Пилат отвечая опять сказал им: что же хотите, чтобы я сделал с Тем, Которого вы называете Царем Иудейским? Они опять закричали: распни Его!" Затем Марк, не вставляя ничего более, сразу говорит о том, что Пилат предал Господа на крест, о чем Иоанн сообщает как о бывшем в часу шестом. Мы видим, о сколь многом Марк умолчал, а именно: о многократных попытках Пилата отнять Его у иудеев. Действительно, Матфей говорит: "Пилат говорит им: что же я сделаю Иисусу, называемому Христом? Говорят ему все: да будет распят!" Тогда, как мы утверждаем, был час третий. Далее тот же Матфей сообщает: "Правитель сказал: какое же зло сделал Он? Но они еще сильнее кричали: да будет распят! Пилат, видя, что ничто не помогает, но смятение увеличивается...", и т. д. Что же странного в том, что пока продолжались эти попытки Пилата отстоять Иисуса, пока иудеи шумели и требовали казни — прошло два или три часа? Таким образом и наступил шестой час, в начале которого Пилат предал Его на распятие, а в конце — наступила тьма.

45. А Лука повествует, что когда Пилат сказал: "Итак, наказав Его, отпущу", то: "Весь народ стал кричать: смерть Ему! а отпусти нам Варавву... Пилат снова возвысил голос, желая отпустить Иисуса. Но они кричали: распни, распни Его!" Тогда-то и был час третий. Лука продолжает: "Он в третий раз сказал им: какое же зло сделал Он? я ничего достойного смерти не нашел в Нем; итак, наказав Его,

отпущу. Но они продолжали с великим криком требовать, чтобы Он был распят; и превозмог крик их и первосвященников". Разве не понятно, что речь идет о продолжительном и нарастающем шуме, что Пилат долго колебался и не сразу повторял свое предложение, и не в одно мгновение уступил?

46. Справься также у Иоанна и посмотри, как медлил Пилат, как желал уклониться от столь отвратительного дела! Иоанн повествует об этом обстоятельнее других, хотя и он указывает далеко не все из того, что случилось за те два часа. Ведь после того, как он (Пилат) позволил бичевать Иисуса, одеть в шутовские одежды и всячески поносить (это, как я полагаю, он сделал для того, чтобы смягчить ярость воинов и не допустить убийства), то: "Пилат опять вышел и сказал им: вот, я вывожу Его к вам, чтобы вы знали, что я не нахожу в Нем никакой вины. Тогда вышел Иисус в терновом венце и в багрянице. И сказал им Пилат: се, Человек!", как бы желая умиротворить их Его бесславным видом. Затем Иоанн прибавляет: "Когда же увидели Его первосвященники и служители, то закричали: распни, распни Его!" Тогда, говорим мы, был час третий.

Далее следует: "Пилат говорит им: возьмите Его вы и распните, ибо я не нахожу в Нем вины. Иудеи отвечали ему: мы имеем закон, и по закону нашему Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим. Пилат, услышав это слово, больше убоялся, и опять вошел в преторию, и сказал Иисусу: откуда Ты? Но Иисус не дал ему ответа. Пилат говорит Ему: мне ли не отвечаешь? не знаешь ли, что я имею власть распять Тебя и власть имею отпустить Тебя? Иисус отвечал: ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше; посему более греха на том, кто предал Меня тебе. С этого времени Пилат искал отпустить Его". Итак, Пилат стал искать (возможности) отпустить Его, что, конечно же, потребовало определенного времени на размышления, переговоры с иудеями и их возражения, о чем (евангелист) умолчал. В конце концов иудеи сказали то, что вынудило Пилата уступить. Иоанн говорит: "Иудеи же кричали: если от-

пустишь Его, ты не друг кесарю; всякий, делающий себя царем, противник кесарю. Пилат, услышав это слово, вывел вон Иисуса и сел на судилище, на месте, называемом Лифостротон, а по-Еврейски Гаввафа. Тогда была пятница пред Пасхою, и час шестый". Итак, с того момента, когда иудеи впервые потребовали распятия, и до того времени, когда Пилат сел на судилище, прошло два часа, (т. е.) завершился час пятый и пошел шестой. Здесь Пилат сделал последнюю попытку: "И сказал Пилат Иудеям: се, Царь ваш! Но они закричали: возьми, возьми, распни Его! Пилат говорит им: Царя ли вашего распну? Первосвященники отвечали: нет у нас царя кроме кесаря. Тогда наконец он предал Его им на распятие". И затем, пока Его вели к лобному месту, пока распинали между двух разбойников, пока бросали жребий и делили одежды, пока Он вновь подвергался поношениям — исполнился час шестой и наступила тьма.

47. Итак, пусть прекратят нечестивое упорство и веруют, что Господь Иисус Христос в третий час был распят словами иудеев, а в шестой — руками воинов. Марк же, наибольший из всех (евангелистов) сторонник краткости (изложения), пожелал только указать волю Пилата и его попытку (спасти) жизнь Иисуса. Действительно, Марк говорит (об этом) куда меньше, чем Матфей; Матфей — меньше, чем Лука; Лука же — меньше, чем Иоанн; но и Иоанн приводит далеко не все события, происшедшие у Пилата. Поэтому разумно и благочестиво веровать, что в этом промежутке прошло два с небольшим часа.

48. Но кто-либо может сказать, что Марк, говоря о третьем часе, просто имел в виду, что он уже истек (то есть речь могла идти о любом часе после третьего). Но тогда почему бы ему не сказать, что иудеи сами пригвоздили Иисуса к кресту? Такой толкователь позволяет себе толковать слишком вольно и (как бы) предписывает законы повествования об истине. Так он мог бы говорить только в том случае, если бы сам повествовал об этом, предпочитая свое намерение намерению евангелиста Марка. Но ведь воспоминания евангелистов направлялись рукою Того, Который управляет водою, — как написано, — как Ему

угодно. Итак, если эти святые и правдивые мужи написали (нечто) якобы случайное, то не следует искать здесь заблуждения или ошибки. И апостол говорит: "Если же и закрыто благовествование наше, то закрыто для погибающих" (II Кор. IV, 3). И еще: "Для одних запах смертоносный на смерть, а для других запах живительный на жизнь. И кто способен к сему?" (Там же, II, 16), т. е. кто способен понять, как было бы лучше. И Господь говорит о том же: "На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы" (Иоан. IX, 39). Ведь в этом и состоит высшее богатство премудрости и познания Божия, по которому из одной и той же глины делается один сосуд для почета, а другой — для поругания; а плоти и крови говорится: "А ты кто, человек, что споришь с Богом?" (Рим. IX, 20, 21).

Так кто же познал мысль Господа, кто был Ему советником, когда Он (именно) так направил сердца вспоминающих евангелистов и в вершине здания Церкви возвел их до столь высокой степени значения, что даже и тем, что в их писаниях может показаться противоречивым, многие, преданные по справедливости похотям сердец и превратному уму, освобождаются от слепоты. В самом деле, пророк говорит Господу: "Как велики дела Твои, Господи! дивно глубоки помышления Твои! Человек несмысленный не знает, и невежда не разумеет того" (Пс. XCI, 6, 7).

49. Я прошу и убеждаю тех, которые читают эти рассуждения, составленные нами с помощью Божьей, чтобы они вспоминали эти мои слова при всяком подобном затруднении, дабы впредь не было необходимости повторять сказанное еще и еще. И кто пожелает внять этому без упрямого нечестия, тот легко увидит, в сколь удобном месте привел Марк свое указание о третьем часе, ибо теперь каждый может вспомнить, когда иудеи распяли Господа; действительно, им бы хотелось взвалить всю тяжесть преступления на римских правителей и солдат, но (Марк) вспомнил об этом именно тогда, когда описал действия служителей (по свидетельству Иоанна это были солдаты), разделивших Его одежды по жребию. Поэтому,

чтобы кто-либо не перенес замысел этого преступления с иудеев на солдат, (Марк) говорит: "Был час третий, и распяли Его". Отсюда добросовестный исследователь увидит, что сделанное солдатами в шестой час, было в еще большей мере сделано теми, кто в третий час с криком требовал распять Его.

50. Нет также недостатка в таких, которые под словами Иоанна: "Тогда была пятница пред Пасхою, и час шестый" желают разуметь третий час дня, в который Пилат сел на судилище; и тогда, выходит, по окончании того же третьего часа Он был распят на кресте; когда же Он уже висел на древе, прошло еще три часа, и Он испустил дух. Таким образом, уже начиная с того часа, когда Он скончался, т. е. с часа шестого, и вплоть до девятого была тьма. Действительно, они говорят, что в тот день была пятница пред Пасхою иудейской, а с субботы начинались опресноки. Но истинная Пасха, Пасха не иудейская, а христианская, которая совершалась уже в страданиях Христа, начала приготовляться от часа девятого ночи*, когда Христос был приуготован иудеями к смерти. Ведь (слово) parasceve** означает приготовление. Таким образом, от этого девятого часа ночи до Его распятия истек шестой час приготовления по Иоанну и был третий час дня по Марку. Так что Марк просто назвал третьим часом дня тот час, в который Господь был пригвожден к древу.

Какой верующий не возрадовался бы такому решению вопроса, если бы только можно было угадать то мгновение после девятого часа ночи, с которого началась пятница нашей Пасхи, т. е. приготовление смерти Христовой. Ведь если мы скажем, что оно началось тогда, когда Господь был схвачен иудеями, то тогда была лишь первая половина ночи; если же тогда, когда Его привели в дом Каиафы, то тогда еще не пропели петухи, к Пилату же Его привели уже утром. Скорее следует допустить, что это приготовление началось тогда, когда первосвященники, выслушав Его, решили: "Повинен смерти". Что ж, ничего не препятствует

---

* Т. е. с девяти утра.

** Παρασκευη — пятница.

нам принять, что это действительно был девятый час ночи; с этого часа до того, когда Пилат сел на судилище, прошло около шести часов, и это был не (шестой) час дня, а (шестой час) пятницы, т. е. приготовления к совершению жертвоприношения Господа, которое есть истинная Пасха; так что по окончании шестого часа пятницы, совпадающего с третьим часом дня, Господь был распят на кресте.

Итак, следует ли предпочесть это понимание, или же приведенное нами ранее? Спорить об этом, это все равно, что вопрошать, кто более приблизился к Господу: сотник или посланные им друзья, о чем мы уже говорили выше (Кн. 2, гл. 20). Нужно полагать, что вопрос о часе страданий Господа, обыкновенно возбуждающий бесстыдство спорщиков и смущающий неопытность слабых, разрешен.

Глава XIV

51. Матфей далее говорит: "Тогда распяты с Ним два разбойника: один по правую сторону, а другой по левую" (Мф. XXVII, 38). Подобным же образом говорят Марк и Лука (Марк. XV, 27; Лук. XXIII, 36). И то, что сказал Иоанн, также не должно вызывать вопросов. Он пишет: "Там распяли Его и с Ним двух других по ту и по другую сторону, а посреди Иисуса" (Иоан. XIX, 18). Иоанн не сказал, что это были разбойники, но, так как он и не сказал, что то были люди невинные, то противоречия тут нет.

Глава XV

52. Затем Матфей продолжает так: "Проходящие же злословили Его, кивая головами своими и говоря: Разрушающий храм и в три дня Созидающий! спаси Себя Самого; если Ты Сын Божий, сойди с креста". Марк пишет о том же почти дословно. Далее Матфей пишет: "Подобно и первосвященники с книжниками и старейшинами и фарисеями, насмехаясь, говорили: других спасал, а Себя Самого не может спасти! если Он Царь Израилев,

пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в Него; уповал на Бога: пусть теперь избавит Его, если Он угоден Ему. Ибо Он сказал: Я Божий Сын" (Мф. XXVII, 39 — 43). Марк и Лука, хотя отчасти и другими словами, но выражают те же самые мысли; впрочем, один пропускает то, что приводит другой. О главных священниках, которые осмеивали распятого Господа, они говорят единодушно, Марк же умолчал о старейшинах; все вместе они упомянули обо всех первенствующих лицах, так что здесь можно подразумевать и книжников, и старейшин.

Глава XVI

53. Матфей далее пишет: "Также и разбойники, распятые с Ним, поносили Его" (Мф. XXVII, 44). Марк не противоречит ему, хотя говорит о том же другими словами (Марк. XV, 32). Но может показаться, что им противоречит Лука, если только не вспомнить о довольно обычном у евангелистов способе передачи событий. Действительно, Лука говорит: "Один из повешенных злодеев злословил Его и говорил: если Ты Христос, спаси Себя и нас. Другой же напротив унимал его и говорил: или ты не боишься Бога, когда и сам осужден на то же? И мы осуждены справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли; а Он ничего худого не сделал. И сказал Иисусу: помяни меня, Господи, когда приидешь в Царствие Твое! И сказал ему Иисус: истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю" (Лук. XXIII, 39 — 43). Итак, по словам Матфея и Марка разбойники, распятые с Ним, поносили Его, а по свидетельству Луки один из них поносил Его, а другой и унимал товарища, и веровал в Господа. Как же это понять? Для этого нужно представить, что Матфей и Марк, кратко останавливаясь на этом событии, употребили вместо единственного числа — множественное, подобно тому, как в послании к евреям мы читаем сказанное во множественном числе: "заграждали уста львов", когда известно это об одном Данииле, или:

"умирали от меча", когда предание существует только об одном Исайе.

Но так как язычники и за это поносят Евангелие, то пусть они посмотрят, как выражались их писатели, сколько у них было Федр, Медей и Клитемнестр, хотя на самом деле их было по одной; да и что необычного в том, чтобы сказать: "Крестьяне меня обижали", хотя обида была нанесена одним. Свидетельство Луки об одном разбойнике противоречило бы свидетельствам других, если бы те сказали, что оба разбойники укоряли Господа. Тогда под множественным числом нельзя было бы разуметь одного: но в данном случае нет никаких доказательств, что, говоря в множественном числе, они имели в виду непременно обоих злодеев; такое употребление множественного числа часто допустимо и тогда, когда речь идет об одном.

Глава XVII

54. Матфей продолжает так: "От шестого же часа тьма была по всей земле до часа девятого" (Мф. XXVII, 45 — 49). С этим согласны и два другие (Марк. XV, 33 — 36; Лук. XXIII, 44, 45); но Лука объясняет, почему произошла тьма: потому что затмилось солнце. Матфей говорит: "А около девятого часа возопил Иисус громким голосом: Или, Или! лама савахвани? то есть: Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил? Некоторые из стоявших там, слыша это, говорили: Илию зовет Он". Марк почти согласен с ним в словах, в мыслях же — согласен полностью. Затем Матфей говорит: "И тотчас побежал один из них, взял губку, наполнил уксусом и, наложив на трость, давал Ему пить". Так говорит и Марк: "А один побежал, наполнил губку уксусом и, наложив на трость, давал Ему пить, говоря: постойте, посмотрим, придет ли Илия снять Его". Матфей же повествует, что относительно Ильи сказал совсем не тот, кто принес губку, ибо пишет: "А другие говорили: постой; посмотрим, придет ли Илия спасти Его". Из этого мы можем понять, что так говорили и человек с губкой, и прочие воины. А Лука, прежде чем

сказать о хуле разбойника, так упомянул об этом уксусе: "Также и воины ругались над Ним, подходя и поднося Ему уксус и говоря: если Ты Царь Иудейский, спаси Самого Себя" (Лук. XXIII, 36, 37). Лука одной фразой передал все то, что было сделано и сказано воинами. Читателя не должно смущать то обстоятельство, что по его словам уксус приносил не один из них: употребляя вместо единственного числа множественное, Лука применил тот способ изложения, о котором шла речь выше. Об этом уксусе упомянул и Иоанн, когда сказал: "После того Иисус, зная, что уже все совершилось, да сбудется Писание, говорит: жажду. Тут стоял сосуд, полный уксуса. Воины, напоивши уксусом губку и наложивши на иссоп, поднесли к устам Его" (Иоан. XIX, 28, 29). Прочие же евангелисты не упомянули об этом "жажду" и о бывшем там сосуде, наполненном уксусом.

Глава XVIII

55. Матфей продолжает: "Иисус же, опять возопив громким голосом, испустил дух" (Мф. XXVII, 50). Подобным образом говорит и Марк (Марк. XV, 37). А Лука объясняет, что именно Он воскликнул этим громким голосом; он говорит: "Иисус, возгласив громким голосом, сказал: Отче! в руки Твои предаю дух Мой. И сие сказав, испустил дух" (Лук. XXIII, 46). А Иоанн умолчал как о первых словах, приведенных Матфеем и Марком, так и о последних, о которых упомянул один Лука. Но Иоанн привел то, что упустили другие, а именно, что Господь воскликнул: "Совершилось!", после того как отведал уксуса, — что, по нашему пониманию, Он сказал раньше того громкого восклицания. В самом деле, вот слова Иоанна: "Когда же Иисус вкусил уксуса, сказал: совершилось! И, преклонив голову, предал дух" (Иоан. XIX, 30). Именно после этого "совершилось!" и был испущен Господом тот великий вопль, о котором этот евангелист умолчал, а те три сказали. Действительно, трудно предположить, чтобы порядок был другим. Первоначально Он сказал: "Со-

вершилось!", когда исполнилось над Ним все, сказанное у пророков, и как будто только Он этого и ожидал, потому что, конечно, Он мог умереть, когда захотел бы; а потом уже, предавая Себя Богу, Он испустил дух. Если же кому-либо кажется, что это может быть изложено в каком угодно ином порядке, то особенно следует остерегаться того, чтобы кому-нибудь не показалось, что какой-либо евангелист противоречит другому, если он умолчал о том, что сказал другой, или сказал о том, о чем другой умолчал.

Глава XIX

56. Затем Матфей говорит: "И вот, завеса в храме раздралась на-двое, сверху до низу" (Мф. XXVII, 51). А Марк описывает это так: "И завеса в храме разодралась на-двое, сверху до низу" (Марк. XV, 38). Лука же об этом говорит следующим образом: "И завеса в храме раздралась по середине" (Лук. XXIII, 45), но не в том же порядке. Желая присоединить одно чудо к другому, он после слов: "И померкло солнце" счел необходимым присоединить рассказ о завесе, предупреждая случившееся после того, как Господь испустил дух, чтобы затем снова возвратиться к передаче событий о питье из уксуса, о громком восклицании Господа и о самой смерти, которая, конечно, совершилась прежде раздирания завесы и распространения тьмы. В самом деле, ведь Матфей, сказав о том, что Иисус испустил дух, сразу после этого повествует о завесе. Он этим прямо указал, что она разодралась тогда, когда Иисус испустил дух. Но если бы он не прибавил: "И вот", а просто сказал: "завеса разодралась", то было бы неизвестно, не вспомнили ли он и Марк об этом позднее, чем следует, а Лука, напротив, сохранил порядок событий.

Глава XX

57. Матфей продолжает: "И земля потряслась; и камни расселись; и гробы отверзлись; и многие тела усопших

святых воскресли, и, вышедши из гробов по воскресении Его, вошли во святый град и явились многим". Он говорит об этом один, но не следует опасаться, что этим он противоречит остальным евангелистам. Он же далее продолжает: "Сотник же и те, которые с ним стерегли Иисуса, видя землетрясение и все бывшее, устрашились весьма и говорили: воистину Он был Сын Божий" (Мф. XXVII, 51 — 54). Марк повествует так: "Сотник, стоящий напротив Его, видев, что Он, так возгласив, испустил дух, сказал: истинно Человек Сей был Сын Божий" (Марк. XV, 39). Лука говорит так: "Сотник же, видев происходившее, прославил Бога и сказал: истинно Человек этот был праведник" (Лук. XXIII, 47). Нет противоречия в том, что Матфей говорит, будто сотник и бывшие с ним, видя землетрясение, удивлялись, тогда как Лука говорит, что он удивлялся, слыша, что Господь испустил дух с таким восклицанием, показав, какую имел Он мощь, когда умирал. В самом деле, в том, что Матфей сказал не только "видя землетрясение", но еще прибавил "и все бывшее", он показал, что место у Луки безупречно, ибо по его словам сотник удивлялся самой смерти Господа; потому что и она была между тем, что чудесным образом тогда совершилось. Но хотя бы Матфей даже и не прибавил этого, все-таки должно это понимать так, что поскольку тогда совершилось многое достойное удивления, то повествователям вольно было припоминать то, что им было угодно. И они не противоречат друг другу в том случае, когда один говорит, что сотник удивлялся одному, а другой — другому, так как он удивлялся всему.

А то, что по словам одного сотник сказал: "Воистину Он был Сын Божий", а по словам другого: "Истинно Человек Сей был Сын Божий", пусть не смущает того, кто не забыл, что мы говорили выше, поскольку то и другое выражение вполне совпадают по мысли; также нет противоречия и в том, что один евангелист употребил слово "человек", а другой — нет. Может показаться противоречивым то, что по словам Луки сотник не сказал "Сын Божий", а сказал "праведник". Но мы должны понимать, что или сотник сказал и то и другое, или же

один евангелист сказал одно, а другой — другое. А, может быть, Лука хотел выразить мысль сотника, каким образом он сказал, что Иисус есть Сын Божий. Возможно, сотник не разумел Его как Единородного, равного Отцу, но назвал Его Сыном Божьим потому, что признавал Его праведным, подобно тому, как многие праведники названы сынами Божьими. И слова, сказанные Лукою: "Сотник же, видев происходившее", таким образом включают все чудесное, бывшее в тот час, и он упоминает только об одном чудесном событии, составными частями которого были все происшедшие чудеса. Прибавление у Матфея о тех, которые были с сотником, и умолчание о них у других евангелистов по нашему последнему правилу не является противоречием, так как один говорит, а другой умалчивает.

Глава XXI

58. Далее Матфей говорит: "Там были также и смотрели издали многие женщины, которые следовали за Иисусом из Галилеи, служа Ему; между ними были Мария Магдалина и Мария, мать Иакова и Иосии, и мать сыновей Заведеевых" (Мф. XXVII, 55, 56). Марк говорит так: "Были тут и женщины, которые смотрели издали; между ними была и Мария Магдалина, и Мария, мать Иакова меньшего и Иосии, и Саломия, которые и тогда, как Он был в Галилее, следовали за Ним и служили Ему, и другие многие, вместе с Ним пришедшие в Иерусалим" (Марк. XV, 40, 41). Я не вижу ничего, что могло бы показаться противоречивым у этих двух евангелистов. В самом деле, какая важность в том, что некоторых женщин они назвали вместе, а некоторых — каждый отдельно? Лука же связывает события таким образом: "И весь народ, сшедшийся на сие зрелище, видя происходившее, возвращался, бия себя в грудь. Все же, знавшие Его, и женщины, следовавшие за Ним из Галилеи, стояли вдали и смотрели на это" (Лук. XXIII, 48, 49). Лука вполне согласен с двумя предыдущими относительно присутствия женщин, хотя ни одной из них он не назвал по имени. И относительно толпы, которая

была в том месте, и видя бывшее, била себя в грудь и возвращалась назад, он согласен с Матфеем. Но один только он упомянул о Его знакомых, стоявших вдали. Ибо и Иоанн упомянул о присутствии женщин, прежде чем Господь испустил дух, говоря так: "При кресте Иисуса стояли Матерь Его, и сестра Матери Его Мария Клеопова, и Мария Магдалина. Иисус, увидев Матерь и ученика тут стоящего, которого любил, говорит Матери Своей: Жено! се, сын Твой. Потом говорит ученику: се, Матерь твоя! И с этого времени ученик сей взял Ее к себе" (Иоан. XIX, 25 — 27).

Если бы Матфей и Марк яснейшим образом не назвали Марии Магдалины, то мы могли бы сказать, что она была то вдали от креста, то вблизи его, потому что никто из них, кроме Иоанна, не упомянул матери Господа; а теперь, каким образом та же самая Мария Магдалина представляется стоящею вместе с другими женщинами вдали, как это говорят Матфей и Марк, и вблизи креста, как говорит Иоанн? Это могло быть только так: они были на таком расстоянии, что можно было сказать и "вблизи", потому что они находились у Него на виду, и "вдали", если сравнивать с толпою, вместе с сотником и воинами окружавшею Его гораздо ближе. Можем мы понимать еще и так, что те, которые были с матерью Господа после того, как Он поручил ее ученику, начали отступать, чтобы освободиться от тесноты в толпе, и наблюдали за происходившим из более отдаленного места, так что прочие евангелисты, которые сообщили о них после смерти Господа, вспомнили, что те стояли вдали.

Глава XXII

59. Матфей продолжает: "Когда же настал вечер, пришел богатый человек из Аримафеи, именем Иосиф, который также учился у Иисуса; он, пришед к Пилату, просил Тела Иисусова. Тогда Пилат приказал отдать Тело" (Мф. XXVII, 57, 58). Марк говорит так: "И как уже настал вечер, потому что была пятница, то есть, день перед

субботою, пришел Иосиф из Аримафеи, знаменитый член совета, который и сам ожидал Царствия Божия, осмелился войти к Пилату и просил Тела Иисусова. Пилат удивился, что Он уже умер; и призвав сотника, спросил его: давно ли умер? И узнав от сотника, отдал Тело Иосифу" (Марк. XV, 42 — 45). Лука же говорит так: "Тогда некто, именем Иосиф, член совета, человек добрый и правдивый, не участвовавший в совете и в деле их, из Аримафеи, города Иудейского, ожидавший также Царствия Божия, пришел к Пилату и просил Тела Иисусова" (Лук. XIII, 50 — 52).

А Иоанн после того, как рассказал о разбитых голенях тех, которые были распяты с Господом, и о боке Иисусовом, пронзенном копьем, — о чем рассказал только он один, — в согласии с другими присоединил такое сообщение: "После сего Иосиф из Аримафеи, ученик Иисуса, но тайный — из страха от Иудеев, просил Пилата, чтобы снять Тело Иисуса; и Пилат позволил. Он пошел и снял Тело Иисуса" (Иоан. XIX, 38). Здесь нет ничего такого, в чем кто-либо из евангелистов казался противоречащим другим. Но, возможно, кто-нибудь станет спрашивать, каким образом Иоанн не противоречит самому себе, когда вместе с прочими свидетельствует, что Иосиф просил Тела Иисусова, но только он один говорит, что тот был тайным учеником Господа из-за страха перед иудеями. Действительно, почему Иосиф, бывший из страха тайным учеником, осмелился просить Тела Его, чего не осмелился ни один из тех, которые следовали за Господом? Однако каждому должно быть понятно, что он сделал это, полагаясь на свое достоинство, в виду чего он мог смело войти к Пилату; ради оказания последнего долга при совершении погребения он меньше заботился об иудеях, хотя обыкновенно избегал их вражды, слушая учение Господа.

Глава XXIII

60. Матфей продолжает: "И взяв Тело, Иосиф обвил его чистою плащаницею и положил его в новом своем гробе, который высек он в скале; и привалив большой

камень к двери гроба, удалился" (Мф. XXVII, 59, 60). Марк говорит так: "Он, купив плащаницу, и сняв Его, обвил плащаницею и положил Его во гробе, который был высечен в скале; и привалил камень к двери гроба" (Марк. XV, 46). Лука же говорит: "И сняв Его, обвил плащаницею и положил Его в гробе, высеченном в скале, где еще никто не был положен" (Лук. XXIII, 53). Из этих трех повествований не может возникнуть никакого вопроса о разногласии. А Иоанн упоминает, что погребение Господа было исполнено не одним только Иосифом, но также и Никодимом. Действительно, он говорит так: "Пришел также и Никодим, приходивший прежде к Иисусу ночью, и принес состав из смирны и алоя, литр около ста". Затем Иоанн продолжает, присоединяя и Иосифа: "Итак, они взяли Тело Иисуса и обвили его пеленами с благовониями, как обыкновенно погребают Иудеи. На том месте, где Он распят, был сад, и в саду гроб новый, в котором еще никто не был положен: там положили Иисуса ради пятницы Иудейской, потому что гроб был близко" (Иоан. XIX, 39 — 42). И здесь ничто не вызывает недоумения у людей, умеющих правильно мыслить. Ведь и те, которые умолчали о Никодиме, не утверждали, что Господь был погребен одним только Иосифом, хотя и упомянули только о нем одном; и может быть потому сказали, что Он был обвит Иосифом одной плащаницей. Что мешает читателям думать, что другие плащаницы могли быть принесены Никодимом и наложены поверх первой, как рассказывает Иоанн. Впрочем, мы можем вспомнить о повязках, которые накладывались на голову, и о повязках, которыми обвязывали все тело: ведь все они были из полотна; так что, хотя была одна плащаница, вполне правильным было бы сказать: "Обвязали Его плащаницами", потому что плащаницею называется то, что ткется из льна.

Глава XXIV

61. Затем Матфей говорит: "Была же там Мария Магдалина и другая Мария, которые сидели против гроба"

(Мф. XXVII, 61). Об этом Марк повествует так: "Мария же Магдалина и Мария Иосиева смотрели, где Его полагали" (Марк. XV, 47). Из этого ясно, что между ними нет никакого разногласия.

62. Матфей продолжает: "На другой день, который следует за пятницею, собрались первосвященники и фарисеи к Пилату и говорили: господин! мы вспомнили, что обманщик тот, еще будучи в живых, сказал: "после трех дней воскресну"; итак прикажи охранять гроб до третьего дня, чтоб ученики Его, пришедши ночью, не украли Его и не сказали народу: "воскрес из мертвых"; и будет последний обман хуже первого. Пилат сказал им: имеете стражу; пойдите, охраняйте, как знаете. Они пошли и поставили у гроба стражу, и приложили к камню печать" (Мф. XXVII, 62 — 66). Об этом повествует один только Матфей, и никто из других евангелистов не рассказывает чего-либо, что казалось бы противоречащим этому.

63. Затем тот же Матфей продолжает: "По прошествии же субботы, на рассвете первого дня недели, пришла Мария Магдалина и другая Мария посмотреть гроб. И вот, сделалось великое землетрясение: ибо Ангел Господень, сошедший с небес, приступив отвалил камень от двери гроба и сидел на нем; вид его был как молния, и одежда его бела как снег. Устрашившись его, стерегущие пришли в трепет и стали как мертвые. Ангел же, обратив речь к женщинам, сказал: не бойтесь, ибо знаю, что вы ищите Иисуса распятого; Его нет здесь: Он воскрес, как сказал; подойдите, посмотрите место, где лежал Господь. И пойдите скорее, скажите ученикам Его, что Он воскрес из мертвых, и предваряет вас в Галилее: там Его увидите; вот, я сказал вам" (Мф. XXVIII, 1 — 15). С ним согласен Марк (Марк. XVI, 1 — 11). Но может приводить в смущение следующее: каким образом, согласно Матфею, ангел сидел на камне, отваленном от гроба. Действительно, Марк говорит, что они, входя в гроб, видели юношу, сидящего с правой стороны и одетого в белую одежду, и пришли в изумление. Возможно, это следует понимать в том смысле, что Матфей умолчал о том ангеле, которого они видели при входе, а Марк умолчал о том, которого они видели вне, сидящем

на камне; так что они видели двух, и от каждого из двух в отдельности слышали то, что ангелы говорили об Иисусе: вначале от того, которого они видели вне, сидящем на камне, затем от того, которого они видели, входя в гроб, сидящем с правой стороны. Или, может быть, мы должны понимать так, что это было при входе во гроб в какой-нибудь ограде каменной стены, которой, вероятно, было тогда огорожено место перед скалою, а в этой последней было высечено место для погребения, так что на том же самом пространстве они видели сидящем с правой стороны того ангела, который, по словам Матфея, сидел на камне, отваленном от входа в гроб землетрясением, то есть от места погребения, которое было высечено в скале.

64. Можно также задать вопрос, каким образом Марк говорит: "И вышедши побежали от гроба; их объял трепет и ужас, и никому ничего не сказали, потому что боялись", тогда как Матфей говорит: "И вышедши поспешно из гроба, они со страхом и радостью великою побежали возвестить ученикам Его". Мы можем понять это только так, что они никому из этих ангелов не осмелились ничего сказать или ответить на то, что от них слышали, равно как и стражам, которых они видели лежащими; потому что та радость, о которой упоминает Матфей, не противоречит страху, о котором говорит Марк. Действительно, мы должны понимать, что и то и другое возникло в их душах, хотя бы о страхе сам Матфей ничего не сказал; впрочем, Матфей упоминает и о страхе.

65. Также и о самом часе, в который женщины пришли к гробу, возникает вопрос, которого нельзя оставлять без внимания. Действительно, Матфей говорит: "По прошествии же субботы, на рассвете первого дня недели, пришла Мария Магдалина и другая Мария посмотреть гроб", а у Марка читаем: "Весьма рано, в первый день недели, приходят ко гробу при восходе солнца"; но здесь они не противоречат другим двум, т. е. Луке и Иоанну. Действительно, слова Луки: "В первый же день недели, очень рано", и слова Иоанна: "В первый же день недели Мария Магдалина приходит ко гробу рано, когда было еще темно", соответствуют словам Марка: "На рассвете первого дня

недели", т. е. когда небо уже стало отчасти светлеть, как это бывает только перед самым восходом солнца, ибо это и есть тот свет, который обыкновенно называется зарею; поэтому Марк не противоречит тому, кто говорит: "Было еще темно". Ведь когда мы говорим: "утром", то это отнюдь не всегда означает, будто над землею уже видно солнце. Поэтому-то часто прибавляется: "Очень рано утром, на рассвете", чтобы слушающие понимали, что речь идет о зыбком промежутке времени между мраком ночи и светом дня.

66. И сами три дня, в которые Господь умер и воскрес, могут быть правильно поняты только с точки зрения того способа изъяснения, по которому о целом говорится как о части. Ибо Господь Сам говорит: "Как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи" (Мф. XII, 40). Но время здесь считается или с того мгновения, когда Он испустил дух, или с того, когда он был погребен, и не берется в полном виде, если мы не примем среднего дня; т. е. целый день субботы с его ночью, а те дни, которые заключают субботу между собою, т. е. пятница и первый день недели, называемый у нас днем Господним, не будем понимать в смысле части вместо целого. Действительно, что проку в том, что некоторые, столкнувшись с подобными затруднениями и не зная, сколь важно при разрешении вопросов иметь в виду тот способ выражения в Священном Писании, когда частью называется целое, желают считать ночью те три часа от шестого до девятого, когда затмилось солнце, а днем — те три другие часа, когда оно снова показалось над землею, т. е. от девятого часа и до захода солнца? Далее, конечно, они считают ночь наступающей субботы, которая, вместе со своим днем, образует второй день и вторую ночь; а затем следует ночь первого дня недели, т. е. рассветающего дня Господня, в который воскрес Господь. Итак, получается две ночи и два дня, и еще одна ночь, хотя она и может пониматься в целости, и этим не раскрывается, что тот рассвет был ее последней частью, почему даже не причисляя тех шести

часов, во время которых солнце затмилось и снова засияло, будет основание для признания трех дней и трех ночей.

Следовательно, пользуясь весьма обычным способом речи в Священном Писании, по которому под частью понимается целое, мы найдем первый день в том времени пятницы, когда Господь был распят и погребен, и должны принимать самую последнюю часть пятницы вместо целого дня с его ночью, который был уже окончен. Средний же день, т. е. день субботний, — не отчасти, а весь целиком. День третий — опять же по первой своей части, т. е. по ночи, должно считать целым со своим дневным временем. Таким образом и набегает три дня. Это объяснение похоже на то, каким мы прояснили вопрос о восьми днях, после которых Он взошел на гору, когда Матфей и Марк, обращая внимание на целые средние дни, сказали: "Спустя шесть дней", а Лука о том же самом сказал: "Спустя восемь дней" (смотри выше: Кн. 2, гл. 56, отд. 113).

67. А теперь рассмотрим остальное: каким образом оно согласно с повествованием Матфея. Ведь Лука ясно говорит, что женщины, пришедшие к гробу, видели двух ангелов, из которых каждый отдельно упомянут двумя другими евангелистами: один — Матфеем, а именно тот, который сидел на камне вне гроба, а другой — Марком, которого видели в гробе с правой стороны. Лука же рассказывает так: "День тот был пятница, и наступала суббота. Последовали также и женщины, пришедшие с Иисусом из Галилеи, и смотрели на гроб, и как полагалось Тело Его; возвратившись же приготовили благовония и масти; и в субботу остались в покое по заповеди. В первый же день недели, очень рано, неся приготовленные ароматы, пришли они ко гробу, и вместе с ними некоторые другие; но нашли камень отваленным от гроба, и вошедши не нашли Тела Господа Иисуса. Когда же недоумевали они о сем, вдруг предстали пред ними два мужа в одеждах блистающих. И когда они были в страхе и наклонили лица свои к земле, — сказали им: что вы ищите живого между мертвыми? Его нет здесь: Он воскрес; вспомните, как Он говорил вам, когда был еще в Галилее, сказывая, что Сыну Человеческому надлежит быть предану в руки че-

ловеков грешников, и быть распяту, и в третий день воскреснуть. И вспомнили они слова Его и, возвратившись от гроба, возвестили все это одиннадцати и всем прочим" (Лук. XXIII, 54 — XXIV, 12). Итак, каким образом ангелы были видны сидящими каждый в отдельности: один, по словам Матфея, вне гроба на камне, а другой, по словам Марка, внутри его, с правой стороны; тогда как по словам Луки два ангела стояли возле вошедших в гроб женщин, хотя и говорили им почти то же? О первых двух мы уже сказали выше, что же касается того, о чем говорит Лука, то не исключено, что потом, внутри, когда женщины смотрели на то место, на котором лежало тело Господа, они увидели двух других ангелов, стоявших, как говорит Лука, и говоривших почти то же, что и два первых, для ободрения их духа и для укрепления их веры.

68. Теперь рассмотрим то, что пишет Иоанн: насколько и в чем он согласен с другими евангелистами. Он повествует так: "В первый же день недели Мария Магдалина приходит ко гробу рано, когда было еще темно, и видит, что камень отвален от гроба; итак бежит, и приходит к Симону Петру и к другому ученику, которого любил Иисус, и говорит им: унесли Господа из гроба, и не знаем, где положили Его. Тотчас вышел Петр и другой ученик, и пошли ко гробу. Они побежали оба вместе; но другой ученик бежал скорее Петра, и пришел ко гробу первый, и наклонившись увидел лежащие пелены; но не вошел во гроб. Вслед за ним приходит Симон Петр, и входит во гроб, и видит одни пелены лежащие и плат, который был на главе Его, не с пеленами лежащий, но особо свитый на другом месте. Тогда вошел и другой ученик, прежде пришедший ко гробу, и увидел, и уверовал; ибо они еще не знали из Писания, что Ему надлежало воскреснуть из мертвых. Итак ученики опять возвратились к себе. А Мария стояла у гроба и плакала; и когда плакала, наклонилась во гроб и видит двух Ангелов, в белом одеянии сидящих, одного у главы и другого у ног, где лежало Тело Иисуса. И они говорят ей: жена! что ты плачешь? Говорит им: унесли Господа моего, и не знаю, где положили Его. Сказавши сие, обратилась назад и увидела Иисуса стоящего, но не

узнала, что это Иисус. Иисус говорит ей: жена! что ты плачешь? кого ищешь? Она, думая, что это садовник, говорит Ему: господин! если ты вынес Его, скажи мне, где ты положил Его, и я возьму Его. Иисус говорит ей: Мария! Она обратившись говорит Ему: Раввуни! — что значит: "Учитель!" Иисус говорит ей: не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему; а иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему. Мария Магдалина идет и возвещает ученикам, что видела Господа, и что Он это сказал ей" (Иоан. XX, 1 — 18). Мы видим, что Иоанн согласен с прочими в смысле времени и места, а что касается двух ангелов, то в этом он согласен с Лукой. Но уже то, что эти ангелы не стояли, как у Луки, а сидели, равно как и многое другое в этом повествовании, может показаться противоречивым и требует тщательного рассмотрения.

69. По этой самой причине все то, что совершалось около часа воскресения Господня, изложим, опираясь на свидетельства всех евангелистов, в виде некоторого целостного повествования. В первый день недели на рассвете, как согласно передают все (евангелисты), приходили иные ко гробу. Уже совершилось то, о чем вспоминает один только Матфей, т. е. землетрясение, отваливание камня, ужас стражей, объятые которым они лежали как мертвые. Первой пришла, как повествует Иоанн, Мария Магдалина; с ней, несомненно, были другие женщины, которые служили Господу. (Но Мария Магдалина) пламенела наибольшей любовью, так что Иоанн не без основания упомянул о ней одной, умолчав о тех, которые были с нею, — о чем свидетельствуют другие (евангелисты). Итак, она пришла и, увидев, что камень отвален от гроба, прежде чем более тщательно присмотрелась к чему-либо, не сомневаясь, что тело Иисуса оттуда унесено, убежала, — о чем говорит тот же Иоанн, — и сообщила Петру и Иоанну. Действительно, он (Иоанн) и есть тот ученик, которого любил Иисус.

Они поспешили ко гробу, и опередивший всех Иоанн наклонился и увидел лежащие пелены, но в гроб не вошел;

Петр пришел вслед (за ним), вошел во гроб и увидел пелены и головную повязку, лежащую не с пеленами, но свернутую отдельно. Затем вошел и Иоанн, увидел то же самое и поверил тому, что сказала Мария, (т. е.) что Господь был унесен. "Ибо они еще не знали из Писания, что Ему надлежало воскреснуть из мертвых. Итак ученики опять возвратились к себе. А Мария стояла у гроба и плакала", т. е. перед этим местом каменного гроба, однако же внутри того места, в которое вошли, потому что там был сад, как упоминает все тот же Иоанн. Тогда увидели ангела, сидящего с правой стороны камня, отваленного от гроба; об этом ангеле сообщают Матфей и Марк. "Ангел же, обратив речь к женщинам, сказал: не бойтесь, ибо знаю, что вы ищите Иисуса распятого; Его нет здесь: Он воскрес, как сказал; подойдите, посмотрите место, где лежал Господь. И пойдите скорее, скажите ученикам Его, что Он воскрес из мертвых, и предваряет вас в Галилее: там Его увидите; вот, я сказал вам". Марк также не пропустил сказать нечто подобное.

"А Мария, — продолжает Иоанн, — стояла у гроба и плакала; и когда плакала, наклонилась во гроб и видит двух Ангелов, в белом одеянии сидящих, одного у главы и другого у ног, где лежало Тело Иисуса. И они говорят ей: жена! что ты плачешь? Говорит им: унесли Господа моего, и не знаю, где положили Его". Здесь должно понимать так, что ангелы встали, ибо согласно Луке их видели уже стоящими, и сказали, по словам того же Луки, находящимся в страхе женщинам, склонившим взоры к земле: "Что вы ищите живого между мертвыми? Его нет здесь: Он воскрес; вспомните, как Он говорил вам, когда был еще а Галилее, сказывая, что Сыну Человеческому надлежит быть предану в руки человеков грешников, и быть распяту, и в третий день воскреснуть". Тут вспомнились им слова Его.

После этого Мария, — как говорит Иоанн, — "обратилась назад и увидела Иисуса стоящего, но не узнала, что это Иисус. Иисус говорит ей: жена! что ты плачешь? кого ищешь? Она, думая, что это садовник, говорит Ему: господин! если ты вынес Его, скажи мне,

где ты положил Его, и я возьму Его. Иисус говорит ей: Мария! Она обратившись говорит Ему: Раввуни! — что значит: "Учитель!" Иисус говорит ей: не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему; а иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему". Тогда она вышла из гроба, т. е. из того места, где был сад, а с нею и другие, которых, по словам Марка, охватил трепет и ужас, и они никому ничего не сказали. И уже после этого произошло то, о чем сообщает Матфей: "Се, Иисус встретил их и сказал: радуйтесь! И они, приступивши, ухватились за ноги Его и поклонились Ему".

Итак, мы видим, что дважды состоялась беседа с ангелами и дважды — с самим Господом: один раз тогда, когда Мария приняла Его за садовника, и другой раз — когда Он встретился с ними по дороге и самим повторением (явления) утвердил их (в вере) и освободил от страха. "Тогда говорит им Иисус: не бойтесь; пойдите, возвестите братьям Моим, чтобы шли в Галилею, и там они увидят Меня". Поэтому Мария Магдалина и пришла с вестью к ученикам о том, что она видела Господа, и что Он так сказал ей; причем не только она, но и другие, о которых упоминает Лука, "возвестившие все это одиннадцати и всем прочим... И показались им слова их пустыми, и не поверили им". Согласно с этим свидетельствует и Марк. Действительно, сообщив, что они в страхе и трепете бежали и никому ничего не сказали, он прибавил, что воскресший Господь явился утром в первый день недели Марии Магдалине, из которой изгнал семь бесов, что она пришла с вестью к тем, которые были вместе с нею плачущими и скорбящими, и что они слыша о том, будто Он жив и явился ей, не поверили.

Матфей также не забыл (упомянуть) о том, что по уходе женщин, которые все это видели и слышали, пришли в город и некоторые из стражей, которые лежали как мертвые, и сообщили первосвященникам, что произошло. Те же, посовещавшись со старейшинами, подкупили воинов, дабы те распустили слух, что, пока они спали, ученики выкрали тело Его; воины так и поступили, и эта весть,

быстро распространившаяся среди иудеев, владеет их умами и поныне.

Глава XXV

70. Теперь нам надлежит тщательно рассмотреть, каким образом Господь явился ученикам после Своего воскресения, ибо тут нам предстоит явить не только согласие четырех евангелистов между собою (Мф. XXVIII; Марк. XVI; Лук. XXIV и Иоан. XX, XXI), но и согласие их с апостолом Павлом, который об этом говорит: "Ибо я первоначально преподал вам, что и сам принял, то есть, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был и что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился Кифе, потом двенадцати; потом явился более нежели пятистам братий в одно время, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые и почили; потом явился Иакову, также всем Апостолам; а после всех явился и мне, как (некоему) извергу" (I Кор. XV, 3 — 8). Но никто из евангелистов не держался такой последовательности; поэтому необходимо исследовать, противоречат ли они друг другу, или просто дополняют.

Итак, из евангелистов только Лука не упоминает о том, что Господь явился женщинам. Матфей же говорит, что (Господь) встретил их, когда они возвращались от гроба. Марк, как и Иоанн, сообщает, что сперва Он явился Марии Магдалине. Но как это произошло — Марк не говорит. Это разъясняет Иоанн. Лука же не только умолчал об этом, но, повествуя о встрече с Ним Клеопа и его спутника, так приводит их слова, что можно понять: женщины рассказали только о своей беседе с ангелами. Действительно, у Луки читаем: "В тот же день двое из них шли в селение, отстоящее стадий на шестьдесят от Иерусалима, называемое Еммаус, и разговаривали между собою о всех сих событиях. И когда они разговаривали и рассуждали между собою, и Сам Иисус приблизившись пошел с ними; но глаза их были удержаны, так что они не узнали Его. Он же сказал им: о чем это вы, идя, рассуждаете между собою, и отчего вы печальны? Один

из них, именем Клеопа, сказал Ему в ответ: неужели Ты один из пришедших в Иерусалим не знаешь о происшедшем в нем в эти дни? И сказал им: о чем? Они сказали Ему: что было с Иисусом Назарянином, Который был пророк, сильный в деле и слове пред Богом и всем народом; как предали Его первосвященники и начальники наши для осуждения на смерть и распяли Его; а мы надеялись было, что Он есть Тот, Который должен избавить Израиля; но со всем тем, уже третий день ныне, как это произошло; но и некоторые женщины из наших изумили нас: они были рано у гроба и не нашли Тела Его, и пришедши сказывали, что они видели и явление Ангелов, которые говорят, что Он жив; и пошли некоторые из наших ко гробу и нашли так, как женщины говорили; но Его не видели".

Хотя Лука сообщает о том, что Петр поспешил ко гробу, раньше, чем приводит этот разговор, должно понимать, что он этим упредил события. Последовательность же событий была такою: вначале женщины увидели, что камень отвален от гроба, и поспешили сообщить об этом другим, откуда узнали о случившемся и Клеопа со своим спутником. Затем ко гробу пошли Петр и Иоанн, после чего и являлся Господь. Действительно, Клеопа, сказав: "И пошли некоторые из наших ко гробу и нашли так, как женщины говорили", не упоминает при этом Петра. То же, что Лука говорит об одном Петре, не упоминая об Иоанне, отнюдь не значит, что он противоречит Иоанну: ведь (именно) Петру первому сообщила о случившемся Мария Магдалина. Тут следует понять, что один евангелист просто дополняет другого.

71. Но явился ли Господь кому-либо из мужчин прежде, чем явился Петру? Тут трудно сказать определенно. Действительно, и Павел не говорит: "Сперва явился Кифе", но говорит: "Явился Кифе, потом двенадцати; потом явился более нежели пятистам братий в одно время". Здесь возникает новое затруднение: каким двенадцати и каким пятистам? Иные полагают, что под двенадцатью следует понимать двенадцать апостолов, а так как тогда апостолов было только одиннадцать, то в некоторых сборниках мы

и находим: "одиннадцати". Это, однако, позднее исправление, внесенное теми, кто был убежден, что речь шла именно об апостолах, но никаких точных указаний на этот счет нет. Возможно, речь шла о каких-то других Его учениках. Что же до последовательности явлений, то можно признать вполне вероятным, что сперва Он явился Петру, а затем Клеопе и его спутнику, о чем подробно повествует Лука и вкратце упоминает Марк.

72. То же, что Марк говорит: "Явился в ином образе двум из них", Лука передает словами: "Но глаза их были удержаны, так что они не узнали Его". Действительно, с их глазами случилось нечто, и они пребывали в таком состоянии вплоть до преломления хлеба, так что им вместо Его лица виделось другое изображение; и только после совершения таинства преломления хлеба открылись глаза их, как о том повествует Лука. Итак, по состоянию их мысли, еще не знавшей, что Христу должно пострадать и воскреснуть, нечто подобное пережили и их глаза: не потому, что колебалась истина, а потому, что они сами еще не были в силах воспринять истину и думали о чем-то другом. Так что не может считаться познавшим Христа тот, кто не причащается тела Его, т. е. Церкви, на единство которой апостол Павел указывает словами: "Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба" (I Кор. X, 17); когда же Он подал им благословенный хлеб, открылись у них глаза, и они узнали Его. Разумеется, открылись они для познания Его именно вследствие устранения препятствия, которое не позволяло им узнать Его. Не ходили же они, в самом деле, с закрытыми глазами; но было в них нечто такое, что не позволяло им узнавать виденное.

Но все это я говорю отнюдь не потому, что Господь не мог преобразовать Свою плоть, так что в действительности получился бы иной внешний вид, необычный для их зрения: ведь Он и прежде Своего страдания преобразился на горе, когда лицо Его сияло как солнце (Мф. XVII, 2). Ибо Тот, Кто мог воду претворить в вино, Тот и из любого тела мог создать любое другое. Но в данном случае идет речь о неузнавании знакомого, ибо ясно (из текстов),

что не Он стал иным, а их глаза были удержаны. Не исключено, что это препятствие исходило от сатаны, Христос же дозволил это до времени совершения священнодействия хлеба, дабы мы постигали, что при участии в единстве тела Его устраняются преграды, воздвигнутые врагом, так что Христос может быть познан.

73. Таким образом, эти (двое) — это именно те, о которых рассказал и Марк. Ведь и он (как и Матфей) говорит, что они пошли и возвестили прочим. Но к тому времени уже распространился слух, что Иисус воскрес; о том рассказали женщины и Симон Петр. Но эти двое (путники) умолчали об этом, упомянув лишь о виденных ангелах; возможно, не узнав Христа, они побоялись говорить о воскресении, дабы не быть преданными в руки иудеям. Что же касается слов Марка: "И те возвратившись возвестили прочим; но и им не поверили", в то время как Лука сообщает, что тогда уже (ученики) со слов Симона говорили, что Он воскрес, то это следует понимать так, что одни верили, а другие — нет. Действительно, Марк многое упустил из того, о чем рассказал Лука, но кое в чем и дополнил. Таким образом, речь, как это часто бывало и прежде, идет не о противоречии, а о дополнении друг друга.

74. Затем Лука продолжает так: "Когда они говорили о сем, Сам Иисус стал посреди их и сказал им: мир вам. Они, смутившись и испугавшись, подумали, что видят духа; но Он сказал им: что смущаетесь, и для чего такие мысли входят в сердца ваши? Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это — Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня. И сказав это, показал им руки и ноги". Обо всем этом вспоминает и Иоанн, говоря так: "В тот же первый день недели вечером, когда двери дома, где собирались ученики Его, были заперты из опасения от Иудеев, пришел Иисус, и стал посреди, и говорит им: мир вам! Сказав это, Он показал им руки (и ноги) и ребра Свои". Далее у Луки следует то, что пропустил Иоанн: "Когда же они от радости еще не верили и дивились, Он сказал им: есть ли у вас здесь какая пища? Они подали Ему часть печеной

рыбы и сотового меда; и взяв ел пред ними". Затем к этому следует присоединить то, что сказал Иоанн, а Лука — пропустил: "Иисус же сказал им вторично: мир вам! как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас. Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святого: кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся". Далее опять читаем у Луки: "И сказал им: вот то, о чем Я вам говорил, еще быв с вами, что надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах. Тогда отверз им ум к уразумению Писаний и сказал им: так написано, и так надлежало пострадать Христу и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима; вы же свидетели сему; и Я пошлю обетование Отца Моего на вас; вы же оставайтесь в городе Иерусалиме, доколе не облечетесь силою свыше". Вот каким образом вспомнил Лука об обетовании Святого Духа, исполнение которого Господом мы находим только в Евангелии Иоанна (Иоан. XIV, 26; XV, 26). Итак, следует еще раз обратить внимание и твердо усвоить, каким образом евангелисты подтверждают друг друга даже в том, о чем сами не говорят. О том, что совершилось после, Лука умалчивает и не упоминает более ни о чем, кроме вознесения Иисуса на небо; при этом он говорит так, как будто это совершилось в тот же первый день, хотя он же в "Деяниях Апостолов" указывает, что это случилось в день сороковый (Деян. I, 2 — 9).

75. Иоанн же далее упоминает о другом явлении Господа ученикам спустя восемь дней, причем там был и Фома, отсутствовавший в первый раз и не поверивший им, но сказавший: "Если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей... не поверю". Иоанн говорит: "После восьми дней опять были в доме ученики Его, и Фома с ними. Пришел Иисус, когда двери были заперты, стал посреди их и сказал: мир вам! Потом говорит Фоме: подай перст твой сюда и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в ребра Мои; и не будь неверующим, но верующим. Фома сказал Ему в ответ:

Господь Мой и Бог мой! Иисус говорит ему: ты поверил, потому что увидел Меня: блаженны не видевшие и уверовавшие".

76. Сообщение об этом втором явлении, упомянутом Иоанном, мы находим и у Марка. Марк как всегда краток и говорит так: "Наконец явился самим одиннадцати, возлежащим на вечери, и упрекал их за неверие и жестокосердие, что видевшим Его воскресшего не поверили". Тут смущает не то, что Марк назвал их "лежащими на вечери", ибо Иоанн мог это попросту опустить, но слово "наконец", которое наводит на мысль, что более Господь не являлся, тогда как Иоанн рассказал и о третьем Его явлении на море Тивериадском. Кроме того, поскольку вознесение Господа состоялось на сороковый день, то в этот день он никак не мог упрекать учеников за их неверие другим, ибо и сами они уже видели Его воскресшим несколько раз. Остается предположить, что Марк этим словом хотел обозначить то, что это было последним событием только того дня, когда случилось это явление, что, конечно же, никак не противоречит Иоанну.

77. Затем, безо всякого перерыва Марк переходит к последнему явлению, о чем свидетельствуют его слова: "Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем моим будут изгонять бесов, будут говорить новыми языками; будут брать змей; и если что смертоносное выпьют, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы. И так Господь, после беседования с ними, вознесся на небо и воссел одесную Бога. А они пошли и проповедовали везде, при Господнем содействии и подкреплении слова последующими знамениями".

78. Иоанн же, хотя и признается, что многое пропустил из того, что совершил Иисус, пожелал рассказать о третьем явлении Господа у моря Тивериадского семи ученикам: Петру, Фоме, Нафанаилу, сыновьям Зеведеевым и еще двум, чьи имена он не привел, когда те ловили рыбу; когда те бросили сети по Его указанию с правого борта лодки и вытащили сто пятьдесят три большие рыбы; когда Он трижды спросил Петра, любит ли тот Его, и, получив его заверения в любви, поручил ему пасти овец Своих,

предсказав (Петру) его кончину; когда о самом Иоанне сказал: "Если Я хочу, чтобы он пребыл, пока прииду, что тебе до того?" На этом, собственно, и заканчивается Евангелие Иоанна.

79. Теперь следует спросить, когда Он впервые явился ученикам в Галилее; именно об этом явлении, как о третьем, сообщает Иоанн, говоря, что оно произошло у моря Тивериадского, т. е. в Галилее, о чем нетрудно догадаться, если вспомнить, с чего начинается сообщение Иоанна о чуде с пятью хлебами: "После сего пошел Иисус на ту сторону моря Галилейского, в окрестности Тивериады" (Иоан. VI, 1). Но как из этого можно понять, что в первый раз Иисус явился ученикам именно в Галилее? А ведь по словам Матфея: "Ангел же, обратив речь к женщинам, сказал: не бойтесь, ибо знаю, что вы ищите Иисуса распятого; Его нет здесь: Он воскрес, как сказал; подойдите, посмотрите место, где лежал Господь. И пойдите скорее, скажите ученикам Его, что Он воскрес из мертвых, и предваряет вас в Галилее: там Его увидите; вот, я сказал вам". Ему вторит Марк: "Не ужасайтесь. Иисуса ищете Назарянина, распятого; Он воскрес, Его здесь нет. Вот место, где Он был положен. Но идите, скажите ученикам Его и Петру, что Он предваряет вас в Галилее; там Его увидите, как Он сказал вам". Из всего этого можно понять, что Иисус впервые явился ученикам только в Галилее.

Об этом явлении Марк не упоминает, но говорит, что утром в первый день недели Господь явился Марии Магдалине, которая сообщила о том ученикам, а те ей не поверили. После этого Он явился двум из них на дороге. Все это случилось, по совместному свидетельству Луки и Иоанна, в Иерусалиме в день воскресения. Затем Марк переходит к тому Его явлению, которое сам же называет последним, после чего следует Его вознесение, которое, как мы знаем, совершилось на горе Масличной (Елеонской), неподалеку от Иерусалима. Таким образом, Марк ни разу не упоминает о том, о чем, по его же словам, предрек ангел.

Матфей же, напротив, не говорит ни о каком другом месте явления (ученикам), помимо Галилеи. После того,

как он привел слова ангела, он говорит о встрече женщин с Иисусом, затем присоединяет рассказ о подкупе стражей и продолжает так: "Одиннадцать же учеников пошли в Галилею, на гору, куда повелел им Иисус, и, увидевши Его, поклонились Ему; а иные усумнились. И приблизившись Иисус сказал им: дана Мне всякая власть на небе и на земле: итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века". Так заканчивает Матфей свое Евангелие.

80. Если бы о явлении Иисуса повествовал один только Матфей, ни у кого не возникало бы сомнения в том, что нигде, кроме Галилеи, Он ученикам не являлся. Далее, если бы Марк ничего не сказал о предсказании ангела, могло бы показаться, что Матфей сообщил об удалении учеников в гористую часть Галилеи лишь затем, чтобы подтвердить приведенное им пророчество. Иоанн же и Лука вполне ясно свидетельствуют, что Господь явился ученикам Своим в первый день Своего воскресения в Иерусалиме, откуда до Галилеи весьма далеко, так что в течение одного дня они не могли и сходить в Галилею, и вернуться в Иерусалим. А Марк, со своей стороны, приведя ангельское пророчество, нигде ни словом не упоминает о явлении Христа в Галилее. Все это побуждает нас спросить: каким же образом сказано: "Он предваряет вас в Галилее; там Его увидите"?

Если бы Матфей не сказал о том, что одиннадцать учеников пошли в Галилею, где увидели Его и поклонились Ему, мы бы, пожалуй, решили, что слова ангела следует понимать не буквально, а аллегорически. Однако же ясно, что явление в Галилее действительно произошло. Но посмотрим, должно ли оно было быть именно первым. В самом деле, ангел не сказал: "В Галилее вы увидите его в первый раз", или: "Вы увидите Его только в Галилее", но: "Там Его увидите", т. е. явно не указал ни дня, ни последовательности событий, что вынуждало бы нас с необходимостью признать, что явление в Галилее было первым. Выходит, что Матфей не противоречит остальным, но побуждает каждого верующего, стремящегося к иссле-

дованию (Писаний), задуматься над таинственным смыслом (ангельских) слов.

81. Но еще нам предстоит выяснить, когда именно телесным образом Он мог быть видим в Галилее, как о том говорит Матфей: "Одиннадцать же учеников пошли в Галилею, на гору, куда повелел им Иисус, и, увидевши Его, поклонились Ему; а иные усумнились". Очевидно, что это произошло не в первый день воскресения, ибо Лука и Иоанн недвусмысленно свидетельствуют, что под вечер этого дня Он был видим в Иерусалиме. О том же говорит и Марк, хотя и не столь определенно. Итак, когда же произошло это явление в Галилее? Ясно, что не тогда, когда о том говорит Иоанн как о явлении у моря Тивериадского, поскольку там было только семь учеников и они ловили рыбу, а Матфей упоминает об одиннадцати на горе. Выходит, это не произошло ни в первый день, ни в последующие восемь, после которых, по словам Иоанна, Он вновь явился ученикам и Его впервые увидел Фома, так как, если бы явление в Галилее случилось в этом промежутке времени, Фома бы уже видел Его.

Впрочем, последнее не столь очевидно, поскольку нет точных указаний на то, что эти одиннадцать, о которых говорит Матфей, были именно одиннадцать апостолов, а не просто одиннадцать учеников: ведь учеников было гораздо больше, чем апостолов. Итак, среди этих одиннадцати учеников на горе в Галилее могли быть не все апостолы, и Фома вполне мог отсутствовать. Действительно, когда Марк говорит об одиннадцати, то он говорит не просто "одиннадцати", а "самим одиннадцати"; также и Лука говорит: "Возвратились в Иерусалим, и нашли одиннадцать Апостолов и бывших с ними"; таким образом, и тот и другой, когда хотят подчеркнуть, что речь идет об одиннадцати апостолах, выделяют это особо. Матфей же этого не делает, так что можно допустить, что в Галилее в числе одиннадцати были не только апостолы и это видение вполне могло случиться в течение первых восьми дней.

82. Но есть и другое обстоятельство, вынуждающее нас к осторожности в суждениях: Иоанн, говоря о явлении

Господа семи ученикам у моря Тивериадского, дает понять, что это было третье Его явление. Если же мы примем, что Он явился одиннадцати ученикам на горе в течение первых восьми дней, то явление у моря будет не третьим, но, по меньшей мере, четвертым. Однако, в любом случае свидетельство Иоанна нельзя понимать так, что он говорил о количестве явлений, поскольку уже в первый день Своего воскресения Господь являлся несколько раз: сперва женщинам, затем Петру, потом двум путникам на дороге и, наконец, многим ученикам, ведшим беседу в доме в начале ночи. Поэтому Иоанн скорее дает понять не о количестве самих явлений, а о количестве дней, в которые являлся Господь.

83. Итак, у всех четырех евангелистов мы находим десять упоминаний о явлениях Господа людям после воскресения. Сначала у гроба женщинам (Иоан. XX, 14); затем им же, возвращающимся от гроба (Мф. XXVIII, 9); в третий раз — Петру (Лук. XXIV, 34); в четвертый — двум на дороге (Там же, 15); в пятый — многим в Иерусалиме, где не было Фомы (Иоан. XX, 19 — 24); в шестой — там, где Его увидел Фома (Там же, 26); в седьмой — у моря Тивериадского (Иоан. XXI, 1); в восьмой — на горе в Галилее (Мф. XXVIII, 16, 17); в девятый — ученикам, возлежащим на вечери (Марк. XVI, 14); в десятый — в тот же день, но уже не на земле, а при вознесении на небо, о чем упоминают Марк и Лука. Действительно, Марк говорит: "И так Господь, после беседования с ними, вознесся на небо" (Там же, 19). А Лука, пропустив все то, что произошло в течение сорока дней после воскресения, к первому дню сразу присоединяет последний, говоря так: "И вывел их вон из города до Вифании и, подняв руки Свои, благословил их. И когда благословлял их, стал отдаляться от них и возноситься на небо" (Лук. XXIV, 50, 51). Таким образом, (ученики) могли видеть Его не только на земле, но и возносящимся на небо. Итак, в Евангельских посланиях Он представлен являвшимся людям девять раз на земле и один раз при вознесении на небо.

84. Но, как о том свидетельствует Иоанн, записано далеко не все, Он же в течение сорока дней вплоть до вознесения являлся людям довольно часто (Деян. I, 3). Но при этом Он являлся не непрерывно, изо дня в день. В самом деле, от первого дня воскресения, по словам того же Иоанна, прошло восемь дней, прежде чем Он явился вторично. Далее ничего определенного сказать нельзя, помимо того, что Он являлся когда хотел, где хотел и кому хотел. Об этом, проповедуя Корнилию, говорит Петр: "Не всему народу, но свидетелям, предизбранным от Бога, нам, которые с Ним ели и пили, по воскресении Его из мертвых" (Деян. X, 41). Это, конечно же, не значит, что они вместе с Ним ели и пили в течение всех сорока дней, что противоречило бы указанию Иоанна, но все же предполагает, что происходило это довольно часто. Что до числа сорок, то это число, как четырежды повторенная десятка, может таинственным образом указывать на время бытия или всего мира, или земной жизни, или на что-то еще, о чем мы не можем и помыслить.

85. Теперь сопоставим все это с тем, что говорит апостол Павел на предмет того, нет ли в его словах чего-либо спорного. "...Он погребен был и... воскрес в третий день, по Писанию, и... явился Кифе, потом двенадцати; потом явился более нежели пятистам братий в одно время". Так говорит апостол. Он не сказал: "Сперва явился Кифе", ибо это противоречило бы Евангелиям, в которых написано, что сперва Он явился женщинам. Далее, "потом двенадцати" говорит о каких угодно двенадцати и в какое угодно время. То же относится и к пятистам братий, так что здесь пока мы не встречаем никаких противоречий. "Потом, — продолжает Павел, — явился Иакову". Надо полагать, что здесь идет речь о каком-то особом явлении, о котором евангелисты умолчали. "Также всем Апостолам". Но об этом писали и евангелисты. "А после всех явился и мне, как (некоему) извергу". Но это, как мы знаем, случилось уже после Его вознесения на небо.

86. А теперь вернемся к тому, о чем мы начали говорить раньше, но затем отложили, а именно: в чем таинственный

смысл того, что Воскресший сказал, согласно Матфею и Марку: "По воскресении же Моем предварю вас в Галилее" (Мф. XXVI, 32 и XXVIII, 7; Марк. XIV, 28 и XVI, 7). Хотя это и исполнилось, но исполнилось после многих других событий, в то время как из самих слов можно понять, что оно должно было исполниться в первую очередь. Но шла ли здесь речь именно о месте, называемом Галилея? Действительно, слово "Галилея" означает или "переселение", или "откровение". Если понимать его в смысле "переселения", то не означает ли это перехода благодати Христовой от народа Израиля к язычникам? Проповедуя язычникам Евангелия, апостолы никогда бы не заслужили у них доверия, если бы Господь не предварил их пути в сердцах (этих) людей. Тогда становятся понятными слова (ангела): "Он... предваряет вас в Галилее: там Его увидите", т. е. там вы найдете Его члены, где узнаете Его живое тело в тех, которые вас примут.

Если же понимать "Галилею" как "откровение", то смысл этого будет таков: впредь Он уже будет не в образе раба, а в том образе, в котором Он равен Отцу, т. е. уже не телесный и израненный, но как Свет истинный, как тот свет, что "во тьме светит, и тьма не объяла его" (Иоан. I, 9, 5). Он прежде нас пришел туда, откуда, приходя к нам, не отступил, и где, будучи впереди нас, нас не оставил. Это и будет истинное откровение, истинная Галилея, когда мы будем подобны Ему; там мы и увидим Его таким, каков Он есть. Это будет также и истинное переселение, если мы будем праведны и заслужим жизнь вечную. Отсюда переселятся праведные и там узрят Его так, как не дано увидеть нечестивым, ибо нечестивый "не будет взирать на величие Господа" (Ис. XXVI, 10). Иисус говорит: "Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа" (Иоан. XVII, 3), т. е. знают в этой вечности, куда Он приведет рабов через образ раба, дабы свободные свободно созерцали образ Божий.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

Предисловие

1. Исследовав повествование Матфея и сопоставив с ним три другие Евангелия, мы доказали, что они не противоречат ни в чем ни друг другу, ни, тем более, самим себе. Рассмотрим теперь подобным образом и Евангелие от Марка (за исключением того, что мы уже исследовали при сопоставлении с Матфеем). Тут следует обратить внимание только на то, что произошло до вечери Господней, ибо, начиная с этого события, все нами уже рассмотрено и сопоставлено тщательнейшим образом.

Глава I

2. Марк начинает так: "Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия, как написано у пророков...", и проч. до слов: "И приходят в Капернаум" (Марк. I, 1 — 21). Весь этот отрывок совпадает с тем, что говорил Матфей, а слова Марка о том, что Господь вошел в Капернаум в синагогу и учил в субботу, согласны со словами Луки (Лук. IV, 31).

Глава II

3. Марк продолжает: "И дивились Его учению, ибо Он учил их как власть имеющий, а не как книжники...", и т. д. до слов: "И Он проповедовал в синагогах их по всей Галилее и изгонял бесов" (Марк. I, 22 — 39). Хотя здесь мы и находим нечто, чего нет у других евангелистов, но, как уже говорилось выше, все дело в выборе последовательности передачи событий. Другие также упоминают обо всем этом, но в других местах. Но когда Лука говорит о духе нечистом так, будто он вышел из человека, не причинив ему никакого вреда, а Марк пишет: "Тогда дух нечистый, сотрясши его и вскричав громким голосом, вышел из него", то закрадывается сомнение, не про-

тиворечит ли одно другому. Действительно, одно дело "сотрясать" (а в некоторых свитках написано даже "терзая его"), и совсем другое — "нимало не повредить". Но Лука также говорит: "И бес, повергнув его посреди синагоги, вышел из него, нимало не повредив" (Лук. IV, 33 — 35). Понятно, что "сотрясши его" и "повергнув его посреди синагоги" — это одно и то же событие, описанное разными словами. Что же до отсутствия повреждений, то это именно и значит: после падения (или сотрясения) исцеленный остался цел и невредим. т. е. члены его от этого не пострадали.

Глава III

4. Тот же Марк говорит: "Приходит к Нему прокаженный и, умоляя его и падая пред Ним на колени, говорит Ему: если хочешь, можешь меня очистить", и проч. до слов: "И духи нечистые, когда видели Его, падали пред Ним и кричали: Ты — Сын Божий" (Марк. I, 40 — III, 11). Нечто подобное говорит и Лука, тем самым не возбуждая никаких сомнений. Марк продолжает: "Потом взошел на гору и призвал к Себе, кого Сам хотел... Поставил Симона, нарекши ему имя Петр", и т. д. до слов: "И пошел и начал проповедывать в Десятиградии, что сотворил с ним Иисус. И все дивились" (Марк. III, 13 — V, 20). Об именах учеников я подробно говорил выше, при рассмотрении (Евангелия от) Матфея. Теперь же еще раз повторю, что никому не следует думать, будто бы Симон только теперь получил имя Петра, ибо это противоречило бы Иоанну. Здесь Марк, перечисляя имена всех двенадцати, желал только напомнить, как прежде звался Петр. Все же прочее в этом его повествовании не может показаться противоречащим кому-либо (из остальных евангелистов).

Глава IV

5. Марк далее говорит: "Когда Иисус опять переправился в лодке на другой берег, собралось к Нему множество

народа", и т. д. до слов: "И собрались Апостолы к Иисусу и рассказали Ему все, и что сделали, и чему научили" (Марк. V, 21 — VI, 30). Здесь его повествование полностью совпадает с тем, что сказал Лука, о прочем же мы уже рассуждали выше. Марк продолжает: "Он сказал им: пойдите вы одни в пустынное место и отдохните немного", и проч. до слов: "Но, сколько Он ни запрещал им, они еще более разглашали. И чрезвычайно дивились..." (Марк. VI, 31 — VII, 37). И здесь слова Марка и Луки совпадают, что же до остального, то об этом уже было сказано выше. Но тут следует предостеречь, чтобы кто-либо не подумал, будто своими последними словами Марк противоречит тем очевидным свидетельствам, что Ему заранее было известно, как поведут себя люди. Так, согласно Иоанну, "Сам Иисус не вверял Себя им, потому что знал всех, и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке; ибо Сам знал, что в человеке" (Иоан. II, 24, 25). Да и как можно усомниться в том, что истинные чаянья людей ведомы Тому, Кто предвозвестил отречение Петра, которого не было в нем тогда, когда он искренне выражал готовность умереть за Него и с Ним? Но тогда как нам понимать Марка — ведь Он не мог не знать, что чем больше Он будет запрещать, тем больше люди будут разглашать. Зачем же нужны были эти запреты? (Это можно понять только так:) Он хотел этим показать, сколь горячо должны проповедать о Нем те, которым Он повелел, если даже те, которым Он запрещал, не могли молчать о Нем.

Глава V

6. Марк продолжает: "В те дни, когда собралось весьма много народа и нечего было им есть...", и проч. до слов: "Учитель! мы видели человека, который именем Твоим изгоняет бесов, а не ходит за нами; и запретили ему, потому что не ходит за нами. Иисус сказал: не запрещайте ему; ибо никто, сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре злословить Меня. Ибо, кто не против вас, тот за вас" (Марк. VIII, 1 — IX, 40). То же говорит и Лука (Лук. IX, 49, 50), хотя и опускает слова: "Ибо никто,

сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре злословить Меня". Противоречия в этом нет, но как совместить сказанное Марком далее со словами: "Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает" (Мф. XII, 30; Лук. XI, 23)? Кто-либо может решить, что об учениках Он говорит: "Кто не против вас, тот за вас", а о Себе: "Кто не со Мною, тот против Меня". Но разве возможно не быть с Ним тому, кто с Его учениками? Ведь тогда придется усомниться в словах: "Кто принимает вас, принимает Меня" (Мф. X, 40); или: "Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне" (Мф. XXV, 40). Далее, разве может не быть против Него тот, кто против Его учеников? Тогда что же будут значить слова: "Отвергающийся вас Меня отвергается" (Лук. X, 16); или: "Так как вы не сделали этого одному из сих меньших, то не сделали Мне" (Мф. XXV, 45); или: "Савл, Савл! что ты гонишь Меня?" (Деян. IX, 4), когда Савл гнал Его учеников?

Здесь это следует понимать так: Он хочет внушить ту мысль, что настолько человек не с Ним, насколько он против Него; и насколько он не против Него, настолько он с Ним. Например, тот, кто изгонял бесов именем Христа, но не следовал за Его учениками, конечно, не был против них и был с ними настолько, насколько употреблял силу во имя Христово; в том же, что он не следовал им, он не был с ними и был против них. А так как ученики запрещали ему делать именно то, в чем он был с ними, то Господь и сказал: "Не запрещайте ему". Запрещать же следовало то, что он был вне их общества, дабы споспешествовать единству Церкви, и именно так поступает Вселенская Церковь, когда осуждает у еретиков не общие с ними священнодействия, ибо в этом еретики не против Церкви, но с Церковью, а осуждает и запрещает разделение и отделение (т. е. ереси и расколы), а также противные миру и истине лжеучения, ибо в этом они против нас, поскольку не с нами.

7. Затем Марк говорит: "И кто напоит вас чашею воды во имя Мое, потому что вы Христовы, истинно говорю вам, не потеряет награды своей. А кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему жерновный камень на шею и бросили его в море. И если соблазняет тебя рука твоя, отсеки ее: лучше тебе увечному войти в жизнь, нежели с двумя руками идти в геенну, в огонь неугасимый", и проч. до слов: "Имейте в себе соль, и мир имейте между собою" (Марк. IX, 41 — 50). Об этих словах Господа Марк упоминает непосредственно после того, как Он не позволил запрещать изгонявшему бесов именем Его, но не следовавшему за Его учениками. Здесь Марк сказал и нечто такое, о чем говорили Матфей и Лука, и нечто такое, о чем упомянул только Матфей, и нечто такое, чего не привел ни один из других евангелистов. Но и то, в чем он, на первый взгляд, совпадает с другими, было сказано теми по другим поводам и в контексте других событий. Поэтому мне кажется, что здесь Господь повторил то, что уже говорил и прежде; прежние слова привели Матфей и Лука, эти же — Марк.

Действительно, Марк так связывает свое повествование: "Кто не против вас, тот за вас. И кто напоит вас чашею воды во имя Мое, потому что вы Христовы, истинно говорю вам, не потеряет награды своей". Этим Господь показывает, что тот человек (изгонявший бесов именем Христовым), о котором сказал Иоанн, не потому не следовал за учениками Его, что был как бы еретик, а скорее потому, что не осмеливался следовать, хотя и склонялся к истине христианства. О таких людях Он и говорит, что они не теряют награды своей. Это значит, что вследствие своей благорасположенности к христианам они могут полагать себя в полной безопасности, хотя еще и не омыты крещением Христовым и не вошли в единство Его тела. Это происходит потому, что они уже управляются милосердием Божиим и, таким образом, отходят из жизни сей не теряя награды. Такие люди, даже прежде того, как

присоединятся к христианскому сообществу, часто приносят куда больше пользы делу Христову, нежели иные из назвавшихся христианами и напоенных христианскими священнодействиями, которые деяниями своими и себя, и послушавшихся их увлекают к вечному мучению. И именно таких, как бы сравнивая их с телесными членами, Он учит отсекать как соблазняющую руку, т. е. избегать общения с ними, ибо лучше без них достигнуть жизни, чем с ними пойти в геенну. Но и тут речь идет прежде всего о таких, чья развращенность и содействие злу известны всем: к таким не следует проявлять сочувствия, но "отсекать", отказывая в общении и не допуская к таинствам. Но если развращенность кого-либо известна лишь немногим, большинство же считает его человеком достойным, то такового следует терпеть, как терпят мякину на гумне до проветривания; (его нужно терпеть), не соглашаясь с ним в беззаконии, но и не нарушая общения с ним добрых людей ради них самих: так поступают те, кто имеют в себе соль и мир между собою.

Глава VII

8. Марк продолжает: "Отправившись оттуда, приходит в пределы Иудейские за Иорданскою стороною. Опять собирается к Нему народ; и, по обычаю своему, Он опять учил их", и т. д. до слов: "Ибо все клали от избытка своего, а она от скудости своей положила все, что имела, все пропитание свое" (Марк. X, 1 — XII, 44). Все эти события были рассмотрены нами при сопоставлении остальных с евангелистом Матфеем; что же до двух лепт вдовы, то об этом сообщили только двое (Лук. XXI, 1 — 4). Во всем этом нет никаких разногласий; начиная же с этого места и вплоть до вечери Господней, подробно рассмотренной нами ранее, у Марка мы не встречаем ничего такого, что потребовало бы особого обсуждения.

9. Теперь рассмотрим Евангелие Луки, останавливаясь лишь на том, что не было обсуждено нами при исследовании писаний Матфея и Марка. Лука открывает свое благовествование словами: "Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, — то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен" (Лук. I, 1 — 4). Все это еще не имеет никакого отношения к Евангельскому повествованию, но зато открывает нам, что и Деяния Апостолов также написал Лука, ибо эта книга начинается так: "Первую книгу написал я к тебе, Феофил, о всем, что Иисус делал и чему учил от начала до того дня, в который Он вознесся, дав Святым Духом повеления Апостолам, которых Он избрал" (Деян. I, 1, 2). Конечно же, слова "о всем, что Иисус делал и чему учил" не следует понимать буквально, ибо, как написал Иоанн: "Многое и другое сотворил Иисус: но если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг" (Иоан. XXI, 25). Мы уже, впрочем, показали, что другими евангелистами было рассказано немало такого, чего Лука в своем повествовании не коснулся. А его слова: "Многие начали составлять повествования" подразумевают, по всей видимости, тех людей, которые не смогли справиться с этой взятой ими на себя обязанностью; поэтому-то Лука и говорит, что ему все пришлось тщательно исследовать с самого начала. При всем этом Лука не только довел свой рассказ до воскресения и вознесения Господа, заняв достойное место среди составителей Евангельских писаний, но и описал деяния апостольские, причем сделал это так, что только его книга считается в Церкви достойной.

Глава IX

10. Итак, Лука начинает Евангелие следующим образом: "Во дни Ирода, царя Иудейского, был священник из Авиевой чреды, именем Захария, и жена его из рода Ааронова, имя ей Елисавета", и т. д. до слов: "Когда же перестал учить, сказал Симону: отплыви на глубину, и закиньте сети свои для лова" (Лук. I, 5 — V, 4). Все это не должно вызывать никаких сомнений. Правда, Иоанн говорит нечто подобное, но речь там идет о совсем других событиях, происшедших после воскресения Господа.

Действительно, там не только указано другое время, но и само событие несколько иное, так как сети были заброшены по правую сторону (лодки) и было поймано сто пятьдесят три рыбы. И хотя рыб было предостаточно и они были велики, евангелист замечет, что сети выдержали, тогда как Лука, описывая лов, говорит, что от множества рыбы сети начали рваться. Остального, сходного с Иоанном, Лука ничего не сказал, за исключением обстоятельств, связанных со страданием и воскресением Христа. Но все это место уже обстоятельно нами рассмотрено и доказано, что никаких разногласий там нет.

Глава X

11. Иоанн остается последним, потому что не остается ни одного такого, с которым его можно было бы сопоставлять. Но ведь что бы такого не сказали отдельные повествователи, что не сказано другими, трудно представить, чтобы это могло вызывать недоумения. Таким образом ясно, что первые три, т. е. Матфей, Марк и Лука, преимущественно освещают вопросы, связанные с человечеством Господа нашего Иисуса Христа, по каковой стороне Своей Он — Царь и Священник. И потому Марк, представленный (в Апокалипсисе), как кажется, в образе человека, является преимущественно или спутником Матфея, так как вместе с ним говорит о царственном лице (Его), которое обыкновенно не бывает без сопровождения,

о чем я говорил уже в первой книге, или же, что более вероятно, Марк выступает совместно с обоими. Действительно, в одних местах своего рассказа он ближе к Матфею, в других — к Луке. И тут мы видим указание на льва и тельца, т. е. на царственность Господа, подчеркнутую Матфеем, и на Его священничество, о чем говорит Лука; то, что Христос — человек, Марк свидетельствует и в том, и в другом отношении.

А божество Иисуса Христа, по которому Он равен Отцу, по которому Он — Слово и Бог у Бога, по которому сделалось Слово плотью и обитало среди нас (Иоан. I, 1 — 14), по которому Он и Отец — одно, — все это мы находим преимущественно у евангелиста Иоанна. Поэтому он, подобно орлу, постоянно парит с возвышеннейшими словами Христовыми и спускается, так сказать, на землю крайне редко. Наконец, хотя он и свидетельствует, что хорошо знал Матерь Господа, однако ничего не говорит ни о рождении Его, ни о крещении, разве только представляет возвышенное свидетельство Иоанна (Крестителя) об этом, и, пропустив все остальное, направляется (с Господом) сразу на брак в Кане Галилейской. Там же, хотя по упоминанию евангелиста и была Матерь Господа, но Он говорит: "Что Мне и Тебе, Жено?" (Иоан. II, 1 — 11), т. е. не указывая на ту, от которой Он принял плоть, а преимущественно отмечая Свое Божество, — когда имел в виду претворить воду в вино, — потому что это Божество сотворило и эту женщину, а не (Само) было сотворено в ней.

12. Затем, спустя несколько дней, проведенных в Капернауме, (Иоанн) возвращается в храм, где, по его словам, Он сказал о храме тела Своего: "Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его" (Там же, 12 — 22); здесь он внушает ту мысль, что в (этом) храме не только Бог-Слово стало плотью, но и то, что эту плоть Он Сам воскресил, разумеется, потому только, что Он одно с Отцом и не действует отдельно от Него; ведь в остальных местах, пожалуй, что во всех, Писание говорит, что Бог воскресил Христа, и даже, что Он Сам воздвиг Себя, ибо Он есть один Бог с Отцом.

13. Потом Иоанн приводит продолжительную и божественную речь, которую Он вел с Никодимом. Затем вновь обращается к свидетельству Иоанна (Крестителя) и говорит, что друг Жениха радуется только по призыву Его, чем убеждает нас в том, что душа человеческая не сама для себя сияет и не (сама по себе) блаженствует, но только по участию в неизменной мудрости. Далее он (переходит) к женщине Самарянке, где упоминается о такой воде, что пьющий ее не будет чувствовать жажды вовек. Потом снова возвращается в Кану Галилейскую, где из воды Он сотворил вино; здесь говорится о Его словах царедворцу, сын которого был немощен: "Вы не уверуете, если не увидите знамений и чудес" (Иоан. III, 1 — IV, 54). До этого места он желает возвести мысль верующего выше всего изменяемого и хочет, чтобы верующие не искали даже чудес, которые, хотя и по действию свыше, но все же имеют дело с преходящими телами.

14. Затем Он возвращается в Иерусалим; здесь исцеляется больной, страдавший в течение тридцати восьми лет. И что говорится по этому поводу, и сколь много говорится! Там сказано: "Искали убить Его Иудеи за то, что Он не только нарушал субботу, но и Отцем Своим называл Бога, делая Себя равным Богу". Здесь достаточно ясно показывается, что Он странно, не так, как обыкновенно говорят святые люди, называл Бога Отцем Своим, внушая при этом мысль, что Он равен Богу; в самом деле, немного выше Он сказал иудеям, когда они злословили о субботе: "Отец Мой доныне делает, и Я делаю". Поэтому они и негодовали, что (Господь) не только называл Бога Отцем Своим, но и хотел дать понять, что Он равен Ему, говоря так: "Отец Мой доныне делает, и Я делаю", последовательно показывая, что как Отец делает, так должно делать и Сыну, потому что Отец ничего не делает без Сына. И там же, немного спустя, когда все стали гневаться из-за Его слов, Он говорит: "Ибо, что творит Он, то и Сын творит также" (Иоан. V).

15. Только после этого Иоанн наконец спускается (с высот) к трем остальным (евангелистам), ходящим с тем же Господом по земле, чтобы напитать пять тысяч человек

пятью хлебами; однако, и здесь Иоанн один только упоминает о том, что когда захотели поставить Его царем, Он без спутников удалился на гору. Мне кажется, что этим обстоятельством разумная душа хотела убедить (нас) в том, что она господствует над мыслью и разумом только тогда, когда находится на высоте, вне всякого общения с людьми, в уединении, ибо и Он единственный у Отца. Но это таинство не затрагивает преходящих плотских людей, потому что оно слишком возвышенно. Поэтому и (Господь) удаляется от них на гору, так как они земною душой стремились к царству Его; поэтому же Он и в другом месте говорит: "Царство Мое не от мира сего" (Иоан. XVIII, 36). Но один только Иоанн говорит об этом, возвышаясь над землею в своем поднебесном полете и веселясь духом от света Солнца правды.

Там же он, — после чуда с пятью хлебами, — побыв немного вместе с другими тремя (евангелистами), пока они переправлялись за море, а Господь ходил по волнам, — непосредственно вслед за этим вновь воспаряет к величайшей, пространнейшей и возвышеннейшей речи Иисуса, начавшейся по поводу хлеба, когда Он сказал толпам народа: "Истинно, истинно говорю вам: вы ищете Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились; старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную", и далее, так же прекрасно и возвышенно. Тогда-то, испугавшись такой высоты, от Него отпали многие, следовавшие за Ним, но зато еще теснее привязались те, которые могли постигнуть значение слов: "Дух животворит, плоть не пользует ни мало" (Там же, VI). Конечно, дух приносит пользу через плоть, но и сам по себе дух приносит пользу; а плоть без духа не приносит никакой пользы.

16. А затем, сколь возвышенно Он отвечал братьям своим, — т. е. родственникам по плоти, — когда они подсказывали Ему пойти на праздник, где Он мог бы объявить Себя народным толпам: "Мое время еще не настало, а для вас всегда время; вас мир не может ненавидеть, а Меня ненавидит, потому что Я свидетельствую о нем, что дела его злы". Его слова: "Для вас

всегда время" означают, что (близкие Его) желают того дня, о котором пророк сказал: "Я не спешил быть пастырем у Тебя и не желал бедственного дня, Ты это знаешь" (Иерем. XVII, 16).

Но потом, когда Он пришел к празднику в храм, сколь чудесны, божественны и возвышенны были Его речи, о которых вспоминает Иоанн! Он говорил о том, что они не могут идти туда, куда идет Он; что они знают кто Он и откуда Он; что им известно, что истенен Тот, Который послал Его и Которого они не знают. Он как бы говорил: "Вы знаете, откуда Я, но и не знаете, откуда Я". Этим Он давал понять слушавшим Его, что хотя Он и известен им по плоти, но неизвестен по Божеству. Там же говорил Он и о даре Духе Святого, из чего можно было понять, кто Он, дающий этот дар (Иоан. VII).

17. Затем Иоанн повествует о том, что произошло при возвращении с горы Елеонской, когда привели к Нему женщину, взятую при прелюбодеянии, осужденную на побивание камнями. Но когда спросили Его, как ее наказать, Он, наклонившись низко, писал перстом на земле, не обращая на них внимания. Хотел ли Он этим показать, что имена этих судей будут написаны на земле, тогда как имена учеников Его будут записаны на небе, или давал понять, что уже пришло время, чтобы закон Его был записан на земле, которая принесла плод, а не на бесплодном камне, как прежде? Сказав женщине: "Иди и впредь не греши", Он назвал Себя светом миру и продолжил: "Кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни". Назвав Себя "от начала Сущим", Он этим отличил Себя от того света, который Он сотворил, ибо Он — свет, через Который создано все. Таким образом то, что Он назвал Себя светом миру не следует понимать так, как понимаемо сказанное им Своим ученикам: "Вы свет мира". Действительно, они подобны светильникам, как и Иоанн Креститель, о котором Он сказал: "Он был светильник, горящий и светящий" (Иоан. V, 35). Но Он — это как бы изначальный источник света, о чем сказано: "И от полноты Его все мы приняли" (Иоан. I, 16). Там же Он сказал, что Он Сын и Истина,

без которой (истины) никто не обретет свободы (Иоан. VIII, 1 — 36).

18. Потом, после дарования Иисусом зрения слепому от рождения, Иоанн останавливается на продолжительной речи Его об овцах, о пастыре, о двери и о возможности положить душу Свою и снова принять ее, в чем Он явил превосходнейшую власть Своего Божества. Затем, когда они были на празднике обновления в Иерусалиме, Иоанн вспоминает слова иудеев: "Долго ли Тебе держать нас в недоумении? если Ты Христос, скажи нам прямо" (Иоан. X, 22, 23); воспользовавшись удобным случаем, он передает Его возвышенный ответ: "Я и Отец — одно". Тогда же Он предуказывает воскрешение Лазаря словами: "Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек, и никто не похитит их из руки Моей". В этих словах мы познаем высоту Его Божества, через участие в котором мы будем жить вовеки.

После этого Иоанн вместе с Матфеем и Марком снова сходится в Вифании (Мф. XXVI, 6 — 13; Марк. XIV, 3 — 9), где произошло известное событие с драгоценным маслом, которым Мария умастила Его ноги и главу (Иоан. IX, 1 — XII, 8). Отсюда и вплоть до времени страданий и воскресения Господа Иоанн идет совместно с тремя остальными евангелистами, о чем уже шла речь выше.

19. Впрочем, что касается речей Господа, Иоанн продолжает возноситься к тому, о чем Господь, — начиная с указанного времени, — говорил возвышенно и весьма продолжительно. Действительно, тогда, когда язычники через Филиппа и Андрея выразили желание видеть Иисуса, Он произнес пространную речь, о которой не вспомнил ни один из евангелистов; один только Иоанн приводит прекрасные слова о свете, просвещающем и творящем сынов света (Иоан. XII, 20 — 50). А затем, на самой (тайной) вечери, — о которой поведал каждый евангелист, — сколь многие и сколь прекрасные слова вспоминает Иоанн, о которых забыли сказать другие! Им приводится не только похвала смирению, когда Он омыл ноги учеников, но и когда удалился изобличенный куском хлеба предатель, тот же Иоанн привел изумительную и чудную речь Его,

где Он сказал, что видевшие Его видели и Отца, и еще много говорил о Духе Утешителе, и о Своей славе у Отца прежде бытия мира, и что Он объединил нас в Себе так, как едины Он Сам и Отец (Иоан. XIII — XVII). Еще многое, дивное и вдохновенное говорил Он, но дано ли нам должным образом рассуждать обо всем этом? И стоит ли искать здесь что-либо, что могло бы быть отнесено к другому месту?

Мы искренне желаем всем ревнителям слова Божия и священной истины поверить в то, что и Иоанн, как и три прочих евангелиста, является провозвестником и проповедником Иисуса Христа, равно как и другие апостолы, которые, правда, не оставили Евангелий, однако исполнили свой долг тем, что их распространяли. Тем не менее Иоанн, с первых строк своей книги устремляясь к самому возвышенному во Христе, очень редко бывал на земле вместе с остальными (евангелистами), а именно: сперва около Иордана, приводя свидетельство Иоанна Крестителя; затем у моря Тивериадского, в связи с чудом с пятью хлебами и хождению по водам; в третий раз в Вифании, когда речь шла об умащении маслом; наконец, начиная с вечери, он со всеми повествует о страстях и воскресении Господнем. Но и здесь он куда возвышенней и пространней других говорит о речах Господа, приводит слова Иисуса, поразившие Пилата, о том, что царство Его не от мира сего; далее, (по словам Иоанна) Господь, воскреснув, уклонился от Марии, сказав: "Не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему" (Иоан. XX, 17), а дуновением на учеников Он даровал им Духа Святого, чтобы мы не думали, что сей Дух, единосущный с Троицей, есть только Дух Отца, а не Дух Сына.

20. Наконец, вручая овец своих любящему и трижды исповедавшему свою любовь Петру, Он говорит, что этот же Иоанн по Его воле может жить до Его пришествия (Иоан. XXI, 15 — 25), чем, по моему мнению, Он научил нас высокому таинству, а именно: что само евангельское служение Иоанна, уносящее его к чистейшему свету Слова, где умственному взору предстает единство и неизменяемость Троицы, и весьма отличающее его от прочих как человека,

в понимании которого Слово стало плотью, — (это служение) может быть точно познано только тогда, когда Господь явится Сам; поэтому Иоанн так пребудет, пока Он явится; и будет он пребывать в вере верующих, а после явится для созерцания лицем к лицу, когда приидет Жизнь наша, и мы явимся с Ним во славе.

Но не следует думать, что человек, еще ведущий эту смертную жизнь, рассеяв туманы телесных и чувственных образов может овладеть яснейшим светом неизменной истины и прильнуть к ней умом, отрешенным от привычек настоящей жизни. Нет, нужно довериться высшему и правдивейшему авторитету, говорящему, что пока мы в теле, мы удалены от Господа, и ходим верою, а не созерцанием (II Кор. V, 7). И человек, твердо стоящий в вере, надежде и любви, таким образом достигает созерцания через залог, принятый им от Духа Святого, Который наставит нас на всякую истину, когда Бог, воздвигший Иисуса Христа из мертвых, оживотворит и наши смертные тела через обитающего в нас Духа Его.

Но прежде чем оживотворится то, что мертво по причине греха, тленно и отягчает душу, прежде чем с Божией помощью выйдем из этого окутавшего всю землю тумана, из этого плотского мрака, наше виденье, как бы подавленное ярким блеском, возвращается к своей немощи, сохраняя стремление вновь возрастать, но не имея той чистоты, с помощью которой можно было бы укрепиться. И чем больше кто-либо способен к этому, тем большим он и является, и наоборот. Если же ум еще не испытал ничего подобного, хотя в нем благодаря вере обитает Христос, то он должен усиленно искать (этого) посредством уменьшения и прекращения похотей этого мира, с помощью нравственной деятельности, ходя (в мире) в сопровождении трех евангелистов с Ходатаем Христом, должен твердо держаться Того, Который, будучи Сыном Божиим, ради нас сделался сыном человеческим, чтобы вечная сила Его и Божество, снизойдя к нашей немощи и смертности, из нашего существа создало нам жизнь в Себе и для Себя. Чтобы не грешить, пусть такой человек подчиняется царствующему над нами Христу; а если он случайно согрешит,

то будет очищен Священником Христом, и таким образом воспитанный в деле доброго поведения и жизни, на крылах двойной любви поднятый от земли, он будет просвещен тем же Словом-Христом, — Словом, Которое было в начале, Словом у Бога, Которое — Бог. Поэтому, тогда как у первых трех евангелистов для людей, которые способны распознать это, сияют дары деятельной силы, у Иоанна мы находим дар силы созерцательной.

Но хотя одному дается слово премудрости через Духа, другому слово познания в том же Духе; иной знает день Господень и из недр Его пьет нечто сладостное и несказанное; иной возвышается до третьего неба и слышит таинственный глагол: однако все, пока пребывают в теле, далеки от Господа; но всем, верующим с доброй надеждой и записанным в книге жизни, соблюдется сказанное: "Я возлюблю его и явлюсь к нему Сам" (Иоан. XIV, 21). И насколько кто во время удаления своего от Бога усовершенствуется в познании и разумении этого, настолько пусть бережется диавольских пороков: гордости и ненависти. Пусть вспомнит он Евангелие Иоанна, которое чем более возбуждает к созерцанию истины, тем полнее наставляет в сладости любви. И так как вернейшею и спасительнейшею заповедью является: "Чем ты больше, тем более смиряйся перед всеми" (Сирах. III, 19), то этот евангелист и представляет Христа возвышеннее прочих: у него Господь омыл ноги ученикам Своим.

О КНИГЕ БЫТИЯ

КНИГА ПЕРВАЯ

Глава I

Все божественное Писание делится на две части сообразно с тем, как это обозначил Господь, говоря, что книжник, наученный царству небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое; части эти называются двумя Заветами. Но во всех священных книгах нужно обращать внимание на то, что открывается в них как (нечто) вечное, о чем повествуется как о прошедшем, что предвещается как будущее, и что заповедуется или внушается как такое, что мы должны делать. Спрашивается теперь, принимать ли в повествовании о прошедшем все в смысле только иносказательном, или же оно должно утверждаться и защищаться в то же время и как действительно случившееся. Ибо ни один христианин не скажет, что не следует понимать в иносказательном смысле слова апостола, когда он говорит: "Все это происходило с ними, как образы" (I Кор. X, 11), а также когда изречение книги Бытия: "И будут они как одна плоть" (Быт. II, 24) он изъясняет как тайну великую по отношению ко Христу и к Церкви (Еф. V, 32).

Итак, если Писание должно быть исследуемо двояким образом, спросим, в каком значении, помимо аллегорического, сказано: "В начале сотворил Бог небо и землю"; — в начале ли времен, или в том смысле, что они созданы прежде всего, или же в том Начале, которое есть Слово, единородный Сын Божий? И как можно представить себе, что Бог безо всякой перемены в Себе творит изменяемое и временное? Что обозначается именем неба и земли: разумеется ли под этим духовная и телесная тварь, или же только телесная, так что, надобно думать, писатель в книге (Бытия) совсем умолчал о духовной твари, и слова "небо и земля" употребил с той целью, что хотел обозначить ими всю высшую и низшую телесную тварь? Или же небом и землей названа бесформенная материя той и

другой (твари), а именно: с одной стороны, духовная жизнь, насколько она может быть сама в себе, не будучи обращенной к Творцу, потому что обращение к Творцу сообщает ей форму и совершенство, а если не бывает она обращена к Нему, остается бесформенной; с другой — жизнь телесная, если только можно представить ее отвлеченной от всякого телесного качества, которое является во всякой получившей форму материи, т. е. когда существуют уже формы тел, воспринимаемые зрением или каким-либо иным телесным чувством?

Или, возможно, под небом надобно понимать духовную тварь, совершенную с самого начала и всегда блаженную, а под землей — телесную материю, пока еще несовершенную; потому что сказано: "Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною", каковыми словами, по-видимому, обозначается бесформенность телесной субстанции. Или же и этими последними словами обозначается бесформенность той и другой (твари) — телесной словами: "Земля же была безвидна и пуста", а духовной: "И тьма над бездною"; так что, переставив слово, мы под темной бездной будем понимать бесформенную природу жизни, если она не обращается к Творцу, от которого только и может получить форму, чтобы не быть бездной, и просвещаться, чтобы не быть темной? И каким образом сказано: "И тьма над бездною"? Разве что не было тогда света, который, если бы был, несомненно был бы наверху и как бы разливался по поверхности, что и бывает в духовной твари, когда она обращается к неизменному и бестелесному свету, Богу?

Глава II

И как сказал Бог: "Да будет свет"? Во времени ли, или в вечности Слова? Если во времени, то, конечно, и изменяемым образом: как же в таком случае мы можем представлять себе говорящим Бога, если не через тварь, потому что сам Он неизменяем? А если это Он сказал через тварь, то каким образом свет будет первым творением, если была уже тварь, через которую Бог сказал: "Да будет

свет"? Да и первое ли творение свет, когда уже сказано было: "В начале сотворил Бог небо и землю", или если при посредстве небесной твари мог телесным и изменяемым образом раздаться голос, которым сказано: "Да будет свет"? А если так, то создан был телесный свет, который мы видим телесными глазами, когда Бог через духовную тварь, уже созданную Им в то время, когда Он в начале сотворил небо и землю, сказал: "Да будет свет" так, как слова эти могли быть сказаны по действию свыше через внутреннее и сокровенное движение духовной твари.

Или, возможно, голос Бога, говорящего: "Да будет свет" звучал телесно, равно как телесно же звучал и голос Бога, говорящего: "Сей есть Сын Мой Возлюбленный" (Мф. III, 17), т. е. через телесную тварь, которую Бог сотворил в то время, когда в начале Он сотворил небо и землю, прежде чем явился свет, созданный звуком этого голоса? А если так, то на каком языке звучал голос, когда Бог говорил это? Ведь тогда еще не было различия языков, которое явилось впоследствии при постройке башни после потопа (Быт. XI, 7). Что же это был за единый и неразделенный язык, на котором Бог сказал: "Да будет свет", и кто был тот, кто должен был слышать и понимать его и для кого предназначался подобный голос? Не будет ли такое рассуждение и гадание нелепым и плотским?

Что же мы скажем? Разве что примем за голос Божий то, что дается понять звуком голоса, когда говорится: "Да будет свет", а не сам телесный звук? Но применимо ли это к природе того Слова, о Котором сказано: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог" (Иоан. I, 1)? Ибо когда о Нем говорится: "Все чрез Него начало быть" (Иоан. I, 3), то тем достаточно ясно указывается и на сотворение Им света, когда Бог сказал: "Да будет свет". А если так, то изречение Бога: "Да будет свет" вечно, потому что Слово Божие — Бог у Бога, единственный Сын Божий, совечный Отцу, хотя Богом, говорящим в сем вечном Слове, и создана временная тварь. Ибо хотя мы говорим "когда" или "некогда", и эти слова обычно обозначают время, однако раз что-нибудь должно быть, оно вечно в Слове Божием и бывает тогда,

когда причина того, что оно должно быть, заключается в Слове Божием, в котором нет ни "когда", ни "некогда", потому что это Слово — вечно.

Глава III

И что такое этот свет, который был создан, — нечто ли духовное, или телесное? Ибо если он нечто духовное, то вполне может быть первой, в самом уже этом изречении (Божием) совершенной тварью, первоначально названной небом, когда было сказано: "В начале сотворил Бог небо и землю"; так что слова Бога: "Да будет свет. И стал свет" надобно понимать в смысле созданного и просвещенного обращения твари к призывающему ее к себе Творцу.

И почему сказано: "В начале сотворил Бог небо и землю", а не: "В начале сказал Бог: да будут небо и земля, и стали небо и земля", подобно тому, как повествуется о свете? Не потому ли, что именем неба и земли названо вообще все то, что создал Бог, после чего уже пошла речь о частностях: что именно и как Он создал, так что при каждом (творении) в отдельности говорится: "И сказал Бог", т. е. все, что Он ни создал, создал через Свое Слово?

Глава IV

Или, возможно, когда сначала создавалась бесформенность как духовной, так и телесной материи, не было надобности говорить: "Да будет", ибо несовершенство, несходное с тем, что выше и прежде всего, и по некоторой бесформенности своей граничащее с ничтожеством, несогласно с формою всегда присущего Отцу Слова, Которым Бог вечно все нарицает, и притом не звуком голоса и не мыслью, обнимающею время звуков, а совечным Себе светом рожденной Им Премудрости; согласным же с формой Слова, всегда и неизменно присущей Отцу, оно становится тогда, когда и само, по мере своего обращения

к тому, что истинно и всегда существует, т. е. к Творцу своей сущности, получает форму и делается совершенным творением, так что в словах Писания: "И сказал Бог: да будет" мы должны разуметь бестелесное речение Бога в природе совечного Ему Слова, призывающего к Себе несовершенство твари, чтобы она была не бесформенной, но получала форму по тем своим отдельным видам, о которых затем подробно говорится по порядку.

В этом обращении и формировании она, становясь согласной в своем роде с Богом Словом, т. е. всегда присущим Отцу Сыном Божиим, исполняется подобия и сущности равной той, по которой Он и Отец — одно (Иоан. X, 30); напротив, бывает несогласной с этой формой Слова, если, отвращаясь от Творца, остается бесформенной и несовершенной. По этой причине и упоминание о Сыне делается не потому, что Он — Слово, а только потому, что Он — Начало, когда говорится: "В начале сотворил Бог небо и землю", ибо в этих словах указывается происхождение твари еще в бесформенности несовершенства; а что Он суть Слово, о том упоминается в словах: "И сказал Бог: да будет", так что тем, что Он — Начало, внушается мысль о происхождении существующей от Него, еще несовершенной твари, а тем, что Он — Слово, дается мысль о совершенстве твари, к Нему призванной, чтобы она получала форму, прилепляясь к Творцу и в своем роде уподобляясь форме, вечно и неизменно присущей Отцу, от Которого и она становится тем, что Он.

Глава V

Ибо Слово-Сын не имеет бесформенной жизни: для Него не только быть то же, что и жить, но и жить то же, что жить премудро и блаженно. Напротив, тварь, хотя бы даже и духовная, мыслящая или разумная, которая, по-видимому, наиболее близка к Слову, может иметь жизнь бесформенную; потому что быть для нее не то же, что жить, и жить не то же, что жить мудро и блаженно. Ведь, отвращаясь от неизменной Премудрости, она живет нера-

зумно и злополучно, что и составляет ее бесформенность; напротив, форму она получает тогда, когда обращается к неизменному свету Премудрости, Слову Божию. Она от Него получает бытие, чтобы просто быть и жить, к Нему же обращается, чтобы жить мудро и блаженно. Ибо начало разумной твари есть вечная Премудрость; каковое начало, пребывая неизменным в самом себе, никогда не перестает сокровенным вдохновением призыва говорить с той тварью, для которой оно служит началом, чтобы она обращалась к Тому, от Кого происходит, потому что в противном случае она не может быть оформленной и совершенной. Поэтому-то на вопрос, кто Он, Господь отвечает: "От начала Сущий" (Иоан. VIII, 25).

Но что говорит Сын, то говорит Отец, потому что когда говорит Отец, изрекается Слово, Которое и есть Сын, — Сын вечным образом (если только нужно делать это уточнение, так как Бог изрекает совечное Слово). Ибо Богу присуща высочайшая Благость и святая и праведная Любовь к своим тварям, проистекающая не вследствие того, что Он в них нуждается, а вследствие Его к ним благоволения. По этой-то причине, прежде чем сообщить: "И сказал Бог: да будет свет", Писание говорит: "Дух Божий носился над водою". Хотел ли здесь (бытописатель) именем воды назвать всю телесную материю, чтобы таким образом дать нам понять, откуда произошло и образовалось все, что мы можем распознать теперь в его родах, назвав (эту материю) водой потому, что на земле, как это мы видим, все в своих разнообразных видах образуется и возрастает из влажной природы; или же — некоторую духовную жизнь, как бы расплывающуюся до (обретения) формы своего последующего бытия: во всяком случае носился тогда Дух Божий, потому что именно от благого изволения Творца зависело все, что только должно было получить форму и совершенство, так что когда Бог в Своем Слове сказал: "Да будет свет", создаваемое, смотря по степени своего рода, оставалось в Его благой воле, то есть благоволении; потому, конечно, оно и было угодно Богу, как говорит Писание: "И увидел Бог свет, что он хорош".

Глава VI

Таким образом, как в самом начале творения, названного именем неба и земли ради того, что должно было из него совершиться, указывается творческая Троица (ибо в словах Писания: "В начале сотворил Бог небо и землю" под именем Бога мы разумеем Отца, под именем начала — Сына, Который есть начало не для Отца, а для созданной через Него изначальной и наилучшей духовной, а потом и всей вообще твари; наконец, в словах Писания: "Дух Божий носился над водою" мы видим восполнение Троицы), так же точно и в дальнейшем течении и в совершенствовании творения, при появлении отдельных видов вещей, мы должны видеть указание на ту же Троицу, а именно — на Слово Божие и Родителя Слова, когда говорится: "Сказал Бог", и на святую Благость, в которой Богу угодно все, что только угодно Ему, как совершенное по степени своей природы, когда говорится: "И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош".

Глава VII

Но почему сперва упоминается тварь, причем еще несовершенная, и только потом — Дух Божий, так как в Писании читаем: "Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою" (Быт. I, 2)? Не потому ли, что ограниченная и недостаточная любовь любит так, что подчиняется тому, кого любит; поэтому, когда упоминается Дух Божий, Который есть святое благоволение и любовь Божия, говорится, что Он носился над водою, дабы мы не подумали, что Бог Свои будущие творения любит скорее из-за нужды в них, нежели вследствие полноты Своего к ним благоволения. Памятуя об этом, апостол говорит о любви, что он покажет "путь еще превосходнейший" (I Кор. XII, 31); и в другом месте: "Уразуметь превосходящую разумение любовь Христову" (Еф. III, 19). Поэтому, когда нужно было внушить такую мысль о Духе Божием, которую и передают слова "носился

над водою", было естественно указать сперва нечто, уже начавшее (существовать), над чем бы Он носился; носился, конечно, не в смысле перемещений в пространстве, а своим превосходящим могуществом.

Глава VIII

Вот почему еще тогда, когда вещи получали в этом начале свое совершенство и свою форму, видел Бог, "что это хорошо", ибо создаваемое было угодно Ему в силу того благоволения, по которому Ему было угодно, чтобы оно получило бытие. В самом деле, побуждение, по которому Бог любит Свое творение, двояко: с одной стороны, (Он желает), чтобы оно обрело бытие, с другой — чтобы существовало. Поэтому, чтобы обрело бытие то, что должно существовать, "Дух Божий носился над водою", а чтобы оно существовало, "увидел Бог, что это хорошо". И что сказано о свете, то же сказано потом и обо всех (родах творения). Ибо одни из них, превосходя всякое непостоянство времени, пребывают в полнейшей святости с Богом, другие же (достигают этого) по мере отведенного им времени, пока путем смены и преемственности вещей сплетается красота веков.

Глава IX

Но слова: "Да будет свет. И стал свет", — сказаны ли они Богом в какой-нибудь день, или прежде всякого дня? Ибо если Он изрек их в совечном Себе Слове, то изрек, конечно, вне времени; если же сие было сказано во времени, то уже не в совечном Слове, а через какую-нибудь временную тварь, а раз была тварь, то свет не был первым творением. Да и то, что "в начале Бог сотворил небо и землю", дает основания думать, что это произошло прежде всякого дня, и под небом следует понимать духовную, уже созданную и оформленную тварь, причем речь идет о некоем высшем небе, поскольку твердь,

т. е. наше видимое небо, была сотворена уже во второй день. Именем же земли, невидимой и неустроенной, и тьмой над бездной обозначено несовершенство той телесной сущности, из коей впоследствии произошли временные творения, первым из которых был свет.

А каким образом через тварь, созданную раньше времени, могло быть сказано до времени: "Да будет свет" — понять весьма трудно. Ясно, что это не было произнесено голосом, ибо сказанное вслух телесно. Хотя, конечно, Господь мог из несовершенства первичной телесной сущности образовать некий звук, но тогда первым творением был бы этот звук, а не свет. К тому же, для произнесения чего-либо вслух требуется время, а раз и время возникло прежде света, то к какому дню оно относилось? Ибо то был "день один", причем по счету — день первый, в который был создан свет. Выходит, время и звук также были сотворены в "день один"? Но сказанное вслух предназначается тем, кто способен слышать, т. е. воспринимать и различать колебания воздуха. Что же, то невидимое и неустроенное имело слух? Трудно представить себе что-нибудь нелепее этого!

Итак, это было сказано духовно; но во времени ли, а значит и в движении, и в этом духовном движении отпечатленное вечным Отцом через совечного Сына в духовной твари, т. е. в упомянутом высшем небе, или вне времени, непостижимым образом начертанное Словом в ее мысли и разуме, и по этим словам низшее и темное несовершенство телесной природы пришло в движение, обрело форму и явился свет? Но весьма трудно понять, как это возможно, чтобы вневременное повеление, постигнутое (высшей) тварью через вневременное же созерцание истины в виде мысленно запечатленных Премудростью Божией идей, было сообщено (этой тварью) ниже, порождая временные движения во временных предметах, подлежащих образованию и управлению. Если же свет надобно понимать так, что ему принадлежит первенствующее место среди тварей, то он сам есть разумная жизнь, жизнь, которая растеклась бы над бесформенной массой, если бы не была обращена к Творцу. Когда же она обратилась к Нему и

была просвещена Им, произошло то, о чем сказано: "И стал свет".

Глава X

Но кто-нибудь обязательно спросит: так ли все и произошло вне времени, как вне времени было сказано, ибо к Слову, совечному Отцу, время неприложимо? Понятно, что подобное понимание недопустимо, поскольку в Писании после сотворения света и отделения его от тьмы ясно сказано: "И был вечер, и было утро: день один". Отсюда видно, что это действие Божие было совершено в течение дня, по окончании которого, под вечер, наступило то, что служит началом ночи, а по окончании ночи исполнился целый день, так что наступило утро уже следующего дня, в который Бог произвел следующее (Свое творение).

Но если слова: "Да будет свет" Бог изрек вне времени (мгновенно) в вечном разуме Своего Слова, то вызывает недоумение, почему свет сотворялся столь медленно, что это потребовало целый день. Или, возможно, свет также был сотворен мгновенно, но потребовалось время, чтобы отделить его от тьмы? Но и это странно, поскольку отделение света от тьмы явно было частью того действия, которым Бог создал свет: ведь никак не могло быть света, если он не был отделен от тьмы.

И еще: как долго могло совершаться наименование света и тьмы, когда "назвал Бог свет днем, а тьму ночью"? Ясно, что если бы это даже было сказано голосом (т. е. потребовало бы некоторого отрезка времени для произнесения вслух), то вряд ли заняло бы больше времени, чем занимает у нас произнесение такого рода фразы; разве что кому-либо в голову взбредет столь безумная мысль, что, дескать, Бог столь велик, что вполне мог произносить эту фразу целый день. Притом не следует забывать, что Бог назвал день и ночь не вслух, голосом, а совечным Себе Словом, т. е. внутренними и вечными идеями непреложной Премудрости. В противном случае опять возникли бы вопросы: на каком языке это было произнесено

и кому предназначалось сказанное, если не было еще ни одного телесного слушателя?

Возможно, следует предполагать, что хотя действие Божие совершилось и быстро, но свет, не сменяясь ночью, оставался до тех пор, пока не истекло время дня; то же случилось и с тьмою, т. е. с ночью, вплоть до наступления утра? Но если я стану это утверждать, то, боюсь, буду осмеян со стороны людей, знающих (а узнать это нетрудно), что когда у нас наступает ночь, солнце освещает те части мира, через которые, следуя с запада на восток, возвращается к нам, а потому в течение всех суток, т. е. полного оборота солнца, в одних местах бывает день, а в других — ночь. Не поместим же мы Бога в какую-то только одну часть мира, чтобы у Него был, скажем, только вечер, тогда как в других частях в то же время есть и утро, и день, и ночь! Ведь и у Екклесиаста сказано: "Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит" (Еккл. I, 5). Когда солнце проходит по южной части (небосклона), у нас бывает день, а когда переходит в северную часть, совершая свое круговращение, у нас наступает ночь. Не станем же мы, в самом деле, верить поэтическим басням, будто бы солнце ночью погружается в море, а утром, омывшись, выходит с другой стороны. Впрочем, и в этом случае ночь не была бы повсеместной, ибо солнце освещало бы пучины морские и там наступал бы день. Но понятно, что такое допущение нелепо. Впрочем, нелепо и все остальное, ибо когда совершались (рассматриваемые события), не было еще и самого солнца.

Но если в первый день был сотворен свет духовный, то как он мог завершиться и смениться ночью? А если — материальный, то что же это был за свет без солнца или каких-либо иных светил? Даже если предположить, что свет происходит не непосредственно от солнца, а как бы является его постоянным спутником, то он все равно должен совершать те же кругообращения, и мы сталкиваемся с прежними затруднениями. Или, может быть, Бог создал свет только в той части мира, где намеревался

создать человека, и когда свет оттуда отступил в другие части мира, настал вечер?

Глава XI

И зачем было создано солнце "для управления днем" (Пс. CXXXV, 8)? Разве недостаточно было одного того света? Или этот изначальный свет освещал только высшие, удаленные от земли страны, а потому был невидим на земле, почему и потребовалось создание солнца? Или потребовалось усиление света? А некто, как я слышал, говорил даже, что словами: "Да будет свет" в создании Творца была введена (сама) природа света, а потом, когда речь пошла о светилах, было сделано частное указание, что из этого света было сотворено в порядке дней, в котором Господу угодно было все совершить; но какова природа этого света, куда скрывался он с наступлением вечера, так что после этого наступала ночь, — этого он не сказал, да и нелегко, по-моему, найти этому объяснение. Не будем же мы, в самом деле, думать, что этот свет то угасал, чтобы пришел вечер, то вновь возжигался, чтобы настало утро, и так продолжалось до тех пор, пока не было сотворено солнце, т. е. до четвертого дня.

Глава XII

Но каким круговращением до сотворения солнца обеспечивалась смена трех (первых) дней, когда природа первосозданного света, — если, конечно, под этим светом мы будем разуметь свет телесный, — оставалась неподвижной? Или, возможно, кто-нибудь скажет, что тьмою Бог назвал земную и водную массу до ее разделения, совершенного, как написано, в третий день, — назвал потому, что в силу сверхплотной телесности (этой массы) ее не мог проникать свет, либо же потому, что неосвещенная ее сторона находилась в глубокой тени? Если же эта тень соответственно гигантской массе тела была столь

велика, что занимала места не меньше, чем обозначенный светом день, то ее вполне можно было назвать ночью. Ибо не всякая же тьма — ночь; тьма бывает и в больших пещерах, в глубочайшие бездны которых не проникает свет, но эти неосвещенные места не называются ночью; ночью называется только тьма, которая окутывает ту часть земли, откуда уходит день. Впрочем, и не всякий свет называется днем: и в ночи светят и луна, и звезды, и лампады; но днем называется свет, предшествующий и последующий ночи.

Но если изначальный свет со всех сторон окружал массу земли, оставаясь ли в спокойном состоянии, или совершая круговые движения, то в таком случае не оставалось бы ни одного такого места, в котором бы он мог, как бы расступаясь, сменяться ночью. Или же свет был создан только с одной стороны земли, так что, совершая круговые движения, позволял тьме обнимать вторую? Ибо когда всю землю еще покрывала вода, ничто не препятствовало этой водянистой и шарообразной массе с одной своей стороны производить присутствием света день, а с другой — отсутствием света ночь, наступавшей там с отходом света на другую сторону.

Но если воды первоначально занимали всю землю, то куда же они были собраны, т. е. в какую часть были собраны те воды, которые ушли, чтобы обнажилась суша? В самом деле, если бы на земле было свободное от воды место, куда бы эти воды могли быть собраны, то, значит, часть суши уже была обнажена. Если же воды покрывали всю землю, то в какое место они были собраны? Возможно, они были собраны в высоту, подобно тому, как обмолоченное на гумне зерно подбрасывают вверх для провеивания и, собранное там в кучу, оно обнажает то место, которое было прежде им покрыто? Но кто из тех, кто видел равномерно разлитые поверхности морей, поверит в подобное? И если (во время отливов) иные берега и обнажаются, то, очевидно, есть берега, которые в то же время покрываются. Но когда волнующаяся стихия покрывала всю землю целиком, — куда же ей было отступать? Или нам предположить, что тогда вода не была столь плотной и

окружала землю подобно облаку? Тогда ее сгущение, действительно, могло освободить часть пространства, где и обнажилась суша. Впрочем, и земля могла уплотняться и оседать, и в образовавшиеся углубления могла собираться вода, освобождая в других местах участки суши.

Глава XIII

Но в этом случае о материи нельзя сказать, что она была бесформенной, ибо она имела по крайней мере облакообразный вид, а потому может возникнуть вопрос, когда же именно создал Бог вид и качество воды и земли, поскольку упоминания об этом мы не встречаем ни в один из шести дней (творения). Поэтому, если Он сотворил воду и землю прежде всякого дня, ибо еще до появления первого дня говорится: "В начале сотворил Бог небо и землю", то под именем земли мы можем разуметь уже получившую форму землю с покрывавшими ее поверхность водами, в свою очередь также имевшими форму, равно как и в дальнейших словах Писания: "Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою" мы можем усмотреть не какую-нибудь бесформенность материи, а землю и воду, хотя еще и лишенные света, который был сотворен позже, но уже со всеми присущими им свойствами; так что безвидной земля была названа потому, что была скрыта под водою, а пустой — так как еще не была отделена от вод, окаймлена берегами и украшена растениями и животными. Но если так, то почему эти виды, несомненно телесные, были созданы раньше всякого дня? Почему не написано: "Сказал Бог: да будет земля. И стала земля", или: "Сказал Бог: да будет вода. И стала вода", или, наконец, коль скоро земля и вода как бы связаны друг с другом своим нижайшим положением: "Сказал Бог: да будут земля и вода. И стали земля и вода"? А, с другой стороны, если все в самом деле произошло именно так, то почему не добавлено: "И увидел Бог, что это хорошо"?

Глава XIV

(Но) известно, что все изменяемое образуется из чего-либо бесформенного; вместе с тем, и католическая вера учит, и здравый смысл подсказывает, что не могла материя ни одной из природ произойти иначе, как от Бога, Творца и Виновника всяческого бытия, и образованного, и способного к образованию. Это соображение убеждает нас в том, что на такую бесформенную материю и сделано указание в словах, вполне доступных даже для наименее проницательных в духовной мудрости: "В начале сотворил Бог небо и землю", и проч. до слов: "И сказал Бог", являющихся переходом к последовательному рассказу о порядке образования вещей.

Глава XV

(Такое указание сделано) не потому, что неоформленная материя по времени предшествует предметам, получившим форму, ибо то и другое сотворено одновременно; как звук составляет материю слова, а слова указывают на сформированный уже звук, и говорящий говорит не так, что сперва испускает бесформенный звук, а потом как бы вбирает его и формирует в слово, так и Творец Бог не создал сперва бесформенную материю, а потом, поразмышляв, оформил ее в ряд тех или иных природ, но создал материю сразу уже сформированной. Но поскольку то, из чего что-либо происходит (субстрат) если и не по времени, то по некоторому другому началу (причинно) существует раньше того, что из него происходит, то Писание и разделило по времени повествования то, чего Бог не разделил по времени творения. Ведь и мы, если нас спросят, что произошло из чего, слова ли из звуков, или звуки из слов, не задумываясь ответим, что слова из звуков, хотя говорящий произносит то и другое одновременно. Поэтому, хотя Бог и создал одновременно и материю, которую он оформил, и вещи, в которые он облек материю, но когда в Писании нужно было сказать

и о том, и о другом, а говорить и писать мы можем только последовательно во времени, то понятно, что вначале было упомянуто то, из чего создано, а затем уже то, что из этого создано. Ведь и мы, говоря о материи и форме, понимаем, что одна не существует без другой, однако же говорим о них как бы раздельно. А раз говорим раздельно, то тем более раздельно и пишем, и читаем. Итак, не подлежит сомнению, что бесформенная материя есть ничто в том смысле, что она явилась не иначе, как только от Бога, и создана Им одновременно с теми вещами, которые были из нее сотворены.

Но если можно допустить, что слова: "Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою" указывают на (бесформенную) материю, так что, за исключением упоминания о Святом Духе, сказанное относится к названию вещей видимых, слова же "земля" и "вода" использованы лишь затем, чтобы дать представление о бесформенности людям наименее понятливым, ибо именно земля и вода легче всего остального поддаются ручной обработке, — если, говорю, подобное можно допустить, то, значит, не было какой-либо оформленной массы, освещая которую с одной стороны свет производил бы день, тогда как на другой ее стороне царила бы ночь.

Глава XVI

Если же под днем и ночью мы захотели бы разуметь расширение и сокращение света, то трудно найти причину, почему бы это было именно так. Ибо тогда еще не было животных, которые нуждались бы в подобных изменениях света и для которых, как мы знаем, появившиеся позднее смены стали производиться круговращением солнца. Да и вообще трудно представить, как такие расширения и сокращения могли бы производить день и ночь. В самом деле, истечение лучей из наших глаз — это тоже своего рода истечение света; оно может сокращаться, когда мы смотрим на близлежащие предметы, и расширяться, когда мы всматриваемся вдаль. Но сокращения отнюдь не мешают

замечать нам и удаленные предметы, хотя, конечно, вблизи мы можем разглядеть их лучше. А между тем тот свет, который заключен в органах зрения, настолько слаб, что, не будь помощи света внешнего, мы бы ничего не смогли увидеть; но так как природа света (внутреннего и внешнего) одинакова, то я и говорю, что трудно подыскать пример, который бы показал, как в силу расширения и сокращения света могли происходить день и ночь.

Глава XVII

Если же словами Бога: "Да будет свет" был создан свет духовный, то под ним следует понимать не тот истинный совечный Отцу Свет, Который просвещает всякого человека, а тот, о котором могло быть сказано: "Прежде всего была создана премудрость" (Сирах. I, 4). Ибо когда вечная и неизменная, не созданная, а рожденная Премудрость переносится в духовные и разумные твари, а также и в души преподобных, чтобы они, просвещаемые (Ею), могли сиять, тогда в них открывается некое светлое настроение духа, которое и можно принять за создание того света, когда Бог сказал: "Да будет свет". И тогда, если под (изначальным) небом мы будем понимать не телесное небо, но бестелесное (духовное), стоящее выше всякого неба не в смысле расстояния, а — возвышенностью природы, (духовная тварь просветилась). А то, как эта тварь могла быть в одно и то же время и тем, что просвещалось, и самим этим просвещением, и как об этом (мы вынуждены) говорить раздельно, — об этом мы подробно рассказали выше, когда речь шла о материи.

Но тогда как понимать наступившую вслед за тем ночь, ибо был и вечер? И от какой тьмы был отделен этот свет, как сказано в Писании: "И отделил Бог свет от тьмы"? Неужто и тогда были грешники и глупцы, отпавшие от света истины, между которыми, с одной стороны, и теми, кто остался в свете, с другой, Бог и произвел разделение как между светом и тьмой, и, назвав свет днем, а тьму — ночью, показал, что Он не творец

грешников, а их промыслитель, воздающий по заслугам? Или, возможно, день тот — это название всего времени (как такового), а потому он и назван не первым днем, а одним: "И был вечер, и было утро: день один"; так что словом "вечер", выходит, обозначен грех твари, а словом "утро" — ее обновление?

Но такого рода рассуждение суть аллегория, мы же в настоящем сочинении положили себе говорить о Писании по прямому смыслу совершавшихся событий, а не по иносказательной таинственности. Итак, каким же образом с точки зрения сотворенных природ найдем мы в духовном свете вечер и утро? Возможно, отделение света от тьмы означает отличие того, что уже получило форму, от бесформенного, а определения день и ночь указывают на некую равномерность, которая свидетельствует, что Бог ничего не оставил не приведенным в порядок и что сама бесформенность не беспорядочна, и что даже недостатки и совершенства твари, чередующиеся во всем преходящем, служат дополнением к красоте вселенной? Ибо и ночь — это упорядоченная тьма.

Поэтому сразу же вслед за созданием света сказано: "И увидел Бог свет, что он хорош", хотя это могло быть сказано и после свершения всех (событий) этого дня, т.е. после создания света, отделения его от тьмы и наименования света днем, а тьмы — ночью; именно так и происходило в дальнейшем по отношению к другим делам (творения). Здесь последовательность событий такова по той причине, что от предмета, уже получившего форму, оделялась бесформенность, так что ей еще не был положен предел, но предполагалось образование из нее других, телесных тварей.

Итак, если бы слова: "И увидел Бог, что это хорошо" были сказаны после разграничения (света и тьмы) отделением и наименованием, то мы могли бы подумать, что этим обозначены такие действия, к которым уже ничего не должно быть прибавлено. Но так как совершенным был только свет, то и сказано: "И увидел Бог свет, что он хорош", и отделил его от тьмы, и обозначил. О бесформенности же, из которой только должны были быть

образованы другие (творения), "хорошо" сказано не было. Когда же благодаря созданию светил от дня отделилась та ночь, которая нам известна (ночь, производимая круговращением солнца над землею), после этого уже говорится: "И увидел Бог, что это хорошо". Ибо эта (наша) ночь — уже не бесформенная сущность, а часть пространства, лишенная света; к этой ночи уже нечего прибавить такого, что имело бы более определенную и отличную от нее форму. Что же касается вечера и утра, то под вечерами всех первых трех дней, пока не были созданы светила, можно понимать окончание совершенного (творческого) акта, а под утрами — начало нового.

Глава XVIII

Главное, однако, мы не должны забывать, — о чем мы уже не раз говорили, — что Бог действует не во времени, не с помощью, если так можно выразиться, движений Своего духа или тела, как действуют ангелы и люди, а в вечных и неизменных идеях совечного Своего Слова и, я бы сказал, согреваниях Своего, также совечного, Духа Святого. Ибо сказанное на греческом и латинском языках о Духе, что Он "носился над водою", согласно со значением близкого к еврейскому сирийского языка, надобно понимать (как, говорят, разъяснил один ученый христианин — сириец) не в смысле "носился над", а — "согревал". И понимать не в том смысле, как, например, прогреваются опухоли теплой водою, а как согреваются птицами яйца, когда теплота материнского тела, соединенная с ее любовью, содействует образованию птенцов. Итак, не следует трактовать изречения Божии плотским образом, как сказанные во времени в течение каждого дня Божественных действий. Ибо сама Премудрость Божия, приняв на Себя нашу немощность, явилась собрать под свои крыла чад Иерусалима, "как птица собирает птенцов своих" (Мф. XXIII, 37), не для того, чтобы мы всегда пребывали в младенчестве, но чтобы, оставаясь на злое младенцами, по уму были совершеннолетни (I Кор. XIV, 20).

Но когда речь идет о предметах таинственных и удаленных от нашего взора, то что бы мы умного об этом не прочли, что могло бы, подкрепленное одушевляющей нас спасительной верой, породить новые и новые мнения, мы не должны излишне твердо прилепляться к какому-нибудь из них, чтобы не рухнуть вместе с ним, если более тщательное исследование истины ниспровергнет его. Особенно же следует остерегаться, чтобы, ратуя за свое собственное мнение, мы не подменили им мнения Писания, желая при этом, чтобы наше мнение было и мнением Писания; напротив, мы должны желать, чтобы мнение Писания было и нашим мнением.

Глава XIX

В самом деле, предположим, что в словах Писания: "И сказал Бог: да будет свет. И стал свет" — один видит творение телесного света, а другой — духовного. Что есть духовный свет в духовной твари, в этом наша вера не сомневается, а что есть телесный свет, небесный ли, наднебесный или даже преднебесный, за которым последовала ночь, это не противно вере до тех пор, пока не будет опровергнуто несомненною истиной; в этом случае станет очевидным, что подобное мнение заключается не в Божественном писании, а в человеческом невежестве. Если же на основании несомненного довода будет доказано, что это мнение верно, то останется неясным, какое из двух истинных мнений имел в виду писатель, и это нужно будет постараться понять из контекста. Но может случиться и так, что и такое исследование не внесет ясности; кроме того, если обстоятельства благоприятствуют обоим, можно даже предположить, что имелись в виду оба мнения вместе.

Ведь нередко бывает, что и не-христианин немало знает о земле, небе и остальных элементах видимого мира, о движении и обращении, о величине и удаленности звезд, о затмениях солнца и луны, о круговращении годов и времен, о природе животных, растений, камней и тому подобном, притом знает так, что может защитить эти

знания и очевиднейшими доводами, и жизненным опытом. Между тем бывает крайне стыдно, опасно и даже гибельно, когда какой-нибудь неверный едва удерживается от смеха, слыша, как христианин, говоря о подобных предметах якобы на основании христианских писаний, несет такой вздор, что, как говорится, попадает пальцем в небо. И не то плохо, что осмеивается заблуждающийся, а то, что в глазах людей, о спасении души которых мы неустанно заботимся, наши писатели выглядят столь же невежественными и потому ими презираются.

В самом деле, когда они замечают, что кто-либо из христиан заблуждается относительно хорошо им известных предметов и утверждает свое нелепое мнение, ссылаясь на наши писания, то как же они поверят этим писаниям относительно воскресения мертвых, надежды на вечную жизнь и царства небесного, коль скоро у них сложилось представление, что писания эти лгут даже в тех вопросах, которые легко можно проверить или на опыте, или при помощи цифр? Действительно, трудно даже представить, сколько горя и печали доставляют благоразумным братьям эти дерзкие невежды, когда они, застигнутые и уличенные в нелепом и ложном мнении теми, кто не признает авторитета наших писаний, защищая то, что сказали по легкомысленному безрассудству, с бесстыдной ложью ссылаются на эти священные книги, пытаясь оправдать ими свои мнения или даже по памяти приводя целые изречения, которые, как они полагают, свидетельствуют в их пользу, тогда как на самом деле "не разумеют ни того, о чем говорят, ни того, что утверждают" (I Тим. I, 7).

Глава XX

Принимая во внимание такого рода явления и стараясь преградить им путь, я, насколько это было возможно, постарался всесторонне исследовать книгу Бытия и относительно слов, которые с целью упражнения нашей мысли были использованы неоднозначно, привел различные мнения, воздерживаясь при этом как от категоричных утвер-

ждений, так и от предубеждения относительно какого-либо иного, возможно, лучшего объяснения, дабы каждый мог по собственному разумению избрать то, что сможет понять, а если что не сможет, пусть оставит эту честь за Писанием Божиим, а при себе сохранит страх (Божий). Но коль скоро слова Писания, о которых мы говорим, могут быть изъяснены различными способами, то пусть умерят свой пыл те, которые, надмеваясь светскими науками, на эти слова, предназначенные для укрепления всех благочестивых сердец, смотрят как на нечто безыскусное и грубое; таких можно уподобить бескрылым, пресмыкающимся по земле и способным летать не лучше лягушек, смеющимся, однако, над гнездами птиц.

Еще опаснее заблуждения некоторых нетвердых (в вере) наших братьев, которые, слыша, как эти нечестивцы тонко и пространно толкуют о числах небесных тел и прочих вещах, касающихся элементов видимого мира, превращаются в ничто, предпочитая их себе и находя великими, брезгливо обращаются к писаниям спасительнейшего благочестия и лишь едва надкусывают то, чем должны были бы с радостью питаться, гнушаясь жесткостью хлебного колоса и вожделея цветов шиповника. Они не имеют досуга вкушать и видеть, "как благ Господь" (Пс. XXXIII, 9), и не принимают (духовной) пищи даже в субботу; они слишком ленивы, чтобы срывать колосья, как это дозволил Господь, в субботу, чтобы затем растирать их руками, очищать и делать пригодными в пищу (Мф. XII, 1).

Глава XXI

Но, возможно, кто-нибудь спросит: "Какие же зерна ты очистил этим толчением своих рассуждений, какие провеял? Ты поставил множество вопросов, но не потрудился на них ответить. Дай хоть один положительный ответ на то, что, как ты сам говоришь, может быть понято неоднозначно". Такому я отвечу, что уже достиг того (истинного) хлеба, от которого научился отвечать людям, стремящимся оклеветать наши спасительные писания; итак,

я готов доказать, что все, сказанное ими о природе вещей на основании верных доводов, не противоречит нашим писаниям, то же, что они из своих книг приводят против наших писаний, т. е. католической веры, совершенно ложно, и это либо можно доказать, либо с несомненностью в это должно верить.

При этом мы настолько преданы нашему Ходатаю, "в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения" (Кол. II, 3), что не обольщаемся болтовней ложной философии и не пугаемся суеверий ложной религии. А когда читаем Божественные писания, заключающие в себе многообразие истинных значений, выраженных в немногих словах и подтвержденных святостью католической веры, избираем преимущественно то, что представляется несомненной мыслью того (писателя), которого читаем; если же этот вопрос остается непроясненным, стараемся избрать то, что не противоречит смыслу Писания в целом и согласно с правою верой; ну, а если трудно разобрать и определить состав Писания, то избираем то, что предписывает вера. Ибо одно дело — не суметь разобраться в том, что хотел сказать автор, и совсем другое — уклониться с дороги благочестия. Если удается избежать и того и другого, читающий достигает наилучшего результата, но если даже намерение автора и остается неизвестным, по крайней мере небесполезно отыскивать мнение, согласное со здравою верой.

КНИГА ВТОРАЯ

Глава I

"И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды. И создал Бог твердь; и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью. И стало так. И назвал Бог твердь небом. И был вечер, и было утро: день вторый" (Быт. I, 6 — 8). О слове Божием, которым изречено: "Да будет", равно как и о Его благоволении, а также о вечере и о утре было сказано раньше, а потому нет надобности повторяться (хочу предупредить, что сколько бы раз в дальнейшем мы не возвращались к подобным предметам, их следует понимать сообразно с изложенным выше). Теперь же нам следует рассмотреть, понимать ли под твердью видимое нами небо, возвышающееся над всем воздушным пространством, где в четвертый день были созданы солнце и светила, или же твердью называется сам воздух.

Многие утверждают, что наши воды не могут достигнуть звездного неба, поскольку их тяжесть имеет такое свойство, что они или разливаются по поверхности земли, или же в виде пара носятся недалеко от поверхности. И никто не должен, пытаясь их опровергнуть, ссылаться на всемогущество Божие, для которого возможно все, так что и самые тяжелые воды, какими мы их знаем и ощущаем, могут по слову Его разливаться превыше всяких звезд. Ибо в настоящем случае предметом нашего исследования является вопрос о том, как, согласно Писанию, Бог установил природы вещей, а не о том, что было угодно Ему произвести в них или через них как чудо Своего могущества. В самом деле, если Богу не было угодно, чтобы масло оставалось под водою, то оно таким и явилось, и однако же нельзя сказать, что природа его (масла) стала для нас непостижимой от того, что будучи налитым ниже воды, оно непременно перемещается на ее поверхность. Итак, вопрос состоит в том, указал ли Творец вещей, расположивший все мерою, числом и весом (Прем. XI, 21), водам не одно, свойственное их тяжести, место возле

земли, но и выше неба, которое распростерто и утверждено за пределами воздуха.

Те, которые не допускают этого, свои доказательства основывают на тяжести элементов, говоря, что небо никоим образом не утрамбовано сверху наподобие мостовой, чтобы оно могло выдерживать тяжесть вод, ибо такая плотность может принадлежать только земле, и все, что только есть плотного, будет уже не небом, а землей. Ведь элементы различаются не только своим местом (в пространстве), но и особенными свойствами, благодаря которым и занимают свои места. Так, вода помещается на поверхности земли, а если даже и течет или стоит под землею, как это бывает в пещерах и гротах, то и в этом случае ее положение определяется не той землей, что над нею, а той, что под нею. И если какая-нибудь земля падает сверху, то не остается плавать на поверхности воды, а погружается в нее и движется к земле, достигнув которой останавливается, ибо это ее место; так что вода остается вверху, а земля — внизу. Отсюда ясно, что хотя эта часть земли прежде и находилась над водою, но поддерживалась не ею, а другой землей, как держатся своды пещер.

Считаем нужным здесь снова предостеречь от того заблуждения, от которого мы предостерегали еще в первой книге, а именно: чтобы кто-нибудь из наших, имея в виду слова псалма: "Утвердил землю на водах" (Пс. CXXXV, 6), не вздумал ссылаться на это свидетельство Писания для опровержения людей, столь тонко рассуждающих о тяжести элементов, ибо они, не сдерживаемые авторитетом наших писаний и не зная, в каком смысле сказаны слова псалма, скорее станут смеяться над священными книгами, чем отвергнут то, что или восприняли на несомненных основаниях, или исследовали путем очевиднейших опытов. А между тем, приведенные слова могут быть истолкованы аллегорически в том смысле, что так как в церкви под небом и землею часто подразумеваются духовные и плотские (люди), то небеса имеют отношение к чистому разумению истины, как сказано: "Сотворил небеса премудро" (Пс. CXXXV, 5), а земля — к простой вере простых людей, основывающейся не на баснословных из-

мышлениях, и, вследствие этого, нетвердой и зыбкой, а на пророческой и евангельской проповеди, а потому крепкой, получающей подтверждение в крещении, почему и сказано: "Утвердил землю на водах"; или же, если кто-либо непременно хочет понимать это изречение буквально, то такой имеет основание сказать, что речь идет о возвышающемся над водою острове или даже материке, а, возможно, и о своде пещеры. Но никто не должен понимать слова: "Утвердил землю на водах" как указание на то, что вода — естественная подпорка для массы земли.

Глава II

А то, что воздух выше воды, хотя благодаря обширности своего объема покрывает также и сушу, это видно из того, что ни один сосуд, погружаемый горлышком в воду, не наполняется водой; понятно, что природа воздуха требует себе более высокого места. В самом деле, на первый взгляд сосуд кажется пустым, но нетрудно убедиться, что он наполнен воздухом; так, если мы станем погружать его в воду горлышком вниз, то воздух, не имея возможности выйти из него ни сверху, ни снизу (ибо снизу он подпирается водой), плотностью своей отталкивает воду и не позволяет ей наполнить сосуд; далее, если мы опустим сосуд боком, то через нижнюю часть горлышка в сосуд будет входить вода, а через верхнюю — выходить воздух; если же в вертикально стоящий сосуд вливать воду, воздух поднимается наверх (и выходит) через те части (горлышка), которые остаются свободными при вливании воды. А если погрузить сосуд в воду с большой силой, так что с боку ли, или сверху вода врывается в него со всех сторон (горлышка), то воздух, устремляясь наверх, прорывает воду с громким бульканьем: это связано с тем, что воздух, поднимаясь к верху и давая воде доступ к низу, встречает ее сопротивление и образует пузырьки, а лопающиеся пузырьки (производят булькающий звук). Но бесполезно ожидать, что в опущенный горлышком вниз сосуд нальется вода; скорее сосуд сам опрокинется и заполнится водою.

Глава III

А кто не знает, что огонь стремится занять место более высокое, чем воздух? Так, если даже держать горящий факел верхним концом вниз, пламя все равно будет устремляться наверх. Но так как огонь скоро гаснет, поглощаемый избытком окружающего его воздуха, то и не может проникнуть сквозь всю его высоту. Однако, как говорят, выше воздуха находится чистый огонь — небо, из природы которого, полагают, созданы звезды и светила, т. е. та же природа огненного света, только шарообразно оформленная. Но как воздух и вода, соприкасаясь с землею, уступают ее тяжести, как, в свою очередь, воздух уступает воде, так что находится и над землей, и над водой, точно также, говорят, необходимо допустить, что и воздух, в связи со своей массой, не может держаться в высочайших небесных пространствах. Отсюда понятно, что тем более там не может быть места воде, коль скоро и воздух, который гораздо легче воды, не удерживается выше этого огненного неба.

Глава IV

Соглашаясь с подобного рода соображениями, некто предпринял похвальную попытку доказать, что есть воды и выше неба, дабы подтвердить несомненность слов Писания на самых очевидных и наглядных примерах. Начал он с самого простого, а именно: сослался на то, что и воздух часто называется небом, причем не только в быту, когда мы говорим, что небо ясное или облачное, но и в Писаниях, когда в них говорится, например, о птицах небесных, хотя понятно, что птицы летают в воздухе; также и Господь, говоря об облаках, сказал: "Различать лице неба вы умеете" (Мф. XVI, 3). А между тем, облака мы часто видим скопляющимися в ближайшем к земле воздухе, когда они лежат на склонах холмов и гор куда ниже их вершин.

Доказав, что и воздух называется небом, он хотел этим дать понять, что небо названо твердью именно потому,

что служит как бы разграничителем между водяными парами и теми водами, которые в более сгущенном виде разливаются по земле. Ведь и облака, как это нередко могут наблюдать любители горных прогулок, образуются вследствие сгущения мельчайших водяных капель; когда же эти капли становятся более плотными, образуя большие капли из многих маленьких, их тяжесть уже не может более удерживаться (менее плотным) воздухом и они устремляются вниз в виде дождя. Таким образом, взяв за основу воздух, находящийся между влажными испарениями, образующими облака, и расстилающимися по земле морями, он хотел показать, как может небо находиться между водою и водою. Со своей стороны не могу не похвалить такого рода старания, ибо высказанное мнение и вере не противно, и легко может быть доказано с помощью наглядных примеров.

(Таковым представляется нам это мнение даже) несмотря на то, что (согласно с ним) свойственная элементам тяжесть не препятствует тому, чтобы и над высшим небом были воды, представленные в виде наимельчайших частиц, коль скоро в виде маленьких частиц вода может быть выше воздушного пространства. Воздух тяжелее высшего неба и расположен ниже его, но он, несомненно, легче воды; и, однако, упомянутым испарениям никакая тяжесть не препятствует быть выше воздуха. Таким же образом более (как бы) тонкое испарение влаги в виде еще более мелких капель может подниматься и выше неба. Ведь сами же они (языческие философы) с помощью утонченнейших аргументов доказывают, что нет ни одного настолько маленького тельца, чтобы оно уже было неделимым, но все может делиться до бесконечности, ибо часть каждого тела — также тело, а каждое тело делимо. А если так, то раз вода, раздробившись на мельчайшие капли, может подниматься выше воздуха, который по природе тяжелее воды, то почему она, раздробившись еще больше, не может подняться выше наилегчайшего неба?

Глава V

Иные из наших пытаются опровергнуть людей, отрицающих возможность нахождения воды выше звездного неба на основании тяжести элементов, опираясь на представления о свойствах и движениях звезд. Они утверждают, что звезда, называемая Сатурн — самая холодная из всех и свой путь проходит за тридцать лет, поскольку движется по кругу самому высокому, а потому и наиболее обширному*. В то же время Солнце обращается за один год, а Луна — за один месяц, то есть, говорят они, насколько быстрее (Сатурна), настолько и ниже. Почему же, спрашивается, Сатурн столь холоден, если, вращаясь выше других, он, наоборот, должен был бы быть и наиболее горячим?

Кроме того, когда шарообразная масса совершает круговое движение, то внутренние ее части движутся медленнее, а наружные — быстрее, так что в одном и том же круговом движении одновременно большие пространства встречаются с кратчайшими. Но то, что более быстро, то, конечно, и более горячо. Поэтому упомянутая звезда должна быть скорее горячей, нежели холодной. Единственным объяснением ее холодности может быть близость к расположенным над небом водам, наличие там которых отвергается людьми (язычниками), любящими порассуждать о движении неба и звезд.

Таковы соображения, приводимые некоторыми из наших против тех, которые не хотят признавать наличие вод над небом, хотя при этом и считают звезду, вращающуюся около высшего неба, холодной; а ведь из этого вполне можно было бы сделать заключение, что вода там находится уже не в виде тонких испарений, а в форме плотного льда. Но в каком бы виде и какие бы там воды ни

* Предполагалось, что Земля — это неподвижный центр вселенной; вокруг нее, последовательно удаляясь, вращаются сферы Луны, Меркурия, Венеры, Солнца, Марса, Юпитера и Сатурна. Затем следует сфера неподвижных звезд и высшая беззвездная сфера (высшее небо), движущаяся в противоположном направлении и синхронизирующая движения остальных.

существовали, несомненно одно: они там есть, ибо авторитет Писания неизмеримо выше всяких человеческих измышлений.

Глава VI

Но иные замечают, и это, по-моему, заслуживает внимания, что после слов Бога: "Да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды" не прибавлено просто: "И стало так", но сказано: "И создал Бог твердь; и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью". Они говорят, что слова: "И сказал Бог..." указывают на Лице Отца, а слова: "И создал..." — на исполнение слов Отца Сыном. Но тогда к чьему действию мы должны относить слова: "И стало так"? Если к действию Отца, то, выходит, Отец может творить нечто без Сына, как и Сын затем может творить без Отца, но подобное (мнение) противно католической вере; если же нет — то что мешает нам под Творцом этих действий разуметь Того же, Кто и сказал, чтобы эти действия совершились?

При этом возможен и такой вопрос: не должны ли мы в словах: "И сказал Бог: да будет..." видеть как бы приказание Отца Сыну? Но тогда почему в Писании ничего не говорится о Духе Святом? Или на Троицу дается указание такой последовательностью: "И сказал Бог: да будет; — и создал Бог; — и увидел Бог, что это хорошо"? Однако, как согласовать с единством Троицы то, что Сын творит как бы по приказу, Дух же Святой свободно признает сотворенное благом? Да и каким бы словом Отец стал отдавать распоряжения Сыну, когда Сын и есть совечное Слово Отца, через Которое создано все? Разве само изречение: "Да будет твердь" не есть Слово Отца, Его единородный Сын, в Котором имеет бытие все, что творится, и даже раньше, чем оно творится? А все, что имеет в Нем бытие, есть жизнь, ибо все, что Им сотворено, в нем Самом представляет собою жизнь, и жизнь, конечно, творческую, а вне Его — тварь. Поэтому одним образом существует в Нем то, что Им создано, потому что Он управляет им и содержит его, и другим — то, что есть

Он Сам. Ибо Сам Он есть жизнь, которая в Нем есть Он Сам, поскольку Он, как жизнь, есть "свет человеков" (Иоан. I, 4). Вот почему Писание, — так как ничто не могло быть сотворено ни раньше времени, что не было бы совечно Творцу, ни во времени, идея творения чего (если только здесь приложим термин "идея") не жила бы совечной совечному Слова Отца жизнью, — прежде указания на ту или иную тварь приводит слова: "И сказал Бог: да будет". Ибо единственная причина того, что создается та или иная вещь, это сотворение ее в Слове Бога.

Таким образом, Бог не сказал: "Да будет" столько раз, сколько раз это приведено в Писании: единожды родив Слово, в Нем Он изрек все, что затем было создано по отдельности. Но в самом повествовании, принимая во внимание нашу способность восприятия, при указании каждого рода тварей вечная причина этого рода по отдельности соотносится со Словом Бога: сама причина не повторялась, хотя автор и повторяет: "И сказал Бог". Действительно, если бы сначала было написано: "Была сотворена твердь посреди воды, чтобы отделить воду от воды", а кто-либо спросил бы, как она была сотворена, то, конечно, такому следовало бы ответить: "Сказал Бог: да будет", т. е. в вечном Слове Божием была причина того, чтобы твердь явилась. Выходит, Писание как бы предупреждает такого рода вопросы, начиная с указания причины (творения).

Итак, когда мы читаем: "И сказал Бог: да будет", то должны понимать эти слова так, что причина этого "да будет" заключалась в Слове Бога. Когда же читаем: "И стало так", должны разуметь, что созданная тварь не выступила за пределы своего рода, предписанные ей в Слове Бога. Когда, наконец, читаем: "И увидел Бог, что это хорошо", то должны понимать это не так, что в благоволении Его Духа угодно было подвергнуть (сотворенное) как бы исследованию после того, как оно было сотворено, а скорее так, что этой благости, которой было угодно вызвать сотворенное к бытию, было также угодно, чтобы оно продолжало существовать.

Глава VII

И все же еще остается повод спросить, почему после слов: "И стало так", которыми указывается на совершение действия, добавлено: "И создал Бог твердь"*? Ведь уже самими словами: "И сказал Бог: да будет... и стало так" дается понять, что Бог изрек это в Своем Слове и что оно было Его Словом сотворено; таким образом, в этих словах указывается не только Лице Отца, но и Лице Сына. Ибо если для указания Лица Сына делается повтор словами: "И создал Бог", то неужто в третий день Он собрал воду, чтобы явилась суша, не через Сына? А ведь там не сказано: "И сотворил Бог так, чтобы вода собралась", или: "И собрал Бог воду". Да и свет, разве он не был создан также через Сына? Но и о нем не сделано никакого повтора. Писатель и здесь мог бы упомянуть: "И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И создал Бог свет, и увидел Бог свет, что он хорош". Но, сказав: "И сказал Бог: да будет свет", он ничего сверх этого не прибавляет и сразу говорит: "И стал свет", а затем немедля сообщает о благоугодности света Богу, об отделении его от тьмы и о наречении им имен.

Глава VIII

Что же означает этот повтор, когда речь идет о других (творениях)? Возможно то, что в первый день, день сотворения света, была создана духовная и разумная тварь, т. е. все святые Ангелы и Силы, названные Богом "свет"; и бытописатель, сказав: "И стал свет", не повторил затем слова о сотворении, поскольку разумная тварь не была сотворена так, что сперва узнала о своем образовании, а потом уже была образована, но в самом своем сотворении имела об этом познание, т. е. имела его через просвещение Истины, стремясь к Которой и обрела свою форму; тогда как все прочие твари создаются так, что сначала являются

* В современном каноническом Синодальном издании эта вставка: "И стало так" — отсутствует.

в познании разумной твари, а затем уже и в своем роде. Отсюда, создание света сперва существовало в Слове Бога, в совечной Отцу Премудрости, по идее Которой он затем и был сотворен: там (в идее) он был не создан, а рожден, здесь же он уже создан, потому что обрел форму; потому-то Бог и сказал: "Да будет свет. И стал свет", чтобы то, что было в Слове, явилось в действии. Между тем, устроение неба сначала существовало в Слове Бога сообразно с рожденной Премудростью, затем устроялось в духовной твари, т. е. в познании ангелов согласно с сотворенною в них мудростью, и, наконец, было создано само небо в своем собственном роде. Таким же образом явились и виды воды и земли, природа деревьев и трав, светила небесные и живые твари, произведенные из воды и земли.

В самом деле, ангелы, в отличие от животных, постигают чувственные вещи не только при помощи телесных органов чувств: даже если они и пользуются такого рода органами, то все равно познают с их помощью то, что уже внутренне знают в самом Слове Бога, Которым просвещаются, чтобы жить мудро, ибо они — суть тот свет, что был сотворен прежде всего, если, конечно, под созданным в первый день светом разуметь свет духовный. Поэтому, как идея, по которой создается тварь, существует в Слове Бога раньше создания самой твари, так же точно сперва появляется познание этой идеи в разумной твари, не омраченной грехом, а потом уже — создание самой твари. Ибо ангелы не усовершались, подобно нам, в приобретении мудрости, постигая невидимое Божие через рассмотрение сотворенного (Рим. I, 20), а с самого момента своего сотворения наслаждаются святою вечностью и благоговейным созерцанием Слова, и отселе, взирая на сотворенное с точки зрения того, что видят внутренне, они или одобряют действия справедливые, или же осуждают грехи.

И нет ничего удивительного в том, что своим святым Ангелам, получившим образование в первом создании света, Бог показывал то, что намерен был потом сотворить. Ибо они не знали бы разума Божия, если бы им не открыл этого Бог. "Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему? Или кто дал Ему наперед, чтобы

Он должен был воздать? Ибо все из Него, Им и к Нему" (Рим. XI, 34 — 36). Поэтому, когда в них явилось познание о твари, которая должна была быть создана после и явиться в своем роде, их наставлял сам Бог.

Поэтому, когда по создании света, под которым понимаются получившие образование от вечного Слова духовные твари, мы слышим при сотворении прочих тварей слова: "И сказал Бог: да будет", то должны разуметь под этим намерение Писания обратить наш взор к вечности Слова Бога. А когда читаем: "И стало так", то под этим нам следует понимать возникавшее в разумной твари познание сущей в Слове Бога идеи о создании твари; так что эта последняя некоторым образом сначала творилась в познании той твари, которая вследствие некоего предваряющего движения в самом Слове первая узнавала о сотворении. Когда же вслед за этим читаем: "И создал Бог", то под этими словами должны понимать уже появление самой твари в своем роде. Наконец, когда слышим: "И увидел Бог, что это хорошо", то должны разуметь эти слова так, что Благости Божией угодно сотворенное, — угодно, чтобы продолжало существовать по роду своему то, что Ей угодно было вызвать к бытию, когда Дух Божий носился над водою.

Глава IX

Нас часто спрашивают о том, какую форму, согласно нашим писаниям, имеет небо. Многие при этом любят пространно рассуждать на эту тему, хотя наши авторы благоразумно об этом молчат, поскольку эти знания бесполезны для блаженной жизни и, что еще хуже, (на подобные дискуссии) уходит много драгоценного времени, которое куда лучше было бы посвятить рассмотрению спасительных предметов. Действительно, какое мне дело до того, со всех ли сторон небо, подобно шару, окружает землю, занимающую центральное место в системе мира, или же покрывает ее с одной только верхней стороны, как круг? Но так как речь тут идет о достоверности

Писания, то чтобы кто-нибудь (как я не раз уже на это указывал), не разумея божественных словес, но или встречая в наших книгах, или же слыша от других о написанном в них о подобных предметах что-либо такое, что, на его взгляд, противоречит сложившимся у него представлениям, не стал считать бесполезным и все остальное в их увещаниях и пророчествах, надо сказать, что наши писатели имели правильное представление о форме неба, но Духу Божию, который говорил через них, не было угодно, чтобы они проповедали людям о такого рода бесполезных для спасения предметах.

Но, возразят нам, каким же образом не будет противоречить людям, приписывающим небу форму шара, сказанное: "Ты... простираешь небеса, как кожу"* (Пс. CIII, 2)? Как по мне, пускай себе противоречит, коль скоро то, что они говорят — ложно; ибо подкрепленное божественным авторитетом скорее истинно, чем догадки, которые выдвигает слабый человеческий разум. Но если бы они смогли оправдать свои воззрения чем-либо несомненным, чему на первый взгляд противоречило бы сказанное о коже, то нам пришлось бы доказать, что это (выражение) не противоречит (их воззрениям). Действительно, они могли бы сослаться на само наше Писание, где в другом месте говорится: "Он распростер небеса, как тонкую ткань, и раскинул их, как шатер для жилья" (Ис. XL, 22). В самом деле, разве не несходны, даже в чем-то противоположны друг другу плоско натянутая кожа и дугообразно закругленный шатер? Но коль скоро необходимо понимать, что эти два выражения никак не могут противоречить друг другу, то тогда и каждое из них в отдельности вполне может быть согласным с тем мнением (если это мнение истинно, что вполне вероятно), по которому небо подобно шару.

И действительно, наше сравнение (неба) с шатром, даже если понимать его буквально, не должно представлять затруднений для тех, кто считает небо шаром. Ведь не исключено, что в Писании упоминается только та часть

* В современном каноническом Синодальном издании написано не "кожу", а "шатер".

неба, которая находится над нами. Поэтому, если небо не шар, то оно — шатер, а если — шар, то оно и шатер, но только с каждой из сторон в отдельности. Но сказанное о коже куда труднее примирить не только с шаром, который может быть не более чем просто человеческой фантазией, но и с шатром. Поэтому данное изречение я склонен толковать аллегорически, о чем подробно написано в тринадцатой книге моей "Исповеди". Так ли это понимать, или, принимая во внимание мнение строгих ревнителей буквального понимания, как-либо иначе, но ясно одно: и шатры иногда называют плоскими, и из кожи изготовляют и мехи, и пузыри.

Глава X

Иные из братий задают вопросы даже о движении неба, допытываясь, стоит ли оно неподвижно, или движется. Если, говорят они, небо движется, то как оно будет твердью? А если неподвижно, то каким образом звезды, которые, как принято считать, на нем закреплены, совершают круговое движение с востока на запад, причем септентрионы* описывают кратчайшие круги вокруг полюса? Выходит, что небо, если существует другой, скрытый от нас по другую его сторону полюс, вращается наподобие шара, а если другого полюса нет, то — наподобие круга?

На это я отвечу, что для выяснения, так ли оно на самом деле, людьми трудолюбивыми и с тонким умом проведено немало исследований. У меня же на это нет времени, равно как не должно быть его и у тех, кого мы хотим наставить на путь истинного спасения, для пользы их и святой нашей церкви. Пусть они твердо знают одно: что название "твердь" отнюдь не предполагает, что небо необходимо должно быть неподвижным (ибо твердью называется не то, что неподвижно, а то, что твердо, причем не необходимо твердо само по себе, а как твердо положенный предел, разграничивающий высшие воды от низ-

* Семь звезд Большой Медведицы, закрепленные, по представлению древних, на небе у северного полюса.

ших); равно и движение светил не должно мешать нам признать неподвижность неба, если только истина убедит нас, что оно стоит неподвижно, поскольку исследователи установили, что если небо неподвижно, а вращаются одни только светила, то и это вполне можно согласовать с наблюдаемыми нами явлениями.

Глава XI

"И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стало так. И назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями. И увидел Бог, что это хорошо" (Быт. I, 9, 10). Об этом действии Божием, в связи, впрочем, с исследованием другого предмета, мы уже достаточно сказали в первой книге. Поэтому здесь лишь вкратце заметим, что тот, кого не интересует, когда именно был сотворен сам вид воды и земли, пусть думает так, что в этот день было произведено только разделение низших стихий. Кого же занимают вопросы, почему небо и свет сотворены во дни, тогда как земля и вода созданы вне и прежде всяких дней, и почему первые сотворены по слову Божию: "Да будет", а последние — по слову Божию не сотворены, а только разделены, тот пусть с помощью здравой веры поймет то, что Писание говорит еще до начала дней: "Земля же была безвидна и пуста", внушая этим, какого рода земля была сотворена Богом тогда, когда: "В начале сотворил Бог небо и землю". Ведь именно безобразность телесной материи Писание и обозначает вышеприведенными словами, обозначая это общеупотребительным выражением.

Пусть, впрочем, кто-либо не слишком догадливый не подумает, что Писание, разделяя словами материю и форму, разделяет их и по времени, как будто бы вначале была сотворена только материя, а уж потом, по истечении некоторого срока, ей была придана форма. Ту и другую Бог сотворил одновременно и произвел уже сформированную материю, и только бесформенность этой материи, как я сказал, Писание обозначает общеупотребительным на-

званием земли или воды. Ибо земля и вода, даже и такие, какими мы их сейчас наблюдаем, гораздо ближе к безобразности, чем небесные тела. И поскольку все, что в материи имело образ, исчислением дней отсчитывается от безобразного, и из этой телесной материи, как сказано выше, сотворено небо, вид которого сильно отличается от вида земли, то оставшееся после этого в материи для образования в низшей области предметов (Писание) не сочло возможным включать в порядок сотворенных вещей словами: "Да будет", ибо то, что осталось, уже не могло получить такого вида, какой получило небо, но низший, непрочный и близкий к безобразности. Итак, после произнесения слов: "Да соберется вода... и да явится суша", эти две стихии получили свои, хорошо нам известные и повсеместно наблюдаемые виды: вода — подвижный, а земля — неподвижный; потому и сказано о первой "да соберется", а о второй — "да явится", так как вода — текучая, а земля — твердая и неподвижная стихия.

Глава XII

"И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя, дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле. И стало так. И произвела земля зелень, траву, сеющую семя по роду ее, и дерево, приносящее плод, в котором семя его по роду его. И увидел Бог, что это хорошо. И был вечер, и было утро: день третий" (Быт. I, 11 — 13). Тут заслуживает внимания следующее: травы и деревья суть творения, отличные от вида воды и земли, поэтому они не могли остаться в этих стихиях и о них было особо изречено Богом, чтобы они вышли из земли; словами: "И стало так" подтверждено, что именно так и случилось, а словами: "И увидел Бог, что это хорошо" закреплено Божие к ним благоволение. Однако, все это произошло в тот же день (когда произошла и земля), поскольку своими корнями они (растения) соединены и связаны с землею.

"И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов; и да будут они светильниками на тверди небесной, чтобы светить на землю. И стало так. И создал Бог два светила великие: светило большее, для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью, и звезды; и поставил их Бог на тверди небесной, чтобы светить на землю, и управлять днем и ночью, и отделять свет от тьмы. И увидел Бог, что это хорошо. И был вечер, и было утро: день четвертый" (Быт. I, 14 — 19).

Здесь нам надлежит исследовать вопрос, почему был избран такой порядок, что земля и вода были разделены и земля произрастила всякую зелень прежде, чем на небе явились светила. Здесь нельзя ссылаться на то, что (светила) были избраны как нечто особое, внесшее в ход дней такое разнообразие, которое достойно украсило и начало, и середину, и конец (ибо в ряду семи дней день четвертый — середина); нельзя потому, что в седьмой день не было создано никакой твари. Разве что сказать так, что покой седьмого дня гармонировал со светом первого, почему в середине и явились светила? Но если искать соответствий первого и седьмого дней, тогда следует указать то же относительно дней второго и шестого, а что общего между твердью небесной и человеком, созданным по образу Божию? Разве только то, что небо занимает всю высшую часть мира, а человеку предоставлено господствовать над низшей? Но что тогда сказать о скотах и гадах, и зверях земных, также произведенных в шестой день, — какое у них возможно сходство с небом?

А может быть и так, что, поскольку под светом разумеется впервые сотворенное образование духовной твари, то было необходимо, чтобы создана была и телесная тварь, т. е. наш видимый мир, который и был сотворен в (последующие) два дня по причине двух наибольших половин, из коих состоит вселенная (почему и сама духовная и телесная тварь, взятая совокупно, часто называется небом и землею); так что область воздуха своим

наиболее бурным слоем относится к земной половине, ибо вследствие влажных испарений воздух здесь становится плотным телом, тогда как более спокойным (верхним) слоем, где уже нет ветров и бурь, она принадлежит небу.

А коль скоро была образована такая совокупность телесной массы, находящаяся в том одном месте, где был помещен мир, следовало, чтобы внутри она наполнилась частями, которые бы свойственными каждой из них движениями перемещались с места на место. К такому порядку не могут относиться травы и деревья, поскольку своими корнями они прикреплены к земле, и хотя при их росте и наблюдается движение соков, но сами они остаются неподвижными там, где питаются и возрастают, почему и принадлежат скорее к самой земле, чем к разряду тех существ, которые движутся в воде и по земле.

Далее, так как образованию видимого мира посвящены два (первые) дня, то для (образования) его движущихся видимых частей отведены остальные три. А поскольку небо было сотворено раньше, оно раньше должно было и украситься такого рода частями; и вот, в четвертый день появились светила, которые, сияя над землей, осветили низшие области, дабы и их обитатели не остались в темноте. А поскольку слабые тела этих существ восстанавливают (силы) сменяющим движение покоем, то и было устроено так, чтобы круговращение солнца создавало смену дня и ночи, определяя время для бодрствования и сна; впрочем, и ночь не осталась без украшения, но светом луны и звезд поддерживает бодрость в тех людях, которым приходится работать ночью, а также и в тех тварях, которые не выносят солнечного света.

Глава XIV

Что же касается слов: "И для знамений, и времен, и дней, и годов", то возникает вопрос: неужто время началось только с четвертого дня, как будто три предыдущие могли обходиться без времени? Как можно представить, что первые дни проходили вне времени, да и проходили ли

они вообще? Разве что остается допустить, что днем назывались виды сотворенных вещей, а ночью — отсутствие каких-либо видов; так что под ночью следует понимать еще не получившую образования и формы материю, из которой только предполагалось нечто формировать. Действительно, даже в уже существующих вещах за их постоянной изменяемостью можно усмотреть безобразность материи, ибо материя (сама по себе) не может различаться ни по пространству, ни по времени. А, возможно, ночью названа сама изменяемость уже сотворенных вещей, точнее, я бы сказал, возможность изменяться, ибо тварям свойственна изменчивость даже тогда, когда они остаются неизменными. Вечер же и утро (названы так) не в смысле прошедшего и наступающего времени, а в смысле предела, разграничивающего созданные природы. Впрочем, возможны и другие объяснения этих слов.

Кто, опять-таки, постигнет смысл слов: "И для знамений"? Кто поймет, о каких знамениях здесь идет речь? Во всяком случае не о тех, наблюдать которые — пустое занятие, но о полезных и важных, например, о тех, которые изучают мореплаватели, прокладывая курс, или о служащих для определения погоды. С другой стороны, и под временами, которые тут ставятся в зависимость от звезд, разумеется не продолжительность времени, а (сезонное) колебание температур. Ибо если и до сотворения светил существовало какое-либо телесное или духовное движение, так что нечто из будущего через настоящее переходило в прошедшее, то это движение не могло обходиться без времени. А кто станет утверждать, что подобное движение могло возникнуть только вместе с сотворением светил? Но часы, дни и годы в том виде, в каком их знаем мы, получили свое начало от движения светил. Поэтому, если мы будем понимать времена именно в этом смысле, т. е. как известные моменты (времени), определяемые нами по часам или по состоянию неба, когда солнце поднимается с востока до полуденного зенита, а затем отсюда спускается к западу, дабы вслед за его закатом взошла луна, готовая закатиться с наступлением утра, то дни — это полные круговращения солнца с востока на восток, а годы — это

или опять-таки круговращения солнца, но только не с востока на восток, а те, что оно совершает, обходя созвездия в течение трехсот шестидесяти пяти дней и шести часов (т. е. четверти полного дня, почему раз в четыре года прибавляется один полный день, который римляне называют bissextum), или же более продолжительные и скрытые от нас годы, ибо, как говорят, таковые образуются от круговращения планет.

Итак, если времена, дни и годы понимать именно таким образом, то всякий, несомненно, согласится, что они определяются планетами и светилами. Ибо слова: "И для знамений, и времен, и дней, и годов" приведены так, что неизвестно, ко всем ли планетам они относятся, или же дни и годы относятся к солнцу, а знамения и времена — к другим планетам.

Глава XV

Многие затевают пространные словопрения о том, какою сотворена луна; и если бы они только препирались, а то ведь еще и стремятся поучать! Луна, говорят, сотворена полною, потому что неприлично было Богу создать что-либо в звездах несовершенным в тот день, в который, как написано, были сотворены звезды. Но если так, возражают другие, стало быть луна создана в фазе первого, а не четырнадцатого дня, ибо кто же начинает считать подобным образом? Со своей стороны, я не решусь утверждать ни того, ни другого, но твердо знаю одно: была ли луна создана в начальной фазе, или же полной, но Богом она была сотворена совершенной. Бог есть творец и зиждитель природ, а все, что только каждая природа в соответствующее время и в силу естественного развития из себя производит и выявляет, все это в скрытом виде уже содержится в ней, хотя и не в виде формы или массы, а в идее этой природы. Неужто дерево, лишенное зимою плодов и листьев, мы назовем несовершенным? То же можно спросить и о семени, в котором скрыто заключено его будущее. Впрочем, нет ничего постыдного в том, чтобы сказать, что Бог нечто создал несовершенным, дабы потом привести

к совершенству. Порицания заслуживает только то мнение, что Бог нечто создал несовершенным, а кто-то другой — усовершенствовал.

Да и зачем морочить голову себе и другим невразумительными вопросами о луне, не допытываясь, однако, при этом, какою Господь создал землю, когда в начале создал ее безвидной и пустой, и только на третий день придал ей вид и устройство? И если сказанное о земле они понимают не в смысле преемственности времени, поскольку Бог сотворил материю одновременно с (материальными) вещами, а в смысле преемственности повествования, то почему же в данном случае они упускают из виду, что луна (при всех обстоятельствах) имеет цельное и совершенно круглое тело, даже светя на землю в виде серпа? Понятно, что если свет ее возрастает или умаляется, то при этом изменяется не само светило, а то, что от него возжигается. (Иные полагают), что у луны светится всегда только одна половина сферы, и когда она поворачивается ею к земле (а полный поворот происходит на четырнадцатый день), ее свет возрастает; (другие считают), что ее поверхность освещается лучами солнца, и когда она с ним сближается, то нам виден только ее серп, когда же находится напротив солнца, то нам виден полный круг, т. е. нам видно все, что на ней освещено.

Есть, впрочем, и такие, которые говорят, что луна сотворена четырнадцатидневной не потому, что должна быть названа полною при сотворении, а потому, что Бог, согласно Писанию, сотворил ее в начале ночи, а в начале ночи луна бывает видна только тогда, когда она полная. Ведь до полнолуния ее часто бывает можно увидеть и днем, а когда она идет на убыль — появляется глубоко заполночь. Но под началом ночи следует понимать скорее начальствование, о чем свидетельствует и греческое ἀρχὴν, и сообщение псалма: "Сотворил светила великие, ибо вовек милость Его; солнце — для управления днем... луну и звезды — для управления ночью" (Пс. CXXXV, 7—9), так что нет надобности считать с четырнадцатого числа и думать, что луна сотворена не в начальной фазе.

Глава XVI

Нередко спрашивают и о том, одинаковым ли светом светят видимые нам небесные светила, т. е. солнце, луна и звезды, и если нет, то связано ли это с разной их удаленностью от земли. Притом насчет луны большинство не сомневается, что свет ее слабее солнечного, поскольку солнцем, как они утверждают, она и освещается. О звездах же нередко утверждают, что иные из них не только равны солнцу, но даже больше его, а кажутся меньшими только потому, что весьма удалены.

Что же касается нас, то скажем: как бы там ни было, но ясно, что все светила созданы Художником-Богом; впрочем, мы не должны уклоняться от слов, подтвержденных апостольским авторитетом: "Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе" (I Кор. XV, 41). Однако, ничем не противореча апостолу, нам могут сказать, что звезды, действительно, разнятся по славе, но только для глаз жителей земли, тем более, что апостол привел эти слова, рассуждая о воскресении тел; да и слава — это одно, а размеры — совсем другое. Но тогда пусть они объяснят, каким образом сами они приписывают солнцу такую силу, что, по их же словам, своими лучами оно может притягивать или отталкивать иные из звезд, причем звезд главных, которым они поклоняются и предпочитают другим. Трудно поверить, что сила его лучей могла бы управлять звездами равными или даже большими. А если, согласно их утверждениям, существуют звезды выше знаков (зодиака) и больше септентрионов, которые не испытывают никакого влияния со стороны солнца, то почему они больше почитают звезды, проходящие через эти знаки? И почему называют их госпожами этих знаков? И хотя они часто уверяют, что замедления и отступления звезд зависят не от солнца, а от других, более сокровенных причин, однако, из их же книг ясно видно, что в своих беснованиях, которым совратившиеся с пути истины приписывают силу судеб, они отводят солнцу преимущественное значение.

Но пусть эти, отпавшие от Отца, сущего на небесах, говорят о небе, что им вздумается; нам же непристойно тратить время на утонченные изыскания о расстояниях и величинах звезд. Лучше будем думать так, что есть светила большие, чем остальные, о чем сказано в Писании: "И создал Бог два светила великие", но при этом не равные друг другу, ибо добавлено: "Светило большее, для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью". Да и наши глаза подтверждают, что эти два светила светят ярче прочих, ибо день светел лишь благодаря солнцу, а ночь, хотя и украшена звездами, но без луны не так светла, как с луною.

Глава XVII

Что же касается всевозможных их разглагольствований о влиянии звезд и мнимых опытов астрологической науки, которые у них называются ἀποτελέσματα, то мы должны всемерно оберегать от них чистоту нашей веры; подобными словопрениями они стараются ослабить в нас побуждение молиться и в дурных, заслуживающих справедливейшего порицания делах с нечестивой извращенностью учат скорее обвинять Бога, творца звезд, чем человека, совершившего проступок. Но пусть они прислушаются к тому, что говорят их же философы, будто бы наши души по своей природе не только подчинены небесным телам, а в том смысле, в каком учат и они, не могущественней и земных тел, или же пусть сами узнают, что хотя многоразличные тела животных и растений зачинаются в одно и то же время и в одно и то же время в бесчисленном множестве рождаются не только в разных, но и в одних и тех же местах, однако в своем развитии, действиях и страданиях столь разнообразны, что, право слово, на них всех просто не хватило бы звезд.

А что может быть нелепее, если, согласившись со сказанным выше, они ответят, что звезды влияют на судьбы одних только людей? А как тогда быть с близнецами, родившимися одновременно, но живущими различно, по

разному счастливыми или нет и по разному умирающими? Допустим, что и при появлении на свет у них имелись некоторые различия, но дальнейшее различие их судеб бывает столь велико, что уже никак не может быть выведено на основании астрологических вычислений. Рука младенца Иакова при его рождении оказалась держащею за пяту старшего (брата), так что вместе они представляли собой как бы одно тело. Их так называемые созвездия не могли отличаться. Неужто же астролог, наблюдая эти созвездия, смог бы по одному и тому же гороскопу сказать, что один из братьев будет любим, а второй — нелюбим своей матерью? Ибо, если бы он сказал что-либо иное, то сказал бы ложь, а если бы сказал правду, то сделал бы это отнюдь не по предсказаниям своих нелепых книг. А если этой истории они не поверят, поскольку она опирается на наши повествования, то разве смогут они отменить саму природу вещей? И так как они утверждают, что никогда не ошибаются, если точно знают час зачатия, то пусть не сочтут за труд обратить внимание на зачатие близнецов.

Надобно признаться, что иногда они говорят и нечто истинное, но говорят по некоему сокровеннейшему внушению, которое порой испытывает несведущий человеческий ум. И так как это служит делу соблазнения людей, то часто бывает внушением демонов, знающих кое-что истинное в области временных предметов отчасти потому, что они обладают или более точными чувствами, или более тонкими телами, или более богатым жизненным опытом; отчасти же потому, что святые ангелы по велению Божию открывают им то, что узнают от всемогущего Бога. Иногда эти презренные духи в виде пророчеств предсказывают и то, что сами они намереваются сделать. Поэтому истинный христианин должен остерегаться как астрологов, так и всяких прорицателей, особенно же тех, которые говорят правду, чтобы, уловив при содействии демонов его душу, они не впутали его в свое сообщество.

Глава XVIII

Спрашивают еще и о том, суть ли видимые нами небесные светила просто тела, или же имеют каких-нибудь духов-правителей, и если имеют, то одушевляются ли ими подобно тому, как животные одушевляются душами, или же (обретают жизнь) от одного их присутствия, без всякого соединения с ними. Сейчас нам трудно это понять и объяснить, но при дальнейшем рассмотрении Писания нам могут встретиться места более удобные, опираясь на которые согласно с правилами священного авторитета можно будет если и не высказать нечто несомненное, то, по крайней мере, нечто вероятное относительно данного предмета. А пока, дабы соблюсти должную умеренность благоговейного тона, не станем ничего говорить необдуманно о столь темном предмете, чтобы не сказать чего-либо такого, что при дальнейшем рассмотрении откроется как противное ветхозаветным и новозаветным писаниям. Теперь же перейдем к третьей книге нашего труда.

КНИГА ТРЕТЬЯ

Глава I

"И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею, по тверди небесной. И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их, и всякую птицу пернатую по роду ее. И увидел Бог, что это хорошо. И благословил их Бог, говоря: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте воды в морях, и птицы да размножаются на земле. И был вечер, и было утро: день пятый" (Быт. I, 20 — 23).

Теперь являются твари, движимые духом жизни, и в низшей области мира и, прежде всего, в водах, потому что вода — элемент, ближайший к качеству воздуха, а воздух настолько сопределен с небом, на котором находятся светила, что и сам называется небом; не знаю только, можно ли назвать его и твердью. Между тем, один и тот же предмет, который мы называем небом в единственном числе, называется и во множественном — небесами. Ибо, хотя в настоящей книге о небе, разделяющем верхние и нижние воды, говорится в единственном числе, однако в псалме сказано: "Хвалите Его, небеса небес и воды, которые превыше небес" (Пс. CXLVIII, 4). А если под небесами небес правильно понимать звездные и как бы верхние небеса небес воздушных и как бы нижних, то в том же самом псалме, как видим, упоминаются и такие (нижние) небеса. Отсюда понятно, что воздух называется не только небом, но и небесами; подобно тому, как мы говорим "земли", обозначая не что иное, как тот самый предмет, который называется землею в единственном числе, когда (земной шар) называется и "шаром земель", и "шаром земли".

Глава II

Воздушные небеса, как читаем мы в одном из тех посланий, которые называются каноническими, некогда

погибли от потопа (II Петр. III, 5, 6). Конечно, жидкая стихия, которая настолько тогда увеличилась, что поднялась на пятьдесят локтей выше самых высоких гор, не могла достигнуть звезд. Но так как она заполнила все или почти все пространство воздуха, в котором летают птицы, то в упомянутом послании и пишется, что тогдашние небеса погибли. Не знаю, как можно понимать это иначе, если не так, что качество более плотного воздуха превратилось в природу воды; в противном случае, небеса тогда не погибли, а только поднялись выше, когда вода заняла их место. Лучше, поэтому, согласно с авторитетом упомянутого послания думать, что тогдашние небеса погибли и вместо них, с уменьшением испарений, поставлены, как там пишется, новые, чем так, что они поднялись выше и что им уступила свое место природа верхнего неба.

Итак, при создании обитателей низшей части мира, которая обозначается общим именем земли, необходимо было явиться животным сперва из воды, а потом из земли, потому что вода настолько подобна воздуху, что от ее испарений, как доказано, воздух становится плотным, производит ветер, сгущает облака и может поддерживать полет птиц. Поэтому, хотя некто из светских поэтов* и правильно сказал, что Олимп возвышается над облаками и "на вершине его царствует тишина" (так как утверждают, что на вершине Олимпа воздух до такой степени тонок, что его ни облака не омрачают, ни ветер не волнует, и что он не может поддерживать птиц и случайно поднявшихся туда людей движением того более плотного ветра, к которому они привыкли в обыкновенном воздухе), однако есть воздух и там, и из него изливается сродная с ним по своему качеству вода, и потому во время потопа он превратился в эту жидкую стихию. Ибо не следует думать, чтобы было какое-нибудь пространство выше звездного неба, когда воды поднимались выше самых высоких гор.

---

* Lucanus, lib. II.

Впрочем, вопрос о превращении элементов до сих пор открыт и не выяснен даже теми людьми, которые посвящали свой досуг весьма тщательному исследованию этого предмета. А именно: одни говорят, что всякий элемент может изменяться и превращаться во всякий другой; другие утверждают, что каждому элементу принадлежит нечто особенное, что никоим образом не превращается в качество другого элемента. В своем месте, может быть, мы войдем, если Господь благоволит, в более обстоятельное рассмотрение этого предмета; теперь же, по ходу настоящего рассмотрения, достаточно, полагаю, коснуться его настолько, насколько это нужно для того, чтобы стал понятен удержанный бытописателем порядок, по которому о творении водных животных надобно было сказать раньше, чем о творении животных земных.

Ни в коем случае не следует думать, что в настоящем Писании опущена какая-либо стихия мира, состоящая из четырех известнейших элементов, лишь потому, что небо, вода и земля здесь упомянуты, а воздух — нет. Наше Писание часто называет мир или небом и землей, или прибавляет еще и море. Поэтому воздух в нем относится либо к небу, если только в высших пространствах существуют слои спокойнейшие и совершенно тихие, либо к земле, в виду того бурного и туманного слоя, который вследствие влажных испарений становится плотным, хотя и сам чаще называется небом; поэтому и не сказано: "Да произведет вода пресмыкающихся, душу живую, а воздух — пернатых, летающих над землей", а говорится, что тот и другой род животных произведен из воды. Таким образом все, что только в водах есть волнующегося и текучего, или парообразно-разреженного и висящего (в воздухе), так что первое является распределенным между пресмыкающимися, а последнее — между летающими, — отнесено (бытописателем) к влажной стихии.

Глава IV

Есть и такие, которые пять известных телесных чувств связывают с четырьмя элементами следующим образом: глаза, говорят, имеют отношение к огню, а уши — к воздуху; обоняние и вкус они приписывают влажной стихии, причем обоняние относят к влажным испарениям, которыми насыщено то пространство, где летают птицы, а вкус — к текучим и плотным жидкостям, ибо все, что только мы ощущаем во рту, чтобы получилось вкусовое ощущение должно соединиться с влагою рта, хотя бы изначально и было сухим. Впрочем, огонь проникает повсюду, обусловливая движение. С потерей теплоты и жидкость замерзает, и тогда как остальные элементы могут делаться горячими, огонь не может охлаждаться: он скорее потухает совсем, чем охлаждается от соприкосновения с чем-либо холодным. Наконец, пятое чувство, осязание, более всего соответствует земной стихии; поэтому чувство осязания в живом существе принадлежит всему телу, которое состоит главным образом из земли. Говорят даже, что нельзя ни видеть без огня, ни иметь осязания без земли; отсюда, все элементы взаимно присущи один другому, но каждый получил свое название от того, чего содержит в себе больше. Вот почему с потерей теплоты, когда тело охлаждается, притупляется и чувство, так как присущее телу вследствие теплоты движение замедляется, т. е. ослабевает действие огня на воздух, воздуха — на влажную (стихию), а воды — на все земное, ибо элементы более тонкие проникают в более грубые.

Глава V

А чем что-либо в телесной природе тоньше, тем оно ближе к природе духовной, хотя между той и другой природами существует огромное различие, потому что первая — тело, а последняя — нет. Отсюда, так как способность ощущения принадлежит не телу, а через тело — душе, то несмотря на остроумные соображения, припи-

сывающие ощущения различным телесным элементам, сами чувства возбуждаются через более тонкое тело душой, которой и принадлежит сила ощущения, хотя сама душа и бестелесна. Таким образом, движение душа начинает во всех чувствах с тонкого (элемента) — огня, но не во всех достигает одного и того же. Так, в зрении, при сжатой теплоте, она достигает ее света. В слухе от теплоты огня она спускается до прозрачнейшего воздуха. В обонянии она переступает слой чистого воздуха и достигает среды влажных испарений, из коих состоит наш, более грубый воздух. Во вкусе она достигает области более плотной влаги, а проникнув и переступив и эту среду, когда достигает уже земной массы, возбуждает последнее чувство — осязание.

Глава VI

Итак, природа и порядок элементов не были неизвестны тому, кто, повествуя о творении видимых (предметов), по своей природе обладающих внутри мира способностью движения в элементах, говорит сначала о небесных телах, затем о водных и, наконец, о земных животных, — говорит так не потому, что воздух им опущен, а потому, что если только существует слой чистейшего и совершенно спокойного воздуха, где, как говорят, не могут летать птицы, то слой этот примыкает к высшему небу и под именем неба в Писании относится к высшей части мира, подобно тому, как именем земли обозначается вообще все то, из чего в нисходящей последовательности берут свое начало огонь, град, снег, туман, бурный ветер и все бездны, и, наконец, суша, которая называется землей уже в собственном смысле (слова). Таким образом, верхний воздух, с одной стороны, не опущен, раз названо небо, с другой, при творении животных не упомянут или потому, что относится к небесной части мира, или потому, что не имеет обитателей, о коих теперь идет речь у бытописателя; нижний же воздух, который поглощает поднимающиеся с моря и земли испарения и становится плотным настолько, что вы-

держивает (тяжесть) птиц, получает живые существа не иначе, как из воды. Ибо тела птиц носит на себе имеющаяся в воздухе влага, в которой птицы при полете удерживаются на крыльях так же, как рыбы держатся на своего рода крыльях при плавании.

Глава VII

Поэтому Дух Божий, который вдохновлял писателя, и говорит, что птицы (и рыбы) произведены из воды. Их природа занимает место в двух областях, а именно: низшее — в зыбкой волне, а высшее — в твердом слое ветров; первое усвоено плавающим, а второе — летающим. Так мы видим, что животным даны два соответствующих этому элементу чувства — обоняние для ощущения паров и вкус для ощущения жидкостей. И если воды и ветры мы ощущаем еще и при посредстве осязания, то это означает, что плотное (начало) земли входит в состав всех элементов, а особенно — воды и ветров. Вот почему в двух частях мира воды и ветры по большей части подразумеваются под общим именем земли, как это показывает вышеприведенный псалом, перечисляя все высшее с одного начала: "Хвалите Господа с небес", а все низшее — с другого: "Хвалите Господа от земли", причем упоминаются и бурный ветер, и все бездны, и огонь. И хотя последний по свойству своей природы стремится кверху, однако не может подняться до тишины и безветрия высшей небесной области, потому что, превозмогаемый воздухом и в него разрешаясь, он потухает; в нашей же, более подверженной порче и более косной области предметов он раздувается движениями ветра для смягчения стужи, а также для пользы и устрашения смертных.

А так как течение волн и ветров может ощущаться и посредством осязания, которое относится к земле, то тела водных животных, в особенности же птицы, питаются земным, на земле отдыхают и плодятся, ибо та часть влаги, которая поднимается в виде паров, расстилается над землей. Поэтому Писание, сказав: "Да произведут

воды пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею", прибавляет: "По тверди небесной", из чего несколько яснее представляется то, что раньше казалось темным. Ибо Писание говорит не "на тверди", как это было в случае со светилами, а "по тверди", т. е. вблизи небесной тверди, так как та влажная среда, где летают птицы, сопредельна с той, где птицы уже летать не могут, и которая относится уже к небу. Итак, птицы летают в небе (почему их часто и называют небесными), но только в том небе, которое вышеприведенный псалом относит к земле.

Глава VIII

Иные полагают, что пресмыкающиеся названы не живою душою, а "гадами душ живых"* за тупость своих чувств. Но если бы это было так, то душою живою были бы названы птицы. Между тем, это определение в равной мере относится и к тем, и к другим, т. е. нужно понимать так, что к таковым душам относятся и пресмыкающиеся, и летающие. Правда, некоторые утверждают, что "гадами душ живых" названы рыбы, ибо у них не наблюдается ни памяти, ни каких-либо иных проявлений разумной жизни. Но подобные заявления следует отнести к малому жизненному опыту. Тем более, что многие писатели оставили сообщения о том, какие удивительные вещи они наблюдали в рыбных садках. И даже если здесь многое преувеличено, тем не менее очевидно, что памятью рыбы обладают. В этом я имел возможность убедиться сам: гуляя над одним из полных рыбы Булленских ключей (я обратил внимание, что) люди часто бросают туда всякий корм, который рыбы подбирают, подплывая (к поверхности) целыми стаями и часто вступая друг с другом в борьбу. Привыкнув к подачкам, они порою долго следуют за прохожими, чье присутствие они каким-то образом чувствуют, ожидая, не бросят ли им те что-нибудь.

---

* У Августина сказано не: "Да произведет вода пресмыкающихся, душу живую", а: "Да произведет вода гадов душ живых".

Таким образом, как водные животные пресмыкающимися, так и птицы летающими названы, мне думается, не напрасно; если бы даже отсутствие памяти или тупость чувств лишали рыб права называться "душою живой", то этого права, несомненно, нельзя отнять у птиц, пение которых, искусное устройство гнезд и воспитание птенцов свидетельствуют о хорошей памяти и живости чувств.

Глава IX

Небезызвестно мне и то, что некоторые философы каждому элементу приписывали своих животных, называя земными не только пресмыкающихся или четвероногих, но и птиц, так как они, устав от полета, отдыхают на земле; далее, воздушными — демонов, и, наконец, небесными — богов (впрочем, и мы часто называем небесными светила и ангелов). Те же самые философы, чтобы не оставить ни одного из элементов без своих животных, водам приписали рыб и водных зверей, как будто под водою нет дна и можно наверняка доказать, что рыбы не отдыхают и не запасаются силами на земле дна (хотя им это приходилось бы делать реже, поскольку вода более приспособлена для поддержки тел, нежели воздух, почему и многие земные животные плавают, руководствуясь инстинктом, и даже люди без особого труда могут научиться плавать). А если нам станут возражать на том основании, что у рыб нет ног, то, выходит, нет ни тюленей в воде, ни ужей и улиток на земле, ибо первые имеют ноги, а последние — нет, что, впрочем, ничуть не мешает им не только отдыхать на земле, но и вовсе с нее не сходить. Драконы же, говорят, не имея ног и отдыхают в пещерах, и летают по воздуху; хотя что-либо узнать об этих животных трудно, но о них сообщают сочинения как наших, так и языческих писателей.

Вот почему, даже если демоны и суть воздушные существа, так как живут и действуют в воздушной среде и не разрушаются смертью потому, что ниже их находятся два элемента, вода и земля, а выше — один, звездный огонь, и потому преобладают в них элементы активные, т. е. огонь и воздух, а не страдательные, каковые суть вода и земля, даже если, говорю, это и так, подобное различие (элементов) ничем не противоречит Писанию, которое полагает происхождение птиц не из воздуха, а из воды, т. е. средой их обитания оно определяет влагу, правда не плотную, а тонкую, испаряющуюся в воздух и расширяющуюся в нем, но все же — влагу.

Воздух заполняет все пространство от светозарного неба до жидкой воды и сухой земли. Между тем, влажные испарения проникают не все это пространство, а доходят лишь до тех пределов, откуда воздух начинает называться землею, согласно словам вышеприведенного псалма: "Хвалите Господа от земли". Верхний же слой воздуха, тихий и безветренный, соединяется с небом, с которым он сопределен и именем которого он называется. Если до своего грехопадения падшие ангелы находились со своим князем, тогда архангелом, а теперь — диаволом, в этой области (некоторые из наших полагают, что они не были небесными или пренебесными ангелами), то нет ничего удивительного в том, что после своего падения они были низринуты в ту туманную среду, где воздух насыщен испарениями, которые по велению Бога, управляющего всем сотворенным от высшего до низшего, производят своими движениями ветры, молнии и громы, сгущаясь, создают облака, сгущаясь еще больше — дождь, сгущаясь и замерзая — снег и град и т. д.

Если же падшие ангелы до своего грехопадения были облечены в небесные тела, то и в этом случае нет ничего удивительного в том, что эти тела в наказание получили воздушные свойства, дабы могли претерпевать некоторое страдание от огня, как элемента высшей природы. Таким образом, им дозволено занимать не верхний слой воздуха,

а слой туманный, служащий им своего рода темницей вплоть до самого Суда. Но о падших ангела мы подробнее поговорим в другом, более соответствующем данному предмету месте, сейчас же достаточно и того, что ясно: если эта туманная и бурная область благодаря природе воздуха, простирающейся до самых волн и сухой земли, может выдерживать воздушные тела, то может, благодаря тонким испарениям, поднимающимся от воды, выдерживать тела и произведенных из воды птиц. Сами же эти испарения, ночью охлаждаясь и становясь тяжелее, осаждаются в виде росы, а в морозы — в виде белого инея.

Глава XI

"И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их. И стало так. И создал Бог зверей земных по роду их, и скот по роду его, и всех гадов земных по роду их. И увидел Бог, что это хорошо" (Быт. I, 24, 25). Теперь уже пришло время украсить своими животными и другую часть низшей области, часто называемой вместе со всеми своими безднами и туманным воздухом землею, украсить именно ту ее половину, которая, собственно, и есть земля. Роды животных, которых по слову Божию произвела земля, известны. Но так как скотом или зверьми нередко называют вообще всех животных, лишенных разума, то уместно спросить, о каких именно зверях и о каких скотах говорит здесь (бытописатель). В самом деле, под гадами земными, несомненно, подразумеваются змеи, и хотя змеи и могут быть названы зверьми, но скотами — никогда. Зверьми обычно считают львов, барсов, тигров, волков, лисиц, даже собак, обезьян и многих других такого рода животных. Скотом же полагают тех животных, которые используются человеком или для работы, например, волов, лошадей и т. п., или для получения от них шерсти или еды, например, овец и свиней.

А кто такие четвероногие*? Хотя, за исключением змей, все животные четвероноги, но если бы (бытописатель) не

хотел этим именем обозначить каких-то особых животных, он бы их не упомянул (впрочем, в повторении о четвероногих ничего не говорится). Возможно, он назвал так оленей, диких ослов и кабанов, которые во многом похожи на скотов, хотя и не живут вместе с человеком. Или это (упоминание) сделано для того, чтобы иметь возможность трижды повторить выражение "по роду", дабы этим обратить наше внимание на три известные рода животных. Затем, не исключено, что начав с четвероногих, а потом перейдя к гадам, (бытописатель) хотел под четвероногими обозначить четвероногих гадов, а именно: ящериц, гардунов и т. п. Вторично употребив выражение "по роду" по отношению к зверям, (бытописатель) мог этим подчеркнуть, что речь идет о тех животных, чья сила заключена в зубах и когтях. Наконец, сказав "по роду" в третий раз тогда, когда речь шла о скотах, он выделил этим животных, защищающихся с помощью рогов и копыт. Толкований здесь может быть немало; мы лишь хотели дать понять, каким образом могут быть объяснены те или иные слова, использованные в Писании, разумеется, не случайно.

Глава XII

Ненапрасно занимает читателей и вопрос о том, с какою целью использовано выражение "по роду"; понимается ли под родом то, что род существовал раньше, хотя в повествовании он представляется только что сотворенным, или же под родом следует разуметь высшие и духовные идеи, сообразно с которыми были затем сотворены (все вещи)? Но если дело обстояло именно так, то почему же не сказано то же о свете, небе, земле и светилах? Ибо что между ними есть такого, вечная и неизменная идея чего не обитала бы в самой Премудрости? Между тем, выражение "по роду" прилагается начиная с трав и деревьев и оканчивая земными животными. Так

* В списках, цитируемых Августином, сказано: "И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, четвероногих, и гадов, и зверей земных по роду их, и скот по роду его".

что, скорее, "по роду" сказано потому, что животные явились, дабы от них рождались и преемственно удерживали первоначальную форму другие, т. е. их потомство. Отсюда, "по роду" — это то, в чем мыслится и сила семян, и подобие преемников предшественникам, так как ничто не было сотворено таким образом, чтобы существовало единожды, как имеющее исчезнуть не оставив после себя потомства.

Почему же не сказано и о человеке: "Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему, по роду его"? Ведь и размножение человека — очевидный факт! Возможно, потому, что Бог создал человека так, что тот, соблюди он заповедь, не умирал бы, а потому и не нуждался бы в преемниках; но после грехопадения он уподобился скотам, так что сыны века сего уже рождаются и рождают, вследствие чего и существует род человеческий. Но что же, в таком случае, означает данное при сотворении человека благословение: "Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю", что достигается, конечно, только путем рождения? Впрочем, об этом мы поговорим тогда, когда подойдем к рассмотрению соответствующего места Писания, сейчас же только заметим, что о человеке не сказано "по роду" потому, что он создан был сначала один, а уже после от него была сотворена жена. Да и родов людей не так много, как (родов) трав, деревьев, рыб, птиц, змей, скотов и зверей, чтобы (по отношению к человеку) выражение "по роду" понимать так, что оно подразумевает объединение целых классов сходных между собою и принадлежащих к одному началу семени (существ).

Глава XIII

Спрашивают также, почему только одни водные твари сподобились, как и человек, благословения. Ибо благословил Бог и их, говоря: "Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте воды в морях, и птицы да размножаются на земле". Возможно, достаточно было благословить лишь один вид животных, чтобы затем (это благословение)

распространилось на всех, размножающихся путем рождения (себе подобных)? О деревьях же и травах, сотворенных раньше других, (Бог не сказал) ничего такого, посчитав недостойным благословения то, что не испытывает в себе стремления к этому и рождает безо всяких ощущений. Но относительно человека необходимо было повторить благословение, дабы никто не подумал, что в деторождении, а не в похоти блуда, заключается грех.

Глава XIV

Возникают вопросы и относительно наималейших животных: созданы ли они при изначальном творении, или же при последовавшем затем повреждении смертных вещей? Ибо многие из них появляются при ранении живых тел, многие от грязи, гниения и разложения трупов, иные — от гниения деревьев или от порчи плодов. Но и о всех них нельзя сказать, чтобы их творцом не был Бог. Всем им присуща своего рода естественная красота, вызывающая удивление у созерцающих, ибо Бог не оставляет бесформенными и самые последние из вещей, которые разрушаются сообразно с порядком своего рода и чье разрушение ужасает нас по причине нашей смертности, и творит животных с крохотными тельцами, но с острым чувством, дабы мы с большим изумлением наблюдали быстрый полет мухи, чем мерную поступь вьючного животного, и больше удивлялись работе муравья, чем тяжелой ноше верблюда.

Но вопрос остается открытым: возникли ли они при первоначальном шестидневном творении, или же при последовавшем разрушении тел? Можно сказать, что те малейшие (твари), что возникают из воды и земли, произошли вначале, причем не исключено, что возникли они еще до создания светил (т. е. с деревьями и травами), поскольку скорее дополняют обитаемую среду, чем являются (в прямом смысле слова) ее обитателями. Но сказать то же о тех, что рождаются из тел преимущественно мертвых животных — нелепо, разве что под этим мы будем подразумевать, что всем одушевленным телам была уже

присуща некоторая естественная сила и как бы наперед вложенные в них некоторые основные начала, которые должны были возникнуть от повреждения смертных тел, сообразно роду и различию каждого, по непреложной воле Творца, дающему всему движение Своим неизреченным управлением.

Глава XV

Часто спрашивают и относительно некоторых ядовитых и опасных животных, сотворены ли они после грехопадения человека для его покарания, или же изначально они были созданы безвредными и только впоследствии начали губить грешников. Даже если бы все было именно так, то ничего удивительного в этом бы не было, ибо никто в настоящей многотрудной и бедственной жизни настолько не праведен, чтобы осмелиться назвать себя совершенным, о чем справедливо замечает апостол: "Не потому, чтобы я уже достиг, или усовершился" (Филип. III, 12); с другой стороны, для упражнения нашей немощности и усовершенствования добродетели необходимы испытания и телесные бедствия, о чем свидетельствует тот же апостол, говоря: "И чтоб я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтоб я не превозносился. Трижды молил я Господа о том, чтобы удалил его от меня, но Господь сказал мне: "довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи" (II Кор. XII, 7 — 9).

Впрочем, св. Даниил, исповедуя в молитве к Богу не только грехи народа, но и свои собственные, остался, находясь среди львов, живым и невредимым (Дан. VI, 22); точно также смертоносная ехидна, повиснув на руке апостола, не причинила ему никакого вреда (Деян. XXVIII, 3 — 5). Таким образом, будучи даже и сотворены, они могли и не творить зла, если бы для этого не существовало причины, т. е. не было нужды, с одной стороны, устрашать и наказывать порок, а с другой, испытывать и укреплять добродетель, поскольку примеры терпения необходимы и для совершенствования других, и сам человек в испытаниях

познает себя вернее, и, наконец, вечное блаженство, постыдно утраченное через наслаждение, твердо достигается лишь путем скорби.

Глава XVI

Почему тогда, возразят нам, звери причиняют вред друг другу, хотя они и грехов не имеют, и добродетели путем подобного испытания не достигают? Конечно же потому, что одни из них служат пищею других. Ибо все, пока оно существует, имеет свою величину, свои части и свои разряды; взятое в целом, оно вызывает у нас справедливое одобрение, и даже когда одно переходит в другое, сохраняется отчасти скрытая от нас соразмерность и присущая каждому роду красота. Глупцам этого не понять, тем, кто стремится к совершенству, до некоторой степени доступно, совершенным же ясно как день. И нет сомнения в том, что всеми этими движениями в низшей твари человеку даются спасительные примеры, дабы он видел, как много он должен делать для духовного и вечного спасения, превосходящего (возможности) неразумных животных; ведь он не может не заметить, что все они, от могучих слонов до мельчайших букашек, обороняясь или нападая делают все, что только могут, для своего телесного и временного благополучия, данного им в удел сообразно с их низшим назначением; действительно, мы сплошь и рядом видим, как одни из них ищут восстановления своего тела за счет тел других, а другие защищают себя или обороняясь, или обращаясь в бегство, или укрываясь в безопасное место. Да и сама телесная боль, испытываемая животными, является удивительной и могущественной душевной силой, которая непостижимыми нитями связывает их в живой союз и приводит к некоторому единству, попытка разрушить которое вызывает у них своего рода негодование.

Глава XVII

Возможно, кого-либо интересует и такой вопрос: если нападение иных зверей на живых людей является для последних или наказанием, или спасительным упражнением, или полезным испытанием, или, наконец, подспудным научением, то почему некоторые животные пожирают тела уже умерших людей? Как будто нам не все равно, какими путями наша бездушная плоть отходит в глубокие тайники природы, откуда в восстановленном виде она будет извлечена дивным всемогуществом Творца! Впрочем, благоразумные люди пусть и отсюда извлекут урок — полагаться во всем на непреложную волю Творца, всем, великим и малым, таинственно управляющего, у Которого и наши волосы на голове все сочтены (Лук. XII, 7), полагаться до такой степени, чтобы не страшиться того или иного вида смерти, но с благочестивым мужеством быть готовым не колеблясь принять ее в любом виде.

Глава XVIII

Иногда спрашивают также о терниях, волчцах и о некоторых бесплодных деревьях, для чего и когда они были сотворены, так как Бог сказал: "Да произрастит земля зелень, траву сеющую семя, дерево плодовитое". Но те, кто задаются подобными вопросами, незнакомы с некоторыми правовыми терминами, в частности с тем, что такое ususfructus. Этим словом обозначается известная польза от того, что приносит прибыль своими плодами. А какая явная или скрытая польза бывает от всего того, что через корни питает собою земля-кормилица, об этом пусть они или попробуют узнать путем наблюдений, или расспросят о том сведущих людей.

Относительно же терний и волчцов возможен более простой ответ, так как слова: "Терние и волчцы произрастит она тебе" (Быт. III, 18) сказаны человеку о земле уже после грехопадения. Но трудно утверждать, что они именно тогда и появились из земли, ибо в их семенах заключена

многоразличная польза, а потому они могли существовать и независимо от наказания человека. Но что они начали расти именно на полях, возделывание которых было определено человеку в качестве наказания, думаю, имело значение, как увеличение этого наказания, тогда как в других местах они росли или как корм птиц и скотов, или для каких-либо нужд самого человека. Впрочем, сказанные слова можно понимать и так, что земля и раньше рождала волчцы и терния, но не для труда человека, а в пищу животным; для человека же, усугубляя тяготы его труда, она начала рождать их с того времени, с какого он, вследствие греха, начал обрабатывать землю. Причем они продолжали расти в тех же полях, что и прежде, но теперь уже для человека, как и сказано: "Произрастит она тебе", т. е. для тебя, для твоего труда начнет теперь рождать земля то, что раньше рождалось только как корм скоту.

Глава XIX

"И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле. И сказал Бог: вот, Я дал вам всякую траву сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя: вам сие будет в пищу; а всем зверям земным, и всем птицам небесным, и всякому пресмыкающемуся по земле, в котором душа живая, дал Я всю зелень травную в пищу. И стало так. И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма. И был вечер, и было утро: день шестый" (Быт. I, 26 — 31).

Ниже нам еще не раз представится возможность подробно исследовать вопрос о природе человека. Теперь же, заключая рассмотрение шестидневного творения, сделаем общее замечание: весьма существенно, что если о других делах (творения) говорится: "Сказал Бог: да будет", то в этом случае читаем: "Сказал Бог: сотворим". Этим внушается мысль о множественности лиц, ради Отца, Сына и Святого Духа. Но затем говорится и о единстве Бога: "И сотворил Бог человека". Слова эти нужно понимать не так, что Отец (сотворил человека) по образу Сына или, наоборот, Сын — по образу Отца. Но так как говорится: "По образу Божию", а раньше написано: "По образу Нашему", то этим показано, что упомянутая множественность лиц не такова, чтобы мы или называли, или верили, или разумели многих богов, а так, чтобы Отца, Сына и Святого Духа, ради каковой Троицы сказано: "По образу Нашему", мы принимали как одного Бога, для чего и продолжено: "По образу Божию".

Глава XX

Нельзя обойти вниманием и то, что приведя слова: "По образу Нашему", (бытописатель) вслед за тем прибавляет: "И да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле", давая тем понять, что образ Божий, по которому сотворен человек, заключается в том, чем человек превосходит неразумных животных. А это называется умом, или разумом, или сознанием, или иным каким, более подходящим именем. Поэтому апостол и говорит: "Обновиться духом ума вашего" (Еф. IV, 23), и еще: "Облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его" (Кол. III, 10), недвусмысленно показывая, в каком отношении человек сотворен по образу Божию, полагая (этот образ) не в телесных чертах, а в некоторой доступной нашим чувствам форме просвещенного ума.

Вот почему, также как (при сотворении) первоначального света, который есть сотворенный разумный свет, причастный вечной и непреложной Премудрости Божией, не сказано: "И стало так", равно как далее не повторено: "И создал Бог", потому что (как об этом уже было сказано выше) в первом творении еще не имело места какое-либо познание Слова Бога, дабы после этого познания постепенно творилось то, что было создано в этом Слове, но сам тот свет был сотворен первым, в чем должно было явиться познание Слова Бога, которым совершалось творение, а этим познанием было обращение света от безобразности к образующему Богу, т. е. и творение, и образование, — между тем, об остальных тварях говорится: "И стало так", чем указывается на познание Слова, отражавшееся в свете, а затем говорится: "И создал Бог", чем обозначается происхождение самого творимого рода твари, нарекавшегося к бытию Словом Бога, — точно также и при сотворении человека не сказано ни: "И стало так", ни: "И создал Бог", ибо человек по самой природе своей разумен, как и первый свет, а потому быть сотворенным для него значило то же, что познавать Слово Бога, которым он был сотворен.

В самом деле, если бы (при сотворении человека) были сказаны эти слова, можно было бы подумать, что человек был вначале создан в познании разумной твари, а потом (явился) какой-то неразумной тварью; но поскольку он сам — разумная тварь, то и образован в разумном познании. Ибо как после греха человек обновляется в познании Бога по образу Создавшего его, так в познании он и был сотворен, прежде чем начал ветшать вследствие греха, почему и должен теперь в своем познании обновляться. Что же касается всего того, что не творилось в познании, будучи творимо или как тела, или как неразумные души, то сперва творилось познание о нем в разумной твари Словом, которым оно нарекалось к бытию, о чем и говорится: "И стало так", дабы слова эти служили указанием на познание, творимое в (разумной) природе, которая могла иметь познание в Слове Бога, а потом

являлись уже сами телесные и нѣразумные твари, почему и прибавляется: "И создал Бог".

Глава XXI

Но трудно объяснить, каким образом человек был сотворен бессмертным и, в то же время, наравне с другими животными получил в пищу и плоды древесные, и семя трав. В самом деле, если смертным человек стал после грехопадения, то до того в подобной пище он не нуждался. Да и само тогдашнее тело его не могло повреждаться от голода. И хотя сказанного: "Плодитесь и размножайтесь" и нельзя, как кажется, исполнить иначе, кроме как путем соития мужчины и женщины, в чем нельзя не увидеть признака смертных тел, однако, можно сказать, что в бессмертных телах мог быть и другой способ, заключавшийся в рождении детей от одного действия благочестивой любви, не связанной с тлетворной похотью, и этот способ деторождения мог продолжаться дотоле, доколе земля не наполнилась бы бессмертными телами, т. е. праведным и святым народом, которого мы чаем верою после воскресения мертвых. Но хотя так сказать и можно (а как сказать — это уже другое дело), но никто не осмелится прибавить к этому, что нужда в пище, восстанавливающей тела, допустима только для смертных тел.

Глава XXII

Некоторыми высказывается и такое предположение, что изначально был сотворен внутренний человек, тело же его было создано позднее, когда Писание говорит: "И создал Господь Бог человека из праха земного" (Быт. II, 7), так что слово "сотворил" относится к духу, а "создал" — к телу. Но при этом они упускают из виду, что мужчиной и женщиной человек мог явиться только по телу. Ибо хотя и высказывается весьма утонченное соображение, что сам ум, в котором человек сотворен по образу Божию,

т.е. некая разумная жизнь, приурочивается, с одной стороны, к истине вечного созерцания, а с другой — к управлению временными предметами и, таким образом, человек является как бы одновременно мужчиной и женщиной, ибо в первом случае ум есть сила совещательная, а во втором — исполнительная; однако, при подобном разграничении образом Божиим была бы, строго говоря, только та сторона ума, которая имела бы отношение к созерцанию непреложной истины. С точки зрения такого представления апостол Павел называет образом и славою Божией одного только мужа, жену же полагает славою мужа (I Кор. XI, 7).

Итак, хотя внешне, по телу, лицам и разного пола изображается то, что внутренне разумеется об одном уме человека, однако и женщина, будучи женщиной по телу, также обновляется в духе ума своего в познание Бога, по образу Создавшего ее. И как от благодати обновления и восстановления образа Божия не устраняются и женщины, хотя их полом и обозначается нечто иное, почему образом и славою Божией называется один только мужчина, так же точно и при сотворении человека женщина, ибо и женщина — человек, имела, конечно, тот же самый разумный ум, в связи с чем и сотворена была по образу Божию. Но поскольку (бытописатель) хотел подчеркнуть единство союза (мужчины и женщины), он и сказал: "И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его". А чтобы никто не подумал, что был сотворен один только дух человека, он прибавил: "Мужчину и женщину сотворил их", давая понять, что были сотворены и тела. А так как кто-либо мог заподозрить, что изначально был сотворен один человек, который заключал в себе оба пола, (бытописатель), употребив вначале единственное число, дабы подчеркнуть единство союза, затем употребляет множественное: "Сотворил их. И благословил их". Но как я уже сказал, обо всем этом мы поговорим подробнее тогда, когда будем исследовать дальнейшее повествование Писания о сотворении человека.

Глава XXIII

Теперь нам следует остановиться на том, что сказав: "И стало так", (бытописатель) вслед за тем прибавляет: "И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма". В этом случае речь идет о данной человеку власти и способности питаться сеющей семя травой и древесными плодами. Слова: "И стало так" тут следует отнести к тому, что Бог дал людям в пищу, в противном случае пришлось бы признать, что люди уже в шестой день размножились и наполнили землю, а между тем, по свидетельству того же Писания, это произошло много лет спустя. Вот почему эти слова были произнесены только тогда, когда человеку была дана способность питаться (травами и плодами) и он, по слову Божию, узнал об этом; причем именно узнал, а не принялся тут же есть, ибо в этом случае Писание, следуя принятому порядку повествования, обязательно указало бы на совершившееся действие словами: "И они взяли и ели", как это было сделано, например, в случае с собранием воды, когда после слов: "Да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стало так" говорится: "И собралась вода..."*.

Глава XXIV

Заслуживает рассмотрения и то обстоятельство, что о творении человека не говорится особо, как о многом другом: "И увидел Бог, что это хорошо", но только когда уже сказано и о сотворении, и о данной власти господствовать и вкушать, прибавлено: "И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма". В самом деле, чем человек не заслужил того, чтобы о нем, как и обо всем, сотворенном в другие дни, было отдельно высказано одобрение? Или почему о скотах, зверях и гадах, созданных (как и человек) в шестой день, это было сказано? Неужто потому, что все они заслуживали отдельного одобрения,

* В современном Синодальном издании этих слов нет.

а человек, созданный по образу Божию, нет? Или, возможно, потому, что он был еще несовершенен, ибо не был еще помещен в раю?

Что тут сказать? Разве что Господь предвидел, что человек согрешит и не устоит в совершенстве образа Божия. Ибо когда сотворенное остается таким, каким оно было сотворено, оно в отдельности хорошо, а вместе — хорошо весьма. Ведь не напрасно же использовано слово "весьма". И члены тела, хотя они и в отдельности хороши, но вместе гораздо лучше. Если бы, например, мы увидели красивый глаз отдельно от тела, то вряд ли сочли бы его столь уж красивым. Впрочем, и то, что вследствие греха утрачивает былую красоту, ни в коем случае не доходит то такого (ничтожества), чтобы не быть по своему добрым в составе целого. Человек до грехопадения был, без сомнения, добрым, но Писание об этом умалчивает, а говорит скорее о том, что будет, ибо если он хорош сам по себе, то еще лучше — в общем. Таким образом, (в Писании) и говорится о настоящем, и предсказывается будущее.

Бог есть преблагой создатель всех природ и правосуднейший промыслитель грешников; так что хотя что-нибудь в отдельности вследствие греха и становится безобразным, однако вселенная прекрасна и с ним. Но об этом и многом другом речь пойдет в следующих книгах.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

Глава I

"Так совершены небо и земля и все воинство их. И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал. И благословил Бог седьмый день, и освятил его, ибо в оный почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал" (Быт. II, 1 — 3).

Надо приложить немало усилий, чтобы понять то значение, какое писатель придавал этим шести дням: прошли ли они совсем, или, с прибавлением к ним дня седьмого, повторяются в круговращении времен, хотя и не самими делами, но, по крайней мере, своим наименованием, ибо во времени, взятом совокупно, бывает немало дней, похожих на минувшие, но один и тот же день никогда не повторится; итак, трудно понять, прошли ли те дни, или же, тогда как наши дни ежедневно минуют, те дни остаются (доселе) в самих основаниях вещей, так что не только в первых трех днях, до появления светил, но и в остальных трех под словом "день" разумеются виды творимых вещей, а под ночью — отсутствие или недостаток вида, или, если найдется лучшее слово, нечто такое, что обозначает (момент) лишенности вида при переходе от бесформенности к форме (а такой переход потенциально присущ любой твари, за исключением, возможно, высших небесных созданий, когда, в целях восполнения красоты в низших предметах, происходит уничтожение старого и возникновение нового); затем, вечер — это как бы окончание завершившегося творения, а утро — начало нового, ибо всякая сотворенная природа имеет свое начало и свой конец. Но какое бы мы не приняли объяснение того, что в первых трех днях понималось под утром, вечером и ночью, это не помешает нам приступить к рассмотрению совершенства шестеричного числа с точки зрения самой внутренней природы чисел, умственно созерцая которую мы исчисляем и выражаем числами все, что доступно нашим телесным чувствам.

Глава II

Итак, в шестеричном числе мы встречаем первое совершенное число, совершенное в том смысле, что оно составляется из своих (целых) частей. В других отношениях бывают и другие совершенные числа. Шестеричное же число, как мы заметили, совершенно в том отношении, что составляется из своих частей, но только таких частей, которые, если их сложить, дают в сумме то число, частями которого они служат. Но при этом важно указать, каковы эти части. Так, например, число три можно называть частью не только шести, половиной которого оно является, но и всех вообще чисел, которые больше трех. Причем для четырех и пяти оно будет большей половиной, ибо четыре можно разделить на три и один, а пять — на три и два, а для семи, восьми, девяти и т. д. — меньшей; так, семь можно разделить на три и четыре, восемь — на три и пять, девять — на три и шесть. Но ни об одном из этих чисел нельзя сказать, какую часть каждого из них составляет три, за исключением только девяти, для которого три — третья часть, как для шести — половина. Таким образом, ни одно из названных чисел, за исключением шести и девяти, не состоит из нескольких троек, шесть же состоит из двух, а девять — из трех троек.

Итак, число шесть, как я уже сказал, составляется из своих сложенных вместе (целых) частей. Есть числа, сумма частей которых больше или меньше этого числа, и лишь у немногих эта сумма совпадает с самим числом. И первое среди таких чисел — шесть. Так, единица не имеет никаких частей, т. е. это — простое число. Частью двух служит единица, причем она — половина двух; других частей двойка не имеет. У тройки две части, но только единица составляет третью часть, о двойке же нельзя сказать, какую (целую) часть трех она составляет; поэтому части тройки не могут быть названы теми частями, о которых у нас идет речь. Далее, четыре также имеет две части: единицу — четвертую часть, и двойку — половину; но сумма этих частей меньше четырех. У пятерки три части: единица, двойка и тройка, но только о единице

можно сказать, что она — одна пятая часть пяти. У шести те же три части: единица, двойка и тройка, но о всех них можно определенно сказать, какие это части, а именно: единица — шестая, двойка — третья и тройка — половинная. В сумме же эти части составляют шесть.

Число семь имеет только одну такого рода часть — единицу. Восемь — три: восьмую, четвертую и половинную, но в сумме эти части дают семь. У девяти две части: девятая и третья, но их сумма, четыре, гораздо меньше девяти. У десяти три части: десятая — единица, пятая — два и половинная — пять; сумма этих частей — восемь. Число одиннадцать имеет только одну (целую) часть — одиннадцатую, как семь — седьмую, пять — пятую и три — третью. Сумма же частей числа двенадцать больше этого числа и равняется шестнадцати; части двенадцати таковы: двенадцатая — единица, шестая — двойка, четвертая — тройка, третья — четверка и вторая — шестерка; их сумма — шестнадцать.

Словом, в бесконечном ряду чисел встречается немало таких, которые имеют только одну часть, например, три, пять и т. п., или таких, сумма частей которых или меньше самого числа, например, восемь, девять и т. п., или больше, например, двенадцать, восемнадцать и т. п. Таких чисел несравненно больше, чем т. н. совершенных, составленных их своих (целых) частей. Так, после шести следующим совершенным числом будет только число двадцать восемь, имеющее пять частей: двадцать восьмую, четырнадцатую, седьмую, четвертую и вторую, т. е. единицу, двойку, четверку, семерку и число четырнадцать, каковые части, сложенные вместе, дают число двадцать восемь. И чем дальше вести отсчет, тем реже встречаются совершенные числа. Если сумма частей числа меньше этого числа, оно называется несовершенным, а если больше — более, чем совершенным.

Таким образом, Бог произвел дела творения в совершенное число дней. Но это число еще больше привлечет наше внимание, если мы всмотримся в порядок этих самых дел. Действительно, как последовательно прирастает своими тремя частями число шесть, ибо один, два и три

следуют одно за другим безо всякого промежутка, так же последовательно в один день был сотворен свет, в следующие два — наш видимый мир, причем в первый (из двух этих дней) — мир высший, т. е. твердь, а во второй — низший, земля и море; но высшую часть (Бог) не наполнил никакими родами телесной пищи, ибо Он не был намерен помещать там тела, нуждающиеся в восстановлении, низшую же часть, украшенную в дальнейшем различными животными, наперед снабдил необходимыми для них родами пищи. В оставшиеся три дня были созданы те видимые (твари), которые внутри мира, т. е. внутри видимой, устроенной из (четырех) элементов вселенной обладают соответствующими движениями, а именно: сперва светила на тверди, затем в низшей области — животные, вначале из воды, а потом — из земли.

Впрочем, никто не будет столь безумным, чтобы утверждать, будто Бог, если бы только захотел, не смог создать все в один или два дня, например, в первый день — тварь духовную, а во второй — телесную, или в один день — небо вместе со всем небесным, а во второй — землю со всем земным; да и вообще, что захотел, где захотел и когда захотел, ибо что могло бы противодействовать Его воле?

Глава III

Но коль скоро мы читаем, что Бог совершил все в течение шести дней, и, рассмотрев, что есть число шесть, находим, что оно — число совершенное и что твари получили свое бытие в таком порядке, который является как бы последовательным развертыванием тех самых частей, которые совершенно составляют это совершенное число, то на память приходит другое место Писания, где сказано, что Бог все расположил мерою, числом и весом (Прем. XI, 21); и отсюда мыслящий ум не может не задаться вопросом, существовали ли эти мера, число и вес прежде, чем были созданы твари, и если да, то где именно? Понятно, что прежде твари не было ничего, кроме Творца, а, значит, в нем они и должны были существовать. Но

как существовали? Ведь, как сказано, и все прочее, что имеет бытие, в Нем же (Рим. IX, 36). Или мера, число и вес существовали в Нем как Он сам, а все сотворенное — в Нем, как в Том, Кто всем управляет? Но как те могли быть как Он? Ведь Бог не есть ни мера, ни число, ни вес, ни что-либо иное, подобное этому. Возможно, с той точки зрения, с какой мы знаем меру, число и вес при измерении, исчислении и взвешивании вещей, они не Бог, а с той, что мера сообщает вещам определенность, число — форму, вес — покой и устойчивость, они в этом своем изначальном смысле суть Он — Тот, Кто всему дает определенную форму и порядок. Поэтому приведенное изречение следует понимать так: "Все расположил Ты в Себе".

Глава IV

Трудное и для большинства непосильное это дело — настолько возвыситься над всем измеряемым, исчисляемым и взвешиваемым, чтобы увидеть Меру без меры, Число без числа, Вес без веса. Ибо меру, число и вес можно видеть и мыслить не только в камнях, деревьях и прочих телесных вещах, небесных или земных, но и в действиях есть своя мера, ибо без меры они превратятся в безостановочные и неумеренные, и в состоянии духа есть число, которым определяется переход от глупости к мудрости, и в воле и любви есть свой вес, взвешивающий наши предпочтения, желания и стремления. Но эта умно-духовная мера содержится в другой мере; это умно-духовное число образуется другим числом; этот умно-духовный вес вымеряется другим весом. Между тем, есть Мера без меры, с которой сообразуется то, что от Нее (происходит), сама же Она не происходит ниоткуда; есть Число без числа, по Которому все образуется, само же Оно не образуется; есть Вес без веса, к Которому, дабы обрести успокоение, тяготеет все, покой чего состоит в чистой радости, сам же Он ни к чему не тяготеет.

Тот, кто понимает меру, число и вес только в их внешнем (чувственном) значении, понимает их низменным

образом. Пусть он возвысится надо всем этим, а если он сделать этого не может, пусть не соблазняется именами, о которых может мыслить только низменно. Ибо для каждого они тем возвышенней, чем менее он сам — плоть в низшем. Если же кто-либо, стремясь очистить свой ум для созерцания высшего, не желает приписывать высшему имена, привычные в низшем, то принуждать его к этому нет никаких оснований, поскольку важно правильное разумение, а не то, как что называть. Впрочем, необходимо знать, что существует некоторое сходство между горним и дольним: только так можно вернейшим образом направит свой ум от низшего к высшему.

Если и теперь еще кто-нибудь скажет, что мера, число и вес, по которым Бог, как свидетельствует Писание, расположил все, сотворены, в таком случае (пусть ответит): если Бог расположил по ним все, где же Он расположил их самих? Если в (чем-либо) другом, то как в них будет все, если они — в другом? Несомненно, однако, что мера, число и вес, по которым Бог расположил все, существуют вне того, что по ним расположено.

Глава V

Можно сделать и такое предположение, что сказанное о том, что Бог все расположил мерою, числом и весом, сказано в том смысле, что Он все расположил так, чтобы оно имело меру, число и вес. Действительно, если бы было написано, что Бог все расположил по цветам, то из этого отнюдь не следовало бы, что сама Премудрость Божия, Которою сотворено все, изначально была многоцветной, но это надлежало бы понимать так, что все тела были сотворены со своим цветом, т. е. что в Премудрости изначально существовала идея цвета, по которой каждый род тел впоследствии получил свой цвет.

Глава VI

Итак, допустим, что сказанное о мере, числе и весе надлежит понимать таким образом: "Все расположено так, чтобы имело свою собственную меру, свое собственное число, свой собственный вес" и, согласно с данным ему от Бога расположением, изменялось, являясь то крупней, то мельче; то больше, то меньше; то легче, то тяжелей — сообразно с изменяемостью своего рода. Но неужто же подобно тому, как изменяется все, мы назовем изменяемым и то деяние Божие, по которому расположено все? Избави Бог от такого безумия!

Далее, если все располагалось так, чтобы оно имело свою меру, свое число и свой вес, где (спрашивается) созерцал все это сам Располагающий? Несомненно, не вне Себя, подобно тому, как мы наблюдаем тела при помощи глаз — ведь всего этого еще не было, коль скоро оно только располагалось к бытию. Не созерцал Он всего этого и внутри Себя, подобно тому, как мы мысленно созерцаем телесные образы, представляемые нами в уме на основании того, что видели или видим. Тогда как же Он созерцал все это? Да только так, как может созерцать лишь Он один.

Глава VII

Впрочем, даже и мы, существа смертные и греховные, в которых тленное тело отягощает душу и земное житие обременяет ум, — даже, говорю, и мы, хотя нам и не может быть известна божественная субстанция, как известна она себе самой (даже если бы мы и обладали чистейшим сердцем, совершеннейшим умом и были уже подобны святым ангелам), вышеуказанное совершенство числа шесть созерцаем не вне себя, как тела — глазами, и не внутри себя, как телесные образы и формы видимых предметов, а совсем другим, особенным образом. Конечно, когда мы мыслим состав, порядок и делимость шести, перед нашим умственным взором как бы проносятся некоторые подобия телец, однако, сильный ум не станет останавливаться на

них, но будет созерцать внутреннюю сущность числа и определенно скажет, что с этой точки зрения оно так же неделимо (и неизменно), как и единица, и что скорее исчезнут небо и земля, устроенные по шестеричному числу, чем это число перестанет составляться из своих частей. Таким образом, ум человеческий должен благодарить Создателя, Которым он сотворен так, что может видеть то, чего не видит ни птица, ни зверь, хотя наравне с нами они видят и небо, и землю, и море, и светила.

Поэтому мы можем сказать, что не потому шестерка — совершенное число, что Бог соделал все дела Свои в шесть дней, а потому Он и создал все в шесть дней, что шестеричное число совершенно. Отсюда, если бы они и не были совершенны, оно (число шесть) было бы совершенным; а если бы оно не было совершенным, не были бы совершенными и они.

Глава VIII

Пытаясь теперь, насколько с помощью Божьей для нас это возможно, понять написанное, что Бог почил в седьмой день от всех дел Своих, которые делал, благословил этот день и освятил, мы, прежде всего, должны очистить свой ум от плотских человеческих воззрений на сей предмет. Прилично ли, в самом деле, говорить или думать, что Бог при творении всего вышеописанного трудился (в нашем понимании этого слова), когда говорил — и исполнялось? Ведь мы и человека не назвали бы трудящимся, если бы он только сказал, и слово его тотчас бы исполнилось. Правда, человеческая речь, произносимая вслух, порою бывает весьма утомительна; но приводимые в Писании Божии слова "да будет" столь кратки, что их нельзя было бы счесть за труд не только для Бога, но и для человека.

Впрочем, кто-либо может возразить, что Бог трудился не тогда, когда изрекал слова, дабы явилось к бытию то или это, а тогда, когда мыслил, что должно явиться к бытию, и освободившись по сотворении вещей от этой заботы Он справедливо захотел благословить и освятить день, в который впервые стал свободным от этого напряжения духа. Но рассуждать подобным образом — это безумие, ибо Богу присуща не только способность сотворять вещи, но и неизреченная легкость, с какою Он это делает; поэтому нам остается только думать, что для разумной твари, в том числе и для человека, Бог указал покой в самом Себе, даровав нам Духа Святого, которым изливается любовь в наши сердца, дабы мы стремились туда, где можем обрести успокоение. Ибо как справедливо то, что все, что мы делаем по наитию Божию, делает Бог, также верно и то, что когда мы по дару Божию обретаем покой, обретает его и Бог.

Такое понимание правильно, поскольку очевидно, что говорить о Боге, что Он обретает покой, успокаивая нас, это то же, что говорить, что Бог познает, даруя нам познание. Конечно, Бог не познает временным образом ничего такого, чего не знал бы раньше, однако же, Аврааму говорит: "Теперь Я знаю, что боишься ты Бога" (Быт. XXII, 12), каковые слова следует понимать: "Ныне Я сделал так, что узнано было". Такого рода выражениями, когда о чем-либо таком, что не принадлежит Богу, мы говорим как о том, что Ему принадлежит, мы обозначаем, что Бог обращает это в принадлежащее нам. Но при этом надлежит следовать духу Писания, так как о Боге нельзя говорить необдуманно ничего такого, чего бы не было сказано в Писании.

К числу таких выражений, по-моему, принадлежит и изречение апостола: "Не оскорбляйте Святого Духа Божия, Которым вы запечатлены в день искупления" (Еф. IV, 30). По самой Своей субстанции, так как Он существует сам в Себе, Святой Дух не может оскорбляться: Он обладает вечным и неизменным блаженством и даже,

собственно, и есть само вечное и неизменное блаженство. Но поскольку Он обитает в святых, наполняя их любовью, по которой они, как люди, радуются преуспеванию и добрым делам верных, но в такой же мере и скорбят, видя падение и грехи тех, чьей вере и благочестию прежде радовались (а такая скорбь заслуживает похвалы, ибо она проистекает от любви, дарованной Духом Святым), то и говорится, что сам Святой Дух оскорбляется теми, кто своею жизнью и делами оскорбляет святых. Причем оскорбляются они именно потому, что имеют Духа Святого, и по Его дару настолько добры, что злые не могут их не печалить, особенно же те, которых прежде они знали или считали добрыми. Само собою понятно, что подобная скорбь не только не заслуживает порицания, но, напротив, достойна похвалы и славы.

У того же апостола в другом месте читаем: "Ныне же, познавши Бога, или лучше, получивши познание от Бога" (Гал. IV, 9). Конечно же, Бог не теперь только познал тех, которых знал от сложения мира, но так как ныне сами они познали Бога по дару Его, а не по своим заслугам или способностям, (апостол) предпочел сказать в переносном смысле "познавши Бога", хотя Он сам явил Себя для познания, а затем и поправился, давая понять, что сказанное им вначале в собственном смысле не столь уж и верно.

Глава X

Иным, возможно, вполне достаточно понимания того, что изречение о Боге, почившем от всех дел Своих, которые Он признал "хорошими весьма", подразумевает то, что Он дарует покой всем нам, если мы будет творить добро. Но мы, продолжая исследовать это изречение Писания, спросим, каким образом мог почить сам Бог, хотя бы Своим покоем Он и даровал нам надежду на обретение покоя в Нем самом. В самом деле, небо, землю и все то, что на небе и земле Бог сотворил один, закончив творение к седьмому дню, и нельзя сказать, чтобы при этом по Его благоволению сотворили что-нибудь и мы,

и что изречение: "И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал" можно понимать в том смысле, что по дару Его они были совершены нами. Также точно и слова: "И почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал" мы должны понимать не столько в смысле нашего покоя, который, по милости Божией, мы обретем, а прежде всего — в смысле покоя самого Бога, каким Он, по совершению дел Своих, и почил в день седьмой. Ибо правильно будет сказать, что как Бог почил после добрых дел Своих, так после своих добрых дел почием и мы. Но отсюда следует, что как о делах Божиих ясно указано, что они именно суть Его дела, так же и о покое Его надлежит понимать, что это — именно покой самого Бога.

Глава XI

Поэтому нам необходимо тщательно исследовать и прояснить вопрос, каким образом будет истинным и то, что сказано здесь о покое Божием в день седьмой от всех сотворенных дел, и то, что сказано в Евангелии Тем, через Кого все начало быть: "Отец Мой доныне делает, и Я делаю" (Иоан. V, 17). Причем слова эти были сказаны Им в ответ на упреки в том, что Он не чтит субботы, установленной в древности авторитетом Писания во славу покоя Божия. Тут можно заметить, что почитание субботы было заповедано иудеям как преддверие грядущего, знаменующее духовный покой, который примером Своего покоя Бог сокровенно обещал верным, творящим добрые дела. Таинство этого покоя подтвердил Своим погребением и Господь Иисус Христос, добровольно предавший Себя на муки. Ведь Он почил во гробе именно в субботу, проведя этот день в неком священном покое после того, как в шестой день (т. е. в пятницу — в шестой день от субботы) завершил все дела Свои, когда все, что о Нем было предвозвещено, закончилось крестным распятием. И даже сказал об этом, как сообщает (евангелист): "Сказал: совершилось! И, преклонив главу, предал дух" (Иоан. XIX, 30). Что же тогда удивительного в том, что Бог, желая

предуказать день, в который Христос должен был почить во гробе, почил и Сам на один день от дел Своих, намереваясь затем действовать в течение веков, чем и подтверждается истина изречения: "Отец Мой доныне делает"?

Глава XII

Но возможно и такое понимание, что Бог почил от создания новых родов творения, перестав создавать новые роды, однако, при этом Он непрерывно доселе (равно как и впредь) делает, т. е. промышляет о тех родах, которые были изначально установлены, так что даже в сам седьмой день всемогущество Его не оставляло управления небом и землею со всем сотворенным; в противном случае все это мгновенно бы погибло. Ибо могущество Творца и сила Всемогущего — суть причина бытия всякой твари; если бы эта сила перестала управлять, все роды бы пресеклись и вся природа бы погибла. Когда архитектор оставляет завершенное строение, оно уже вполне может обходиться и без архитектора, но этого нельзя сказать о мире: он не смог бы сохраниться ни на мгновение, если бы Бог лишил его Своего промышления.

Поэтому и сказанное Господом: "Отец Мой доныне делает" указывает на ту продолжающуюся деятельность Отца, которою поддерживается и управляется всякая тварь. Если бы Он сказал: "И ныне делает", мы могли бы понимать это так, что в деятельности Его бывали некоторые перерывы, но слово "доныне" явно показывает на то, что делается с того момента, как было создано все. Также и то, что говорит апостол, проповедуя о Боге афинянам: "Мы Им живем и движемся и существуем" (Деян. XVII, 28), будучи верно понято, насколько это только возможно для человеческого ума, благоприятствует тому мнению, на основании которого мы веруем и говорим, что Бог действует непрерывно в сотворенном Им мире.

Впрочем, мы существуем в Нем не как Его субстанция, как сказано о Нем, что Он "имеет жизнь в Самом Себе" (Иоан. V, 26), но поскольку мы, несомненно, есть нечто

иное, чем Он, то в Нем существуем в том смысле, что Он так делает, Он все содержит и Премудрость Его проникает все вещи и благо ими управляет; вот в силу этого управления мы и живем, и движемся, и существуем. А отсюда следует, что если Он это Свое дело от вещей отнимет, не будем и мы ни жить, ни двигаться, ни существовать.

Итак, ясно, что Бог ни на один день не прекращал Своего промыслительного действия, ибо иначе мир мгновенно бы утратил свои естественные движения, которыми он так управляется и оживляется, что все существа его сохраняют свое бытие и каждое из них, сообразно своему роду, остается тем, чем оно есть; и все это тут же перестало бы существовать, если бы от мира отнято было то движение Премудрости Божией, которым Она управляет всем благо. Поэтому выражение, что Бог почил от всех дел Своих, которые делал, мы понимаем так, что Он не стал создавать более ни одной новой твари, а не так, что перестал сохранять уже созданные и управлять ими. Отсюда, истинно как то, что в седьмой день Он почил, так и то, что Он доныне делает.

Глава XIII

Благие дела Его мы видим, а Его покой увидим после своих добрых дел. Для обозначения этого покоя Он заповедал евреям чтить один день (Исх. XX, 8). Евреи же поняли это почитание столь плотским образом, что, видя Господа, обвиняли Его в том, что Он в этот день делает дело нашего спасения; но Он справедливо отвечал им, указывая на дело Отца, которое Он разделял с Ним не только в смысле управления тварями, но и — нашего спасения. Со времени явившейся благодати почитание субботы, которое выражалось в праздновании одного дня, снято с верных. В этой благодати празднует уже постоянную субботу тот, кто, творя добро, надеется на будущий покой и не похваляется своими добрыми делами, как-будто уже обладает тем благом, которое еще не обрел. Понимая и разумея таинство крещения как день субботы, т. е. покоя

Господа во гробе, он вкушает покой от прежних дел своих, и начав "ходить в обновленной жизни" (Рим. VI, 4), познает, что в нем действует Бог, Который в одно и то же время и действует, и почивает, проявляя Себя, с одной стороны, в соответствующем управлении тварью, а с другой — оставаясь спокойным и неизменным в Себе Самом.

Глава XIV

Таким образом, Бог не испытывал ни утомления, когда творил, ни отдохновения, когда почил; но словами Писания Он хотел возбудить в нас желание покоя, объявив, что освятил день, в который почил от дел Своих. Ни об одном из тех шести дней, в течение которых Бог сотворил все, мы не читаем, чтобы Он освятил хотя бы один из них, но Он благоволил освятить тот день, в который почил, как-будто и для Него, не испытывающего в Своем делании никакого утомления, покой имеет большее значение, чем действие. Относительно людей эту мысль внушает нам Евангелие в том месте, где наш Спаситель называет часть Марии, вкушавшей покой в слове Его, более благою, чем часть Марфы, хотя та и была озабочена тем, чтобы лучше услужить Ему, что, конечно же, было занятием добрым (Лук. X, 39 — 42).

Но каким образом это может быть понято в приложении к Богу, сказать трудно, хотя мы и можем сделать кое-какие предположения относительно того, почему Бог освятил день Своего покоя, не освятив ни одного дня Своего творения, даже шестого, в который создал человека и завершил все дела творения. Да и самый главный (вопрос), в чем заключается покой Божий, — какой человеческий ум в силах разрешить? Однако, если бы этого покоя не было, Писание, конечно, не упоминало бы о нем. Скажу просто, что думаю, предпослав этому две несомненные истины: во-первых, Бог не услаждался каким-нибудь временным покоем, как это делаем мы по завершении работы; во-вторых, Писание, справедливо облеченное таким авторитетом, не напрасно и не ложно говорит, что Бог почил

в день седьмой от всех дел своих, которые делал, и по этой причине и освятил этот день.

Глава XV

Несомненно, что способность души скорее услаждаться своими делами, нежели обретенным покоем от них в себе самой — ее слабость и порок. Поэтому Бог словами Писания о том, что Он почил от всех дел Своих, внушает нам, что Он никаким делом Своим не услаждается настолько, что имел бы нужду в его совершении, что был бы блаженнее, если бы совершил нечто, или менее блаженным, если бы не совершил. А поскольку все от Него, причем до такой степени, что обязано Ему всем, чем оно есть, сам же Он ничему не обязан тем, что блажен, то Он и предпочел самого Себя вещам, которые совершил по любви, отличив не день, в который завершил творение, дабы не показалось, что само завершение всех дел увеличивает Его радость, но день, в который почил от них в самом Себе; Он никогда не утрачивал покоя, но показал его нам седьмым днем, давая понять, что покой Его обретается только совершенными, ибо для внушения мысли о покое назначил день, который следовал за совершением всего творения. Ибо, будучи покоен всегда, Он почил тогда в нас.

Глава XVI

Следует обратить внимание и на то, что покой, которым Бог блажен в самом Себе, надлежало сообщить и нам, дабы мы могли понять, каким образом говорится о Боге, что Он в нас успокаивается; а говорится так потому, что Он в самом Себе сообщает покой и нам. Таким образом, покой Бога — это такой покой, который не нуждается ни в каком благе; значит, покой в Нем — это и наш покой, ибо мы становимся блаженными от того Блага, которое есть Он сам, а не Он — от блага, которое представляем собою мы. Ведь и мы заключаем в себе

некоторое благо, которое получили от Того, Кто сотворил хорошо все, в том числе и нас. А коль скоро любое благо — от Него, то сам Он не нуждается ни в каком благе, Им сотворенном. Таков покой Его от всех дел, которые Он соделал.

Между тем, в каких бы благах Он столь достохвально не нуждался бы, когда бы не сотворил ничего? Конечно, и в таком случае Он бы не нуждался ни в чем, но не потому, что в самом Себе наслаждался бы покоем от дел, а потому, что попросту ничего бы не делал. Но если бы Он не мог творить добро, то не обладал бы могуществом, а если бы мог, но не творил, то это было бы великою завистью. Отсюда, так как Он всемогущ и благ, то и сотворил все "хорошо весьма", а так как совершенно блажен благом в самом Себе, то от дел, которые соделал, Он почил в Себе самом, т. е. таким покоем, из которого никогда не выходил. Но если бы не было сказано, что Он почил от дел, то не столь явственно проступала бы мысль, что Он не нуждается в том, что сотворил.

К какому же дню, как не к седьмому, надлежало приурочить воспоминание об этом покое Божием? Это нетрудно понять, если вспомнить о совершенстве числа шесть, соответствующему совершенству творения. В самом деле, если творение должно было совершиться (как на самом деле и произошло) в шестидневный срок, и если надлежало внушить нам мысль о покое Божием, каким, как мы показали выше, Бог блажен и помимо создания твари, то, несомненно, следовало освятить воспоминанием день, следующий за шестым, дабы в этот день, вспоминая о божественном покое, мы и сами побуждались обрести его в Боге.

Глава XVII

Но неблагочестиво было бы полагать, что мы могли бы столь уподобиться Богу, что в самих себе таким же образом почили бы от дел своих, каким Он почил в Себе от Своих. Несомненно, нам надлежит искать покоя в некоем непреложном благе, каковым и является Сотво-

ривший нас. Отсюда, высший, смиренный и истинно благочестивый покой наш будет заключаться в том, чтобы как Он почил от всех дел Своих, ибо благом, каким Он блажен, служат для Него не дела, а Он сам, так и чтобы мы надеялись только в Нем обрести покой не только от своих, но и от Его дел, ибо и наши дела — это скорее Его дела, чем наши; так что и в этом случае почиет собственно Он после добрых дел Своих, предоставляя в Себе покой и нам после завершения наших добрых дел. Для нас великое (благо), что мы произошли от Него, но еще большим (благом) будет в Нем успокоиться. В свою очередь, и Он блажен не потому, что сотворил нас, а потому, что, не нуждаясь в сотворенном, почил в Себе самом, а не в сотворенных делах.

Трудно подыскать что-либо еще такое, что было бы столь просто на словах и столь трудно для понимания, как то, что Бог почил от всех дел Своих, которые Он соделал. Где Он почивает, как не в самом Себе? Когда почивает, как не всегда? Но, в то же время, в ряду дней, отведенных для сотворения вещей, почивает в седьмой день, следующий за завершением творения. Ибо Он почивает от дел совершенных, нисколько не нуждаясь в их совершении для того, чтобы быть блаженным.

Глава XVIII

И что касается Господа, то для Его покоя нет ни утра, ни вечера, потому что этот покой не имеет ни начала, ни конца; если же говорить о совершенных делах Его, то они утро имеют, а вечера — нет, ибо созданная тварь имеет начало своего обращения к покою своего Творца, но не имеет конца его, т. е. предела своего совершенства как твари. Таким образом, покой Божий имеет начало не для самого Бога, а для совершенства созданных Им вещей, чтобы все, что Им совершается, в Нем обретало покой и имело утро; (тварь) в своем собственном роде ограничена вечером, но в Боге она не имеет вечера, ибо нет ничего совершеннее того совершенства.

В самом деле, в тех (шести) днях, в течение которых было сотворено все, мы понимаем вечер в смысле окончания создания одной твари, а утро — начала творения новой. Отсюда, вечер пятого дня был пределом твари, созданной в пятый день, а наступившее после этого дня утро — началом создания твари шестого дня, после чего, т. е. после того, как она была создана, наступил вечер, ее предел. И так как теперь все уже было создано, то после этого вечера наступило утро, которое было уже не началом создания новой твари, а началом покоя всей твари в покое Творца. Ибо небо и земля со всем, что на них находится, т. е. вся духовная и телесная тварь, пребывают не в себе самих, а в Том, о Ком сказано: "Им живем и движемся и существуем" (Деян. XVII, 28). И хотя каждая часть может существовать в целом, частью которого она является, однако само это целое может существовать только в Том, Которым оно создано. Таким образом, наступившее после вечера шестого дня утро надлежит понимать так, что им обозначено не начало новой твари, а начало пребывания и успокоения всего созданного в покое Творца. А этот покой не имеет ни начала, ни конца, ни предела; покой же твари начало имеет, а предела — нет, и потому седьмой день для твари начался утром, но вечером уже не заканчивается.

Действительно, если бы в тех (шести) днях утро и вечер означали такие же смены, какие время ежедневно проходит и теперь, то непонятно, почему (бытописатель) не закончил и седьмой день вечером, а его ночь — днем, сказав: "И был вечер, и было утро: день седьмый", ибо тогда и этот день был бы просто одним из тех семи дней, из повторения которых составляются месяцы, годы и века; так что утро, которое бы следовало за вечером седьмого дня, было бы началом дня восьмого, на коем и надлежало бы, наконец, остановиться, потому что восьмой день — первый, к которому возвращается и с которого опять начинается семидневная неделя. Из всего этого следует, что нынешние семь дней, сменяясь в своем течении все новыми и новыми (днями), составляют периоды времени; первые же шесть дней чередовались при самом творении

вещей неизвестным и необычным для нас образом и их вечер и утро, как и сами свет и тьма, т. е. день и ночь, не представляли собою той смены (времен), какую, благодаря движению солнца, представляют нынешние дни; это, по крайней мере, очевидно для первых трех дней, упоминаемых прежде сотворения светил.

Поэтому, каковыми бы ни были в тех днях вечер и утро, ни в коем случае не следует думать, что в наступившее после вечера шестого дня утро получил начало покой Божий, дабы не явилась у нас пустая и дерзкая мысль, что к вечности и неизменности Бога прибавилось некое временное благо; напротив, покой, каким Бог почивает в самом Себе, будучи блаженным благом, которое есть Он сам, не имеет ни начала, ни конца; по отношению же к произведенной Им твари этот покой Божий имеет начало. Ибо совершенство каждой вещи утверждается не столько на целом, частью которого она служит, сколько на Том, от Кого она обретает бытие и в Ком существует и само целое — утверждается в меру своего рода, чтобы быть спокойной, т. е. сохранять свойственное ей место. Отсюда, вся завершенная в шесть дней совокупность твари одно имеет в самой себе, и иное — в том порядке, в каком она существует в Боге; существует не как Бог, но так, что покой ее собственной устойчивости заключается только в покое Того, Кто, помимо самого Себя, не желает ничего иного, с получением чего мог бы обрести покой. И в то время, как Он пребывает в самом Себе, все, что от Него (происходит), возвращается к Нему; так что всякая тварь в себе самой имеет предел своей природы, по которому она не то, что Он, а — в Нем, в Чьем покое она сохраняется тем, что она есть, ибо в Нем — место ее покоя. Знаю, что слово "место" здесь не может быть использовано в прямом смысле, так как в прямом смысле оно обозначает некое пространство, занимаемое телами; но поскольку и тела остаются только на том месте, которого они способны достигнуть как бы устремлением своей тяжести, чтобы на нем уже оставаться в спокойном состоянии, то вполне допустимо использовать слово "место"

и применительно к духовному, хотя оно и весьма отлично от телесного.

Итак, тем утром, которое последовало за вечером шестого дня, обозначается, по-моему, начало твари в покое Творца, ибо обрести покой в Нем она могла только тогда, когда была создана, и поэтому, когда в шестой день были завершены все (дела творения), то после вечера наступило такое утро, когда сотворенное начало обретать свой покой в своем Творце. А вместе с этим оно обрело и почивающего в Себе Бога, в Коем могло почить и само, почить тем тверже и крепче, чем более оно в Нем, а не Он — в нем, нуждалось для своего покоя. Но так как вся тварь будет вечно пребывать в своем Творце, то после того утра и не было уже никакого вечера.

Глава XIX

Таково возможное объяснение того, почему седьмой день, в который Бог почил о всех дел Своих, после вечера шестого дня утро имел, а вечера не имел. Но есть и другое, на мой взгляд более прямое и лучшее, но несколько более трудное для понимания объяснение, а именно: что покой Божий в седьмой день не для твари, а для самого Бога есть утро без вечера, т. е. начало без конца. В самом деле, если бы было просто сказано: "Почил Бог в день седьмый" и при этом не прибавлено: "От всех дел Своих, которые делал", то в таком случае мы напрасно бы стали искать начало этого покоя. Бог почивать не начинает: Его покой вечен, без начала и конца. Но так как Он почил от всех дел Своих, которые делал, не нуждаясь в них, то хотя покой Его, действительно, не начинается, однако покой от всех дел, которые Он делал, начался с того времени, когда (эти дела) были завершены. Ибо даже и нуждаясь в этих делах, Он мог почить не раньше, чем они явились (хотя Он не нуждался и в уже завершенных делах); а так как Его блаженство, никогда ни в каких делах не нуждаясь, не будет, как бы возрастая, становиться

от них более совершенным, то за седьмым днем и не последовало вечера.

Глава XX

Несомненно, заслуживает рассмотрения и такой вопрос: как понимать, что Бог почил в самом Себе от всех дел Своих? Действительно, написано, что Он почил "в день седьмый", а не в самом Себе. Что же это за "день седьмый" — какая-то тварь или отрезок времени? Но ведь и время сотворено вместе с временной тварью, а значит и само оно — тварь. Ибо нет, не могло и не может быть никаких времен, творцом которых не был бы Бог; отсюда, кто же сотворил седьмой день, если он — время, как не Творец всех времен? Но с какими тварями или в каких тварях сотворены шесть первых дней, это показывает предшествующая речь св. Писания. Поэтому в порядке нынешних семи дней, чей вид нам известен и которые, хотя они и преходящи, некоторым образом передают свои имена сменяющим их другим дням, так что удерживают имена шести дней, мы знаем, когда были сотворены первые из них; но когда был сотворен Богом седьмой день, называемый субботой, этого мы не видим.

В самом деле, в этот день Бог не сотворил ничего, а от дел, которые сотворил в течение шести дней, почил в день седьмой. Каким же образом Он почил в день, который не сотворил? Или каким образом сотворил его после шести дней, когда в шестой день закончил все дела творения, и в седьмой не сотворил уже ничего, а почил от дел Своих? Или, возможно, Бог сотворил только один день, все же прочие были лишь его повторением, почему и не было нужды творить день седьмой, который был лишь седьмым повторением первого дня? Действительно, свет, о котором написано: "И сказал Бог: да будет свет. И стал свет", — этот свет Бог отделил от тьмы и назвал его днем, а тьму назвал ночью. Именно тогда Бог и сотворил тот "день один", повторение которого Писание называет вторым днем, далее, третьим, и так вплоть до шестого, в который Он закончил все дела Свои; седьмое повторение

этого первоначально сотворенного света и получило название седьмого дня, в который Бог почил. Отсюда, седьмой день не есть какое-либо (новое) творение, а то самое, седьмой раз повторяющееся творение, которое создано было, когда Бог свет назвал днем, а тьму — ночью.

Глава XXI

Таким образом, мы вновь возвращаемся к тому вопросу, который уже рассматривали в первой книге, а именно: как это свет мог производить смену дня и ночи не только до появления небесных светил, но и самого неба, земли и моря, т. е. всего того, в чем он мог бы вращаться или расширяться и сужаться? В виду трудности этого вопроса, мы свели его тогда к тому мнению, что этот изначально сотворенный свет представлял собою стройность духовной природы, а ночь — материю, которой еще предстояло получить образование в последующем творении вещей и которая была основоположена Богом, когда Он в начале сотворил небо и землю, прежде чем по Его слову создан был день.

Теперь же, исследуя вопрос о седьмом дне, мы вынуждены признать, что не знаем, каким образом названный днем свет обусловливал смены дня и ночи — своим ли вращением, сжатием или рассеяньем, если он — свет телесный; а если — духовный, и если он своим присутствием при создании тварей производил день, а отсутствием — ночь, началом присутствия — утро, а началом отсутствия — вечер, то еще скорее должны будем признать непонимание этого, не подлежащего нашим чувствам предмета, каковое признание, конечно же, лучше сомнения в словах божественного Писания и утверждения, что седьмой день — это нечто иное, чем просто седьмое повторение сотворенного первого дня. В противном случае или Бог не сотворил седьмого дня, или же и после шести дней сотворил нечто, т. е. седьмой день, а, значит, ложно написанное, что Он в шестой день завершил все дела Свои и в седьмой почил от них. Но так как ложным оно

быть никак не может, то остается (думать), что при всех делах творения повторялось присутствие того света, который Бог назвал днем, причем повторялось столько раз, сколько было насчитано дней, в том числе и седьмой, когда Бог почил от всех дел Своих.

Глава XXII

Но так как мы не доискались, каким своим обращением, или приближением, или же удалением телесный свет раньше, чем создано было небо, названное твердью, на коем были устроены и светила, мог производить смены дня и ночи, то не должны оставлять этот вопрос без разъяснения своего мнения, что тот первоначально сотворенный свет был не телесным, а духовным. И как после тьмы появился свет, причем разумеется свет уже образовавшийся и обратившийся от некоторой своей бесформенности к Творцу, так и после вечера должно было наступить утро, когда этот свет после познания своей природы, ибо он не то, что Бог, возвращается к прославлению того Света, который есть сам Бог, и от созерцания которого он образуется и сам. И так как прочие, созданные после него твари не являются вне его познания, то через все творение повторяется один и тот же день, так что от повторения его является столько дней, сколько в сотворенных вещах различается родов, число которых должно было определяться совершенством числа шесть.

Так, вечер первого дня представляет собою познание (света), что он — не то, что Бог, а наступившее после первого вечера утро — его возвращение к прославлению Творца за свое создание и восприятию от Слова Бога познания являющейся после него твари, т. е. тверди, которая является сперва в познании света, когда говорится: "Да будет", а потом уже и в природе самой тверди, когда прибавляется: "И создал Бог твердь". Затем наступает вечер этого света, когда он познает твердь не в Слове Бога, а в ее собственной природе; это познание, будучи меньшим первого, справедливо названо вечером. Далее

наступает утро, которым завершается день второй и начинается третий; и это утро также представляет собою возвращение света, т. е. сотворенного Богом дня, к прославлению Бога за сотворение Им тверди и восприятию от Слова Бога познания твари, которая должна была быть создана после тверди. Поэтому, когда Бог говорит: "Да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша", (действие) это свет познает в Слове Бога, которым изрекаются эти слова, почему далее и сказано: "И стало так", т. е. стало в его познании от Слова Бога; затем, когда прибавляется: "И собралась вода..." и т. д., творение это является в своем собственном роде, и когда оно познается светом уже не в Слове, а в собственном роде, является третий вечер, и так продолжается вплоть до утра, наступившего после вечера шестого дня.

Глава XXIII

Существует большое различие между познанием вещи в Слове Бога и ее познанием в собственной ее природе, почему первое справедливо относится к дню, а последнее — к вечеру. Действительно, по сравнению с тем светом, который созерцается в Слове Бога, всякое познание, коим мы познаем ту или иную тварь в ней самой, вполне может быть названо даже ночью. Впрочем, и это познание, в свою очередь, настолько отлично от заблуждения и невежества тех, кто не знает и самой твари, что по сравнению с этим вполне заслуживает называться днем. Подобным образом, и жизнь верных, проводимая ими во плоти в веке сем, если сравнивать ее с жизнью неверных и нечестивых, справедливо может быть названа светом и днем, по слову апостола: "Вы были некогда тьма, а теперь — свет в Господе" (Еф. V, 8), и еще: "Отвергнем дела тьмы и облечемся в оружия света" (Рим. XIII, 12). В свою очередь, и этот день в сравнении с тем днем, в который, сделавшись равными ангелам, мы узрим Бога, был бы ночью, если бы у нас не было пророческого светоча, почему апостол Петр и говорит: "И притом мы

имеем вернейшее пророческое слово; и вы хорошо делаете, что обращаетесь к нему, как к светильнику, сияющему в темном месте, доколе не начнет рассветать день и не взойдет утренняя звезда в сердцах ваших" (II Пет. I, 19).

Глава XXIV

Вот почему святые Ангелы (которым после воскресения будем подобны и мы (Мф. XXII, 30), если до конца удержимся на пути, каким служит для нас Христос), постоянно видя лице Бога, а также наслаждаясь Словом, единородным Сыном Его, равным Отцу, и представляя первую сотворенную премудрость всего, знают всю тварь, в ряду которой первоначально были созданы и сами, прежде всего в Слове Бога, в котором, как создавшем все, заключаются вечные идеи всего, даже и созданного временным образом, а затем — в самой ее природе, взирая на нее как бы долу и возводя ее к прославлению Того, в непреложной истине Которого первоначально созерцают идеи, сообразно с коими она создана. Там (они знают тварь) как бы днем, почему согласнейшее их единство в участии в одной и той же Истине и представляет собою первоначально сотворенный день, а здесь — как бы вечером; но за этим вечером тотчас наступает и утро, ибо ангельское познание не остается в твари так, чтобы вслед затем не восходить к прославлению и любви Того, в Ком познается не то, что уже сотворено, а то, что еще сотворено будет; пребывание в этой Истине и суть день. Ибо если бы ангельская природа, обратившись к себе самой, услаждалась бы больше собою, нежели Тем, участием в Котором она блаженна, то, надмеваясь гордостью, она бы пала, как диавол, о котором речь будет в своем месте, когда надобно будет говорить о змие, обольстившем человека.

Глава XXV

Таким образом, ангелы знают тварь в ее собственной природе, но так, что по избранию и любви предпочитают этому знанию знание ее в Истине, Которою сотворено все, сделавшись причастными Ей. Поэтому в течение шести дней не упоминаются ночи, но после вечера и утра — день один, затем, опять после вечера и утра — день второй, и т. д. вплоть до утра шестого дня, с которого начинается седьмой день покоя Божия. Ибо ночь принадлежит дню, а не день — ночи, в том случае, когда высшие и святые Ангелы познание твари в ее собственной природе относят к славе и любви Того, в Ком созерцают вечные идеи, по которым создана тварь, и своим согласнейшим созерцанием составляют единый созданный Господом день, к которому присоединится и Церковь, освободившись от своего странствия, так что и мы "возрадуемся и возвеселимся в оный" (Пс. CXVII, 24).

Глава XXVI

Итак, вся тварь совершена в шестикратном повторении того дня, вечер и утро которого можно понимать в вышеприведенном смысле; и вот, наступило утро, которым закончился шестой и начался седьмой день, день, уже не имевший своего вечера. А вечера он не имел потому, что покой Божий не относится к той твари, которая была создана в предшествующие шесть дней и познавалась в себе самой иначе, нежели в Том, в истине Кого она и создавалась, и как бы бледный вид познания которой и представлял собою вечер. Отсюда, в повествовании о творении вещей под днем надобно разуметь форму самого творческого действия, под вечером — завершение его, под утром — начало нового, чтобы не сказать вопреки Писанию, что кроме шести дней создана была еще и тварь седьмого дня, или что сам седьмой день — не тварь; итак, через все дни творения повторяется один и тот же сотворенный Богом день, повторяется не телесным обра-

щением, а духовным познанием, когда блаженный сонм ангелов первоначально созерцает тварь в Слове Бога, которым Бог изрекает: "Да будет", почему сначала она является в познании ангелов, когда говорится: "И стало так", а затем ангелы познают ее в ее собственной природе, что обозначается наступлением вечера, и, наконец, познание ее, уже сотворенной, относят к прославлению Истины, в которой раньше созерцали идею ее творения, что обозначается приходом утра.

Таким образом, через все эти дни проходит один день, который надобно понимать не в смысле обыкновенных дней, которые определяются и исчисляются обращением солнца, а некоторым иным образом, которого не могут быть чужды три первые дня, исчисляемые до создания светил. И такой порядок продолжался не до четвертого дня, с которого мы могли бы уже мыслить привычные нам дни, а до шестого и седьмого; так что одно дело — день и ночь, которые отделил друг от друга Господь, и совсем другое — день и ночь, разделенные светилами, которые Бог сотворил, сказав: "Да будут светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи". Этот день Он сотворил тогда, когда создал солнце, присутствием которого он и производится, тот же, первоначально сотворенный день продолжался уже три дня, когда в четвертое его повторение были сотворены светила.

Глава XXVII

Поэтому, в виду того, что в земной нашей смертности мы не можем на опыте познать тот день или те дни, которые исчислялись его повторением, а если и можем достигнуть некоторого их понимания, не должны придерживаться столь дерзкого мнения, что будто бы уже нельзя иметь о них другого, более правильного и достойного представления, нам следует думать не так, что нынешние семь дней, составляющие по примеру тех дней неделю, из повторения которой слагаются времена и каждый день которой продолжается от восхода до заката солнца, пред-

ставляют собою некую смену творческих дней, но так, что они в гораздо большей степени отличны от них, нежели им подобны.

Глава XXVIII

И пусть никто не думает, что сказанное мною о духовном свете, о сотворенном дне и ангельской твари, о созерцании, какое имеет она в Слове Бога, о познании, каким познается тварь в себе самой и о возведении ее к славе непреложной Истины, в коей созерцаются идеи творения вещей, которые потом познавались как уже сотворенные, совпадает с пониманием дня, вечера и утра не в собственном, а как бы в фигуральном и аллегорическом смысле. Действительно, по сравнению с обыкновенным нашим телесным светом тот свет есть нечто иное, однако же не настолько, чтобы первый свет был светом в собственном, а последний — в переносном смысле. В самом деле, где свет лучше и вернее, там истиннее и день, а потому истиннее и вечер и утро. Ибо если в нынешних днях свет склоняется к западу, и это мы называем вечером, а затем вновь возвращается с востока, что мы называем утром, то почему же не назвать и там вечером обращение (того света) от созерцания Творца к рассмотрению твари, а утром — его восхождение от познания твари к прославлению Творца? Ведь и Христос называется светом (Иоан. VIII, 12) не в том смысле, в каком называется камнем (Деян. IV, 11), но — в собственном, а камнем, очевидно, в переносном смысле.

Но если кто-либо не согласится с тем мнением относительно дней (творения), какое мы своими силами составили и помыслили, и станет искать другого, не аллегорического и пророческого, но в собственном и лучшем смысле настоящего порядка вещей, тот пусть ищет, помолясь о помощи свыше. Может статься, что и сам я найду иное, более соответствующее словам божественного Писания решение. Ибо я не настаиваю на своем мнении до такой степени, чтобы не допускать возможности найти

другое, заслуживающее большего предпочтения, но настаиваю, что священное Писание никак не хотело внушить нам мысль, будто покой Божий — следствие утомления от тягостной работы.

Глава XXIX

Возможно, кто-нибудь возразит, что ангелы высших небес не последовательно созерцают сначала идеи в непреложной истине Слова Бога, затем — сами твари и, наконец, познание их в себе относят к прославлению Творца, но ум их с удивительной легкостью может обнимать все это одним разом. Но неужели же кто-нибудь скажет, а если и скажет, то нам следует его слушать, что град небесный, (состоящий) из многих тысяч ангелов, или не созерцает вечности Творца, или не знает изменяемости твари, или же после некоторого низшего познания ее не прославляет Создателя? Пускай они все это могут делать и делают разом, но ведь делают же! Значит, и день, и вечер, и утро они имеют одним разом.

Глава XXX

Нам не следует опасаться, чтобы кто-либо, способный возвыситься мыслью до подобного предмета, мог подумать, будто такого порядка там не может быть потому, что его не бывает в наших днях, рожденных кругообращением солнца. Действительно, в отдельных частях земли ничего такого не наблюдается, но кто же не знает, что мир, взятый в целом, имеет в одно и то же время и день на своей солнечной стороне, и ночь — на обратной, и вечер там, откуда уходит солнце, и утро там, где оно восходит. Все это одновременно мы, конечно, наблюдать не можем, но на этом только основании не должны приравнивать земной порядок вещей и временно-пространственное обращение материального света к тому духовному отечеству, где есть постоянный день в созерцании непреложной

Истины, всегдашний вечер — в познании твари в ее природе, всегдашнее утро — в возвращении от этого познания к славе Творца. Ибо вечер происходит там не от удаления высшего света, а от обращения его к низшему познанию; в свою очередь, и утро не должно там сменять как бы ночь незнания утренним познанием, а (состоит в том), что даже и вечернее познание оно обращает во хвалу Создателю. Так и (псалмопевец), не упоминая ночи говорит: "Вечером и утром и в полдень буду умолять и вопиять, и Он услышит голос мой" (Пс. LIV, 18), обозначая этой сменой времен, как мне кажется, то, что безо всякой смены происходит в том отечестве, которого жаждет его странствие.

Глава XXXI

Но если ангельское сообщество и единство сотворенного Богом дня теперь проводит и имеет день, вечер и утро одновременно, то неужели таким же образом оно имело их и тогда, когда все еще только творилось? Не воспринималось ли оно в те шесть дней творения, когда Богу угодно было сотворить все порознь, так, что сперва возникало в их познании, когда изрекалось: "И стало так", затем, когда оно являлось уже сотворенным в той своей природе, в которой оно существует и угодно Господу, ибо "хорошо", оно подобным же образом познавалось их низшим познанием, названным вечером, и, наконец, после вечера наступало утро, когда ангелы славословили Бога за эти дела Его и получали от Слова Бога познание другой, следующей по порядку своего явления к бытию твари? Отсюда, день, вечер и утро являлись тогда не разом, а порознь, в том порядке, в каком повествует Писание.

Глава XXXII

Но не было ли все это разом уже и тогда, но не в смысле одновременности, как это можно представить в нашем временном бытии, когда "восходит солнце, и заходит

солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит" (Еккл. I, 5), а в смысле духовной силы ангельского ума, обнимающего все с непонятной нам легкостью? Но, конечно, не без сохранения порядка, связующего предшествующие и последующие причины. В самом деле, не может быть познания, если ему не предшествует познаваемое, а оно существует прежде в Слове, Которым все сотворено, а уже потом — во всем, что Им сотворено. Человеческий ум, по причине своей слабости, сначала исследует и познает сущее с помощью телесных чувств, а уже потом ищет его причины; и если он только способен доходить до причин, первоначально и неизменно пребывающих в Слове, он, таким образом, обретает способность видеть невидимое Его. И кто не знает, сколь долго и трудно приобретает это познание ум человека, чья душа, хотя бы она и пламенела любовью, отягчена немощью тела?

Между тем, соединенный со Словом Бога чистейшею любовью ангельский ум, сотворенный раньше любой твари, созерцает их (тварь) в Слове Бога прежде, чем они обрели свое бытие. Таким образом все, что должно было явиться к бытию, сначала возникало в познании ангелов, при наречении его Богом, а потом происходило в собственной своей природе, делаясь и в этом случае предметом познания ангелов, но познания уже низшего, т. е. вечера. Это последнее познание последовало появлению твари, ибо объект познания предшествует самому познанию. И если бы ангельский ум после этого остался бы довольным собою до такой степени, что предпочел бы скорее услаждаться собою, чем Творцом, то утра бы не наступило, т. е. ангельский ум не воспарил бы от этого познания к прославлению Творца. А между тем, с наступлением утра должна была создаваться и познаваться новая тварь.

Итак, хотя при этом и не было никаких промежутков времени, однако всему предшествовала идея сотворения в Слове Бога, когда было сказано: "Да будет свет". Вслед за этим явился свет, из которого образовался ангельский ум, — явился в своей собственной природе. Поэтому здесь и не сказано: "И стало так. И создал Бог свет", но сразу же за словом Бога и явился свет, и приобщился к

творческому Свету, созерцая Его и в Нем — себя, т. е. ту идею, по которой он был сотворен. Но он созерцал и себя в себе, отличая себя как тварь от себя же в Творце. Поэтому, когда "увидел Бог свет, что он хорош", и когда свет был отделен от тьмы и назван днем, а тьма — ночью, явился и вечер, потому что твари надлежало понять, что она есть в самой себе, а затем и утро, дабы то, что должно было по слову Бога явиться после света, сначала явилось в познании ангельского ума, а потом уже — в природе тверди.

Глава XXXIII

Но если ангельский ум может разом обнимать все, что последовательно передается в речи в порядке наступления причин, то неужели и то, что являлось к бытию, а именно: твердь, собрание вод и обнажение земли, произрастание трав и деревьев, образование звезд и светил, водные и земные животные, — все это также явилось разом, или же здесь потребовались определенные промежутки времени в течение шести дней? Возможно, что все это тогда, когда оно изначально возникало, мы должны мыслить не с точки зрения его естественных движений, как это мы видим теперь, а с точки зрения удивительной и неизреченной силы Премудрости Божией, досязающей все от конца и до конца? Действительно, Премудрость ведь досязает все и вся не пространственно, как бы шагая (из конца в конец). А раз так, раз движется она не в пространстве и не во времени, то Ей не требуется время и для действий.

Таким образом то, что ныне медленно, тогда было сотворено без промедлений; даже сами века были созданы мгновенно, а не так, как проходят они теперь. В самом деле, времена проходят те числа, которые они получили вне времени. В противном случае, если бы в отношении к тому (моменту), когда Словом Бога первоначально было создано все, мы стали прилагать естественные движения вещей и привычную длительность дней, то потребовался бы не один, а многие и многие дни, чтобы все, что

только растет, образовалось и выросло из земли. Затем, сколько бы дней прошло, прежде чем по небу полетели бы птицы? Или же следует думать, что в пятый день были созданы только яйца птиц, содержащие в себе числовые идеи (будущих птиц), бестелесно соединенные с телесными вещами? Но тогда следует идти дальше яиц, ибо те же самые идеи уже заключались во влажной стихии. Ибо о Творце, о Котором Писание говорит, что Он сотворил все в течение шести дней, также сказано, что Он создал все разом. А коли так, то Тот, Кто создал все разом, разом же сотворил и те шесть или семь дней, а скорее — один, повторившийся шесть или семь раз день. Но зачем нужно было тогда разделять этот день на шесть? Затем, что не все могут представить себе возникновение всего разом, и специально для них (Писание) как бы замедляет свою речь, дабы они поспевали идти туда, куда оно их ведет.

Глава XXXIV

Каким же образом мы говорим о повторяющемся шесть раз ангельском познании с вечера до утра, когда ему достаточно было единожды иметь день, вечер и утро? День, когда созерцалась вся тварь разом, как разом была она и сотворена, в ее первых и неизменных идеях, сообразно с которыми она потом и создавалась; вечер, когда тварь разом же познавалась в своей собственной природе; наконец, утро, когда от низшего познания ангельский ум взошел к славословию Творца. Выходит то, что, как говорит Писание, создавалось в течение шести дней, каким-то образом все же создавалось последовательно, а не вместе, и притом то место, где говорится о шести днях, и то, где сказано, что Бог сотворил все разом, говорят об одном и том же, ибо написаны по внушению единого Духа истины.

Существуют явления, в которых трудно распознать последовательность событий, равно как и вещи, о которых мы говорим "до" или "после", но делаем это скорее ради

нашего удобства. Допустим, мы взираем на некий удаленный предмет; взор наш как бы пробегает пространство от нас до него. Но за этим предметом есть еще один, и наш взор, следуя по той же линии, пробегает расстояние от первого предмета до второго и останавливается на нем. Далее расположен еще один, и взор снова пускается в путь. И так от одного к другому, раньше к одному, после к другому. Но неужели же наше зрение сразу же, мгновенно не достигает самого удаленного из видимых предметов, без всех этих "раньше" и "после"? А между тем, луч зрения — это луч телесного света. Но и он проходит все безмерные пространства разом, в одно мгновение, хотя, несомненно, одни проходит раньше, другие — позже.

Апостол, желая получше выразить скорость нашего воскресения, справедливо сказал, что оно произойдет во мгновение ока (I Кор. XV, 52). Ибо что можно найти более скорого в движениях телесных вещей? Но если зрение телесных глаз столь быстро, то во сколько же раз быстрее зрение человеческого ума, а уж тем более — ума ангельского? А что тогда сказать о быстроте Премудрости Божией? Поэтому в том, что сотворено разом, никто, кроме Премудрости Божией, Которой все было создано в своем порядке и все-таки — разом, не может увидеть, что явилось прежде, а что — после.

Глава XXXV

Итак, первоначально сотворенный Богом день, если он — ангельская тварь, т. е. тварь преднебесных Ангелов и Сил, присутствовал при всех делах Божиих своим знанием, которым познавал, с одной стороны, сперва в Слове Бога то, что должно было создаваться, с другой — потом уже в самой твари — сотворенное; познавал не во временной последовательности, а причинно, в действии же Творца — все разом. Ибо что Бог намерен был сотворить, Он творил не во времени, хотя созданное Им и было временным. Поэтому нынешние семь дней, производимые кругообращением небесного светила, будучи своего рода

тенью (тех первых дней), понуждают нас (духовно) искать те дни, когда сотворенный духовный свет присутствовал при всех делах Божиих сообразно совершенству числа шесть.

Далее, седьмой день покоя Божия утро имел, а вечера — нет. А это значит не то, что Бог почил, нуждаясь в покое, а то, что Он почил от всех дел Своих, которые делал; почил, конечно, в Себе самом, несотворенном, пред очами Своих ангелов, т. е. так, что Его ангельская тварь, познававшая доселе дела Его днем и вечером, после завершения этих дел ничего уже больше не познавала, кроме самого Его, почившего в самом Себе от всех дел и ни в одном из них не нуждающегося для того, чтобы быть блаженным.

КНИГА ПЯТАЯ

Глава I

"Вот происхождение неба и земли, при сотворении их, в то время, когда Господь Бог создал землю и небо, и всякий полевый кустарник, которого еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла; ибо Господь Бог не посылал дождя на землю, и не было человека для возделания земли; но пар поднимался с земли, и орошал все лице земли" (Быт. II, 4 — 6). Эти слова подкрепляют то мнение, что Бог сотворил только один день, те же шесть или семь дней можно считать повторением этого одного дня. Ведь теперь Писание, как бы подводя итог сказанному ранее, говорит: "Вот происхождение неба и земли, при сотворении их, в то время, когда Господь Бог создал землю и небо...". Никто же, в самом деле, не скажет, что небо и земля в данном случае упоминаются в том же смысле, что и в словах: "В начале сотворил Бог небо и землю" (Быт. I, 1). Тогда речь шла о творении прежде, чем появился день, о чем уже говорилось выше. Теперь же сказано: "Вот происхождение неба и земли, при сотворении их, в то время...", что ясно показывает, что говорится не о том, что было "в начале", до появления дня, когда тьма еще была над бездной, а о том, как сотворены были небо и земля уже во времени, когда были образованы части и классы вещей, из коих составилась вселенная и обрела тот вид, который называется миром.

Таким образом, речь здесь идет о том небе, сотворив которое со всем, что там есть, Бог назвал твердью, и о той земле, которая со всем, что на ней есть, заняла вместе с бездною наинизшее место. В самом деле, (бытописатель) сказав: "Сотворил Бог небо и землю" прежде, чем упомянул о сотворении дня, здесь же повторив слова "земля" и "небо", но дважды и в таком контексте: "Вот происхождение неба и земли, при сотворении их, в то время, когда Господь Бог создал землю и небо...", тем самым ясно дал

понять, что здесь, хотя он и повторяет те же названия, речь идет о земле и небе в другом смысле, нежели в начале (книги).

Впрочем, уже само словосочетание "в то время, когда" недвусмысленно показывает, что иное понимание тут неприемлемо. Действительно, если бы было сказано: "Происхождение неба и земли... было время: Господь Бог создал небо и землю", то еще можно было бы предположить, что речь идет о тех земле и небе, что были "в начале", а о времени прибавлено, как было прибавлено ранее: "День один". Здесь же мы видим одно целостное изречение, из которого явствует, что эти земля и небо появились уже после сотворения дня. Наконец, после слов: "Господь Бог создал землю и небо" добавлено: "И всякий полевый кустарник", что, как известно, было сделано в третий день. Из всего этого следует, что Господь создал только один день, от повторения которого явились второй, третий и остальные дни до седьмого включительно.

Глава II

Так как под именем неба и земли в настоящем месте, по принятому в Писании словоупотреблению, обозначено все творение в целом, то почему добавлено: "И всякий полевый кустарник"? Мне думается, что это сделано для того, чтобы ясно обозначить время событий. Первое, что приходит на ум, это то, что речь идет о третьем дне в нашем, телесном понимании, т. е. о дне, происходящем от смены дневных и ночных светил. Но вспомним, что речь идет о третьем дне творения, солнце же и луна были созданы в день четвертый. Таким образом, в данном изречении говорится либо о телесном дне, но (происходившем) от неизвестного нам света, либо о дне духовном, (имевшем место) в обществе ангельского союза; во всяком случае, не о таком дне, какой известен нам теперь.

Глава III

Нелишне обратить внимание и на следующее: хотя (бытописатель) и мог сказать: "Вот происхождение неба и земли, при сотворении их, когда Господь Бог создал землю и небо", дабы под землей и небом мы разумели все, что в них находится, как часто и говорится в Писании, когда под небом и землей, с прибавлением иногда и моря, обозначается вообще все творение, в том числе и день, первоначально ли сотворенный, или же тот, что явился с сотворением солнца, но он выразился не так, а вставил слова: "В то время". Не сказал он и так: "Вот происхождение дня, неба и земли", как бы следуя порядку свершившегося; и не так: "Вот происхождение неба и земли, когда появились день, небо и земля", и т. д., но говорит: "Вот происхождение неба и земли, при сотворении их, в то время, когда Господь Бог создал землю и небо", как бы давая понять, что Господь сотворил небо, землю и всякий злак уже после того, как явился день.

Но предшествующее повествование указывает на первоначально сотворенный день, называя его первым, а за ним ставит второй день, в который была сотворена твердь, и третий, в который были разделены земля и море и земля произвела деревья и травы. Однако, как мы уже говорили выше, все сказанное можно понимать так, что Бог сотворил все разом; ибо хотя и говорится о свершении всего в течение шести дней, но теперь, когда все творение названо "землей и небом", и к этому добавлены слова о кустарнике и траве, все как бы сводится к одному дню. Тем более, как уже было сказано ранее, если кто-либо полагает, что речь шла о наших днях, тот пусть откажется от своего заблуждения, ибо трава произросла прежде, чем появился солнечный день.

Итак, все это надо понимать как один день, шестикратно или семикратно повторенный, причем здесь не следует усматривать каких-либо временных промежутков; если же (читатель) вообразить подобное не в состоянии, пусть он предоставит это тем, кто способен уразуметь, сам же преуспевает в (изучении) Писания, которое не оставляет

его в его слабости, но с материнской предупредительностью замедляет шаги свои и говорит простым языком, дабы гордых пристыдить своей высотою, внимательных потрясти глубиною, зрелых напитать истиной, а малых — лаской.

Глава IV

Но что означают последующие слова: "В то время, когда Господь Бог создал землю и небо, и всякий полевый кустарник, которого еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла"? Не заслуживает ли особого исследования вопрос, где именно Бог создал (кустарник и траву) прежде, чем они выросли на земле? Ведь если бы этих слов не было, многие бы решили, что Господь создал их уже выросшими; теперь же всем верующим понятно, что они были сотворены прежде, чем выросли, но непонятно — где.

Итак, что же нам сказать? Разве то, что все, прежде чем оно явилось на земле, сотворено, как полагали иные, в самом Слове Бога? Но если все это было сотворено таким образом, то это произошло еще до сотворения дня; но Писание ясно говорит: "В то время, когда Господь Бог создал землю и небо, и всякий полевый кустарник, которого еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла". Но если "в то время", т. е. после появления дня, то, значит, не в Слове, которое совечно Отцу до всякого дня. Ведь то, что существует в Слове Бога прежде всякой твари, конечно же, не сотворено, (кустарник же и трава) — сотворены, причем уже тогда, когда явился день, как о том свидетельствуют слова Писания.

Так где же они были (сотворены)? Не в самой ли земле, причинно и идеально, подобно тому, как все заключается уже в семенах, прежде чем в определенные сроки обнаруживает себя в зародышах и видах? Но те семена, которые мы видим теперь, существуют уже на земле, уже выросли; а не были ли они прежде не на земле, но внутри земли, и потому-то и были сотворены

раньше, чем вышли из земли, ибо вышли из земли они уже после того, как проросли и вышли наружу? А сотворены были эти семена не тогда ли, когда явился день? И не заключались ли в них полевый кустарник и полевая трава не в своем нынешнем виде, а в своей потенции, по которой они существуют в идеях семян? Но тогда изначально семена были произведены землею. А Писание говорит совсем иначе: "И произвела земля зелень, траву, сеющую семя по роду ее, и дерево, приносящее плод, в котором семя его по роду его". Из этих слов явствует, что семена произошли от трав и деревьев, трава же и деревья — не из семян, а из земли; да и слова Господа передают тот же смысл: ибо Он не говорит: "Да произрастят в земле семена...", но: "Да произрастит земля зелень, траву сеющую семя". "И стало так, и произвела земля", т. е. сперва явилось так в познании того дня, а потом уже все это произвела земля, так что оно произошло в самой той твари, которая была создана.

Но каким образом (травы и деревья были сотворены) раньше, чем они явились и произошли из земли, как-будто одно дело явиться вместе с небом и землей в тот необычный, необъяснимый для нас день, и совсем другое — выйти из земли, что связано с обращением солнца и исчисляемыми по этому промежутками времени? Но если это действительно так, если тот славный день есть общество и союз небесных ангелов и сил, то тварь Божия, несомненно, известна им иначе, нежели нам. И это не говоря уже о том, что ангелы знают ее в Слове Бога, которым сотворено все. Ведь им она известна, так сказать, в изначальном виде, такой, какой создал ее Бог, после чего почил от дел Своих, перестав далее что-либо творить; нам же — так, как управляются Им ранее созданные вещи, во времени, в том порядке, согласно с которым Бог действует и поныне, закончив творение вещей по шестеричному совершенству.

Таким образом, земля произвела тогда траву и деревья причинно, т. е. получила производительную силу. Ибо в ней произведено было как бы в своих, так сказать, корнях все временное, чему следовало явиться во времени. Рай

на востоке Бог, несомненно, насадил уже после, и произрастил в нем всякое дерево, но нельзя сказать, что Он прибавил этим к Своему творению что-либо новое, чего не сотворил прежде. Но так как все виды кустарников и деревьев были произведены при первом творении, от которого Бог почил, приводя потом в движение и управляя во времени всем, что сотворил и от сотворения чего почил, то тогда Он насадил не только рай, но и все то, что рождается теперь. Ибо кто другой творит все это и ныне, как не Тот, кто "доселе делает"? Но теперь Он творит из того, что уже существует, тогда же еще ничего не было и все было сотворено в то время, когда явился день.

Глава V

Итак, сотворенные вещи стали отмерять время своими движениями; выходит, напрасно искать время раньше твари — ведь это все равно, что искать время раньше времени! Не было бы никакого движения духовной или телесной твари, благодаря которому прошедшее через настоящее переходит в будущее, не было бы и никакого движения. Но само собой понятно, что никакая тварь не могла двигаться прежде, чем появилась на свет, а коли так, то скорее время следует за тварью, чем тварь — за временем, а то и другое — от Бога, ибо "все из Него, Им и к Нему" (Рим. XI, 36).

Впрочем, сказанное нами, что время началось от твари, не следует понимать так, что само время — не тварь, раз твари надлежит двигаться от одного к другому, а вещи, в свою очередь, следуют одна за другой в определенном Богом порядке. Вот почему, обращаясь своею мыслью к первому творению, от которого Господь почил в седьмой день, мы должны представлять себе те дни не как нынешние солнечные дни, а само (творческое) действие — не так, как Бог действует ныне, во времени, но как действие в тот момент, с которого, собственно, и началось время, как единомоментное сотворение всего разом с сообщением сотворенному надлежащего порядка, но порядка не в

смысле времени, а в смысле причинности, так что все, сотворенное разом, разворачивалось и становилось в течение шестеричного числа того дня.

Таким образом, безобразная, но способная к восприятию образов материя сотворена была не во временном, но в причинном порядке, — та самая духовная и телесная материя, из которой сотворено все, хотя сама она и не существовала раньше, чем была основоположена, — основоположена ни кем иным, как высочайшим и истиннейшим Богом, от Которого произошло все. Эта материя называется или тем небом и землей, которые были сотворены Богом в начале, до создания дня (а названа она так потому, что из нее сотворены и небо, и земля), или безвидной и пустой землей, или тьмой над бездной, как нами уже было показано прежде.

Из того же, что произошло из этой бесформенной материи, прежде всего упоминается день, ибо надобно было, чтобы первенство получила та природа, которая могла бы познавать тварь через Творца, а не Творца через тварь; во-вторых — твердь, с которой начинается материальный мир; в-третьих — виды моря и земли, и в самой земле в возможности — природа трав и деревьев, поскольку именно так земля, по слову Божию, произвела их прежде, чем они произросли из нее, приняв в себя все их числа и приводя в движение во времени по роду их. Затем, после того, как была создана эта, так сказать, телесная обитель, в четвертый день были созданы звезды и светила, дабы высшая часть мира раньше украсилась такими видимыми предметами, которые внутри мира обладают движением. В-пятых, природа вод произвела, по слову Божию, своих обитателей, т. е. всех плавающих и летающих (ведь природа воды родственна с небом и воздухом), и опять-таки — в возможности, т. е. в тех числах, которые в надлежащее время приводятся в движение. В-шестых, (произведены были) как бы из последнего элемента мира и также в возможности земные животные.

Эту-то последовательность упорядочиваемой твари и познавал тот день и, некоторым образом присутствуя при ней этим познанием шесть раз, дал место как бы шести

дням (хотя это был один день), познавая ее первоначально в Творце, потом в твари, и, не оставаясь в ней, но от нее вновь возвращаясь в своей любви к Богу, полагал в ней утро, полдень и вечер, но не в смысле моментов времени, а в смысле порядка создаваемых вещей. Наконец, представляя познание покоя, которым Творец почил от всех дел Своих, познание, в коем уже нет вечера, он удостоен был за это благословения и освящения. Поэтому и само число семь некоторым образом посвящено Духу Святому, что подтверждается Писанием и известно Церкви.

Таково происхождение неба и земли, потому что в начале Бог сотворил небо и землю по некоторой, если так можно выразиться, способной к образованию материи, которая по слову Его должна была получить образование, предшествуя своему образованию не по времени, а по порядку. И вот, когда она начала свое образование, прежде всего явился день; а когда явился день, Бог сотворил небо и землю и всякий полевой злак, прежде чем явился он на земле, и всякую траву, прежде чем она выросла из земли; все это следует понимать в том смысле, в котором мы объяснили, если, конечно, кто-либо не предложит лучшее объяснение.

Глава VI

А к чему относятся и что значат следующие слова: "Ибо Господь Бог не посылал дождя на землю, и не было человека для возделания земли", доискаться непросто. На первый взгляд может показаться, что Бог сотворил траву полевую, которая еще не росла, потому, что не было на земле дождя, ибо если бы дождь предшествовал ее появлению, она бы скорее выросла благодаря дождю, нежели своему сотворению Богом. Но ведь и произрастающее после дождя сотворено Богом. А почему столь важно, что еще не было человека, который бы возделывал землю? Действительно, человек был сотворен в шестой день, после чего Бог почил от всех дел Своих, и, быть может, (бытописатель) хотел этими словами лишь напомнить, что травы и деревья были созданы в день третий, когда не

было еще ни дождя, ни человека? Но когда Бог сотворил кустарник и полевую траву, прежде чем они выросли из земли, то не было не только человека, который мог бы обрабатывать землю, но и самой травы, созданной прежде, чем она произросла. Или же создание злаков в третий день вызвано именно тем, что не было человека, способного своим возделыванием как бы вызвать их из земных глубин? Но ведь многие деревья и травы рождаются безо всякого старания со стороны человека.

Но, возможно, так сказано по обеим этим причинам, т. е., с одной стороны, поскольку не было еще дождя, а с другой, поскольку не было и человека? Ибо где нет человеческого труда, там злаки рождаются благодаря дождю, а где нет дождя, там необходимо старание людей. Именно таким образом сейчас все и произрастает, тогда же, когда и дождя, и человека еще не было, Господь сотворил деревья и травы силою Своего слова. Он же производит их и ныне, но уже при посредстве дождя и человеческих рук, ибо "насаждающий и поливающий есть ничто, а все Бог возращающий" (I Кор. III, 7).

А что значит прибавление: "Но пар поднимался с земли, и орошал все лице земли"*? Ведь источник, производящий пар с таким изобилием, как Нил изобильно орошает Египет, вполне мог служить всей земле вместо дождя. Зачем же нужно было говорить, что Бог произвел растения прежде дождя, когда последний был с успехом заменен столь усердно парящим источником? Ну, пускай не все, но многое вполне могло возрастать и при орошении этим паром. Пожалуй, что и здесь, по своему обыкновению, Писание говорит как бы слабым языком для слабых, делая в то же время указание на нечто такое, что должен уразуметь мыслящий. Действительно, как и прежде, когда было сказано, что Бог сотворил один день, а небо и землю Он создал тогда, когда явился день, дабы мы могли понять, что все было создано разом, хотя до этого как-будто

* В списках, цитируемых Августином, говорится об орошении из источника (пара), исходящего из земли. При этом испарения моря не принимались в расчет, поскольку считалось, что и они, как сама морская вода, солены и непригодны для орошений.

самим исчислением дней подразумевался некоторый временной промежуток, так и сейчас, сказав, что вместе с небом и землей Бог сотворил всякий кустарник и всякую траву, которые еще не росли, Писание прибавляет: "Господь Бог не посылал дождя на землю, и не было человека для возделания земли", как бы этим желая сказать: "Все это Бог сотворил не так, как делает теперь, когда идут дожди и трудится человек". Все это ныне происходит во времени, которого не было тогда, когда Он сотворил все разом, от чего явилось и само время.

Глава VII

Что же касается слов: "Но пар поднимался с земли, и орошал все лице земли", то, думаю, ими указывается на то, что происходит от первого творения и по сей день. И (бытописатель) правильно начинает с той стихии, из которой рождаются все роды животных и растений, проходя при этом назначенные им числовые сроки. Ибо все основные начала семенных зародышей, из коих происходят животные и растения, влажны и развиваются из влаги. А этим началам, в свою очередь, присущи весьма сильные числа, заключающие в себе потенции, полученные ими от тех совершенных Богом дел, от которых Он почил в день седьмой.

Но стоит спросить, что это за источник, испарение которого могло орошать все лицо земли? Если он существовал, но затем исчез или высох, то почему это произошло? Ведь в настоящее время такого источника мы не знаем. Возможно, это как-то связано с грехопадением, и иссушение этого источника умерило изобилие плодов земли, дабы это, в свою очередь, повлекло за собою увеличение труда ее обитателей? Хотя Писание нигде не говорит об этом, такая догадка была бы вполне допустимой, если бы в другом месте не было сказано, что грех, наказанием за который и явился труд, случился после райских утех; в раю же был свой великий источник, от которого, как сказано, брали свое начало четыре больших и известных

народам реки (но об этом мы поговорим после). Где же был этот источник и эти реки тогда, когда лишь один великий источник, испаряясь, орошал землю? Ведь понятно же, что не Гихон, называемый также Нилом и представляющий собою одну из тех четырех рек, орошал Египет в те времена, когда лишь один источник испускал пар и поил им не только Египет, но и все лицо земли.

Быть может, Богу было угодно орошать всю землю сперва одним величайшим источником, дабы сотворенное Им рождалось потом при помощи влаги через определенные промежутки времени, сообразно с различием своих родов и различным числом дней; затем, насадив рай, Он ограничил этот источник и напоил землю уже многими источниками, райский же разделил на четыре великих реки, так что как и вся прочая земля, наполненная родами своих тварей, имела свои источники и реки, так, в свою очередь, и рай, насажденный на более высоком месте, изливал из русла своего источника те четыре реки? Или же сначала Он орошал всю землю из одного райского, преизобильного водою источника, и оплодотворял ее для произведения в некие числовые сроки тех родов, которые были сотворены на земле еще до наступления времени; затем ограничил в этом месте чрезмерное излияние влаги, дабы орошение происходило по всей земле уже из разных источников и рек; и, наконец, вблизи этого источника, уже не орошающего всю землю, а производящего только четыре известных реки, насадил рай, где и поместил сотворенного человека?

Глава VIII

Но о том, как проходили времена после первого создания вещей и как происходило управление тварями, изначально сотворенными и законченными в шестой день, сказано далеко не все, но лишь столько, сколько посчитал нужным сообщить Дух, присущий бытописателю; ибо написано лишь то, что имело значение как для познания сущих вещей, так и для предизображения вещей будущих. Итак,

не зная многого, мы можем только строить догадки о том, что имело место и что писатель опустил; опустил, впрочем, не по незнанию, а для того, чтобы мы размышляли о многом, постигая, что в священных Писаниях нет и быть не может ни несообразностей, ни противоречий, которые могли бы склонить читающих к неверию или к уклонению от истинной веры.

Глава IX

Поэтому, если высказанные нами соображения по поводу написанного: "Но пар поднимался с земли, и орошал все лице земли" покажутся кому-либо малоубедительными, пусть он ищет другие объяснения, лишь бы они не шли в разрез с этим истинным Писанием (а оно, несомненно, истинно, даже если что-нибудь в нем и не кажется таковым). Ибо если он станет доказывать, что оно ложно, то или сам не скажет ничего истинного о создании тварей и управлении ими, или, если и скажет, то будет полагать Писание ложным по недомыслию: например, если станет настаивать на том, что единый источник не мог орошать всю землю, если не орошал и вершины гор, а это скорее напоминало бы потоп; или если предположит, что в таком случае земля должна была представлять собою сплошное море.

Глава X

Такому надобно ответить, что это орошение могло напоминать то, как временами Нил, выходя из берегов, разливается по всей равнине Египта, а если он возразит, что Нил делается полноводным благодаря дождям или таянью снегов в какой-то неведомой и отдаленной части света, то что он скажет об океанских приливах и отливах, когда берега то широко обнажаются от волн, то вновь покрываются ими? Не говорю уже о тех странных источниках, которые иногда так переполняются влагой, что заливают всю страну, а в другое время почти исчезают и

только из глубоких колодцев можно достать немного питьевой воды. Что же тогда невероятного в том, что благодаря такого рода периодическим наполнениям неведомого русла бездны (поднимающийся оттуда пар) орошал все лицо земли? А если всю эту великую бездну, за исключением той ее части, что называется морем, Писание, имея в виду ее сокровенные недра, откуда различными течениями и жилами берут свое начало все источники и реки, в надлежащих местах выходя наружу, называет источником — источником, который через бесчисленные пустоты и трещины выходил лучеобразно из земли, растекаясь по многим руслам или испаряясь через многие расселины? Да и то, что сказано о всем лице земли, могло быть сказано в том смысле, в каком мы говорим об одежде, что она цветная, хотя цветная она не сплошь, а только пятнами. Тем паче, что земля тогда была еще молода, и вряд ли на ней было много гор, что могло бы затруднить ее орошение. Поэтому мы заканчиваем речь о величине и множественности этого источника, тем более, что (бытописатель) нигде и не упомянул, что он должен был быть непременно одним.

Глава XI

Но вернемся еще раз к тому вопросу, насколько верно мы рассудили, что Господь одним образом произвел все твари в первом творении, от которого почил в седьмой день, и совсем иным производит управление ими; т. е. тогда — разом и единомоментно, сейчас же — во времени, в течение которого, как мы видим, движутся с востока на запад светила, температура колеблется от весны к зиме, растения в определенные сроки прорастают, зеленеют и засыхают, да и все живое вообще зачинается, рождается, развивается, стареет и умирает в пределах срока, установленного для его вида. А кто же производит все это, как не Бог, Сам не испытывающий при этом никаких изменений, ибо для Него не существует времени? Таким образом, Писание, проводя между делами, от коих Бог

почил в день седьмой, и делами, кои Он и доныне делает, некоторую черту, дает понять, что оно покончило с первыми и начинает рассказ о последних. Предуведомление об окончании рассказа о первых делается так: "Вот происхождение неба и земли, при сотворении их, в то время, когда Господь Бог создал землю и небо, и всякий полевый кустарник, которого еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла; ибо Господь Бог не посылал дождя на землю, и не было человека для возделания земли"; рассказ же о последних начинается словами: "Но пар поднимался с земли, и орошал все лице земли". Все, о чем говорится от сих слов и далее, говорится как о происходившем во времени, а не как о сотворенном одним разом.

Глава XII

А так как одним образом существуют непреложные идеи всех тварей в Слове Бога, иным — дела, от коих Бог почил в седьмой день, и совсем иначе те дела, которые Он и доныне делает, то поставленное мною в ряду этих трех на последнее место известно нам так или иначе при помощи телесных чувств и из опыта настоящей жизни. Первые же два, недоступные для наших чувств и обыкновенного человеческого мышления, должны стать сперва предметом веры, основанной на божественном авторитете, а затем и быть познанными на примере того, что нам каким-либо образом уже известно; познано каждым настолько, насколько он, вспомоществуемый свыше внутренними и вечными идеями, в меру своих способностей может это познать.

Глава XIII

О первых же, божественных, непреложных и вечных идеях, по той причине, что Премудрость Божия, через которую все сотворено, знала все это прежде, чем оно было сотворено, Писание свидетельствует так: "В начале

было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть" (Иоан. I, 1 — 3). Кто же будет столь безумен, что скажет: Бог сотворил не то, что знал? А если знал, то где были эти знания, как не в Нем самом, в Его Слове, которым все сотворено? Ибо, если бы эти знания были вне Его, кто бы Его научил? "Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему? Или кто дал Ему наперед, чтобы Он должен был воздать? Ибо все из Него, Им и к Нему" (Рим. XI, 34 — 36). О том же говорят и следующие слова Евангелия: "В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков" (Иоан. I, 3, 4). Это сказано потому, конечно, что мыслящие умы, каковыми обладают люди, созданные по образу Божию, не имеют света, если (не имеют) Слова Бога, которым сотворено все, а причастными Его они могут стать лишь очистившись от всякой неправды и заблуждений.

Глава XIV

Таким образом, слова: "...начало быть. В Нем была жизнь..." следует понимать и так: "Начало быть в Нем". Ибо что же создано не в Нем, когда, перечислив многие, в том числе и земные твари, псалом говорит: "Все соделал Ты премудро" (Пс. CIII, 24); подобным же образом говорит и апостол: "Ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое" (Кол. I, 16). При подобном прочтении, однако, может показаться, что и сама земля со всем, что на ней есть, суть жизнь. Но если нелепо говорить, что все живет, то еще нелепее утверждать, что не живущее есть жизнь; поэтому (евангелист) и уточняет, о какой жизни идет речь, прибавляя: "И жизнь была свет человеков". Посему следует читать так: "В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков", т. е. не в самой твари, не в ее собственной природе, но — в Нем жизнь, и эта жизнь — не тварь, созданная Словом, а жизнь и свет людей, т. е. сама Премудрость, само Слово, единородный Сын Божий. Именно в Нем заключается жизнь

всего, что сотворено. Итак, все, что создано, было в Нем уже жизнью, и не просто жизнью, ибо и о скотах мы говорим, что они живут, хотя и не принимают участия в премудрости, но — жизнью, которая была светом для людей. И мудрые умы, очищенные Его благодатью, способны воспарять до таких высот веденья, что выше и блаженнее нет ничего.

Глава XV

Есть, однако, и такое мнение, что все, сотворенное Словом, в Нем есть жизнь; в этой жизни Оно созерцало все, когда творило, и как созерцало, так и творило, видя все сотворенное не вне Себя, а в Себе. И это созерцание было не одним у Него, а другим — у Отца, но одним и тем же у обоих, как и сущность Их — едина. Именно так о Премудрости, которою все сотворено, и говорится в книге Иова: "Но где премудрость обретается? и где место разума? Не знает человек цены ее, и она не обретается на земле живых" (Иов. XXVIII, 12, 13). И там же, немного ниже: "Бог знает путь ее, и Он ведает место ее. Ибо Он прозирает до концов земли, и видит под всем небом. Когда Он ветру полагал вес, и располагал воду по мере, когда назначал устав дождю и путь для молнии громоносной: тогда Он видел ее и явил ее" (23 — 27). Этими и подобными им свидетельствами показывается, что все, прежде чем оно было сотворено, находилось в познании Творящего. И, разумеется, оно было наилучшим там, где было более истинным, вечным и неизменным. Впрочем, достаточно сказать, чтобы каждый знал и веровал: все это сотворил Бог. Не думаю, что может найтись такой безумец, который стал бы утверждать, что Господь сотворил то, чего не знал. Если же Он знал все это прежде, чем сотворил, то, конечно же, оно было ведомо Ему в том виде, в каком оно живет вечно и неизменно и составляет жизнь, по сотворении же — в том, в каком каждая тварь существует по роду своему.

Глава XVI

Итак, хотя эта вечная и неизменная природа, которая есть Бог, имеющий в самом Себе причину бытия, как сказано Моисею: "Я есмь Сущий" (Исх. III, 14), т. е. (сущий) совсем иначе, чем существует все прочее, Им сотворенное, поскольку существует истинно, изначально и неизменно, не переходит ни во что, Им сотворенное, и все имеет в Себе как Самосущий; Он не сотворил бы ничего, если бы не созерцал, не созерцал бы, если бы не имел, не имел бы ничего до сотворения, если бы (не имел) так, как существует Он сам, несотворенный; — хотя, говорю, эта вечная и неизменная природа суть неизреченная субстанция, которую человек не может определять иначе, чем словами, обозначающими пространство и время (хотя она и существует прежде любого времени и пространства), однако (Бог), сотворивший все, гораздо ближе к нам, нежели все сотворенное. "Ибо мы Им живем и движемся и существуем" (Деян. XVII, 28), тогда как многое из сотворенного, будучи телесным, удалено от нашего ума по причине своего рода несходства с ним. С другой стороны, и сам наш ум не способен созерцать (многое сотворенное) у Бога в тех идеях, по которым оно сотворено, так, чтобы не основываясь на чувственных восприятиях знать его число, количество и качество. (Многое) также бывает недоступным для наших телесных чувств или в силу своей удаленности от нас, или будучи чем-либо заслоненным. Выходит, что познание твари порою бывает более трудным, нежели познание Творца, хотя ощущать Его благоговейным умом в наималейшей степени бесконечно блаженней, чем познавать хотя бы и всю вселенную.

Глава XVII

Теперь перейдем к рассмотрению дел, сделанных Господом разом, закончив которые в шестой день, в седьмой день — почил, а затем рассмотрим то, что Он и доныне делает. Ведь сам Бог (существует) до века, то же, с чего

начался век, мы называем сущим от века, а то, что рождается в мире, называется существующим в веке. Поэтому Писание, сказав: "Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть", затем прибавляет: "Что начало быть" (Иоан. I, 3). Об этом же деянии Господа в другом месте написано так: "Ты сотворил мир от безобразного вещества" (Прем. XI, 18). Мир этот, как о том уже говорилось выше, часто называется небом и землей, которые Бог, как мне кажется, сотворил сразу со всем, что на них есть.

Глава XVIII

Многих тварей нашего мира мы не знаем, ибо так или иначе они недоступны для наших чувств: то ли они живут высоко в небе, то ли — в дальних или необитаемых странах, а иные сокрыты в недрах земли. Прежде чем они были сотворены, они, конечно же, не существовали; так каким же образом Богу было известно то, что еще не существовало? С другой стороны, как Он мог сотворить то, чего не знал? Следовательно, Он творил то, что знал, и знал еще прежде, чем оно было сотворено. Отсюда: до своего сотворения все и существовало, и нет; существовало в познании Бога и не существовало в своей природе. Вот для чего и был сотворен тот (один) день, которому оно было известно обоими этими способами, т. е. и в Боге, и в собственной природе: в Боге — познанием как бы утренним, в своей природе — познанием как бы вечерним. Что же касается самого Бога, то я осмелюсь сказать, что когда Он творил, то знал (творимое) именно так, как ведал его сотворить Тот, "у Которого нет изменения и ни тени перемены" (Иак. I, 17).

Глава XIX

Само собою понятно, что для знания низших предметов Бог не нуждается в вестниках, дабы с их помощью как

бы становиться более знающим; но простым и удивительным образом Он знает все твердо и непреложно. Вестников Он имеет для нас и для них самих, ибо служить и предстоять Ему, получать от Него наставления о низших (предметах) и повиноваться Его высшим заповедям и велениям суть их благо в порядке их природы и субстанции. По-гречески эти вестники называются αγγελοι; этим общим именем обозначается все то горнее общество, под которым мы разумеем тот первый день.

От них не сокрыта и тайна царства небесного, которая в надлежащее время открылась ради нашего спасения; с ее помощью мы, освобождаясь от нынешнего странствия, соединяемся с их обществом. Они знали об этом потому, что в должное время само Семя было преподано через них рукою Ходатая (Гал. III, 19), т. е. властью Того, Кто для них Господь как в образе Божием, так и в образе раба. И апостол говорит: "Мне, наименьшему из всех святых, дана благодать сия — благовествовать язычникам неисследимое богатство Христово и открыть всем, в чем состоит домостроительство тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге, создавшем все Иисусом Христом, дабы ныне соделалась известною чрез Церковь начальствам и властям на небесах многоразличная премудрость Божия, по предвечному определению, которое Он исполнил во Христе Иисусе, Господе нашем" (Еф. III, 8 — 11). Это следует понимать так: (эта тайна) была сокрыта в Боге таким образом, что многоразличная премудрость Божия была известна чрез Церковь начальствам и властям на небесах, поскольку именно там изначально существовала Церковь, где по воскресении должна собраться и Церковь нынешняя, так что и мы будем подобны ангелам (Мф. XXII, 30). Значит, (тайна эта) была известна им от века, поскольку всякая тварь может существовать только от века, но никак не до века: от нее уже пошли века, а не наоборот, ибо начало ее было и началом веков; до века был лишь один Единородный, "чрез Которого и веки сотворил" (Евр. I,2).

А что ангелам не только известна сокровенная тайна в Боге, но и сама Она является им, когда открывается и проповедуется, об этом свидетельствует тот же апостол:

"И беспрекословно — великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе" (I Тим. III, 16). И, если не ошибаюсь, представляется удивительным, что Бог не все знает, что говорится о Нем как бы в настоящем времени, — говорится потому, что Он дает познавать Себя ангелам или людям. Но это надо понимать так, что язык несовершенен, а потому в Писании иногда как-будто говорится о Боге такое, о несоответствии чего с Ним в буквальном смысле громко говорит нам присущая нашему уму истина.

Глава XX

Отделим теперь дела, которые Бог доныне делает, от тех дел Его, от коих Он почил в седьмой день. Ибо есть люди, которые думают, что только мир сотворен Богом, а все остальное уже совершается самим миром, как учредил и повелел Бог; сам же Бог не делает ничего. Против таких и свидетельствует изречение Господа: "Отец Мой доныне делает" (Иоан. V, 17). А чтобы кто-нибудь не подумал, что Бог делает нечто в Себе самом, а не в мире, (Спаситель) прибавляет: "Ибо, как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет" (там же, 21). А что, наконец, Бог совершает дела не только великие и необычайные, но и земные и обыденные, об этом говорит апостол: "Безрассудный! то, что ты сеешь, не оживет, если не умрет; и когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое; но Бог дает ему тело, как хочет, и каждому семени свое тело" (I Кор. XV, 36 — 38). Поэтому то, что "Он доныне делает", мы должны понимать так: если Он отнимет от созданных вещей это действие, они погибнут.

Однако, если мы станем думать, что Господь ныне создает какую-нибудь такую тварь, род которой не был создан в первом творении, то станем в явное противоречие с Писанием, сообщающем, что Бог закончил все дела

Свои в шестой день. Поэтому, хотя сейчас и создается много нового, но все это новое сообразно с теми родами, что были сотворены первоначально. Новые же рода не появляются, ибо тогда уже были закончены дела Его.

Итак, сокровенною силою Бог движет всякую тварь; претерпевая это движение, — когда и ангелы исполняют данные им повеления, и светила совершают свои кругообороты, и ветры налетают, и бездна клокочет водопадами и небесными тучами, и зелень пускает ростки и рассевает семена, и животные рождаются и проводят жизнь сообразно своим инстинктам, и праведники испытуются грешниками, — она проживает века, которые определены ей при первоначальном творении, но которые она не могла бы прожить, если бы Творец прекратил Свое промыслительное о ней управление.

Глава XXI

Теперь нам следует обратить внимание на то, что образуется и рождается во времени: как происходит это (образование и рождение)? Не следует прислушиваться к мнению тех, которые полагают, что промыслом управляются только высшие области мира, низшие же, земные и те примыкающие к ним воздушные области, которые наполнены испарениями, ветрами и туманами, всецело предоставлены случаю. Таким возражает псалом, который, призвав к хвале небеса и все наивысшее, затем обращается к низшим и говорит: "Хвалите Господа от земли, великие рыбы и все бездны, огонь и град, снег и туман, бурный ветер, исполняющий слово Его", и т. д. (Пс. CXLVIII). Трудно представить себе что-либо более предоставленное случаю, нежели эти беспокойные явления, волнующие и изменяющие лик видимого нами неба. Но прибавив "исполняющий слово Его", (псалмопевец) достаточно ясно показал, что от божественной власти зависит порядок и этих вещей, хотя и скрытый от нас, но, тем не менее, наличествующий во вселенной. Да и сам Спаситель, говоря, что и малый птах не упадет на землю без воли Отца

(Мф. X, 29) и что траву полевую, которая сегодня есть, а завтра сжигается в печи, Бог одевает (Мф. VI, 30), разве не учит нас тому, что божественным промыслом управляется не только вся эта область мира, назначенная для смертных и тленных вещей, но и самые ничтожные из этих вещей.

Глава XXII

И если бы люди, отрицающие это и не признающие авторитета Писания, в обитаемой части мира, которую они считают скорее предоставленной на волю случайных движений, чем управляемой божественной премудростью, что и пытаются доказать, приводя в пример либо непостоянство атмосферных явлений, либо же незаслуженное счастье одних и несчастья других, — если бы в этой области они обратили внимание на тот порядок, который открывается в соразмерности членов любого животного, причем открывается не только медикам, которые профессионально занимаются такого рода изысканиями, но и самым простым и посредственным людям, то они постеснялись бы утверждать, что Бог, от коего исходит всякая мера и всякое число, прекращает Свое управление (миром) хотя бы на одно мгновение. Разве может быть более нелепого и бессмысленного представления, нежели то, что лишена промыслительного мановения и управления вся эта область, самая ничтожная и последняя вещь которой столь сообразно устроена, что при внимательном рассмотрении ее мы не можем не испытать невыразимое чувство удивления? А так как природа души превосходит природу тела, то безумие полагать, что нет никакого божественного промыслительного суда над нравственностью людей, коль скоро и тела наши недвусмысленно указуют на премудрый промысел! Но так как тела доступны нашим чувствам и исследовать их легко, то в них порядок вещей очевиден; между тем, нравственные явления, порядок коих мы видеть не можем, кажутся беспорядочными тем, которые не признают в них порядка лишь потому, что не могут увидеть его (телесными) глазами.

Глава XXIII

Мы же, чей путь направляется через св. Писание божественным промыслом, дабы не впасть в подобную же превратность (мыслей), постараемся, с помощью Божией, по самим делам Божиим подняться (духовным взором) туда, где сотворил их Господь разом, почив затем от совершенных дел Своих, (отдельные) виды которых в порядке времени Он делает и поныне. Возьмем, к примеру, красоту любого дерева, с его стволом, ветвями, листьями и плодами. В этом своем виде дерево возникло, конечно, не вдруг, но мы-то знаем, в каком порядке (оно возникло), а именно: оно поднялось из корня, росток которого первоначально прикрепился к земле, и отсюда уже выросло само дерево во всем своем великолепии и разнообразии. Сам тот росток появился из семени; следовательно, все изначально заключалось в семени, причем не в смысле материальной величины, а по силе и причинной возможности. Величина дерева суть следствие совместных действий земли и влаги, но в маленьком зерне заключена более удивительная и превосходная сила, действием которой прилегающая влага в соединении с землей, эта как бы материя (дерева), превращается в древесину ствола, развесистость веток, зелень и форму листьев, обилие плодов, словом — в стройное многообразии целого дерева.

Что же вырастает на этом дереве такого, что не возникало бы из этой невидимой сокровищницы семени? А само семя происходит от дерева, не этого, так другого, которое, в свою очередь, выросло из другого семени. Иногда же дерево происходит непосредственно от другого дерева, когда то пускает отросток. Итак, семя — от дерева, дерево — от семени и дерево — от дерева. Семя же от семени непосредственно не является. Так, путем преемственных чередований одно (является) от другого, но все — из земли, а не наоборот; следовательно, прежде всех них — рождающая земля. То же можно сказать и о животных: неизвестно, от них ли семя, или они от семени раньше, но несомненно одно: и они и их семя — из земли.

Как в зерне невидимо заключается разом все, что с течением времени образуется в дерево, точно также и о самом мире, когда Бог сотворил все разом, мы должны мыслить, что он имел все, что в нем и с ним было сотворено, когда явился день; не только небо со звездами и светилами, сохраняющими свой вид в своем неизменном круговом движении, не только землю и все бездны, претерпевающие как бы непостоянные движения и представляющие другую, низшую часть мира, но и все то, что в возможности и причинно производит из себя вода и земля прежде, чем оно со временем выходит наружу, как это нам известно на основании тех дел, которые Господь и поныне делает.

А коли так, то слова: "Вот происхождение неба и земли, при сотворении их, в то время, когда Господь Бог создал землю и небо, и всякий полевый кустарник, которого еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла" (следует понимать) не в том смысле, в каком Бог творит дела Свои и поныне, т. е. при посредстве дождей и земледелия, для чего и прибавлено: "Ибо Господь Бог не посылал дождя на землю, и не было человека для возделания земли", но в том, что Господь сотворил все разом и завершил творение в семь раз повторенное число дней, когда сотворенный один день шесть раз соприсутствовал делам творения, но не в смысле некоего отрезка времени, а причинно, своим познанием. От дел сих Господь почил в день седьмой, предоставив познанию и радости этого дня и сам покой Свой, почему и благословил и освятил его не в каком-либо из Своих творческих действий, а в Своем покое. Далее, уже не вводя в мир никакой новой твари, но направляя и приводя в движении сотворенное разом Своим промыслительным актом, Он действует непрестанно, одновременно и почивая и действуя, как об этом было сказано выше. И вот, как бы начиная рассказ о делах, которые Бог и поныне делает, Писание говорит: "Но пар поднимался с земли, и орошал все лице земли". Так как об этом было говорено уже достаточно, то продолжим обозрение дальнейших дел Божиих с другого места.

КНИГА ШЕСТАЯ

Глава I

"И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою" (Быт. II, 7). Прежде всего нам нужно решить, имеем ли мы тут дело с кратким повторением (сказанного прежде), так что речь идет о том, как был сотворен человек, созданный, как говорилось выше, в шестой день творения; или же тогда, когда Бог сотворил все разом, Он сокровенным образом сотворил и человека, подобно тому, как (сотворил) полевой злак прежде, чем оный вышел из земли, так что хотя человек и был уже создан в каком-то неведомом для нас образе вместе со всем прочим, сотворенным разом, но с течением времени явился на свет уже в том виде, в каком, хорошо или дурно, проводит настоящую жизнь.

Попробуем вначале принять (эти слова) в смысле краткого повторения. Ведь может быть и так, что человек был сотворен в шестой день творения так же, как сотворены были и сам день, и твердь, и земля, и море. Нельзя же сказать, что все это, будучи от творения как бы первоосновой, сперва было сокрыто, а потом, с течением времени как бы вновь возникнув, явилось в том виде, в каком устроен мир. Но мир возник от начала века во всех своих элементах, и уже затем с течением времени в нем стало происходить все по роду своему как в растительном, так и в животном царствах. Нельзя также считать, что и сами светила изначально были созданы только как совокупность своих элементов, и уже после, во времени появились и заблистали в тех своих формах, в каких они светят с небес. Нет, все это было сотворено в шестеричное совершенное число разом, в "день один". Итак, сотворен ли таким же образом и человек, т. е. изначально в том самом виде, в каком он живет и поныне, или же он вначале был сотворен сокровенно, дабы затем, подобно траве полевой, явиться уже видимым, о чем и говорится как о создании из праха земного.

Глава II

Допустим, что человек был сотворен из земли в своей нынешней, видимой форме в шестой день, о чем, повторяясь, вновь говорит Писание, и посмотрим, согласно ли с этим предположением само Писание. Когда речь шла о делах шестого дня, говорилось так: "И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его: мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле" (Быт. I, 26 — 28).

Итак, человек был образован из земли и из ребра его была создана жена уже в шестой день, но тогда об этом не были сообщены те подробности, которые упоминаются теперь. Но при творении в шестой день человек был создан не так, что сперва Бог сотворил мужчину, а затем, с течением времени, создал и женщину, поскольку в Писании сказано: "И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его: мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог". Каким же тогда образом женщина была сотворена в то время, когда человек уже был введен в рай? Неужто Писание, говоря обо всем этом, просто восполняло пропущенное ранее? Неужто в шестой день и рай был насажден, и человек был в него введен, и был там усыплен, дабы создана была Ева, и пробудился, и нарек женщине имя? Но все это связано с определенными моментами времени, а, значит, не могло случиться тогда, когда все было сотворено разом.

Ведь одно дело возвышенно мыслить о Боге, что Он легко может свершить все разом, и совсем иное — таким же образом мыслить и о человеке. Разве нам неизвестно, что человек способен произносить слова только во времени? Поэтому, когда мы читаем о том, что он давал имена животным, затем — жене, а потом еще сказал: "Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут одна плоть" (Быт. II, 24), мы не можем не понять, что коль скоро даже произнесение двух слогов требует определенного промежутка времени, то все эти именования и речи никак не могли происходить вне времени, когда все создавалось разом. Выходит, что или (творение) происходило не разом, а в течение времени, или день тот, первоначально сотворенный не духовной, а телесной субстанцией, производил утро и вечер, уж и не знаю чем, то ли каким-то особым круговращением, то ли — расширением и сокращением, или же, если все наши вышеприведенные доводы способны убедить, что под днем понимается первоначально созданный в высшей области умный свет, т. е. день духовный, присутствие коего имело место при создании вещей в шестеричное число в форме упорядоченного познания, то несомненно, что сказанное о сотворении человека из праха земного и об образовании его жены из ребра относится не к тому творческому акту, коим все было сотворено разом и по свершению которого Бог почил, а к тому, которое совершается в течение веков и которое Бог и поныне делает.

К тому же и сами слова, в которых повествуется о том, как Бог насадил рай, как поместил в нем человека, как привел к нему животных, чтобы он нарек им имена, как, когда среди тварей не нашлось достойного помощника, из вынутого из него ребра образовал ему жену, достаточно убеждают нас в том, что все это никак не может относиться к тому действию, от которого Бог почил в день седьмой, а скорее относится к тому, которое Бог делает и поныне. В самом деле, о насаждении рая говорится так: "И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке; и поместил там

человека, которого создал. И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла" (Быт. II, 8). Итак, поскольку сказано: "И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи", ясно, что это произошло не так, как когда сказал Бог в третий день: "Да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя, дерево плодовитое", ибо в третий день все это было создано в возможности и причинно, здесь же — видимым образом, актуально, т. е. во времени, в котором Бог и поныне делает.

Глава IV

Но, возможно, кто-либо скажет, что в третий день были созданы не все виды деревьев, но сотворение некоторых было отложено на день шестой, когда был сотворен и введен в рай человек. Но Писание недвусмысленно говорит, что именно было создано в шестой день: это — "душа живая по роду ее", т. е. души скотов, пресмыкающихся и зверей земных, а также и сам человек по образу Божию, мужчиной и женщиной. А раз так, то Писание не могло обойти вопрос о сотворении человека (в шестой день), хотя бы потом оно и повторилось, дабы вставить опущенные ранее подробности. (Это еще можно предположить), но (Писание) не могло пропустить упоминание о какой-либо сотворенной вещи, ибо в противном случае все это тщательное распределение событий по дням потеряло бы всякий смысл. Поэтому, раз о сотворении растений говорится в третий день, а в шестой об этом не упоминается, (значит именно так и было).

Глава V

А что мы ответим на вопрос о животных полевых и птицах небесных, которых Бог привел к Адаму, чтобы видеть, как тот назовет их? Об этом написано так: "И

сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему. Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобного ему. И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребер его, и закрыл то место плотию. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку" (Быт. II, 18 — 22).

Итак, если Бог среди полевых скотов и животных и птиц небесных не нашел для человека подобного ему помощника и потому сотворил такового из его ребра, а это произошло тогда, когда Он "образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их", то каким же образом можно думать, что это случилось в шестой день, когда, по слову Божию, земля произвела душу живую, а что касается птиц небесных, то их вообще произвела вода в день пятый? Но теперь говорится так: "Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных", т. е. дается понять, что земля и вода уже одним образом произвели то, что было им заповедано словом Божиим, ныне же образование происходило иначе: тогда — в возможности и причинно, как приличествовало тому действию, которым Бог сотворил все разом и от которого Он почил в седьмой день, теперь же — так, как Он творит во времени, делая это и доселе. Поэтому Ева создана из ребра своего мужа уже в известные нам дни материального света, происходящего от обращения солнца. Ведь именно тогда Бог и "образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных", и когда между ними не нашлось для Адама достойного помощника, сотворил Еву. В эти же дни, следовательно, Он создал из праха земного и самого Адама.

Ибо нельзя же сказать, что в шестой день был создан один мужчина, а женщина — уже после, так как о шестом

дне весьма ясно сказано: "Мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог", и т. д., то есть говорится о них обоих. Отсюда следует, что тогда они были сотворены одним образом, а теперь — другим: тогда — в потенции мироздания, как бы в семени по слову Божию, от чего в порядке веков все возникает в положенное ему время; теперь же — актуально, в том действии, которое Бог и поныне делает, так что, когда подошло надлежащее время, сотворен был Адам из праха земного, а Ева — из его ребра.

Глава VI

Хотя мне кажется, что в этом разделении дел Божиих, относящихся, с одной стороны, к тем невидимым дням, в которые Бог сотворил все разом, с другой стороны, к нашим обыкновенным дням, в которые Он ежедневно совершает все, что из изначально сотворенного, как из своей первоосновы, развивается во времени, я неизменно следовал словам Писания, приведших меня к такому различению; тем не менее, следует опасаться, чтобы, ввиду трудности в умопостижении этих предметов для людей не слишком сообразительных, обо мне не подумали, что я пытаюсь исследовать то, о чем человеку не дано ни думать, ни говорить. Ибо, хотя я в предыдущей своей речи, насколько мог, и предварял читателя, однако, как мне кажется, очень многие в области подобных предметов остались блуждать в потемках и полагать, что в том действии, которым Бог сотворил все разом, человек явился в таком виде, что имел уже некоторую жизнь, так что мог вполне понимать обращенную к нему речь Господа: "Вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя", и т. д. Пусть же, кто так думает, знает, что ничего подобного я ни думал, ни говорил.

Но, с другой стороны, если я скажу, что в первом творении вещей, в котором Бог сотворил все разом, человек был не то что не похож на взрослого человека, но даже на ребенка, даже на младенца во чреве матери, более того, даже на видимое человеческое семя, то всегда найдутся

такие, которые решат, что я утверждаю, будто человека тогда не было вообще. Пусть же обратятся к Писанию, где ясно сказано, что в шестой день человек был сотворен по образу Божию, причем сотворены были и муж и жена. Но если спросят, когда была сотворена жена, то пусть прочтут, что — после шести дней, после того, как "Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных", а не тогда, когда воды произвели птиц, а земля — всякую душу живую по роду ее. Выходит, муж и жена были сотворены и тогда, и теперь, а не только тогда или только теперь, ибо и теперь были созданы не другие, а те же самые, но только тогда одним образом, а теперь — иным. Если же спросят меня, как так могло случиться, я отвечу: тогда — невидимо, в возможности, причинно, как существует еще не осуществившееся будущее, теперь же — видимо, в той форме, в какой известен нам состав человека и по сей день, с той лишь разницей, что произошли они не от родителей, а муж — из праха земного, а жена — из его ребра.

Но и это, пожалуй, поймут не все. Ибо здесь нужно отвлечься от всего, что нам известно, даже от телесных семян, поскольку человек в первом творении не был ничем подобным. Правда, у семян есть некоторое сходство с тем, о чем идет речь, так как в них содержится некоторая потенция будущего, однако прежде всех видимых семян существуют те (творческие) причины; но понять это дано не всем. Что же мне делать с такими? Разве только стараться убедить, насколько возможно, веровать божественному Писанию, что человек создан, с одной стороны, тогда, когда Бог в "день один" сотворил небо, землю и все вообще, а с другой стороны, тогда, когда творил не все разом, но каждый вид бытия в свойственное ему время, причем человека создал из земли, а жену его — из его ребра; ибо Писание не дает нам никаких оснований думать, что или муж и жена именно в таком виде были созданы в шестой день творения, или не были созданы тогда вообще.

Глава VII

Но, быть может, в шестой день были сотворены их души, в духовном разуме которых справедливо мыслится и сам образ Божий, тела же были созданы после? Писание, однако, не позволяет нам думать подобным образом, ибо, во-первых, (речь там идет) о завершении творческих дел, что трудно понять как-либо иначе, кроме как завершение причинного сотворения того, что затем уже создается видимым образом, и, во-вторых, потому что само деление человека на мужчину и женщину может происходить только телесно. Если же кто-нибудь подумает, что тот и другой пол следует понимать в смысле разумения и действия в одной душе, то как тогда он объяснит то, что сказано в этот день о вкушении от плодов древесных (Быт. I, 29), что, конечно же, приличествует только имеющим тело? Но если он и это вкушение захочет понимать иносказательно, то в таком случае вконец отступит от собственного смысла совершавшихся событий, который в такого рода повествованиях должен быть соблюдаем со всею тщательностью.

Глава VIII

Могут возразить: каким же тогда образом Господь говорил тем, кто еще не мог ни слышать, ни понимать, ибо еще не был способен воспринимать слова? Я отвечу: Бог говорил им таким же образом, каким говорил Христос нам, еще не родившимся, да и не только нам, но и всем, кто еще должен родиться в будущем; ведь всем, которые, как Он предвидел, будут Его последователями, Он сказал: "Я с вами во все дни до скончания века" (Мф. XXVIII, 20); каким ведом был Господу пророк, которому Он сказал: "Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя" (Иер. I, 5); каким Левий был "принимающим десятины", находясь еще в чреслах Авраамовых (Евр. VII, 9). Почему же не могло быть того же и с самим Авраамом в Адаме, и с самим Адамом в первых делах мира, которые Бог сотворил все разом? Но (в одном случае) слова Бога

были произнесены Его устами, (в другом же —) переданы через пророков, и тут они требовали для своего произнесения определенных отрезков времени; между тем, когда Бог говорил: "Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле... плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле... вот, Я дал вам всякую траву сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя: вам сие будет в пищу" (Быт. I, 26 — 29), то эта речь Его, прежде всякого воздушного звука, прежде всякого плотского голоса как бы уже звучала в Его высочайшей Премудрости, которою сотворено все, — звучала не для человеческого слуха, но в уже сотворенных вещах полагала причины того, что еще только должно было явиться, всемогущею силой производила будущее и как бы в семени или корне времени создавала человека, создавала тогда, когда еще только полагалось начало веков, сотворенных Тем, Кто есть Сущий прежде века. Ибо одни твари предшествуют другим: одни по времени, другие — причинно; Он же, сотворивший все, предшествует всему не только Своим совершенством, по которому Он произвел и сами причины, но и вечностью. Об этом, впрочем, мы поговорим подробнее в другом месте.

Глава IX

Теперь же продолжим начатую ранее речь о человеке, сохраняя должную сдержанность и предпочитая тщательность изысканий глубинного смысла Писания дерзости утверждений. Итак, никак нельзя сомневаться в том, что Бог знал Иеремию раньше, чем образовал его в утробе (матери); об этом Он говорит весьма ясно: "Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя". Где же Он

познал его, прежде чем образовал во чреве (хотя постижение этого для нашей слабости или трудно, или невозможно) — в некоторых ли ближайших причинах, подобно тому, как Левий в чреслах Авраама был "принимающим десятины"; или же в самом Адаме, в котором, как в корне, заключался весь род человеческий, и притом в том ли Адаме, который был сотворен из праха земного, или в том, который причинно был сотворен в делах, которые Бог совершил все разом; или же, скорее, — раньше всякого творения, подобно тому, как Бог избрал и предопределил Своих святых прежде создания мира (Еф. I, 4); или, наконец, во всех этих причинах вместе?

Как бы там ни было, были ли это одни из перечисленных мною причин, или, возможно, те, которые мне неведомы, Бог знал его раньше, чем он был образован во чреве матери; полагаю, что нет надобности доискиваться этого с большей тщательностью, лишь бы было понятно, что Иеремия только с того момента, как явился на свет от родителей, получил жизнь в собственном смысле слова и, возрастая, мог жить хорошо или худо, но (это случилось) ни в коем случае не раньше, чем он был образован в утробе матери, и даже не тогда, а когда он родился на свет. Ибо не подлежит ни малейшему сомнению апостольское изречение о близнецах в утробе Ревекки, еще не сделавших ничего ни доброго, ни худого (Рим. IX, 11).

Однако, не напрасно же написано: "Кто родится чистым от нечистого? ни один" (Иов. XIV, 4), и в псалме говорится: "Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя" (Пс. L, 7), и (апостол сказал), что в Адаме все умирают, в котором все согрешили (Рим. V, 12). С другой же стороны, какие бы заслуги родителей не переходили на потомство и какая бы благодать Божия не освящала каждого, прежде чем он родился, будем твердо держаться того мнения, что нет лицеприятия у Бога и никто, еще не родившись, не совершает ни худого, ни доброго, что относилось бы непосредственно к нему. И суждения тех, которые полагают, что некогда иные души так или иначе согрешили и, по мере своих грехов, ниспосылаются в разные тела, несогласны с изречением апостола, который

недвусмысленно говорит, что не родившиеся на свет не делают ни доброго, ни худого.

В своем месте мы вновь возвратимся к вопросу о том, как грех прародителей отразился на всем роде человеческом; но относительно того, что человек, прежде чем был сотворен из земли, т. е. прежде чем в назначенное время был образован к жизни, не мог наследовать никакой подобной вины, никаких сомнений быть не может. Ибо как об Исаве и Иакове, которые, по словам апостола, еще не родившись, не сделали ни доброго, ни худого, мы не могли бы сказать, что они наследовали какую-нибудь заслугу своих родителей, если бы сами родители не сделали ничего ни доброго, ни худого, как — и обо всем роде человеческом, что он согрешил в Адаме, если бы не согрешил сам Адам, а согрешить он мог не иначе, как явившись уже к жизни, когда только и мог сделать что-либо худое или доброе: так же точно напрасно поднимать вопрос о грехе Адама, когда он, будучи создан вместе с прочими вещами разом, не жил ни собственной жизнью, ни в своих родителях. Ибо в том первом творении мира, когда Бог создал все разом, человек был сотворен таким, каким он только должен был явиться к бытию, т. е. идеей творения, а не в самом действии сотворения.

Глава X

Но одним образом (идеи) существуют в Слове Бога, в котором они несотворены и вечны, иным — в элементах мира, где все, имевшее явиться к бытию, сотворено разом, иным — в вещах, которые, будучи причинно сотворены разом, производятся затем порознь, каждая в свое время, в том числе и Адам, образованный из праха земного и одушевленный дыханием Божиим, равно как и полевой злак, вышедший на поверхность земли, и, наконец, иным — в семенах, в которых как бы вновь воспроизводятся изначальные причины, но следуют они уже из тех вещей, которые существуют сообразно с первоначально сотворенными причинами, например: трава — из земли, семя —

из травы. Во всех этих (случаях) получает свои временные обнаружения и действия то сотворенное, которое из скрытых и невидимых начал, причинно заключенных в твари, является в уже видимых формах и природах как в растительном, так и в животном царствах, относящееся к тому действию, которое Бог и поныне делает. Но и эти формы и природы как бы снова содержат самих себя в некоторой скрытой производительной силе, которую они заимствуют из тех первоосновных своих причин, в которых они были заключены при создании мира в "день один", прежде чем получили обнаружение в своих видимых формах.

Глава XI

Если бы те дела, которые Бог соделал все разом, были в своем роде несовершенными, то к ним впоследствии необходимо бы прибавлялись и те, коих недоставало для их совершенства; так что совершенство вселенной должно бы было состоять из тех и других, взятых совместно как части одного целого, из соединения которых и получилось бы целое. С другой стороны, если бы они были совершенными, как совершенны они, когда каждое из них является в должное время в своих видимых формах и действиях, в таком случае, очевидно, от них бы или ничего потом не происходило, или же происходило бы такое, что Бог не перестает производить от вещей, уже происшедших в свое время.

Между тем, так как (дела), которые при сотворении мира были соделаны Богом все разом и должны были раскрыться в последующие времена, с одной стороны, в некотором роде уже закончены, а с другой — в некотором роде только начинаются, — закончены в том смысле, что в тех природах, в коих (вещи) существуют в соответствующие им отрезки времени, не заключается ничего такого, чего не было в них при (первом) творении, а начинаются — в том, что (дела первого творения) были как бы своего рода семенами будущих вещей, которые с течением времени должны были из своего скрытого состояния обнаружиться

в соответствующих местах, — то об этом вполне ясно и говорится в Писании, достаточно лишь внимательно вникнуть в его слова. Ведь Писание недвусмысленно называет их (дела) и законченными, и начинающимися. Если бы они не были закончены, то не было бы и написано: "И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал. И благословил Бог седьмый день, и освятил его, ибо в оный почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал". Но, с другой стороны, если бы они не начинались, то не было бы последующих слов, так как в тот день Он "почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал".

Если же теперь кто-либо спросит, каким образом Бог их и закончил, и начинает (ибо Он не одни закончил, а другие начинает, но начинает те самые, от которых почил в седьмой день), то вопрос этот разрешается из сказанного мною выше. А именно: закончил Он их, по моему разумению, тогда, когда сотворил все разом и с таким совершенством, что уже не было нужды творить что-либо еще из того, что было тогда создано причинно; а начинает так, что заключенное в этих причинах производит в действии. Ибо "создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою". И теперь, после этого, человек стал не только предназначенным к бытию, ибо таковым он был еще до века, в предведении Создателя, и не причинно был создан, или начинательно закончен, ибо в таком виде он существовал от века в первоосновных началах, когда все творилось разом, но уже возник во времени: видимо — телесно, невидимо — по душе, поскольку составился из души и тела.

Глава XII

Теперь приступим к рассмотрению того, как сотворил Бог тело человека, о душе же скажем, насколько это будет возможным, после. Было бы наивным думать, что Господь

образовал человека из праха земного телесными руками; если бы даже Писание и выразилось подобным образом, то выразилось бы иносказательно, как (в некоторых местах Писания) мы можем прочитать: "Ты рукою Твоею истребил народы, а их насадил" (Пс. XLIII, 3), или: "И вывел Израиля из среды его, ибо вовек милость Его; рукою крепкою и мышцею простертою, ибо вовек милость Его" (Пс. CXXXV, 11, 12), но кто же будет настолько глуп, чтобы не понять, что указанные члены упоминаются в смысле власти и силы Бога?

Не следует также придавать значения той высказываемой иными мысли, что человек потому суть особое творение Божие, что обо всем прочем Бог "повелел, и сотворилось", а его Он сотворил Сам; скорее человек является таковым в силу того, что Господь сотворил его по образу Своему. Ведь слова: "Он повелел, и сотворилось" (Пс. CXLVIII, 5) сказаны потому, что все сотворено Словом Бога, а как иначе можно было передать эту мысль людям, способным воспринимать слова лишь во времени и произнесенными вслух? А так Бог говорит лишь в том случае, когда передает нечто посредством телесной твари, как это было, например, с Авраамом, Моисеем или через облако о Сыне Своем. Но прежде всякой твари, дабы она явилась к бытию, Он говорил тем Словом, Которое "было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть" (Иоан. I, 2, 3); и чрез Него, конечно, создан и человек.

Несомненно, Словом сотворил Бог и небеса, ибо: "И сказал Бог: да будет", и "стало", но, в то же время, читаем: "И небеса — дело Твоих рук" (Пс. CI, 26). Даже и о самой, так сказать, низине нашего мира сказано: "Его — море, и Он создал его, и сушу образовали руки Его" (Пс. XCIV, 5). Итак, не то должны мы ставить в честь человеку, что все прочее создано Словом, а он — руками, но истинное превосходство его состоит в том, что Господь сотворил его по образу Своему, даровав ум, которым он превосходит скотов, о чем выше уже было сказано достаточно. Если же, столь вознесенный, человек не поймет, что должен жить достойно, то уподобится тем самым скотам, над которыми превознесен. Так, собственно, и

сказано: "Но человек в чести не пребудет; он уподобится животным, которые погибают" (Пс. XLVIII, 13). Ибо Бог сотворил и животных, но не по образу Своему.

Не следует думать и так, будто человека Бог сотворил, а скотам просто повелел (быть), и они явились; но как его, так и их Он сотворил Своим Словом, чрез Которое все "начало быть". А так как это Слово есть Его премудрость и сила, то Оно называется и Его рукою, но не как видимый член, а как созидающая сила. Ибо то самое Писание, которое говорит, что Бог создал человека из праха земного, также говорит и о том, что Он "образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их". А если из земли образованы и звери, и человек, то какое иное имеет человек превосходство, как не то, что он создан по образу Божию? Но таким он сотворен не по телу, а по уму, о чем мы еще поговорим ниже.

Впрочем, и в самом теле своем он имеет некоторую, указывающую на это особенность, а именно: он сотворен с поднятым вверх станом, что свидетельствует о том, что не должно ему, подобно животным, тяготеть к земному; ведь все удовольствия животных происходят от земли, почему они и наклонены и распростерты на брюхо. Таким образом, и тело человека соответствует его разумной душе, но не чертами и формами членов, а тем, что оно поднято прямо к небу для созерцания тех предметов, которые в системе видимого мира занимают наивысшее место; так и разумная душа должна устремляться к тому, что в области духовных предметов наиболее превосходно по своей природе, дабы услаждаться не земным, но горним.

Глава XIII

Но каким Бог создал человека из праха, т. е. создал ли в уже совершенном, взрослом или юношеском возрасте, или же таким, каким он и теперь образует (нас) в утробе матери? Ведь никто другой, а именно Он совершает и это, как сказано: "Прежде нежели Я образовал тебя во

чреве, Я познал тебя" (Иер. I, 5), так что Адам имел только ту особенность, что был рожден не от родителей, а сотворен из земли. Впрочем, возможно, нам не следует углубляться в исследование этого предмета, ибо каким бы не был сотворен Адам, во всяком случае Бог сотворил его так, как приличествовало сотворить его всемогущему и премудрому Богу. Правда, родам и качествам вещей, которые должны из скрытого состояния стать видимыми, Он сообщил известные временные законы, однако же сделал это так, что воля Его остается выше этих законов. Своим всемогуществом Он даровал твари числовые сроки, но не соединил с этими числами Своего всемогущества. Ибо если Дух его носился над миром при сотворении (Быт. I, 2), то носится Он и над уже сотворенным миром, — носится не в смысле пространственных перемещений, а в смысле превосходства властью.

В самом деле, кому не известно, что вода, сотворенная вместе с землей, проходя по корням винограда питает это дерево и получает в нем такое качество, которое обращается в постепенно наливающуюся гроздь, затем становится соком, при созревании обретает сладкий вкус, выжатое, подвергается брожению и, наконец, выдержанное до известного срока становится приятным и полезным для питья? Но разве Господь нуждался в земле, в воде, во всех этих промежутках времени, когда с удивительной быстротою претворил воду в вино, притом в такое, что его похвалил даже пьяный гость? Разве Создатель времени нуждался в помощи времени? И не в определенные ли сроки зачинается, образуется, рождается и достигает силы каждая порода змей? Однако же во мгновение ока превращен был жезл в руке Моисея и Аарона в змея! А раз подобные явления происходят, то происходят они вопреки природе только для нас, для которых порядок естества известен в определенном виде, но не для Бога, для Которого естество вещи состоит в том, что Он творит.

Глава XIV

Спрашивается теперь, в каком виде были сотворены сами причинные начала, которые Бог сообщил миру (в первом творении)? Так ли, что в зависимости от своих видов они подлежали различным периодам времени, подобно тому, как все, возникающее в растительном и животном царствах, мы видим в свойственном ему образовании и возрастании, или же так, что они образовались разом, подобно тому, как и Адам, как нам кажется, был сотворен уже в зрелом возрасте, минуя все степени возрастания? Но почему бы нам не предположить, что в этих началах одновременно заключались возможности того и другого, дабы всегда могло осуществиться то, что угодно Создателю? Ибо, если мы скажем, что было установлено только первое, то будет очевидным, что не только чудо с претворением воды в вино, но и вообще все чудеса, совершающиеся не в установленном порядке природы, совершаются вопреки им (причинным началам). Если же скажем, что — второе, то вывод будет еще нелепей, а именно: что все обычные нам формы и виды природы проходят свойственные им периоды времени вопреки первичным началам всего рождающегося. Остается, таким образом, предположить, что эти начала были сотворены способными и к тому, и к другому, т. е. и к тому, чтобы проходить свой природный цикл в привычной для нас последовательности времени, и к тому, чтобы, как это бывает крайне редко и носит название чуда, осуществляться так, как это бывает угодно Богу.

Глава XV

Человек был создан именно так, как заключалось в первых причинах сотворение первого человека, которому надлежало родиться не от отца и матери, а быть образованным из праха земного, согласно с тем причинным началом, в котором он был изначально создан. Ибо, если бы дело обстояло иначе, Бог сотворил бы его не в ряду дел шести дней; если же мы говорим, что он был сотворен

именно в этом ряду, то очевидно, что Бог сотворил (тогда) саму причину, по которой человеку в свое время надлежало возникнуть от Того, Кто к этому моменту совершил начатое в смысле сотворения совершенных причинных начал и почил от творения в вечности.

Поэтому, если в тех первичных причинах, которые Создатель сотворил миру, Он положил не только создать человека из праха земного, но и — как создать, т. е. так ли, как в утробе матери, или же в уже юношеском возрасте, то, несомненно, именно так Он его и сотворил, как изначально предначертал, ибо, конечно же, сотворил его не вопреки Своему намерению. Если же в этих причинах Богом заложена была только возможность сотворения, без каких-либо ограничений, а все прочее было оставлено на усмотрение Его воли, то и в таком случае ясно, что в своем теперешнем виде человек создан не вопреки потенциям первых причин, ибо там заключалась в том числе и возможность того, что он будет именно таким, хотя и не необходимо таким; необходимость же заключалась уже не в причинах, а исключительно в воле Творца, которая и без того суть необходимость для всех вещей.

Глава XVI

Ведь и мы, сообразно со свойственным человеческой слабости пониманием, можем еще в области временных предметов постигать на основании опыта, что принадлежит природе каждого из них, но будет ли оно принадлежать и ему самому — этого мы не знаем. Например, природе юноши свойственно, несомненно, состариться, но положил ли Господь Своею волей достигнуть старости тому или иному юноше — нам неизвестно. Да и природе его это не было бы свойственно, если бы прежде не было предначертано волею Того, Кем создано все. Действительно, есть же скрытая причина старости в теле юноши и юности — в теле ребенка, но мы не можем этого видеть так, как видим самого ребенка, юношу и старика; мы осознаем это особым разумением, различая в природе нечто сок-

ровенное, из чего возникают скрытые числа, (определяющие переход) от детства к юности и от юности к старости. Таким образом, существует скрытая от глаз, хотя и не от ума, причина, по которой все это может произойти; но произойдет ли оно на самом деле, этого мы определенно не знаем. Мы знаем только, что такая причина есть, что она заключена в природе тела (как его возможность), но причина, по которой так необходимо и должно быть, заключена, очевидно, не там.

Глава XVII

Но, возможно, причина, по которой человек необходимо должен достигнуть старости, заключена в мире; а если не в мире, то в Боге. Ибо необходимо сбудется только то, чего хочет Бог, и истинно будущее только то, что Он предвидел. Многое может быть будущим и по более низким причинам, но истинным будущим оно становится только в том случае, если существует как будущее в предведении Божьем, и если (по низшим причинам) сбывается как-то иначе, то скорее сбывается именно так, как положено ему быть там, где не может ошибаться Предвидящий. Так, будущим называем мы старость юноши, однако этого может и не случиться, если юноша умрет; это же произойдет по иным причинам, или заложенным в основание мира, или остающимся в предведении Бога.

Так, согласно с некоторыми причинами будущих (событий), Езекии надлежало умереть, но Господь прибавил ему пятнадцать лет жизни (Ис. XXXVIII, 5), сделав в этом случае то, что, несомненно, предвидел, но не заложил в причины, а оставил в Своей воле. Поэтому, в настоящем случае Он сделал не то, чему не надлежало быть, а скорее тому надлежало сбыться, что Он предвидел. И эти (пятнадцать) лет не могли бы, в сущности, и называться прибавленными, если бы не прибавлялось нечто такое, что по другим причинам никогда бы не прибавилось. Отсюда, по некоторым низшим причинам жизнь (Езекии) подходила к концу, но по причинам, заключающимся в

воле и предведении Бога, Который в вечности знал, что должно было случиться в это время, Езекии надлежало умереть именно тогда, когда он и умер. Правда, в этом случае снисхождение Езекии было сделано ради его молитвы, но ведь и то, что он будет молиться, притом молиться именно так, что этой молитвой заслужит снисхождение, несомненно знал Тот, Чье предведение не может ошибаться; то же, что Он предвидит, то и необходимо.

Глава XVIII

Поэтому, если причины всего будущего были заложены в основание мира в тот "день один", в который Бог сотворил все разом, то, при своем образовании из праха земного, вероятнее всего, как нам кажется, в образе уже зрелого мужа, Адам был сотворен не как-либо иначе, но именно так, как это заключалось в тех самых причинах, в каких Бог создал человека в ряду дел шести дней. В этих причинах заключалось не только то, что он мог быть таким, но и то, что он необходимо должен был быть именно таким. Ибо, конечно же, Бог сотворил его не только не вопреки Своей воле, но и не вопреки созданным по Его же воле причинам.

Если же в первоначально созданную тварь Он заложил не все причины, но некоторые оставил в Своей воле, то хотя последние и не зависят от необходимости тех, которые Он сотворил, но, однако же, не могут быть и противоположными тем, что установлены Его волей, ибо воля Бога не может быть противоположной самой себе. Отсюда, установленные Им причины Он сотворил так, чтобы по ним могло происходить, хотя и не необходимо, то, причинами чего они служат; несотворенные же сокрыл так, чтобы по ним возможное происходило необходимо.

Глава XIX

Часто спрашивают, душевное ли сначала было образовано из земли для человека тело, т. е. такое, какое мы имеем и теперь, или же духовное, какое мы будем иметь по воскресении? Хотя душевное тело изменится в духовное, поскольку душевное тело тлеет, а духовное — возрастает, однако же вопрос о том, в каком именно теле был изначально сотворен человек, заслуживает тщательного рассмотрения, ибо если он был создан с телом душевным, то по воскресении, когда уподобимся ангелам Божиим (Мф. XXII, 30), мы получим не то тело, которое потеряли в Адаме, а настолько лучшее, насколько духовное лучше душевного. Но разве ангелы могут быть поставлены выше Господа правосудием и другими (свойствами)?

Между тем, об (Иисусе) сказано: "Не много Ты умалил его пред ангелами" (Пс. VIII, 6). Чем же (умален Он), как не слабостью плоти, которую получил от Девы, приняв вид раба, и, в нем умерши, искупил нас от рабства? Но стоит ли долго рассуждать об этом, если у нас есть ясное свидетельство апостола, который, говоря о душевном теле, привел в пример не свое тело или тело кого бы то ни было другого (из своих современников), но сослался на само Писание, сказав: "Есть тело душевное, есть тело и духовное. Так и написано: "первый человек Адам стал душею живущею"; а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные" (I Кор. XV, 44 — 48). Что можно к этому прибавить? Образ небесного человека мы носим верою, уповая облечься в него по воскресении, которого чаем, а в образ земного человека облекаемся по самому началу человеческого рождения.

Глава XX

Здесь мы сталкиваемся с новой трудностью, а именно: каким образом мы можем обновиться, если не будем призваны через Христа к тому, чем были прежде в Адаме? Ведь хотя многое обновляется не в прежнее, а в лучшее, однако обновляется из состояния более низкого, чем то, каким оно было раньше. Почему "о том надо было радоваться и веселиться, что брат твой сей был мертв и ожил, пропадал и нашелся" (Лук. XV, 32), почему предлагалась ему новая одежда, раз он не обрел бессмертия, которое потерял в Адаме? И каким образом сам Адам потерял бессмертие, коль скоро имел душевное тело? Ибо не душевным, а духовным будет тело, когда "тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему — облечься в бессмертие" (I Кор. XV, 53). Итак, мы поставлены перед трудным решением: как, с одной стороны, соблюсти изречение: "Так и написано: "первый человек Адам стал душею живущею"; а последний Адам есть дух животворящий"; и как, с другой стороны, показать, что упомянутое обновление и обретение бессмертия есть обновление в прежнее состояние, т. е. в то, которое потерял Адам?

Иные полагают, что человек, действительно, вначале был создан с душевным телом, но при помещении в рай был изменен подобно тому, как и мы изменимся при воскресении. Правда, говорят они, книга Бытия об этом умалчивает, но как иначе согласовать между собою эти, и не только эти свидетельства, которые мы находим в Писании?

Глава XXI

Но если так, то тщетны все наши старания понимать рай, да и не только рай, буквально; выходит, что все сказанное, сказано иносказательно! Действительно, кто же будет думать, что пища от плодов древесных могла быть нужна для бессмертных и духовных тел? Впрочем, если других объяснений найти нельзя, то лучше уж будем

понимать рай в духовном смысле, чем усомнимся в том, что человек обновляется, коль скоро об этом столько раз говорит Писание, или думать, что ему возвращается то, чего он не терял. К тому же и сама смерть человека, которую, как о том говорят многие божественные свидетельства, он навлек на себя своим грехом, как-будто указывает на то, что изначально он был свободен от смерти. Каким же образом смертный был свободен от смерти, и каким образом он был бессмертен, если имел душевное тело?

Глава XXII

На основании вышесказанного некоторые полагают, что своим грехом Адам навлек на себя не телесную смерть, но душевную, каковой является порочность. По их мнению, из душевного тела Адам должен был перейти к тому покою, какой имеют теперь почившие святые, и в конце веков вновь обрести тело, но уже бессмертное; так что телесная смерть явилась не вследствие греха, а естественно, как смерть животных. Но тут им возражает апостол, говоря: "...тело мертво для греха, но дух жив для праведности. Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас" (Рим. VIII, 10, 11). Таким образом, и телесная смерть — от греха. Значит, если бы Адам не согрешил, то не умер бы и телом, а потому и тело имел бы бессмертное. Каким же образом бессмертное, если — душевное?

Глава XXIII

Но, с другой стороны, те, по мнению которых тело Адама в раю было изменено, став из душевного духовным, упускают из виду, что если бы он не согрешил, то ничто бы не препятствовало ему после райской жизни, проведенной праведно и послушно, получить требуемое изменение тела в вечной жизни, где оно бы уже не нуждалось

в телесной пище. Зачем же тогда понимать рай иносказательно, а не буквально, если тело могло умереть только вследствие греха? Действительно, Адам не умер бы и телом, если бы не согрешил, ибо апостол ясно говорит, что "тело мертво для греха"; но до греха оно вполне могло быть и душевным, чтобы через некоторое время, после праведно проведенной жизни, по воле Божией стать духовным.

Глава XXIV

Каким же тогда образом, говорят нам, мы обновляемся, если не получаем того, что потерял первый человек, в котором все согрешают? Некоторым образом, конечно, мы это получаем, а некоторым — нет. А именно: бессмертия духовного тела, которого первый человек еще не имел, мы не получаем, а ту праведность, от которой он отпал вследствие греха, получаем. Поэтому от ветхости греха мы обновимся не в прежнее душевное тело, в каком находился Адам, а в лучшее, духовное, в котором будем подобными ангелам Божиим, обретаясь на небесах и не нуждаясь более в тленной пище. Мы обновимся "духом ума нашего" (Еф. IV, 23) по образу Создавшего нас, образу, который Адам, согрешив, утратил. Но мы обновимся и плотью, когда "тленному сему надлежит облечься в нетление", чтобы стать духовным телом, в которое тело Адама еще не было, хотя и должно было быть изменено, если бы вследствие греха он не заслужил смерти и душевного тела.

Глава XXV

Наконец, апостол говорит не "тело смертно для греха", а "тело мертво для греха". Значит, прежде греха тело могло быть названо в одном отношении смертным, а в другом — бессмертным. Смертным потому, что могло умереть, а бессмертным потому, что могло и не умереть. Ибо одно дело — иметь возможность умереть, каковою возможностью обладают некоторые созданные Богом бес-

смертные природы, и совсем другое — иметь возможность не умереть, каковой возможностью обладал первый человек; его бессмертие заключалось не в устройстве его природы, а в древе жизни, от коего он после грехопадения был отлучен, дабы мог умереть; т. е. если бы он не согрешил, то мог и не умереть. Таким образом, по природе душевного тела он был смертен, а по милости Создателя — бессмертен. Но раз тело его было душевным, оно непременно было и смертным, так как могло умереть, но, с другой стороны, оно было и бессмертным, так как могло и не умереть. Истинно же бессмертным будет только тело духовное, каким, по обетованию, мы облачимся при воскресении. Отсюда, душевное, а потому и смертное тело, которое по правосудию стало бы духовным, т. е. бессмертным, сделалось вследствие греха не смертным, каким оно было и раньше, а мертвым, каким оно могло и не быть, если бы человек не согрешил.

Глава XXVI

Каким же образом апостол, говоря о нас, о живых, называет наши тела мертвыми, если (не имеет при этом в виду), что само состояние смертности от греха прародителей переходит на все их потомство? Ведь и наши тела, как и тело первого человека, душевны, но, будучи душевными, они все же гораздо ниже тела Адамова, ибо они подпадают необходимости смерти, а тело Адама от такой необходимости было избавлено. Хотя тело Адама и было душевным, и оно должно было претерпеть изменения, дабы стать духовным, обретая при этом истинное бессмертие, но этому обновлению необходимо не посредствовала смерть. Между тем, как бы праведно мы не жили, наше тело будет мертво; вследствие этой, проистекающей от первого греха необходимости, апостол называет наше тело не смертным, а мертвым, ибо все мы умираем в Адаме. "Так как истина во Иисусе, — говорит он, — отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях (а таким и стал Адам

из-за греха. Смотри же, что следует дальше:), а обновиться в духе ума вашего и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины" (Еф. IV, 21 — 24). Вот что вследствие греха потерял Адам! Отсюда, мы обновляемся в том, что потерял Адам, т. е. в духе ума нашего, по телу же, которое сеется душевным, а возрастает духовным, мы обновимся в лучшее, в то, что Адам еще не имел.

Глава XXVII

Апостол также говорит: "...совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его" (Кол. III, 9, 10). Этот-то начертанный в уме образ Адам и потерял вследствие греха, и именно его мы и обретаем снова по благодати оправдания, а не духовное тело, которое Адам еще не имел, но которое будут иметь все святые, восставшие из мертвых. Это составит уже награду за то благо, которого лишился Адам. Поэтому та новая одежда (Лук. XV, 22) означает или ту праведность, от которой отпал Адам, или же, если она означает одежду телесного бессмертия, то он (Адам) лишился и бессмертия в том смысле, что из-за греха уже не мог его достигнуть. Ведь и мы говорим, что лишается жены или чести тот человек, который не получает желаемого, оскорбив того, от кого ожидал (получить то или другое).

Глава XXVIII

Итак, согласно с этим мнением, Адам имел душевное тело не только до помещения в рай, но и во время жизни в раю, хотя во внутреннем человеке был духовным, по образу Создавшего его; далее, вследствие греха он утратил (этот образ) и заслужил телесную смерть; не согрешив же, заслужил бы изменение в духовное тело. Но если предположить, что и внутренне он был душевным, то тогда уже мы действительно не можем быть названы обновля-

ющимися по нему. Ведь сказано же: "Обновляйтесь в духе ума вашего", т. е. станьте духовными; но если в своем уме он (Адам) таким не был, то как мы можем обновиться по тому, чем человек никогда не был? А между тем, апостолы и все святые праведники, имея тело душевное, внутренне жили духовно, обновляясь в познании Бога по образу Создавшего их. Однако, они еще не были в состоянии не грешить, если могли сочувствовать неправде. А что и духовные люди могут впадать в искушение греха, об этом ясно свидетельствует апостол, говоря: "Братия! если и впадет человек в какое согрешение, вы духовные исправляйте такового в духе кротости, наблюдая каждый за собою, чтобы не быть искушенным" (Гал. VI, 1). Я говорю это к тому, чтобы кто-либо не усомнился, как мог согрешить Адам, коль скоро внутренне он был духовным, хотя по телу и душевным человеком. Но хотя все сказанное выше и кажется правильным, однако, не будем спешить с заключением, но подождем, не встретит ли такое понимание препятствия в каком-нибудь последующем месте Писания.

Глава XXIX

На очереди теперь стоит весьма трудный вопрос о душе, вопрос, над которым трудились многие, оставив, впрочем, достаточно места и нам. То ли мне не довелось перечитать всего и у всех, которые могли, не отклоняясь от истины нашего Писания, относительно этого предмета достигнуть ясного и несомненного понимания, то ли сам по себе этот вопрос таков, что людям, подобным мне, не дано понять тех, которые рассуждают о нем правильно, но, признаюсь, никто еще доселе не смог убедить меня в том, что вопрос разрешен и дальнейшие изыскания бессмысленны. Удастся ли мне достигнуть чего-либо истинного, не знаю. Но что смогу, то, насколько Господу будет угодно помочь мне в моих усилиях, изложу в следующей книге.

КНИГА СЕДЬМАЯ

Глава I

"И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою" (Быт. II, 7). С рассмотрения этих слов Писания мы начали предыдущую книгу и о самом сотворенном человеке, преимущественно же о его теле, сказали, что представлялось нам сообразным с Писаниями, столько, сколько посчитали достаточным. Но так как вопрос о душе человеческой — вопрос весьма сложный, то мы предпочли отложить его до настоящей книги, не зная, насколько Господь поможет нашему желанию говорить об этом правильно, но твердо зная, что правильно будем говорить лишь настолько, насколько Он пожелает. А правильно — значит правдиво, ничего дерзко не отвергая и ничего безрассудно не утверждая, пока остаются сомнения для веры или христианской науки, истинны ли они или ложны; то же, что можно знать или из очевидного порядка вещей, или из несомненного авторитета Писаний, принимая безо всяких сомнений.

Но, прежде всего, обратим внимание на само изречение: "Вдунул в лице его дыхание жизни". Ибо в некоторых кодексах можно встретить "дохнул" или "испустил дыхание на лице его". Но так как у греков читаем: ενεζυσησεν, то, несомненно, следует понимать "дунул" или "вдунул". В предыдущей книге мы уже говорили о руках Божьих, когда обсуждали образование человека из праха; то же надобно сказать и относительно изречения "вдунул Бог": как человека Он создал не руками, так и вдунул не гортанью и губами.

Глава II

При всем этом, по моему мнению, такими словами Писание помогает нам в рассмотрении настоящего чрез-

вычайно трудного вопроса. Иные на основании этого выражения полагали, что душа — или некая часть самой божественной субстанции, или же одной природы с Богом; они думали так потому, что когда человек дышит, он испускает нечто из самого себя. Но именно это и должно побуждать нас отвергнуть подобное мнение, как враждебное католической вере. Мы веруем, что природа или субстанция Божия, которую многие признают в Троице, но немногие умозрительно постигают, совершенно неизменяема. А кто же сомневается в том, что душа может изменяться как к лучшему, так и к худшему? Поэтому мнение, что душа и Бог одной субстанции — мнение нечестивое. Ибо что же следует из него, как не то, что и Бог изменяем? Отсюда, надобно веровать и мыслить так, как учит правая вера, а именно: что душа (имеет бытие) от Бога как нечто Им сотворенное, а не как нечто рожденное или каким бы то ни было образом происшедшее от самой Его природы.

Глава III

Но, возразят нам, каким же образом написано: "Вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою", если душа — не часть или даже не субстанция Бога? Напротив, из этого изречения как раз и явствует, что она — нечто совсем иное. Ибо когда человек дышит, то, несомненно, его душа движет подчиненную ей природу тела и производит дыхание из нее, а не из себя самой; неужто эти заядлые спорщики настолько глупы, что не знают: дыхание происходит от того периодического вдыхания и выдыхания, которым мы то вбираем из окружающего нас воздуха, то в него выпускаем. Но даже если (дыхание — это не только движение) вдыхаемого и выдыхаемого воздуха, находящегося вне нас, но при дыхании мы испускаем нечто и из самой природы нашего тела, то все же природа тела и природа души — не одна и та же, с чем, конечно, согласны и они. Поэтому, даже и в этом случае, одно дело — субстанция души, которая управляет и движет телом, и совсем другое — дыхание,

которое управляющая и движущая душа производит из подчиненного ей тела, а не из самой себя, которой тело подчинено. Значит, коль скоро душа управляет подчиненным ей телом, а Бог — подчиненной Ему тварью, то почему же не понимать слова "вдунул" так, что Бог создал душу из подчиненной Ему твари, потому что хотя душа господствует над своим телом и не так, как Бог — над вселенной, которую Он сотворил, однако и она производит дыхание движением тела, а не из своей субстанции.

И хотя можно сказать, что душа человека — не само дыхание Божие, но что Бог сотворил душу в человеке дыханием, однако не следует считать сотворенного Им при посредстве слова лучшим сотворенного Им при посредстве дыхания на том только основании, что у нас слово лучше дыхания. Впрочем, из вышесказанного отнюдь не следует, что мы не можем называть душу дыханием Божиим, понимая при этом не то, что душа — это природа и субстанция Бога, но то, что дунуть (у Бога) значит то же, что сотворить дыхание, а сотворить дыхание — то же, что сотворить душу. Это мнение подтверждает и то, что говорит Бог через Исаию: "Изнеможет предо Мною дух и всякое дыхание, Мною сотворенное" (Ис. LVII, 16). А что Он говорит не о каком-либо телесном дыхании, показывает дальнейший ход повествования. Ибо за этими словами следует: "За грех корыстолюбия его Я гневался, и поражал его". Что же называет Он дыханием, как не душу, которая опечалена и поражена по причине греха? В таком случае "всякое дыхание, Мною сотворенное" означает то же, что и "всякая душа, Мною сотворенная".

Глава IV

Таким образом, если бы мы считали Бога как бы душою нашего мира, для которой мир выступает как тело единого живого существа, то тем самым сказали бы, что Бог дыханием сотворил телесную душу человека из подвластного Ему воздуха, т. е. из Своего тела; однако то, что Он в этом случае сотворил бы и дал Своим дыханием,

мы должны были бы считать данным не из Него самого, а из подчиненного Ему воздуха Его тела, таким же образом, как и наша душа производит дыхание из подчиненного ей же предмета, т. е. из нашего тела, а не из самой себя. Но так как Богу подчинено не только тело мира, но Он превыше всякой как телесной, так и духовной твари, то мы должны думать, что Он дыханием Своим не сотворил душу ни из Себя самого, ни из телесных элементов.

Глава V

Но из чего: из того ли, чего совсем не было, или же из чего-либо такого, что уже было сотворено Им духовно, но еще не было душой? Если мы не думаем, что Бог все еще продолжает творить что-нибудь из ничего после того, как сотворил все разом, а веруем, что Он "почил от всех дел Своих, которые делал", так что все, что творит потом, творит уже из тех (дел), то не знаю, каким образом возможна мысль, что Он творит души из ничего. Разве что можно предположить, что в делах первых шести дней Бог сотворил тот сокровенный день, или, лучше сказать, духовно-умную природу, т. е. природу ангельского союза, и мир, т. е. небо и землю, и в этих уже существующих природах Он сотворил начала других, будущих (природ), но не сами эти природы; в противном случае, если бы они уже тогда были сотворены так, как имели быть (в действительности), они не были бы будущими. А коли так, то в созданных вещах еще не существовало никакой природы человеческой души, а начала она свое бытие тогда, когда Бог ее сотворил Своим дыханием и вложил в человека.

Но этим еще не разрешается вопрос, сотворил ли Бог природу, которая называется душой и которой раньше не было, из ничего, как если бы дыхание Его явилось не из какой-нибудь подчиненной Ему субстанции, как это говорили мы о дыхании, производимом душой из своего тела, а совершенно из ничего, когда Он благоволил дохнуть и это дыхание стало душой человека; или же было уже

нечто духовное, хотя оно, чем бы там оно ни было, не было природой души, но из него явилось дыхание Божие, которое стало природой души, как и природы человеческого тела еще не было прежде, чем Бог образовал ее из праха земного, ибо прах этот не был плотью человека, однако было нечто такое, из чего явилась плоть, которой еще не было.

Глава VI

Но возможно ли так, чтобы в первых делах шести дней Бог создал не только причинное начало будущего человеческого тела, но и саму его материю, т. е. землю, из праха которой оно было образовано; и при этом сотворил только начало души, а не некую своего рода материю, из которой бы она явилась? Ибо если бы душа была неизменяемой, то в этом случае мы не должны были бы поднимать вопроса о ее материи; между тем, изменяемость души достаточно ясно показывает, что иногда пороками и ложью она обезображивается, а добродетелью и наставлением в истине образуется. Но (такою она является) уже по своей природе, по которой она есть душа, как, в свою очередь, и плоть по той своей природе, по которой она — плоть, и здоровьем украшается, и обезображивается болезнями и ранами. А поскольку эта последняя, помимо того, что она есть плоть и поэтому или совершенствуется, становясь красивой, или же приходит в упадок и становится безобразной, имеет еще и материю, т. е. землю, из которой она возникла, чтобы окончательно стать плотью, то, может быть, и душа, прежде чем стать природой, которая называется уже душою или прекрасной от добродетели, или безобразной от порока, могла иметь некую сообразную своему роду духовную материю, которая не была еще душой, подобно тому, как и земля, из которой сотворена плоть, была уже нечто, хотя еще и не плоть.

Глава VII

Но земля, прежде чем явилось из нее тело человека, уже наполняла собою низшую часть мира, сообщая вселенной целостность, так что, если бы даже из нее и не явилось плоти какого-нибудь животного, все же своим видом она восполнила бы тот мировой строй и ту мировую массу, по которым мир называется небом и землей; но если была или существует какая-нибудь духовная материя, из которой явилась душа или являются души, то что она такое? Какое имя, какой вид, какой смысл имеет она в ряду сотворенных вещей? Живая ли она, или нет? Если живая, чем занимается и что привносит в жизнь вселенной? Блаженной ли жизнью живет, или бедственной, или же свободна даже и от этого и остается праздной в каком-нибудь сокровенном месте вселенной, лишенная бодрствования и движения жизни? Если она совершенно лишена жизни, то каким образом материей будущей жизни могла быть некая бестелесная, но неживая материя? Это или ложно, или в высшей степени таинственно.

С другой стороны, если она не жила ни блаженно, ни бедственно, то каким образом была разумна? А если разумною стала тогда, когда из этой материи была сотворена природа человека, значит материей разумной, т. е. человеческой души была неразумная жизнь. Какое же, в таком случае, различие между нею и (душою) животного? Или, может быть, она была уже разумной, но только в возможности, а еще не самой способностью? Ибо если мы видим, что детская, уже вполне человеческая душа еще не начала пользоваться разумом, и однако называем ее разумной, то почему же не думать, что и той материи, из которой сотворена душа, способность мыслить в спокойном состоянии была присуща так же, как и детской душе, которая, будучи уже душой человеческой, способна рассуждать, хотя (эта способность) и остается еще в спокойном состоянии?

Глава VIII

В самом деле, если существовала уже блаженная жизнь, из которой была создана человеческая душа, то, очевидно, она (в образе души) стала хуже, и потому ее следует считать не материей души, но душу — ее эманацией. Ибо когда какая-либо материя обрабатывается, в особенности Богом, то обрабатывается, несомненно, в лучшее. Но если бы даже человеческую душу и можно было бы посчитать эманацией какой-нибудь жизни, сотворенной Богом в некоем блаженном состоянии, во всяком случае мы должны понимать, что она начала проявлять себя в каком-либо акте своих заслуг только с того момента, с какого начала свою собственную жизнь, т. е. стала душой, оживляющей плоть, пользующейся ее органами, как своими вестниками, и сознающей, что она живет в себе самой, своею волей, разумом и памятью. Ибо если существует нечто такое, из чего Бог вдунул в образованную Им плоть эту эманацию, как бы этим дуновением сотворив душу, и если это нечто блаженно, оно ни в коем случае не может ни двигаться, ни изменяться, и не теряет ничего, когда из него эманирует то, из чего является душа. Оно ведь не тело, чтобы могло изменяться, как бы испаряясь.

Глава IX

Если же своего рода материей, из которой является разумная душа, служит душа неразумная, то спрашивается, откуда является сама эта неразумная душа, ибо и ее творит не кто иной, как Творец всех природ. Может быть, из телесной материи? Почему же, в таком случае, не из нее и разумная душа? Ведь никто же не станет отрицать, что Бог может творить одномоментно то, что мы представляем себе происходящим последовательно. Да и какие бы мы промежуточные звенья тут не предположили, но раз тело — материя неразумной души, а неразумная душа — материя души разумной, ясно, что тело — материя разумной души. Но кто осмелится предположить подобное?

Разве что человек, который и саму душу ставит в разряд какого-нибудь тела.

Далее, если мы допустим, что неразумная душа служит как бы материей, из которой является душа разумная, то здесь следует остерегаться, чтобы кто-нибудь не вообразил, будто возможно перемещение души из животного в человека (что совершенно противно католической вере и истине); причем, изменившись к лучшему, она будет душой человека, а изменившись к худшему, станет душою животного. Этой придуманной некоторыми философами басни стыдятся даже их потомки и говорят, что они-де не думали так, а были неверно поняты. И мне кажется, это похоже на то, как если бы кто-нибудь стал выводить подобную мысль и из наших Писаний, в которых говорится: "Человек, который в чести и неразумен, подобен животным, которые погибают" (Пс. XLVIII, 21); или: "Не предай зверям душу горлицы Твоей" (Пс. LXXIII, 19). Ведь и еретики читают католические Писания и еретиками являются только потому, что, неправильно понимая Писания, утверждают вопреки их истине свои ложные мнения. Но каково бы ни было мнение философов о превращениях душ, во всяком случае католической вере противно думать, что души животных переселяются в людей и души людей — в животных.

Глава X

Нет сомнения в том, что люди по образу своей жизни бывают подобны животным; об этом громко говорит и опыт человеческой жизни, и свидетельствует Писание. Сюда относится и упомянутое мною место: "Человек, который в чести и неразумен, подобен животным, которые погибают"; но, конечно, (это относится) к настоящей жизни, а не к тому, что после смерти. Потому-то просивший: "Не предай зверям душу горлицы Твоей" имел в виду тех зверей, от которых предостерегает Господь, говоря, что они одеты в овечью шкуру, а внутри суть хищные волки (Мф. VII, 15), или самого диавола и ангелов его, ибо и он называется львом и драконом (Пс. XC, 13).

В самом деле, какой аргумент приводят философы, когда утверждают, что души людей переселяются по смерти в скотов, а души скотов — в людей? Конечно же тот, что к такому переселению влечет их сходство нравов, например, скупых — с муравьями, кровожадных — с коршунами, жестоких и гордых — с львами, поклонников нечистого удовольствия — со свиньями, и т. п. Именно это доказательство они и приводят, но не замечают при этом, что подобным аргументом ни в коем случае нельзя доказать возможность посмертного перехода души животного в человека. Ибо боров никогда не будет больше похож на человека, чем на борова, и когда приручают львов, они бывают скорее похожими на собак или даже на овец, чем на человека. Отсюда, если животные не отстают от нравов животных, и даже те из них, которые иногда бывают несхожи с остальными, все же больше похожи на свой род, чем на человеческий, и гораздо дальше отстоят от людей, чем от животных, то человеческие души никогда не будут душами животных, хотя и усвояют нравы, делающие их в чем-то похожими на животных. А если этот аргумент ложный, то каким образом будет истинным само мнение, раз не приводится ничего другого, что делало бы это мнение если не истинным, то, по крайней мере, правдоподобным? Поэтому я и сам склонен полагать, что люди, которые впервые высказались подобным образом в своих сочинениях, были, как хотят понимать их позднейшие последователи, того мнения, что подобными животным люди становятся в настоящей жизни и некоторой извращенностью и постыдностью своих нравов до известной степени превращаются в скотов, но так, что сбросив с себя этот позор, они могут отстать от своих превратных пожеланий.

Глава XI

В самом деле, если, как говорят, случается, что некоторые будто бы припоминают, в телах каких животных они были, то или подобные рассказы ложны, или это припоминание в их душах — плод издевательства демонов.

Ибо если во сне человеку кажется, будто бы он был тем, чем не был, сделал то, чего не делал, то что же удивительного в том, если по справедливому суду Божию, демоны могут производить нечто подобное в сердцах и бодрствующих?

Но манихеи, желающие себя мнить христианами, в своем учении о переселении или превращении душ гораздо хуже и возмутительнее языческих философов и других, думающих подобным образом людей: последние отличают природу души от природы Бога, а они, проповедуя, что душа — не что иное, как сама субстанция Бога и совершенно то же, что и Бог, вместе с тем не боятся называть ее столь постыдно изменяемой, что нет такого рода травы или червя, к которому она, по их мнению, не была бы примешана или в который не могла бы по непостижимому неразумию превратиться. Однако, если бы, отвлекшись своим умом от вопросов о предметах таинственных, предаваясь которым плотским сердцем, манихеи неизбежно впадают в ложные, вредные и нелепые мнения, они крепко держались той одной, всякой разумной душе естественно и истинно присущей мысли, что Бог совершенно неизменяем и бестелесен, в таком случае мгновенно разрушилась бы вся эта повторяемая ими на тысячу ладов сказка, которую они измыслили не о чем другом, как о недостойной изменяемости Бога.

Глава XII

Итак, неразумная душа не служит материей человеческой души. Что же она такое, из чего сотворена душа дыханием Божиим? Может быть, это какое-нибудь земное и влажное тело? Никоим образом; напротив, отсюда сотворена плоть. Ибо что другое — грязь, как не влажная земля? Не следует также думать, что душа сотворена из одной только влаги, как бы так, что плоть — из земли, а душа — из воды. Ибо крайне нелепо думать, что душа человека сотворена из того же, из чего и плоть рыбы и птицы.

Но, может быть, из воздуха? Правда, к этому элементу близко подходит и дыхание; но наше, а не Божие. Поэтому мы выше и сказали, что можно было бы так думать, если бы мы представляли себе Бога мировою душой, как бы душой одного величайшего живого существа: в таком случае Он произвел бы душу дыханием из воздуха Своего тела, как наша (душа) производит дыхание из своего тела. Но раз решено, что Бог несравненно выше всякого тела в мире и всякого сотворенного Им духа, то как можно утверждать подобное? Разве что сказать, что чем более непостижимым вездесущием Он присутствует во всей твари, тем скорее Он мог произвести из воздуха дыхание, которое бы стало душою человека? Но так как душа бестелесна, а между тем все, что происходит из телесных элементов мира, необходимо телесно, к числу же элементов мира относится и воздух, то не следует верить даже в то, что душа сотворена из элемента чистого и небесного огня. Правда, немало было таких, которые утверждали, что всякое тело может превращаться во всякое (другое) тело. Но я не знаю никого, кто думал бы, что какое-нибудь земное или небесное тело превращается в душу и становится бестелесным; да и вера это отрицает.

Глава XIII

Следует, наконец, обратить внимание и на то, что говорят врачи. И не только говорят, но и считают доказанным. По их словам, хотя всякая плоть состоит преимущественно из (элементов) земли, но есть в ней и некоторая часть воздуха, который содержится в легких и расходится от сердца через вены, называемые артериями; затем — огня, причем его тепловое свойство сосредоточено в печени, световое же, говорят, поднимается в верхнюю часть мозга, как бы к небу нашего тела, откуда истекают лучи зрения. Из этого мозга, как из своего рода центра, идут тонкие трубочки не только к глазам, но и к другим органам: ушам, ноздрям, небу, благодаря чему и существуют слух, обоняние и вкус. Сам ощущающий орган, принадлежащий

всему телу, управляется тем же мозгом при помощи шейного и костного мозга, находящегося в спинном хребте, откуда по всем членам расходятся тончайшие канальцы, которые и составляют органы ощущения.

Глава XIV

Таким образом, с помощью этих своих как бы вестников душа воспринимает все, что становится ей известным из области телесных предметов. Между тем сама она — нечто до такой степени иное, что когда хочет иметь познание о божественном, или о Боге, или о самой себе и сосредоточить свои силы на постижении истинного и несомненного, то отвлекается даже от света глаз, чувствуя, что и он не только ничем здесь не может помочь, но даже служит помехой, и устремляется к умственному созерцанию. А коли так, то как можно считать ее принадлежащей к той же области (чувственных) предметов, если наивысший из них — свет, исходящий из глаз, благодаря которому воспринимаются формы и цвета?

Глава XV

Поэтому, хотя природа души не состоит ни из земли, ни из воды, ни из воздуха, ни из огня, однако материей своего грубого тела, т. е. некоей влажной земли, обращенной в свойства плоти, она управляет при помощи природы более тонкого тела, т. е. света и воздуха. Ибо без этих двух (элементов) не бывает со стороны души ни ощущения, ни произвольного движения в теле. А как зрение должно предшествовать действию, так и ощущение — движению. Таким образом, душа, будучи бестелесной, действует сперва на тело, близкое к бестелесному, т. е. огонь, или лучше — свет и воздух, а через них уже и на другие, более грубые (элементы) тела, т. е. воду и землю, из которых состоит плотная масса нашей телесности

и которые более подвержены страданию, тогда как первые — действию.

Глава XVI

Таким образом, слова: "И стал человек душею живою" сказаны, как мне кажется, в том смысле, что он обрел в своем теле ощущения, что, несомненно, служит признаком живой и одушевленной плоти. Ибо движутся и деревья, причем не только под воздействием внешней силы, например, качаясь от ветра, но и внутренним движением, благодаря которому к корням направляется влага и превращается в то, из чего состоит природа растений, обеспечивая им рост и образование надлежащей формы. Но это внутреннее движение нельзя назвать движением произвольным, которое соединяется с ощущением для управления телом, как это мы видим у животных, и которое в Писании называется "душею живою". Конечно, если бы нам не было присуще движение первого рода (растительное), то не росли бы наши тела, волосы и ногти. Но если бы нам было присуще только такое движение, без ощущения и произвольного движения, то о человеке не было бы сказано, что он стал "душею живою".

Глава XVII

Итак, поскольку передняя часть мозга, откуда распределяются все чувства, размещена во лбу, и основные органы чувств находятся на лице, за исключением органов осязания, которые, однако, хотя и распространены по всему телу, но начало свое имеют в той же передней части мозга, откуда через макушку и шею достигают спинного мозга (о чем было сказано выше), вследствие чего осязание присуще лицу не в меньшей степени, чем всему остальному телу, тогда как зрение, слух, обоняние и вкус связаны только с лицом, постольку, как мне кажется, и сказано, что Бог вдунул в лицо человека дыхание жизни, дабы тот стал "душею живою". Поэтому

и передняя часть предпочтительнее задней: она идет вперед, а та уже следует за ней; от той — ощущение, а от этой — движение, как равно и обдумывание предшествует действию.

Глава XVIII

А так как телесного движения, которое следует за ощущением, не бывает без промежутков времени, проходить же таковые произвольным движением мы можем только при помощи памяти, то различаются три отделения мозга: переднее, отвечающее за ощущения, заднее, управляющее движением, и среднее, в котором, собственно, и находится память, осуществляющая как бы взаимосвязь между ощущением и движением. Все это, говорят (врачи), доказывается тем, что когда эти участки мозга бывают поражены недугом, приходят в расстройство именно те (функции), за которые они отвечают. К тому же уже и известно, как эти недуги лечить. Но душа, хотя и действует в этих органах, сама не принадлежит к их числу: она оживляет все и всем управляет, и этим заботится о теле и о той жизни, в которой человек стал "душею живою".

Глава XIX

Итак, когда спрашивают, откуда душа, т. е. из какой материи Бог произвел дыхание, названное душою, тут не должно представлять себе ничего телесного. Ибо как Бог превосходит всякую тварь, так и душа достоинством своей природы превосходит все телесное. Впрочем, она управляет телом, но управляет через посредство света и воздуха, которые, в свою очередь, суть наилучшие в нашем мире тела; им более подобает действие, нежели земле и воде, характерным качеством которых является воспринимающая (действия) масса. Телесный свет служит для души своего рода вестником, но она совсем иного рода, чем он, ее вестник. И когда она чувствует страдания тела, то беспокоится о том, что это телесное расстройство затруднит ее

деятельность, и это беспокойство называется скорбью. Равным образом и воздух, разлитый в нервах, служит тому, чтобы воля двигала членами (тела), но сам он — не воля. Также и средняя часть (мозга) дает знать о движениях членов, чтобы они сохранялись в памяти, но сама она — не память. Наконец, когда эти, так сказать, служители (души) из-за какого-либо повреждения или расстройства приходят в совершенный упадок, то с исчезновением вестников ощущения и служителей движения душа, уже не имея никакой причины для дальнейшего присутствия в теле, оставляет его. Если же упадок еще не достиг той стадии, за которой следует смерть, то на помощь, насколько это возможно, приходит медицина.

Глава XX

А что одно дело — душа, и совсем другое — ее телесные служители, или вестники, или органы, или как это будет угодно назвать, — это ясно видно из того, что весьма часто при сильном напряжении мысли она отвлекается от всего, так что не замечает происходящего на виду открытых и вполне здоровых глаз. При еще более сильном сосредоточении человек замирает, ибо душа перестает управлять органами движения; если же напряжение (мысли) несколько слабее, хотя все равно достаточно сильно, то человек, продолжая двигаться, может не замечать, куда идет, как бы забывая о цели своего движения и машинально проходя мимо дома, куда направлялся. Но бесполезно спрашивать, из неба ли, распростертого над нами, примешал или присоединил Господь к телу уже живого (человека) некоторые материальные частицы, т. е. (частицы) света и воздуха, которые, будучи к бестелесной природе ближе, нежели вода и земля, скорее их воспринимают внушение оживляющей тело души, так что под их ближайшим воздействием управляется вся масса нашего тела, или же и их Бог сотворил, как и тело, из праха земного. Ибо вполне вероятно, что любое тело может

изменяться в любое другое, но невозможно, чтобы какое-нибудь тело могло превратиться в душу.

Глава XXI

Поэтому не следует обращать внимание на мнение тех, которые утверждают, что есть некое пятое тело, из которого происходит душа и которое не есть ни земля, ни вода, ни воздух, ни огонь, причем ни наш, более мутный, ни небесный, чистый и светлый, а уж и не знаю что, но во всяком случае — тело*. Если полагающие таким образом называют телом то же, что и мы, т. е. всякую природу, занимающую место в пространстве своими долготою, широтою и высотою, то это не будет ни душа, ни то, из чего она сотворена. Ибо все подобное, помимо прочего, делимо и пространственно ограничено; ничего такого нельзя сказать о душе, но если бы даже и можно, то откуда, в таком случае, ей известны границы, которые долго не могут пересекаться, когда таких границ в теле не может быть.

Да и в себе душа не встречает ничего подобного даже тогда, когда в целях самопознания исследует саму себя. В самом деле, когда душа занимается этим исследованием, она знает, что именно она исследует, а этого она не могла бы знать, если бы не знала себя самой. Ибо изучает она себя не откуда-то со стороны, но из себя же самой. А раз ей известна она сама как исследующая саму себя, то, значит, самой себе она известна; далее, все, что она знает, она знает не какой-либо своей частью, но знает вся; следовательно, саму себя она знает не как что-либо иное (свою часть), но именно всю себя. Зачем же тогда ей исследовать себя, коль скоро она и так знает всю себя как исследующую себя? Но она знает себя такой, какой она есть, исследует же то, какой она была или какой будет. Итак, подобные знания не похожи на знания телесного, а потому душе и не следует считать себя телом:

---

* Имеется в виду "энтелехия" (εντελεχεια).

она знает себя больше, нежели землю и небо, которые наблюдает с помощью телесных глаз.

Не говорю уж о том, что та ее (способность), которою, как думают некоторые, обладают также животные и птицы, всегда находя дорогу в свои норы и гнезда, и которою воспринимаются образы телесных вещей, сама никак не похожа ни на какое тело. В то же время очевидно, что та способность души, которою воспринимаются образы телесных вещей, больше всех других должна быть похожа на тело. Но если и она не тело, поскольку известно, что телесные образы в душе не только удерживаются памятью, но и могут возникать в ней по желанию сколько угодно раз, то во сколько же раз другие способности души, равно как и сама душа, менее похожи на тело!

Если же по какому-либо иному соображению все существующее, т. е. всякую природу и субстанцию назовут телом, то хотя и не следует допускать подобных словесных обобщений, чтобы не ускользал смысл произносимых фраз и мы как-то могли отделять чувственное от умопостигаемого, все же не стоит слишком уж хлопотать из-за названий. Ведь и мы говорим, что душа не принадлежит к числу известных четырех элементов, поскольку они суть тела, и в то же время настаиваем на том, что она и не то, что есть Бог. Выходит, что лучшим ее определением будет именно то, что она — душа, или же — дыхание жизни. Прибавляю слово "жизни", ибо и воздух иногда называют дыханием. Впрочем, воздух называют и душою, так что трудно подобрать имя для обозначения той природы, которая не есть ни тело, ни Бог, ни жизнь без ощущений, какую можно предположить в деревьях, ни жизнь без мыслящего ума, какая наблюдается в животных, но — жизнь в настоящее время низшая, чем жизнь ангелов, а в будущем, если мы будем жить на земле по заповедям нашего Творца — такая же, как и у них.

Но хотя вопрос о том, из чего сотворена душа — из какой-нибудь совершенной и блаженной природы или из ничего — остается открытым, ни у кого не должно возникать ни малейшего сомнения в том, что как прежде, так и теперь она сотворена Богом, чтобы быть "душею

живою", так как она (изначально) либо была ничем, либо же чем-то таким, чем не есть теперь. Впрочем, по сути поставленного нами (вопроса), т. е. (вопроса) о том, из какой своего рода материи сотворена душа, нами сказано уже достаточно.

Глава XXII

Спрашивается: если души не было совсем, то как понимать высказанную нами выше мысль, что ее причинное начало существовало уже в первых шестидневных делах Божиих, когда Бог творил человека по образу Своему, а таковым Он сотворил его только по душе? Не следует ли тут опасаться, что высказанное положение о том, что Бог, когда создал все разом, сотворил не сами природы и субстанции, а некоторые их причинные начала, может показаться кому-либо полной бессмыслицей? Ибо что это были за такие начала, по которым, можно сказать, Бог сотворил человека по образу Своему, когда еще не было создано тело из праха земного и дуновением еще не была сотворена его душа? И если существовала материя, из которой должно было быть образовано тело, т. е. земля, в коей, как в семени, могло быть сокрыто его (тела) начало, то где было сокрыто причинное начало души, т. е. (начало) того дыхания, которое потом стало душой человека, в то время, когда Бог сказал: "Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему" (а это следует понимать только относительно души), если тогда не было никакой природы, в которой бы это начало было заложено?

Ибо если это начало было в Боге, а не в твари, то, стало быть, оно еще не было создано: как же тогда понимать сказанное, что Бог сотворил человека по образу Своему? А если оно было в твари, т. е. в том, что Бог сотворил разом, то в какой твари — духовной или телесной? Если в духовной, то принимало ли оно какое-нибудь деятельное участие в телах мира, небесных или земных, или же прежде чем человек был создан в своей собственной природе оно оставалось праздным, подобно тому, как и в самом человеке, живущем уже своею жизнью, остается

скрытой и праздной сила деторождения, действующая только в момент соития? Или, возможно, и сама природа духовной твари, в которой скрыто существовало это начало, не была занята никаким своим делом? В таком случае, для чего она была сотворена? Разве что для того, чтобы содержать в себе начало будущей души или всех будущих душ, как если бы они не могли существовать в самих себе, но только в какой-нибудь уже живущей своей собственной жизнью твари, подобно тому, как сила рождения может быть только в уже существующих и совершенных природах? В этом случае родоначальницей души является некая духовная тварь, в которой заключается начало будущей души, но душа, однако же, получает свое бытие от этого начала лишь тогда, когда Бог производит ее в человеке Своим дыханием. Ведь и семя в человеке, и само его потомство образует не кто иной, как Бог Своею Премудростью, проникающей все, причем в этом ее проникновении "от конца до конца", в котором Она "управляет всем благо" (Прем. VIII, 1), к ней не пристает ничего нечистого (т. е. телесного). Но я не знаю, как можно объяснить, что именно с этой целью была создана некая духовная тварь, которая, кстати, не упоминается в ряду сотворенного в течение шести дней, тогда как говорится, что в шестой день Бог сотворил человека, но сотворил не в собственной его природе, а еще только причинно в некоей не упомянутой твари. Скорее уж должна была быть указана именно эта тварь, которая была уже создана, а не должна была еще твориться по предшествовавшему причинному началу.

Глава XXIII

Но, возможно, причинное начало души Бог заложил в природу того дня, который Он сотворил изначально (ведь под этим днем мы подразумеваем умный дух), заложил тогда, когда в шестой день сотворил человека по образу Своему, т. е. по той природе и по тому началу, по которым создал его потом, по прошествии шести дней.

Выходит, что причинное начало человеческого тела Бог сотворил в природе земли, а причинное начало души — в природе того дня. Из этого можно сделать вывод, что ангельский дух есть как бы родоначальник человеческой души, ибо в нем была заложена причина создания этой души подобно тому, как в самом человеке заложена причина его будущего потомства. Отсюда, люди суть родоначальники человеческих тел, а ангелы — душ; Творец же того и другого — Бог, но только тел — от людей, а душ — от ангелов; или: первого тела — из земли, а первой души — из ангельской природы, где предсуществовали их причинные начала, когда Бог изначально сотворил человека в том, что создал разом. Конечно, называть душу как бы дщерью ангела или ангелов — грубо, но куда грубее называть ее дщерью небесного тела или, что еще хуже, моря и земли. Поэтому, если нелепо полагать, что Бог создал души причинно из ангельской природы, то еще нелепее думать, что причинное начало души было заложено в какой-нибудь телесной природе, когда Бог сотворил человека по образу Своему, прежде чем, образовав его из праха земного, Он одушевил его Своим дыханием.

Глава XXIV

Посмотрим же теперь, может ли быть истинным такое воззрение (а оно на первый взгляд кажется наиболее правдоподобным), что среди первых и сотворенных разом дел Бог соделал и человеческую душу, которую Он в надлежащее время вдохнул в образованное из праха земного тело, для которого также было сотворено соответствующее начало. Ибо "по образу Своему" можно понимать только в смысле души, а "мужчину и женщину" — в смысле тела. Отсюда, если только это не будет противоречить авторитету Писаний или очевидности истины, можно думать, что человек в шестой день был сотворен так, что причинное начало его тела было создано в элементах мира, душа же его была сотворена так же, как и сам изначальный день, и, уже сотворенная, скрыто находилась

в делах Божиих до тех пор, пока Бог не вложил ее Своим дыханием в образованное из праха земного тело.

Глава XXV

Но здесь возникает вопрос, от которого нельзя отмахнуться: если душа была уже сотворена и оставалась сокрытой, то, очевидно, там ей было лучше (чем в теле). По какой же причине она, живя невинно, была введена в жизнь этой плоти, согрешив в которой, оскорбила Творца, вследствие чего ее постигли тяготы труда и казни осуждения? Или следует полагать так, что она сама добровольно избрала для себя путь жизни в теле и управления им, чтобы, имея возможность жить праведно или неправедно, получать то, что заслужила: награду за праведность и наказание за неправедность? И это (мнение) не противоречит словам апостола, что еще не родившиеся не совершили ни доброго, ни худого (Рим. IX, 11). Действительно, склонность к телу не есть еще действие праведное или неправедное, отчет за которое предстоит держать на суде Божием, когда каждый получит "соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое" (II Кор. V, 10). Но почему же тогда не думать, что душа вошла в тело по мановению Бога, и если живет здесь по заповеди Его, заслуживает награду вечной жизни, т. е. ангельского союза, а если сею заповедью пренебрегает, претерпевает правосудное наказание огня вечного? Разве что потому, что подобное предположение несколько расходится с утверждением апостола, что еще не родившиеся не совершают ничего ни худого, ни доброго, тогда как само повиновение (души) воле Божией есть, конечно же, действие доброе?

Глава XXVI

А если так, то мы должны будем признать, что душа первоначально сотворена не в таком порядке, чтобы могла предвидеть свои будущие праведные и неправедные деяния.

Ибо крайне невероятно, чтобы она по собственной воле могла склониться к жизни в теле, если бы предвидела, что в иных (телах) она будет такою грешницей, что подвергнется заслуженному вечному наказанию. Творец справедливо прославляется за то, что сотворил все "хорошо", и Он также должен прославляться не только за тех, кому даровал предвиденье, но и за то, что сотворил и скотов, над которыми человеческая природа имеет превосходство даже со всеми своими грехами. Правда, от Бога природа человека, а не его порочность, в которую он впал, дурно воспользовавшись своею свободой; однако, не имей он этой свободы, был бы менее совершенен в этом мире. Ведь и праведно живущий человек не имеет предвиденья, и превосходство доброй воли надобно видеть в том, насколько она не препятствует жить достойно и богоугодно, потому что не зная будущего, праведник живет верой. Поэтому всякий, кто не хочет существования в мире этого создания (человека), противится благости Божией, а кто не хочет, чтобы оно терпело наказания за грехи, является противником правосудия.

Глава XXVII

Но если душа творится для того, чтобы быть посланной в тело, то можно спросить: влечется ли она сюда силою в том случае, если этого не хочет? Лучше будем думать так, что это ее естественное желание, подобно тому, как для нас естественно хотеть жить; жить же худо — это уже не потребность природы, а выбор извращенной воли, которую заслуженно ожидает наказание.

Поэтому напрасно спрашивать, из какой своего рода материи сотворена душа, коль скоро мы будем полагать, что она создана среди первых дел, когда возник "день один". Ибо как были произведены эти дела, которых доселе не было, так в их ряду была произведена и она. Если же существовала некая способная к образованию материя, телесная или духовная, но сотворенная, конечно же, Богом, от Которого — все, — материя, которая

предшествовала своему образованию не по времени, а по происхождению, как голос (предшествует) пению, то не сообразнее ли думать, что душа сотворена из материи духовной?

Глава XXVIII

А если кому-либо угодно полагать, что душа была сотворена только тогда, когда была вдунута в уже образованное тело, тот пусть подумает, как ответить на вопрос, из чего же она сотворена. В самом деле, он или скажет, что Бог сотворил нечто или творит из ничего по завершении уже Своих (творческих) дел, и должен будет тогда объяснить (сказанное), что в шестой день был сотворен человек по образу Божию (а это можно правильно понимать только в приложении к душе), т. е. в той природе, в которой было создано причинное начало того предмета, которого еще не существовало; или же станет утверждать, что душа сотворена из чего-то, уже существовавшего, и в этом случае вынужден будет исследовать вопрос, что это была за природа — телесная или духовная, т. е. вопрос, который выше исследовали и мы, ибо и ему нужно будет решить трудную задачу, в какой субстанции созданных в течение шести дней тварей Бог сотворил причинное начало души, которой Он еще не сотворил самой ни из ничего, ни из чего-либо.

Если же он захочет обойти этот вопрос, сказав, что из праха земного человек был сотворен уже в шестой день, а далее об этом же упоминается вторично, то пусть обратит внимание на то, что сказано о женщине: "Мужчину и женщину сотворил их. И благословил их". Если он ответит так, что женщина была сотворена из ребра мужчины в тот же день, то пусть подумает о том, каким образом (Писание) утверждает, что в шестой день были сотворены птицы, которых привели к Адаму, тогда как то же Писание сообщает, что весь род пернатых был создан из воды уже в пятый день; то же можно спросить и о деревьях, насажденных в раю: неужто и они были созданы в шестой день, когда в Писании также говорится, что в третий?

Пусть подумает он и о том, что значат слова: "И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи"; неужто те деревья, что Он создал в третий день, были неприятными на вид и непригодными для пищи, хотя все это и было признано Богом "хорошим"? И что означают слова: "Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных"? Неужто прежде они были образованы не все или же вообще не образованы?! Да и не сказано же, что Он образовал еще какие-то необразованные ранее породы, но — всех. Пусть подумает и о том, каким образом, с одной стороны, Бог все создал в течение шести дней, а именно: в первый день — сам этот день, во второй — твердь, в третий — образ земли и моря, а из земли — траву и деревья, в четвертый — звезды и светила, в пятый — животных из воды, в шестой — животных из земли, а с другой стороны, потом говорится: "В то время, когда Господь Бог создал небо и землю, и всякий полевой кустарник, которого еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла"? Каким образом Бог сотворил кустарники и травы прежде, чем они выросли из земли? Пусть также подумает, как можно сотворить все разом, и при этом отделить создание одного от создания другого не то что часами, но даже днями. Пусть покажет, как можно совместить без внутреннего противоречия сказанное в книге Бытия, что Он почил "в день седьмый от всех дел Своих", и то, что Он "поныне делает", как сказал Господь (Иоан. V, 17)? Пусть также обратит внимание и на то, каким образом названное совершившимся называется и начавшимся.

Все эти свидетельства божественного Писания, в истинности которого может сомневаться только неверующий и нечестивый, привели нас к тому высказанному нами мнению, что Бог от начала века сотворил все разом: что-то в его собственном, уже законченном виде, что-то — в предуготовительных причинах, т. е. сотворил Он, всемогущий, не только как настоящее, но и как будущее, и от свершенных дел почил, устроив затем Своим управлением и промышлением уже сам порядок времен и всего вре-

менного, а потому, с одной стороны, завершил творение, положив предел всем родам его, а с другой — начал его, положив начало времен; так что с точки зрения завершенного — почил, а с точки зрения начатого — и поныне делает. Впрочем, если кто-либо все это объяснит лучше — с радостью приму и подчинюсь.

О душе же, которую Бог вдунул в человека дыханием в лице его, я всего лишь утверждаю: что она — от Бога, но не Его субстанция; что она бестелесна, т. е. не тело, а дух, не из субстанции Его происходящий, но сотворенный не так, чтобы в его природу превратилась какая-либо природа тела или неразумной души; что она сотворена из ничего; что она бессмертна по некоторому образу своей жизни, которую не может ни в коем случае потерять, однако по некоторой своей изменяемости, в силу которой она может быть лучше или хуже, она может быть справедливо названа и смертной, ибо истинное бессмертие имеет только Тот, о ком сказано: "Единый имеющий бессмертие" (I Тим. VI, 16). Все же прочее, о чем я рассуждал в настоящей книге, надеюсь, пригодится читателю, дабы он знал, как следует без дерзких утверждений исследовать предметы, о которых в Писании сказано не достаточно ясно, а если сам этот способ исследования ему не понравился, то пусть исследует лучше, дабы затем научить и меня, или же поищет человека более сведущего, чтобы тот научил нас обоих.

КНИГА ВОСЬМАЯ

Глава I

"И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке; и поместил там человека, которого создал" (Быт. II, 8). Я знаю, что о рае говорилось многими и многое, но существует относительно этого предмета три наиболее распространенных мнения. Первое из них принадлежит тем, которые рай хотят понимать только в телесном смысле, другое — тем, которые понимают его исключительно духовно; третье — тем, которые принимают рай в том и другом смысле: иногда в телесном, а иногда — в духовном. Дабы быть кратким, признаюсь сразу, что мне представляется наилучшим последнее мнение. И именно с этой точки зрения я, насколько сподобит меня к тому Господь, намерен теперь говорить о рае, полагая, что человек, созданный из праха земного (что, конечно же, следует относить к человеческому телу), был помещен в раю телесном, ибо как сам Адам, хотя он и знаменует собою нечто иное, согласно со словами апостола, назвавшего его образом будущего (Рим. V, 14), был человеком, видимым в своей собственной природе, который жил известное число лет и, оставив многочисленное потомство, умер точно так же, как умирают и остальные люди, хотя и не был, как другие, рожден от родителей, но был сотворен из земли, как это и должно было быть первоначально; так и рай, в котором поместил его Бог, был не что иное, как известная местность, т. е. страна, где мог бы обитать земной человек.

В самом деле, повествование в этих книгах ведется в форме речи о предметах не иносказательных, как в Песни Песней, а исторических, как в книгах Царств и других подобных. А так как здесь рассказывается о таких вещах, которые вполне известны из опыта человеческой жизни, то не составляет особого труда понимать их сначала в буквальном смысле, чтобы потом выводить из них и то, что могут они знаменовать в будущем. Но так как, с другой стороны, здесь же говорится и о том, чего наблю-

дающие обычный ход природы не встречают, то некоторые и хотели бы принимать рассказ об этом не в буквальном, а аллегорическом смысле, и историю, т. е. повествование о предметах исторических, начинать с того пункта, когда Адам и Ева, изгнанные из рая, вступили в соитие и начали рождать. Как будто для нас обычное дело, что они прожили столько лет, или что Енох был взят на небо, или что престарелая и бесплодная стала роженицей, и т. п.!

Но, говорят, одно дело — повествование о чудесных событиях, а другое — об обыкновенных вещах: там сама эта необычность указывает на то, что есть (различные) способы (существования) вещей: одни, так сказать, естественные, а другие — чудесные; здесь же имеется в виду обыкновенный порядок природ. На это следует ответить так: ведь и необычные события необычны потому, что они происходят впервые. В самом деле, что в составе мировых вещей может быть до такой степени необычным и не имеющим аналогов, как не сам мир? А разве можно думать, что Бог не сотворил мира, потому что Он не творит больше миров, или — не сотворил солнца, потому что не творит больше солнц? Так можно ответить и тем, которых беспокоят вопросы не только о рае, но и о самом человеке: раз они верят, что человек был создан так, как впоследствии никто другой, почему же не хотят верить, что рай сотворен так, как творятся на их глазах леса?

Понятно, что это я говорю для тех, которые признают авторитет Писаний, ибо некоторые и из наших хотят понимать рай не в буквальном, а иносказательном значении. Что же касается тех, которые совершенно враждебны Писаниям, то с ними мы вели речь в иное время и иначе; хотя и в настоящем своем произведении мы, насколько можно, намерены защищать буквальное значение рая, чтобы эти люди, по причине умственной извращенности или тупости отказывающиеся верить подобным предметам, не находили основания к убеждению других в их ложности.

Впрочем, я удивляюсь и тем из наших, которые верят божественным Писаниям и не хотят принимать рай в буквальном смысле, т. е. как прекраснейшее место, пок-

рытое плодоносными деревьями и орошаемое великим источником, на том только основании, что ни одно-де человеческое земледелие не приводит по сокровенному действию Божию к такому изобилию, — удивляюсь, каким образом верят они и в самого человека, сотворенного так, как они того никогда не видали. А если и он должен быть понимаем иносказательно, кто же в таком случае родил Каина и Сифа? Или, может быть, и они существовали только иносказательно, а не были людьми, рожденными от людей? Пусть подобные возражения продолжают они до того места, до которого это не противоречит здравому смыслу, и пусть вместе с нами попытаются все повествование принять сначала в буквальном значении. Ибо кто же станет им мешать, если потом они будут понимать повествуемое еще и аллегорически, в значении ли духовных природ и действий, или будущих предметов?

Само собой понятно, что если называемое здесь телесно ни в коем случае не может быть здравою верой принято в телесном значении, то что же нам остается, как не понимать это аллегорически, что, конечно же, лучше, нежели нечестиво порицать священное Писание. Если же все это, понимаемое и телесно, не только не затрудняет, а, напротив, подкрепляет повествование божественного слова, то, думаю, никто не будет настолько упорен, чтобы, видя все это выводимым из правила веры в собственном смысле, предпочесть остаться при своем прежнем мнении только потому, что раньше ему казалось, что оно может быть понимаемо только иносказательно.

Глава II

Я и сам вскоре после своего обращения написал две книги против манихеев, которые не только заблуждаются, принимая эти ветхозаветные книги не так, как должно, но еще и богохульствуют, совсем их не принимая и отвращаясь, — написал из желания поскорей или опровергнуть их болтовню, или возбудить внимание к поискам в сих ими презираемых Писаниях христианской и еван-

гельской веры. И так как в то время мне не представлялось, как все в них может быть понято в собственном смысле, а скорее казалось, что оно в таком смысле или вовсе не может, или только в редких случаях может быть понимаемо, то я без отлагательства и с возможной краткостью и ясностью изъяснил в аллегорическом смысле то, чего не мог принять в смысле буквальном, опасаясь, что напуганные пространностью ли изложения, или трудностью исследования, они, пожалуй, не захотят и в руки взять (мои книги).

Впрочем, памятуя о том, чего я больше всего желал, но не мог сделать, а именно, понимать все сначала в буквальном, а не иносказательном смысле, и не отчаиваясь окончательно, что оно может быть понято и так, я в первой части второй книги выразил эту мысль следующим образом: "Само собою понятно, — говорил я, — что всякий, кто хочет все сказанное принимать в буквальном значении, т. е. так, как звучит буква, и при этом может избежать богохульства и говорить все согласно с католическою верой, не только не должен возбуждать у нас неприятие, а, наоборот, должен почитаться нами как славный и достохвальный толкователь. Если же не представляется никакой возможности благочестивым и достойным образом понимать написанное иначе, кроме как сказанное иносказательно и в загадках, то, следуя авторитету апостолов, которые разрешают столь многие загадки в ветхозаветных книгах, мы будем держаться способа, который себе наметили с помощью Того, кто заповедует нам просить, искать и стучаться (Мф. VII, 7), изъясняя все эти образы вещей согласно с католическою верой, как относящиеся или к истории, или к пророчеству, но при этом не предрешая лучшего и более достойного толкования с нашей ли стороны, или со стороны тех, кого удостоит Господь". Так я писал тогда. В настоящее время Господь благоизволил, чтобы, всмотревшись в дело более тщательно, я не напрасно, как мне кажется, пришел к тому мнению, что и я могу написанное изъяснять в собственном, а не иносказательном смысле; (и именно так) мы и ведем

исследование как того, о чем шла речь выше, так и того, о чем толкуем теперь.

Глава III

Итак, "насадил Господь Бог рай" сладости (ибо это самое и означает "в Едеме на востоке"); "и поместил там человека, которого создал". Так написано потому, что так оно и было. Затем (бытописатель) останавливается на этом предмете снова, желая показать, как именно произошло то, о чем он сказал кратко, т. е. как именно Бог насадил рай и ввел сюда человека, которого создал. Ибо свою речь он продолжает так: "И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи" (Быт. II, 8, 9). Он не говорит: "И произрастил Бог из земли новые деревья". Следовательно, еще тогда, в третий день земля произвела всякое дерево и на вид прекрасное, и на вкус хорошее; ибо в шестой день Бог говорит: "Вот, Я дал вам всякую траву сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя: вам сие будет в пищу" (Быт. I, 29). Итак, не дал ли Он тогда одно, а теперь захотел дать другое? Не думаю. Но так как в раю были выращены деревья тех самых пород, которые земля произвела раньше, еще в третий день, то теперь она породила их как бы в свое время, так как написанное, что земля произвела (в третий день растения), говорит о том, что тогда произведено было в земле причинно, т. е. тогда земля получила сокровенную силу производить (растения), а от этой силы происходит уже и то, что она теперь рождает их видимым образом и в свое время.

Отсюда видно, что слова Бога, изреченные в шестой день: "Вот, Я дал вам всякую траву сеющую семя, какая есть на всей земле", и т. д., произнесены были не чувственным или временным образом, а как творческая сила в Его Слове. Но то, что Он изрекает беззвучно, людям Он мог сказать не иначе, как при помощи именно звуков. Ибо то должно было произойти только в будущем,

чтобы человек, образованный из праха земного и одушевленный Его дыханием, а затем и весь происшедший от него человеческий род употребляли в пищу то, что выходит из земли благодаря той производительной силе, которую она получила. О причинных основах этого будущего события в твари Создатель и говорил тогда, как бы уже о деле существующем, — говорил с внутренне присущей Ему истиной, которой ни око не видело, ни ухо не слышало, но о которой писателю открыл Дух Его.

Глава IV

Понятно, что следующим вслед затем словам о том, что Господь произрастил "дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла" надобно уделить особое внимание, ибо велико искушение свести их к аллегории, дескать, это были не деревья, а под именем деревьев обозначено нечто другое. Правда, о премудрости написано: "Она — дерево жизни для тех, которые приобретают ее" (Притч. III, 18), однако, хотя и существует вечный Иерусалим на небе, тем не менее устроен был и на земле город, знаменовавший собою тот; хотя Сарра и Агарь знаменовали собою два завета (Гал. IV, 24), но в то же время это были и две известные женщины; наконец, хотя Христос через Свои страдания напояет нас духовною водою, однако Он был и камнем, который от удара деревом источил жаждущему народу воду, как сказано: "Камень же был Христос" (I Кор. X, 4). Все эти предметы имели иное значение, нежели чем были сами по себе; и тем не менее, они существовали и телесно. И рассказ бытописателя — это не только (и не столько) иносказательная речь, но и точное повествование о реальных предметах.

Таким образом, существовало и дерево жизни, как существовал и камень-Христос; Богу угодно было, чтобы человек жил в раю не без духовных таинств, имевших телесный вид. Поэтому прочие деревья служили для него питанием, а древо жизни — таинством, означавшим не что иное, как премудрость, как сказано: "Она — дерево

жизни для тех, которые приобретают ее", подобно тому, как можно сказать и о Христе: "Он есть камень, напояющий всех, пьющих от Него". Он справедливо называется тем, что раньше служило Его прообразом. Он — агнец, которого заклали к Пасхе; и, однако, это было прообразом не только в речи, но и в действии: ибо действительно существовал агнец, которого заклали и съели (Исх. XII, 5), и тем не менее, этим истинным происшествием предизображалось нечто другое.

Это не то, что телец упитанный, который был заколот для пира возвратившемуся младшему сыну (Лук. XV, 23). Тут сам рассказ — иносказание, а не прообразовательное значение действительных предметов. Об этом рассказывает не евангелист, а сам Господь; евангелист же только передал, что рассказывал Господь. Поэтому, как евангелист рассказывает, так оно и было, т. е. именно так говорил Господь; рассказ же самого Господа — притча, и к нему ни в коем случае нельзя относиться как к буквальному описанию тех событий, которые служили предметом речи Господа. Христос есть и камень, помазанный Иаковом, и "камень, который отвергли строители", но который "соделался главою угла" (Пс. CXVII, 22); первое было действительным событием, последнее — только образным предсказанием; о первом пишет повествователь прошедшего, а о последнем — предсказатель будущего.

Глава V

Точно так же и Премудрость, т. е. Христос, представляет собою дерево жизни в раю духовном, куда был послан разбойник (Лук. XXIII, 43), но для обозначения ее было сотворено дерево жизни и в раю телесном: об этом говорит то самое Писание, которое, повествуя о событиях, совершавшихся в свое время, повествует и о том, что в раю был человек, телесно сотворенный и живший в теле. А буде кто станет на этом основании думать, что души по разлучении с телами содержатся в телесно видимом месте, хотя и находятся без тела, тот пусть отстаивает свое

мнение; найдутся и такие, которые к этому мнению отнесутся с одобрением, утверждая, что оный жаждущий богач (Лук. XVI, 24) находился несомненно в телесном месте, и даже не усомнятся провозгласить и саму душу совершенно телесной в виду запекшегося языка богача и капли воды, которой он желал с пальца Лазаря: о таком важном вопросе я не хочу вступать с ними в необдуманное пререкание.

Лучше сомневаться в сокровенном, нежели спорить о неизвестном. Я не сомневаюсь, что богач должен представляться в мучительном, а бедняк — в прохладном и радостном месте. Но как надобно представлять себе это адское пламя и это лоно Авраамово, этот язык богатого и этот палец бедняка, эту палящую жажду и эту прохладительную каплю, — все это едва ли может быть открыто и путем спокойного исследования, путем же запальчивого спора — никогда. Чтобы не останавливаться на этом глубоком и требующем продолжительной речи вопросе, скажем пока так: если души по разлучении с телом находятся в телесном месте, то оный разбойник мог быть помещен в раю, в котором находилось тело первого человека; при разборе надлежащего места Писания, если того потребует какая-нибудь надобность, мы так или иначе покажем, что должны мы знать или думать относительно этого предмета.

В настоящее же время я не сомневаюсь, да и не думаю, чтобы кто-нибудь стал сомневаться, что премудрость — не тело, а потому и не дерево; а что в телесном раю премудрость могла быть обозначена через дерево, т. е. телесную тварь, как некоторое таинство, — это пусть считает невероятным тот, кто или не видит в Писании столь многих телесных таинств духовных предметов, или утверждает, что первый человек не должен был жить с некоторым подобного рода таинством, хотя апостол слова Писания о жене (которая, как мы верим, была создана из ребра мужа): "Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть" поясняет так: "Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви" (Еф. V, 31). Удивительно, каким

образом люди хотят понимать рай как некое аллегорическое повествование, и в то же время не хотят понимать его как аллегорическое действие. Если же они об Агари и Сарре или об Измаиле и Исааке согласны, что это были действительные лица и в то же время — прообразы, то я не понимаю, почему же они не допускают, что и дерево жизни и действительно было некоторым деревом, и изображало премудрость.

Прибавлю еще и то, что хотя это дерево и представляло телесную пищу, но пищу такую, которая делала тело человека постоянно здоровым не как от всякой другой пищи, а в силу некоторого сокровенного вдохновения здоровья. Ибо и обыкновенный хлеб заключал в себе нечто большее, когда одним опресноком Бог защищал человека от голода в течение сорока дней (III Цар. XIX, 8). Или, может быть, мы усомнимся в том, что Бог посредством пищи от некоего дерева, благодаря его особенному значению, давал человеку возможность, чтобы его тело не испытывало как в здоровьи, так и в возрасте изменения в худшую сторону, или чтобы даже и не умирало, — Он, который и самой человеческой пище мог даровать такую чудесную устойчивость, что мука и масло, убывавшие в глиняных сосудах, снова восполнялись и не оскудевали (III Цар. XVII, 61)? Но, пожалуй, и здесь окажется кто-нибудь из породы спорщиков и скажет, что Бог должен был творить подобные чудеса в наших странах, в раю же — не должен; как будто, создав человека из персти земной и жену из ребра мужа, Он сотворил там большее чудо, нежели здесь — воскрешая из мертвых!

Глава VI

Перейдем теперь к дереву познания добра и зла. Несомненно, и это дерево, как и прочие, было видимым и телесным. Итак, что оно было дерево, несомненно; надобно только исследовать, почему оно получило такое название. Всматриваясь в дело поглубже, я не могу выразить, до какой степени мне приятно мнение, что это дерево не

было вредно для пищи; ибо Создавший все "хорошо весьма" не мог ввести в рай ничего злого, но злом для человека было преступление заповеди. А между тем, для человека, стоявшего под властью Господа Бога, необходимо было какое-нибудь ограничение, чтобы послушание было для него добродетелью, ведущей к Господу; я уверено заявляю: послушание — единственная добродетель для всякой разумной твари, действующей под властью Бога, первый же и величайший порок гордыни заключается в желании пользоваться своею властью к свой же погибели; имя этому пороку — непослушание. Таким образом, человеку неоткуда было бы знать и чувствовать, что он имеет Господа, если бы ему не было ничего приказано. Итак, дерево это не было дурное, но названо деревом добра и зла потому, что в нем, в том случае, если человек вкусит от него после получения запрета, заключалось будущее преступление заповеди, а в этом преступлении, путем претерпевания наказания, человек мог научиться, какое существует различие между благом послушания и злом непослушания. Вот почему и это дерево надо принимать не за иносказание, а за некоторое действительное дерево, которому дано название не от произроставшего на нем плода или яблока, а от того, что должно было случиться с вкусившим это яблоко вопреки запрету.

Глава VII

"Из Едема выходила река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки. Имя одной Фисон: она обтекает всю землю Хавила, ту, где золото; и золото той земли хорошее; там бдолах и камень оникс. Имя второй реки Гихон: она обтекает всю землю Куш. Имя третьей реки Хиддекель: она протекает пред Ассириею. Четвертая река Евфрат" (Быт. II, 10 — 14).

Что я могу сказать об этих реках кроме того, что это — настоящие реки, а не иносказательные образы, которых не существует в природе, ибо реки эти весьма известны и странам, по которым они текут, и почти всем народам.

А уже из того, что они несомненно существуют (хотя две из них изменили названия, подобно тому, как Тибром называется теперь река, которая раньше была Альбулой, а именно: Гихон ныне называется Нилом, а Фисон — Гангом; две же другие — Тигр (Хиддекель) и Евфрат сохранили свои старинные названия), мы побуждаемся и все остальное понимать прежде всего в буквальном значении и думать, что оно — не иносказание, а то самое, о чем повествуется и что реально существует, но, вместе с тем, означает и нечто другое.

И это не потому, что притча не может заимствовать чего-либо из того, что, как известно, существует в собственном смысле; так, например, поступает Господь, говоря о том, кто следовал из Иерусалима в Иерихон и попался разбойникам (Лук. X, 30). Кому не понятно, что это — притча, речь совершенно иносказательная, а между тем два города, которые здесь упоминаются, существуют и по сей день. Подобным образом мы приняли бы и четыре (райские) реки, если бы все остальное, что повествуется о рае, какая-нибудь необходимость заставила нас принимать не в собственном, а в иносказательном смысле; но так как ничего не препятствует нам понимать эти реки в буквальном смысле, то почему мы не можем прямо следовать авторитету Писания в своем понимании свершившихся событий, сначала принимая эти события как действительные, а потом исследуя, что означают они еще и как аллегории.

Но, возможно, нас поколеблет то, что говорят об этих реках, а именно: что источники иных из них (теперь) известны, а потому и нельзя-де принимать в буквальном значении сказание, что они разделялись от одной райской реки. Скорее этому надобно верить, потому что от человеческого познания весьма удалено само место рая, где разделялись эти части вод, как свидетельствует несомненнейшее Писание; но те реки, источники которых, как говорят, известны, ушли где-нибудь под землею и затем вышли наружу в других местах, где, как говорят, они и стали в своих источниках теперь известны. Ибо кто не знает, что это довольно частое явление? Только об этом

знают там, где реки текут под землею недолго. Итак, из Едема, т. е. из места сладости, выходила река и орошала рай, т. е. все прекрасные и плодоносные деревья, которые покрывали землю этой страны.

Глава VIII

"И взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его. И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертию умрешь" (Быт. II, 15 — 17). Хотя выше уже было сказано, что Бог насадил рай и ввел туда человека, которого создал, однако (бытописатель) повторил это снова, чтобы рассказать, как устроен был рай. Теперь он опять упоминает о том, как поместил Бог в раю человека, которого Он создал.

Рассмотрим же, что значит "чтобы возделывать его и хранить его". Что именно возделывать и что хранить? Неужели Господу было угодно, чтобы первый человек занимался земледелием? Разве можно думать, что Он осудил его на труд раньше греха? Так бы, конечно, мы думали, если бы не видели, что некоторые занимаются земледелием с таким душевным удовольствием, что отвлечение их от этого занятия является для них великим наказанием. А как бы много удовольствия ни доставляло земледелие теперь, тогда оно было гораздо большим, ибо ни от земли, ни с неба это занятие не встречало ничего противного. Тогда оно было не мучительным трудом, а отрадным наслаждением, так как все, сотворенное Богом, произрастало тогда гораздо обильнее и плодоноснее, отчего в большей степени прославлялся и сам Создатель, даровавший душе, соединенной с животным телом, идею труда и способность к нему настолько, насколько это служило удовлетворением духовного желания, а не насколько требовали того нужды тела.

В самом деле, какое может быть еще более удивительное зрелище, или где человеческий разум может еще, так сказать, так вольно беседовать с природой, как не там, где с помощью семян, при выращивании отводков, при пересадке молодых деревьев, при прививке виноградных черенков он как бы взыскует силу каждого семени или корня, что она может и чего не может, почему может и почему не может, что значит при этом невидимая и внутренняя сила чисел и что — вовне прилагаемый труд, и в этом рассмотрении приходит к заключению, что "насаждающий и поливающий есть ничто, а все Бог возращающий" (I Кор. III, 7), так как и то, что при этом привходит со стороны, привходит через того, кого сотворил и кем невидимо управляет и распоряжается Бог.

Глава IX

Если отсюда мы направим мысленный взор на сам мир, как на некое огромное дерево, то и в нем также откроем двоякое действие Промысла — естественное и произвольное: естественное, совершающееся через сокровенное управление, коим Бог дает рост деревьям и травам, а произвольное — через действия ангелов и людей. Согласно с первым упорядочиваются вверху небесные, а внизу земные (явления), сияют светила и звезды, плотная масса земли орошается и омывается водами, а выше разливается воздух, зачинаются и рождаются, вырастают, стареют и умирают растения и животные и происходит все, что только совершается в вещах в силу внутреннего и естественного движения. Во втором даются, объясняются и постигаются приметы (signa), возделываются поля, управляются страны, развиваются науки и совершается все другое как в высшем обществе, так и в обществе земном и смертном, так что попечением этого действия Промысла обнимаются и добродетельные, и порочные. Та же двоякая сила Промысла обнаруживается и в человеке, и прежде всего по отношению к его телу: естественная — в том движении, каким оно происходит, растет, стареет, а произ-

вольная — в том, каким оно поддерживается пищею, одеждою, лечением. Затем, по отношению к душе человек управляется естественно, чтобы жить и существовать, а произвольно — чтобы учиться и постигать.

И как в дереве тому, чтобы оно росло и что совершается внутренне, внешним образом содействует земледелие, так и в человеке, по отношению к телу, тому, что внутренне совершает в нем природа, помогает внешним образом медицина, а по отношению к душе тому, чтобы она по природе внутренне была счастлива, внешним образом содействует наука. Далее, что для дерева значит нерадение об уходе за ним, то же значит для тела нерадение о его лечении, а для души — небрежение о ее образовании. Наконец, что для дерева значит вредная влага, то же значит для тела гибельная пища, а для души — непотребное наставление. Таким образом, выше всего Бог, который создал все и всем управляет, творит все природы как благой, управляет всеми волями как правосудный. К чему же нам отклоняться от истины, если мы верим, что человек в раю находился в таком состоянии, что занимался земледелием не рабским трудом, а благородно-духовным удовольствием? Ибо что невиннее этой работы для занимающихся ею, и что полнее всестороннего обсуждения для благоразумных?

Глава X

А что хранить? Неужели сам рай? От кого же? Ему не угрожал ни враждебный сосед, ни нарушитель границ, ни вор, ни грабитель. Как же понимать, что телесный рай мог быть охраняем человеком телесно? Но ведь Писание и не говорит "чтобы охранять", а просто "чтобы хранить". Хотя, впрочем, если перевести с греческого буквально, то не совсем понятно, хранить ли рай, или хранить в раю. Но что же хранить в раю? Разве, может быть, понять это так: что человек производил в земле при помощи земледелия, он должен был хранить в себе самом при помощи науки, чтобы как поле повиновалось ему как возделывающему, так и сам он повиновался своему

заповедующему Господу, дабы, вкушая плод повиновения заповеди, он не получил терний неповиновения? Вот почему, не захотев сохранить в себе подобие возделывания рая, он после осуждения и получил себе такую землю, о которой сказано: "Терние и волчцы произрастит она тебе" (Быт. III, 18).

Если же мы поймем так, что человек должен был именно возделывать и хранить рай, то возделывать рай он мог, как сказано выше, при помощи земледелия, а хранить его не от дурных и враждебных людей, каких тогда и не было, а разве что от зверей. Но каким образом и зачем? Разве звери были уже свирепыми по отношению к человеку, что произошло только вследствие греха? Ибо человек, как потом упоминается, всем зверям, к нему приведенным, нарек имена, а в шестой день, по закону слова Божия, получил со всеми ими общую пищу (Быт. I, 30). Или, если уже было чего бояться со стороны зверей, каким образом один человек мог защитить рай? Ибо то было огромное пространство, коль скоро его орошала такая великая река. Конечно, ему следовало бы, если бы только было можно, оградить рай такой стеною, чтобы туда не мог проникнуть змей, но было бы удивительно, если бы раньше, чем человек оградил бы рай, он смог выгнать оттуда всех змей.

Но почему бы нам не воспользоваться разумом раньше глаз? Человек действительно был помещен в раю для того, чтобы он возделывал его, как выяснено выше, при посредстве не тягостного, а приятного земледелия и предусмотрительного ума, изыскивающего многое и полезное, и хранил тот же рай для самого себя, чтобы не допустить чего-либо такого, за что заслужил бы из него изгнания. Для того он получил и заповедь, чтобы иметь в ней средство, при помощи которого он сохранял бы для себя рай и с удержанием которого не был бы из него изгнан. Ибо правильно говорят, что тот не сохранил известной вещи, кто ею распоряжался так, что ее утратил, хотя она была бы спасительна другому, кто или нашел бы ее, или заслужил получить.

Есть в этих словах и еще один смысл, который я считаю нелишним предложить, а именно: что возделывал и хранил Бог самого человека. Ибо как человек возделывал землю не так, чтобы она стала землею, а чтобы была обработанной и плодоносной, так и Бог человека, созданного для того, чтобы он был человеком, делает таким, чтобы он был праведным, если сам человек не отступает от Бога в силу своей гордыни; ибо отпадение от Бога и есть то, что Писание называет началом гордыни (Сир. XI, 4). А так как Бог есть неизменяемое благо, а человек и по телу, и по душе — нечто изменяемое, то он может образоваться в праведного и блаженного не иначе, как обратившись к неизменному благу, Богу. Поэтому Бог, создав человека, чтобы он был человеком, Сам и возделывает, и хранит его, чтобы он был праведным и блаженным. Отсюда изречение, что человек делал землю такою, чтобы она, уже будучи землею, стала обработанной и плодородной, равносильно изречению, что Бог возделывал человека, чтобы он, уже будучи человеком, стал благочестивым и мудрым, и хранил его, потому что своею собственною властью человек, занятый ею сверх меры и пренебрегая владычеством Бога, не может быть целым.

Глава XI

Поэтому, как мне думается, совершенно не случайно, но с целью указать на нечто важное, с самого начала этой божественной книги, с самых первых ее слов: "В начале сотворил Бог небо и землю" и вплоть до настоящего места, нигде не говорится "Господь Бог", а только "Бог". Теперь же, когда речь зашла о том, что Бог поместил человека в раю и дал заповедь возделывать его и хранить, Писание говорит "Господь Бог"; говорит не потому, что Бог не был Господом и вышепоименованных тварей, а потому, что писано это не для ангелов и не для других тварей, а именно для человека, для напоминания ему, насколько ему полезно иметь Бога Господом, т. е. жить послушно под Его владычеством, а не пользоваться само-

вольно своею властью; поэтому ранее и не прибавлялось слово "Господь". И вот почему сказано: "И взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его (т. е. дабы человек был праведен), и хранить его (т. е. чтобы он был в безопасности, находясь именно под Его владычеством, которое полезно не для Него, а для нас)".

Не Он нуждается в нашем рабстве, а мы — в Его владычестве, чтобы Он возделывал и хранил нас; только Он один — истинный Господь, поскольку мы являемся Его рабами не для Его, а для нашей собственной пользы и спасения. Ибо если бы Он нуждался в нас, то не был бы и истинным Господом, потому что благодаря нам увеличилась бы Его неволя, рабом которой Он бы был. Итак, справедливо говорит псалмопевец: "Ты Господь мой; блага мои Тебе не нужны" (Пс. XV, 2). Но не следует наших слов понимать так, что мы служим Богу исключительно ради нашей выгоды и нашего спасения, как бы надеясь получить от Него что-нибудь другое, кроме Его самого, который представляет для нас высшее благо и спасение. Ибо мы любим Его даром, по словам псалмопевца: "А мне благо приближаться к Богу" (Пс. LXXII, 28).

Глава XII

В самом деле, человек отнюдь не нечто такое, чтобы отступив от своего Творца, мог делать что-нибудь доброе, как бы сам от себя: вся добродетель его состоит в обращении к Богу, Который его сотворил и от Которого он постоянно делается праведным, благочестивым и мудрым, а не делается и потом оставляется, как излечивается и потом оставляется врачом телесным; потому что телесный врач действует внешним образом, помогая природе, внутренне действующей под властью Бога, устрояющего наше здравие двояким действием Промысла, о котором мы выше говорили. Отсюда, человек должен обращаться к Господу не так, чтобы, став праведным, мог отступить от Него, а так, чтобы Бог постоянно делал его (праведным). Поэтому,

доколе человек не отступает от Бога, Бог своим присутствием оправдывает его, освящает и делает блаженным, то есть возделывает его и охраняет, господствуя над ним, послушным и покорным.

Это похоже не на то, как человек обрабатывает землю, дабы, как мы сказали выше, она стала возделанной и плодородной, причем земля, когда человек, обработав, уходит от нее, остается или вспаханной, или засеянной, или орошенной, или еще какой-нибудь иною, сохраняя на себе ту работу, которая была над нею произведена, хотя сам работник уже отошел от нее, а скорее на то, что как воздух не раньше света уже светлеет, а делается светлым от присутствия света, потому что если бы он был уже светлым до света, а не делался светлым от присутствия света, то оставался бы светлым и при отсутствии света; так же точно и человек: в присутствии Бога освящается, а в отсутствии Его остается в постоянном мраке, ибо отступает от Бога не пространственным образом, а отвращением своей воли.

Итак, делает человека добрым и сохраняет его Тот, кто непреложно благ. Мы должны постоянно быть (добрыми) и постоянно совершенствоваться, прилепляясь и пребывая обращенными к Нему, о Ком говорится: "А мне благо приближаться к Богу". Ибо мы — Его творение не только потому, что мы — люди, а и потому, что становимся добрыми. Так и апостол, напоминая обратившимся от нечестия верным о благодати, которою мы спасаемся, говорит: "Ибо благодатию вы спасены чрез веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился. Ибо мы — Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнить" (Еф. II, 8 — 10). И в другом месте, сказав: "Со страхом и трепетом совершайте свое спасение" (Филип. II, 12), он, чтобы мы не стали приписывать этого себе, будто бы сами делаем себя праведными и добрыми, непосредственно прибавляет: "Потому что Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению" (Филип. II, 13). Итак, "взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его".

Глава XIII

"И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертию умрешь" (Быт. II, 16). Если бы это дерево было чем-то злым, почему Бог и воспретил его человеку, то вышло бы, что человек отравлен на смерть самой злой природой этого дерева. Но так как Создавший все "хорошо весьма" насадил в раю деревья только добрые и не было там ни единой злой природы, так как и вообще в мире нет злой природы (об этом, если Господь сподобит, мы поговорим обстоятельней тогда, когда будем рассуждать о змие), то с этого дерева, не бывшего злым, воспрещено было (есть) с той только целью, чтобы само соблюдение заповеди было для человека добром, а ее преступление — злом.

Лучше и точнее нельзя было показать человеку, до какой степени есть зло само непослушание, коль скоро сделался он повинным пороку потому, что вопреки запрету дотронулся до предмета, прикоснувшись к которому без такового запрета он бы, конечно, не согрешил. Допустим, например, кто-нибудь скажет: "Не касайся этой травы", так как она ядовита и прикосновение смертельно; в этом случае, хотя ослушник и умирает, но умирает не потому, что не исполнил приказ, а потому, что прикоснулся (к ядовитому растению). Равным образом, если кто-либо воспрещает прикасаться к предмету, поскольку это принесет вред не касающемуся, а воспрещающему, как, например, если бы кто-нибудь протянул руку к чужому имуществу вопреки запрету того, кому принадлежит это имущество, то (нарушение) подобного запрета было бы грехом, потому что могло бы нанести урон воспретившему. Но раз прикасаются к чему-либо такому, что не вредно ни касающемуся (если оно не ограждено запретом), ни кому-либо другому, то для чего другого оно ограждается запретом, как не для того, чтобы указать: повиновение само по себе есть благо, а неповиновение — зло?

Наконец, грешник желает только того, чтобы не быть под владычеством Бога, раз дозволяет себе нечто такое, в недозволенности чего он должен руководствоваться единственно повелением Господа. А если он должен руководствоваться только этим, то, значит, он не желает повиноваться воле Божией, не любит волю Божию и предпочитает ей человеческую волю. Господь, конечно, знает, почему Он приказывает; слуга Его должен делать то, что Он повелевает, а если это — слуга выдающийся, то, возможно, он может и постигать, почему Он так повелевает. Не станем, впрочем, долго останавливаться на исследовании причины этого повеления, если для человека великая польза заключается уже в том одном, чтобы он служил Богу; повелевая Бог делает полезным все, что ни повелевает, и ни в коем случае не следует бояться, что Он может повелеть что-нибудь неполезное.

Глава XIV

Да и не может быть так, чтобы собственная воля (наша) не обрушивалась на человека великою тяжестью падения, если он высокомерно предпочитает ее воле высшей. Это-то человек и испытал, преступив заповедь Божию и путем этого опыта узнал, какое существует различие между добром и злом, добром послушания и злом непослушания, т. е. гордости и упорства, превратного подражания Богу и преступной свободы. А в связи с каким деревом могло это приключиться, от этого обстоятельства, как сказано выше, дерево и получило свое имя. Ибо оно не было бы злым, если бы мы не узнали этого по опыту, так как не было бы и зла, если бы мы его не совершили. Да и вообще какой-либо природы зла не существует, а имя зла получило умаление добра.

Несомненно, Бог есть непреложное благо, человек же по той своей природе, в какой его сотворил Бог, хотя и есть благо, но благо не непреложное. Преходящее же благо, которое следует после блага непреложного, делается лучшим, коль скоро оно предано непреложному благу,

любя Его и служа Ему разумною своею волей. Поэтому и такая природа представляет собою великое благо, так как она одарена способностью быть преданной высшему благу. Если же она не хочет быть такою, то лишается блага, что и составляет ее зло, влекущее за собою, по правосудию Божию, страдание. Ибо что могло бы быть еще в такой мере несправедливым, как если бы изменник благу оставался в благополучии? Этого ни в коем случае и не может быть; но только иногда не чувствуют зла от потери высшего блага, любя благо низшее. Но по божественному правосудию тот, кто потерял по своей воле благо, которое он должен был бы любить, любимое теряет со скорбью. Хорошо еще, что он скорбит об утраченном благе: если бы в его природе не оставалось уже ничего благого, то не было бы и никакой скорби об утраченном благе.

Но кому добро угодно помимо испытания зла, т. е. кто раньше, чем почувствует потерю добра, уже решился не терять его, того надлежит поставить выше всех людей. Ибо если бы это не ставилось никому в особенную похвалу, то не заслуживал бы похвалы и тот Отрок, который, став из рода Израилева Эммануилом, что значит "с нами Бог" (Мф. I, 23), примирил нас с Богом, явился посредником между людьми и Богом (I Тим. II, 5), Словом у Бога, плотию у нас, Словом-плотию между Богом и нами. Ибо именно о Нем пророк говорит: "Будет разуметь отвергать худое и избирать доброе" (Ис. VII, 15). А каким образом Он мог пренебречь или избрать то, чего не знал, если не так, что добро и зло познаются одним образом через предведение добра и другим — через испытание зла? Через предведение добра зло познается, но не ощущается; в таком случае добра держатся, чтобы вследствие его потери не ощущать зла. В свою очередь, через испытание зла познается добро, и тот, кому бывает худо от утраты добра, чувствует, чего он лишился. Отсюда, Отрок тот прежде, чем по опыту узнал или добро, которого мог бы лишиться, или зло, которое мог бы ощущать в связи с потерей добра, пренебрег злом, дабы избрать добро, т. е. не захотел терять добра, которое имел, дабы не ощущать потери того,

чего не должен был терять. Поэтому единственный пример повиновения представляет собою Тот, Кто пришел творить не свою волю, а волю Пославшего Его (Иоан. VI, 38), в противоположность тому, кто предпочел творить свою волю, а не волю Создавшего его. Поэтому, как через непослушание одного многие стали грешниками, так и через послушание одного многие становятся праведниками (Рим. V, 19); "Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут" (I Кор. XV, 22).

Глава XV

Между тем, некоторые напрасно пускаются в тонкие исследования вопроса, каким образом дерево могло называться деревом познания добра и зла прежде, чем человек преступил заповедь и путем этого опыта узнал, какое существует различие между благом, которое он потерял, и злом, которое снискал. Такое имя дано этому дереву с той только целью, чтобы, согласно запрету, остерегались касаться того, ощущение чего должно было явиться от этого прикосновения. Ибо деревом познания добра и зла оно стало отнюдь не потому, что с него вкусили вопреки запрету; напротив, если бы (прародители) оказались бы послушными и не вкусили бы от него, то и в таком случае оно, конечно, правильно бы называлось тем, что с ними приключилось бы, если бы они с него вкусили. Так, если бы дерево называлось деревом здоровья потому, что люди, благодаря ему, могли бы быть здоровыми, то разве перестало бы это имя ему соответствовать, если бы к нему никто не прикоснулся?

Глава XVI

Но, говорят, каким образом человек мог понять, что значит древо познания добра и зла, когда он совершенно не знал, что такое само зло? Рассуждающие подобным образом мало обращают внимания на то, что весьма часто

мы понимаем неизвестное из противоположного ему известного, так что даже названия несуществующего, приводимые в речи, имеют для слушателя определенный смысл. Ибо то, чего совсем нет (non est), никак и не называется; а между тем, эти два слога понимает всякий, кто слышит и понимает по-латински. Откуда же, как не из понимания того, что есть, и из его отрицания наши чувства узнают то, чего нет? Так, когда говорят "пустота", то понимая, что есть полнота, из ее отрицания, как из противоположного ей, мы постигаем, что называется пустотою; при помощи слуха мы судим не только о звуках, но и о молчании; равным образом, в силу присущей нам жизни человек может остерегаться всего ей противного, т. е. лишения жизни, называемого смертью, и как бы ни называлась та причина, вследствие которой он может потерять то, что любит, т. е. всякое действие, от коего могла бы приключиться потеря жизни (а таковая причина называется грехом или злом), он будет понимать, что под этим названием обозначается потеря.

Каким, в самом деле, образом понимаем мы слово воскресение, которого никогда не видели? Не чувствуя ли, что значит жить, и лишение жизни называя смертью, а возвращение от нее к тому, что чувствуем, именуя воскресением? И каким бы другим именем и на каком бы языке мы это ни называли, уму нашему словами говорящего дается знак, под которым он понимает то, что мыслит помимо знака. И надобно удивляться, как природа избегает даже и неизведанной на опыте потери того, чем она обладает. Кто научил скотов избегать смерти, как не инстинкт жизни? Кто научил маленькое дитя прижиматься к своему носильщику, если ему угрожают сбросить его с высоты? Правда, (так делать) оно начинает с известного времени, однако раньше, чем испытает что-либо подобное.

Так же точно и первым людям была мила жизнь; они, без сомнения, избегали потерять ее, и каким бы способом, какими бы словами ни обозначил им того Бог, они могли разуметь Его. Они не могли бы склониться ко греху, если бы не были прежде убеждены, что от этого деяния не умрут, т. е. не потеряют того, что имели и обладание чем

наполняло их радостью; о чем, впрочем, речь будет в своем месте. Пусть же те, кого беспокоит вопрос, каким образом (прародители) могли понимать Бога, угрожавшего им чем-то, что не были ими испытано, обратят свое внимание на то, что мы без малейшего колебания и сомнения понимаем названия всего, нами не испытанного, или путем противоположения тому, что уже знаем, если это — названия отрицательные, или путем сравнения, если это — названия видовые. Но, возможно, кого-либо тревожит вопрос о том, как могли говорить и понимать говорящего люди, которые не научились говорить, ибо не росли среди других говорящих (людей) и не обучались этому у учителя? Как-будто бы для Бога было трудно научить говорить тех, которых Он сотворил так, что они могли бы научиться этому даже и от людей, если бы только было от кого!

Глава XVII

Спрашивают также, мужу ли только дал Бог эту заповедь, или и жене? Но пока еще (прежде, чем был дан запрет) не было сказано о сотворении жены. Или, возможно, она уже была сотворена, но только об этом было рассказано после? Ибо слова Писания располагаются так: "И заповедал Господь Бог человеку" (а не "заповедал им"). Затем следует: "От всякого дерева в саду ты будешь есть" (а не "вы будете"). Далее прибавлено: "А от дерева познания добра и зла, не ешь от него"*. Здесь уже речь обращена как бы к обоим, во множественном числе, и само окончание заповеди выражено во множественном же числе. Разве, может быть, Бог, зная, что сотворит жену, заповедал ради порядка так, чтобы о заповеди Господней жена узнала от мужа? Такой порядок в делах Церкви поддерживает и апостол, говоря: "Если же они хотят чему научиться, пусть спрашивают о том дома у мужей своих" (I Кор. XIV, 35).

* В цитируемых Августином списках сказано: "Не ешьте от него".

Глава XVIII

Возможен вопрос и о том, как говорил Бог с человеком, которого Он создал, несомненно, уже одаренным чувствами и умом, так что человек мог слышать и понимать говорящего? Ибо он не мог бы получить и заповеди, преступление которой делало его виновным, если бы не был одарен способностью понимать. Каким же образом Бог говорил с ним? Внутренне ли, в уме его, мысленно, то есть так, чтобы человек умным образом разумел волю и заповедь Божию безо всяких телесных звуков, или же как-либо материально? Писание повествует таким образом, что мы скорее должны думать, что Бог говорил с человеком в раю так, как говорил Он потом с праотцами, например с Авраамом и Моисеем, т. е. в некотором телесном виде. В этом именно заключается причина, что они услышали глас Бога, ходящего в раю, и скрылись (Быт. III, 8).

Глава XIX

Здесь нам представляется случай обратить, насколько мы можем и насколько удостоит помочь нам в этом Бог, свой взор на двоякое действие божественного Промысла, дабы ум читателя уже с этого момента начал приучаться к рассмотрению того, что в наибольшей мере служит для нас поддержкой и ограждает от недостойных мыслей о самой субстанции Бога. Итак, мы говорим, что высший, истинный, единый и единственный Бог, Отец, Сын и Святой Дух, т. е. Бог, Его Слово и Дух Обоих, неслиянная и нераздельная Троица, Бог, который один имеет бессмертие и живет в свете неприступном, которого никто из людей не видел и видеть не может (I Тим. VI, 16), — сей Бог не содержится ни конечным, ни бесконечным пространством и не изменяется во времени, ни в конечном, ни в бесконечном. Ибо в Его субстанции нет ничего такого, что было бы короче в части, чем в целом, как это необходимо бывает во всем, что находится в пространстве; не было в ней также и чего-либо такого, чего

уже нет, как это бывает в тех природах, которые могут претерпевать изменения во времени.

Глава XX

Сей Живущий в неизменной вечности сотворил разом все, от чего уже текут времена, наполняются пространства и временными и пространственными движениями вещей вращаются века. Из этих вещей одни Он сотворил духовными, а другие — телесными, образовав материю, которую не кто-либо другой, а сам Он создал бесформенной, но способной воспринимать формы, так что своему образованию она предшествует не по времени, а причинно. Духовную тварь Он поставил выше телесной, так как духовная тварь может изменяться только во времени, а телесная — во времени и пространстве. Так, наш дух приводится в движение благодатью, или воспоминая то, что забыл, или учась тому, чего не знал, или желая того, чего не хотел; тело же движется в пространстве, с земли ли к небу, или с неба к земле, или с востока на запад, или другим каким-нибудь образом. А все, что движется в пространстве, может двигаться и во времени; все же, что движется во времени, не движется непременно и в пространстве. Отсюда, как субстанцию, которая движется в пространстве, превосходит субстанция, которая движется только во времени, так и эту последнюю превосходит субстанция, которая не движется ни во времени, ни в пространстве. Дух сотворенный движет самого себя во времени, а телом — во времени и пространстве; Дух же Создатель — Себя самого движет вне времени и пространства, сотворенным духом — во времени, но вне пространства, а телом — во времени и пространстве.

Глава XXI

Вот почему тот, кто силится понять, каким образом вечно истинный и вечно бессмертный и непреложный

Бог, сам не двигаясь ни во времени, ни в пространстве, движет во времени и пространстве Свою тварь, тот, думаю, не может составить себе понятие об этом, не поняв прежде, как душа, т. е. сотворенный дух, движущийся не в пространстве, а только во времени, движет телом во времени и пространстве. Ибо если такой не в состоянии понять того, что происходит в нем самом, не тем ли менее он будет в состоянии понять то, что выше него?

Ибо душа, связанная привычкою телесных чувств, думает, что и сама она движется вместе с телом в пространстве, коль скоро движется тело. Но если она в состоянии присмотреться повнимательней, как расположены своего рода центры членов ее тела, служащие точками опоры при движении, то увидит, что те из членов, которые движутся в известном промежутке пространства, движутся только от тех, которые сами неподвижны. Так, ни один палец не может двигаться, если не неподвижна рука, от которой, как от неподвижного центра, он может двигаться; точно также, когда движется ладонь от всего локтевого сустава, локоть — от плечевого, плечо — от спины, то при неподвижности самих центров, на которые как бы опирается движение, движущийся член проходит известный промежуток пространства. Равным образом, в пятке заключается опора ступни, при неподвижности которой ступня движется, в колене — опора голени, в бедренной кости — опора всей ноги; да и вообще каждый член, которым движет воля, движется не иначе, как от какого-нибудь своего центра, коим первоначально управляет мановение воли, дабы от того, что не движется в известном промежутке пространства, могло приходить в движение то, что движется. Короче говоря, нога не двигалась бы при ходьбе, если бы другая нога не поддерживала всего тела.

Но если даже в теле каждым членом воля движет не иначе, как от такого органа, которым она не движет, хотя как та часть тела, которая движется, так и та, от которой первая движется, имеют свои телесные величины, коими они занимают известные промежутки пространства; то тем более само мановение души, которому повинуются члены, хотя душа — бестелесная природа и не наполняет тело

пространственно, как вода наполняет мех или губку, а удивительным образом соприкасается с телом, оживотворяя его бестелесным образом, — тем более, говорю, мановение воли для того, чтобы двигать в пространстве телом, само в пространстве не движется, когда целым телом движет через его части, а известными частями движет не иначе, как через такие, которыми в пространстве не движет.

Глава XXII

Если понять это трудно, пусть верят тому и другому, т. е. и тому, что духовная тварь, не двигаясь в пространстве, движет в пространстве телом, и тому, что Бог, не двигаясь во времени, движет во времени духовную тварь. Причем, что касается души, этому следует не только верить, но и понимать, если только мыслить душу бестелесной, каковой она и является. Ибо кому же может представляться трудным уразуметь, что не может двигаться в пространстве то, что не занимает пространства? А все, что занимает пространство — тело. Отсюда следует, что душа не может двигаться в пространстве, коль скоро она не тело. Но если, как я начал было говорить, кто-нибудь не хочет этому верить относительно души, не следует слишком строго его за это ругать. Если же он не верит и тому, что субстанция Божия не движется ни во времени, ни в пространстве, то, выходит, он не вполне еще верит и в Ее неизменяемость.

Глава XXIII

Но так как природа Троицы совершенно неизменяема и потому настолько вечна, что ей не может быть ничего совечного, то она у себя и в себе самой движет подчиненную ей тварь во времени и пространстве, творя природы благостью и промышляя о волях могуществом, так что в ряду природ нет ни одной, которая была бы не от нее, а между волями нет ни одной доброй, которой бы она не вспомоществовала, ни одной злой, которой бы

она не могла употребить во благо. А так как не всем природам она дала свободную волю, те же, коим дала, выше и могущественнее, то природы, которые воли не имеют, необходимо должны быть подчинены тем, которые ее имеют, и это — по распоряжению Творца, Который никогда не наказывает злой воли до отнятия у нее естественного достоинства. Отсюда, всякое тело и всякая неразумная душа, раз они не имеют свободной воли, подчинены тем природам, которые одарены свободною волей, — подчинены не все и всем, а как распределило это правосудие Творца.

Таким образом, провидение Божие, управляя и распоряжаясь своею тварью, природами и волями, — природами, чтобы они существовали, а волями, чтобы они не оставались бесплодно добрыми и безнаказанно злыми, подчиняет сначала все себе, затем телесную тварь — духовной, неразумную — разумной, земную — небесной, женскую — мужской, менее сильную — более сильной, несовершенную — более совершенной. В ряду же воль добрые воли оно подчиняет себе, а остальные — добрым, Ему служащим, так, чтобы злая воля претерпевала то, что по повелению Божию сделала бы добрая, через себя ли саму, или через злую волю, но (в последнем случае) только в кругу таких предметов, которые естественно подчинены злым волям, т. е. в телах. Ибо злые воли в себе самих носят свое внутреннее наказание и такую же свою порочность.

Глава XXIV

Поэтому высшим ангелам, смиренно услаждающимся Богом и блаженно Ему служащим, подчинена всякая природа, всякая неразумная жизнь, всякая слабая или развращенная воля, так что они делают из подчиненных им то, чего требует порядок природы, по велению Того, кому подчинено все. В Нем они видят непреложную Истину и сообразно с нею направляют свою волю. А потому они всегда участвуют в Его вечности, истине и воле вне времени и пространства. Двигаются же по Его

повелению во времени, хотя сам Он во времени не движется, — двигаются не так, что отступают и удаляются от созерцания Бога, но одновременно и созерцают Его вне времени и пространства, и исполняют Его повеления в кругу низших предметов, двигая себя во времени, а тела — во времени и пространстве, насколько это соответствует их деятельности. И потому Бог своим двучастным Промыслом присутствует при всей твари: при природах, чтобы они были, и при волях, чтобы они ничего не делали без Его повеления или дозволения.

Глава XXV

Итак, телесная природа вселенной поддерживается не извне и не телесным образом. Ибо вне ее нет никакого тела; иначе — она уже не вселенная. Но она поддерживается внутренне, бестелесным образом, так как то — дело Бога, что природа, (взятая) в целом, существует, ибо "все из Него, Им и к Нему" (Рим. XI ,36). Части же вселенной поддерживаются (или лучше сказать, происходят), с одной стороны, внутренне-бестелесным образом, чтобы быть природами, а с другой — внешне-телесным, чтобы стать лучше, как, например, от питания, земледелия, медицины и всего, что только делается к украшению, чтобы они были не только здоровее и плодороднее, но и красивее.

Духовная же природа, если она совершенна и блаженна, как природа святых Ангелов, — насколько это касается ее самой в себе, т. е. чтобы она была и была мудрою, — поддерживается не иначе, как внутренне-бестелесным образом. Ибо Бог говорит с нею удивительным и неизреченным образом внутренне, а не при помощи ни Писания, переданного нам посредством телесных знаков, ни телесных звуков, доступных слуху, ни, наконец, телесных подобий, какие образно происходят в духе, например, во сне, или в некоем исступлении духа, которое по-гречески называется εκστασις; этим словом воспользуемся и мы вместо латинского, потому что хотя этот род видений и происходит в большей мере внутренним образом, чем те,

которые сообщаются душе посредством телесных органов, однако, будучи настолько им подобен, что когда он происходит, то или совершенно не может, или с трудом и весьма редко может быть отличаем от них, а с другой стороны, будучи более внешним, нежели видения, которые духовный ум созерцает в самой непреложной и вечной истине и при ее свете судит о всех них, этот род видений, полагаю, должен быть поставлен в число тех, которые происходят внешним образом.

Итак, говорю, духовная, разумная, совершенная и блаженная природа, каковой является природа ангелов, насколько дело касается ее в себе самой, чтобы она была и была мудрою и блаженною, поддерживается не иначе, как внутренне — вечностью, истиною и любовью Творца. Если же надобно сказать и о том, что она поддерживается внешним образом, то поддерживается, может быть, тем, что ангелы видят друг друга и всем своим обществом радуются в Боге, а также и тем, что, созерцая все твари, они благодарят и славословят Творца. Что же касается деятельности ангельской природы, при посредстве которой провидение Божие наблюдает за родами всех вещей, в особенности же за родом человеческим, то она сама является поддерживающею внешне при помощи, с одной стороны, видений, подобных телесным, а с другой — тел, подлежащих ангельской власти.

Глава XXVI

А если так, если всемогущий, вседержащий и неизменный в Своей вечности, истине и воле Бог, не двигаясь ни во времени, ни в пространстве, движет во времени духовную тварь, а телесную во времени и пространстве, так что внутренне поддерживая природы этим движением, управляет ими и внешним образом, с одной стороны, при посредстве подчиненных Ему воль, которыми Он движет только во времени, а с другой — при посредстве подчиненных Ему и упомянутым волям тел, которыми Он движет во времени и пространстве (а причину этого

времени и пространства в самом Боге составляет жизнь без времени и пространства), — если, говорю, Бог делает нечто такое, то мы не должны думать, что субстанция Бога изменяема во времени и пространстве или движима во времени и пространстве, а должны относить это к действию божественного Промысла; не к тому действию, коим Бог творит природы, а к тому, коим Он управляет сотворенными природами внешним образом, Сам будучи не пространственной величиной, а непреложным и превосходным могуществом для всякой вещи как внутренним, ибо все в Нем содержится, так и внешним, ибо Он превыше всего. Равным образом, не продолжительностью времени, а непреложною вечностью Он и древнее всего, потому что существует раньше всего, и новее всего, так как остается после всего тем же самым.

Глава XXVII

Поэтому, когда мы читаем слова Писания: "И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертию умрешь", то останавливаясь на вопросе о том, каким образом Бог говорил приведенные слова, мы хотя и не можем постигнуть самого этого способа, однако должны признать за несомненнейшую истину, что Бог говорит или через Свою субстанцию, или через подчиненную Себе тварь. Но через Свою субстанцию Он говорит либо для творения всех природ, либо же, обращаясь к духовным и разумным природам — еще и для их просвещения, когда они могут понимать Его речь, какова она в том Его Слове, которое "в начале... было у Бога, и Слово было Бог" (Иоан. I, 1). С теми же, которые не могут понимать этой речи, Он говорит не иначе, как через тварь или только духовную, в сновидениях ли, или при экстазе — в подобиях телесным предметам, или же и через телесную, когда нашим телесным чувствам представляется какой-нибудь образ или слышатся звуки.

Поэтому, если Адам был таким, что был в состоянии понять ту речь Бога, которую Он сообщает ангельским умам Своею субстанцией, то не следует сомневаться, что Бог удивительным и неизреченным образом привел в движение его ум и начертал в нем полезную и спасительную заповедь истины, показав неизреченно этою истиной, какое должно быть наказание преступнику, подобно тому, как слышны и видимы бывают все благие заповеди в самой непреложной Премудрости, которая в известное время переходит в святые души (Прем. VII, 27), хотя в Ней самой нет никакого движения во времени. Если же он не был достаточно праведным и ему был необходим еще и авторитет другой, более святой и мудрой твари, с помощью которой он мог бы познавать волю и повеление Божие, как нам необходим авторитет пророков, а пророкам — авторитет ангелов, то что нам мешает признать, что Бог говорил с ним при посредстве какой-либо подобной твари такими образом, что он (Адам) мог все понять? Ибо кто разумеет католическую веру, тот ни в каком случае не должен сомневаться, что написанное дальше, а именно, что согрешив (прародители) услышали голос Господа Бога, ходящего в раю (Быт. III, 2), подразумевает не телесный звук, произнесенный Его субстанцией, но звук, возникший при посредстве подчиненной Ей твари.

Об этом я хотел бы поговорить несколько подробнее, потому что некоторые еретики полагают, что субстанция Сына Божия даже и без принятия тела сама по себе видима, а потому еще прежде принятия тела от Девы Он, говорят они, был видим отцами (как-будто об одном только Отце было сказано, что Его "никто из человеков не видел и видеть не может" (I Тим. VI, 16)!), так как Сын был видим до принятия зрака раба даже и по Своей субстанции. Подобное нечестие католическими умами должно быть отвергнуто. Но о сем, если будет благоугодно Господу, полнее скажем в другое время; теперь же, закончив настоящую книгу, перейдем к рассмотрению того, как из ребра мужа была сотворена жена.

КНИГА ДЕВЯТАЯ

Глава I

"И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему. Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобного ему. И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребр его, и закрыл то место плотию. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою: ибо взята от мужа. Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут одна плоть" (Быт. II, 18 — 24).

Если то, что рассмотрено и написано нами в предыдущих книгах, служит читателю своего рода пособием, то нет надобности долго останавливаться на словах: "Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных", потому что в предыдущих книгах мы объяснили, по какой причине сказано "еще"*, а именно: в связи с совершенным в шесть дней созданием тварей, в котором причинно все было разом и начато, и закончено, дабы эти причины обнаруживались потом в своих действиях. Но если кто-нибудь решит, что этот предмет следует изъяснять иначе, тот пусть прежде внимательно исследует все то, что мы имели в виду, составляя свое мнение, и если при этом он в состоянии будет составить более вероятное мнение, мы со своей стороны не только не станем ему препятствовать, но, напротив, искренне поблагодарим.

---

* В списках, цитируемых Августином, сказано: "Образовал еще Бог из земли...".

Если же кого-нибудь тревожит то обстоятельство, что (Писание) говорит не: "Образовал еще Бог из земли всех зверей полевых, а из воды всех птиц небесных", но так, что как бы оба эти рода Он сотворил из земли, тот пусть знает, что в этом случае возможны два объяснения: или Писание здесь просто умолчало о том, из чего Бог создал птиц небесных, поскольку нам и так должно быть ясно, что из земли Бог создал не то и другое, а только зверей полевых, что же касается птиц небесных, то нам уже прежде было сказано, что они произведены из вод при первом творении причин; или же под землей в настоящем случае понимается земля совокупно с водою подобно тому, как названа она в том псалме, в котором, окончив похвалы со стороны небесных предметов, (писатель) обращает свою речь к земле и говорит: "Хвалите Господа от земли, великие рыбы и все бездны" (Пс. CXLVIII, 7), а не говорит: "Хвалите Господа от воды". Само собою понятно, что все бездны находятся в водах, и однако они хвалят Господа от земли; в водах же находятся и пресмыкающиеся и птицы крылатые, и тем не менее они хвалят Господа от земли. Согласно с таким общим наименованием земли, применительно к которому и о целом мире говорится, что Бог создал небо и землю, все, что сотворено из суши или из воды, может пониматься как сотворенное из земли.

Глава II

Обратим теперь внимание на то, как надобно понимать слова Бога: "Не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему", т. е. изрек ли Он эти слова во времени, издав некие определенные звуки, или здесь указывается на изначально существовавшую в Слове Бога идею, по которой должна была произойти жена; каковую идею Писание подразумевало и тогда, когда говорило: "И сказал Бог: да будет...", т. е. при первоначальном создании всего? А быть может, Бог изрек эти слова в уме самого человека, подобно тому, как говорит Он некоторым рабам Своим в самих же рабах Своих? Из

числа таких рабов Его был и тот, который сказал о себе в псалме: "Послушаю, что скажет Господь Бог" (Пс. LXXXIV, 9).

Или, может быть, откровение о сотворении жены дано было человеку через ангела в подобиях телесных звуков, хотя Писание и умолчало, во сне ли оно было сделано или, как это часто бывает, в экстазе, или каким-либо иным образом, подобно тому, например, как даются откровения пророкам, к числу коих относится и следующее: "И сказал мне Ангел, говоривший со мною"* (Зах. I, 9), или же Он издал и голос через какую-нибудь телесную тварь, как издал Он голос из облака: "Сей есть Сын Мой Возлюбленный" (Мф. III, 17). Какой из всех этих способов имел тут место, этого ясно представить себе мы не можем; будем, однако, считать за несомненную истину, что Бог изрек эти слова, и если изрек их телесным голосом или временно выраженным подобием, то говорил не через Свою субстанцию, а при посредстве какой-либо твари, подчиненной Его власти, как об этом сказано в предыдущей книге.

Ибо Бог был видим и после святыми мужами то с убеленною, как волна, главою, то с нижнею половиною тела, как медь, то как-то еще; однако для тех, которые блаженно веруют и лучше других понимают, что вечная субстанция Троицы, сообщая движение всем прочим субстанциям, сама не движется ни во времени, ни в пространстве, совершенно несомненно, что эти видения Бог сообщал не Своею субстанцией, а при посредстве подчиненных ей сотворенных субстанций. Поэтому не будем более доискиваться, как Бог сказал вышеприведенные слова, а лучше постараемся понять их смысл. Ибо что надобно было сотворить для человека подобную ему помощницу, это содержит в Себе сама вечная Истина, и в Ней слышит об этом тот, кто может познавать в Ней, что сотворено и для чего.

---

* В списках, цитируемых Августином, сказано: "И сказал мне Ангел, говоривший во мне".

Если же мы спросим, для чего должна была явиться эта помощница, то наиболее вероятным будет ответ, что (она явилась) ради рождения детей, подобно тому, например, как земля служит помощницей семени, чтобы от обоих их вместе рождался кустарник. Об этом сказано и при первоначальном сотворении вещей в словах: "Мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею" (Быт. I, 27, 28). Эта идея сотворения и соединения мужчины и женщины, а также и благословение остались и после греха человека и наказания. Благодаря им земля в настоящее время полна людьми, обладающими ею.

Ибо хотя и делается замечание, что они вступили в соитие и начали рождать уже после изгнания из рая, однако я не вижу никаких оснований полагать, что еще в раю у них не могло быть "честной женитьбы и неосквернённого ложа". Если бы они жили верно, праведно и послушно и свято служили Богу, от семени их, по изволению Божию, могло бы рождаться потомство безо всякого страстного волнения похоти и без трудностей и болезней деторождения; причем дети не сменяли бы умирающих родителей, а в то время, как рождающие оставались бы в одном и том же состоянии, вкушая с произраставшего там дерева жизни и черпая от него телесную силу, приходили бы в то же самое состояние и рождающиеся, доколе по исполнении известного числа не совершалась бы с ними, если бы все они жили праведно и послушно, такая перемена, что животные тела их, обратившись помимо смерти в другое качество, стали бы духовными, ибо теперь служили бы духу и жили духом. Все это вполне могло случиться, если бы преступлением заповеди они не заслужили наказания смерти.

А кто не верит, что так могло быть, тот имеет в виду только т. н. естественный порядок природных вещей, каковой возник уже после греха и наказания человека; но мы не должны примыкать к числу тех людей, которые

верят только тому, что привыкли видеть. Ибо кто же станет сомневаться, что все, о чем мы сейчас говорили, могло быть сообщено человеку, живущему послушно и благочестиво, коль скоро он не сомневается, что одеждам израильтян было придано такое свойство, что они не ветшали в течение сорока лет?

Глава IV

Почему же они вступили в соитие только после изгнания из рая? Коротко можно ответить так: потому что тотчас же по сотворении жены, прежде чем они вступили в соитие, последовало то преступление, за которое они были осуждены на смерть и удалены из этого блаженного места. Ибо Писание не говорит, сколько прошло времени от этого их деяния до рождения Каина. Можно сказать и так, что Бог еще не разрешал им соития. Ибо почему бы им было не ждать божественного изволения на такое дело, в котором не было никакой похоти, этого, так сказать, стимула неповиновения плоти? А Бог не разрешал этого потому, что Он располагал все по Своему предведению, коим, без сомнения, наперед знал об их падении, после которого уже и должен был распространяться смертный человеческий род.

Глава V

А если жена сотворена не для рождения детей, то для чего? Если для того, чтобы вместе возделывать землю, то обработка земли еще не была таким трудом, чтобы была нужда в помощнике, но если бы и была, то помощником скорее был бы дан мужчина; то же можно сказать и об утешении, если допустить, что муж скучал от одиночества. Ибо в этом смысле гораздо сообразнее было бы жить вместе двум друзьям, нежели мужчине и женщине. А если им следовало жить вместе так, чтобы один приказывал, а другой повиновался, дабы враждебные воли не нарушали мира сожителей, то для поддержания мира достаточно

было бы такого порядка, чтобы один был сотворен раньше, а другой позже, в особенности если младший был сотворен от старшего, как сотворена женщина. Разве только кто-нибудь скажет, что из ребра мужчины Бог мог сотворить только женщину, но никоим образом не мужчину? Поэтому я не нахожу, для какой помощи мужу была сотворена жена, если не иметь при этом в виду деторождения.

Глава VI

Ибо если нужно было, чтобы родители уходили из этой жизни, давая место детям, дабы род человеческий путем этой преемственности достиг своей известной численности, то люди, по рождении детей и по исполнении своего человеческого долга, могли переходить из настоящей жизни к лучшей не через смерть, а путем некоторого изменения — высшего ли, в котором, соединившись с телами, они будут святыми как ангелы, или, если таковое должно быть дано всем вместе только при конце века, какого-нибудь более низкого, но однако же такого, которое могло иметь лучшее состояние, чем то, что ныне имеют наши тела.

Ибо нельзя думать, что Илия или находится уже в том состоянии, в каком будут святые, когда по совершении дневного труда получат по динарию (Мф. XX, 10), или в том, в каком находятся люди, которые еще не отошли из настоящей жизни, из коей сам он уже перешел, но не путем смерти, а путем перенесения (на небо) (IV Цар. II, 11). Таким образом, он занимает уже лучшее положение, чем какое мог бы иметь в настоящей жизни, хотя еще и не имеет того, что из настоящей жизни, праведно проведенной, получит при конце, "потому что Бог предусмотрел о нас нечто лучшее, дабы они не без нас достигли совершенства" (Евр. XI, 40).

А если кто-нибудь думает, что Илия не мог бы того заслужить, если бы был женат и имел детей (думают, что он не имел жены, так как Писание не говорит нам об этом, хотя, с другой стороны, оно не говорит ничего и о его безбрачии), то что он ответит нам относительно

Еноха, который, имея детей, угодил Богу так, что не умер, а был взят на небо (Быт. V, 24)? Почему же Адам и Ева не могли бы дать место своим преемникам не путем смерти, а путем перенесения (на небо), если бы они, живя праведно, безгрешно рождали детей? Ибо если Енох или Илия, будучи в Адаме смертны и нося в себе как бы долг смерти (а чтобы от этого долга избавиться, они, как полагают, возвратятся к настоящей жизни и после определенного срока умрут), теперь находятся в другой жизни, где до воскресения плоти, прежде чем душевное тело их изменится в духовное, они не терпят недостатка ни от болезни, ни от старости; то во сколько же раз справедливее и вероятнее предположение, что первым, жившим безо всякого собственного и наследственного греха людям был возможен переход, по рождении детей, в лучшее состояние, из которого бы они, по исполнении века, вместе со всем сонмом святых могли быть изменены в ангельский образ не путем плотской смерти, а силою Божией?

Глава VII

Итак, я не вижу, для какой другой помощи была сотворена жена, как не для рождения детей; и тем не менее, не знаю почему, причина эта устраняется. Ибо почему пред Богом имеет великую и великой чести достойную заслугу верное и благочестивое девство, если не потому, что воздерживаться от брака должны даже в наше время, когда из среды всех народов имеется величайшее множество для восполнения святых, т. е. когда желание получить нечистое удовольствие отказывает себе в том, чего не требует уже нужда в восполнении потомства?

Затем, слабость того и другого пола, склонная к постыдному падению, поддерживается честным браком, так что то, что служит обязанностью для здоровых, является лекарством для больных. Даже сама невоздержанность не потому представляет собою нечто злое, что брак, которым связываются хотя бы и невоздержанные, не есть нечто доброе; напротив, не от зла невоздержанности становится

предосудительным добро брака, а наоборот, от добра брака становится простительным и зло невоздержанности, а потому то, что имеет брак доброго и от чего он — добро, ни в каком случае не может быть грехом. А добро это троякое: вера, воспитание детей и таинство. В вере наблюдается то, чтобы не вступали помимо брака в соитие с иною или с иным; в воспитании детей — чтобы (они) с любовью зачинались, благополучно росли и религиозно воспитывались; в таинстве — чтобы брак не расторгался и чтобы разведенный или разведенная не вступали в союз с другим лицом. Таково как бы брачное правило, которым или украшается естественная плодовитость, или сдерживается невоздержная порочность. Об этом предмете мы достаточно сказали в недавно изданной нами книге "О супружеском благе", в которой указали различие между воздержанностью вдовства и превосходством девства по степени их достоинства; останавливаться долго на этом предмете в настоящем месте нет надобности.

Глава VIII

Перейдем теперь к вопросу, для какой помощи была сотворена мужу жена, если им для рождения детей не дозволено было в раю вступать между собою в соитие? Те, которые так думают, считают, может быть, грехом всякое соитие. Действительно, очень часто люди, превратно избегая пороков, быстро впадают в противоположные пороки. Так, например, тот, кто боится скупости, становится расточительным; кто боится роскоши, делается скупым; кого упрекают в лени, становится беспокойным; кого укоряют в беспокойстве, делается ленивым и т. п.; все это происходит потому, что они смотрят на свои преступления с точки зрения не разума, а мнения. Подобным образом, коль скоро люди не знают, что именно божественным судом осуждается в прелюбодеянии и блуде, они гнушаются брачного сожительства даже ради рождения детей.

Те же, которые этого не делают, но при этом полагают, что плодовитость плоти дана свыше для возмещения смертности, с одной стороны не думают, чтобы первые люди могли сожительствовать, если бы, подлежа по причине совершенного ими греха смерти, не нуждались в преемниках путем рождения, с другой — не обращают внимания на то, что если могла быть справедливою нужда в преемниках для тех, которым предстояло умереть, то еще более справедливою могла быть нужда в сообщниках для тех, которым предстояло жить. Ибо если и теперь, когда земля наполнена человеческим родом, является справедливою нужда в потомстве, которое могло бы возмещать умирающих, то для того, чтобы земля наполнилась от двух людей, каким образом они могли исполнять этот долг, как не путем рождения? А будет ли кто-нибудь настолько умственно слеп, чтобы не рассудить, каким украшением для земли служит род человеческий даже в том случае, если на земле немногие живут хорошо и похвально, и насколько бывает силен государственный порядок, превращающий в своего рода стройный земной союз и грешников? Ибо люди не настолько развращены, чтобы, будучи даже грешными, не превосходили скотов и птиц, породами которых наша низшая часть мира украшена в такой мере, что созерцание ее способно привести каждого в восхищение. А кто же настолько безрассуден, чтобы стал думать, что она могла быть менее украшена, если бы была наполнена неумирающими праведниками?

А так как высшее общество ангелов весьма многочисленно, то они и не должны соединяться браком, если не должны умирать. Предвидя, что такая же многочисленность должна соединиться с ангелами и в воскресении святых, Господь говорит: "В воскресении ни женятся, ни выходят замуж (ибо уже не будут умирать), но пребывают, как Ангелы Божии на небесах" (Мф. XXII, 30); но в настоящей жизни, когда земля должна была наполниться людьми, для чего другого нужен был женский пол, если не для того, чтобы женская природа помогала

насаждающему человеческий род, как (помогает) плодородие земле?

Глава X

Впрочем, гораздо приличнее думать, что душевное тело первых и обитавших в раю людей, еще неповинное смерти, было таково, что они не имели стремления к плотскому удовольствию, какое имеют теперь наши тела, причастные смерти. Ибо в них произошло уже нечто, лишь только вкусили они от запрещенного дерева, так как Бог сказал не "если вкусишь от него, смертию умрешь", но "в день, в который ты вкусишь от него, смертию умрешь" (Быт. II, 17); так что в этот самый день произошло в них все то, о чем, воздыхая, говорит апостол: "Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти? Благодарю Бога (моего) Иисусом Христом, Господом нашим" (Рим. VII, 22 — 25). Ему недостаточным казалось сказать: "Кто избавит меня от сего смертного тела", он говорит: "От сего тела смерти". Подобным же образом он говорит и следующее: "Тело мертво для греха" (Рим. VIII, 10), — не смертно, а мертво, хотя, конечно, и смертно, так как подлежит смерти. Не таковы, надобно думать, были те тела: хотя они были тела душевные, а не духовные, однако и не мертвые, то есть не такие, которые необходимо должны умереть; таковыми они стали в тот день, когда (прародители) прикоснулись к запрещенному дереву.

И наши тела называются в своем роде здоровыми, но если это здоровье бывает нарушено до такой степени, что наши внутренности пожирает смертельная болезнь, усмотрев которую врачи объявляют о наступлении смерти, то тело наше называется смертным, но в ином смысле, нежели когда было здорово, хотя и тогда оно рано или поздно должно было умереть. Так и в телесных членах первых людей, облеченных телами хотя и душевными, но такими,

которые, если бы (прародители) не согрешили, не подлежали смерти, а имели получить ангельскую форму и небесное качество, явилась, лишь только была нарушена заповедь, смерть, как некая смертельная болезнь, и изменила то качество, благодаря которому они господствовали над телом так, что не могли бы сказать: "В членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего", потому что хотя тело их еще не было духовным, а только душевным, однако и не "телом смерти", от которой и с которой мы рождаемся. Ибо мы, не скажу рождаясь, но даже еще зачинаясь, чему другому полагаем начало, как не некоторой болезни, от которой необходимо нам умереть, — не столько необходимо тому, кто заболевает водянкой, дезинтерией или слоновой болезнью, сколько тому, кто получает это тело, в котором все мы становимся чадами гнева, потому что таким его сделало не что другое, как наказание за грех (Еф. II, 3).

А если так, то почему бы нам не думать, что первые люди до греха могли управлять своими детородными членами для рождения детей так же, как душа является в каком-либо действии движущею силой безо всякого затруднения и производит как бы зуд удовольствия? Ибо если всемогущий и неизреченно достохвальный Бог, великий и в наималейших делах, дал пчелам способность производить детей так же, как форму и жидкость меда, то почему же может казаться невероятным, что он устроил первым людям такие тела, чтобы они, если бы не согрешили и не получили тотчас же некоей болезни, от коей необходимо стали умирать, повелевали своими членами, которыми зачинается плод, силою того мановения, каким повелеваем мы своим ногам, когда ходим, так, чтобы этот плод и засеменялся без страстного жара, и рождался без болезни? Но преступив заповедь, они получили в своих членах действие того закона, который противоборствует закону ума, но который упорядочивается браком, ограничивается и обуздывается воздержанием, дабы как от греха произошло наказание, так от наказания происходила заслуга.

Глава XI

Итак, всякий, кто сомневается, что женщина сотворена мужу от мужа (именно как женщина), которая родила Каина и Авеля и всех братьев их, от коих произошли все люди, а в ряду их — и Сифа, от которого мы доходим до Авраама и до известного всем народа израильского, тот неизбежно колеблет все то, чему мы верим, и должен быть отвергнут умами верных. Поэтому, когда поднимается вопрос, для чего был сотворен мужу женский пол, мне, все тщательно пересмотревшему, не представляется другой причины, кроме нужды в потомстве, дабы от их ствола земля наполнилась людьми, — ствола, рожденного не так, как рождаются люди теперь, когда их членам присущ греховный закон, противоборствующий закону ума, хотя благодатию Божией и превозмогаемый. Да и что может быть справедливее такого наказания, чтобы тело не служило уже всякому мановению души, т. е. не было ее рабом, как сама душа отказалась служить своему Богу? Однако, творит ли Бог то и другое от родителей, тело от тела, а душу от души, или творит души каким-либо другим образом, во всяком случае Он творит их не для дела невозможного и не для малой награды, так что когда душа, с благоговением покорная Богу, побеждает по благодати Божией греховный закон, находящийся в членах тела смерти и полученный первым человеком в наказание, она получает для большей своей славы небесную награду, показывая тем, какой похвалы заслуживает послушание, которое могло своею силой превозмочь наказание за чужое неповиновение.

Глава XII

Итак, поскольку вопрос о том, для чего сотворена была мужу жена, мне думается, исследован уже достаточно, то подвергнем теперь рассмотрению вопрос о том, почему приведены были к Адаму все звери полевые и все птицы небесные, чтобы он дал им имена, но при этом так, как будто отсюда возникла необходимость сотворения ему жены

из ребра его, потому что среди этих животных не нашлось для него подобной помощницы. Мне кажется, что это было сделано в целях некоторого пророческого знамения, но сделано так, что при несомненности совершившегося события истолкование его остается открытым. В самом деле, что значит, прежде всего, что Адам нарек имена птицам и земноводным животным, за исключением рыб и всех вообще плавающих? Ибо если мы обратимся к языку человеческому, то увидим, что не только то, что существует в водах и на земле, но и сама земля, вода, небо и все, что мы на небе видим, чего не видим и чему верим, все это имеет свои имена, хотя на разных языках называется по-разному.

Мы знаем, что первоначально, прежде чем гордость (строителей) воздвигнутой после потопа башни разделила человеческое общество на различные языки, существовал один язык. Каким бы ни был тот язык, к нашему вопросу это не относится. Несомненно только, что на нем говорил и Адам, и если этот язык существует и доселе, то в нем находятся и те членораздельные звуки, при помощи которых первый человек дал имена животным и птицам. Но можно ли поверить в то, что имена рыб на этом языке установлены были не человеком, а свыше, и им человек научился потом от самого Бога? Если даже допустить, что так оно и было, то почему так было, в этом, без сомнения, сокрыт таинственный смысл. Между тем, надобно думать, что имена рыбам даны были постепенно, после знакомства с их породами. Но если это было сделано не тогда, когда звери, скоты и птицы были приведены к человеку, чтобы он всем им, к нему собранным и разделенным по породам, дал имена, и притом дал имена постепенно и раньше, чем рыбам, то какая тому могла быть причина, кроме намерения обозначить что-нибудь такое, что имело бы значение как предуказание будущего? На этом пункте мы остановимся особо.

Затем, неужели Бог не знал, что в породах животных Он не сотворил ничего такого, что могло бы быть помощницей подобною человеку? Или все это нужно было для того, чтобы и сам человек это осознал и считал жену

тем более дорогою, что во всей сотворенной под солнцем плоти он не нашел ничего ей подобного? Но удивительно, если он смог об этом узнать только тогда, когда к нему были приведены животные и он их пересмотрел. Ибо если он веровал Богу, то Бог мог сообщить ему об этом таким же образом, каким дал ему заповедь, каким вопрошал и судил его, согрешившего. А если не веровал, то, конечно, не мог и знать, всех ли животных привел к нему Тот, Кому он не веровал, или, может быть, скрыл в каких-нибудь отдаленнейших странах подобных ему животных, которых не показал. Итак, думаю, не следует сомневаться, что так происходило ради какого-то пророческого знамения, но, однако, происходило именно так.

В своем настоящем произведении мы задались намерением не разрешать пророческие загадки, а дать оправдание достоверности совершившихся событий в их историческом смысле, дабы то, что может казаться для пустых и неверующих людей невозможным или, в качестве противного свидетельства, противоречащим самому авторитету священного Писания, обсудить по мере сил и с помощью Божией показать, что все это и не невозможно, и не противоречиво; а что представляется возможным, но кажется иным как бы излишним или даже глупым, относительно всего такого доказать, что оно происходило не в естественном или обыкновенном порядке совершающихся событий и на основании несомненнейшего авторитета священного Писания должно считаться таинственным, а потому и не глупым. Исследование этого последнего предмета мы или уже представили в другом месте, или откладываем до других времен.

Глава XIII

А что значит, что жена сотворена была мужу из его ребра? Допустим, что так необходимо было сделать в виду одобрения силы самого брачного союза; но требовала ли та же самая необходимость, чтобы это было проделано над спящим и чтобы затем место вынутой кости заполнено

было плотью? В самом деле, разве нельзя было взять часть самой плоти, чтобы образовать из нее жену еще более соответствующим образом, так как это пол — низший? Или, сотворив столь многое, Бог мог образовать в жену только ребро, а не плоть или прах, создав из праха мужчину? А если нужно было взять именно ребро, почему вместо этого ребра не вставлено было другое ребро? Почему также не сказано "сотворил" или "образовал", как во все предыдущих делах, а "создал", точно то был дом, а не человеческое тело? Несомненно, что коль скоро все это так и было и глупым быть не может, то было оно ради знаменования чего-либо другого. И действительно, предвидящий Бог с самого начала человеческого рода милосердно предрекает в Своих делах плод будущего века; так что открытое и в Писании начертанное Им рабам Своим в то или иное время через преемство ли людей, или через Духа Своего, или через служение ангелов представляет собою свидетельство как об обетовании будущего, так и о признании уже исполнившегося. В дальнейшем этот предмет будет раскрываться перед нами все ясней и ясней.

Глава XIV

Обратимся поэтому к тому, что мы поставили задачею своего настоящего произведения, а именно: как согласно не с предзнаменованием будущего, а с буквальным, не аллегорическим значением совершившихся событий, могут быть поняты дальнейшие слова. Итак, "Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных (эти слова мы уже, в меру наших сил, объяснили), и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их". Чтобы не мыслить плотским образом о том, как Бог привел зверей и птиц к Адаму, нам нужно в данном случае опираться на представление о двояком действии божественного промышления, о котором мы вели речь в предыдущей книге. Не следует, в самом деле, думать, что это происходило так, как охотники или птицеловы выслеживают и подгоняют к тенетам животных, которых они

ловят; не следует думать и так, что дан был какой-нибудь словесный приказ, слыша который разумные души понимают и повинуются. Звери и птицы такой способности не получили; впрочем, и они в своем роде повинуются Богу, но не разумным произволением воли, а так, как Бог, не двигаясь сам во времени, в благопотребное время движет всем через ангельские служения, которые в Его слове получают ведение, что и в какое время должно быть, и Им, во времени не движущимся, движутся во времени, исполняя Его повеления в кругу подчиненных им тварей.

Ибо всякая живая душа, не только разумная, как у людей, но и неразумная, как у скотов и птиц, движется впечатлениями. Но разумная душа или сочувствует, или не сочувствует впечатлениям произволением воли; неразумная же душа не имеет этого суждения, хотя и природа в своем роде движется под влиянием известного впечатления. Душа не властна над теми впечатлениями, которые ею воспринимаются или в телесное чувство, или глубже, в самый дух, и которыми движутся желания каждого одушевленного существа. Отсюда, когда впечатления внушаются при посредстве ангельского послушания, повеление Божие достигает не только до людей, не только до птиц и зверей, но и до всего, что скрывается под водами, как, например, до кита, проглотившего Иону (Ион. II, 1); да и не только до таких крупных животных, но даже и до червяка, ибо и ему, как читаем, велено было свыше подгрызть корень тыквы, под тенью которой покоился пророк (Ион. IV, 7). И если человека Бог устроил так, что он, будучи облечен даже и греховною плотью, может при могуществе своего разума, а не тела, ловить, приручать и держать удивительным образом в своей власти не только скотов и вьючных животных, покорно служащих его домашним надобностям, не только домашних, но и свободно летающих птиц и даже диких зверей, когда, подмечая их желания и горести, приманивая, запирая в клетку и выпуская на свободу и, таким образом, мало-помалу их усмиряя, он отучает их от диких инстинктов и, так сказать, облекает человеческими правами: то не тем ли более

обладают могуществом ангелы, которые по велению Бога, познаваемому ими в самой непреложной, постоянно ими созерцаемой Истине, двигая сами себя во времени, а подчиненные им тела во времени и пространстве, могут внушать всякой живой душе и впечатления, которыми она движется, и желания, вытекающие из ее телесной недостаточности, так чтобы она сама о том не зная, влеклась туда, куда ей должно идти.

Глава XV

Посмотрим теперь, как произошло само образование жены, которое в таинственном смысле названо созданием. Несомненно, природа женщины сотворена хотя и от мужской, уже существовавшей природы, но не каким-нибудь движением существовавших природ. Ангелы не могут творить никакой природы; есть только один Творец всякой, великой и малой природы — Бог, т. е. сама Троица, Отец, и Сын, и Дух Святой. Поэтому поставим вопрос иначе, именно: каким образом был усыплен Адам и как из состава его тела было вынуто ребро безо всякого болезненного ощущения? Ибо могут, пожалуй, сказать, что это в состоянии были сделать и ангелы. Но даже образовать кость, чтобы из нее явилась женщина, мог только Бог, от Которого существует вся природа. Не думаю, чтобы ангелы могли произвести даже и ту прибавку в теле мужа, которая состояла в заполнении места взятой кости, точно так же, как не могли они образовать из праха земного и самого человека; это не потому, что не дело ангелов — творить что-нибудь, а потому, что они не творцы, так как не называем же мы земледельцев творцами нив и деревьев. "Насаждающий и поливающий есть ничто, а все Бог возращающий" (I Кор. III, 7). К этому возращению принадлежит и то, что в человеческом теле, когда из него была вынута кость, место ее заполнила плоть, т. е. это было делом Бога, которым Он поддерживает природы, чтобы они существовали, и которым сотворил Он и самих ангелов.

Таким образом, дело земледельца приносить при поливке воду; но чтобы вода протекала через покатые места, это уже дело не земледельца, а Того, Кто все расположил мерою, числом и весом (Прем. XI, 21). Дело земледельца подчищать сучки с дерева и засевать землю; но чтобы земля всасывала влагу, выпускала ростки, один, чем крепится корень, отлагала в почве, а другой, чем питается ствол и развиваются ветви, гнала вверх, — все это дело Того, Кто возращает. Равным образом, когда врач прописывает больному телу питание, а раненому лекарство, то (прописывает), прежде всего, не из тех веществ, которые сам сотворил, а которые находит сотворенными действием Творца; затем, если он может приготовить пищу и питье, составить пластырь и приложить его, то разве может он из веществ, которые прописывает, произвести и создать силы или плоть? Это совершает внутренним и для нас сокровеннейшим движением сама природа. И однако, если бы Бог лишил природу того внутреннего действия, которым Он ее поддерживает и производит, то она, как бы мгновенно угаснув, перестала бы существовать.

Вот почему в виду того, что Бог управляет всею тварью двояким в своем роде действием провидения, о коем мы говорили в предыдущей книге, проявляя это действие как в естественных, так и в произвольных движениях, ни один ангел не может создать природы, как и самого себя. Но ангельская воля, будучи предана Богу и исполняя Его повеления, в кругу подчиненных предметов может в своем роде и при посредстве естественных движений, подобно тому, как это бывает в земледелии или лечении, управлять материей, чтобы творилось нечто во времени согласно с первоначальными, несотворенными в Слове Бога, причинно заложенными в шестидневных делах идеями. Итак, кто же осмелится утверждать наверняка, какое служение ангелы могли оказать Богу при образовании жены? С полною, впрочем, уверенностью могу сказать, что восполнение (взятой у мужа) плоти на месте кости, тело и душа жены, сочетание членов, все внутренности, все чувства и вообще все, чем стали тварь, человек и женщина, все это совершено исключительно в том действии, которое Бог не через

ангелов, а единственно Сам не то, что совершил и потом оставил, а непрестанно так совершает, что природа как других каких-либо предметов, так и самих ангелов не могла бы и существовать, если бы Он не действовал.

Глава XVI

Но так как, насколько в силу человеческого разумения нам было дано исследовать природу вещей, мы знаем, что одушевленная и чувствующая плоть рождается не иначе, как из материальных элементов, т. е. воды и земли, или из листвы и плодов древесных, или даже из плоти животных (как, например, бесчисленные роды червей и пресмыкающихся), или же от совокупления родителей, а между тем не знаем ни одной рождающейся от какого-либо животного плоти, которая настолько была бы подобна ей, что отличалась бы от нее только полом, то мы ищем, но в природе не можем найти подобия того творения, коим была сотворена жена из ребра мужа. Причина этого заключается не в чем ином, как в том, что как действуют на этой земле люди мы знаем, а как в настоящем мире занимаются в своем роде земледелием ангелы, этого, конечно, не знаем. В самом деле, если бы известный род деревьев совершал свое естественное движение помимо человеческого ухода, то мы ничего бы больше не знали кроме того, что деревья и травы рождаются из земли и из своих семян, падающих с них на землю, но было ли бы нам известно, какую силу имеет прививка, чтобы дерево другой породы, имеющее свой собственный корень, начало рождать чужие плоды, ставшие для него, в силу образовавшегося единства, его собственными?

С этим явлением мы познакомились из садоводства, хотя сами садовники ни в коем случае не были творцами деревьев, а представляли собою в некотором роде работников и служителей Творца-Бога. Ибо от их действия ничто бы не могло существовать, если бы оно не имело внутренней причины своей природы в действии Бога. Что же удивительного, что мы не знаем создания жены из

ребра мужа, если не знаем, как ангелы служат Творцу-Богу, — мы, которые не могли бы знать и того, что дерево от древесного сучка приобретает чужую силу, если бы не знали, как в произведении этого явления служат Богу садовники?

Однако, ни в коем случае мы не должны сомневаться, что Творец и людей и деревьев не кто другой, как Бог, и нам надлежит твердо веровать, что жена сотворена из мужа помимо всякого соития, хотя при этом действии Творца Ему может быть и служили ангелы, как твердо веруем, что от жены помимо соития произошел муж, когда обетование семени Авраама было "преподано чрез Ангелов, рукою посредника" (Гал. III, 19). Для неверующих то и другое — невероятно; но как для верующих может казаться вероятным, что одно, в приложении ко Христу, совершилось в собственном смысле, другое же, о Еве, написано иносказательно? Разве, может быть, без соития мог произойти только муж от жены, а не жена от мужа, и девственная утроба могла произвести мужа, а мужской бок не мог произвести жену, хотя в первом случае родился от рабы Господь, а в последнем образовалась от раба рабыня? Мог, конечно, и Господь создать Свою плоть из кости или из какого-нибудь члена Девы, но Тот, Кто мог бы показать, что в Своем теле Он в другой раз совершил то, что уже было совершено, с большею пользою показал, что в теле матери не следует стыдиться ничего такого, что чисто.

Глава XVII

Если спросят, в каком отношении (к созданию жены) находится причинное творение, в коем Бог создал первого человека по образу и подобию Своему (когда, без сомнения, были сказаны слова: "Мужчину и женщину сотворил их"), т. е. заключала ли в себе сама идея, которую сотворил и осуществил Бог в первых делах мира, то, что согласно с нею необходимо должна была произойти жена из ребра мужа, или же лишь то, что она могла произойти, но чтобы непременно так и должна была произойти, этого

еще не было заложено в той идее, а было скрыто в Боге, — итак, говорю, если спросят об этом, то я отвечу так, как представляется мне это дело, безо всякого дерзкого утверждения; быть может, впрочем, когда я выскажу свое мнение, люди благоразумные и осмотрительные, которых воспитала уже христианская вера, если даже они в настоящее время познакомятся с этим предметом впервые, не сочтут моего мнения сомнительным.

Всякое самое обычное движение природы имеет свои известные естественные законы, сообразно с которыми и дух жизни, представляющий собою тварь, имеет свои известные и некоторым образом определенные стремления, от коих не может отступить даже и злая воля. С другой стороны, элементы чувственного мира имеют определенную силу и качество: что каждый из них может (произвести) и что от каждого из них может произойти. Все, что рождается от этих как бы первооснов вещей, получает в свое время начало и развитие, конец и своего рода уничтожение. Отсюда происходит то, что от зерна пшеницы не рождается боб, от боба — пшеница, от скота — человек, или, наоборот, от человека — скот.

Но власть Творца имеет могущество сверх этого естественного движения и хода вещей производить от всех этих предметов нечто иное, нежели то, что заключают в себе их как бы семенные причины, однако не такое нечто, чего сам Он не заложил в них, чтобы оно могло происходить от них или от Него самого. Ибо Его могущество не безрассудно; но Он всемогущ премудрою силой и в каждой вещи производит в свое время то, что сотворил в ней в возможности раньше. Поэтому существуют разные способы, каким одна трава растет так, а другая — иначе, один возраст рождает, а другой не рождает, человек говорит, а скот говорить не может. Причины этих и подобных способов не только существуют в Боге, но заложены Им в вещах вместе с их сотворением. Но хотя Он и дал сотворенным природам возможность, чтобы вырубленное из земли, высушенное и отполированное дерево без корня, земли и воды вдруг зазеленело и принесло плод, чтобы женщина, с юности и до старости бесплодная, начала

рожать, чтобы ослица заговорила и т. п. (ибо даже и сам Он не может произвести от них того, что, как прежде Он предназначил, не может от них происходить, так как Он не могущественнее самого Себя), но дал другим способом, чтобы они заключали в себе эту возможность не в естественном движении, а в том движении, коим Он сотворил их так, чтобы их природа была покорна более могущественной власти.

Глава XVIII

Таким образом, причины некоторых сотворенных вещей Бог содержит сокровенно в Себе самом, не заложив их в сотворенные вещи и осуществляя их не в том действии промысла, коим поддерживает бытие природ, а в том, посредством которого управляет, как хочет, теми из них, которые сотворил, как восхотел. К этому относится и благодать, которою спасаются грешники. Ибо что касается поврежденной развращенною волей природы, то свое возрождение она совершает не через саму себя, а через благодать Божию, которою она вспомоществуется и исправляется. И люди отнюдь не должны отчаиваться, услышав изречение: "Никто из вошедших к ней (т. е. к чужой жене) не возвращается" (Притч. II, 19). Ибо так сказано о них с точки зрения их развращенности, дабы тот, кто возвращается, свое возвращение приписывал не себе, а благодати Божией, "не от дел, чтобы никто не хвалился" (Еф. II, 9).

Поэтому-то тайну этой благодати апостол назвал сокровенною не в мире, в котором скрыты причинные идеи всех вещей, имеющих возникнуть естественным образом, как, например, скрыт был в чреслах Авраама Левий, приемлющий десятины (Евр. VII, 10), но в Боге, который сотворил все (Еф. III, 9). Вот почему даже причины всего того, что для обозначения этой благодати совершено было не путем естественного движения вещей, а чудесным образом, сокрыты были в Боге; к числу подобных дел относится и то, что из ребра мужа, и притом спящего,

была сотворена жена, которая через мужа стала крепкой, как бы утвердившись его костью, а он через жену стал немощным, потому что место кости заполнилось у него не костью, а плотью; первое творение, когда в шестой день было сказано: "Мужчину и женщину сотворил их", не заключало в себе того, что жена должна произойти именно так, а лишь то, что она может произойти и таким образом, так что ничего не произошло вопреки тем причинам, которые Бог установил Своею непреложною волей. А что это должно было произойти именно так, и что иначе оно не будет, это было скрыто в Боге, Который сотворил все.

Но поелику (об этой тайне апостол) сказал, что (ему дана благодать благовествовать ее), "дабы ныне соделалась известною чрез Церковь начальствам и властям на небесах многоразличная премудрость Божия" (Еф. III, 10), то представляется вероятным, что как обетование Семени было "преподано чрез Ангелов, рукою посредника" (Гал. III, 19), так и все, что произошло в природе вещей сверх обыкновенного и естественного течения и было связано с пришествием этого Семени, т. е. все предвозвещения или возвещения о Нем, все это совершено было при помощи служения ангелов, но так, что все равно: нет иного творца и восстановителя природ, кроме Бога, который через всякого "насаждающего и поливающего" суть "возращающий" (I Кор. III, 7).

Глава XIX

Отсюда и тот экстаз, который Бог навел на Адама, чтобы он заснул, разумно понимать как наведенный с тою целью, чтобы при помощи этого экстаза ум Адама сделался как бы участником ангельского воздействия и, вступив в святилище Бога, получил представление о будущем. Вследствие этого, проснувшись и как бы исполнившись пророчества, он, лишь только увидел приведенную к нему кость, т. е. свою жену, тотчас же сказал (апостол слова эти называет великою тайной): "Вот, это кость от

костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою: ибо взята от мужа. Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут одна плоть" (Быт. II, 23, 24). Хотя по свидетельству Писания эти слова были сказаны первым человеком, однако Господь в Евангелии объявил, что их изрек Бог (Мф. XIX, 5). Поэтому мы можем думать, что вследствие экстаза, который наведен был на Адама, он мог сказать эти слова по вдохновению свыше, как пророк. Но пора уже положить конец настоящей книге, чтобы в новой книге предложить вниманию читателей дальнейшее.

КНИГА ДЕСЯТАЯ

Глава I

Уже сам порядок (повествования) подводит к тому, чтобы мы приступили к рассуждению о грехе первого человека. Но рассказав о том, как была образована плоть жены и умолчав о ее душе, Писание побуждает нас тщательнейшим образом исследовать вопрос, можно ли, а если можно, то как опровергнуть тех, которые полагают, что душа жены произошла от души мужа, как ее тело — от его тела, на том лишь основании, что начатки тела и души переходят в детей от родителей. При этом они ссылаются на то, что Бог Своим дыханием в лицо образованного ранее из земли мужчины создал одну душу, так что от нее уже творятся все прочие человеческие души, как от плоти его — всякая человеческая плоть. (В Писании) сказано только о том, откуда Адам получил тело и откуда — душу, а именно: тело из земли, а душу от дыхания Божия; но сказав, что жена сотворена из ребра мужа, Писание не говорит, что и она получила душу от дыхания Божьего, как бы давая понять, что то и другое в ней — от мужа. Ибо, говорят, Писание или должно было умолчать также и о душе мужа, дабы мы могли думать или верить, что душа его дана свыше; или, если оно не умолчало об этом, дабы мы не подумали, будто душа, как и тело, произошла из земли, то не должно было умолчать и о душе жены. Но коль скоро, говорят они, не сказано, что Бог дунул в лицо жены, то, значит, душа ее произошла от мужа.

Предположение это опровергается достаточно просто. Если, в самом деле, считать душу жены произошедшею от души мужа на том только основании, что Писание не говорит о том, что Бог дунул в лицо жены, то почему непременно следует думать, что жена была одушевлена от мужа, когда не написано и об этом? Отсюда, если все души рождающихся людей Бог творит так же, как сотворил первую душу, то Писание умолчало о прочих потому, что рассказ об одной естественно распространить и на все

остальные. Поэтому, если бы с женою было совершено нечто такое, чего не было совершено с мужем, т. е. если бы душа ее была сотворена из одушевленной плоти, а не так, как у мужа — плоть из одного источника, а душа — из другого, то именно об этом Писание и не должно было бы молчать, дабы мы не подумали, что снова сделано то же, о чем уже говорилось прежде. Но так как в Писании не сказано, что душа жены произведена от души мужа, то именно поэтому можно полагать, что этим оно дает нам понять: в данном случае произошло то же, что и прежде, т. е. душа жены создана так же, как и душа мужа. В самом деле, несколько позже Адам прямо говорит: "Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей" (Быт. II, 23). Почему же он при этом не прибавил: "Душа от души моей"? Впрочем, этот вопрос слишком сложен, чтобы безоговорочно настаивать на каком-то одном из возможных его решений.

Глава II

Тут прежде всего следует обратить внимание на то, оставляет ли нам книга священного Писания, исследуемая нами с самого ее начала, место для сомнения; в таком случае мы вправе будем задаться вопросом, какое мнение лучше избрать относительно этого неопределенного предмета. Несомненно, Бог сотворил человека по образу Своему в шестой день; тогда же сказано и следующее: "Мужчину и женщину сотворил их". Из этих мест первое, в котором упоминается об образе Божием, мы приняли в приложении к душе, а второе, в котором указывается на различие пола, в приложении к телу. И так как при этом рассмотренные нами свидетельства не давали повода думать, что муж из земли, а жена из ребра мужа образованы в шестой день, но что совершено это было потом, после уже тех дел, в которых Бог сотворил все разом, то мы поставили тогда вопрос о том, что надлежит нам думать о душе человека, и, после всестороннего обсуждения этого вопроса, пришли к наиболее вероятному и допустимому заключению,

что душа человека сотворена в ряду упомянутых дел, основа же его тела, как бы в семени, сотворена в телесном мире.

На этом мы и остановились, с одной стороны, из опасения сказать что-либо вопреки словам Писания, а именно: что как муж из земли, так и жена из его ребра были сотворены в шестой день, или, что человек вовсе не был сотворен в ряду шестидневных дел, или, что тогда была сотворена причинная основа только человеческого тела, но не души, хотя по образу Божию человек создан по душе; с другой стороны, исходя из того соображения, что хотя и не было бы прямым противоречием словам Писания сказать, что основа человеческой души была сотворена в такой духовной твари, которая создана была исключительно ради этого, хотя о самой такой твари в делах Божиих и не упоминается, или, что основа души создана в какой-нибудь упоминаемой среди дел Божиих твари, подобно тому, как в уже существующих людях скрыта основа их будущих детей, но такое предположение было бы грубым и нелепым, ибо тогда мы должны бы были считать человеческую душу или дочерью ангела, или же, что еще недопустимее, порождением какого-нибудь телесного элемента.

Глава III

Но если утверждать, что жена получила душу не от мужа, а как и он — от Бога, на том основании, что Бог творил душу для каждого человека особо, то, выходит, душа жены не была сотворена в первых упомянутых выше делах; или, если была сотворена общая основа всех душ, подобно тому, как в людях — причина деторождения, в таком случае дело сводится к той несообразной ни с чем мысли, что человеческие души суть порождения или ангелов, или, что еще хуже, телесного неба, или даже какого-нибудь низшего элемента. Поэтому следует рассмотреть (хотя это и сокровенно), что вернее или, по крайней мере, допустимее сказать: то ли, что я сказал сейчас, или же то, что в ряду первых дел Божиих была сотворена

только душа первого человека, от которой творятся все человеческие души, или же, наконец, то, что творятся каждый раз новые души, никакой основы которых в первых шестидневных делах Божиих не было. Из этих трех предположений два первых не находятся в противоречии с теми делами творения, в коих создано все разом. Согласно с этими предположениями или основа души сотворена в какой-нибудь твари, как бы в своей прародительнице, так что все души рождаются уже от нее, а Богом творятся, когда даются каждому в отдельности человеку, как тела — от родителей; или же сотворена не основа души, как в родителях — основа потомства, а сама душа тогда, когда был "день один", — сотворена так же, как сам этот день, как небо, земля и небесные светила, сообразно с чем и сказано, что Бог сотворил человека по образу Своему.

Труднее понять, как согласуется третье предположение с тем мнением, что человек сотворен по образу Божию в шестой день, хотя оно не противоречит тому, что он сотворен в день седьмой. Ибо если мы скажем, что творятся новые души, которые не созданы в шестой день ни сами, ни в своей основе, как в родителях — основа потомства, в ряду тех дел, от коих, вместе начатых и завершенных, Бог почил в седьмой день, то в этом случае надобно опасаться, что священное Писание напрасно с такой настойчивостью напоминает нам, что Бог совершил в шестой день все дела Свои, сотворенные "хорошо весьма", коль скоро Ему предстояло еще творить новые природы, которые не были созданы тогда ни сами по себе, ни причинно.

Такое опасение, впрочем, возможно в том только случае, если мы при этом будем думать, что причина сотворения души для каждого из рождающихся заключается не в самом Боге, а создана Им в какой-нибудь твари; но так как душа представляет собою творение, по которому человек в шестой день был создан по образу Божию, то никак нельзя сказать, что Бог творит теперь нечто такое, чего не сотворил тогда. Ибо Он еще тогда сотворил такую душу, какие творит и теперь, а потому и не творит теперь ничего такого, чего не сотворил тогда в ряду совершенных

дел Своих. Его действие совершается не вопреки тем причинным основам будущих вещей, которые Он заложил тогда во вселенной, а, напротив, согласно с ними; ибо в человеческие тела, распространение которых от первых творческих дел преемственно продолжается доселе, Он решил помещать именно такие души, какие теперь творит и в них помещает.

Поэтому, так как ни одно из этих трех мнений явно не противоречит словам настоящей книги (Бытия) о первом шестидневном творении, приступим теперь к более тщательному рассмотрению этого вопроса. Может статься, что мы придем если и не к твердому мнению, относительно которого нельзя уже будет сомневаться, то, по крайней мере, к настолько правдоподобному, что не будет нелепым держаться его, доколе не откроется что-нибудь более несомненное. А если и не придем, то хотя бы покажем, что наша нерешительность проистекает не из лени исследовать, а из нежелания что-либо необоснованно утверждать; так что если кто-либо знает точный ответ, пусть научит и меня, но если его уверенность коренится не на авторитете божественных изречений или очевидных доводов, а на предубеждении, то пусть он лучше не погнушается вместе со мною остаться в неведении.

Глава IV

Прежде всего надлежит твердо держаться той мысли, что природа души не превращается ни в природу тела, ни в природу неразумной души, т. е. что душа человека не может стать душою животного, ни в природу Бога; таким образом, человеческая душа не обращается и не становится попеременно ни телом, ни неразумной душою, ни субстанцией Бога. Не менее очевидно и то, что душа — не что иное, как творение Божие. Поэтому, если человеческую душу Бог не сотворил ни из тела, ни из неразумной души, ни из Себя самого, остается заключить, что Он сотворил ее или из ничего, или из какой-нибудь духовной и разумной твари. Но предположение, что нечто

сотворено из ничего по совершении тех дел, в коих Бог совершил все разом, весьма несообразно, и я не знаю, как можно это доказать на основании ясных свидетельств. Да от нас и не следует требовать понимания того, чего человеку понять не дано, а если кому-то и дано, то не настолько, чтобы он мог убедить в этом других. Поэтому лучше рассуждать о предметах подобного рода не на основании человеческих догадок, а опираясь на божественные свидетельства.

Глава V

Итак, что Бог творит души от ангелов, которые суть как бы родители душ, об этом в канонических книгах нет никаких свидетельств. Еще менее вероятно предположение, что Он творит их из мировых телесных элементов, если только при этом нас не смущает то обстоятельство, что у пророка Иезекииля, когда он говорит о воскресении мертвых, в восстановленные тела призывается оживляющий их дух от четырех небесных ветров. Ибо тут написано: "Тогда сказал Он мне: изреки пророчество духу, изреки пророчество, сын человеческий, и скажи духу: так говорит Господь Бог: от четырех ветров приди дух, и дохни на этих убитых, и они оживут. И я изрек пророчество, как Он повелел мне, и вошел в них дух, — и они ожили, и стали на ноги свои — весьма, весьма великое полчище" (Иезек. XXXVII, 9, 10).

Здесь, как мне кажется, пророчески указано, что люди воскреснут не только на поле, на котором происходит описанное событие, но и на всем лице земли, представленном у пророка в образе дыхания ветра с четырех сторон света. Ибо не было субстанцией Духа Святого и то дуновение из тела Господня, когда Он дунул и сказал: "Примите Духа Святого" (Иоан. XX, 22), но этим действием Господь показал, что как от Его тела происходит это дуновение, так и от Него происходит Дух Святой. Но поскольку мир не принимается Богом в личное с Собою единство так, как принята была плоть Его Словом, Сыном единородным, то мы не можем сказать, что душа проис-

ходит от субстанции Бога так же, как произведено было дуновение четырех ветров из природы мира; думаю, впрочем, что само это дуновение было одно, а означало собою другое, как это можно заключить из примера дуновения, изшедшего из тела Господа, хотя пророк Иезекииль в настоящем случае под образом откровения созерцал не воскресение плоти, каким оно будет, а неожиданное восстановление отчаявшегося народа духом Господним.

Глава VI

Теперь посмотрим, какому мнению более благоприятствуют божественные свидетельства — тому ли, что Бог сотворил одну душу, дал ее первому человеку и от нее начал творить остальные, как из его тела — все остальные тела, или же тому, что Он творит для каждого человека свою особую душу, как одну из них сотворил для первого человека, а не от нее — все прочие. В самом деле, сказанное Богом через пророка Исаию: "Всякое дыхание, Мною сотворенное" (Ис. LVII, 16) (а что это сказано о душе, достаточно ясно показывают дальнейшие слова) может быть понято в смысле и того, и другого мнения. Ибо несомненно, что все души творит Бог или от одной души первого человека, или же из каких-либо только Ему ведомых тайников. Равным образом, и написанное: "Он создал сердца всех их" (Пс. XXXII, 15), если под сердцами мы будем разуметь души, не противоречит ни тому, ни другому из тех мнений, которые мы в настоящем случае имеем в виду, хотя, по-моему, слова эти скорее имеют отношение к тому обновлению по образу Божию, которое сообщается нашим душам благодатью. Поэтому апостол говорит: "Ибо благодатию вы спасены чрез веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился. Ибо мы — Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела" (Еф. II, 8 — 10). Ведь не станем же мы думать, что благодатью творятся или образуются наши тела, но как написано в псалме: "Сердце чистое сотвори во мне, Боже" (Пс. L, 12).

Сюда же, полагаю, относится и изречение: "Господь... образовавший дух человека внутри его" (Зах. XII, 1), ибо одно — послать созданную душу, а другое — создать ее в самом человеке, т. е. восстановить и обновить. Но если даже понимать это изречение не в смысле благодати, которой мы обновляемся, а в смысле природы, в которой рождаемся, оно все равно не противоречит ни одному из мнений, так как Бог или из одной души первого человека творит в человеке как бы семя души, чтобы оно оживляло тело, или же не из этого, а из какого-либо другого начала Он же вливает в тело дух жизни через смертные органы, чтобы стал человек "душею живою".

Глава VII

Более тщательного рассмотрения требует место из книги Премудрости, где сказано об отроке, который "получил душу благую" непосредственно в тело (VIII, 19). По-видимому, это место говорит скорее в пользу того мнения, что души происходят не от одной души, а являются в тела свыше. Но что же значат слова: "Получил душу благую"? Выходит, что или в источнике душ, буде есть таковой, одни души благи, а другие — нет, и что они выходят оттуда по некоему жребию такими, какие и кому из людей предопределены, или же что Бог во время зачатия и рождения делает одни души добрыми, а другие — недобрыми, и, таким образом, они образуются в каждом как бы по случайному жребию. Но еще было бы удивительней, если бы это место благоприятствовало тем, которые полагают, что души, сотворенные где-то, посылаются Богом каждая в свое тело, а не тем, которые утверждают, что души посылаются в тела сообразно с заслугами своих дел, которые они совершили прежде телесной жизни. Ибо почему одни из них входят в тела добрыми, и другие — недобрыми, если не по своим делам? Во всяком случае — не по природе, в которой они создаются тем, Кто все природы творит добрыми. Но не будем противоречить апостолу, который, ведя речь о близнецах, находившихся

еще во чреве Ревекки, говорит, что они, еще не будучи рождены, не могли сделать ничего доброго или худого, почему и утверждается, что "не от дел, но от Призывающего, — сказано было ей: "больший будет в порабощении у меньшего" (Рим. IX, 12).

Поэтому оставим пока это свидетельство, ибо нельзя не обратить внимания и на тех, которые полагают, что это изречение говорит о душе Ходатая Бога и людей, человека Иисуса Христа. Если будет нужно, рассмотрим после, что оно означает, и если окажется, что это изречение нельзя прилагать ко Христу, то исследуем, как нам надлежит его разуметь, чтобы не стать в противоречие с апостольской верою и при этом продолжать думать, что души имеют некоторые заслуги за свои дела прежде, чем начинают жить в телах.

Глава VIII

Обратим теперь внимание на то, в каком смысле сказано: "Отнимешь дух их — умирают, и в персть свою возвращаются. Пошлешь дух Твой — созидаются, и Ты обновляешь лице земли" (Пс. CIII, 29, 30). Похоже, изречение это говорит в пользу тех, по мнению которых души, как и тела, творятся от родителей, если понимать его в том смысле, что дух называется здесь "их духом" потому, что они получают его от людей; когда же умирают, дух уже не может быть возвращен им людьми, чтобы они воскресли, ибо он теперь исходит не от родителей, как при рождении, а возвращается Богом, воскрешающим мертвых. Поэтому, один и тот же дух назван и "их", когда они умирают, и Божиим, когда воскресают. Но так как и те, по мнению которых души посылаются не от родителей, а от Бога, могут понимать это изречение в том смысле, что дух называется "их", когда они умирают, ибо он в них был и из них вышел, а Божиим, когда воскресают, ибо он от Бога посылается и от Него же возвращается, то ясно: и это свидетельство не противоречит ни тем, ни другим.

Со своей стороны, я склонен думать, что лучше понимать это как сказанное о благодати, которою мы внутренне обновляемся. В самом деле, дух всех, обуянных гордыней и превозносящихся своею тщетностью, некоторым образом отнимается, когда они совлекаются ветхого человека и, отрешившись суетности, укрепляются на пути совершенствования, говоря Господу: "Он знает состав наш, помнит, что мы — персть" (Пс. CII, 14). Взирая очами веры на правду Божию, чтобы, "не разумея праведности Божией" не желать "поставить собственную праведность" (Рим. X, 3), они, как говорит Иов, переводят свой взор на себя самих, уничижаются и считают себя землей и пеплом, а это и значит — "возвращаться в свою персть". Получив же от Духа Божия, говорят: "И уже не я живу, но живет во мне Христос" (Гал. II, 20). Так через благодать Нового Завета обновляется лице земли благодаря многочисленности святых!

Глава IX

Даже написанное у Екклесиаста: "И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его" (XII, 7) не благоприятствует одному из этих мнений вопреки другому, а мирится с обоими. Ибо когда одни говорят: "Этим изречением оправдывается мысль, что душа дается не от родителей, а от Бога, так как по обращении персти, т. е. плоти, созданной из персти, в свою землю, дух возвращается к Богу, который дал его", другие отвечают: "Несомненно, так. Дух возвращается действительно к Богу, который даровал его первому человеку, когда вдунул в лице его, — возвращается после того, как персть, т. е. человеческое тело, обращается в землю, из которой и сотворена первоначально. Не к родителям же должен возвратиться дух, хотя он и от них творится из того духа, который был дан первому человеку, как и плоть после смерти не возвращается к родителям, от коих, как это известно всем, она происходит. Отсюда, как плоть возвращается не к людям, от коих она сотворена, а в землю, из которой образована первому человеку, так

и дух возвращается не к людям, от коих он был перелит, а к Богу, от которого был дан первой плоти".

Но из этого свидетельства недвусмысленно явствует, что Бог сотворил душу и дал ее первому человеку не из какой-нибудь уже созданной твари, как тело — из земли, а из ничего; а потому, когда она возвращается, то не имеет куда возвратиться, кроме как к Творцу, который и дал ее, а не к твари, ибо она — из ничего; итак, возвращаясь, она возвращается к Творцу, коим сотворена из ничего. Ибо не все и возвращаются; есть такие, о коих говорится: "Дыхание, которое уходит и не возвращается" (Пс. LXXVII, 39).

Глава X

Трудно собрать все свидетельства священного Писания относительно этого предмета, а если бы мы взялись не только припомнить их, но и исследовать, то это крайне бы затянуло нашу речь; причем, если бы они не представляли чего-нибудь настолько несомненного, насколько несомненными представляются показания, что душу сотворил Бог, или что Он дал ее первому человеку, я все-таки не осмелился бы сказать, каким образом должен был бы разрешиться этот вопрос на основании свидетельства божественных изречений. Ибо если бы было написано, что Бог вдунул дыхание и в лице жены и она стала "душею живою", то это, несомненно, подкрепило бы нашу веру в то, что душа каждой образуемой человеческой плоти дается не от родителей; но и в этом случае нам все еще желательно было бы знать, какого мнения мы должны держаться относительно потомства, происходящего обычным для нас способом; ибо (первая) женщина была сотворена иначе, а потому можно было бы сказать, что душа была дана Еве свыше, а не от Адама потому, что она не произошла от него как его потомство. Но если бы Писание упомянуло, что тот человек, который от них был рожден первым, свою душу получил не от родителей, а свыше, это необходимо было бы разуметь уже относительно всех прочих, хотя бы Писание на этот счет и молчало.

Рассмотрим теперь, подтверждает ли то и другое мнение изречение: "Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили", и несколько дальше: "Как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие" (Рим. V, 12, 19). Защитники происхождения душ от родителей стараются подкрепить свое мнение этими словами апостола таким образом: "Если греховной может быть только плоть, то, понятно, эти слова не означают, что душа происходит от родителей, но если, пускай и по подстрекательству плоти, грешит именно душа, то в чем смысл слов: "В нем все согрешили", если и душа не происходит, как плоть, от Адама? Или каким образом из-за ослушания Адама сделались многие грешниками, если они в нем были только по плоти, а не по душе?"

И в самом деле, надобно опасаться, как бы кому-либо не показалось, что или Бог — виновник греха, если Он дает душу такой плоти, в которой она по необходимости грешит, или что кроме души Христа существует и другая, для освобождения которой от греха не необходима христианская благодать, так как она не согрешила в Адаме, если сказано, что в нем все согрешили только по плоти, от него сотворенной, а не по душе; это, конечно же, противно той церковной вере, что родители стремятся к получению благодати святого крещения даже со своими малыми детьми и младенцами. Но если в детях иго греха разрешается в плотской, а не в духовной природе, то естественно спросить, какой будет вред, если они оставят тело в этом возрасте, не получив крещения? Далее, если этим таинством доставляется польза телу, а не душе, то следовало бы крестить и мертвых; но поскольку по церковному обычаю сие таинство производится только над живыми, мы можем объяснить себе этот обычай лишь так, что каждый младенец — не что иное, как Адам телом и душой, а потому и необходима для него благодать Христа. Ибо сам по себе этот возраст не делает ничего

доброго или худого; следовательно, в нем душа самая невинная, коль скоро она не происходит от Адама. Поэтому был бы достоин удивления всякий, придерживающийся подобного мнения о душе, кто смог бы нам объяснить, каким образом младенец может заслуживать осуждения, если он оставляет тело, не получив крещения.

Глава XII

Конечно, совершенно верно и истинно написано: "Плоть желает противного духу, а дух — противного плоти" (Гал. V, 17), но, думаю, всякий ученый и неученый согласится, что плоть без души похотствовать решительно не может. Отсюда, причина похоти заключается не в одной только душе, но еще меньше — в одной только плоти. Она происходит от них обеих, от души потому, что без души нет чувства удовольствия, от плоти потому, что без плоти нет ощущения плотского удовольствия. Таким образом, плотью, желающей противного духу, апостол называет плотское удовольствие, которое дух имеет от плоти и с плотью вопреки удовольствию, которое он имеет один. Один он, если не ошибаюсь, имеет то чуждое плотского удовольствия желание, которым "истомилась душа, желая во дворы Господни" (Пс. LXXXIII, 3). Ибо когда дух повелевает членами тела так, что они служат тому желанию, коим проникнут он один, когда, например, что-нибудь пишется, читается, слушается, когда преломляется хлеб голодному и совершаются другие дела человеколюбия и милосердия, то плоть оказывает повиновение духу, а не возбуждает похоть. Когда этим и другим добрым желаниям, которыми проникнута одна душа, противоборствует что-нибудь такое, чем услаждается душа плотским образом, тогда говорится, что плоть желает противного духу, а дух — противного плоти.

Действительно, когда апостол говорит, что плоть желает противного духу, то под плотью он имеет в виду то, что делает сама душа по плоти, подобно тому, как мы говорим, что "ухо слышит", "глаз видит". Ибо кто не знает, что

и через ухо слышит, и через глаз видит скорее сама душа? В том же роде мы говорим: "Рука твоя помогает человеку", когда простертою рукою дается что-нибудь такое, что помогает ближнему. А если даже и об очах веры, которыми усвояется способность веровать в то, что невидимо, сказано: "И узрит всякая плоть спасение Божие" (Лук. III, 6), — узрит, конечно, душою, которою оживляется плоть, так как благоговейно созерцать Христа через нашу плоть, то есть через ту форму, которою Он ради нас был облечен, относится не к похоти, а к служению, оказываемому плотью душе, — то гораздо уместнее сказать, что плоть желает противного духу, когда душа не только сообщает плоти животную жизнь, но и желает чего-либо сообразно с плотью; потому что не в ее власти — не желать таким образом, пока живет некая неотразимая прелесть плоти в сем смертном теле, проистекающая из наказания за тот грех, откуда и ведем мы свое начало, по которому все мы до благодати — чада гнева. Состоящие под благодатью воинствуют против этого греха не затем, чтобы его не было в их теле, доколе оно настолько смертно, что справедливо называется даже и мертвым, а затем, чтобы он не царствовал над ними. А он уже не царствует над ними, когда их тело не повинуется его желаниям, т. е. тем желаниям, которые по плоти противятся духу. Поэтому апостол не сказал: "Да не будет греха в вашем смертном теле" (ибо он знал, что природе, поврежденной первым преступлением, присуще греховное услаждение, что, собственно, он и называет грехом), но: "Да не царствует грех в смертном вашем теле, чтобы вам повиноваться ему в похотях его" (Рим. VI, 12).

Глава XIII

Оставаясь при этом мнении, мы, с одной стороны, не высказываем такой крайне нелепой мысли, что плоть похотствует без души, с другой — не соглашаемся с манихеями, которые, видя, что плоть не может похотствовать без души, пришли к мысли, что плоть имеет

какую-то другую, особую душу, происходящую из иной, противной Богу природы, почему она и желает противного духу. Не следует нам высказывать и такую мысль, будто есть души, коим не необходима благодать Христа, когда рассуждаем о том, что такого сделала душа младенца, почему ей, если она не получила христианского крещения, опасно было бы выходить из тела, коль скоро она не совершила никакого своего греха и не происходит от той души, которая первая согрешила в Адаме.

В самом деле, мы говорим даже не о тех достаточно взрослых детях, которым не хотят приписывать собственного греха раньше, чем им исполнится четырнадцать лет и губы их покроются пухом. Такое воззрение было бы правильным, если бы не существовало иных грехов, кроме тех, что совершаются детородными членами; но кто же осмелится утверждать, что воровство, ложь, клятвопреступление — не грехи, кроме разве того, кто хочет совершать их безнаказанно? А между тем, детский возраст переполнен подобными грехами, но только такие проступки детей не принято считать настолько заслуживающими наказания, как (такие же проступки) взрослых, ибо есть надежда, что со временем, когда их разум станет более зрелым, они смогут лучше понимать спасительные наставления и охотнее им повиноваться.

Но мы ведем речь не об отроках, которые нередко, желая вопреки наставлениям получить ребяческое удовольствие тела или души, прибегают ко лжи, так как, на их взгляд, только неправдой они могут обеспечить себе или достижение того, чего желают, или устранение того, что им не нравится; мы говорим о младенцах, причем не потому, что весьма часто они рождаются от блуда (ибо и среди испорченных нравов не следует порицать даров природы: разве не должны всходить зерна потому, что они посажены рукою вора, или разве повредит родителям распутство, если они, обратившись к Богу, исправятся, а уж тем более — их детям, если они живут честно?), но потому, что этот возраст вызывает следующее недоумение: если душа младенца не имеет никакого греха по собственному своему произволению, то каким образом может

он оправдаться послушанием одного человека, если не виновен в непослушании другого? Так говорят те, по мнению которых души людей творятся только от родителей, а не Творцом-Богом. Но ведь и тела творят не только родители, хотя и не один Тот, который говорит: "Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя" (Иер. I, 5).

Глава XIV

На это следует ответить так, что Бог дает телам людей каждый раз новые души для того, чтобы в греховной плоти, происходящей от первородного греха, они доброй жизнью и покорением плотских похотей сладостным игом благодати Божией снискали награду, дабы вместе с тем наследовать в день воскресения лучшую участь и жить вечно с ангелами во Христе. С земными и смертными, происходящими от греховной плоти членами они должны быть удивительным образом соединены для того, чтобы могли сначала оживлять их, а затем, по мере взросления, и управлять ими: это для душ как бы состояние забытья. Если бы это состояние было для них безысходным, его надлежало бы приписать Творцу. Но так как, понемногу приходя от этого забытья как бы в себя, душа может обратиться к своему Богу и заслужить Его милосердное прощение и истину сначала самим благочестием своего обращения, а затем постоянством в исполнении Его заповедей, то чем может повредить ей временное погружение в этот как бы сон, пробуждаясь от которого к свету разумения, для чего и создана разумная душа, она может по доброй воле избрать добродетельную жизнь, впрочем, не иначе, как при помощи благодати Ходатая? Если человек этого не делает, он не только по плоти, но и по духу — Адам; живя же правильно по духу, он очистит от греховной скверны и то, что досталось ему предосудительного от Адама.

Но прежде чем с возрастом он сможет жить по духу, для него необходимо таинство Ходатая, дабы то, чего он не может еще сделать по своей вере, совершалось верою

тех, кто его любит. Этим Его таинством разрешается уже в младенческом возрасте кара первородного греха; не будучи этим таинством подкреплен еще в младенчестве, человек не в состоянии будет затем обуздать плотскую похоть; да и покорив ее, сможет получить награду вечной жизни не иначе, как только в доме Того, Кого он старается снискать. Поэтому-то он и должен креститься, будучи еще младенцем, чтобы душе не вредило сообщество с греховной плотью, разделяя которое душа не может разуметь ничего по духу. Эта-то привязанность и тяготит душу, разлучающуюся с телом, если только, живя в теле, душа не будет искуплена единым жертвоприношением Священника и Ходатая.

Глава XV

А если, возразит кто-нибудь, родные не позаботятся об этом или по неверию, или по небрежности, то что тогда? То же можно сказать и относительно взрослых. И они могут или внезапно умереть, или заболеть у таких людей, где некому будет позаботиться об их крещении. Но, скажут, взрослые имеют и свои собственные грехи, в отпущении которых нуждаются, и если таковые разрешены не будут, всякий согласится, что они будут заслуженно мучиться за грехи, содеянные в течение жизни по своей собственной воле; между тем душа, которой ни в коем случае не может быть вменяема некая, проистекающая от греховной плоти зараза, если только душа сотворена не от первой души-грешницы (следовательно, безо всякого греха, а с такою природой, которая создана и дарована Богом), почему же такая душа будет отчуждена от вечной жизни, если никто не позаботится окрестить младенца? Или, может быть, ему в таком случае не будет никакого вреда? Какая же польза тому, которому помогут креститься, если нет вреда тому, которому не помогут?

Что в этом случае могли бы ответить те, кто согласно со священным Писанием, на основании ли того, что в нем находится, или же того, что ему не противоречит, утверждают, что телам даются новые души не от родителей?

Этого, признаюсь, я еще нигде не слышал и не читал. Из-за этого, конечно, не следует сразу же бросать само дело, ибо со временем, как знать, может и представится что-нибудь такое, что могло бы ему помочь. Пока же они могут сказать так: Бог, зная наперед, как будет жить каждая душа, если будет оставаться в теле дольше, заботится о совершении спасительной бани над тою, о которой предвидит, что она будет благочестивой, когда достигнет лет, способных к вере, если только по какой-либо сокровенной причине не предварит их смертью.

Итак, человеческому, моему, по крайней мере, разумению совершенно непонятна причина, для чего рождается младенец, который сейчас же или вскоре должен будет умереть, но сокрыта она так, что это обстоятельство не дает перевеса ни тому, ни другому из тех мнений, разбором которых мы в настоящем случае заняты. Ибо если отвергнуть мнение, по которому души посылаются в тела за заслуги предшествовавшей жизни, так что скорейшего разрешения, казалось бы, заслуживает душа мало согрешившая, — отвергнуть из опасения противоречить апостолу, по свидетельству которого еще не родившиеся не совершили ничего доброго или худого, то не могут объяснить, почему смерть одних наступает раньше срока, а других — позже, ни те, которые утверждают, что души переходят от родителей, ни те, по мнению которых в каждом отдельном случае даются новые души. Таким образом, причина эта, по-моему, одинаковым образом и тем и другим ни благоприятствует, ни противоборствует.

Глава XVI

Поэтому, если те, кто по поводу смерти младенцев задаются вопросом, почему таинство крещения необходимо для всех, коль скоро души происходят не от той души, преступлением которой многие стали грешниками (Рим. V, 19), на этот вопрос ответят так, что все сделались грешниками по плоти, а по душе только те, которые жили худо в то время, когда могли бы жить хорошо; все же

души, в том числе и души младенцев, необходимость в таинстве крещения имеют потому, что греховная зараза от греховной плоти, облекающей душу, внедряясь в нее через телесные органы, будет ей вредить и по смерти, если она еще при жизни в сей плоти не очищена будет таинством Ходатая; а эта помощь свыше даруется той душе, о которой Бог наперед знает, что, достигнув лет, способных к вере, она будет жить благочестиво (или жила бы так, если бы достигла), для чего, собственно, Он и позволил ей родиться в теле, — если, говорю, они ответят на этот вопрос таким образом, то что же можно сказать против них, кроме разве того, что мы остаемся в неизвестности насчет спасения и тех, которые, проведя настоящую жизнь добродетельно, почили в мире Церкви, раз каждый подлежит суду не только за то, как жил, но и за то, как жил бы, если бы прожил дольше.

В глазах Божиих имеют значение не только прошлые, но и будущие преступления, от ответственности за которые не освобождает и смерть, если она наступает раньше, чем они совершены; нет пользы и тому, кто восхищается из этой жизни прежде, чем злоба изменит разум его. Ибо Бог, зная наперед его будущую злобу, будет судить его за эту злобу, коль скоро благоволил через крещение доставить пользу душе младенца, дабы не повредила ей полученная от греховной плоти скверна, потому что наперед знал, что она, если проживет дольше, будет жить благочестиво и верно? Но насколько такого рода суждение не противоречит апостолу, который, останавливая внимание на спасающей нас благодати, говорит: "Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут" (I Кор. XV, 22) и еще: "Как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведниками многие" (Рим. V, 19)? Желая показать, что под этими грешниками разумеются не некоторые из людей, а все, он также сказал: "В нем все согрешили" (Рим. V, 12), что подразумевает, очевидно, и души младенцев, в виду, с одной стороны, того, что сказано "все", а с другой — того, что над младенцами совершается крещение, как не без основания и полагают те, которые думают, что души

происходят от одной, если только это их мнение не опровергается или какими-нибудь ясными и согласными со священным Писанием данными, или же авторитетом самих этих Писаний.

Глава XVII

Посмотрим же теперь, что означает изречение, приведенное в книге Премудрости, где сказано об отроке, который "получил душу благую" (VIII, 19). По-видимому, это свидетельство благоприятствует тем, которые говорят, что души творятся не от родителей, а посылаются в тело Богом; но, с другой стороны, оно им и неблагоприятно, так как с их точки зрения души, посылаемые Богом, или проистекают из одного источника как своего рода ручейки, или творятся одинаковой природы, а не так, что одни добрые или более добрые, а другие — недобрые или менее добрые. Откуда же являются они более или менее добрыми, если не становятся такими вследствие своих нравов и согласно со свободным выбором своей воли? Но прежде, чем души входят в тела, не существует никакого действия отдельных душ, которыми бы различались их нравы. Так отчего же возможно такое разделение? Таким образом, приведенные слова из книги Премудрости в целом не вредят ни сторонникам одной точки зрения, ни почитателям другой.

Глава XVIII

Если бы мы захотели это изречение отнести к вочеловечиванию Господа, то не смогли бы не заметить, что там есть слова, не соответствующие Его превосходству, например, что "отрок" от семени мужа в крови сгустился (VII, 2), каковой способ рождения чужд родившемуся от Девы, которая зачала плоть Христа не от семени мужа, в чем не сомневается ни один христианин. Но так как и в псалмах, в которых Он говорит о Себе: "Можно было бы перечесть все кости мои, а они смотрят и делают из меня зрелище; делят ризы мои между собою, и об одежде

моей бросают жребий" (Пс. XXI, 18, 19), что в собственном смысле приличествует Ему одному, и еще Он говорит: "Боже мой! Боже мой! для чего Ты оставил меня? Далеки от спасения моего слова вопля моего" (Пс. XXI, 2), что уже приличествует Ему в том только смысле, что Он преобразует тело смирения нашего, ибо мы — члены Его тела; и так как в самом Евангелии говорится, что отрок "преуспевал в премудрости и в возрасте и в любви у Бога и человеков" (Лук. II, 52); то, если и слова, читаемые в книге Премудрости, могут быть прилагаемы к Господу ради уничиженного зрака раба и единства тела Церкви со своим Главою, то действительно, кто может быть умнее того Отрока, премудрость которого еще в двенадцать лет приводила в удивление старцев? что лучше той души, относительно которой, хотя бы утверждающие переход душ оказались победителями не только в споре, но и в доказательствах, кто-либо осмелится думать, что и она произошла от первой души-ослушницы, ибо в этом случае через непослушание одного оказался бы грешником и сам Тот, послушанием Которого многие, очистившись от вины, стали праведниками? что чище утробы той Девы, плоть которой, хотя она и происходит от греховного источника, но зачала не от греховного, ибо в противном случае и тело Христа в утробе Марии порождено было бы тем законом, который, будучи заложен в членах смертного тела, противостоит закону ума и, обуздывая который, святые отцы, состоявшие в супружеском союзе, хотя и разрешали его, но не допускали его страстного возбуждения? Поэтому тело Христа, хотя и получено от плоти жены, зачатой от греховного источника, однако, будучи зачато иначе, не было плотью греха, а лишь подобием плоти греха. Ибо Он получил от нее не подсудность смерти, которая обнаруживается в невольном, хотя и превозмогаемом волею, плотском движении, которому противится дух, но получил то, что заразе ослушания не подлежало, а довлело к разрушению недолжной смерти и показанию бессмертия, а это имеет значение для нас в том отношении, что мы не должны бояться смерти и чаять воскресения.

Наконец, если бы у меня спросили, откуда Иисус Христос получил душу, то я предпочел бы здесь сам поучиться у людей более ученых и достойных, чем я; со своей стороны, скорее отвечу так: "Оттуда, откуда и Адам", чем: "От Адама". Ибо если взятая от земли персть, из которой раньше никто из людей не был образован, заслужила быть одушевленной свыше, то не тем ли более этого заслужило тело, взятое от плоти, из которой вторично никто из людей не был образован, получив "душу благую"? В первом случае был воздвигнут тот, кто должен был пасть, во втором — Тот, Кто пришел восстановить. И, может быть, слова: "получил (sortitus sum) душу благую" (если только эти слова надобно понимать в приложении к Нему) сказаны потому, что то, что дается по жребию (sorte), дается, как правило, свыше; а может быть, так надобно было сказать для того, чтобы даже и эту душу не считать поставленною некоторыми предшествовавшими делами на такую высоту, что с нею именно Слово стало плотью и обитало среди нас (Иоан. I, 14), т. е. о жребии сказано лишь затем, чтобы устранить всякое предположение о предшествовавших заслугах.

Глава XIX

В послании к Евреям есть одно место, заслуживающее тщательного рассмотрения. Это — когда по поводу Мельхиседека, который был как бы образом будущего, (апостол) отличает священство Христа от священства левитского и говорит: "Видите, как велик тот, которому и Авраам патриарх дал десятину из лучших добыч своих. Получающие священство из сынов Левииных имеют заповедь — брать по закону десятину с народа, то есть, со своих братьев, хотя и сии произошли от чресл Авраамовых. Но сей, не происходящий от рода их, получил десятину от Авраама и благословил имевшего обетования. Без всякого же прекословия меньший благословляется большим. И здесь десятины берут человеки смертные, а там имеющий о себе свидетельство, что он живет. И, так сказать, сам Левий,

19 Зак. 3645

принимающий десятины, в лице Авраама дал десятину: ибо он был еще в чреслах отца, когда Мельхиседек встретил его" (VII, 4 — 10).

Итак, если для определения, насколько священство Христа превосходит священство левитское, имеет значение и то, что священник Христос предизображался тем, кто получил десятину от Авраама, в котором дал десятину и Левий, то Христос, понятно, не дал десятины в лице Авраама. Но если Левий дал десятину потому, что находился в чреслах Авраама, то Христос не дал десятины потому, что не был в чреслах Авраама. Между тем, если Левий был в Аврааме не по душе, а только по плоти, то там же был и Христос, так как и Христос по плоти — от семени Авраама; следовательно, и Он дал десятину. Почему же в пользу великого различия священства Христа от левитского священства приводится то обстоятельство, что Левий дал десятину Мельхиседеку, так как находился в чреслах Авраама, где был и Христос, следовательно, оба они дали десятину, — почему, если не потому, что Христос, следует думать, в некотором отношении в Аврааме не был? А кто же станет отрицать, что по плоти Он был в нем? Значит, Он не был в нем по душе. Итак, душа Христа явилась не путем перехода от непослушания Адама, иначе и она была бы в Аврааме.

Глава XX

Здесь вступают защитники перехода душ и говорят, что их мнение получает подтверждение, коль скоро Левий и по душе был в чреслах Авраама, в котором он дал десятину Мельхиседеку, так что именно этим обстоятельством дачи десятины и определяется различие между ним и Христом, а именно: так как Христос не дал десятины, и однако по плоти был в чреслах Авраама, то остается заключить, что по душе Он там не был, а отсюда следует, что Левий был в чреслах Авраама по душе. Меня это мало касается: я скорее готов слушать прения обеих сторон, чем защищать мнение какой-либо одной из них. Все, чего я хочу —

это опираясь на приведенное свидетельство показать, что душа Христа не участвует в такого рода переходе.

Найдутся, пожалуй, такие, которые возьмутся ответить за всех остальных и скажут, что для меня немаловажным затруднением является то, что хотя души людей не находятся в чреслах их отцов, однако Левий находился в чреслах Авраама по семенному началу, по которому он должен был родиться от матери вследствие соития родителей; но Христос, выходит, там не был, хотя плоть Марии и находилась по этому началу в чреслах Авраама. Поэтому ни Левий, ни Христос по душе не были в чреслах Авраама, по плоти же были, как Левий, так и Христос, но Левий — по плотской похоти, а Христос — по телесной субстанции. Ибо если в семени заключается и видимая телесность и невидимое начало, в таком случае как то, так и другое от Авраама и даже от самого Адама доходят до тела Марии, потому что и оно зачато таким же образом; но Христос видимую субстанцию тела заимствовал от плоти Марии, между тем как причина Его зачатия получена не от мужского семени, а совершенно иначе и свыше. Отсюда, Он находился в чреслах Авраама по тому, что получил от матери.

Итак, дал в Аврааме десятину тот, кто хотя только по плоти, но находился в его чреслах так же, как сам Авраам находился в чреслах своего отца, т. е. кто родился от отца Авраама точно так же, как родился и сам Авраам, а именно: по действию закона, противостоящего в членах закону ума, и невидимой похоти, хотя чистые и добрые права брака не мешают этому закону иметь свое значение, насколько с его помощью люди могут достигать возмещения рода; но не дал десятины тот, плоть которого заимствовала от Авраама не язву воспаленной раны, а материю для врачевания. Ибо если дачу десятины мы отнесем к предизображению врачевания, то в плоти Авраама давалось то, что требовало лечения, а не само лечение. А такова плоть не только Авраама, но и самого первого земного человека: она в одно и то же время заключает в себе и язву неповиновения, и лекарство от этой язвы: язву неповиновения — в законе, противостоящем в членах закону

ума, лекарство — в том, что без участия похоти в одной телесной материи, действием божественного зачатия и образования, заимствовано от Девы для безвинного понесения смерти и неложного примера воскресения. Поэтому, думаю, даже и сами защитники перехода душ согласятся, что душа Христа явилась не путем перехода от первой души-ослушницы, ибо, по их мнению, от семени отца в соитии изливается и семя души (а такого рода зачатия чужд Христос); согласятся также они и с тем, что если бы Он был в Аврааме по душе, то и Он дал бы десятину, но Писание свидетельствует, что Он не дал десятины, полагая в этом различие Его священства от священства левитского.

Глава XXI

Но, может быть, нам возразят: почему же Он не мог быть в чреслах Авраама по душе без дачи десятины подобно тому, как мог быть там по телу и не дать десятины? Да потому, что и те, которые считают душу телом (а из их числа преимущественно и выступают сторонники утверждения, что душа творится от родителей), не допускают мысли, чтобы простая субстанция души увеличивалась с телесным ростом. В телесном семени может быть невидимая сила, которая бестелесным образом отличаема не глазами, а умом от телесности, доступной нашему зрению и осязанию; сама же величина человеческого тела, несравненно превышающая меру семени, достаточно показывает, что из него может происходить только нечто такое, что содержит в себе не семенную силу, а лишь телесную субстанцию, которая свыше, а не от вступающих в соитие, и была получена и образована в плоть Христову. Но кто же может утверждать о душе, что она имеет и то и другое, т. е. и видимую материю семени, и его скрытое начало?

Впрочем, к чему трудиться над предметом, в котором словами едва ли кого можно убедить, кроме разве человека с таким острым умом, который мог бы наперед понять мысль говорящего, не ожидая полного ее выражения словами? Скажу поэтому кратко, что если и с душою

может происходить то, что мы сказали о плоти (буде сказанное нами понято), то душа Христа явилась путем перехода так, что не принесла с собою пятна непослушания; а если путем перехода она не могла явиться без этой подсудности, значит — явилась не путем перехода. Что же касается происхождения остальных душ, то пусть те, кому это нравится, спорят до хрипоты, от родителей ли они, или свыше; я же пребываю пока в сомнении и иногда склоняюсь в пользу одного мнения, иногда — другого; но я не верю и никогда не поверю, что душа — это или тело, или какое-нибудь телесное свойство, или некое согласие, если так можно перевести греческое слово γαρμονια.

Глава XXII

Не следует упускать из виду другое свидетельство, которое могут привести в свою пользу те, которые полагают, что души являются свыше, а именно — слова самого Господа: "Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух" (Иоан. III, 6). Что, скажут они, еще надо для того, чтобы понять: душа не может рождаться от плоти! Ибо что такое душа, как не дух жизни, хотя и сотворенный, а не творческий? А что же, возразят им другие, разве мы говорим иное, когда утверждаем, что плоть происходит от плоти, а душа — от души? Ибо человек состоит из того и другого; вот мы и думаем, что от него происходит и то и другое: плоть — от плоти производящего, а дух — от духа похотствующего; не надо при этом забывать и того, что Господь говорил эти слова не о плотском рождении, а о духовном возрождении.

Глава XXIII

Итак, исследовав, насколько это позволили обстоятельства, вышеприведенные места священного Писания, я сказал бы, что все частные пункты доводов и свидетельств равным образом благоприятствуют как той, так и другой

стороне, и только факт крещения младенцев несколько склоняет чашу весов в пользу мнения тех, которые полагают, что души творятся от родителей. Пока что мне трудно что-либо сказать по этому поводу, но если Бог изволит открыть мне нечто впоследствии, не сочту за труд тут же сообщить об этом людям, интересующимся подобного рода предметами. В настоящем же случае я наперед заявляю, что нельзя считать факт крещения младенцев настолько малозначительным, чтобы его не стоило исследовать.

Об этом предмете или совсем не нужно поднимать вопроса, считая для нашей веры достаточным знать, куда мы пойдем после благочестивой жизни, если даже и не будем знать, откуда явились; или же, если разумная душа стремится знать о себе и это, пусть отбросит дерзость утверждения, запасется тщанием исследования, смирением прошения и постоянством того стучания, благодаря которому "откроется"; так что если она может объяснить нам это, то умение дает ей Тот, кто лучше нас знает, что требует для нас объяснения, т. е. Тот, кто дает даяния блага чадам Своим (Мф. VII, 7, 11). Однако, обычай матери-Церкви крестить младенцев ни в коем случае не следует из-за этого ни отметать, ни мыслить излишним, а надобно считать его не иначе, как апостольским преданием. Ибо и этот малый возраст имеет значение свидетельства, так как он первый удостоился пролить за Христа свою кровь.

Глава XXIV

Я советовал бы тем, которые держатся мнения, что души происходят от родителей, обратить, насколько для них это возможно, внимание на самих себя и думать так, что их души — не тела. Ибо нет более близкой природы, внимательно всматриваясь в которую можно было бы и Бога, неподвижно пребывающего превыше всей Своей твари, мыслить бестелесным образом, как природа, сотворенная по Его образу, и, наоборот, вполне логично, считая, что душа — тело, полагать, что и Бог — тело.

Поэтому люди, привыкнув и привязавшись к телесных чувствам, не хотят считать душу чем-либо иным, чем тело, опасаясь, что если она — не тело, то и — ничто; отсюда, они настолько боятся считать и Бога не телом, насколько боятся считать Его ничем. Они до такой степени погружены в призраки или фантастические образы, которые их мышление черпает из тела, что, отрешившись от них, страшатся исчезнуть как бы в пустоте.

Поэтому они и рисуют в своих сердцах и правду и мудрость со своего рода формами и цветом, ибо не могут их мыслить бестелесными, хотя, будучи одушевлены правдой и мудростью настолько, что или хвалят их, или делают что-нибудь согласно с ними, они не говорят, какого цвета, какого размера, в каком образе или форме их себе представляют. Но об этом мы говорили уже в другом месте и, если Богу будет угодно, скажем еще, когда потребуют того обстоятельства. Теперь же мы начали об этом говорить потому, что уверены ли некоторые относительно перехода душ, или не уверены, пусть они не отваживаются ни думать, ни говорить, что душа — тело, ибо тогда они чего доброго и самого Бога сочтут телом, правда, телом превосходнейшим, особой, стоящей выше всего остального, но все же — телом.

Глава XXV

Наконец, Тертуллиан, считая душу телом единственно потому, что он не мог ее мыслить бестелесной, а потому боялся, чтобы она, если не тело, не была ничем, не мог мыслить иначе и о Боге; но обладая проницательным умом, он временами возвышался над своим мнением, приближаясь к истине. Что, например, мог сказать он вернее следующего: "Все телесное подвержено страданию"*? На основании этих слов он должен был бы изменить свое мнение, что и Бог — тело. Ибо, думаю, не настолько же он был глуп, чтобы представлять и природу Бога подвер-

* Tert., de Anima, VII.

женной страданию, считая и Христа не только по плоти, или даже по плоти и душе, но и в самом Слове, Которым сотворено все, подверженным страданию и изменяемым: да будет далека подобная мысль от христианского сердца! Равным образом, коль скоро он приписывает душе воздушность и прозрачный цвет, дело доходит и до чувств, которыми он старается снабдить душу, приписав ей, как и телу, свои члены: "Это, — говорит, — будет внутренний человек, а другой — внешний, один в двух; ибо и первый имеет свои глаза и уши, которыми он должен слушать и видеть Господа, и иные члены, которыми пользуется при мышлении и в сновидениях"*.

Вот какими ушами и глазами должен был слушать и видеть Господа народ, вот какими душа пользуется во сне, хотя если бы кто-нибудь увидел во сне самого Тертуллиана, ни в коем случае не сказал бы, что и Тертуллиан видел его, разговаривал с ним, кого сам не видел! Затем, если душа видит себя во сне, хотя в то время, как члены ее тела находятся в одном месте, сама она уносится в различные образы, которые видит, кто же когда-нибудь видел ее во сне облеченною прозрачным цветом, кроме разве человека, который видит и все остальное точно так же ложно? Может он, конечно, видит ее такою, но пусть не считает такою пробудившись; в противном случае, т. е. если он будет видеть себя иначе, в большинстве случаев или изменяется уже его душа, или же им видима бывает тогда не субстанция души, а бестелесный образ тела, который как бы слагается удивительным образом в его мышлении. Ибо какой же эфиоп не видит себя во сне почти всегда черным, или, если бы увидал себя окрашенным в другой цвет, не был крайне изумлен, если бы вспомнил об этом? Впрочем, я не знаю, видел бы кто-нибудь себя окрашенным в прозрачный цвет, если бы никогда не читал и не слыхал о таком цвете...

Почему же люди привязываются к подобным видениям и в свое оправдание ссылаются на Писание, что, дескать, нечто подобное представляет собою не душа, но сам Бог,

* Ibid., IX.

каким Он образно являлся духу святых и каким представляется даже в аллегорической речи? Действительно, видения их имеют сходство с подобной речью. Но они ошибаются, составляя в своем сердце призраки пустого мнения и не понимая, что святые судили о своих видениях так же, как стали бы судить о них, если бы читали или слышали о них как об изреченных свыше, например, о том, что семь колосьев и семь коров означают семь годов (Быт. XLI, 26), полотно, привязанное за четыре угла, или плащаница, полная разных животных, означает всю землю со всеми народами (Деян. X, 11), да и все прочее, в особенности то, что относительно бестелесных предметов обозначается не телесными вещами, а образами.

Глава XXVI

Впрочем, Тертуллиан боялся, чтобы кто-либо не подумал, что душа по своей субстанции возрастает, как тело, и приводил даже причину своего страха: "Дабы, — замечает он, — не сказали, что она возрастает по субстанции и, таким образом, не решили, что она смертна". Но, однако, он как бы растягивал ее по телу и думал, что из малого семени она становится в чем-то равной телу: "Сила ее, — говорит, — в человеке, в котором сохраняются естественные дары, при здравом состоянии субстанции действием Того, кем она в начале была вдунута, возрастает постепенно вместе с плотью"*. Этого мы бы не поняли, если бы он сам не пояснил нам своих слов, использовав аналогию из области видимых предметов: "Возьми известной тяжести необработанный кусок золота или серебра: в нем сосредоточено свойство металла и, хотя и в меньшем сравнительно с будущим виде, содержится все, что принадлежит его природе; затем, когда этот кусок раскатывается в лист, он становится большим, чем был вначале, но по площади, а не по весу, растягиваясь, а не увеличиваясь, хотя растягиваясь он в то же время и увеличивается. Ибо

* Ibid., XXXVII.

он может увеличиваться не по объему, а по качеству. Так, усиливается блеск золота или серебра, который существовал и раньше, но был темнее, хотя и не совсем отсутствовал; прибавляются и другие новые свойства по мере обработки материи, до которой доводит ее мастер, сообщая ее объему только наружный вид. Так надобно понимать и возрастание души, т. е. не в смысле субстанции, а — проявления"*.

Кто бы поверил, что с таким (легким) сердцем он мог быть столь красноречивым? Но надобно не смеяться над этим, а ужасаться. В самом деле, разве пришел бы он к подобного рода воззрениям, если бы мог понять, что есть нечто такое, что и существует, и не суть тело? Между тем, что может быть нелепее этой его мысли? Разве масса какого-нибудь металла может возрастать с одной стороны, не убывая при этом с другой, или увеличиваться в длину, не умаляясь при этом в толщину? Да и существует ли такое тело, которое, сохраняя качества своей природы, со всех сторон возрастает, не делаясь при этом все более и более разреженным? Каким же образом, спрашивается, из капли семени душа наполнит величину одушевляемого ею тела, если она и сама тело, субстанция которого не увеличивается? Каким образом, говорю, наполнит она плоть, которую одушевляет, если не будет тем все реже и реже, чем больше и больше становится то, что она оживляет? Тертуллиан боялся, как бы не допустить в душе некоей убыли, предположив, что она возрастает, и в то же время не постеснялся допустить в ней утоньчение или разреженность, коль скоро она возрастает. Но не стоит долго задерживаться на этом вопросе: речь моя и так слишком затянулась и давно уже следует ее окончить, тем более что мнение мое, чего мне держаться или в чем и почему сомневаться, достаточно уже прояснилось. Поэтому закончим сию книгу и перейдем к рассмотрению дальнейшего.

---

* Ibid., XXXVII.

КНИГА ОДИННАДЦАТАЯ

Глава I

"И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились. Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю? И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть. И сказал змей жене: нет, не умрете; но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло. И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его, и ела; и дала также мужу своему, и он ел. И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания. И услышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня; и скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая. И воззвал Господь Бог к Адаму, и сказал ему: где ты? Он сказал: голос Твой я услышал в раю, и убоялся, потому что я наг, и скрылся. И сказал: кто сказал тебе, что ты наг? не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть? Адам сказал: жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел. И сказал Господь Бог жене: что ты это сделала? Жена сказала: змей обольстил меня, и я ела. И сказал Господь Бог змею: за то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоем, и будешь есть прах во все дни жизни твоей. И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту. Жене сказал: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рожать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою. Адаму же сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел

от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: "не ешь от него", проклята земля за тебя; со скорбию будешь питаться от нее во все дни жизни твоей. Терние и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травою. В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты, и в прах возвратишься. И нарек Адам имя жене своей: Ева*, ибо она стала матерью всех живущих. И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные, и одел их. И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно. И выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывал землю, из которой он взят. И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни" (Быт. II, 25; III).

Прежде чем приступим к рассмотрению приведенного текста Писания, следует (как я уже не раз говорил и прежде) напомнить о том, что для нас обязательно защищать события, о которых повествует писатель, в буквальном смысле. Если же в словах Бога или какого-либо облеченного пророческим служением лица выражается нечто такое, что при буквальном понимании было бы нелепым, тогда, конечно, надобно признать их за сказанное в переносном смысле ради какого-нибудь научения; но что оно сказано, в том, во всяком случае, нельзя сомневаться: за это ручаются и добросовестность писателя, и обещание толкователя.

Итак, "были оба наги" (несомненно, что тела обоих обитателей рая были наги) и "не стыдились". Ибо чего им было стыдиться, когда в своих членах они не ощущали никакого закона, противного закону их ума? Это наказание за грех явилось в них уже после совершения преступления как нечто рожденное своевольным непослушанием и явленное наказующею правдой. Прежде же чем это случилось, они, как сказано, были наги и не стыдились: в их теле

* Жизнь.

не было ни одного движения, которого им следовало бы стыдиться; они не считали нужным покрываться, потому что не чувствовали ничего, что надобно было обуздывать. Вопрос, как они рождали детей, был уже рассмотрен раньше; во всяком случае, надобно думать, не так, как они начали рождать после, когда за учиненным преступлением последовало предизреченное отмщение, хотя, впрочем, еще раньше, чем они начали умирать, зародыш смерти по справедливому закону отражения уже начал производить в теле ослушавшихся людей возмущение непослушных членов. Но Адам и Ева не были еще такими, когда оба были наги и не стыдились.

Глава II

"Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог". Хитрейшим или, как можем прочесть во многих латинских кодексах, мудрейшим он назван в переносном смысле слова (а не в собственном, в каком понимается добрая сторона мудрости Бога, или ангелов, или разумной души) подобно тому, как мы называем мудрыми пчел и даже муравьев за их действия, представляющие подобие мудрости. Впрочем, змей этот может быть назван мудрейшим из всех зверей не по своей неразумной душе, а по чужому, т. е. диавольскому духу. Ибо хотя ангелы-отступники и свергнуты с горних седалищ за свою извращенность и гордость, однако по своему уму они гораздо выше всех зверей.

И что удивительного в том, что диавол, исполнив змея своим инстинктом и сообщив ему свой дух, каким обыкновенно исполняет он демонских пророков, сделал его мудрейшим из всех зверей, живущих сообразно с живой и неразумной душою? Ибо метафорически мудрость именуется в дурном смысле так же, как хитрость — в добром; хотя в собственном и наиболее употребительном в латинском языке значении мудрыми называются в похвальном смысле, а под хитрыми разумеются умные — в дурном. Поэтому во многих наших кодексах этот змей назван

хитрейшим, а не мудрейшим из всех зверей. А что означает в буквальном смысле (соответствующее) еврейское слово и могут ли быть названы по-еврейски мудрые в дурном, не иносказательном, а собственном смысле, пусть решают те, которые хорошо знают еврейский язык. Впрочем, в другом месте священного Писания мы ясно читаем о мудрых в дурном, а не в хорошем смысле (Иер. IV, 22), и Господь называет сынов века сего более мудрыми, чем сынов света (Лук. XVI, 8), в смысле забот о самих себе, впрочем, обманным, а не законным образом.

Глава III

Само собой понятно, мы не должны думать, что дьявол сам избрал змея, с помощью которого он искусил и склонил ко греху. Хотя, по причине извращенной и завистливой воли, в нем и было желание обольстить, однако он мог это (сделать) только при посредстве того животного, через которое ему попущено было совершить обольщение. Ибо во всяком духе может быть извращенная воля вредить, но власть вредить только от Бога, а потому — от сокровенного и высшего правосудия, так как у Бога нет несправедливости.

Глава IV

Поэтому, если спросят, почему Бог попустил подвергнуть человека искушению, хотя и предвидел, что он уступит искусителю, то я, не будучи в силах постигнуть глубину этого, признаюсь, что сие превыше моих сил. Есть, наверное, некая сокровенная тому причина, которая блюдется для людей лучших и более святых, и скорее по благодати Божией, нежели по их заслугам. Насколько, однако, Богом предоставлено мне разумение и дозволено говорить, человек, как мне кажется, не заслуживал бы большой похвалы, если бы мог жить добродетельно только потому, что никто не склонял его жить порочно, коль скоро он имел и в

природе возможность, и в воле желание не следовать внушению; при помощи, впрочем, Того, кто гордым противится, смиренным же подает благодать (Иак. IV, 6). Итак, почему бы Богу не было попустить подвергнуть человека искушению, хотя Он и предвидел, что тот уступит искусителю, раз человек добровольно имел это сделать по своей вине и должен был стать предметом правосудного промышления через наказание, дабы Бог и таким образом мог показать гордой душе, к назиданию будущих святых, насколько Он правильно пользуется даже и злою волею душ, тогда как они превратно пользуются добрыми природами?

Глава V

Не должны мы думать и так, что искусителю удалось бы совратить человека, даже если бы в душе этого последнего не было некоторого превозношения, которое необходимо было обуздать, чтобы путем унижения через грех он научился, сколь ошибочно превозносился. Ибо весьма истинно сказано: "Погибели предшествует гордость, и падению надменность" (Притч. XVI, 18). Может быть, голос этого человека и слышится в псалме: "И я говорил в благоденствии моем: "не поколеблюсь вовек" (Пс. XXIX, 7). Затем, наученный уже опытом, сколько зла в гордом превозношении собственною силой и сколько блага в помощи со стороны благодати Божией, он говорит: "По благоволению Твоему, Господи, Ты укрепил гору мою; но Ты сокрыл лице Твое, и я смутился" (Пс. XXIX, 8).

Но о нем ли, или о другом каком человеке так сказано, во всяком случае душе превозносящейся и слишком, так сказать, полагающейся на свою собственную силу надобно было путем испытания и наказания дать почувствовать, как нехорошо бывает для сотворенной природы, если она отвращается от Своего Творца. Этим-то преимущественно путем и внушается, какое благо представляет Собою Бог, коль скоро никому, от Него отвращающемуся, не бывает хорошо; потому что и те, которые услаждаются смертными удовольствиями, не могут быть свободными от страха

скорбей, и те, которые вследствие большей оцепенелости гордыни решительно не чувствуют зла своего отпадения, на взгляд других, могущих замечать подобное состояние, представляются совершенно несчастными; так что если сами не хотят принять лекарства для избежания такого состояния, то пусть служат примером для избежания его другими. Ибо, как говорит апостол Иаков: "Каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственною похотью; похоть же, зачавши, рождает грех, а сделанный грех рождает смерть" (Иак. I, 14, 15). Исцелившись этим примером от язвы гордости, человек восстанавливается, если его воля, которая прежде была слишком слаба, чтобы пребывать с Богом, стала после испытания сильной настолько, что стала способной возвратиться к Богу.

Глава VI

Между тем, вопрос об искушении первого человека в том смысле, почему Бог попустил ему совершиться, настолько смущает иных, что кажется, они и теперь не видят, что весь род человеческий постоянно искушается коварством диавола. Почему же Бог допускает и это? Не потому ли, что таким образом укрепляется и упражняется добродетель и что награда за нее бывает гораздо славнее в том случае, если она не поддалась искушению, нежели в том, если она вовсе искушению не подвергалась, ибо те, кто, оставив Творца, идут за искусителем, в свою очередь и сами искушают остающихся верными слову Божию, являют им пример для уклонения и внушают благочестивый страх перед гордынью. Поэтому апостол и советует наблюдать каждому за собою, "чтобы не быть искушенным" (Гал. VI, 1). Ибо достойно удивления, с какой постоянной заботою всеми божественными Писаниями внушается нам это смирение, которое делает нас покорными Творцу, дабы мы не полагались на собственные силы, как бы не нуждались в Его помощи. Итак, если через неправедных усовершаются даже и праведные и через нечестивых — благочестивые, то напрасно говорят: "Пусть

бы Бог не творил тех, которые, как Он предвидел, будут злыми". Ибо почему же Ему не творить тех, которые, как Он предвидел, будут полезны добрым, рождаясь для полезной цели упражнения и вразумления добрых волей и правосудно неся наказание за свою злую волю?

Глава VII

"Лучше бы, — говорят, — Он сотворил человека таким, чтобы он совершенно не хотел грешить". Да, мы согласны, что та природа лучше, которая совершенно не хочет грешить: пусть же согласятся и они, что не зла и та природа, которая сотворена так, что могла бы, если бы захотела, не грешить, и что правосуден приговор, которым она наказана, согрешив по воле, а не по необходимости. Отсюда, как здравый разум нас учит, что та природа лучше, которую не прельщает недозволенное, так здравый же разум учит, что добра и та природа, которая может обуздывать недозволительные влечения, буде они в ней появляются, услаждаясь не только всем дозволенным и правильно содеянным, но даже и обузданием самого этого порочного влечения. Итак, если эта природа добра, а та лучше, то почему бы Бог сотворил одну только ту, а не обе? Поэтому те, которые готовы прославлять Бога за одну ту, тем более должны прославлять Его за обе. Первая принадлежит святым Ангелам, последняя — святым людям. Что же касается тех, которые предпочли порочность и по собственной предосудительной воле извратили достохвальную природу, то они должны были быть сотворены отнюдь не потому, что такими их Бог предвидел. Они имеют свое место, которое занимают в мире, к пользе святых. Ибо сам Бог не нуждается ни в праведности добродетельного человека, ни тем более в неправедности порочного.

Кто же, руководствуясь здравым смыслом, скажет: "Лучше бы Бог не творил того, кто, как Он предвидел, может исправиться через порочность другого, нежели творил еще и того, кто, как Он предвидел, должен быть за свою порочность наказан". Это значило бы то же, что сказать: "Лучше уже не быть тому, кто, пользуясь хорошо злом другого, получит по милосердию венец, нежели быть еще и тому, кто по заслуге будет правосудно наказан". Ибо если разум указывает на два неравных блага: одно высшее, а другое — низшее, то говорящие: "Пусть то и другое из них будет таким-то" не понимают по тупости сердца, что это значит: "Пусть будет одно только это". Но коль скоро они хотят подобным образом уравнять два рода благ, то этим уменьшают число их и, увеличивая без меры один род, вычеркивают другой. Но кто их станет слушать, если они скажут: "Так как чувство зрения превосходнее чувства слуха, то пусть будет четыре глаза и ни одного уха"?

Точно так же, если превосходнее та разумная природа, которая покорна Богу помимо всякого страха перед наказанием, помимо всякой гордости; и, напротив, в людях она сотворена так, что может познавать благорасположение Божие к себе не иначе, как только видя наказание другого, "не гордясь, но боясь" (Рим. XI, 20), т. е. полагаясь не на себя, а уповая на Бога: то кто же, будучи в здравом уме, скажет: "Пусть будет и эта такой же, как та", и не поймет, что это значило бы сказать: "Пусть этой не будет, а будет только одна та"? Если же так говорить невежественно и глупо, то почему же не может Бог творить и тех, которые, как Он предвидел, будут злыми, желая показать гнев и явить могущество Свое и потому с великим долготерпением щадя сосуды гнева, готовые к погибели, дабы явить богатство славы своей над сосудами милосердия, которые Он приготовил к славе (Рим. IX, 22, 23)? Таким образом, "хвалящийся хвались о Господе" (II Кор. X, 17) сознавая, что не только бытие твое не от тебя самого, а

от Бога, но и твое благобытие от Того же, от Кого и бытие.

Итак, крайне неуместно говорят: "Пусть не будет тех, которым Бог сообщал бы такое благодеяние Своего милосердия, если они могут быть только при наличии тех, на которых бы являлось правосудие отмщения". Ибо почему же не могут быть и те и другие, когда в тех и других обнаруживаются благость и правосудие Божие?

Глава IX

С другой стороны, если бы Бог хотел, то были бы добрыми и злые. Тем лучше восхотел Он, дабы они были такими, какими хотят быть сами, но чтобы при этом добрые не оставались бесплодными, а злые безнаказанными и потому бесполезными для других. Но предвидел ли Он, что воля их будет злою? Конечно, предвидел, и так как Его предвидение погрешать не может, то зла не Его, а их воля. Почему же Он сотворил их, хотя и предвидел, что они будут такими? Потому, что предвидит и то, сколько они сделают зла, и то, сколько из их деяний извлечет Он добра. Ибо Он сотворил их так, что у них остается нечто такое, благодаря чему они могут делать кое-что и сами, и что бы они предосудительного ни избрали, могут, однако, находить Его действующим в них похвально. Злую волю они имеют от себя, от Него же — добрую природу и правосудное наказание, (занимая) должное им место и (служа) другим опорой для упражнения и примером для страха.

Глава X

Но, говорят, Он мог бы обратить и их волю на добро, потому что всемогущ. Конечно, мог. Почему же так не сделал? Потому что не захотел. А почему не захотел — это Его дело. Мы должны "не думать о себе более, нежели должно думать" (Рим. XII, 3). Но несколько выше мы,

полагаю, достаточно показали, что немалое благо представляет собою даже и та разумная природа, которая избегает зла путем сравнения зол; а этого рода доброй природы, конечно, не было бы, если бы Бог обратил все злые воли во благо и не карал порочности заслуженным наказанием: в таком случае оставался бы один только род доброй природы, который остается совершенным без всякого сравнения греха и наказания за зло. Таким образом, с уничтожением, так сказать, численности превосходнейшего рода, умалилось бы число самих родов (доброй природы).

Глава XI

Значит, говорят, в делах Божиих есть нечто такое, что нуждается в зле другого, которым Бог пользуется ко благу? Можно ли людям быть настолько глухими и ослепленными страстью к спору, чтобы не слышать и не видеть того, как многие исправляются при виде наказаний других? Какой язычник, какой иудей, какой еретик не испытывает этого ежедневно в своем доме? Между тем, когда дело доходит до рассмотрения и исследования этой истины, люди не хотят и знать, от какого действия божественного промышления происходит в них это возбуждение к восприятию дисциплины, забывая, что если даже наказуемые и не исправляются, все же примером их держатся в страхе остальные и правосудная гибель других способствует их спасению. Ужели же Бог — виновник злобы и непотребства тех, правосудное наказание которых Он направляет к пользе других, о коих решил печься именно таким образом? Хотя Он и предвидел, что они по собственной порочной воле будут злыми, однако не отказался сотворить их, имея в виду пользу тех, которых Он сотворил такими, что они могут преуспевать в добре не иначе, как имея перед собою пример злых. Ибо если бы не было этих, то те, конечно, были бы совершенно бесполезны. А разве пустяшное дело, чтобы существовали те, которые, несомненно, полезны этому роду, и всякий, кто не хочет, чтобы существовал

этот род, чего же он хочет, как не того, чтобы и самому не быть в нем?

"Велики дела Господни, вожделенны для всех, любящих оные" (Пс. CX, 2): предвидит, что будут добрыми, и творит; предвидит, что будут злыми, и творит; предоставляя добрым самого Себя для наслаждения, а злых щедро наделяя многими своими милостями, милосердно прощая и правосудно карая, а также милосердно карая и правосудно прощая, нисколько не боясь ничьей злобы и нисколько не нуждаясь ни в чьей праведности, ничего не извлекая для Себя даже из дел добрых и обращая сами наказания ко благу добрых. Почему бы Ему было не попустить искушения человека, которого путем этого искушения надобно было испытать, победить и наказать, раз высокомерным вожделением собственной власти он достиг того, что раньше задумал, своим деянием привел себя в расстройство, а правосудным наказанием внушал ко злу гордыни и неповиновения страх в своих потомках, которым эта история была описана и стала известной?

Глава XII

Если же спросят, почему диаволу было дозволено совершить искушение именно через змея, то кого же не убедит Писание, что сделано так не без умысла, — Писание столь высокого авторитета, пользующееся в пророческих целях столькими же доказательствами божества, сколькими действиями наполнен мир? Мы не хотим этим сказать, что диавол желал показать нам что-нибудь для нашего назидания; но так как он не мог приступить к искушению иначе, как по попущению, то и сделать это мог только с помощью того, чью помощь ему дозволили. Отсюда, что бы ни значил змей, все это надобно приписывать тому промышлению, находясь под властью которого диавол, хотя и имеет желание вредить, но способность вредить получает только ту, которая дается ему или для совращения и погибели сосудов гнева, или для смирения и утверждения сосудов милосердия. Мы знаем, откуда

происходит природа змея: по слову Божию, земля произвела всех скотов, зверей и пресмыкающихся; и вся эта тварь, имея в себе живую неразумную душу, по закону божественного промышления подчинена разумной, доброй или злой, природе. Что же удивительного, если диаволу попущено было совершить нечто при посредстве змея, когда и сам Христос попустил демонам войти в свиней?

Глава XIII

Еще более тонкие вопросы поднимаются обыкновенно о самой природе диавола, которую некоторые еретики, поражаясь его злою волей, стараются совсем вывести из ряда тварей всевышнего и истинного Бога и дать ему другое, противное Богу начало. Они не могут понять, что все существующее, поскольку оно есть какая-нибудь субстанция, представляет собою нечто доброе и может быть только от того истинного Бога, от которого происходит все доброе, но злая воля движется беспорядочно, предпочитая низшие блага высшим; так и произошло, что дух разумной природы, увлекшись своею властью, надмился гордостью, вследствие которой и лишился блаженства духовного рая и начал мучиться завистью. Однако, и в нем есть нечто доброе, а именно то, что он живет и оживляет тело — воздушное ли, как дух самого диавола или демона, или же земное, как душа какого-нибудь злого и извращенного человека. Таким образом, не допуская, чтобы что-нибудь, сотворенное Богом, грешило, они называют субстанцию самого Бога поврежденною и извращенною, сначала по необходимости, а потом и по воле. Но об этом их безумном заблуждении мы уже говорили в другом месте.

Глава XIV

В настоящем же произведении мы должны вести речь о диаволе на основании священного Писания. И прежде всего, с самого ли начала мира, увлеченный своею властью,

он отпал от того общества и той любви, какою блаженны ангелы, услаждающиеся Богом, или же он находился некоторое время в сонме ангелов, будучи и сам также праведным и блаженным? Некоторые говорят так, что он ниспал с высших степеней, позавидовав человеку, сотворенному по образу Божию. Но ведь зависть следует из гордости, а не предшествует ей, ибо не зависть — причина гордости, а гордость — зависти, поскольку гордость есть любовь к собственному превосходству, а зависть — отвращение к чужому благополучию. Вследствие любви к собственному превосходству каждый завидует или равным себе за то, что они ему равны, или низшим, боясь, чтобы они не стали ему равны, или высшим, так как сам им не равен. Итак, от гордости каждый бывает завистлив, а не от зависти — горд.

Глава XV

Поэтому Писание определяет гордость как начало всякого греха, говоря о том, что начало всякого греха — гордыня (Сир. X, 15). С этим свидетельством согласуется и то, что говорит апостол: "Корень всех зол есть сребролюбие" (I Тим. VI, 10), если под "сребролюбием" понимать жадность, вследствие которой каждый желает чего-либо больше, чем следует, во имя своего превосходства и по причине некоторой любви к собственности, которой латинский язык мудро присвоил имя частной (privatus), так как, очевидно, свое имя она получила скорее от потери, чем прибыли. Ибо всякая потеря части (privatio) делает меньшим (целое). Отсюда, чем гордость хочет возвыситься, то и повергает ее в тесноту и недостаточность, коль скоро предосудительной любовью к себе направляется от общего к своему собственному. Но есть жадность особенная, которая называется сребролюбием. Обозначая этим названием частный вид, апостол хотел дать понять, что он разумеет жадность как таковую. Ибо вследствие жадности пал и диавол, который любил, конечно, не деньги, а собственную власть. Посему превратная любовь

к себе лишает возгордившийся дух святого общества, и когда он пресыщается неправдой, повергает его в злополучие. Поэтому в другом месте, сказав: "Ибо люди будут самолюбивы" (II Тим. III, 2), апостол вслед затем прибавляет "сребролюбивы", переходя от жадности в общем смысле, глава которой — гордость, к жадности в частном смысле, которая свойственна людям. Ибо люди не были бы и сребролюбцами, если бы не считали себя превосходнее богатых. Противоположная этому недугу любовь "не завидует, не превозносится, не гордится" (I Кор. XIII, 5), т. е. не услаждается частным превосходством, а потому и не превозносится.

Эти два рода любви, из коих одна святая, а другая нечистая; одна общественная, а другая частная; одна — пекущаяся об общей пользе во имя высшего общества, а другая даже и общее благо направляющая к собственной власти во имя самолюбивого господствования; одна покорная Богу, а другая с Ним соперничающая; одна спокойная, а другая страстная; одна мирная, а другая мятежная; одна — предпочитающая истину похвалам заблуждающихся, а другая — жадная ко всевозможным похвалам; одна дружелюбная, а другая завистливая; одна — желающая ближнему того же, чего и себе, а другая желающая подчинения ближнего себе самой; одна — управляющая ближним во имя пользы ближнего, а другая — во имя своей пользы, — эти два рода любви существовали еще в ангелах, один — в добрых, а другой — в злых, и положили различие между двумя градами, образовавшимися в человеческом роде под дивною и неизреченною властью управляющего всею тварью промысла Божия, — град праведных и град нечестивых. Из их временного смешения проходит настоящий век, пока на последнем суде они не будут разделены, и один, соединившись с добрыми ангелами, наследует со своим Царем вечную жизнь, а другой, соединившись со злыми ангелами, будет отослан со своим царем в огонь вечный. Об этих двух градах, если Господу будет угодно, мы, может быть, скажем подробнее в другом месте.

Глава XVI

Но когда именно гордость склонила диавола извратить порочной волей свою добрую природу, об этом Писание не говорит; впрочем, очевидно, что это случилось до того, как он позавидовал человеку. Ибо всем, останавливающим на этом предмете свое внимание, понятно, что не от зависти рождается гордость, а от гордости — зависть. И не без основания можно думать, что в гордость диавол впал испокон веков и что не было раньше времени, когда бы он жил мирно и блаженно с ангелами, но что он отпал от своего Творца с самого начала; так что в словах Господа: "Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине" (Иоан. VIII, 44) "от начала" надобно понимать в приложении к тому и другому: не только к тому, что он был человекоубийцей, но и к тому, что не устоял в истине. Впрочем, человекоубийцей он стал с того времени, с какого мог быть убит человек, а человек не мог быть убит раньше, чем явился тот, кого можно было убить. Таким образом, диавол — "человекоубийца от начала" потому, что убил первого человека, раньше которого не было никого из людей. В истине же он не устоял с того времени, с которого был сотворен он сам, который мог бы, если бы захотел, устоять в ней.

Глава XVII

А как возможна мысль, что наслаждался блаженной жизнью среди блаженных ангелов тот, кто наперед знал о будущем своем грехе и наказании за него, т. е. отпадении и вечном огне? Если же он наперед об этом не знал, то естественно спросить, почему не знал? Святые Ангелы знают о своей вечной жизни и о своем блаженстве. Ибо как бы они были блаженны, если бы не имели этого знания? Разве, может быть, скажем, что Бог не хотел ему открыть, когда он был еще добрым ангелом, ни того, чем он будет, ни того, что ему предстоит терпеть; тогда как остальным открыл, что они вечно пребудут в Его истине?

А если так, значит — он не был блажен в равной с ними степени, даже совсем не был блажен, потому что вполне блаженные уверены в своем блаженстве, так что не смущаются уже никаким страхом. Каким же злом он отличался от остальных так, что Бог не открыл ему того будущего, которое его касалось? Неужели Бог был мстителем раньше, чем диавол стал грешником? Да не будет! Бог не наказывает невинных. Или, может быть, диавол принадлежал к другому роду ангелов, которым Бог не сообщил предвидения их будущего? Но я не понимаю, как могли бы они быть блаженными, если бы им не было известно их собственное блаженство. Иные полагают, что диавол принадлежал не к той высшей природе ангелов, которые превыше небес, а к природе тех, которые были сотворены и облечены служением в несколько низшей части мира. Допустим, что такие ангелы могли увлечься чем-нибудь и недозволенным; однако подобное увлечение они, если бы не захотели грешить, могли бы обуздать с помощью свободной воли, как и человек, в особенности же — первый человек, еще не имевший в членах наказания за грех, так как с помощью благодати Божией даже и это наказание превозмогается благочестием святых и преданных Богу людей.

Глава XVIII

Далее, вопрос о том, может ли быть назван блаженным тот, кому неизвестно, будет ли он постоянно проводить блаженную жизнь, или же когда-нибудь она сменится для него злополучием, — вопрос этот может возникнуть и относительно блаженной жизни самого первого человека. В самом деле, если он знал наперед о своем будущем грехе и божественном наказании, то как же он мог быть блаженным? Стало быть, в раю он не был блаженным. Но, может быть, он не знал о своем будущем грехе? Но тогда вследствие этого незнания он или не был уверен в своем блаженстве, и в таком случае каким образом он

мог быть истинно блаженным, или уверен ложной надеждой, и в таком случае был глупцом.

Но мы можем, однако, иметь представление о своего рода блаженной жизни человека, который находится еще в душевном теле и которому за послушную жизнь должны быть даны сообщество ангелов и изменение душевного тела в духовное, хотя бы он и не знал о будущем грехе своем. Ибо не знали этого и те, которым апостол говорит: "Если и впадет человек в какое согрешение, вы духовные исправляйте такового в духе кротости, наблюдая каждый за собою, чтобы не быть искушенным" (Гал. VI, 1), и тем не менее не будет странным и нелепым, если мы скажем, что они были блаженными уже потому, что были духовными, не телом, а праведностью веры, "утешаясь надеждой и в скорби терпеливы" (Рим. XII, 12). Тем больше и полнее был блажен в раю первый человек, хотя и не знал о своем будущем падении, так как награда будущего изменения наполняла его такою радостью, что в нем не было никакой скорби, для перенесения которой ему важно было бы терпение. Ибо его уверенность была не тщетным упованием на неизвестность, как у глупца, но верующего надеждой; прежде чем достигнуть того состояния, когда ему надлежало быть вполне уверенным в своей вечной жизни, он мог радоваться, как написано, с трепетом (Пс. II, 12), и этой радостью пребывать в раю гораздо более блаженным, чем блаженны святые в настоящей жизни, хотя, конечно, и некоторым более низким образом, чем будут блаженны святые в вечной жизни святых и пренебесных Ангелов, но во всяком случае — своим образом.

Глава XIX

Сказать же о некоторых ангелах, что они могли быть в своем известном роде блаженными, не будучи уверены в своей будущей неправедности и в осуждении, или, по крайней мере, в постоянном благополучии, так как для них в таком случае не существовало бы надежды, что и

они некогда вследствие известного изменения на лучшее будут в этом уверены, — сказать так едва ли допустимо; разве что мы скажем, что эти ангелы были так сотворены и в своем мировом служении подчинены другим более высшим и блаженным ангелам, чтобы за правильное прохождение возложенных на них обязанностей могли получить блаженную и высшую жизнь, относительно которой могли бы быть вполне уверены и радуясь надеждой на которую могли бы быть уже названы блаженными. Если из числа их ниспал диавол с сообщниками своей неправды, то это подобно тому, как отпадают от праведности веры и люди, которые уклоняются с правого пути вследствие подобной же гордости, или обольщая самих себя, или же послушно следуя за тем же обольстителем.

Но пусть кто может, утверждает эти два класса ангелов — пренебесных, в числе которых никогда не был тот, кто вследствие падения стал диаволом, и мирских, в числе которых он находился, — я со своей стороны признаюсь, что пока не встретил в Писании ничего такого, что подтверждало бы наличие этих двух классов, но в виду вопроса, знал ли диавол прежде, чем пал, о своем падении, я, чтобы не сказать, будто ангелы или теперь не уверены, или были когда-нибудь не уверены в своем блаженстве, высказался так, что есть основание думать, что диавол пал и не устоял в истине в самого начала творения, то есть или с самого начала времени, или с начала своего создания.

Глава XX

Поэтому иные полагают, что он впал в эту злобу не по своей свободной воле, а был с нею сотворен, хотя сотворен всевышним и истинным Господом Богом, творцом всех природ, и приводят свидетельство из книги Иова, в которой, когда речь идет о диаволе, написано: "Это — верх путей Божиих: только Сотворивший его может приблизить к нему меч Свой" (XL, 14) (а этому изречению соответствует написанное в псалме: "Там этот левиафан,

которого Ты сотворил играть в нем" (Пс. CIII, 26), если только выражение: "это — верх путей Божиих" тождественно с выражением: "которого Ты сотворил"), т. е. как бы так, что он был Богом в начале создан злым, завистливым обольстителем, совершенно диаволом; не своею волею развратился, а таким и сотворен.

Глава XXI

Но как согласовать это мнение с написанным, что Бог сотворил все "хорошо весьма"? Правда, они стараются оправдать себя и не без натяжек утверждают, что не только в первом своем творении, но даже и в настоящее время, при существовании стольких развращенных воль, все сотворенное в целом, т. е. вся решительно тварь, "хороша весьма" не потому, что злые в ней добры, а потому, что они не проявляют своей злости настолько, чтобы красота и порядок вселенной под властью, премудростью и силой Бога-Промыслителя обезобразилась и нарушилась в какой-либо своей части, ибо каждой из воль, даже и злой, определены известные и соответственные границы власти и известное количество заслуг, так что и при существовании этого рода воль, упорядочиваемых соответствующим и справедливым образом, вселенная остается прекрасной. Но так как каждому представляется истинным и очевидным, что было бы несправедливым, если бы Бог безо всякой предшествующей заслуги осуждал в ком-либо то, что Сам и сотворил, и так как об осуждении диавола и ангелов его мы встречаем несомненный и ясный рассказ в Евангелии, в котором Господь предвозвестил, что Он скажет тем, которые по левую сторону Его: "Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его" (Мф. XXV, 41), то надобно думать, что осуждения на вечный огонь должна ожидать с диаволом не природа, которую сотворил Бог, а собственная его злая воля.

И словами: "Это — верх путей Божиих: только Сотворивший его может приблизить к нему меч Свой" указывается вовсе не природа его, а или воздушное тело, которым Бог приличным образом снабдил подобную волю, или тот порядок, по которому Он сотворил его невольным орудием пользы для добрых, или то, что хотя Бог и предвидел, что он будет злым по собственной своей воле, однако сотворил его, не щадя Своей благости для жизни и субстанции, которая должна будет обнаружить себя вредной волей, и в то же время предвидя, сколько добра Он сделает из нее по Своей удивительной благости. Верхом же создания Господня он назван не потому, что Бог первоначально или в начале создал его злым, а потому, что хотя Бог и знал, что диавол по своей воле будет злым, дабы вредить добрым, однако сотворил его, дабы он тем самым был полезен добрым.

Началом же для поругания он является потому, что и злые люди, сосуды диавола и как бы тело головы его, о которых хотя Бог и предвидел, что они будут злыми, однако сотворил их для пользы святых, точно таким же образом бывают поруганы, когда, несмотря на их желание вредить, примером их внушается святым предостережение, благоговейная покорность Богу, разумение благодати, упражнение в терпимости по отношению к злым и в любви к врагам. Но верхом создания, которое подвергается такому поруганию, он является потому, что превосходит их и своею древностью, и первенством злобы. Это поругание устрояет ему Бог через святых Ангелов по действию Своего промышления, по которому Он управляет сотворенными природами, подчиняя злых ангелов добрым так, чтобы нечестие злых, и притом злых не только ангелов, но и людей, имело силу не настолько, насколько оно стремится ее иметь, а настолько, насколько та самая правда, которою бывают живы от веры и которая в настоящее время с долготерпением обнаруживается в людях, обратится на суд, дабы и они могли судить не только двенадцать колен Израиля, но и самих ангелов.

Глава XXIII

Таким образом, мысль, что диавол никогда не стоял в истине и что он никогда не проводил блаженной жизни с ангелами, а пал с самого начала своего сотворения, надобно понимать так, что он развратился по собственной воле, а не сотворен Богом злым; в противном случае не следовало бы и говорить, что он от начала пал, ибо он не пал, раз таким и сотворен. Но будучи сотворен, он постоянно отвращается от света истины, надмеваясь гордостью и развращаясь вожделением собственной власти; почему он и не вкусил сладости блаженной и ангельской жизни, которой он не возгнушался, уже получив ее, а оставил и обошел ее, не пожелав принять. Отсюда, он не мог наперед знать о своем падении, так как мудрость есть плод благочестия. Он же, будучи постоянно нечестивым и, следовательно, по уму слепым, отпал не от того, что уже получил, но от того, что получил бы, если бы пожелал быть покорным Богу; а так как он этого не пожелал, то и от того отпал, что имел получить, и от Того не укрылся, Кому не захотел покориться. Поэтому совершенно заслуженно случилось с ним, что он не может ни услаждаться светом правды, ни освободиться от ее приговора.

Глава XXIV

Отсюда, слова пророка Исаии: "Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: "взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой, и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему". Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней" (Ис. XIV, 12 — 15), — слова, которые под Вавилонским царем разумеют диавола, весьма во многом относятся к его телу, которое он набирает и из человеческого рода, и в особенности к тем, которые, отпав от заповедей Божьих, соединяются с ним гордостью. Ибо как человеком называется в Евангелии тот, что был диаволом,

например в словах: "Враг человек сделал это" (Мф. XIII, 28), так в Евангелии же называется диаволом тот, кто был человеком, например, в словах: "Не двенадцать ли вас избрал Я? но один из вас диавол" (Иоан. VI, 70). И так же тело Христово, т. е. Церковь, называется Христом, например в словах: "Вы семя Авраамово и по обетованию наследники" (Гал. III, 29), ибо несколько выше апостол сказал: "Но Аврааму даны были обетования и семени его. Не сказано "и потомкам", как бы о многих, но как об одном: "и семени твоему", которое есть Христос" (Гал. III, 16). И еще: "Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос" (I Кор. XII, 12). Так точно и диаволово тело, глава коему — диавол, т. е. множество нечестивых, в особенности же тех, которые отпадают от Христа или Церкви, как бы спадая с неба, называется диаволом, и многое, что приличествует не столько главе, сколько телу и членам, в иносказательном смысле относится к этому телу. Таким образом, под денницей, которая всходила утром и пала, можно разуметь род отступников или от Христа, или от Церкви; ибо как он обращается к тьме, лишившись света, носителем которого был, так и те, которые обращаются к Богу, переходят от тьмы к свету, т. е. бывши тьмою, становятся светом.

Глава XXV

Также и под образом князя Тирского разумеют диавола, и слова пророка Иезекииля: "Ты печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты. Ты находился в Едеме, в саду Божием; твои одежды были украшены..." (Иез. XXVIII, 12, 13), и т. д., приличествуют не столько самому духу — князю лукавства, сколько телу его. Ибо раем называется Церковь, как читаем в Песни Песней: "Запертый сад — сестра моя, невеста, заключенный колодезь, запечатанный источник" (IV, 12). От нее отпали еретики или видимо, телесным образом, или скрыто, духовным образом, для видимости оставаясь в ней, ибо им нужно было не

столько познать путь правды, сколько, познав его, опять отвратиться от проповеданной им святой заповеди. Этот непотребнейший род описывает Господь, когда говорит, что нечистый дух выходит из человека, потом возвращается с другими семью и водворяется в доме, который нашел уже вычищенным; "и бывает для человека того последнее хуже первого" (Мф. XII, 44). К такому роду людей, который уже становится телом диавола, относятся и следующие слова: "Ты был помазанным херувимом, чтоб осенять (т. е. престолом Божиим, что в переводе означает "многоразличное знание"), и Я поставил тебя на то; ты был на святой горе Божией (т. е. в Церкви), ходил среди огнистых камней (т. е. святых, духом служащих живых камней). Ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего, доколе не нашлось в тебе беззакония" (Иез. XXVIII, 14, 15). Эти места должны быть подвергнуты более тщательному рассмотрению, в результате которого, возможно, найдется и другое их понимание, но и такое понимание, конечно же, справедливо.

Глава XXVI

Но так как это завело бы нас слишком далеко, а, между тем, вопрос наш требует от нас совсем других рассуждений, то достаточным будет сказать, что или дьявол по нечестивой гордости с самого начала отпал от блаженства, которое он мог бы иметь, если бы захотел, или существуют в нашем мире другие ангелы низшего служения, среди которых он жил, наслаждаясь, сам того не зная, некоторым блаженством и от сообщества с которыми отпал по гордому нечестию вместе со своими ангелами, как архангел. Если это последнее каким-нибудь образом можно утверждать (что, впрочем, было бы странным), то нужно найти объяснение или тому, каким образом все святые ангелы, если некогда диавол жил среди них вместе со своими ангелами такою же блаженною жизнью, еще не знали наверное о своем постоянном блаженстве, а получили это знание уже после его падения, или тому, за какое

20 Зак. 3645

преступление он был отлучен со своими сообщниками от остальных ангелов еще до своего греха, коль скоро он не знал о своем будущем падении, а они были уверены в своей твердости, если только мы нисколько не сомневаемся, с одной стороны, что согрешившие ангелы свергнуты как бы в темницу сего воздушного, лежащего поверх земли мрака, согласно с апостольскою верою, что они сохраняются для наказания на суде (II Пет. II, 4), с другой — что в высшем блаженстве ангелов нет неизвестности касательно вечной жизни.

Ведь и нам, по милосердию и благодати Божьей и по истинному обетованию, не неведома будущая жизнь, когда мы, по воскресении и изменении настоящих тел, соединены будем со святыми ангелами. Ради этой надежды мы живем и ради этого обетования воссозидаемся. Все же прочее, что можно еще сказать о диаволе, а именно: почему сотворил его Бог, если предвидел, что он будет таким, и почему, будучи всемогущим, не обратил его воли на добро, — все это прояснится или, по крайней мере, приоткроется, когда речь у нас пойдет о злых людях.

Глава XXVII

Итак Тем, Кто имеет высшую власть над всею тварью через святых ангелов, которыми диавол бывает поруган, когда даже и сама злоба его обращается на пользу Церкви Божией, попущено было диаволу искусить жену не иначе, как при посредстве змея, а мужа — не иначе, как через жену. Но в змее он говорил, пользуясь им как органом и двигая его природу так, как мог он ее двигать, а она — двигаться для выражения слов и телесных знаков, при помощи коих жена могла бы понять волю обольстителя; в жене же, природе разумной, которая может пользоваться своим собственным движением для произнесения слов, говорил уже не диавол, а его действие и убеждение, хотя при помощи сокровенного инстинкта он более внутренне способствовал тому, что при помощи змея раньше произвел внешним образом. В душе, охваченной гордой любовью

к собственной власти, он мог бы произвести это и при помощи одного только инстинкта внутренне, как действовал он в Иуде, чтобы тот предал Христа; но, как я уже сказал, диавол имеет волю искушать, но не в его власти было ни совершить искушение, ни то, как его совершить. Отсюда, он совершил искушение потому, что ему было попущено, и совершил так, как было попущено; но он не знал и не хотел, чтобы какому-нибудь роду людей было полезно то, что он сделал, и вот этим-то самым он и был поруган ангелами.

Глава XXVIII

Таким образом, змей не понимал тех словесных звуков, которые слышала от него жена. Ибо немыслимо, чтобы его душа была превращена в разумную природу, так как и сами люди, хотя природа их и разумна, не знают, что говорят, когда в них говорит демон в болезненном их состоянии, при котором бывают нужны заклинания; тем менее змей понимал словесные звуки, которые через него и из него производил диавол, так как он не понял бы и говорящего человека, если бы слышал его в состоянии, свободном от диавольского влияния.

Даже и в том случае, когда, как думают, змеи слышат и понимают слова марсов*, выползая при их заклинаниях из своих логовищ, — даже и тогда действует диавольская сила, являя, что и чему всеобщее промышление подчиняет по естественному порядку и что оно с премудрою властью дозволяет даже злым волям; вследствие этого змеи чаще повинуются заклинаниям людей, чем какой-либо другой род животных. Последнее обстоятельство служит свидетельством того, что человеческая природа первоначально была прельщена речью змея. Демоны радуются такой данной им власти, что по заклинанию людей они могут употреблять змей для обмана тех, кого хотят обмануть. Людям же дозволяется это для увековечивания в них

* Марсы — народ, живший в Лации и известный ворожбою и заклинанием змей.

воспоминания об изначальном событии, которое устанавливает некоторое их содружество с этим родом животных. А само это событие попущено было для того, чтобы человеческому роду, для назидания которого надобно было описать это происшествие, при посредстве змея дать пример всякого диавольского искушения, что станет яснее, когда мы будем говорить о божественном приговоре змею.

Глава XXIX

Хитрейшим же из всех зверей змей назван по причине диавольской хитрости, которая в нем и от него производила коварство, подобно тому, как благоразумным или хитрым называется язык, которым движет благоразумный или хитрый человек, чтобы благоразумно или хитро убедить в чем-либо (других). Ибо языком называется не сила телесного органа, а, без сомнения, сила ума, которая языком пользуется. Подобным же образом стиль писцов называется лживым, хотя быть лживым — это свойство только существа живого и чувствующего; но стиль называется лживым потому, что с его помощью лживо действует лживый, подобно тому, как если бы и тот змей был назван лживым, потому, что им, как стилем, лживо пользовался диавол.

Об этом я счел необходимым напомнить для того, чтобы кто-нибудь, исходя из представления, что животные, лишенные человеческого разума, могут иметь разумение или вдруг превращаться в разумных животных, не увлекся странным и вредным мнением о превращении душ или людей в зверей, или зверей — в людей. Если же змей говорил с человеком, как говорила с человеком и ослица, на которой сидел Валаам, то первое было действием диавольским, а последнее — ангельским. Ибо добрые и злые ангелы имеют некоторые сходные действия, как Моисей и волхвы фараона. Но в этих действиях добрые ангелы гораздо могущественнее, и если злые ангелы могут производить что-нибудь подобное, то только потому, что им дозволяет это Бог через добрых ангелов, дабы каждому было воздано по сердцу его или по благодати Божией,

но в том и другом случае правосудно и милостиво, через глубину богатства премудрости Божией.

Глава XXX

"И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю? И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть". Сначала спрашивает змий, а потом отвечает жена; из этого явствует, что преступление было неизвинительным, ибо уже никак нельзя сказать, что жена забыла заповедь Божью. Хотя, впрочем, и забвение заповеди, тем паче всего-то одной и столь необходимой, делало бы ее виновной в предосудительном небрежении; но преступление этой заповеди является очевиднее, когда она помнится и когда оскорбляется как бы присутствующий в памяти Бог.

"И сказал змей жене: нет, не умрете; но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло". Если на основании этих слов она поверила, что им воспрещено от Бога нечто доброе и полезное, то не существовало ли уже в душе ее любви к собственной власти и гордого самопревозношения, которые нужно было этим искушением победить и уничтожить? Затем, не удовольствовавшись словами змея, она взглянула на дерево, "увидела... что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно" и не веря, чтобы можно было от него умереть (вероятно, она подумала, что слова "чтобы вам не умереть" были изречены Богом для какого-нибудь знаменования), взяла от плода его, ела и дала мужу своему, с каким-нибудь, может быть, словом убеждения, о чем Писание умолчало и оставило только догадываться. А может быть, впрочем, муж не имел уже и надобности в убеждении, раз видел, что жена не умерла от этого вкушения.

"И открылись глаза у них обоих". На что? Не на что иное, как на взаимное похотствование — это, порожденное смертью, наказание самой плоти за грех; так что их тело было уже не душевным, которое, если бы они сохранили послушание, могло и без смерти измениться в лучшее и духовное свойство, а телом смерти, в котором закон, сущий в членах, противоборствует закону ума. Ведь не были же они сотворены с закрытыми глазами, и в раю сладости не оставались же слепыми и не ощупывали дороги, чтобы дойти, не зная пути, до запретного дерева и ощупью сорвать запретный плод. И как были приведены к Адаму животные и птицы, коим он нарекал имена, если он их не видел? И как была приведена к мужу жена, когда была сотворена, чтобы он, не видя ее, сказал, что она "кость от костей его" и проч.? Наконец, как бы разглядела жена, что "дерево хорошо для пищи", если бы очи их были закрыты?

Однако, из-за переносного значения одного слова ни в коем случае не следует принимать в иносказательном смысле все. Не мое дело, в каком смысле сказал змей: "Откроются глаза ваши"; что он сказал так, об этом рассказывает писатель книги, а в каком смысле сказал — это предоставлено на обсуждение читателю. Но написанное: "И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги", написано в том же смысле, в каком повествуется о всех совершившихся тогда событиях и не должно привести нас к аллегорическому толкованию. Ибо и Евангелист не чьи-нибудь иносказательные изречения приводит от чужого лица, а рассказывает от своего лица о том, что случилось, когда говорит о двух учениках, из коих один был Клеопа, что в то время, как Господь преломлял им хлеб, "открылись у них глаза, и они узнали Его" (Лук. XXIV, 31), узнали Того, Кого не узнавали во время пути; несомненно, они шли не с закрытыми глазами, а с такими, которые не могли узнать Господа.

Таким образом, как там, так и в этом месте повествование иносказательно, хотя Писание в настоящем случае

пользуется переносным выражением для того, чтобы назвать открытыми глаза, которые и раньше были открыты, — открытыми, конечно, для созерцания и познания чего-нибудь такого, чего они дотоле не замечали. Ибо там возникло жадное любопытство к преступлению заповеди, страстно желавшее испытать неизвестное, а именно: что последует за запрещенным вкушением, и услаждавшееся вредной свободой сбросить узы запрета в предположении, что не последует смерти, которой они боялись. Действительно, яблоки на запрещенном дереве, надобно думать, были такими же, какими они были и на других деревьях, и они по опыту знали, что они безвредны; им легче было думать, что Бог простит их, когда они согрешат, нежели терпеливо сносить незнание чего-нибудь, даже и того, почему Бог запретил им брать с этого дерева плод. Поэтому тотчас же вслед за преступлением заповеди они, лишившись внутренне оставившей их благодати, которую они оскорбили надмением и гордой любовью к собственной власти, остановили взоры на своих членах и почувствовали в них похоть, которой раньше не знали. Итак, их глаза открылись на то, на что раньше они не были открыты, хотя на все другое и были открыты.

Глава XXXII

В тот же самый день, в который совершилось то, что Бог воспретил, явилась смерть. Ибо с утратой дивного состояния их тело, которое поддерживалось таинственною силой от дерева жизни, благодаря которой они не могли ни подвергаться болезни, ни изменяться в возрасте, так что вкушением с дерева жизни в их плоти, хотя еще душевной и долженствующей затем измениться к лучшему, обозначалось то, что в ангелах, вследствие участия их в вечности, происходит от духовного питания мудростью (символом чего служило дерево жизни), так что они не могут измениться к худшему, — итак, говорю, с утратой дивного состояния их тело получило болезненное и смертное свойство, присущее и плоти скотов, а отсюда — и

само то движение, вследствие которого в скотах возникает стремление к соитию, дабы рождающиеся преемствовали умирающим; но, будучи и в самом этом наказании светочем своего благородства, разумная душа почувствовала стыд перед этим скотским движением, стыд, который проник в нее не только потому, что она почувствовала постыдное движение там, где раньше не чувствовала ничего подобного, но и потому, что это движение явилось следствием преступления заповеди. Ибо она почувствовала теперь, какою раньше облечена была благодатью, когда в наготе своей не испытывала ничего непристойного. В этом случае исполнились слова: "По благоволению Твоему, Господи, Ты укрепил гору мою; но Ты сокрыл лице Твое, и я смутился" (Пс. XXIX, 8). В состоянии этого смущения они прибегли к фиговым листьям, сшили опоясания и, утратив достославное, прикрыли ими срамное. Не думаю, чтобы в этих листьях они видели что-нибудь такое, чем считали приличным прикрыть свои уже зудевшие члены; но в своем тогдашнем смущении они, сами того не зная, тайным инстинктом расположились устроить такое обозначение своего наказания, которое бы обличало деяние грешников и, будучи описано, назидало читателя.

Глава XXXIII

"И услышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня". В именно этот (предвечерний) час прилично было посетить тех, которые отпали от света истины. Может быть, прежде Бог говорил с ними другими способами, внутренне, как говорит Он с ангелами, непреложною истиной просвещая их умы, которым дано знать разом все, что происходит во времени даже и не разом. Может быть, говорю, Он говорил с ними хотя и не с таким уделением божественной премудрости, которую получают ангелы, но, по человеческой мерке, с гораздо меньшим, однако таким же самым образом, а может быть и таким, который совершается при посредстве твари или в состоянии экстаза через телесные образы, или же через

телесные органы, когда является какой-нибудь образ или зрению, или слуху, как Бог обыкновенно бывает видим в образе своих ангелов или звучит из облака. Но в настоящем случае они услышали голос Бога, ходящего в раю, не иначе, как видимо, при посредстве твари, дабы не возникло у них мысли, что их телесным чувствам явилась местным и временным движением сама невидимая и вездеприсущая субстанция Отца, Сына и Святого Духа.

"И скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая". Если человек, когда Бог отвращает от него лицо свое, бывает смущен, то мы не должны удивляться, что тут происходит нечто, похожее на безумие, вследствие крайнего стыда и страха, а также и по беспокойному тайному инстинкту, под влиянием которого они бессознательно делали то, что имело значение для потомков, ради которых эти события и описаны.

Глава XXXIV

"И воззвал Господь Бог к Адаму, и сказал ему: где ты?" Это голос упрекающего, а не незнающего, и несомненно имеет некоторое знаменование, потому что как заповедь была дана мужу, через которого она дошла до жены, так и спрашивается вперед муж. Ибо заповедь от Господа доходит через мужа до жены, а заповедь от диавола доходит через жену до мужа. Все это полно таинственных знаменований не со стороны самих действующих лиц, с которыми это случилось, а со стороны действовавшей в них всемощной премудрости Божией. Но в настоящем случае мы не таинственные значения раскрываем, а защищаем совершившиеся события.

Адам отвечает: "Голос Твой я услышал в раю, и убоялся, потому что я наг, и скрылся". Вполне возможно, что Бог обыкновенно являлся первым людям в человеческой форме через приличную для этого действия тварь; но, направляя их внимание к высшему, Он дозволил им заметить свою наготу только тогда, когда они после греха почувствовали постыдное движение в членах. Поэтому они оказались в

таком состоянии, в какое обыкновенно приходят люди, когда на них бывают устремлены взоры людей, и это состояние, как следствие наказания за грех, было таким, что они хотели утаиться от Того, от Кого нельзя ничего утаить, и (от Того), Кто видит сердце, хотели скрыть свою плоть. Но что же удивительного, если гордецы, желавшие стать "как боги", "осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце" (Рим. I, 21)? Они называли себя мудрыми, а когда Он отвратил от них лице свое, стали глупы. В самом деле, им стыдно было уже и самих себя, почему они и сделали себе опоясания; тем сильнее боялись они явиться даже в этих своих опоясаниях пред Тем, Кто при посредстве видимой твари дружественно возводил на них как бы человеческие взоры. Ибо если Он являлся для того, чтобы люди говорили с Ним как с человеком, подобно тому, как говорил с Ним Авраам при дубе Мамврийском (Быт. XVIII, 1), то эта дружественность, служившая до греха для них источником дерзновения, после греха была подавлена стыдом, и они уже не смели показать Его очам наготы своей, которая оскорбляла и их собственные взоры.

Глава XXXV

Господь, желая допрашиваемых по обычаю, принятому в судопроизводстве, наказать большим наказанием, нежели каким было то, от которого они уже принуждены были устыдиться, говорит: "Кто сказал тебе, что ты наг? не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть?" Начавшаяся уже с этого мгновения по грозному приговору Божьему смерть заставила их обратить похотливое внимание на члены, от чего их глаза названы открытыми, и последовало то, что заставило их устыдиться. "Адам сказал: жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел". Вот какова гордость! Сказал ли: "Согрешил я"? Нет, — чувствует все безобразие смущения и не обнаруживает смиренного сознания! Все это описано потому, что и сами вопросы задавались с той только целью, чтобы описание

было правдивым и полезным (ибо раз оно лживо, то и бесполезно), дабы мы видели, в какую болезнь гордости впали теперь люди, старясь переложить на Творца то, что сделали худого, и желая приписать себе то, что сделали доброго. "Жена, которую Ты мне дал"! Как-будто она для того была дана, чтобы не повиновалась мужу, а оба они — Богу!

"И сказал Господь Бог жене: что ты это сделала? Жена сказала: змей обольстил меня, и я ела". Не сознается в грехе и она, а сваливает на другого, по роду отличного, но равного по лживости. Однако же, от них родился, но им не подражал, а был, очевидно, удручен множеством зла тот, кто сказал и будет говорить до скончания века: "Господи! помилуй меня, исцели душу мою; ибо согрешил я пред Тобою" (Пс. XL, 5). Не тем ли более должны были так поступить и они? Но Господь не посек еще выи грешников. Остались труды, скорби смертные, всякое сокрушение века и, наконец, благодать Божия, в благопотребное время помогающая людям, которых она, удручая, учит, что они не должны превозноситься самими собою. "Змей обольстил меня, и я ела"! Как-будто чье либо убеждение она должна была предпочесть заповеди Божьей!

Глава XXXVI

"И сказал Господь Бог змею: за то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоем, и будешь есть прах во все дни жизни твоей. И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту". Все это изречение иносказательно, и если добросовестность писателя и истинность повествования могут чем-либо служить для него, то разве что тем, что мы не должны сомневаться, что оно было сказано. Ибо только слова: "И сказал Господь Бог змею" суть слова писателя и должны пониматься в их собственном

значении. Несомненно, что это изречение обращено к змею.

Дальнейшие слова — суть уже слова Бога, которые предоставляются свободному толкованию читателя, в собственном ли, или в переносном смысле надобно их понимать, как мы и сказали в начале настоящей книги. Из того, что у змея не спрашивается, почему он так сделал, можно заключать, что он сделал это не по своей природе и своей воле, но от него, через него и в нем действовал диавол, который по причине греха нечестия и гордости уже предназначен был вечному огню. Отсюда, что в настоящем случае говорится змею и, конечно, относится к тому, кто действовал через змея, без сомнения, иносказательно; ибо в этих словах искуситель описывается таким, каким он будет для человеческого рода, который начал распространяться тогда, когда эти слова в лице змея были обращены к диаволу. Но как, после объяснения иносказания, надобно понимать эти слова, об этом, насколько могли, мы сказали в двух изданных против манихеев трудах о книге Бытия и, если бы мы могли сказать об этом что-нибудь более тщательным и более соответствующим образом в другом месте, готовы сделать это с помощью Божьей; теперь же наше внимание должно быть обращено на другое.

Глава XXXVII

"Жене сказал: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рожать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою". И эти, обращенные к жене слова гораздо удобнее принимать иносказательно и пророчески. Но так как жена еще не рожала и болезнь и стоны рожающей происходят только от тела смерти, которая началась с момента преступления заповеди, хотя и тогда члены тела были душевными, но не подлежащими, если бы человек не согрешил, смерти и долженствующими жить в другом, более счастливом состоянии, доколе после хорошо проведенной жизни

не заслужили бы изменения к лучшему (как мы выше не один раз уже на это указывали), то (изрекаемое жене) наказание можно понимать и буквально, за исключением слов: "К мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою", которые требуют рассмотрения, как понимать их в собственном смысле.

Ибо жена, надобно думать, и до греха была сотворена не иначе, как так, что муж господствовал над нею. Но настоящая зависимость по справедливости может быть понимаема как зависимость прообразовательная, которая представляется скорее делом известного состояния, нежели любви, так что и само рабство, вследствие которого люди потом начали быть рабами людей, возникло от наказания за грех. Апостол сказал: "Любовью служите друг другу" (Гал. V, 13); он ни в коем случае не сказал бы: "Господствуйте друг над другом". Таким образом, супруги могут служить друг другу любовью, но жене апостол не дозволяет "властвовать над мужем" (I Тим. II, 12). Это властвование, по приговору Божию, предоставляется мужу, и муж удостоился получить господство над женой, от несохранения им которого будет больше развращаться природа и увеличиваться вина.

Глава XXXVIII

Сказал Бог Адаму: "За то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: "не ешь от него", проклята земля за тебя; со скорбию будешь питаться от нее во все дни жизни твоей. Терние и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травою. В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты, и в прах возвратишься". Кто не знает, что труды человеческого рода имеют отношение к земле? И так как их не было бы, если бы человек сохранил блаженство, которым наслаждался в раю, то несомненно, что слова эти должно понимать в собственном смысле. Впрочем, нужно сохранить за ними и значение пророчества, которое

особенно имеется здесь в виду вниманием говорящего Бога. Не напрасно же и сам Адам по какому-то удивительному прозрению дал своей жене имя "Жизнь", "ибо она стала матерью всех живущих". И эти слова надобно понимать как слова не повествующего или утверждающего писателя, а самого первого человека; сказав это, он как бы приводит причину, почему он назвал ее "Жизнью".

Глава XXXIX

"И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные, и одел их". И это, хотя оно и было сделано ради знаменования, но все же было сделано, как и то, что было сказано хотя и ради знаменования, но все же было сказано. Ибо, как я часто говорил и не перестану говорить, от повествователя о совершившихся событиях требуется, чтобы он рассказывал о том, что совершилось, как о совершившемся, и о том, что было сказано, как о сказанном. Но как в действиях различается то, что было сделано и то, что оно означало, так различается и в словах, что было сказано и что оно означало. Ибо в иносказательном ли, или в собственном значении сказано то, о чем повествуется как о сказанном, однако не следует считать его иносказанием о сказанном.

"И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло". Так как эти слова, как бы они ни были сказаны, изречены Богом, то выражение "один из Нас" следует понимать не иначе, как так, что множественное число поставлено здесь по причине Троицы, подобно тому, как раньше было сказано: "Сотворим человека", и как Господь говорит о Себе и Отце: "Мы придем к нему и обитель у него сотворим" (Иоан. XIV, 23). Итак, напоминается гордецу, по какому поводу он возжелал внушенного змеем: "Будете, как боги". "Адам стал как один из Нас" — это слова Бога не столько смеющегося над ним, сколько устрашающего других, чтобы они не были такими же гордецами: ради них все это и описано. И что другое надобно разуметь здесь, как не

пример, приведенный для возбуждения страха, потому что Адам не только не стал таким, каким хотел быть, но не сохранил даже и того, чем был сотворен.

Глава XL

"И теперь как бы не простер руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно. И выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывал землю, из которой он взят". Первая половина содержит в себе слова Бога, а вторая — действие, последовавшее за этими словами. Само собою понятно, что будучи отчужден от не только той жизни, которую мог бы получить наравне с ангелами, если бы сохранил заповедь, но даже и от той, которую в некотором блаженном состоянии тела проводил в раю, Адам подлежал удалению и от дерева жизни. И это или потому, что древо жизни поддерживало бы в нем прежнее блаженное состояние тела, или же потому, что в этом дереве заключалось и видимое таинство невидимой мудрости, почему и надлежало удалить от него Адама, или как подлежащего уже смерти, или как бы отлученного, подобно тому, как и в настоящем раю, т. е. в Церкви, обыкновенно люди отлучаются церковною дисциплиной от видимых таинств алтаря.

"И изгнал Адама"*. И это было сделано хотя и ради знаменования, но все же сделано, чтобы грешник и в злополучии жил неподалеку от рая, которым знаменовалась блаженная жизнь и духовно. "И поставил на востоке у сада Едемского херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни". Безусловно, по устроению небесных Властей и в видимом раю была некоторая огненная стража при посредстве ангельского служения; но не следует сомневаться, что так было сделано, за исключением известного знаменования, и по отношению к духовному раю.

---

* В списках, цитируемых Августином, сказано: "И изгнал Адама, и поселил его неподалеку от сада Едемского".

Глава XLI

Некоторые, как я слышал, думают, что первые люди слишком рано поддались желанию знать добро и зло и преждевременно захотели получить то, что было отсрочено для них до более благоприятного времени; овладев по внушению искусителя раньше времени тем, что им было еще несвойственно, они оскорбили Бога и, будучи изгнаны и наказаны, лишились той полезной вещи, которою, если бы они соответственно воле Божьей обратились к ней своевременно, могли бы пользоваться спасительно. Мнение это с точки зрения правой веры и истины имело бы некоторую вероятность в том случае, если бы мы хотели понимать дерево познания добра и зла не в собственном значении, как дерево истинное и с истинными плодами, а иносказательно.

Некоторые думают и так, что первые люди тайком совершили свой брак и имели совокупление раньше, чем соединил их Творец; что и обозначено было именем дерева, которое было воспрещено им до своевременного союза. Будто бы мы должны думать, что они были сотворены в таком возрасте, что им нужно было ждать половой зрелости, — как-будто не было это законным тогда, когда оно могло совершиться, а если не могло, то, конечно, и не совершилось бы? Или, может быть, нужно было получить невесту из рук отца, ожидать торжественных обетов, совершения брачного пиршества, счета приданого и описи реестров?! Странное мнение, и кроме того, оно отступает от буквального смысла событий, который мы защищали и защищаем, насколько это благоволил нам даровать Бог.

Глава XLII

Гораздо более интересен вопрос, каким образом Адам, если бы он был духовным хотя бы только по духу, а не по телу, мог поверить словам змея, будто Бог воспретил им вкушать плоды с того дерева зная, что если они это сделают, то будут как боги по способности различения

добра и зла: Творец как бы завидовал своей твари в этом благе. Было бы странным, если бы человек, одаренный духовным умом, мог этому поверить. Или же именно потому, что сам он не мог этому поверить, ему и дана была жена, которая одарена была меньшим разумением и жила, может быть, еще по чувству плоти, а не по духу ума, почему апостол и не приписывает ей образа Божьего? "Муж, — говорит, — не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа" (I Кор. XI, 7). И так было не потому, что женский ум не мог воспринимать того же самого образа, так как по слову апостола в благодати нет ни мужского, ни женского пола, а потому, что жена, возможно, еще не получила того, что создается в познании Бога, и должна была получать это постепенно под управлением и распоряжением мужа. Не напрасно же апостол говорит: "Ибо прежде создан Адам, а потом Ева; и не Адам прельщен, но жена, прельстившись, впала в преступление" (I Тим. II, 13, 14), т. е. через жену впал в преступление и муж. Ибо апостол называет и его преступником, когда говорит: "Подобно преступлению Адама, который есть образ будущего" (Рим. V, 14), но не называет его прельстившимся.

Разве можно поверить, чтобы Соломон, этот муж великой мудрости, признавал какую-нибудь пользу идолов? И, однако, он не мог устоять перед любовью к женам, которая влекла его к этому злу, делая то, чего, как он знал, не следует делать, чтобы не омрачить своих смертоносных удовольствий, в которых он утопал и погибал. Так же точно и Адам после того, как жена, прельстившись, ела от запрещенного дерева и ему дала, чтобы ели оба, не захотел опечалить ее, полагая, что она может затосковать без его утешения, раз он будет чужд ее душе, и совершенно погибнет вследствие этого разъединения. Он побежден был не похотью плоти, которой еще не чувствовал в законе членов, противоборствующем закону ума, а некоторым дружеским благоволением, вследствие которого человек весьма часто оскорбляет Бога, опасаясь, как бы из друга не стать врагом; а что Адам не должен был так делать,

это показало правосудное совершение божественного приговора.

Отсюда, он был обманут некоторым иным способом; но коварством змея, которым была прельщена жена, он, по моему мнению, не мог быть прельщен так, как могла она. Между тем, апостол имел в виду прельщение в собственном смысле слова, вследствие которого то, чем жена была убеждена, сочтено было ею истинным, хотя и было ложным, т. е. будто бы Бог воспретил им прикасаться к дереву познания добра и зла зная, что если они к нему прикоснутся, будут как боги, и таким образом как бы завидуя божеству тех, коих сотворил людьми. Но если даже мужем овладело некоторое желание поставить эксперимент вследствие своего рода умственного превозношения, которое не могло укрыться от Бога, так как муж видел, что жена не умерла, вкусив от запрещенного дерева, как нами уже было сказано выше, то все же он, коль скоро он был одарен духовным умом, ни в коем случае не мог поверить тому, будто бы Бог воспретил им плоды этого дерева из зависти. Чего же больше? Склонение ко греху произошло так, как и могло оно в них произойти, а описано так, как оно должно читаться всеми, хотя бы и не многими понималось так, как должно.

КНИГА ДВЕНАДЦАТАЯ

Глава I

В одиннадцати предыдущих книгах мы рассмотрели текст священного Писания, называемого книгой Бытия, с самого его начала и до того места, где (говорится о том, как) первый человек был изгнан из рая, или утверждая и защищая известное для нас, или же исследуя и разбирая неизвестное, — не столько предписывая, что каждый должен мыслить о темных предметах, сколько показывая необходимость изучения того, относительно чего мы остались в сомнении и не позволяя при этом себе дерзостных утверждений там, где не в состоянии были дать убедительное суждение. Настоящая же двенадцатая книга, обработанная столь же тщательно, как того требовал от нас подлежащий рассмотрению текст священного Писания, будет посвящена подробному раскрытию вопроса о рае, дабы не показалось, будто мы уклоняемся от разъяснения слов апостола, в которых он под третьим небом, по нашему мнению, разумеет рай, говоря: "Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет, — в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает, — восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке, — только не знаю — в теле, или вне тела: Бог знает, — что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать" (II Кор. XII, 2 — 4).

Часто спрашивают, что имеет в виду апостол под третьим небом, а также — хотел ли он, чтобы под ним разумелся рай, или же после того, как он был восхищен на третье небо, он был восхищен и в рай, где бы тот рай ни находился, так что если он был восхищен на третье небо, это не значит, что был восхищен и в рай, но сначала — на третье небо, а потом — в рай. Этот вопрос, мне кажется, может быть разрешен в том только случае, если кто-нибудь на основании не настоящих слов апостола, а либо других мест Писания, либо иных очевидных данных найдет что-нибудь такое, чем докажет, находится ли рай на третьем небе, или не находится, так

как представляется неясным, что такое само третье небо и как понимать его — относительно ли телесных, или же духовных вещей. Можно было бы, конечно, сказать, что человек телом может быть восхищен только в какое-нибудь телесное место, но так как апостол говорит, что он не знает, в теле ли, или вне тела был он восхищен, то кто же осмелится сказать о себе, что знает то, чего не знал апостол? При всем том, если не могут быть восхищены ни дух без тела в телесные места, ни тело — в духовные, то уже само его сомнение (если только допустить, что апостол пишет о себе) как бы вынуждает нас разуметь таким же образом и место, куда он был восхищен, т. е. так, что нельзя определить и распознать, телесное оно или духовное.

Глава II

Ибо когда представляются нам во сне или в экстазе телесные образы, мы совершенно не отличаем их от самих тел, пока возвратившись к телесным чувствам не осознаем, что имели дело с образами, которые воспринимали не с помощью телесных чувств. Кто, в самом деле, пробудившись ото сна, не чувствует сейчас же, что видел грезы, хотя, когда видел их спящим, не мог отличить их от телесных ощущений бодрствующих? Со мною, впрочем, случалось (а потому, не сомневаюсь, может случаться и с другими), что, видя что-нибудь во сне, я чувствовал, что вижу именно во сне, и даже сонный понимал, что образы, которые во сне обычно поражают нас своей несообразностью, не суть истинные тела, но только снятся. Но иногда, однако, я и ошибался: видя, например, своего друга во сне, я старался убедить его, что видимые нами тела — не истинные тела, а образы спящих во сне, хотя и сам он представлялся мне во сне же, как и они, — даже и то, что мы говорим с ним вместе, не истинно, а он видит теперь, сонный, что-нибудь иное, и не знает, вижу ли то же самое и я; впрочем, когда я силился убедить его, что это — не он сам, я отчасти склонялся

думать и так, что это именно он, с которым я, конечно, не говорил бы, если бы был убежден, что это не он. Таким образом, душа сонного, хотя удивительно и бодрствующая, может обманываться образами тел, как если бы это были сами тела.

В экстазе же я имел возможность слышать только одного человека, и притом простолюдина, который едва мог выражать свои ощущения, но знал, что он и бодрствует, и видит нечто не глазами: "Видела его, — говорил он (пользуюсь, насколько могу припомнить, его собственными словами), — душа моя, а не глаза". Но он не знал, тело ли то было, или же телесный образ. Ибо не был таким, чтобы мог различать подобные вещи, но в то же время был настолько простодушно искренним, что я слушал его с таким доверием, как если бы сам видел то, что, по его словам, видел он.

Вот почему, если Павел видел рай так, как Петру виделась спускающаяся с неба корзина (Деян. X, 11), или как Иоанну все то, что он описывает в Апокалипсисе (Апок. I, 12), или как Иезекиилю поле с костями мертвых и их воскресение (Иез. XXXVII, 1), или как Исаие сидящий Бог, окрест Него — серафимы и жертвенник, взятый с которого уголь очистил уста пророка (Ис. VI, 2), то ясно, что он мог и не знать, в теле ли он видел, или вне тела.

Глава III

Но если он видел вне тела и — не тела, то возможен вопрос, были ли это телесные образы, или же субстанция, которая не представляет никакого подобия тела, как, например, Бог, как ум, понимание или разум человека, как добродетели — благоразумие, справедливость, чистота, любовь, благочестие и все то, что только мы мысленно исчисляем, расчленяем, определяем, не видя ни их очертания, ни цвета, ни того, как они звучат, чем пахнут, какой имеют вкус, теплы ли они, или холодны, мягки или тверды, тонки или жестки; но созерцая их при помощи зрения, света и представления другого рода, и притом

такого, который гораздо превосходнее и несомненнее остальных.

Возвратимся же к словам апостола и рассмотрим их с большей тщательностью, признав сначала, что несомненно апостол гораздо лучше и полнее нас знал то, что мы стараемся так или иначе узнать о бестелесной и телесной природах. Итак, если он знал, что ни в коем случае нельзя видеть ни духовных предметов посредством тела, ни телесных — помимо тела, то почему же из того, что видел, он не распознал и того, как он это мог видеть? Ибо если он был уверен, что то были духовные предметы, то почему не был в то же время и уверен, что видел их вне тела? Если же знал, что то были предметы телесные, то почему не знал, что мог видеть их только посредством тела? Откуда же в нем возникло сомнение, в теле ли, или вне тела он их видел; уж не сомневался ли он и в том, были ли то тела, или телесные образы? Итак, прежде всего рассмотрим, что в его словах есть такого, относительно чего он не сомневался, и если потом останется в них что-нибудь такое, относительно чего он сомневался, то, может быть, из того, относительно чего он не сомневался, разрешится и вопрос, каким образом он сомневался в остальном.

"Знаю, — говорит, — человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет, — в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает, — восхищен был до третьего неба". Итак, он знает человека во Христе, четырнадцать лет тому назад восхищенного до третьего неба: в этом он нисколько не сомневается; не должны, следовательно, сомневаться и мы. Но в теле ли, или вне тела человек тот был восхищен, в этом он сомневается, а отсюда, раз сомневается он, кто же из нас осмелится быть в этом уверен? Но не зародится ли при этом у нас сомнение относительно самого третьего неба, куда, как он говорит, был тот человек восхищен? Ибо если в словах апостола указывается нечто действительное, то указывается в них и третье небо; если же в них дан только некоторый образ телесных предметов, то не было и третьего неба, а указание на него сделано в том смысле, что апостол, как

ему казалось, достиг до первого неба, выше которого увидел опять-таки небо, достигнув которого увидел новое небо, и уже достигнув последнего, он мог сказать, что был восхищен до третьего неба. Но что существовало третье небо, куда он был восхищен, в этом он не сомневается и не хочет, чтобы сомневались и мы, ибо начинает свою речь словом "знаю"; итак, коль скоро апостол знал, что говорил, то его слова может считать неистинными разве лишь тот, кто вообще не верит апостолу.

Глава IV

Итак, апостол знал человека, восхищенного до третьего неба; следовательно, небо, куда (тот человек) был восхищен, было действительно третьим небом, а не каким-нибудь телесным знаком, который Моисей отличал и от самой субстанции Бога, и от видимой твари, в какой Бог являлся человеческим и телесным чувствам, настолько, чтобы сказать: "Покажи мне славу Твою" (Исх. XXXIII, 18), а также и не каким-нибудь образом телесной вещи, видя который в духе, Иоанн спрашивал, что он собою означает, и получал в ответ, что это или гордость, или люди, или что-нибудь другое, когда видел зверя, или жену, или воды, или что-нибудь другое подобное (Апок. XIII, 1 и XVII, 3); но, говорит, "знаю человека во Христе, который... восхищен был до третьего неба".

Если же небом он хотел назвать духовный образ, подобный телесному небу, в таком случае и его тело было также только образом тела, в котором он был туда восхищен; следовательно, и своим телом он называл образ тела, как небом — образ неба. В таком случае он не старался бы и различать, что он знает и чего не знает, — знает человека, восхищенного до третьего неба, не знает же, в теле ли восхищенного, или вне тела, — а просто рассказывал бы о видении, называя, что видел, именами тех предметов, которые видел. И мы, когда рассказываем о своих снах или о каких-нибудь откровениях в них, говорим: "Я видел гору, видел реку, видел трех

человек" и т. п., приписывая этим образам те имена, которые имеют сами предметы, подобия коих мы видели; апостол же говорит: "то знаю, а этого не знаю".

А если и то и другое представлялось ему образно, в таком случае то и другое он одинаково знал или не знал; если же небо представлялось ему в своем собственном виде, и потому он знал о нем, то каким образом тело того человека могло представляться ему образным?

В самом деле, если виделось ему телесное небо, почему же он скрыл, виделось ли оно ему телесными глазами? Если же не был уверен, телесными ли глазами, или в духе оно ему виделось, то потому не был уверен и в том, действительно ли телесное небо виделось ему, или же оно представлялось ему образно? С другой стороны, если виделась ему бестелесная субстанция не в образе какого-нибудь тела, а так, как созерцаются нами правосудие, мудрость и т. п., и таким было и небо, то ясно: ничего подобного нельзя видеть телесными глазами, а потому, если он знал, что видел что-нибудь подобное, то не мог сомневаться, что видел не при помощи тела.

Глава V

Что же ты знаешь и, из опасения ввести верующих в заблуждение, отличаешь от того, чего не знаешь? Человека, говорит, восхищенного до третьего неба. Но это небо было или тело, или дух. Если оно было телом и было видимо телесными глазами, почему же он знает, что оно существует, и не знает, что было им видимо в теле? А если оно было духом, в таком случае или представляло собою телесный образ, и тогда одинаково неизвестно как то, было ли оно телом, так и то, было ли видимо им в теле, или же было видимо так, как умом созерцается мудрость, т. е. безо всяких телесных образов, и в таком случае известно, что не могло быть видимо при посредстве тела; следовательно, или известно и то и другое, или то и другое неизвестно, или же известно то, что было видимо, а неизвестно то, при посредстве чего было видимо. Ибо бестелесная природа,

очевидно, не могла быть видима при посредстве тела. Тела же хотя и могут быть видимы вне тела, но, конечно, не так, как при помощи тела, а совершенно иным способом (если такой существует), почему было бы удивительно, если бы этот способ мог ввести апостола в такое заблуждение или сомнение, чтобы, видя телесное небо нетелесными глазами, он мог сказать, что не знает, в теле ли, или вне тела видел его.

Остается поэтому допустить, что так как апостол, столь тщательно различающий, что он знает и чего не знает, не мог ошибаться, то, когда был восхищен на небо, он не знал и сам, в теле ли он был, как существует душа в живом теле сонного или бодрствующего человека, или в отрешении от телесных чувств в экстазе; или же совершенно вышел из тела, оставив его мертвым до тех пор, пока его душа, по окончании видения, не возвратилась в мертвые члены и он не то чтобы пробудился, будучи раньше сонным, или пришел в чувства, будучи раньше погруженным в экстаз, а — ожил. Поэтому то, что, будучи восхищен на небо, он там видел, и что, как утверждает, знает, то он видел в собственном смысле, а не в мечтах. Но так как душа его, отрешенная от тела, оставляла его то ли совершенно мертвым, то ли сама находилась в нем каким-нибудь свойственным живому телу способом, а ум ее был восхищен для созерцания неизреченных тайн видения, то он и не знал, был ли он тогда в теле, или нет.

Глава VI

А что бывает видимо не образно, а в собственном смысле, и в то же время не при посредстве тела, то видимо бывает в (таком роде) зрения, который превосходит все прочие. Постараюсь, с помощью Господа, разъяснить это подробней. В одной заповеди: "Возлюби ближнего твоего, как самого себя" (Мф. XXII, 39), когда мы ее читаем, встречаются три рода зрения: во-первых — посредством глаз, которыми мы видим сами буквы, затем — посредством человеческого духа, которым мысленно пред-

ставляется ближний и отсутствующий, наконец — посредством умственного созерцания, которым зрится сама мыслимая любовь. В ряду эти трех родов первый самый очевидный: к нему принадлежит созерцание неба и земли и вообще всего, что видят наши глаза.

Нетрудно понять и второй род, которым мыслятся отсутствующие телесные предметы, ибо и небо, и землю со всем, что на них можем видеть, мы представляем себе и в темноте, когда, не видя ничего телесными глазами, духом созерцаем образы тел, истинные ли, какими видим мы и сами тела и удерживаем их в памяти, или вымышленные, как может представлять их наше мышление. Ибо одним образом мы представляем себе мысленно Карфаген, который знаем, и другим — Александрию, которой не знаем.

Третий же род, коим созерцается мысленная любовь, обнимает собою предметы, которые не имеют подобных себе образов. Ибо человека, дерево, солнце и вообще все небесные или земные тела, когда они находятся в поле нашего зрения, мы видим в их собственных формах, а когда отсутствуют, мысленно представляем себе в их, отпечатлевшихся в нашем духе, образах; все эти предметы образуют два рода зрения: один при посредстве телесных чувств, а другой при посредстве духа, в котором содержатся их образы. Но видим ли мы любовь одним образом как присутствующую, в ее собственном виде, и другим — как отсутствующую, в каком-нибудь подобном ей образе? Конечно, нет; но, насколько она может созерцаться умом, она созерцается одним больше, а другим меньше; если же мыслится как некий телесный образ, то не созерцается вовсе.

Глава VII

Об этих трех родах зрения, насколько, по нашему мнению, требовало дело, мы кое-что сказали уже в предыдущих книгах, но не указали их числа. В настоящем же случае, в виду того, что затронутый вопрос требует с нашей стороны несколько более подробного раскрытия,

мы после краткого указания на роды этого зрения должны обозначить их точными и соответствующими именами, чтобы потом уже не возвращаться к их описанию.

Итак, первый род мы назовем телесным, ибо он осуществляется с помощью тела и воспринимается телесными чувствами. Второй — духовным, так как все, что не тело и, однако же, существует, справедливо назвать духом; а образ отсутствующего тела хотя и подобен телу, не есть, конечно, ни тело, ни зрение, которым различается тело. Третий же — разумным, потому что назвать его умственным, от слова "ум", кажется нелепым из-за новизны этого названия.

Если бы я обратился теперь к более тонкому объяснению этих названий, то речь моя и затянулась бы, и стала бы весьма запутанной; да в этом и нет никакой настоятельной надобности. Достаточно знать, что телесным что-нибудь называется или в собственном смысле, когда речь идет о телах, или в переносном, как, например, сказано: "Ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно" (Кол. II, 9). Божество не есть тело, но называя таинства Ветхого Завета тенью будущего (Кол. II, 17), апостол, в связи с этим сравнением с тенями, сказал, что во Христе обитает полнота Божества телесно, так как в Нем исполнилось все то, что прообразовано было в тех тенях и, таким образом, Он представляет Собою в некотором роде тело этих теней, т. е. истину образов и прообразований. Отсюда, как сами образы названы им тенями иносказательно и в переносном смысле, так и в словах, что во Христе обитает полнота Божества телесно, он использует аллегорический оборот речи.

Название же "духовный" употребляется многоразличным образом. Так, тело, которое будет в воскресении святых, апостол называет духовным, говоря: "Сеется тело душевное, восстает тело духовное" (I Кор. XV, 44), духовное в том смысле, что удивительным образом будет прилажено к духу для полного блаженства и нетления и будет оживляться одним духом помимо всякой потребности в телесной пище, а не в том, что будет иметь бестелесную субстанцию, ибо и тело, которым мы облечены теперь, не имеет душевной

субстанции, и называется душевным потому, что в нем обитает душа. Также духом называется воздух, сам ли, или его дуновение, т. е. движение, как сказано: "Огонь и град, снег и туман, бурный ветер"* (Пс. CXLVIII, 8). Называется духом и души скотов и людей, как написано: "Кто знает: дух сынов человеческих восходит ли вверх, и дух животных сходит ли вниз, в землю?" (Еккл. III, 21). Называется духом и сам ум, в котором заключается некоторое как бы око души и которому принадлежат образ и подобие Бога.

Поэтому апостол и увещает обновляться духом ума и облекаться в нового человека, созданного по Богу (Еф. IV, 23, 24), а другом месте говорит о внутреннем человеке: "И облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его" (Кол. III, 10). Также говоря: "Умом (моим) служу закону Божию, а плотию закону греха" (Рим. VII, 25), и в другом месте припоминая то же изречение в словах: "Плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся" (Гал. V, 17), апостол то, что раньше назвал умом, затем назвал и духом. Наконец, духом называется и Бог, как говорит Господь в Евангелии: "Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине" (Иоан. IV, 24).

Глава VIII

Но не из этих приведенных мною цитат, где встречается название духа, мы заимствовали слово, от которого назвали духовным второй род зрения, о коем теперь идет у нас речь, а из одного места в послании к Коринфянам, где очевиднейшим образом дух отличается от ума: "Ибо, — говорит апостол, — когда я молюсь на незнакомом языке, то, хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода" (I Кор. XIV, 14). Если этим местом дается такая мысль, что язык изрекает сокровенные и таинственные

* В списках, цитируемых Августином, сказано не "бурный ветер", а "бурный дух".

знаменования, которыми, если они непонятны уму, никто не назидается, слыша то, чего не понимает, почему раньше и сказано: "Ибо, кто говорит на незнакомом языке, тот говорит не людям, а Богу, потому что никто не понимает его, он тайны говорит духом" (I Кор. XIV, 2), то достаточно видно, что в этом месте апостол имеет в виду такой язык, на котором изрекаются значения, как бы образы и подобия телесных вещей, для уразумения коих требуется зрение ума. А раз они не понимаются, в таком случае, по словам апостола, они суть в духе, а не в уме, почему он с еще большей ясностью говорит: "Если ты будешь благословлять духом, то стоящий на месте простолюдина как скажет "аминь" при твоем благодарении?" (I Кор. XIV, 14). Отсюда, так как языком, которым мы движем во рту, когда говорим, даются знаки вещей, а не сами вещи, то апостол в переносном смысле назвал языком то или иное произнесение знаков прежде, чем они бывают понятны; когда же соединяется с ними разумение, составляющее уже принадлежность ума, является или откровение, или познание, или пророчество, или научение. Поэтому апостол говорит: "Если я приду к вам, братия, и стану говорить на незнакомых языках, то какую принесу вам пользу, когда не изъяснюсь вам или откровением, или познанием, или пророчеством, или учением?" (I Кор. XIV, 6).

Глава IX

Поэтому еще не обладают даром пророчества те, которые при посредстве каких-либо подобий телесных предметов изрекают знамения в духе, если к этому не присоединяется разумение ума для их понимания; и тот, кто истолковывает видение другого, больше пророк, чем тот, кто сам видит видение. Отсюда ясно, что пророчество принадлежит скорее уму, чем духу в собственном его смысле, как некоторой низшей в сравнении с умом душевной силе, в которой отпечатлеваются представления о телесных предметах. Таким образом, Иосиф, истолковавший, что означали собою семь колосьев и семь коров, был больше пророк, чем

фараон, который видел их во сне (Быт. XLI, 26). Фараон имел дух, настроенный к видению, а Иосиф — ум, просвещенный к уразумению. У фараона был язык, а у Иосифа — пророчество, потому что у первого было представление только предметов, а у последнего — истолкование представлений.

Отсюда, в меньшей степени пророк тот, кто в духе при посредстве образов телесных предметов видит только знаки вещей, и гораздо в большей — тот, кто одарен одним только пониманием этих образов; но истинный пророк — тот, кто обладает и тем и другим, т. е. и видит в духе знаменующие подобия телесных предметов, и живо понимает их умом, как, например, испытано и доказано было превосходство Даниила, который и рассказал царю виденный им сон, и объяснил, что этот сон значил (Дан. II, 31; IV, 17). Ибо и телесные образы отпечатлены были в его духе, и уму его открыто было их понимание. На основании именно этого различия духа, в виду которого апостол сказал: "Стану молиться духом, стану молиться и умом" (I Кор. XIV, 15), дабы и знаки предметов отображались в духе, и понимание их отражалось в уме, — на основании этого, говорю, различия, мы теперь и назвали духовным такой род зрения, каким мы мысленно представляем образы даже и отсутствующих предметов.

Глава X

Разумный же — это тот превосходнейший род, который принадлежит собственно уму. Мне не встречалось ни разу, чтобы разум назывался таким же многоразличным образом, как дух. А употребляем ли мы слово разумный, или умопостигаемый, мы обозначаем одно и то же. Некоторые, правда, допускают между этими словами такое различие, что умопостигаемое — это предмет, который может быть воспринимаем одним только умом, а разумное — это сам разум, который постигает; но это — еще вопрос, причем вопрос важный и трудный, чтобы существовал какой-либо предмет, который мог бы быть созерцаем только разумом,

и в то же время сам не разумел. Я не думаю, чтобы кто-нибудь стал мыслить и говорить так, что существует предмет, который бы воспринимал разумом, а сам не мог бы быть воспринимаем разумом. Ум созерцается не иначе, как умом. Отсюда, так как ум может быть созерцаем, то он и умопостигаем, а так как, согласно с вышеуказанным различием, он созерцаем, то и разумен. Поэтому, оставив в стороне весьма трудный вопрос, существует ли что-нибудь такое, что только умопостигалось бы, но само не умопостигало, мы в настоящее время разумное и умопостигаемое будем понимать как одно и то же.

Глава XI

Рассмотрим теперь эти три рода зрения, телесный, духовный и разумный, порознь, восходя от низшего к высшему. Раньше мы привели пример, как в одном изречении усматриваются все три рода зрения. Ибо когда мы читаем: "Возлюби ближнего твоего, как самого себя", то телесно видим буквы, духовно мыслим ближнего, а разумом созерцаем самую любовь. Но могут быть духовно мыслимы и отсутствующие буквы, может быть телесно видим и присутствующий ближний; любовь же по своей субстанции не может быть ни видима телесными глазами, ни представляема духом в подобном телу образе, а может быть познаваема и воспринимаема только умом. Телесное зрение не управляет ни одним из этих родов, но получаемое с его помощью ощущение передается духовному роду, как управляющему. Ибо когда мы видим что-нибудь глазами, то образ видимого тотчас же отпечатлевается в духе, но распознается нами как такой только тогда, когда, отняв глаза от видимого глазами предмета, мы находим в духе образ виденного. И если это — дух неразумный, как дух скотов, то образ видимого так и остается в духе. А если — разумная душа, то он передается разуму, который управляет и духом; так что то, что видели глаза и передали духу, чтобы в нем составился образ виденного, представляет собою знак той или иной вещи, тотчас ли его значение

понимается, или же только отыскивается, ибо оно может быть понято и найдено только умом.

Царь Валтасар видел пальцы пишущей на стене руки (Дан. V, 5), и тотчас же при посредстве телесного чувства в его духе отпечатлелся образ этого телесно представившегося ему предмета, и остался в его мысли после того, как само видение уже совершилось и прошло. Этот образ он созерцал в духе, но еще не понимал его, — не понимал и тогда, когда этот знак представлялся ему телесно и был видим; однако, с помощью ума он уже догадывался, что это — знак. И так как он доискивался, чтобы этот знак мог означать, то и сам этот поиск был делом его ума. Ничего об этом видении не зная, явился Даниил и, имея просвещенный в пророческом духе ум, открыл смущенному царю значение этого знака, будучи по тому роду зрения, которое составляет принадлежность ума, большим пророком, нежели тот, кто и знак, телесно ему представлявшийся, видел, и мысленно созерцал его образ в духе, но разумом мог только знать, что это — знак, и только искать, что он означает.

Петр видел в исступлении ума, что с неба спускается сосуд, за четыре угла привязанный и наполненный различными животными, и услышал голос: "Встань Петр, заколи и ешь" (Деян. X, 11 и дальше). Когда, прийдя в чувства, он размышлял о видении, Дух возвестил ему о мужах, присланных Корнилием, говоря: "Вот, три человека ищут тебя; встань, сойди и иди с ними, ни мало не сомневаясь; ибо Я послал их". Как был понят слышанный им в видении голос: "Что Бог очистил, того не почитай нечистым", он показал, прийдя к Корнилию, в словах: "Мне Бог открыл, чтоб я не почитал ни одного человека скверным или нечистым". Таким образом, когда, отрешившись от телесных чувств, он видел сосуд, то в духе слышал и слова: "Заколи и ешь", а также: "Что Бог очистил, того не почитай нечистым". Пришедши же в чувства, он начал размышлять в духе о том, что из слышанного и виденного им в видении удержала память: все это были не телесные предметы, а образы телесных предметов как тогда, когда он видел и слышал их в

исступлении, так и теперь, когда стал припоминать их и мысленно представлять. Но когда он недоумевал и доискивался, стараясь понять их значение, — это уже было делом пытливого ума, хотя решение и не было еще найдено, пока не явились пришедшие от Корнилия; и когда к телесному присоединилось еще и видение, в котором Дух Святой, и опять-таки в духе, сказал ему: "Встань, сойди и иди", то озаренным свыше умом он наконец понял значение всех бывших ему знаков.

Из тщательного рассмотрения этих и подобных им примеров явствует, что телесное зрение имеет отношение к духовному, а это последнее — к разумному.

Глава XII

Но когда в бодрствующем состоянии, в то время, как ум наш не бывает отрешен от телесных чувств, мы остаемся при телесном зрении, то от этого зрения отличаем зрение духовное, при помощи коего мысленно представляем себе отсутствующие тела, вспоминая ли такие, какие знали, или каким-нибудь образом составляя в духе представление о таких, каких не знали, но какие, однако, существуют, или, наконец, выдумывая такие, каких никогда не было. От всего этого мы отличаем телесные, видимые нами и подлежащие нашим телесным чувствам предметы так, что в нас не возникает никакого сомнения, что это — тела, а то — образы тел. Когда же, вследствие ли крайнего напряжения мысли, или в силу какой-нибудь болезни, как например это случается обыкновенно с френетиками* при лихорадке, или, наконец, вследствие вмешательства какого-нибудь доброго или злого духа образы телесных предметов отражаются в духе так, как-будто эти тела доступны телесным чувствам, причем и в телесных чувствах сохраняется напряжение: в таком случае являющиеся в духе телесные образы созерцаются так же, как созерцаются тела

* Phrenetici, от phrenesis, собственно — воспаление мозга, отсюда — безумие, бешенство.

при посредстве тела; так что в одно и то же время бывает видим глазами какой-нибудь присутствующий человек, а другой, отсутствующий — духом, но как бы и глазами.

Мне знакомы люди, испытавшие подобные состояния и разговаривавшие и с присутствующими, и с другими, отсутствующими, но как бы и с присутствующими. Прийдя в себя, одни сообщали, что они видели, а другие этого сделать не могли. Так и сны, одними вспоминаются, а другими — забываются. Когда же внимание духа совершенно отрешается от телесных чувств, такое состояние обыкновенно называется экстазом. В этом состоянии человек ни присутствующих тел не видит, даже и с открытыми глазами, ни звуков не слышит: все внимание его души устремлено или на телесные образы при помощи телесного зрения, или на бестелесные, не представляемые ни в каком телесном образе предметы при помощи зрения духовного.

Но когда духовное зрение, при совершенном отрешении души от телесных чувств в сновидениях или в экстазе, останавливается на образах телесных предметов, то созерцаемое, если оно ничего собою не означает, составляет воображение самой души, как и бодрствующие, здоровые и не находящиеся в состоянии отрешения при помощи мышления создают образы многих тел, которые не подлежат их чувствам; разница состоит только в том, что они твердо отличают эти образы от присутствующих налицо и истинных тел. Если же оно что-нибудь собою означает, представляется ли оно сонным, или бодрствующим, когда они и глазами видят присутствующие тела, и духом созерцают образы отсутствующих тел, но так, как-будто эти последние находятся перед их глазами, или же, наконец, в так называемом экстазе, при совершенном отрешении души от телесных чувств: в таком случае это — чрезвычайный способ (зрения); но вследствие вмешательства стороннего духа возможны случаи, что то, что знает сам дух, он посредством подобного рода образов внушает тому, с кем соединяется, понимает ли его этот последний, или же получает разъяснение от другого. Ибо раз подобные откровения получаются и, конечно, от тела получаться не могут,

то что же остается, как не предположить, что они получаются от какого-нибудь духа?

Глава XIII

Иные полагают, что человеческая душа в самой себе имеет некоторую силу прорицания. Но если так, почему же она не всегда может, хотя и всегда хочет? Может быть, потому, что не всегда получает помощь, чтобы могла? А когда получает, возможно ли, чтобы эта помощь никому не принадлежала, или принадлежала телу? Остается, поэтому, думать, что она принадлежит духу. Затем, как получается эта помощь? В теле ли происходит что-нибудь такое, что внимание души как бы отвлекается и отступает от тела, вследствие чего она приходит в состояние, когда в самой себе созерцает знаменующие образы, которые в ней существовали и раньше, но ею не замечались, подобно тому, как в памяти мы имеем много такого, чего не замечаем, или в этом случае возникает что-нибудь такое, чего раньше в самой душе не было, а существовало в каком-нибудь духе, в котором, отрешаясь и освобождаясь от тела, она эти образы и видит? Но если они в душе уже были как нечто ей принадлежащее, почему же она их столь часто не понимает? Ибо в большинстве случаев она их не понимает. Разве что сделать такое предположение: как дух ее получает помощь, чтобы видеть их, так, в свою очередь, и ум ее не может их понимать, если не получает помощи?

Или же, возможно, устраняются и как бы разрешаются не телесные препятствия, мешающие душе в ее стремлении к видениям, а она сама непосредственно уносится в эти видения, или только духовно их созерцая, или же понимая и разумно? Или, наконец, иногда она видит эти образы в себе самой, иногда же — благодаря вмешательству какого-либо другого духа. Какое бы из этих предположений мы ни приняли, оно, во всяком случае, не должно утверждаться категорично, а потому и — дерзко. Одно только не подлежит сомнению: что телесные образы, созерцаемые духом у бодрствующих ли, или сонных, или

больных, не всегда служат знаками других предметов; между тем, было бы удивительно, если бы экстаз мог когда-нибудь иметь место так, чтобы образы телесных предметов при этом чего-либо не означали.

Неудивительно, что и одержимые демоном говорят иногда истину относительно того, что не подлежит чувствам присутствующих; потому что вследствие какого-то, уж и не знаю какого, сокровенного привмешения этого духа происходит то, что он становится как бы одним с духом страждущего и одержимого. Когда же в эти видения человеческий дух восхищается духом добрым, то уже ни в коем случае не следует сомневаться, что созерцаемые им образы служат знаками других предметов, и притом таких, которые полезно знать, ибо это уже — дело Божие. Различать (эти состояния) весьма трудно в том случае, когда дух злобы действует спокойно и говорит, не причиняя никакого телесного страдания, порою даже истину, предсказывая полезные вещи и принимая вид, как написано, ангела света (II Кор. XI, 14), с целью уловить в свои сети, снискав доверие в очевидно добром. Думаю, что это различие возможно только при помощи того дара, о котором ведет речь апостол, когда говорит о дарах Божиих, что иному дается "различение духов" (I Кор. XII, 10). Ибо нетрудно распознать его, когда он доводит до чего-либо такого, что противно добрым нравам и правилу веры: в таком случае он распознается многими. При помощи же упомянутого дара он в самом уже начале, когда многим кажется еще добрым, тотчас же распознается как злой.

Глава XIV

Однако, и посредством телесного зрения, и при помощи открывающихся в духе образов телесных предметов как добрые научают, так и злые — обманывают. Разумное же зрение не ошибается. Ибо или тот не понимает, кто принимает что-нибудь за иное, чем оно есть, или же, если понимает, оно непременно истинно. Глаза не знали бы, что им делать, если бы видели тело, которого не

могли бы отличить от другого, или что стало бы делать внимание души, если бы в духе получилось такое представление тела, которого она не могла бы отличить от самого тела? Но является на помощь разум, отыскивая, что все это означает и чему полезному оно учит, и нашедши, достигает своей цели, а не нашедши, оставляет вопрос открытым, чтобы какая-нибудь опасная крайность не завела его в пагубное заблуждение.

Трезвый же, вспомоществуемый свыше разум судит о том, что или сколько есть такого, относительно чего думать даже и иначе, чем оно есть, для души не опасно. Ибо если со стороны добрых считается кто-нибудь добрым, хотя бы тайно оно и было дурным, то тут нет ничего ни пагубного для него самого, ни опасного для думающих так о нем, если только он не погрешает относительно самих предметов, т. е. самого добра, от которого каждый бывает добр. В противном случае, в каком-нибудь отношении было бы вредным для всех людей, что они во время сна считают истинными тела, подобия коих им снятся, или было бы вредно в каком-нибудь отношении Петру случившееся с ним, когда чудесным образом он был освобожден от оков и последовал за ангелом (Деян. XII, 6) или когда он в экстазе отвечал: "Нет, Господи, я никогда не ел ничего скверного или нечистого" (Деян. X, 14), считая все, что находилось в сосуде, истинными животными.

Все это, коль скоро оно оказывается иным, чем воспринималось во время видения, не должно вызывать в нас чувство раскаяния, если только в этом не обнаруживается грубое неверие или суетное и даже безбожное настроение. Поэтому, когда и диавол вводит в обман телесными видениями, нет ничего вредного в том, что в обман вводятся глаза, если только при этом человек не погрешает против истины веры и здравого разумения, которым Бог научает покорных Ему. Если он вводит в обман телесными образами даже и душу в духовном зрении до такой степени, что она представляет себе существующим несуществующее тело, то и это нисколько не вредно душе, если она не поддастся на это опасное искушение.

Глава XV

Иногда спрашивают о представлениях спящих, когда им снится, будто они совокупляются или против своего желания, или даже вопреки дозволенным нравам. Случается это только тогда, когда предметы, о которых мы думаем в состоянии бодрствования не по желанию воли, а как говорим почему-либо и о подобных вещах (как, например, я и в настоящем случае не мог бы, конечно, говорить об этом, если бы о том не думал), во сне представляются нам и отпечатлеваются в нас настолько, что ими естественно возбуждается и плоть, и что она в себе естественным образом собирает, испускает детородными каналами. Допустим теперь, что образы телесных вещей, о которых я помыслил по необходимости, чтобы говорить о них, представляются во сне с такою силой, с какой представляются бодрствующим сами тела: в таком случае и происходит то, чего у бодрствующего не может происходить безгрешно.

Кто, в самом деле, ведя речь и по необходимости говоря что-нибудь о своем совокуплении, может не мыслить о том, о чем говорит? Но раз фантазия, действующая и в мышлении говорящего, выступает в сновидении настолько, что исчезает различие между нею и действительным телесным смешением, в таком случае немедленно возбуждается и плоть и следует то, что обыкновенно за этим следует, хотя совершается это без греха настолько же, насколько без греха служит предметом речи бодрствующего то, что, без сомнения, им мыслится, чтобы быть предметом его речи. При всем том, благодаря доброму настроению души, когда она, очищенная лучшим желанием, умерщвляет многие желания, не относящиеся к естественному движению плоти, которую бодрствующие люди, чистые духом, обуздывают, а сонные не могут этого сделать, потому что не имеют власти над тем, что представляется им как отпечатление телесного, ничем не отличимого от самого тела образа, — благодаря такому доброму настроению души некоторые ее заслуги отображаются и во сне. Так, Соломон и сонный предпочел всему мудрость и, оставив без внимания все прочее, испросил ее у Господа и тем,

как свидетельствует Писание, угодил Богу и за свое доброе желание получил вознаграждение (III Цар. III, 9, 10).

Глава XVI

Если все это так, то к телесному зрению имеет отношение телесное, разделяющееся как бы на пять отдельно действующих каналов, чувство. Так как самый тонкий и потому более, чем другие, близкий к душе элемент в теле, свет, распространяется сперва один посредством глаз и в зрительных нервах светит для созерцания видимых предметов, а потом — в некотором смешении, во-первых, с чистым воздухом, во-вторых, с воздухом бурным и туманным, в-третьих, с более плотной влажностью, в-четвертых, с земною массой, то с чувством зрения, в котором свет действует по преимуществу, он образует пять чувств; как об этом я сказал в четвертой и седьмой книгах. Между тем, над всеми телесными элементами первенствует видимое небо, с которого блещут светила и звезды, как чувство зрения первенствует в теле. А так как всякий дух, без сомнения, превосходнее всякого тела, то из этого следует, что духовная природа, даже и та, в которой отпечатлеваются образы телесных предметов, превосходнее и самого телесного неба, не местоположением, конечно, а достоинством природы.

Здесь мы сталкиваемся с некоторым удивительным явлением, а именно: хотя дух существует прежде тела, а телесный образ является позже самого тела, однако, возникая по времени позже, но являясь в существующем по природе раньше, телесный образ в духе превосходнее, чем само тело в своей субстанции. И отнюдь не следует думать так, что в духе производит что-нибудь тело, как будто бы дух был подчинен производящему телу, как материи. Бесспорно, то, что производит, превосходнее того, из чего оно что-нибудь производит, и ни в коем случае тело не превосходнее духа, а, напротив, дух превосходнее тела.

Отсюда, хотя какое-нибудь тело, которого мы раньше не видели, мы сначала видим, а потом уже его образ

является в нашем духе, при помощи которого вспоминается нами то, что было прежде отсутствующим; однако, этот образ производит не тело в духе, а сам в себе дух с удивительною быстротой, далеко опережающей медлительность тела, которое, чуть глаз завидит, как образ его уже возникает в духе видящего безо всякого промежуточного момента времени. То же самое надобно сказать и относительно слуха: если бы дух не воспринимал в себе тотчас же образа воспринятого ухом звука и не удерживал его в памяти, то уже о втором слоге нельзя было бы сказать, второй ли он, так как первый, коснувшись уха, уже исчез и его не существует; а в таком случае пропадали бы всякие фразы, всякое приятное впечатление от пения, всякое, наконец, телесное движение в наших действиях, и не было бы никакого усовершенствования, если бы совершаемые телом движения не задерживались в духе с помощью памяти. А они не удерживались бы в духе, если бы он образно не воспроизводил их в себе. В нас составляются образы даже будущих наших движений. Ибо что мы делаем при посредстве тела такого, чего не предварял бы мысленно дух, не созерцал бы раньше в себе и некоторым образом не предустроял подобий всех наших видимых действий?

Глава XVII

Но с другой стороны, трудно объяснить, каким образом мысленные подобия телесных предметов становятся известными духам даже нечистым, и что служит для нашей души в ее земном теле препятствием, что мы, наоборот, не можем их видеть в своем духе. Тем не менее, на основании несомненнейших показаний у нас известны случаи обнаружения помыслов людей демонами, которые, впрочем, если бы могли видеть в людях внутренний вид добродетелей, то не искушали бы их; так, например, если бы диавол мог видеть в Иове благородное и удивительное терпение, то не захотел бы, конечно, быть побежденным со стороны искушаемого (Иов. I, 10). Не следует, однако,

удивляться, что они открывают нам то там, то здесь (сведения) о таких событиях, которые через несколько дней действительно происходят. Это они могут делать благодаря не только способности видеть телесные предметы с остротою, несравненно более превосходною, чем наша, но и удивительной быстроте самих своих тел, гораздо более тонких, чем наши.

Нам известен случай, как одержимый нечистым духом, находясь у себя в доме, указывал время, когда собирается выйти к нему из своего, отстоящего на расстоянии двенадцати миль дома пресвитер, где он в данную минуту находится в своем пути, как приближается и когда входит во двор, в дом и спальню, пока не является к нему на глаза. Все это больной видит не глазами; однако, если бы он этого каким-нибудь образом не видел, то не давал бы таких верных показаний; а был он болен лихорадкой и говорил как бы в горячечном бреду. Может быть, он был френетиком, но его по этой причине считали одержимым демоном. От своих домашних он не принимал никакой пищи, а только от пресвитера. Домашним своим, насколько мог, оказывал жестокое сопротивление, и только с приходом пресвитера успокаивался, ему только был послушен и отвечал с покорностью. Однако, и самому пресвитеру умоисступление и бешенство больного уступили только тогда, когда он выздоровел от лихорадки, как обыкновенно выздоравливают френетики, и никогда уже потом не испытывал ничего подобного.

Знаем мы и такой случай, что несомненный уже френетик предсказал будущую смерть одной женщины, и предсказал не в виде прорицания, а в виде рассказа о совершившемся и прошлом событии. "Умерла, — говорил он, ведя свой рассказ, — я видел, как ее тело вынесли и пронесли вот тут", хотя она была жива; через несколько дней она вдруг умерла и ее пронесли именно там, где он и предсказал.

Был также у нас мальчик, который, при вступлении в юношеский возраст, жестоко страдал от болезни половых органов; причем врачи никак не могли догадаться, что с ним такое, — видели только, что член его скрыт внутри

так, что не обрезав крайней, чрезвычайно длинной и отвислой плоти, нельзя было его увидеть, да и после он еле был найден. Между тем, пах его обжигала вытекавшая клейкая и вонючая жидкость. Но острую боль испытывал он не постоянно, а когда испытывал ее приступы, страшно выл и трясся, хотя и сохранял полное сознание, как это обыкновенно бывает при физических страданиях. Затем, среди своих воплей он лишался чувств и падал с закрытыми глазами. Через некоторое время как бы пробудившись и уже не чувствуя боли, он рассказывал, что видел. Спустя несколько дней он снова подвергался тем же страданиям. Во всех или почти во всех своих видениях он, как рассказывал, видел двух людей, одного пожилого, а другого мальчика, которые ему говорили и показывали то, что, по его словам, он видел и слышал.

Однажды видел он сонм поющих и ликующих в дивном свете праведников и различные жесточайшие муки нечестивых; причем те двое вели его и показывали ему блаженство одних и мучение других. Видел он это в день Пасхи Господней, когда в течение всей Четыредесятницы он не испытывал страданий, от которых раньше едва освобождался и на три дня. Накануне Четыредесятницы он видел тех двоих, обещавших ему, что в течение сорока дней он не будет чувствовать никаких болей, и затем они дали ему врачебный совет: обрезать крайнюю плоть; после чего он долгое время не болел. Когда же опять заболел и начал видеть подобные видения, то получил от них снова совет: войти в море до бороды и через некоторое время оттуда выйти, причем обещали, что впредь он не будет уже подвержен сильной болезни, а только лишь неприятному истечению клейкой жидкости. Так и случилось: после этого он не подвергался уже никогда прежним умоисступлениям и не видел ничего такого, что видел раньше, когда вдруг среди страданий и ужасных криков утихнув, он уносился в видения. Впоследствии, впрочем, когда врачи излечили его и от остального, он не устоял в святых расположениях.

Глава XVIII

Если бы кто-нибудь мог исследовать и верно понять причины и способы подобных видений и прорицаний, то мне хотелось бы скорее послушать его, чем рассуждать самому. Однако, не буду скрывать и того, что сам думаю об этом предмете; пусть только ни ученые не поднимают меня на смех, как человека нечто утверждающего, ни неученые не принимают за человека поучающего, а те и другие пусть считают меня скорее исследующим, чем знающим.

Все эти видения я приравниваю к видениям сонных. Как эти бывают иногда ложны, а иногда истинны, иногда совершенно подобны будущему, иногда тревожны, а иногда спокойны, и когда истинны, порой предуказуются в темных намеках и как бы иносказательно; таковы точно и те. Но люди любят расспрашивать о неизведанном и исследовать причины необычных явлений, оставляя без внимания явления ежедневные, хотя весьма часто эти последние имеют более сокровенное происхождение. Как в области звуков, т. е. знаков, коими мы пользуемся в своей речи, они, слыша редкое слово, спрашивают, что оно означает, а познакомившись с его значением, спрашивают дальше, откуда взялось такое слово, хотя относительно многих, имеющихся в обиходе выражений не стараются узнать, откуда они взялись; так же точно старательно ищут они причины и основания и требуют разъяснения у людей ученых, когда встречают что-нибудь необычное как в области вещей телесных, так и духовных.

Когда кто-нибудь спрашивает меня, что значит, например, слово catus (умный), а я отвечаю — prudens (благоразумный) или acutus (острый), но он этим не удовлетворяется, а продолжает спрашивать, откуда взялось слово catus, то я обыкновенно спрашиваю в свою очередь его, откуда взялось слово acutus, чего, конечно, он не знает, но так как это слово общеупотребительное, то он терпеливо остается при незнании его происхождения, полагая в то же время, что будет знать значение нового,

поражающего его ухо слова, если доищется, откуда оно происходит.

Поэтому всякого, кто меня спрашивает, откуда в редко случающемся с душою экстазе происходят видения, подобные телесным предметам, я в свою очередь спрашиваю, откуда происходят у спящих видения, которые душа испытывает ежедневно и, однако, никто не старается, а если и старается, то не слишком, исследовать этот предмет. Как-будто природа этих видений менее удивительна только потому, что ежедневна, или меньше заслуживает внимания только потому, что свойственна всем, или если правильно поступают те, которые не входят в исследование этих явлений, то менее бы правильно поступали они, если бы не интересовались теми! А я гораздо больше удивляюсь и изумляюсь тому, с какою быстротой и легкостью душа составляет в себе образы тел, которые она видит с помощью глаз, нежели видениям сонных и даже находящихся в экстазе. Впрочем, какова бы ни была природа видений, несомненно, что они — не тело. А для кого этого недостаточно, тот пусть расспрашивает других, откуда они происходят; я же со своей стороны признаюсь, что этого не знаю.

Глава XIX

Говорят, что это выводится прямо из примеров, взятых из опыта; так, например, бледность, краснота, дрожь, даже болезнь тела имеют причину иногда в теле, а иногда в душе, — в теле, когда или разливается по нему влага, или же извне поступает в него пища или что-нибудь другое, — в душе, когда она или волнуется страхом, или смущается стыдом, или гневается, или любит, или испытывает что-нибудь подобное, и совершенно естественно: сильнее волнуясь сама, она сильнее потрясает и то, что любит и чем управляет.

Так же точно, если душа погружается в видения, которые открываются ей не телесными чувствами, а бестелесной субстанцией, и погружается так, что не различает, тела ли это, или подобия тел, то причина этого исходит иногда

со стороны тела, а иногда — со стороны духа, — со стороны тела или вследствие происходящих в нем естественных перемен, как, например, происходят сновидения (потому что спать свойственно человеку по телу), или вследствие какого-либо болезненного его состояния, когда телесные чувства или приходят в расстройство, например, когда френетики видят разом и тела, и видения настолько подобные телам, как-будто перед глазами у них находятся сами тела, или же когда (телесные чувства) вовсе отсутствуют, например, когда крайне изможденные какою-нибудь постепенно усиливающеюся болезнью как бы покидают свое тело и затем снова возвращаются в него, часто рассказывая при этом, что они видели, — в духе, когда при совершенно здоровом теле люди или впадают в такое исступление, что видят при посредстве телесных чувств тела и в духе — некоторые подобия, коих не отличают от тел, или же совершенно отрешаются от телесных чувств и, ничего решительно не ощущая, остаются в течение этого духовного видения в области телесных подобий. Но когда в подобные состояния ставит человека нечистый дух, то являются или бесноватые, или же ложные пророки, а когда — дух добрый, то являются верные, глаголющие тайны, пророки ли истинные, когда при этом присоединяется еще и разумение, или же мужи, видящие видения и повествующие о них в приложении к тому времени, которое ими должно быть указуемо.

Глава XX

Но если причина подобных видений происходит со стороны тела, то производит их не само тело, потому что тело не имеет силы образовывать что-либо духовное; но во время сна, или при расстройстве, или даже при закрытии пути внимания (души) со стороны мозга, откуда направляется движение ощущения, сама душа (которая по собственному побуждению прекратить своей деятельности не может), будучи поставлена или почти поставлена перед фактом невозможности получать ощущения от телесных

предметов или направлять к ним силу своего внимания при посредстве тела, создает подобия телесных предметов с помощью духа или созерцает те, которые сообщаются ей духом; причем, если сама создает их, это будут только фантазии, а если созерцает сообщаемые духом, это будут знаки (телесных предметов).

Так, когда болят или совершенно слепнут глаза, то хотя в этом случае препятствие к созерцанию телесных предметов существует в теле, однако зрения этого рода не бывает отнюдь не потому, что причина заключается в седалище мозга, откуда направляется само чувствующее внимание души. Действительно, слепые видят больше во сне, нежели во время бодрствования. У сонных путь ощущения, ведущий внимание (души) к глазам, в мозгу усыплен, а потому это внимание, будучи отвлечено на нечто другое, созерцает сновидения, как-будто телесные формы существуют у них налицо, так что сонный видит себя бодрствующим и думает, будто он видит не подобия тел, а сами тела; когда же слепые бодрствуют, то зрительное внимание идет по своему пути, но, доходя до глаз, не выходит наружу, а здесь и остается, так что они чувствуют, что бодрствуют, и при этом остаются больше в темноте даже днем, чем будучи спящими ночью.

И зрячие весьма часто спят с открытыми глазами, ничего ими не видя, и все же их нельзя назвать ничего не видящими, потому что они духом видят сновидения; а если бы они захотели быть с закрытыми глазами во время бодрствования, то стали бы неспособными ни к зрению сонных, ни — бодрствующих. Впрочем, тут имеет значение только то обстоятельство, что у них от мозга до самых глаз идет нерв не усыпленный, не расстроенный и не закрытый, и приводит внимание души до самых, хотя и закрытых, дверей тела, так что они мысленно представляют себе образы тел, но ни в коем случае не принимают их за тела, которые видят глазами.

Важно только, где находится препятствие к созерцанию телесных предметов, когда оно имеет место в теле. Если — при самом входе, так сказать при дверях чувств, например, в глазах, ушах и других телесных органах, то

затрудняется только лишь восприятие телесных предметов, внимание же души не отвлекается на что-либо другое, а потому и не принимает телесные образы за тела; а если причина находится внутри в мозгу, откуда направляются пути к ощущению того, что находится вовне, то ослаблены, расстроены и закрыты бывают орудия самого внимания души, при помощи которых она стремится к созерцанию и ощущению того, что находится вовне. А так как этого стремления душа не теряет, то она образует подобия с такою ясностью, что не будучи в состоянии отличить образы телесных предметов от самих тел, не знает, в области ли образов она находится, или тел, а когда знает, то знает совершенно иным способом, чем когда имеет дело с подобиями тел при мышлении.

Этот способ может быть понят до известной степени только людьми опытными. Ибо со мною бывало, что спящим я знал, что вижу сон, и, однако же, те подобия телесных вещей, которые видел, я не отличал от самих тел так, как обыкновенно мы их отличаем, мысля даже с закрытыми глазами или находясь в темноте. Здесь имеет значение только то обстоятельство, доводится ли внимание души до хотя бы и закрытых чувств, или же в мозгу, откуда оно к ним направляется, оно по какой-либо причине отвлекается на что-нибудь другое, так что хотя иногда душа и знает, что видит не тела, а подобия тел, или, считая их, как менее опытная, за сами тела, чувствует, что видит их не телом, а духом, однако находится далеко не в том состоянии, в каком она присутствует в своем теле; отсюда, и слепые знают, что бодрствуют, когда мысленные подобия тел ясно отличают от тел, которых не могут видеть.

Глава XXI

А если душа при совершенно здоровом теле и не усыпленных чувствах восхищается в видении некоторым сокровенным духовным действием, то этот способ отличается от предыдущего отнюдь не потому, что отличается сама причина видений, так как и в причинах со стороны

тела существует, конечно, различие, и иногда вплоть до противоположностей. Так, френетики имеют расстроенные пути ощущения в голове скорее в состоянии бодрствования, так что видят такие вещи, какие обыкновенно видят спящие, внимание которых во сне отвлечено от ощущения бодрствования и обращено к созерцанию сновидений. Отсюда, хотя первое происходит в состоянии бодрствования, а последнее — во сне, однако то, что видят те и другие, принадлежит одной и той же природе духа, от которого или в котором получаются подобия тел.

Таким образом, хотя причина отвлеченного внимания и отлична в том случае, когда в здоровом теле бодрствующего душа восхищается какою-нибудь сокровенною духовною силой так, что вместо тел видит отпечатлевшиеся в духе подобия телесных предметов, однако природа видений одна и та же, и нельзя сказать, что когда причина видений заключается в теле, тогда душа без всякого предощущения будущего производит образы тела из себя самой, как обыкновенно производит их при мышлении; а когда восхищается в эти видения духом, они открываются свыше, ибо Писание ясно говорит: "Излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; старцам вашим будут сниться сны, и юноши ваши будут видеть видения" (Иоил. II, 28), приписывая и то и другое божественному действию, и ангел Господень явился Иосифу во сне, говоря: "Не бойся принять Марию, жену твою", а также: "Встань, возьми Младенца и Матерь Его, и беги в Египет" (Мф. I, 20 и II, 13).

Глава XXII

Итак, когда дух человека восхищается в созерцание образов добрым духом, то, думаю, эти образы что-нибудь означают, а когда причина, что дух человеческий стремится к их созерцанию, заключается в теле, то не всегда, надобно думать, они что-нибудь означают, но означают только тогда, когда внушаются указующим духом сонному или претерпевающему что-либо такое со стороны тела, что он

отрешается от плотских чувств. Да и людям бодрствующим, не одержимым никакою болезнью и не подверженным беснованию, как нам известно, внушаемы были некоторым сокровенным инстинктом такие мысли, которые они высказывали не только делая в этом случае нечто другое, как, например, Каиафа изрек пророчество, хотя и не имел желания пророчествовать, но и начиная говорить что-нибудь в виде прорицания.

Так, некие юноши во время путешествия выдали себя, шутки ради, за математиков*, хотя не имели ни малейшего понятия о двенадцати знаках (зодиака). Когда они заметили, что их хозяин удивляется их словам и подтверждает, что они — чистейшая правда, они осмелели еще больше. Он же все удивлялся, подтверждая их слова. Наконец, он спросил их о здоровье своего сына, которого он ждал после долгого отсутствия и беспокоился из-за неожиданной задержки, не случилось ли с ним что-нибудь. Они же, не задумываясь о том, что будет после, и желая утешить этого человека, отвечали, готовые уже отправиться в свой путь, что сын его здоров, что он близко и придет в тот самый день, который они указали, не допуская при этом мысли, что по истечении этого дня тот вздумает догонять их с целью уличить во лжи. Да что тут много говорить? Лишь только они собрались уйти, как вдруг действительно явился сын.

Другой юноша плясал перед оркестром, расположившимся на таком месте, где по случаю какого-то языческого праздника было много идолов, причем он не был восхищен каким-либо духом, а пародировал исступленных и потешным образом передразнивал знакомых, стоящих неподалеку. Ибо по обычаям (тех мест) допускалось, чтобы кто-нибудь из юношей после совершенного перед завтраком жертвоприношения забавлялся и забавлял других подобным образом. Между тем, устав от пляски и сделав себе передышку, будучи окруженным смеющейся толпой, он шутя предсказал, что в ближайшую ночь в местном лесу львом будет растерзан человек, смотреть на труп которого

* Т. е. астрологов.

с наступлением дня сбежится толпа и поэтому место настоящего празднества опустеет. Так и случилось, хотя всем присутствующим по всем его движениям было видно, что он сказал это в шутку, не находясь при этом в состоянии умственного расстройства или исступления; и даже сам он весьма удивился случившемуся, ибо не знал, в каком душевном состоянии произнес свое предсказание.

Каким образом возникают эти видения в человеческом духе — образуются ли они прямо в нем, или же сообщаются ему и им созерцаются как уже готовые благодаря привхождению чего-то извне (так что ангелы как сообщают людям свои познания и подобия телесных предметов, какие они наперед по предвидению составляют в своем духе, так видят и наши мысли; конечно, не глазами, а духом, с тем, впрочем, различием, что наши мысли они знают, хотя мы того и не желаем, а мы их мысли можем знать только в том случае, если они их нам откроют, потому что, думаю, они обладают властью скрывать свои мысли каким-либо духовным способом так же, как мы иногда скрываем наши тела, когда не хотим, чтобы их видели чужие глаза), и что в нашем духе служит причиной того, что он иногда только созерцает знаменующие образы, но не знает, имеют ли эти образы какое-нибудь значение, иногда же чувствует, что они имеют значение, но какое именно, не знает, а иногда душа человеческая, как бы в силу более полного откровения, созерцает в духе сами эти образы, а в уме — их значение, — все это понять нам в высшей степени трудно, а разобрать и объяснить, если даже и понимаем, еще труднее.

Глава XXIII

Теперь же, думаю, достаточно указать как на несомненное на то, что в нас существует некая духовная природа, в которой образуются подобия телесных предметов, когда или мы касаемся какого-нибудь тела телесным чувством, и тотчас его образ составляется в духе и воспроизводится памятью; или мысленно представляем отсутствующие, но

уже нам известные тела, так что у нас составляется некоторый духовный облик того, что в духе существовало еще прежде, чем мы стали мыслить о нем; или созерцаем подобия таких тел, каких мы не знаем, но в которых, однако, не сомневаемся, — созерцаем не так, как они существуют, а как это кажется нашей мысли; или произвольно представляем другие, какие не существуют, или же мы не знаем, существуют ли; или откуда бы то ни было возникают в нашем духе различные формы телесных подобий, хотя мы ничего подобного не делали и не желали; или, готовясь что-нибудь сделать телесным образом, мы мысленно предваряем (это действие); или в самом уже действии, говорим ли мы, или делаем что-нибудь, телесные движения внутренне предваряются своими подобиями в духе, ибо не было бы ни одного, даже самого короткого слога, если бы он не был нами предусмотрен; или сонным видятся сновидения, или ничего не означающие, или же что-нибудь означающие; или, при расстройстве и преграждении путей ощущения из-за телесного нездоровья, телесные образы духа так переплетаются с действительными телами, что почти совсем не могут быть отличимыми от них, все равно, имеют ли они значение, или же не имеют; или при какой-нибудь удручающей телесной болезни или скорби, преграждающей внутренние пути, которыми направляется внимание души к ощущению внешних предметов, образы этих предметов выступают в духе гораздо глубже, чем во сне; или безо всякой причины в теле, восхищаемая каким-нибудь духом и в то же время пользующаяся и телесными чувствами душа уносится в подобные видения, примешивая к ним и телесные видения; или, наконец, при этом восхищении дух до такой степени отвлекается и отрешается от всякого телесного чувства, что имеет дело с одними только телесными подобиями при помощи духовного зрения, причем не знаю, может ли при этом созерцаться что-либо, не имеющее значения.

Таким образом, духовная природа, в коей отпечатлеваются не тела, а телесные подобия, имеет зрение низшего рода в сравнении с умственным или разумным светом, которым и предметы этого низшего зрения обсуждаются, и созерцается то, что — не тела и не имеет форм, подобных телам, как, например, сам ум и всякая душевная добродетель, которой противоположны справедливо обвиняемые и осуждаемые пороки души. Ибо каким другим образом созерцается разум, если не при помощи разума? Точно также созерцаются любовь, радость, великодушие, благосклонность, доброта, вера, обычай, воздержание и прочее тому подобное, чем мы приближаемся к Богу, и, наконец, Сам Бог, из Которого все и в Котором все.

Итак, хотя в одной и той же душе существует способность видеть и то, что ощущается при помощи тела, например, телесное небо, земля и все, что только может быть на них познаваемо, и то, что созерцается духом как подобия тел (о чем нами уже было сказано выше), и то, что будучи постигаемо умом, не представляет собою ни тел, ни их подобий; однако, все эти роды зрения имеют свой порядок и один превосходит другой. Так, духовное зрение превосходнее телесного, а разумное — превосходнее духовного. Телесного не может быть без духовного, ибо в тот самый миг, когда тело ощущается при помощи телесного чувства, в душе получается нечто такое, что представляет собою не само тело, а его подобие; а не будь этого, не существовало бы и самого чувства, при помощи которого ощущаются находящиеся вне предметы. Ибо ощущает не тело, а душа при посредстве тела, которым она пользуется как вестником для образования в себе того, что сообщается ей извне. Поэтому телесное зрение может быть только одновременно с духовным, и отделяется от этого последнего только тогда, когда чувство отвлекается от тела, чтобы видимый при посредстве тела предмет отпечатлелся в духе.

Напротив, духовное зрение может совершаться и помимо телесного, когда в духе являются подобия отсутствующих

предметов, причем многие из них или плод фантазии, или случайное открытие. В свою очередь, духовное зрение нуждается для своего обсуждения в разумном, разумное же в духовном, как в низшем, не нуждается, а потому телесное зрение подчинено духовному, а оба они — разумному. Отсюда, когда мы читаем: "Духовный судит о всем, а о нем судить никто не может" (I Кор. II, 15), то эти слова должны понимать не в смысле того духа, от которого отличается ум, как, например, слова: "Стану молиться духом, стану молиться и умом" (I Кор. XIV, 15), но в том, в каком сказано, что нужно "обновиться духом ума вашего" (Еф. IV, 23). Ибо выше мы показали, что духом называется и тот дух, которым духовный "судит о всем". Поэтому, как мне кажется, будет вполне уместным думать, что духовное зрение занимает как бы посредствующее место между разумным и телесным зрением. Ибо то, что не тело, а подобно телу, полагаю, можно назвать средним между тем, что представляет собою истинное тело, и тем, что не есть ни тело, ни его подобие.

Глава XXV

Между тем, душа бывает игрушкой телесных подобий, впрочем, не по их, а по своей вине, когда из-за недостатка разумения принимает подобия за сами те предметы, подобиями которых они служат. Так она обманывается при телесном зрении, когда полагает, что в телах происходит то, что (на самом деле) происходит только в телесных чувствах, когда, например, мореплавателям кажется, будто на суше движется то, что стоит на одном месте, а смотрящим на небо, будто стоят на одном месте светила, которые на самом деле движутся; или когда принимают одно за другое (исходя из некоторого) подобия или по цвету, или по запаху, по звуку, по вкусу или по осязанию, ибо в этом случае порою какой-нибудь сваренный в горшке пластырь принимается за горох, грохот проезжающей повозки — за гром, а если другие чувства в расчет не принимаются и дело ограничивается одним только ося-

занием, то тыква принимается за траву, известную под названием пчелиной, пища, приправленная сладковатым соком, за приготовленную из меда, дешевое кольцо в потемках — за золотое, хотя оно только медное или серебряное; или когда расстроенная внезапными и неожиданными телесными видениями душа думает, что она или видит сон, или находится в состоянии какого-нибудь подобного духовного видения.

Вот почему во всех телесных видениях требуются свидетельства как других чувств, так и ума, т. е. разума, чтобы находить, насколько это возможно, то, что в этого рода предметах истинно. В духовном же зрении, т. е. в телесных подобиях, которые созерцаются духом, душа обманывается тогда, когда думает, что созерцаемые ею образы суть сами тела, или тогда, когда кажущееся ей по (некоторой) ложной догадке она относит и к телам, не видя которые, она (эти тела) также предполагает по догадке. Но в видениях разумных душа не ошибается, ибо или она понимает, и в таком случае это истинно, или, если оно не истинно, значит — она не понимает; отсюда, одно дело для души — ошибаться в том, что она видит, и совсем другое — ошибаться потому, что не видит.

Глава XXVI

Поэтому, когда душа восхищается в видения, которые созерцаются духом как подобия телесных предметов, так что (она) отрешается от всех телесных чувств гораздо полнее, чем во сне, но меньше, чем при смерти, то если она при этом знает, что видит духом не тела, а подобные телам видения, как сонные раньше пробуждения знают, что видят именно сон, то это — уже дело божественного внушения. А если она созерцает еще и будущее, и притом знает, что это — именно будущее, при посредстве ли самого человеческого, вспомоществуемого свыше разума, или же по чьему-либо разъяснению, как это происходило с Иоанном в Апокалипсисе, то в таком случае это будет уже великое откровение, хотя тот, кому даются подобные

откровения может и не знать, вышел ли он из тела, или же находится еще в теле, а видит все это отрешенным от чувств духом, ибо восхищенный может не знать этого, если о том не будет ему сообщено.

Но если душа восхищается даже выше этих созерцаемых духом подобий, так что переносится в область умных и умопостигаемых предметов, в которой истина созерцается безо всяких телесных подобий и не затемняется никаким туманом ложных мнений, то в этом случае уже не трудны и не тяжелы добродетели душевные, ибо там нет ни желаний, которые нужно обуздывать при помощи уверенности, ни несчастий, которые надлежит переносить при помощи мужества, ни непотребств, которые следует карать при помощи правосудия, ни неудач, с которыми нужно мириться при помощи благоразумия. Там существует единственная добродетель — любить то, что видишь, и высшее блаженство — обладать тем, что любишь. Там блаженная жизнь пьется из самого ее источника, которым орошаются и некоторые стороны здешней человеческой жизни, чтобы люди в испытаниях века сего жили умеренно, мужественно, правосудно и благоразумно. Ибо ради награды там, где будет покой и неизреченное видение истины, и предпринимается здесь труд и воздержания от удовольствий, и перенесения несчастий, и вспоможения неимущим, и удержания заблуждающихся. Там зрится слава Господня не через телесное зрение, как она была видима на Синае (Исх. XIX, 18), и не через духовное, как видели ее Исаия и Иоанн (Ис. I, 1; Апок. I, 10), но явно, насколько она может восприниматься человеческим умом по благодати Бога.

Глава XXVII

Ибо, как читаем в книге Исход, Моисей пожелал видеть Бога не так, как видел Его на горе, и не так, как видел в скинии, но в самой Его сущности, безо всякого посредства телесной твари, которая представляется чувствам смертной плоти, и не при посредстве образовавшихся в духе телесных подобий, а в Его истинном виде, насколько может Его

воспринять разумная тварь, отрешившись от всякого телесного чувства и от всякого знаменующего гадания духа. Ибо написано так: "Итак, если я приобрел благоволение в очах Твоих, то молю: открой мне путь Твой, дабы я познал Тебя" (Исх. XXXIII, 13), хотя несколько выше сказано, что Господь "говорил с Моисеем лицем к лицу, как бы говорил кто с другом своим". Следовательно, Моисей понимал то, что видел, но желал того, чего еще не видел. Ибо и несколько ниже, когда Бог сказал Моисею: "Ты приобрел благоволение в очах Моих", Моисей отвечает Богу: "Покажи мне славу Твою" и получает от Господа знаменательный ответ: "Лица Моего не можно тебе увидеть; потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых". А потом Господь прибавил: "Вот место у Меня: стань на этой скале; когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы, и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду. И когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо" (Исх. XXXIII, 17 — 23). Однако, дальше Писание не говорит, что так произошло телесным образом; а отсюда понятно, что сказанное относится к Церкви. Ибо это она — место у Господа, так как Церковь — храм Его и создана на камне, да и все остальное, сказанное тогда, соответствует именно такому пониманию.

Но, с другой стороны, если бы Моисей не удостоился видеть желанной им славы Господней, то в книге Чисел Бог не сказал бы Аарону и Мариам, брату и сестре его: "Если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним; но не так с рабом Моим Моисеем, — он верен во всем дому Моем. Устами к устам говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях, и образ Господа он видит" (XII, 6 — 8). Это надобно понимать уже не по телесной субстанции, которая представляется плотским чувствам, ибо через телесную тварь, конечно, говорил Бог с Моисеем лицом к лицу; так же точно, т. е. при посредстве телесной и доступной телесным чувствам твари говорил Он и в настоящем случае с теми, кого укорял и перед которыми хвалил заслуги Моисея. Поэтому несравненно таинственнее и явственнее говорит

Он неизреченными словами в том Своем виде, в котором никто не может Его видеть и остаться живым, если только он некоторым образом не умирает, совершенно ли выходя из тела, или же отрешаясь от телесных чувств так, что, как говорит апостол, уже не знает, в теле ли он, или находится вне тела, когда бывает восхищен и перенесен в подобное видение.

Глава XXVII

Поэтому можно допустить, что апостол третьим небом назвал тот третий род зрения, который превосходнее не только зрения телесного, коим созерцаются телесные предметы, но и духовного, коим созерцаются телесные подобия при посредстве духа, — тот (третий) род, коим созерцается слава Божия, для лицезрения которой очищаются сердца, как написано: "Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят" (Мф. V, 8), созерцается не в виде какого-нибудь телесного или духовного знака, но "лицем к лицу", или, как написано о Моисее, "устами к устам", т. е. в том виде, в каком так или иначе существует Бог, сколь бы мало ни был способен постигать Его наш разум, отличный от Него даже в том случае, когда очищен от всякой земной скверны и отрешен от всякого тела и телесного подобия, ибо пока мы находимся в дальнем от Него странствии, даже если живем здесь и праведно.

Почему же нам не думать, что великому апостолу, учителю языков, восхищенному в такое чрезвычайное видение, Бог захотел показать ту жизнь, в которой мы будем жить вечно после жизни сей? Почему не назвать ее раем, который грядет на смену того, в котором телесно жил Адам среди тенистых и плодовитых деревьев? Ибо и Церковь, которая собирает нас в лоно своей любви, называется раем с плодом яблочным. Но так названа она иносказательно в предположении, что под тем раем, в котором находился Адам, предуказана была Церковь, хотя, быть может, под тем раем предуказана была и жизнь святых, которая проводится ими теперь в Церкви, и та жизнь, которая после земной ожидает их в будущем. Так,

Иерусалим, который в переводе значит "видение мира" и в то же время представляет собою город, означает и Иерусалим вечный — наше общее отечество на небесах как вместе с теми, которые спасены надеждою и терпеливо ожидают, надеясь на то, чего не видят (Рим. VIII, 24, 25), так и (со спасенными) через Церковь многоразличной премудрости Божией, а также со святыми Ангелами, с которыми после настоящего странствия предстоит созерцать ее (мудрость Божию) бесконечно.

Глава XXIX

Но если третье небо, куда был восхищен апостол, понять в том смысле, что выше него существует, как думают, четвертое и даже еще несколько небес, в числе коих третье занимает низшее место (одни насчитывают их семь, другие — восемь, третьи — девять, а некоторые даже десять, утверждая, с другой стороны, что и в том небе, которое называется твердью, существуют последовательно многие (небеса), а потому умозаключают, что все они телесны, о чем, впрочем, рассуждать в настоящем случае неуместно), то, возможно, кто-нибудь станет настаивать или, пожалуй, даже доказывать, что существует много степеней и в духовном и разумном роде зрения, и притом степеней различных, смотря по большей или меньшей ясности откровений. Но как бы каждый ни понимал и ни представлял себе этот предмет, один так, другой иначе, я, кроме указанных трех родов зрения, других не знаю, а потому не могу и что-либо утверждать. Честно говоря, не знаю я и того, сколько существует различий в каждом из этих родов, так чтобы в каждом из них, взятом в отдельности, одно последовательно было лучше другого.

Глава XXX

Но как в телесном свете есть небо, которое мы видим над землею и с которого сияют нам светила и звезды,

представляющие собою лучшие тела, нежели тела земные, так и в духовном роде зрения, в коем созерцаются подобия тел при помощи бестелесного света, бывают некоторые чрезвычайные и поистине божественные видения, которые удивительным образом открывают ангелы, делая ли свои собственные видения нашими, или же каким-нибудь неведомым способом образуя в нашем духе наше собственное видение, — это трудно понять и еще труднее выразить словами. Бывают и обыкновенные, человеческие видения, которые или возникают из нашего духа, или же каким-нибудь образом возбуждаются в духе со стороны тела. Ибо люди не только в бодрствующем состоянии обращают внимание своей мысли на телесные подобия, но и во сне грезят о том, чего им недостает; своими делами они занимаются, движимые душевными желаниями, а если засыпают голодными и жаждущими, упорно грезят о яствах и питье. Все это в сравнении с ангельскими откровениями, полагаю, надобно рассматривать так, как если бы в видимой природе мы стали сравнивать земные тела с небесными.

Глава XXXI

Так же точно и в разумном роде зрения одно — то, что созерцается в душе, как, например добродетели и противоположные им пороки, останутся ли они и в будущем, как, например, благочестие, или же полезны только в настоящей жизни, а потом их не будет, как, например, вера, с помощью которой мы верим в то, чего еще не видим; надежда, с помощью которой мы терпеливо надеемся на будущее; наконец, само терпение, с помощью которого мы переносим несчастья, доколе не приходим туда, куда хотим. Эти и подобные им добродетели, весьма необходимые в настоящей жизни, хотя в будущей жизни их и не будет, созерцаются разумом, ибо они не суть ни тела, ни подобные телам образы. Иное же — сам свет, которым освещается душа, чтобы все, разумно мыслимое, она могла созерцать или в себе, или в нем: это — уже Сам Бог, а та — хотя и разумная и созданная по образу

Его, но все же тварь, которая, когда стремится созерцать этот свет, борется со своей слабостью и из-за этого мало успевает. Отсюда, впрочем, и все (остальное) она разумеет так, как может. Поэтому, когда она восхищается к созерцанию того света, и, отрешившись от телесных чувств, живее уносится к этому видению, конечно, не через пространства и расстояния, а своим особенным образом, то даже и там, наверху всего, если видит наконец то, при помощи чего все видит, она видит так, как сама в себе разумеет.

Глава XXXII

Если же теперь меня спросят, в телесные ли какие-нибудь места переносится душа, когда выходит из тела, или в бестелесные, но подобные телесным, или даже и не сюда, а туда, что превосходнее и тел, и телесных подобий, то я вкратце отвечу так: в телесные места она или переносится только с каким-либо телом, или же не переносится. А имеет ли она какое-нибудь тело, когда выходит из своего тела, это пусть утверждает тот, кто может доказать; я же так не думаю. Я считаю ее духовной, а не телесной. В духовные же места она переносится смотря по заслугам, т. е. или в подобные телесным места наказания, на какие часто ссылаются люди, которые были восхищены от телесных чувств и, оставаясь подобно мертвым, видели адские наказания, так как они имели на себе подобие и своего тела, благодаря которому могли переноситься в те места, и подобия чувств, испытывая ими мучения. А я не вижу основания, почему бы душа, имея подобие своего тела, когда тело ее лежит без чувств, хотя оно и не совершенно мертво, между тем как сама видит вещи, о коих рассказывают люди, находившиеся в состоянии подобного восхищения, не имела этого подобия тогда, когда в минуту совершенной смерти выходит совсем из тела. Итак, она переносится или в эти места мучений, или в подобные же телесным места покоя и радости.

Между тем, будет ошибкой назвать и эти наказания, и этот покой и радость ложными: они ложны тогда, когда

принимаются за нечто другое. Так, Петр ошибался не только тогда, когда видел сосуд и принимал его содержимое не за подобия тел, а за сами тела, но и тогда, когда, освобожденный ангелом от оков, он шел за ним телесным образом и, поставленный лицом к лицу с телесными формами, думал, что это видение. Ибо как в сосуде находились духовные и лишь подобные телам образы, так и телесное освобождение от оков по причине чуда было только подобно духовному. Но душа его ошибалась лишь потому, что принимала то и другое за нечто иное. Поэтому, хотя то, что души, разлучившись с телами, испытывают хорошего или дурного, не телесно, а подобно телесному, так как и сами души представляются самим себе подобными своим телам, но и радость эта, и это томление истинны, происходя от духовной субстанции. Так и в снах имеет значение, видим ли мы себя в радостном, или тягостном состоянии. Некоторые жалеют, что просыпаются, если видят во сне вещи, которые им приятны, и наоборот, напуганные и потрясенные ужасами и муками, проснувшись, боятся заснуть, чтобы не привиделось им то же самое снова. А само собою понятно, что адские муки гораздо ужасней, а потому и чувствуются они гораздо сильнее. И действительно, люди, которые находились в отрешении от телесных чувств, хотя и не таком, какое бывает при действительной смерти, однако более глубоком, чем во сне, рассказывают, что видели вещи куда более страшные, чем какие видятся во сне. Итак, ад существует несомненно, но сущность его, думаю, не телесная, а духовная.

Глава XXXIII

Не следует слушать и тех, которые утверждают, будто ад имеет место в настоящей жизни, а после смерти его нет. Пусть они представляют его себе так, как толкуют ад поэтические измышления, — мы не должны отступать от авторитета божественных Писаний, которым только и надобно верить относительно этого предмета. Впрочем, мы могли бы показать, что и их мудрецы нисколько не

сомневались относительно сущности ада, который принимает души умерших после этой жизни. Между тем, уместно спросить, почему говорят, что ад находится под землей, если он не представляет собою телесного места, или почему он называется преисподней, если нет его под землей. Должен признаться, что не только думаю, но и положительно знаю, что душа бестелесна; однако, если кто сможет отрицать, что душа имеет подобие тела и всех телесных чувств, тот сможет отрицать и то, что душа во сне видит, или ходит, или сидит, или туда и сюда движется и переносится посредством хождения или летания, чего не может происходить без некоторого подобия тела. А если это подобие она носит на себе и в аду, то и он не телесен, а подобен телу, а равно и сама она, мне кажется, находится не в телесных, а в подобных телесным местах, в покое ли, или скорбях.

Сознаюсь, впрочем, я не знаю такого случая, чтобы место, где почиют души праведников, называлось адом. Правда, и душа Христа сходила до самых тех мест, в которых грешники претерпевают муки (Деян. II, 24), чтобы освободить от этих мук тех, спасти которых, как мы веруем, судил Он по Своей, сокрытой для нас, правде. Но я не знаю, как иначе понимать изречение: "Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних" (Филип. II, 9, 10), если не так, что Он властию Своею разрешил скорби некоторых в аду, но Сам по сей же власти не мог подлежать этим скорбям. Этим скорбям не подлежали также Авраам и оный на лоне его, т. е. в тайне его покоя, бедняк, между покоем которых и адскими муками, как читаем, "пропасть великая"; и не сказано, чтобы они были в аду, но сказано: "Умер нищий и отнесен был Ангелами на лоно Авраамово; умер и богач, и похоронили его; и в аде, будучи в муках, он поднял глаза свои, увидел вдали Авраама и Лазаря на лоне его...", и проч. (Лук. XVI, 22, 23). Отсюда видно, что упоминание об аде сделано в приложении не к покою нищего, а к наказанию богатого.

Даже слова, сказанные Иаковом сыновьям: "С печалию сойду к сыну моему в преисподнюю" (Быт. XXXVII, 35) сказаны им, мне кажется, скорее из боязни, как бы не впасть ему в такую чрезмерную печаль, чтобы отойти не в покой блаженных, а в муки грешных. Ибо печаль представляет собою немалое зло для души, если и апостол с такою великой заботой опасался за некоего, "дабы он не был поглощен чрезмерною печалью" (II Кор. II, 7). Но, как замечено выше, я не нашел и доселе еще ищу, но не встречаю случая, чтобы каноническое Писание употребило где-нибудь слово "ад" в хорошем смысле; не знаю, слыхал ли кто-нибудь, чтобы лоно Авраамово и тот покой, куда отнесен был ангелами нищий, надобно было понимать как нечто дурное, а потому и не понимаю, как можно думать, что этот покой находится в аду.

Глава XXXIV

Но пока мы это ищем, а найдем ли — не знаем, книга наша настолько затянулась, что уже пора ее как-то закончить. Поэтому, так как мы завели речь о рае по поводу слов апостола, что он знает человека, восхищенного до третьего неба, но не знает, в теле ли, или вне тела он был восхищен, и так как человек тот восхищен был в рай и слышал там "неизреченные слова", то (на основании только этих слов апостола) мы не беремся утверждать, находится ли рай на третьем небе, или же человек тот восхищен был на третье небо, а уже потом оттуда — в рай. Ибо если раем называется в собственном смысле тенистое место, а в переносном — духовная страна, где душа благополучна, то раем будет не только великое и прекрасное третье небо, что бы оно само по себе ни значило, но и некоторая радость в самом человеке, проистекающая от чистой совести.

Поэтому и Церковь святых, живущих умеренно, праведно и благочестиво, справедливо называется раем, исполненным благословений и чистых удовольствий, ибо и в самих скорбях своих она прославляется терпением, радуясь наи-

паче тому, что по множеству болезней в сердце ее утешения Божии веселят душу ее (Пс. XCIII, 19). Не тем ли скорее можно назвать раем лоно Авраамово, где нет уже никаких испытаний и где наступает покой после всех скорбей настоящей жизни? Есть там и свой особенный свет, свет великий, в котором богач, хотя он и пребывал во тьме ада и, конечно, находился весьма далеко, ибо его отделяла от этого света великая пропасть, увидел и разглядел нищего.

Если все это так, то потому, как думают, ад находится под землей, что именно так представляется он нашему духу по указанию подобий телесных вещей: души умерших, достойные ада, грешили плотской любовью, а потому, руководствуясь подобием телесному, они и ад представляют тем же, что присуще самой мертвой плоти, т. е. нисхождением под землю. Затем, по-латыни преисподняя называется так потому, что находится внизу; отсюда, как по отношению к телам, если держаться порядка их тяжести, ниже лежат те, которые тяжелее, так и по отношению к духу ниже те, которые более удручены печалью. Поэтому и на греческом языке слово, которым называется ад (аид), происходит, как утверждают, от того, что не имеет ничего приятного. Однако, Спаситель наш, за нас умерший, не погнушался посетить и эту область, дабы освободить оттуда тех, которые, как Он не мог не знать, должны были быть спасены по божественному и сокровенному правосудию. Поэтому душе разбойника, которому было сказано, что он в тот же день будет с Ним в раю, Он предуготовил не ад, где происходят наказания грешников, а или покой на лоне Авраама, ибо Христос — всюду, так как Он — сама Премудрость Божия, или рай на третьем небе, или где-нибудь в другом месте, куда после третьего неба был восхищен апостол, если, впрочем, это — не одно и то же, только названное различными именами место, где находятся души блаженных.

Итак, если под первым небом разуметь все то телесное, что только находится выше воды и земли, а под вторым — то, что созерцается духом в телесном подобии, как и то небо, откуда спускалась к Петру полная животных корзина, наконец, под третьим — то, что зрится умом

настолько сосредоточенным и углубленным, отрешенным и очищенным от всех телесных чувств, что все там сущее, саму субстанцию Божию и Слово Божие, Которым сотворено все, в любви Духа Святого он может неизреченным образом видеть и слышать: то допустимо думать, что именно сюда и был восхищен апостол и здесь же находится и наилучший из всех рай, если так можно выразиться, рай раев. Ибо если добродетельной душе радость открывается во всякой доброй твари, то что может быть для нее выше той радости, которая заключается в Слове Божием, Которым сотворено все?

Глава XXXV

А если кого-либо интересует вопрос, какая надобность для умерших принимать на себя свои тела в воскресении, если для них возможно высшее блаженство и без тел, то хотя вопрос этот в силу своей трудности и не может быть достаточно раскрыт в настоящей речи, однако ни в коем случае не следует сомневаться, что ум человека, отрешенный от плотских чувств и после смерти сложивший с себя самую плоть, даже перейдя за черту подобий телесному не может видеть непреложную Субстанцию так, как видят ее святые Ангелы, по иной ли более сокровенной причине, или потому, что ему присуще некоторое естественное желание управлять телом, каковое желание до известной степени мешает ему с полным напряжением проходить к высшему небу, доколе он не будет соединен с телом, управление коим даст удовлетворение этому желанию. Но если это тело таково, что управлять им трудно и тяжело, как наше настоящее тело, которое, получая свое бытие от преступного начала, повреждается и обременяет душу, то тем более ум будет отвращаться от созерцания этого неба; ему необходимо отрешиться от чувств плоти, чтобы получить указание, как может достигать он зрения неба. Вот почему, когда ум наш получит тело не душевное, а вследствие будущего изменения, духовное, то, став равным с ангелами, он достигнет полного равновесия своей при-

роды, повинуясь и повелевая, оживляясь и оживляя с такой неизреченной легкостью, что для него будет славою то, что раньше было бременем.

Глава XXXVI

Ибо и тогда останутся, без сомнения, те же три рода зрения, но они будут показывать одно вместо другого безо всякой ошибки и в телесных, и в духовных видениях, а тем более — в видениях разумных, которые будут настолько ясны и очевидны, что в настоящее время с гораздо меньшей очевидностью представляются нам сами подлежащие нашим телесным чувствам телесные формы, которым многие преданы так, что их только и считают существующими, а все, что не таково, совершенно не существующим. Мудрецы же стоят к телесным видениям в таком отношении, что хотя и считают их более очевидными, однако более уверены в том, что так или иначе мысленно представляют себе дальше телесной формы и телесного подобия, хотя, впрочем, не могут созерцать этого умом так, как созерцают те телесные — чувством.

Между тем, святые Ангелы заведуют судом и управлением в области телесного, но не склоняются к ней, как к более очевидной, и представляют в своем уме ее знаменующие подобия и, так сказать, дотрагиваются до них с такою властью, что могут сообщать их в откровении даже и человеческому духу; наконец, и непреложную субстанцию Творца созерцают так, что лицезрение Ее и любовь к Ней предпочитают всему, сообразно с Ней судят обо всем, к Ней направляются в своей деятельности и из Нее почерпывают все, что делают. Словом, у апостола, хотя и восхищенного от телесных чувств на третье небо и в рай, для полного и совершенного познания вещей, которое присуще ангелам, то именно и оказалось недостатком, что он не знал, в теле ли он был, или вне тела. Этого недостатка, конечно, уже не будет, когда, по получении тел в воскресении мертвых, тленное сие облечется в нетленное и мертвенное сие облечется в бессмертие (1

Кор. XV, 53). Тогда все будет очевидно без всякой ошибки, без всякого незнания, телесное, духовное и разумное будет разграничено по своим порядкам в чистой природе и совершенном блаженстве.

Глава XXXVII

Знаю, что некоторые, прославленные своими исследованиями священного Писания, изъясняли слова апостола о третьем небе так, что в этом-де случае разумеются различия телесного, душевного и духовного человека, и что апостол восхищен был к созерцанию порядка бестелесных предметов, каковой порядок и в настоящей жизни духовные люди предпочитают всему прочему и желают им наслаждаться. Но в первой половине этой книги я достаточно ясно показал, почему предпочел называть "духовный" и "разумный" то, что они, пожалуй, назвали бы "душевным" и "духовным", так что я только дал другие названия тем же самым предметам. Но если мы, в меру наших сил, изъяснили этот предмет правильно, то или читатель подтвердит сказанное, если он духовный, или же при помощи Духа Святого воспользуется чем-нибудь из этой книги, чтобы стать духовным. На этом мы и закончим свое двенадцатитомное сочинение.

ПРИЛОЖЕНИЯ

АВРЕЛИЙ АВГУСТИН

ГЛАВЫ ИЗ ТРАКТАТА "О КНИГЕ БЫТИЯ" (*ранняя редакция*)

Глава I

О том, что непонятно нам в естественных вещах (а это, как мы полагаем, произведено всемогущим Художником Богом), говорить следует не утвердительно, а доказательно, особенно же в тех книгах, которые рекомендует нам Божественный авторитет и в которых человеку, необдуманно утверждающему нечто сомнительное, трудно избежать обвинения в святотатстве. Но, с другой стороны, и пытливости в изысканиях не следует заходить за пределы, обозначенные католической верой. А так как многие еретики имеют обыкновение изъяснять божественное Писание по собственному разумению, несогласному с католическим учением, то прежде рассуждения о книге (Бытия) считаю нужным изложить вкратце основоположения католической веры.

Они же таковы: всемогущий Бог Отец создал и устроил всю тварь через Своего единородного Сына, т. е. единосущную и совечную Себе Премудрость и Силу, вместе с Духом Святым, также единосущным и совечным. Поэтому католическое учение внушает нам именовать эту Троицу единым Богом и веровать, что Он создал и сотворил все сущее настолько, насколько оно есть сущее; так что всякая тварь, как разумная, так и телесная, или, выражаясь словами Писания, как видимая, так и невидимая, создана не из божественной природы, а Богом из ничего, и в ней нет ничего, относящегося к Троице, кроме разве того, что она Ею сотворена. Поэтому говорить и веровать надлежит так, что вся тварь ни единосущна, ни совечна Богу.

С другой стороны, все, созданное Богом, "хорошо"; зло же, таким образом, не есть нечто сущее, но все, что мы называем злом — это или грех, или наказание за грех. Да и сам грех есть не что иное, как только порочная склонность нашей свободной воли, когда мы склоняемся к тому, что воспрещает праведность, и воздержаться от чего — дело нашего свободного выбора; таким образом, грех заключается не в самих вещах, а в незаконном пользовании ими. Законное же пользование вещами состоит в том, чтобы душа пребывала в законе Божием и с полнейшею любовью подчинена была одному только Богу, а всем прочим, что подчинено уже ей, управляла без страсти и похоти, т. е. по заповеди Божьей, ибо в этом случае она будет управлять без затруднений и злополучий, с величайшею легкостью и блаженством.

То же бедственное состояние, когда душа терзается непокорными ей тварями и сама, в свою очередь, не покоряется Богу, и есть наказание за грех, ибо когда она была покорна Богу, тогда покорялась ей и тварь. Выходит, огонь сам по себе не есть зло, поскольку он — творение Божие, но он жжет наше немощное существо вследствие греха. Те грехи, которые мы совершаем пред милосердием Божиим необходимо, после того, как из-за греха свободной воли впали в нынешнее свое состояние, называются естественными грехами.

Но человек обновлен через Иисуса Христа, Господа нашего, когда Сама неизреченная и непреложная Премудрость Божия благоволила воспринять полного и совершенного человека; Он родился от Духа Святого и Девы Марии, был распят, погребен, воскрес и вознесся на небо. Все это уже свершилось; теперь же Ему надлежит прийти в конце веков, чтобы судить живых и мертвых и воскресить во плоти. Верующим во Христа дан Дух Святой. Им основана матерь-церковь, называемая католической (вселенской) потому, что совершенна в целокупной общности своих членов, не заключена ни в одном из них и распространена по всему миру. Кающимся отпускаются все прежние грехи и обещается вечная жизнь и царство небесное.

Глава II

Согласно с этой верою и нужно смотреть на то, что в книге (Бытия) может подлежать испытанию и исследованию. Толкователями Писания рекомендуются четыре способа изъяснения Закона, названия которых могут быть приведены по-гречески, а определены и разъяснены полатыни. Они суть таковы: исторический, аллегорический, аналогический и этиологический. Исторический — это когда припоминается какое-либо божественное или человеческое действие; аллегорический, когда изречения понимаются иносказательно; аналогический, когда указывается согласие Ветхого и Нового Заветов; этиологический, когда приводятся причины слов и действий.

Глава III

"В начале сотворил Бог небо и землю" (Быт. I, 1). Итак, эти слова можно рассматривать со следующих сторон: надобно ли понимать их только в смысле историческом, или же они означают что-либо и иносказательно, насколько, далее, они согласны с Евангелием и почему книга (Бытия) начинается именно с этих слов. В историческом смысле возможен вопрос, что значит "в начале": в начале ли времени, или в Начале, т. е. в самой Премудрости Божией, ибо Сын Божий, когда Его спросили, кто Он, ответил: "От начала Сущий" (Иоан. VIII, 25). Ведь есть Начало безначальное, и есть Начало от другого Начала. Начало безначальное — один только Отец, почему мы и веруем, что все (произошло) от одного Начала. Сын же есть Начало в том смысле, что Он от Отца. Даже и первая разумная тварь может быть названа началом того, чему в творении Божием она служит главою. В самом деле, так как начало также называется главою, то апостол и говорит: "Всякому мужу глава Христос, всякой жене — муж, а Христу глава — Бог" (I Кор. XI, 3): таким образом тварь подчинена Творцу.

А, возможно, "в начале" сказано потому, что то было первым творением? Но разве в ряду творений небо и земля могут быть названы первыми, если первоначально были созданы ангелы и все разумные силы? Ведь и ангелов мы должны считать сотворенными Богом, как о том говорится в псалме, где (наряду с другим сотворенным) упоминаются и ангелы, которым также сказано: "Да хвалят имя Господа, ибо Он повелел, и сотворились" (Пс. CXLVIII, 2, 5). Но если первоначально сотворены ангелы, то можно спросить: сотворены ли они во времени, прежде времени или вместе со временем? Если первое, то значит время, которое также есть тварь, сотворено до ангелов; если последнее, то ложны мнения тех, которые утверждают, что время началось вместе с небом и землей.

Если же ангелы созданы раньше времени, то надобно спросить, как это согласуется с дальнейшими словами: "И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов"? Из этих слов явствует, что время началось тогда, когда небо и небесные светила начали двигаться по определенному им пути; а если так, то как же могли быть дни раньше, чем началось время, которое получило начало от движения светил, созданных, как сказано, в день четвертый? Или, быть может, упоминание о тех днях введено из снисхождения к человеческой слабости, сообразно с законами повествования, дабы простою речью дать людям представление о возвышенных предметах, ибо и сама речь повествователя не может обходиться без начала, середины и конца? Или же упоминание о светилах сделано затем, чтобы в связи с ними обозначить то время, которое измеряется преемственностью телесных движений? Ведь мы определяем время именно так: через движение тел. Но если так, то нужно спросить: а может ли быть время вне движения тел? В движении, например, бестелесной твари, каковой является душа или ум, который, несомненно, при мышлении движется, и в этом движении одного достигает раньше, а другого — позже, а "раньше" и "позже" немыслимо вне представления о времени.

Если мы все это примем, то вместе с тем придется допустить и мысль, что время было раньше неба и земли, коль скоро раньше неба и земли были созданы ангелы. Ибо тогда уже была тварь, проводившая время в бестелесных движениях. И это не будет ошибкой, если мы допустим существование времени вместе с такой тварью, как существует оно и в нашей душе, которая, благодаря телесным чувствам, привыкла к телесному же времени. А, быть может, в главенствующих и бестелесных тварях времени и вовсе нет? Но, как бы там ни было (а это предмет весьма таинственный и для человеческой мысли недоступный), мы должны принимать на веру, хотя это и превышает возможности нашего мышления, что всякая тварь имеет начало и что среди всего прочего сотворено и время, а потому и оно имеет начало и отнюдь не совечно Творцу.

Можно также думать, что под словами "сотворил... небо и землю" разумеется сотворение всей твари вообще, так что небом названа эфирная твердь и невидимые высшие силы, а землею — низшая часть мира со всеми населяющими ее одушевленными существами. Или же небом просто названа высшая невидимая тварь, а землею — низшая и видимая...

Но можно еще спросить: понимается ли под небом и землею нынешний (упорядоченный) мир, или же этими именами обозначена первоначальная бесформенная материя, которая затем неизреченным образом по слову Божию приобрела свой настоящий вид, со всеми его формами, видами и природой? Ибо хотя и говорится, что мир сотворен "от безобразного вещества", однако же нельзя сказать, что сама материя создана не Тем, от Кого, как мы признаем и веруем, произошло все. Так что, возможно, устройство и приведение каждой отдельной вещи в определенный и стройный вид называется миром, а сама материя названа небом и землей, как бы семенем неба и земли: то было небо и земля в беспорядочном и смешанном виде, в состоянии, удобном к восприятию форм от Художника Бога. Вот сколько времени заняло обсуждение слов: "В начале сотворил Бог небо и землю", ибо ничего о них не следовало утверждать легкомысленно.

Глава IV

"Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою" (Быт. I, 2). Еретики (манихеи), клевещущие на Ветхий Завет, по поводу этого места обыкновенно злословят так: "Каким образом в начале Бог сотворил небо и землю, если земля уже была?" Они говорят это, не понимая, что здесь лишь объясняется, какой была земля, о которой прежде было сказано: "В начале сотворил Бог небо и землю". Понимать же это следует так: Бог в начале сотворил небо и землю, но эта сотворенная Богом земля была безвидна и пуста до тех пор, пока Им же Самим не была упорядочена и приведена из первоначального смешения к стройному виду. Можно это понимать и так: здесь упоминается та же материя, которая в первом стихе была названа небом и землею, так что смысл сказанного будет таков: в начале Бог сотворил небо и землю, но то, что было названо небом и землей, было безвидной и пустою землей, и тьма (была) над бездной, т. е. то, что названо небом и землей, было некоторой смешанной материей, из которой, по выделении из нее элементов и принятии ими формы, образовался мир, состоящий из двух самых больших частей, неба и земли. Это первоначальное смешение материи названо, с целью упростить понимание (читателей), безвидной, т. е. неупорядоченной, и пустой землею; тьма же над бездной — это указание на беспредельную глубину (первоначальной материи). Глубина эта названа бездною потому, что ничья мысль не может охватить ее в силу ее (абсолютной) бесформенности.

"И тьма над бездною". Была ли бездна внизу, а тьма — вверху, как-будто пространство уже было разделено? Или же, поскольку еще продолжается описание смешанной материи, что по-гречески называется χαος, сказано: "И тьма над бездною" потому, что не было еще света, который, если бы был, то, конечно, был бы вверху, освещая находящееся ниже? В самом деле, если внимательно рассудить, что такое тьма, то выяснится, что это ни что иное, как отсутствие света. Таким образом, этими словами

передана следующая мысль: "Над бездною не было света". Поэтому материя, которая дальнейшим действием Божиим определяется в формы (конкретных) вещей, названа безвидной и пустою землей и лишенною света глубиной, будучи прежде названа именем неба и земли, о чем было сказано выше; если только, впрочем, под именем неба и земли бытописатель не хотел сначала обозначить всю вселенную, чтобы затем уже перейти к исследованию частей мира.

"И Дух Божий носился над водою". Писатель раньше не сказал, что Бог создал воду, но из-за этого ни в коем случае не следует думать, что Бог не сотворил воды и что она уже существовала прежде, чем Он что-либо создал. "Ибо, — как сказал апостол, — все из Него, Им и к Нему" (Рим. XI, 36). Следовательно, Бог сотворил и воду, и думать иначе — великое заблуждение. Но почему же об этом ничего не сказано? Не захотел ли (здесь) писатель назвать еще и водою ту самую материю, которую раньше называл то небом и землею, то безвидной и пустой землею, то бездною? В самом деле, почему бы не назвать ее водою, если она была названа и землею, когда (в сущности) она не была ни оформленной водой, ни землей, ни чем-либо другим? Может быть, сперва она была названа небом и землей, затем — безвидной и пустой землей, и, наконец, водою с той целью, чтобы сначала под именем неба и земли обозначить материю всей вселенной, для которой она была создана совершенно из ничего; затем именем безвидной и пустой земли обозначить бесформенность, так как в ряду всех элементов земля наиболее бесформенна и наименее светла; наконец, именем воды обозначить материю, подлежащую действию Творца, ибо вода подвижнее земли, и потому подлежащая действию Творца материя, в виду легкости обработки и большей подвижности, должна была названа скорее водою, чем землей...

Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ

МИРОСОЗЕРЦАНИЕ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА*

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Миросозерцание блаженного Августина в его генезисе

I

Пятый век, несомненно, одна из важнейших эпох христианской цивилизации. Это та критическая эпоха, когда церковь, во всеоружии своей вполне сложившейся организации, вступает в средние века, передаваясь от древнего греко-латинского мира варварам и воспринимая в себя германские элементы. Вместе с тем это тот век, когда уже весьма резко и рельефно обозначается различие между христианством эллинским, восточным и латинским, западным.

Государственный порядок в то время расшатан и поколеблен в самом своем основании; церковь одна представляет собою общественное единство, скрепляя и связуя империю, распадающуюся на части в процессе саморазложения. Она одна противостоит сепаратистским движениям и центробежным силам, грозящим разрушить государство. Против варваров, со всех сторон прорывающихся в империю сквозь ослабевшие легионы, она одна представляет собою культурное единство греко-латинского мира. "Среди волнений мира, — говорит еще в конце IV-го века св. Амвросий Медиоланский, — церковь остается неподвижной; волны разбиваются о нее, не будучи в состоянии ее пошатнуть. В то время, как всюду вокруг нее раздается страшный

* Первая и вторая части работы кн. Е. Н. Трубецкого "Философия христианской теократии в V-ом веке".

треск, она одна предлагает всем потерпевшим крушение тихую пристань, где они найдут себе спасение".

Церковь представляет собою в то время единство не только духовное, но и мирское; одряхлевшее государство не в состоянии отправлять самых элементарных своих функций, светская власть не может уже собственными силами защитить государство извне и скрепить его изнутри; она не обеспечивает ему ни справедливого суда, ни сколько-нибудь сносной администрации. Поэтому церковь, как единственная живая сила в этом обществе, волей-неволей вынуждена взяться за мирские дела, исполнять задачи светской власти. Мы видим в ту эпоху епископов в роли светских администраторов и судей, разбирающих такие дела, как споры о наследстве; мы видим их и в роли дипломатов. В те тяжкие времена необходимость иногда заставляет их принимать деятельное участие даже в военной защите государства: епископ в осажденном городе нередко стоит во главе обороны. На Западе и на Востоке церковь спасает государство, отправляя его функции. Это ведет там и здесь к образованию такого порядка вещей, в котором церковное единство смешивается с государственным и благодатный порядок строго не размежуется с порядком мирским.

Константин Великий понимал, что империя не может одними своими силами противостоять естественному процессу саморазложения и смерти. Чувствуя, что государство само по себе спастись не способно, что оно не в состоянии держаться на материальном базисе своей стихийной силы и военного могущества, он искал ему сверхприродной основы и призвал церковь к обоснованию Рима: он хотел скрепить единое государство посредством единой церкви. Но именно поэтому он и его преемники хотели стоять во главе единой церкви, чтобы через нее господствовать над государством. С одной стороны, император хочет сделать свою мирскую власть центром христианского общества, подчинив ей власть духовную в качестве служебного органа. Но, с другой стороны, и церкви присуще стремление к самостоятельности, и попытки восточных императоров к главенству в делах веры встречает энергичное противо-

действие. Притязаниям светской власти противополагается независимый епископат с римским епископом, как главою и центром.

На Востоке и на Западе в интересующую нас эпоху мы наблюдаем образование своеобразной христианской теократии, в которой церковь смешивается с государством; она не сливается с ним в единое целое, но, как сказано, строгие и определенные границы между ними отсутствуют. В обеих половинах империи это смешение двух сфер, церковной и государственной, ведет, однако, к противоположным результатам.

На Востоке через все отдельные царствования христианских императоров красной нитью проходит один неизменный принцип церковной политики, увековеченный императором Константием в классическом изречении: "Что я хочу, да будет вам канон", — говорил он собору епископов в Милане. При системе управления государством посредством церкви, единый канон и, в особенности, единый догмат представляют для императора не только единую церковь, но и единое государство. В догматических вопросах и спорах он заинтересован не только как верующий, но и как представитель мирской власти. С точки зрения Константина, высказанной им и унаследованной его преемниками, чтобы спасти государственное единство, нужен единый Бог и единая вера. Понятно, что с этой точки зрения всякий догматический спор, всякое разделение в церкви представляется угрозой целостности государства. Чтобы не выпустить из рук власть, необходимо заставить подданных верить так же, как и император: кто держится другого вероисповедания, тот не только еретик, но и бунтовщик. Отсюда стремление императора определять самое содержание христианского догмата. Он берет на себя обязанности духовной власти, диктуя своим подданным догматические формулы. Он предписывает им верить или не верить в единосущие Сына Божия Отцу или равенство Св. Духа Сыну, признавать в Сыне одно или два естества и т. п. Так поступают императоры как еретические, так и православные. Если церкви и поручаются разнообразные мирские задачи, то император тем более стремится ут-

вердить над нею свою суперматию, обратив ее в орган своей светской политики. Само собой разумеется, что властолюбие императоров — не единственная причина такого порядка вещей. В глазах массы христиан император — защитник веры — является центром христианского общества и поэтому — повелителем церкви. К нему обращаются и епископы для решения своих догматических споров, причем, как водится, те, кому удается склонить его в свою пользу, признают за ним право авторитетного вмешательства в дела веры, отрицают же это право те, против кого власть императора обращается. Если, с одной стороны, император стремится к главенству в делах веры, то, с другой, и иерархия стремится обратить догматы в принудительные юридические нормы. Языческое прошлое империи, где не было особого жреческого класса и всякий светский магистрат мог отправлять жреческие функции, не подготовило общество к различению духовного и светского порядков, и мы видим, как и в христианской империи то и другое переплетается и смешивается. На Востоке, где светская власть сравнительно сильна, это смешение ведет к преобладанию светской власти, которая узурпирует функции церкви.

Совсем другое происходит на Западе. Здесь в течение всего IV-го и V-го веков вплоть до падения Западной империи мы видим, с одной стороны, постепенное умаление светской власти, а с другой — быстрый рост и усиление независимого епископата. Быстро развиваясь, духовная власть здесь господствует над мирской областью, подчиняя себе в конце концов и саму императорскую власть. Это отличие Запада от Востока вызвано сложной совокупностью культурно-исторических условий.

На Западе христианская империя с самого начала не имела почвы под ногами и была осуждена на бессилие. Перенося свою резиденцию на Восток, Константин чувствовал, что он не в состоянии сломить преданий языческого Рима, и мечтал лишь о том, чтобы самому от них освободиться. Язычники на Западе составляли в то время большинство и были в Риме господствующей силой. Языческими был заполнен сенат. Рим оставался центром

язычества, а вступить в открытую борьбу с язычеством было не под силу и самому Константину. Христианская империя не могла упразднить языческое царство, а могла существовать лишь рядом с ним как другой Рим, как город Константина. Выступая в качестве главы христианства на Востоке, Константин оставался главой язычества на Западе. Будучи внешним архиереем в Константинополе, он не переставал быть верховным жрецом в Риме. Если на Востоке игнорировалось язычество императора, то на Западе — его христианство. Империя официально не переставала быть языческой на Западе, будучи уже христианской на Востоке.

В течение всего IV-го века язычники в Риме составляют внушительную силу, если не большинство, и парализуют своей глухой оппозицией власть христианского императора. Уже одно это осуждает западных кесарей на бессилие. Языческое большинство относится к ним враждебно или равнодушно; им остается опереться на христианское меньшинство. Среди раздвоившегося общества они между двух огней: они опасаются раздражать язычников слишком крутыми мерами, не отваживаясь на энергичную, последовательную борьбу с ними, но, вместе с тем, нейтральной или слишком нерешительной политикой, пассивной по отношению к язычникам, рискуют оттолкнуть от себя христиан. Как уже было сказано, у них нет почвы под ногами, и христианский элемент, на который они опираются, держит их в зависимости от себя. В противоположность прямой и последовательной внутренней политике восточных императоров, политика западных кесарей поражает нас своими частыми колебаниями, отсутствием какого бы то ни было выдержанного принципа*.

Констанций, например, властвуя над обоими половинами империи, мог высказывать на Западе те же притязания и проводить их с теми же деспотическими приемами, как и на Востоке. Но его преемник Валентиниан не стремился

* Даже суровые эдикты Грациана и Феодосия против языческих культов не были исполнены в Риме: языческие храмы здесь остаются неприкосновенными и процветает прежний культ.

к главенству в делах веры, держась нейтральной политики относительно всех возможных религиозных мнений, как христианских, так и языческих. Грациан же во всем подчинялся наставлениям миланского епископа Амвросия, склоняясь, в его лице, перед авторитетным руководительством церкви.

То самое обстоятельство, которое создает слабость императоров на Западе, обусловливает здесь силу церкви. Пребывание христианских императоров в Риме, как центре языческой оппозиции, с самого начала было невозможным. Язычники занимали главнейшие светские магистратуры. Языческая партия, чтобы сохранить за своим обрядом прежнее значение, должна была притвориться, что никакой перемены не произошло, что все осталось по прежнему. И действительно, императоров продолжают провозглашать божествами после их смерти и сенат учреждает им официальные культы. Санкционировать такой порядок вещей своим присутствием христианский кесарь не может. Вместе с тем, он не смеет и открыто выступить против него, так как это значило бы восстановить против себя сильную языческую партию. Чтобы избежать роковой коллизии, императоры редко показываются в Риме, а живут в Милане или Равенне, куда их влечет еще и необходимость быть ближе к северной границе, которой постоянно угрожает опасность варварских нападений. Они дозволяют обожать себя издали и смотрят сквозь пальцы на ненормальное положение, которое они не в состоянии изменить.

Но вследствие этого Рим, политический центр их государства, уходит из сферы их влияния. Христианская община со своим епископом во главе стоит здесь одиноко против царства язычников, выносит борьбу с язычеством на своих плечах без поддержки государства. Значение императора этим совершенно уничтожается: как христианин, он бессилен над своими языческими подданными; как предмет языческого культа и как верховный жрец, он — нуль в глазах христиан*. Значение епископата усилива-

* Впервые отказался от титула верховного жреца Грациан, но

ется за счет ослабления значения императора, и в особенности растет значение епископа римского, папы.

Столица древнего мира неизбежно является центральным пунктом борьбы христианства и язычества. Ведя эту борьбу собственными силами, римская церковь привыкает к самостоятельности, пользуется такой независимостью, как никакая другая церковь империи. В значительной мере благодаря этому, здесь развивается самостоятельная, независимая духовная власть, какой нет на Востоке, где кесарь выступает как представитель христианского единства, господствуя над большинством епископата. В Риме в глазах большинства язычников, стоящих на почве вековых традиций империи, христианство императора было лишь случайным инцидентом, и христиане также не привыкли видеть в нем своего деятельного помощника. Представителем христианского единства здесь является папа, а не император. Для римских христиан папа больше кесаря: последний не имеет силы над папой и не может принудить его к подчинению.

Еще в языческие времена римская община с ее епископом получает первенствующее значение в глазах христиан, как центр борьбы с язычеством. Рим имеет особый статус как пункт, где встречаются представители всех частей империи, всех национальностей, следовательно, и всех христианских общин, где, стало быть, рельефнее, чем где-либо, обрисовывается общенародный, вселенский характер церкви. Это — центр всечеловеческого общения, не связанного исключительно с какой-либо местностью или национальностью, а потому и центр христианского общения. В христианской империи все содействует усилению этого универсального значения римской общины и римского епископа, в особенности же слабая и двойственная политика западных кесарей. Уходя из сферы влияния императоров, христианский Рим становится Римом папским. Он перестает быть светской столицей, чтобы утвердиться в своем значении города св. Петра и апостольского

он сделал это чересчур поздно, когда обаяние императорского титула в глазах христианских подданных упало уже слишком низко.

престола. Этому немало способствует и то, что кесарь поглощен заботами о сохранении в неприкосновенности границ своего государства, о цельности империи. Взор его постоянно обращен то на север, то на юг, ему угрожает в Галлии то варварское нападение, то восстание легионов под знаменем узурпатора. Другую опасность представляет для него Африка, житница империи, снабжающая ее хлебом. Всякое восстание в Африке влечет за собою прекращение подвоза хлеба и голод в Италии. Разрываясь между крайним севером и крайним югом своих владений, император выпускает из рук центр своего государства, невольно уступая его быстро возрастающему и расширяющемуся влиянию папы. Император отовсюду тесним внешними врагами и сепаратистскими движениями. Желая связать и скрепить прочной связью отдельные провинции империи, он вынужден обратиться к церкви, которая одна в ту эпоху скрепляет общество, единит людей, тогда как все остальное их разделяет. Он силен ее силой, но поэтому он должен выслушивать ее властный голос, должен неизбежно ей подчиняться. Уже в конце четвертого века даже не папа, а миланский епископ Амвросий помыкает императорами.

По мере того, как светская власть слабеет, впадая в старческое бессилие, духовная власть епископа становится на ее место, отправляя ее функции, и Августин жалуется на то, что, в качестве епископа, он до того завален светскими, гражданскими делами, что это мешает отправлению его пастырских обязанностей. Смешение церкви и государства, выразившееся на Востоке в мирском деспотизме, в господстве мирской власти над церковью, на Западе, напротив, ведет к тому, что государство постепенно уходит в церковь, а церковь облекается в государство. Возвышению епископов над государством способствует и та благородная роль, которую они играют во время варварских нашествий. В минуту, когда сил у государства не хватает, чтобы спасти своих подданных от ярости завоевателей, епископы выступают в роли защитников мирного населения; они берут на себя обязанности посредников между победителями и побежденными и делают то, что

не под силу государству — спасают свою беззащитную паству, укрощая дикие разрушительные инстинкты варваров. Понятно, что христиане больше надеются на своих епископов, ждут от них своего спасения, а не от светской власти.

Восточные императоры своими цезаро-папистскими стремлениями со своей стороны также способствовали расширению власти папы, хотя и в чисто духовной сфере. В значительной мере благодаря им, влияние папы распространилось далеко за пределы Западной империи, на дальний Восток. Распространяя свои религиозные убеждения угрозами и насилием, восточные императоры стремятся сделать свое вероисповедание всеобщей принудительной нормой, преследуя разномыслящих с ними как ослушников их власти. Вот почему всякий раз, когда на константинопольском престоле сидит еретический кесарь, православные церкви Востока, гонимые и теснимые им, ищут опоры и помощи извне. Само собой разумеется, что их взоры обращаются к центру независимой церковной власти — к Риму. Апеллируя к римскому епископу, обращаясь к нему как к высшей инстанции в христианском мире, они в эти бедственные эпохи обыкновенно признают его высшим авторитетом и судьей в своих спорах. Императорские ереси всегда на руку папам: они дают им возможность выступать в роли защитников гонимого православия, представителей вселенской церкви в ее единстве, обнимающем Запад и Восток. Своей нетерпимой политикой восточные императоры создают силу папы, отдавая восточные православные церкви в сферу его влияния. Таким образом влияние, а отчасти и власть папы распространяется за пределы Западной империи. Во времена мира и безопасности власть эта обыкновенно не признается на Востоке, но в эпохи гонений, в критические моменты жизни церкви ее призывают на помощь и без нее не обходятся.

Против слабой и ничтожной императорской власти на Западе уже в конце IV-го века стоит могущественная духовная власть с универсальным влиянием и значением. Можно сказать, что церковь здесь одна скрепляет и поддерживает государство, готовое рухнуть. На Востоке

церковь стоит под защитой государственной власти. На Западе она предоставлена самой себе. Более того, она бережет и опекает здесь саму государственную власть в лице ничтожных и слабых императоров.

Вглядываясь внимательно в занимающую нас эпоху, мы убедимся, что в ней уже в конце IV-го и начале V-го века все элементы средневековой жизни и все признаки европейской цивилизации налицо. Атомарный индивидуализм разлагающегося общества в то время уже сливается с индивидуализмом пришлых германских элементов, прорвавшихся в империю. Расшатанный до основания государственный порядок уже не в состоянии сдержать анархического произвола, и церковь одна стоит против индивидуализированной личности с ее стремлением к безграничной свободе и ненасытной жаждой жизни. Привыкшая к разносторонней практической деятельности, не только духовной, но и мирской, церковь мало по малу проникается элементами античной культуры, насыщается государственными идеями древнего Рима; ее епископы являются представителями не только духовной власти, но и светских преданий, юридических и административных. Ее духовенство вступает в средние века уже подготовленное долгим опытом в управлении и господстве над людьми, и пастыри ее могли быть для варваров не только наставниками в вере, но и учителями права. На этой-то почве возрос и развился тот теократический идеал, который уже в начале V-го века нашел себе классическое выражение в творениях бл. Августина. О нем-то мы теперь и будем говорить.

II

Блаженный Августин — одна из самых интересных исторических личностей, которые когда-либо существовали. Оценка ее — одна из сложнейших и труднейших задач в виду разнообразия и богатства элементов, вошедших в состав его учения и так или иначе повлиявших на образование его характера. Августин — во всех отношениях олицетворение той переходной эпохи V-го столетия, когда

один обветшавший мир рушится, а другой созидается на его развалинах. Он стоит на рубеже между древностью и средними веками: собирая обломки древней культуры, он вместе с тем закладывает основы средневекового, частью же и новейшего европейского миросозерцания. Говоря словами Шарпантье, Civitas Dei Августина есть "надгробное слово древнему миру и вместе с тем торжественное возвещение мира нового". Эти слова могут послужить прекрасной характеристикой и всей жизни и деятельности нашего отца церкви. Это во всех отношениях двойственная личность: в ней воплотились и сосредоточились все противоположности его века. Более того, он предвосхитил и объединил в себе контрасты нового времени, ибо, будучи отцом и, можно сказать, основателем средневекового католичества, он вместе с тем другими сторонами своего учения был пророком протестанства. И если протестанты и католики с одинаковым правом видят в нем своего родоначальника, то мы без всякого сомнения можем признать его отцом западного христианства во всех главнейших его разветвлениях.

Сын развратного африканца-язычника и христианской святой, Августин и во всей своей жизни остается двойственным порождением язычества и христианства, которые борются в нем до конца его жизни, не будучи в состоянии совершенно преодолеть одно другое. Внутренняя борьба этой личности — мировая борьба, и тот процесс психологического развития, который он увековечил в своей "Исповеди" есть прекрасное олицетворение мирового кризиса. Двум противоположным настроениям, сменившимся в жизни Августина, разнузданному язычеству его молодости и святому христианству зрелых лет, соответствуют две общественные среды; его внутреннее раздвоение есть раздвоение тогдашнего общества.

Родина бл. Августина, северная Африка, являет собою яркий образец этого раздвоившегося общества. Здесь противоположные настроения усиливаются страстной и впечатлительной африканской природой. Африка в занимающую нас эпоху — страна контрастов: здесь мы находим крайний аскетизм, соседствующий с самым грубым разв-

ратом, пламенную религиозность рядом со всевозможными чувственными эксцессами. Младший современник Августина Сальвиан описывает Африку, как какой-то сплошной дом терпимости: целомудренный африканец, по его словам, уже не африканец. Это страна самых ужасных противоестественных пороков. Трудно пройти по улицам африканской столицы Карфагена, говорит он, чтобы не осквернить. И вместе с тем, как мы знаем, Африка — родина таких величайших учителей церкви, как Тертуллиан, таких святых, как мученик Киприан и сам Августин. Тот же Сальвиан приходит в ужас от антирелигиозности африканского общества, не исключая и христиан, которые смешивают христианский культ с языческими, приносят жертвы идолам, а потом приходят к христианским алтарям. Характерная черта африканцев — их ненависть к монахам и подвижникам. Монах, пришедший случайно в Карфаген, подвергался проклятьям, насмешкам и оскорблениям. Апостолы могли с большей безопасностью входить в языческие города, говорит Сальвиан, чем монахи в христианский Карфаген. Общество, как видно из этого описания, двоится между аскетизмом отдельных подвижников, гонимых в пустыню всеобщей ненавистью, и разнузданным развратом масс. Суровый и страстный обличитель того времени Сальвиан несколько склонен к преувеличению, и Гастон Буасье справедливо предостерегает против чрезмерного доверия его показаниям. Но в данном случае у нас нет причин подвергать сомнению истинность его слов, так как то же впечатление мы выносим из творений самого Августина, в особенности из его "Исповеди": и здесь мы видим беснующееся развратное общество как темный фон, на котором контрастно выделяются такие исключительно светлые личности, как святая Моника.

Полярной противоположности в настроении Августина соответствует, таким образом, полярная противоположность тогдашнего общества. Каковы главные впечатления его жизни? С одной стороны толпа нравственно падших людей; с другой — немногие святые, избранные личности. С одной стороны обесцененные культы и дикие оргии отживающей старой религии; с другой — христианство, которое

одно дает силу держаться на нравственной высоте своим последователям. В самом себе Августин познал дисгармонию, внутренний разлад своей среды, как борьбу двух противоположных начал. Он испытал в своей развратной молодости силу злого начала, греха; но то не был только индивидуальный, личный грех: он жил "как все", повторяя грехи своего общества, где целомудрие считалось чем-то постыдным. То был грех социальный, но вместе с тем и грех его страстной и чувственной, отцовской природы, следовательно грех родовой, унаследованный. Вся общественная среда и унаследованная физическая организация толкает его на путь разврата, зла. С другой стороны, этим злым, необузданным влечениям противятся остатки христианского настроения, сохранившиеся в виде смутных детских воспоминаний. В этих впечатлениях молодости уже содержится тот основной контраст, который впоследствии определил все миросозерцание Августина: с одной стороны, грех является не только индивидуальным, но и социальным и наследственным; с другой — сила добра, благодати. В цитированном уже сочинении "De Gubernatione Dei" Сальвиан говорит: "Почти во всех африканцах я не знаю, что не худо"; и в другом месте: "С трудом можно найти между ними доброго". Сопоставив хотя бы эти два изречения и все то, что Сальвиан говорит об африканцах, мы легко поймем, почему в особенности для африканца, как Августин, сила зла должна была представляться непомерной, неодолимой естественными человеческими силами; а добро, напротив, должно было казаться чем-то абсолютно сверхприродным, сверхчеловеческим. Это объясняет нам весьма многое в философии Августина и, между прочим, то, почему в его этическом миросозерцании человеческий элемент принижен, обречен на чисто пассивную роль, почему в его системе нет места человеческой свободе. Система эта раздирается контрастом между превозмогающей силой зла в развращенной человеческой природе и неодолимой силой благодати, которая одна в состоянии сломить это зло. Между этими двумя полюсами человек — ничто: его свобода всецело поглощается снизу или сверху, вся уходит в грех или в благодать.

В тот век всеобщего разъединения и разлада отдельная личность чувствует себя одиноко и волей-неволей сосредоточивается в своем внутреннем мире. А потому мы не удивимся, что философствование Августина начинается с самоуглубления и самоисследования. В новейшей литературе неоднократно было указано на его субъективизм, на его склонность к рефлексии, переходящую в болезненное прислушивание к себе; особенно часто любят подчеркивать в нем эту родственную себе черту протестантские немецкие историки. Центральным в умозрении Августина, говорят они нам, является субъективный внутренний мир человеческого сознания, воли и чувства. "Все внешнее имеет для него значение и цену, — говорит Зибек, — лишь когда оно является в рефлексии внутреннего", все объективное интересует его лишь в плане его отношения к человеку и его внутреннему миру. На первом месте у него, по словам Зибека, самое интимное, жизнь человеческой души в Боге.

Сам Августин действительно пишет, что он хочет знать только душу и Бога, и ничего более. Но мы были бы крайне несправедливы к нашему отцу церкви, если бы во всем его мышлении видели один лишь субъективизм и всю его философию сводили к одной лишь субъектной рефлексии. Субъективизм того времени, как было уже сказано, соответствует состоянию одиночества сосредоточенной в себе личности, и если бы мышление нашего отца церкви оставалось при одной рефлексии, он никогда бы не вышел из состояния эгоистического обособления, умственного и нравственного, и никогда бы не мог возвыситься над индивидуализмом своего общества; во всяком случае не эта черта делает его основателем средневековой теократии. На самом деле, он человек контрастов и вмещает в своем сознании элементы самые разнообразные и разнородные. Осознав ничтожество материального, чувственного мира, он погружается в самого себя, но лишь для того, чтобы, признав пустоту и ничтожество замкнутой в себе человеческой личности, выйти из этого состояния в мистическое созерцание.

"Не выходи из себя наружу, — говорит он в одном из ранних своих сочинений, написанном вскоре после обращения в христианство, — войди в самого себя: истина обитает во внутреннем человеке; а если ты найдешь, что твоя природа изменчива, то выйди и из самого себя. Но помни, что когда ты выходишь из себя, ты выходишь за пределы размышляющей души. Итак, стремись туда, откуда возжигается самый свет разума". Самоуглубление, самоанализ, как видно из этой цитаты, есть лишь исходная точка философии Августина; но конечная ее цель есть познание сверхприродной действительности, того горнего мира, что лежит за пределами всего субъективного, человеческого. Сильно развитое самочувствование — безусловно отличительное свойство нашего мыслителя, а субъективизм — действительно черта его характера. Но не следует забывать, что исключительное господство самочувствования, исключительное самоутверждение индивида есть высшее зло, принцип всего злого с точки зрения философии Августина. Он всю жизнь боролся со своим субъективизмом, хотя никогда не был в состоянии его совершенно преодолеть. Самоуглубление, самоанализ есть для него лишь начало самоотречения: углубляясь в себя, он находит в себе один внутренний разлад — ту самую борьбу мировых противоположностей добра и греховной природы от которой он ищет спасения. Путь его философствования — от разлада и раздвоения личной жизни к объективному миру и единству. Поскольку мы замыкаемся в нашем внутреннем мире, мы находим в себе один лишь мрак и страдания. "Не видишь ли ты и не ужасаешься ли этой бездны? — восклицает Августин. — И что же это такое, как не наша природа, и притом не то, чем она была прежде, а какова она есть теперь. И вот мы более ищем ее познать, нежели действительно понимаем".

Все мышление Августина в его дохристианскую эпоху есть ряд гигантских усилий, чтобы вырваться из этой отрицательной, мрачной глубины субъективного сознания к объективному свету и правде, освободиться от своей греховной личности и ее рокового раздвоения. Сам он говорит в "Исповеди" о том периоде своей жизни, когда,

уже освободившись от манихейства, он еще не обратился в христианство: "Пытаясь вывести строй моей мысли из пучины, погружался вновь, и часто делая усилия, я погружался опять и опять". Единственное, что подымало его к объективному свету Божию, рассказывает он, было то, что воля его была для него столь же достоверна, как и его существование. И аргументы скептиков никогда не могли поколебать этой внутренней достоверности самосознания. Но в самой своей воле он находил одно внутреннее противоречие, один безысходный разлад. "Ибо эта воля, причина моего греха, но я сам не хочу греха и делаю то, что ненавижу. Делая грех невольно, я скорее терплю его, чем делаю", и, следовательно, это состояние несвободы есть скорее наказание, чем вина, притом наказание, которое я терплю справедливо. Следовательно, есть нечто абсолютно достоверное, что возвышается над моими противоречиями: в самом моем разладе я познаю объективный закон абсолютной справедливости; — таков ход мышления Августина. Абсолютная достоверность моей воли, моего существования сводится к абсолютной достоверности того объективного блага, того объективного мира и порядка, которого требует моя воля. Раздвоение и разлад есть форма временной действительности, но мир и единство есть ее вечный идеал.

Основной мотив философии Августина есть искание такой вселенной, которая преодолевала бы контрасты временной действительности, ее дурную двойственность в единстве всеобщего мира и покоя. Искание это — прежде всего процесс болезненный и мучительный; в нем муки духовного рождения нового мира соединяются с предсмертными страданиями старого. Чтобы стать родоначальником средневекового миросозерцания, Августин должен был в самом себе испытать и побороть язычество. Он соединил и выстрадал в себе все болезни своего века, в полном смысле слова нес на себе крест своего общества. Уже будучи на пути к обращению, наполовину христианином, рассказывает Августин, "я искал, внутренне сгорая, откуда зло. Каковы были мучения моего сердца, страдающего муками рождения, каковы были мои стенания, Бог

мой!". Это — тревога души, невыразимая и непередаваемая словами, которую, — продолжает Августин, — никто из людей не мог разделить и понять, которой один Бог невидимо внимал.

Еще не вполне отрешившись от манихейства, читаем мы далее в "Исповеди", он искал истину в чувственной вселенной, вовне, тогда как свет истины — внутри нас. "И он не заключен в каком-либо месте; между тем я взирал на вещи, находящиеся в определенном месте, и не находил в них места для покоя, и они не принимали меня в себя так, чтобы я мог сказать: теперь довольно, теперь мне хорошо, и не позволяли мне возвращаться туда, где бы мне было хорошо". Для раздвоенного в себе сознания весь мир представляется как нечто абсолютно внешнее, чуждое и враждебное. Ища что-либо высшее себя, абсолютное добро и истину и вопрошая внешний мир, Августин видит в нем только низшее и не находит себе покоя. Этот чуждый и враждебный мир не спасает его от внутренней тревоги, а подавляет и угнетает его сознание. "Когда я восставал против Бога в мыслях моих, — продолжает он, — эти низшие существа возвышались надо мною, подавляли меня, не давая ни отдыха, ни покоя". Чувственный мир извне давил его своей чуждой громадой, а когда он удалялся в глубину своего сознания, то и тут образы материальных вещей обступали и преследовали его, и все это вместе как бы говорило: "Куда идешь ты столь нечистый и столь недостойный".

Никто глубже и вернее Августина не изобразил это внутреннее противоречие, это глубокое раздвоение, проникающее в самые сокровенные глубины нашего нравственного существа. Отсутствие единства, цельности — основной признак нашей извращенной природы. Воля наша предписывает одно, а делает другое. Стало быть, она хочет не всем своим существом, не всем существом предписывает. "Ибо она предписывает, поскольку она хочет; вместе с тем то, что она предписывает, не совершается, поскольку не хочет. Ибо воля предписывает, чтобы была воля, и притом не другая воля, а она сама. Следовательно, не цельная воля предписывает, и поэтому нет того, что

предписывает. Ибо, если бы воля была целостна, то она и не предписывала бы, потому что предписываемое уже было бы", т. е., если бы воля не была внутренне разделена, то не было бы раздвоения между намерением и действием и предписание совпадало бы в непосредственном тождестве с исполнением. Это ненормальное состояние духа, в котором наша воля частично хочет, а частично не хочет и единая личность теряется среди противоречивых желаний и аффектов, Августин называет уродством, болезнью духа. На самом деле "существуют две воли, так как ни одна из них не есть целостная воля, и то, что присуще одной из них, то самое недостает другой". Все в нашем внутреннем мире раздроблено, все в нем — борьба, хаос и противоречие.

Читая "Исповедь" Августина, мы чувствуем, как перед нами разверзается бездонная глубина субъективного сознания; но в этой глубине видна борьба объективных мировых контрастов. В ней раскрывается перед нами тот психологический процесс, который в большей или меньшей степени переживают все, кому вера достается ценой борьбы и усилий, кто приходит к ней путем долгих исканий и сомнений. Вместе с тем, эта же "Исповедь" может быть рассматриваема как субъективное отражение тогдашнего общества, расколовшегося между противоположными полюсами разнузданной чувственной природы и аскетической святости.

III

Усматривая раздвоение в корне нашего существа, Августин видит в нем начало разложения и смерти. В нашей земной жизни мы переживаем процесс непрерывного умирания. Вражда духа и плоти, этот врожденный дуализм нашей природы есть проявление в нас смерти, и окончательное отрешение духа от плоти, смерть тела — лишь последняя земная стадия этого мучительного процесса. Первое в порядке времени проявление смерти есть сама наша natura vitiata: мы воспринимаем ее в сопротивлении нашей плоти, которая не повинуется велениям нашего

сознания, и во внутренней раздробленности самого нашего сознания и воли. Смерть наступила уже тогда, когда первый человек ощутил в своих членах "враждующее непослушание чувственного желания"; он тем самым подпал необходимости смерти. Человек вообще не властен над своим телом, и утрата тела, физическая смерть есть лишь последовательный результат общего ненормального состояния, нашей неспособности подчинить и удержать наше тело. Смерть коренится в самой природе временного бытия, в котором все беспрерывно утекает. "Человек никогда не находится в жизни, поскольку он пребывает в этом теле, которое скорее умирает, чем живет"; "в этом беге времен мы ищем настоящее и не находим его, ибо это — только переход от будущего к прошедшему, который абсолютно лишен протяжения". Дурная двойственность коренится в самой форме времени: все двоится между бесконечным прошедшим, которое мы не в силах удержать, и бесконечным будущим, которое, как только мы его достигаем, уходит в прошедшее, внутренне не наполняя нашу жизнь. Среди этого беспокойного движения мы ищем и не находим настоящего. Нам не на чем успокоиться, так как настоящего нет; мы беспрестанно умираем и беспрестанно внутренне тревожимся.

Раздвоение, смерть есть всеобщий закон всей нашей действительности, всего, что существует во времени. Главный интерес всей философии Августина вращается вокруг этого основного вопроса: как спастись от смерти, как преодолеть эту дурную двойственность нашей человеческой природы? Перед взором Августина стоит идеал целостной личности, пребывающей в состоянии мира и покоя. Следовательно, основной вопрос его философии может быть сформулирован еще и таким образом: как спасается человеческая личность? Но зло всеобще и объективно по своей природе: оно лежит в основе как человеческого общества, так и организации природного целого, к которому мы принадлежим как физические существа. Отсюда вытекает вопрос: как спасается человеческое общество, как спасается вселенная? Идеальная, целостностная личность мыслима только в идеальном обществе, в идеальной все-

ленной, свободной от самого времени, в которой все едино и целостно, все пребывает в состоянии внутреннего мира, покоя и равновесия. Но такой вселенной в нашем опыте мы не находим, это идеал абсолютно трансцендентный нашей земной действительности, где все враждует, это — предмет надежды. Если дурная двойственность нашей природы, смерть и зло есть отрицательный постулат философии Августина, то вселенная, как единство всеобщего покоя — его положительный идеал. То, чего он хочет, не есть только внутреннее благо личности: он сознает вполне, что человек одними своими силами спастись не может, и потому сам вопрос о спасении личности есть для него прежде всего вопрос об объективном спасающем начале. Как грех не является свойством только личным, индивидуальным, но общим и родовым, также точно и деятельность этого объективного спасающего начала должна воплощаться в человечестве, как родовом единстве, во всемирной социальной организации. Таким образом, вопрос о спасении личности есть для него вместе с тем вопрос социальный и космический.

Зная этот основной мотив философского искания Августина, мы легко поймем тот внутренний процесс развития, который через ряд последовательных ступеней привел его к христианству, и будем в состоянии уяснить себе последовательный генезис его миросозерцания. Мне незачем входить здесь в подробное изложение биографии Августина. Основные этапы жизни этого великого учителя церкви слишком общеизвестны и интересуют нас лишь поскольку позволяют легче понять процесс возникновения и развития его системы.

Каждый из нас еще на школьной скамье слыхал о той бурной эпохе молодости Августина, когда, утратив наивную детскую веру, сдвинувшись с христианских основ, он платил дань своему времени и обществу, живя жизнью микроскопических интересов личного эгоизма, двоясь между тщеславием и чувственностью. Но уже и в это время внешний мир с его наслаждениями внутренне не наполняет и не насыщает будущего мыслителя. Философское призвание уже на этой ступени сказывается в нем, как некое

смутное брожение, безотчетная тоска по идеалу, как неудовлетворенность действительностью, недовольство настоящим.

Под влиянием цицероновского "Гортензия", с которым он знакомится в 19-ть лет, это смутное искание обращается в сознательную философскую рефлексию. Это не дошедшее до нас сочинение Цицерона представляет собою красноречивое увещание к философствованию. По собственному признанию Августина, оно пробудило в нем сознательную любовь к мудрости, сознательную потребность к ее исканию. "Внезапно, — говорит он, — мне опротивела всякая суетная надежда, и я возжаждал бессмертия мудрости невыразимым, огненным желанием сердца". Таким образом, уже на самой ранней стадии своего развития философское мышление Августина носит резко идеалистический характер. Но этот идеализм молодости не выразился в каком-либо определенном философском миросозерцании, а имел лишь импульсивный характер. Философская рефлексия только уничтожила для него тот мир призрачных интересов и суетных мечтаний, которым он жил до того времени, разрушила его самодовольство. Философский идеализм, выразившийся в осознании несоответствия действительности искомому идеалу, был для него лишь новым источником боли и муки. Он не исцелил, а напротив, углубил в нем мучительное состояние нравственного раздвоения и разлада.

Отсюда зарождается то пессимистическое настроение, которое в скором времени находит себе выражение в манихействе Августина. Обращаясь от мрачной глубины субъективного сознания к созерцанию объективной вселенной, он не в состоянии, однако, возвыситься до чисто-эпического к ней отношения и переносит в объективный космос свои внутренние противоречия. Внутренняя борьба, которую он находит в самом себе, гипостазируется для него как борьба двух объективных мировых начал, как противоположность двух враждующих субстанций, доброй и злой. Вглядываясь внимательно в манихейство, мы убедимся, что эта религиозно-философская система, в особенности в той западной ее форме, которую воспринял

Августин, есть не что иное, как своеобразный пессимизм того времени. Это прежде всего, по словам проф. Гарнака, "последовательный, резкий дуализм в форме фантастического умозрения о природе". Весь мир, по учению манихеев, есть результат случайного соединения доброго и злого начал, света и мрака, которые понимаются материалистически, как две вещественные субстанции, как физический свет и мрак. Ворвавшись в царство света, князь мрака, сатана, пленил часть световой субстанции. Возникновение всего существующего: неба с его светилами, земли и всего живущего на ней обусловлено этим пленением частиц доброй световой субстанции, которые стремятся освободиться от оков злого начала, сатаны, их пленившего, и воссоединиться с царством света, от которого они были насильственно отторгнуты. В этом освобождении заключается конечная цель творческого процесса, конечная цель развития мироздания. Таким образом, в манихейской системе, в сущности, зло активно, добро же лишь пассивно: роль его сводится к чисто пассивному самосохранению, самообороне против наступающей силы зла. Добро может и должно в конце концов совершенно освободиться от зла, свет должен отделиться от мрака; но зло неуничтожимо, оно одинаково вечно с добром, и светлое царство не в состоянии его совершенно преодолеть и превратить в себя.

Этическое настроение, соответствующее дуалистическому характеру системы, есть пессимизм, — последовательный результат учения, которое кладет раздвоение, непримиримую и вечную вражду в основу всего существующего. Мир, как двойственное порождение добра и зла, есть нечто противоречивое, ложное, подлежащее упразднению. Практическая задача человека в мироздании сводится к разрушению этого ненормального соединения посредством аскетического подвига. В человеке борьба мировых начал достигает крайнего своего напряжения, — он есть двойственное существо: созданный сатаною, по его образу и подобию, он, однако, содержит в себе световые частицы в гораздо большей степени, нежели прочие твари. Сатана сосредоточил в нем плененные частицы добра, чтобы через него господствовать над ними; в нем, следовательно, оба

враждующих элемента достигают высшего своего земного средоточия. Отдаваясь плотским страстям, эгоистическому самоутверждению, человек поддерживает пленение световых частиц; путем питания и естественного размножения он служит целям злого начала, приковывая добро к царству мрака новыми узами и передавая ненормальное соединение из поколения в поколение. Напротив, путем аскетического самоумерщвления и самоотрицания, постом и воздержанием он может и должен содействовать высвобождению пленен-ных частиц света. Но эту высшую свою практическую задачу человек может совершить лишь поскольку он просветлен познанием. Задача познания, гносиса, состоит в том, чтобы уяснить человечеству коренную ненормальность существующего, основное противоречие вселенной, и тем самым подготовить акт самоотрицания, самоуничтожения мироздания посредством аскетического подвига человека.

Что же, спрашивается, привлекло Августина к манихейству? Во-первых, рационалистический характер системы, которая опирается не на внешний авторитет, а обращается к разуму человека, пытаясь дать рациональное объяснение существующего. Этот рационализм был по сердцу мыслителю, которого, по его собственному признанию, в то время отталкивала и соблазняла простота Евангелия; он искал миросозерцания научного. Во-вторых, чувственный, фантастический характер этой доктрины, в которой гностический рационализм уживается с необузданным восточным воображением, весьма сроден его южному африканскому темпераменту. Наконец, в-третьих, как было сказано выше, в ней гипостазируется тот этический и психологический дуализм, который Августин находит в себе путем глубокого самоанализа. "Любя в добродетели мир, — говорил он, — и ненавидя в пороке раздор, я замечал в первом случае единство, во втором же — некоторое разделение. Мне казалось, что в этом единстве состоит разумная душа, и в нем заключается природа истины и верховного блага. В основу же разделения неразумной жизни я полагал сам не знаю какую субстанцию и природу высшего зла, которая не только есть субстанция, но обладает настоящей жизнью", притом субстанция, созданная не Богом, но одинаково с

ним вечная. Добро он представлял как бесполую мыслящую субстанцию, называя его Монадой, зло же — Двоицей.

Этот манихейский период бл. Августина представляет собою явление весьма сродное и аналогичное с пессимизмом нашего времени. Современный пессимист Шопенгауэр, как и бл. Августин, переносит в созерцание объективного космоса свои субъективные противоречия, гипостазируя внутреннее раздвоение своей личности. Он также кладет дурную двоицу в основу всего сущего: мир, с его точки зрения, также представляется противоречивым созданием двух враждующих начал: безумной злой воли — начала вражды и раздора и безвольного интеллекта, вся задача которого сводится лишь к пассивной борьбе со злою волей, к освобождению себя от нее. Сам путь освобождения у Шопенгауэра таков же, как и у Манеса, ибо и у него мировой кризис совершается в человеке, который, будучи совершеннейшей объективацией сатанического волевого начала, есть, вместе с тем, высший представитель и носитель мирового интеллекта. Задача человека в системе Шопенгауэра также состоит в том, чтобы, опознав ничтожество и злую природу существующего, освободить мир от его противоречий путем аскетического самоотрицания. У Шопенгауэра, как и у Августина, мы замечаем то же совпадение результатов субъективной рефлексии западного мыслителя и чувственного, фантастического миросозерцания восточных религий, то же тяготение к религиозному акосмизму Востока. Ибо, если буддист Шопенгауэр упраздняет единый космос в нирване, вместе с тем раздвояя его в дуализме мировой сущности и майи, то и Августин утрачивает единство космоса, признавая две манихейские субстанции и видя в мироздании результат противоречия. У Шопенгауэра, как и у Августина, западный субъективизм в своем крайнем и одностороннем развитии соприкасается со стихийным объективизмом Востока. Совпадение это представляется нам явлением понятным и вовсе не случайным: крайний субъективизм и крайний объективизм сходны между собой в одном общем результате, — именно в том, что оба они утрачивают условную границу между субъективным и

объективным, внутренним и внешним. Рассматриваем ли мы все внутреннее как феномен объективной субстанции, или, наоборот, все внешнее как рефлекс внутреннего, в обоих случаях результат получается одинаковый — слияние субъективного и объективного. Наша внутренняя сфера уходит в объективный мир, материализуется в нем; или же, наоборот, наши внутренние состояния гипостазируются в объективную субстанцию и все внешнее понимается по их образу и подобию. Результаты совпадают — в этом секрет всех восточных влияний на западную философию.

Настроение Августина в эту манихейскую эпоху характеризуется как мрачное, глубокое отчаянье. Причину этого он сам видит впоследствии в шаткости тогдашних своих представлений о Боге. Манихейское божество единородно и единосущно нам по своей природе, душа наша есть частица этого божества, а потому оно не возвышает нас над нами самими, над слабостью и немощью нашей природы, не освобождает нас от наших страданий. Напротив, оно разделяет нашу indigentiam et imbecillitatem. Если душа наша есть часть божества, то Бог вместе с нами "извращается нашей глупостью и изменяется в своем падении и, утратив, свое совершенство, подвергается насилию и нуждается в помощи, и подавлен несчастьем, и опозорен рабством". От такого божества мы не можем ждать нашего спасения: оно скорее само нуждается в нашем содействии для своего освобождения, а потому миросозерцание манихеев представляется безотрадным и безнадежным. Августин это в особенности ясно понял и почувствовал, когда, скорбя о смерти друга, он искал и не находил утешения в манихейском вероучении. Сам он верно характеризует свое тогдашнее настроение, как taedium vivendi et moriendi metus; в нем сознание пустоты и бессодержательности настоящего усиливается безнадежностью будущего. "Мне опротивело все существующее, — говорит он, — опротивел самый свет, опротивело все, кроме воплей и слез". И далее: "Когда я пытался успокоить душу мою в мнимом Боге, создании моего воображения, она вновь впадала в пустоту и вновь обрушивалась на меня; и я оставался в самом себе, в несчастном месте,

где мне было невыносимо оставаться и откуда выйти я не мог. Ибо куда бежать моему сердцу от моего сердца? Куда я не последую за самим собой?" Ища спасения в манихействе, он находил в нем лишь отражение своих субъективных противоречий.

В мире, где все призрачно и все лживо, нет ничего объективно-достоверного, истинного. Самое наше сознание противоречиво. Если все в мире, не исключая и нас самих, — ложь и противоречие, если нет единой в себе истины, то никакое объективное познание невозможно. От дуалистического пессимизма всего только один шаг к скептическому отчаянью. И вот, разочаровавшись в манихействе, Августин впадает в скептицизм новой академии. Но этот скептицизм был лишь преходящим моментом его развития и никогда не мог всецело овладеть его энергичной и страстной натурой. То было лишь временное и притом непродолжительное состояние колебаний и нерешительности. "Мне показалось, — пишет Августин, — что те философы, которых называют академиками, были осторожнее других, утверждая, что нужно сомневаться во всем, что человек не может познать чего-либо истинного". "Итак, подобно академикам (как их называют), сомневаясь во всем и пребывая относительно всего в колебании, я решился оставить манихеев, думая, что мне не следует оставаться в этой секте, которой я уже предпочитал некоторых философов". Очевидно, что мы имеем здесь дело не с абсолютным скептицизмом, ни вообще с каким бы то ни было определенным установившимся миросозерцанием, а только с признанием относительной правоты скептических философов. Они правы в том, что противополагают произвольным догматическим настроениям сомнение в силах и способностях человеческого разума. Они правее других, поскольку они смиреннее других. Но если человек не в состоянии познать истины своими собственными силами, то из этого не следует, чтобы самой истины не существовало. Если человек, предоставленный самому себе, не в силах овладеть истиной, то истина может прийти навстречу его усилиям и открыться ему сама. Недоступная рациональному познанию, она может быть предметом

откровения. В таком случае сам скептицизм обращается в акт смирения, в пассивное подчинение человеческого разума действию свыше. Скептицизм Августина, действительно, был для него лишь переходной ступенью к мистическому миросозерцанию неоплатонических философов.

"Ты волновал меня, Боже, — читаем в "Исповеди", — внутренними побуждениями, чтобы я горел нетерпением, доколе не удостоверюсь в Тебе чрез внутреннее созерцание". Мучительное состояние сомнений и колебаний было лишь проявлением неудовлетворенного искания, и скептицизм Августина был лишь последствием его врожденного мистицизма, который не давал ему успокоиться на догматических построениях. Мы уже видели раньше, как внутренняя достоверность самочувствия возвышала его над скептическими сомнениями: пусть все существующее недостоверно, но я есмь и я хочу. В самом раздвоении моего сознания и воли я нахожу единство, как абсолютное требование, как идеал. Этого единства нет ни во внешней действительности, доступной моему чувственному опыту, ни во мне самом: оно возвышается надо всем, что я нахожу в моем земном опыте. Это идеал, неизмеримо превосходящий все земное, абсолютно трансцендентный. Я прихожу к нему лишь через отвлечение от всего внешнего, путем внутреннего созерцания. Только сознание, собранное в себе, внутренне сосредоточенное и отрешенное от всего чувственного, может прийти к признанию этого единства за пределами самого нашего сознания. Достоверность моего самосознания, моей воли — есть вместе с тем абсолютная достоверность ее трансцендентного идеала. К такому именно результату пришел Августин под влиянием чтения неоплатонических философов, как это явствует из его рассказа.

Побуждаемый ими войти в самого себя, продолжает он, "я углубился вовнутрь моего существа, водимый Тобою, Боже, и мог это сделать, так как Ты был моим помощником. Я вошел в себя и увидел некоторым умственным зрением, над этим моим душевным оком, над мыслью моею неизменный свет, не тот чувственный свет, который доступен

всякой плоти". Это уже не чувственное манихейское божество, разлитое в пространстве, а абсолютно сверхчувственное начало. Этот объективный, нематериальный свет, озаряющий нас изнутри, являет собою совершенный контраст с нашим скудным, немощным сознанием. "Ты поразил мое слабое зрение,— продолжает Августин, — Твоими могучими лучами, и я содрогнулся любовью и ужасом и увидел, что далеко отстою от Тебя, пребывая в чуждой Тебе области, и как бы услышал голос Твой с высоты: Я есмь пища сильных; расти — и будешь питаться Мною. И ты не превратишь Меня в себя, как ты превращаешь хлеб твой плотский, но сам превратишься в Меня".

Если истина не разлита во внешнем мире и не заключена в пространстве, ни в конечном, ни в безграничном, то следует ли отсюда, что самой истины не существует? На этот вопрос моего сознания, говорит Августин, я услышал в ответ голос Твой, как бы издали: Я есмь сущий. В этом Божественном Я Августин находит наконец предмет своих поисков. В энергии личного самосознания Божества восстанавливается утраченное единство и спасается единая личность. Это и есть объективное место, где человеческое "я" находит свой покой, тот внутренний мир, который освобождает от мук раздвоенного сознания. Утратив Бога, мы блуждаем, не находя себе места, и только в Нем обретаем себя, приходим в себя. "Где я был, Господи, когда искал Тебя? Ты был прежде меня, я же вышел из самого себя, не находил себя и тем более — Тебя". Бог есть "жизнь моей жизни". Утратив Его, мы теряем целостность нашего существа, лишаясь внутреннего мира. "Ты сделал нас для Тебя, Господи, — читаем мы в "Исповеди", — и сердце наше тревожится, доколе не успокоится в Тебе". Найдя Бога, мы как бы пробуждаемся от тяжелого сна. "Я пробудился в Тебе и иначе увидел в Тебе бесконечное, и зрение это не было плотским. И я воззрел на все существующее и увидел, что все вещи обязаны Тебе своим существованием и в Тебе пребывает все конечное, но не так, как в каком-либо протяженном месте, так как Ты держишь все в себе силою истины".

Восприняв в себя, таким образом, неоплатонические элементы, Августин, однако, в этот период не был вполне неоплатоником. Для него на первом плане стоит жизненная, практическая задача, и умозрительный, мистический идеал этих философов не удовлетворяет его в силу его отвлеченности. Трансцендентное "Единое" неоплатоников не побеждает раздвоения земной действительности, и созерцательный мистицизм их философии уживается с глубоким дуализмом. Неоплатонизм раздирается контрастом между отвлеченным божественным единством, трансцендентным, сверхчувственным, абсолютно невоплотимым, и материей, враждебной и чуждой божественной действительности. Эта материя — начало всего несовершенного и злого в мире — противится Божеству. Она не им создана, существует одинаково вечно и не может быть им внутренне превращена или уничтожена. Между небом и землею, между Божественным и материальным существует непримиримая вражда; раздор спорящих начал, борьба и раздвоение лежат в основе всего существующего. Ясное дело, что эта система не в состоянии преодолеть манихейского пессимизма, и Августин не для того покинул дуализм восточный, чтобы погрязнуть в дуализме эллинском. Мы видели, что стремление спастись от этого рокового дуализма есть жизненный нерв его философии. Задача философии, как я уже говорил, есть для него вместе с тем задача практическая, религиозная, задача спасения. Мир божественный для него есть прежде всего объективное, спасающее начало. Между тем, "Единое" неоплатоников абстрактно; все индивидуальное, личное в нем отрицается; человеческая личность может прийти к его созерцанию лишь через самоуничтожение в экстатическом состоянии. В этом безличном божественном космосе личность не находит себе места и покоя. Безличное Божество равнодушно и чуждо человеку: оно его не бережет и не спасает. Предмет искания Августина есть Бог, заинтересованный в спасении человека, в котором элемент человеческий, личный не уничтожается, а сохраняется, получая высшее содержание и средоточие. Вот почему неоплатонизм у него тотчас получает христианскую окраску. На место абстрактного "Единого" Плотина и

Порфирия у него становится энергия личного самосознания Божества, которое вступает в диалог с человеком, отвечая его исканию. Чтобы освободить нас от раздвоения нашей земной действительности, чтобы спасти нас от страдания и смерти, Божественное единство должно стать фактом нашей действительности, проникнув ее собой. Чтобы спасти человека, Бог должен войти в непосредственное, интимное с ним отношение, лицом к лицу, — одним словом, вочеловечиться. Чтобы спасти человечество как род, как общество, Божественный порядок должен воплотиться во всемирной общественной организации. Таков логический процесс, толкающий Августина от неоплатонизма к христианству и церкви.

От неоплатоников его отталкивает именно отсутствие человечности в их представлении о Божестве. Он усвояет себе целиком их учение о вечном Божественном Логосе, перефразируя его в известных выражениях Евангелия Иоанна. Но эти глубокомысленные умозрения неоплатоников, по-видимому столь согласные с христианским учением, не удовлетворяют будущего отца церкви, потому что им чужда идея вочеловечения, боговоплощения, которая одна в состоянии победить дуализм, примирить человеческое, земное с божественным. Их Божество не снисходит к людской немощи, не приходит на помощь страждущим и прощением не снимает с нас греховной тяжести.

Параллельно с неоплатонизмом, Августин испытывает другое мощное влияние, которое с неотразимой силой влечет его в том же направлении. В то самое время, когда мистический идеал обращается для него в практический императив, когда он ищет божественного единства в земном, конкретном воплощении, он сталкивается с могучей личностью Амвросия. Мне нет надобности входить здесь в подробную характеристику этого великого иерарха. Достаточно отметить в его характере те черты, которые так или иначе повлияли на миросозерцание его гениального ученика. Амвросий есть, можно сказать, конкретное олицетворение могучей церковной организации. Христианская идея в его лице является как сила всесокрушающая, неодолимая: это как нельзя более яркий образ той

всесильной благодати, которая торжествует над человеческим злом в сильнейших его проявлениях, выносит борьбу с высшей человеческой властью. В лице Амвросия представитель религиозной идеи торжествует над человеческим могуществом на его высшей ступени. Он выходит победителем из столкновений с арианской императрицей и повергает в прах такую колоссальную личность, как Феодосий Великий. Вместе с тем это олицетворенный контраст между бессилием и ничтожеством мирской власти в лице слабых императоров, вроде Грациана и Валентиниана II-го, и величием духовной власти представителя церкви. Этот святитель, утверждавший, что государство в церкви, а не церковь в государстве, что церковь первее и больше государства, — действительно господствует и торжествует над мирскою властью, являясь то в роли сурового судьи и наставника, то в образе опекуна и дядьки слабоумных императоров. По своему характеру и тенденциям он во многих отношениях является предшественником великих средневековых пап, предтечей Григориев и Иннокентиев. Августин ищет религиозную идею в конкретном историческом воплощении. И вот христианская идея является ему в энергии всесторонней практической деятельности. Он ищет объективного спасающего начала, божественного единства, как объективной нормы человеческой жизни и деятельности, и сталкивается с могучей вселенской организацией церкви, представляемой колоссальной личностью великого епископа. Но Амвросий импонирует ему не только внешним авторитетом своего величия и могущества. Он мирит в себе церковный авторитет с научным образованием, слово его звучит не только как внешнее предписание, но обладает внутренней убедительной силой. Он олицетворяет собою церковь не только как единство внешнее, но как разумный порядок, как единство органическое, внутреннее. Слушая Амвросия, Августин впервые убеждается в возможности разумного истолкования христианского учения, удостоверяется в отсутствии коренного противоречия между разумным знанием и объективным откровением.

В лице Амвросия христианский идеал является Августину как всестороннее господство божественного порядка над

жизнью, как всемогущая церковь, властвующая над индивидом и обществом, как теократия, в которой мирское начало поглощено духовным. Впечатление от личности Амвросия, как уже было сказано, наложило неизгладимую печать на миросозерцание Августина. Его христианский идеал связался навсегда с этим впечатлением, остался навсегда идеалом теократическим. Такому влиянию способствовало глубокое сродство характеров обоих святителей. Как уже говорилось выше, центральное впечатление всей жизни Августина есть контраст греха и всесильной благодати. Если благодать всесильна, а воля человека ничтожна, то отсюда следует, что человек, чтобы спастись, должен всецело пожертвовать своей свободой, отдавшись всем существом своим объективной благодати. Отдельный индивид должен исчезнуть в объективном благодатном порядке, человек получает свое значение и смысл лишь как орган всемирного боговластия. Всесильной благодати соответствует всевластная церковь, как ее воплощение. Таким образом, влияние Амвросия совпадает с центральным мотивом всей жизни и миросозерцания нашего отца церкви.

Я не стану рассказывать здесь слишком общеизвестных подробностей его перехода в христианство. Нас интересует внутренняя история его миросозерцания, а не внешние события его жизни. Достаточно будет отметить здесь одну характерную черту этого обращения. Сам Августин приписывает этот глубокий внутренний переворот, в нем произошедший, внешнему чуду. В минуту, когда его страдания, муки неудовлетворенного искания доходят до крайнего предела, внешний толчок выводит его из состояния сомнений и колебаний. Он слышит голос, говорящий "tolle et lege" (возьми и читай), и слышит плотскими ушами, но приписывает его откровению свыше и, раскрыв по внушению этого голоса Св. Писание, находит в нем текст, отвечающий его исканию, и относит этот текст к себе, чем и решается его обращение. Для Августина в высшей степени характерно то, что в самом обращении своем он видит как бы насилие благодати над немощным человеческим естеством. Благодать уже здесь является как неодолимая сила, действующая на человека изнутри и извне

не только внутренними побуждениями, но и внешними толчками. Она приводит нас к объективному единству не только путем внутреннего озарения нашего ума и сердца, но и путем внешнего насилия. Упомянутый рассказ в "Исповеди" написан приблизительно через четырнадцать лет после обращения Августина с точки зрения уже вполне определившегося учения о благодати, и мы готовы присоединиться к мнению Гастона Буасье и Гарнака, которые утверждают, что в эту эпоху Августин был склонен представлять свое обращение более внезапным, чем оно было на самом деле. Внезапным оно действительно не было, а напротив, было подготовлено всем предшествовавшим развитием нашего героя. Отойдя на расстояние, он мог видеть свое прошлое в новом свете и мог ошибаться в оценке значения тех или других событий, но никто не заподозрит его в том, чтобы он сочинял сами эти события. Для нас, следовательно, остается тот в высшей степени важный факт, что обращение Августина для него связалось с впечатлением внешнего чуда. Уже в этом впечатлении содержится повод к фаталистической теории благодати, развитой им впоследствии, согласно которой благодать действует на нашу волю не только как внутренняя необходимость, но и как внешний фатум, и воля наша превращается в автоматический орган ее предначертаний.

* * *

Мы проследили становление миросозерцания бл. Августина и пришли к той точке, где оно фиксируется, утверждаясь незыблемо на христианской основе. Вглядываясь в учение, построенное им на этом фундаменте, мы увидим, что прошлое не исчезло в нем бесследно, что элементы, определявшие развитие Августина-язычника, продолжают жить и в его христианском сознании. Это языческое прошлое дает нам ключ к пониманию религиозно-философской системы великого учителя церкви.

Развитие Августина, как мы могли убедиться из всего вышеизложенного, совершило полный круг, вернувшись после долгого блуждания к исходной своей точке — к

христианскому миросозерцанию его матери. Вглядываясь глубже в это миросозерцание, мы увидим, что оно сохраняет в себе тот могучий философский идеализм, который пробудился в нем под влиянием цицероновского "Гортензия". Далее, мы найдем в нем и манихейские элементы. Он противопоставляет пессимизму манихеев оптимистическую теодицею, удержав вместе с тем долю истины, заключающуюся в нем: ибо, будучи оптимистом в надежде лучшей жизни, он сохраняет вполне согласное с христианством пессимистическое отношение к жизни земной. Но, удержав элемент истины, заключавшийся в манихействе, он не вполне освободился и от его лжи. Вступив тотчас после обращения в борьбу со своими прежними заблуждениями, Августин отстаивает против манихейского дуализма единство божественного порядка вселенной. Против двоебожия последователей Манеса он развивает учение строго монотеистическое, их рационалистическому субъективизму он противополагает объективный церковный авторитет. Ища спасения от раздвоившейся вселенной, он развивает учение об идеальном единстве мирового плана, от века заключающегося в божественном сознании. Раздвоившемуся в себе человеческому сознанию он противополагает объективное откровение. Но и среди борьбы он не освобождается вполне от влияния своих противников, и неосознанное манихейство продолжает проявляться в его миросозерцании. Зло в учении Августина еще не ограничивает извне Божества, но включается в мировой план, как необходимый момент божественного предопределения, логически вытекающий из самораскрытия божественной мысли о сотворенном. Зло перестает быть внешней границей для Божества, но зато становится внутренней необходимостью для божественной воли: оно представляет собою необходимый момент самооткровения божественной мысли, как темный фон, на котором обрисовывается красота и благость божественной мысли о сотворенном. Зло, тварный эгоизм не побеждается внутренне, в потенции, а втискивается насильственно в мировой план, служа необходимым средством чуждой ему цели добра. Августин никогда не мог совершенно преодолеть манихейского дуализма, и единство,

которое он ему противополагает, есть единство насильственное, внешнее.

Углубляясь, далее, в миросозерцание нашего отца церкви, мы найдем в нем тот скептицизм, который, как мы видели, выражается в смирении ума, в сознании неспособности человека одними собственными его силами познать истину. Нечего и говорить о том, что оно сохраняет в себе мистический идеал неоплатоников; подобно неоплатоникам, оно рассматривает все существующее sub specia aeterni, относя все единичные вещи к их вечной сверхчувственной идее. Затем, как мы говорили выше, оно несет на себе печать могучего влияния Амвросия. Эти элементы миросозерцания блаженного Августина отчасти суть необходимые моменты христианского сознания, отчасти же содержат в себе примесь лжи, характеризующей ту одностороннюю форму христианства, которая проявилась в его творениях.

Все, кому христианство не достается даром, кто получает его не как наследственный дар, а приходят к нему разумом и волей путем свободного исследования, неизбежно проходят через идеалистические порывы молодости и через отчаянье пессимистов и скептиков: чтобы уверовать в мистический идеал христианства, нужно вместе с пессимистами отчаяться в земной действительности; но, чтобы подчиниться церкви, нужно вместе со скептиками отрешиться от рационалистического самомнения и гордости разума. Чтобы быть христианином, нужно уверовать в сверхчувственную идею и признать над собою божественный авторитет. Моменты развития Августина суть, таким образом, до некоторой степени необходимые моменты в христианстве, и его "Исповедь" может быть названа феноменологией христианского сознания.

Но миросозерцание нашего отца церкви, как уже указывалось ранее и в чем мы еще сможем убедиться после, содержит в себе немало субъективной и местной лжи. Мы говорили о том, что он не вполне преодолел в себе манихейский дуализм, и что единство, которое он противопоставляет последователям Манеса, есть единство насильственное, внешнее. Последнее обстоятельство имело

неисчислимые последствия не только для самого Августина, но и для всей той западной формы христианства, которой он был родоначальником и основателем.

Эпоха Августина, как мы уже говорили в начале этой главы, характеризуется столкновением и борьбой двух противоположных полюсов — церкви с ее единством и атомарной, обособленной личности. Что же, спрашивается, могло противопоставить западное, латинское христианство исканию свободной личности и анархическому индивидуализму двух обществ? Это мы видим в системе Августина. Индивидуальной свободе он противопоставляет насилие благодати, беспорядку и анархии — единство божественного плана, как внешний порядок, объемлющий все сущее, который не упраздняет зло и эгоизм, а подчиняет его своим целям. Божественное единство, как универсальный закон всего, что есть, и идеальная норма всего, что должно быть, как производящая причина и конечная цель всего существующего, — такова основная мысль Августина, проведенная им последовательно через всю его систему. Но это — не свободное единство, в котором свободное Божество вступает в союз со свободной тварью, а единство абстрактное, в котором Бог лишь внешним образом господствует над миром, единство принудительное, насильственное.

Пророк и предтеча средневекового католичества, Августин уже заключает в себе как положительные, так и отрицательные его стороны.

В момент обращения Августина все элементы его христианского миросозерцания уже налицо, последующее же — лишь развитие и применение тех начал, которые уже назрели к тому времени в его сознании. Обозревая всю его литературную деятельность, мы отметим в развитии его учения три стадии, соответствующие его борьбе с тремя христианскими ересями: манихейством, донатизмом и пелагианством; 1) против манихеев он развивает учение об объективном единстве мирового плана и противополагает их рационализму единство церковного авторитета; 2) против донатистов тот же принцип единства мирового порядка специфицируется, как unitas ecclesiae; их церковному

партикуляризму противополагается католический универсализм; 3) против пелагиан, отрицающих благодать, утверждается единство действия благодати, как объективного спасающего начала, единство, как всеобщее предопределение, торжествующее над индивидуальной человеческой свободой. Во всех трех стадиях один и тот же принцип — идеальное единство — специфицируется как архитектонический принцип вселенной, как принцип социальной организации общества и как содержание субъективной человеческой свободы. Развивая отдельные стороны своего учения против ересей, отрицающих ту или иную сторону христианства, Августин сосредоточивает и суммирует его во всей полноте против язычников. Здесь идеал нашего мыслителя получает самое законченное и совершенное выражение, формулируется как Civitas Dei, как единство всемирного боговластия.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Августин — апологет теократического идеала западного христианства

I

Тремя великими историческими событиями обозначаются хронологические грани литературной деятельности блаженного Августина. Деятельность эта начинается при Феодосии Великом, в момент последнего государственного объединения обеих половин Римской империи и накануне окончательного ее распада; она достигает своего апогея в момент взятия Рима готами под предводительством Алариха и кончается в момент завоевания Африки вандалами, начавшегося незадолго до смерти Августина. Это совпадение начала, апогея и конца деятельности великого отца церкви с тремя великими мировыми событиями не есть результат простой исторической случайности. Для миросозерцания Августина не случайно то, что в самом начале его лите-

ратурно-апологетической деятельности Римская империя, объединенная Феодосием, распадается. Этим событием ставится на очередь вопрос, как сохранить культурное римское единство вопреки распадению светского единства, как спасти общество вопреки распаду государства. С этого момента римское единство окончательно перестает быть государственным, но зато продолжает свое существование как единство церковное; unitas Romana сохраняется лишь как unitas ecclesiae, unitas catholica. Отсюда следует вывод, что разрушающееся общество может спасти свое единство лишь в универсальном единстве церкви, которая одна связует Восток и Запад; что, по крайней мере по отношению к этому обществу, это универсальное единство есть верховное спасающее начало. И вот, частью в ответ на исторические события, частью же упреждая их, начинается деятельность величайшего из апологетов христианского единства. Закономерно и то, что кульминационная точка его апологетического творчества совпадает с моментом взятия и разграбления Рима Аларихом, ибо разрушение ветхого Рима есть красноречивый призыв к созданию нового. Взятием Рима наносится смертельный удар римской языческой идее, выражавшейся в культе римского государственного всемогущества. Победа готов повергла в прах не только римскую силу, но и римское языческое божество.

Но будучи упразднением и разрушением Рима языческого, победа эта была вместе с тем красноречивым свидетельством о жизненной силе и миссии христианской церкви. Предавая Рим огню и мечу, воины Алариха с благоговением останавливались перед христианскими храмами; и побежденные находили в них спасение и убежище от ярости победителей.

Одна церковь устояла среди всеобщего крушения, обратив поражение Рима в величайшее свое торжество; она одна со своими уцелевшими от пламени храмами представляла Рим, как вечный город. Разрушением Рима вновь с небывалой силой ставится на очередь все тот же вопрос о том, как спасти разрушающееся общество. И вот, в ответ на падение древней столицы, зарождается величайшее творение Августина, где римской государственной идее

города вселенной противополагается христианская идея всемирного града Божия, где христианская теократия торжественно возвещается, как единственный истинный, нерукотворный вечный город. На виду дымящихся развалин языческого Рима, кесарского, закладывается идеальная основа Рима христианского, католического.

Весьма знаменательным представляется и совпадение смерти Августина с началом завоевания Африки вандалами. Отторгая от Рима Африку, снабжавшую его хлебом, завоевание это лишало Рим необходимых материальных условий его существования, обрекало на голодную смерть и было почти равносильно его уничтожению. Но, вместе с тем, это послужило опять-таки к величайшему торжеству христианской теократической идеи: церковь и здесь, как и при взятии Рима, одна выходила целой из пламени. Поражая государство, победа вандалов давала новую силу церкви, которая теперь в северной Африке одна оставалась представительницей культурной римской идеи против варварского германского мира. Вторжение ариан-варваров заставило сплотиться римское население вокруг вселенской церкви, и, странное дело, — победа вандалов продолжила дело проповеди Августина, нанося смертельный удар донатистскому расколу, отторгавшему дотоле от вселенской церкви большую часть африканского населения. Раскол этот, бывший прежде всего реакцией местного африканского национализма против римских порядков вообще и вселенской церкви, как римской государственной церкви, — вследствие завоевания Африки утрачивал почву под ногами, теряя всякий смысл и значение. Среди вандалов-ариан католическая церковь перестала быть церковью господствующею и благодаря этому могла привлечь к себе своих бывших противников-донатистов. Донатисты, для которых истинная церковь была прежде всего церковь мученическая, церковь гонимая, очутившись под владычеством варваров, одинаково враждебных ко всем неарианам, сблизились в общем несчастьи со своими вчерашними врагами — католиками. Донатистский раскол почти исчез, и на развалинах единства государственного восстановилось единство церковное. Град Божий утвердился и

окреп, прийдя в соприкосновение с варварским миром, и апологет церковного единства умер на пороге этого нового германского мира, как бы завещая ему свое дело для продолжения и завершения.

Вопросы, вокруг которых вращается мысль великого апологета, и его ответы подсказаны историческими событиями его эпохи. Всматриваясь в его апологетическую деятельность, мы увидим, что вся она есть не что иное, как проповедь боговластия, как всеобщего закона вселенной и принципа всемирной социальной организации. Постепенным упразднением ветхого Рима и созиданием нового, т. е. главным историческим делом той эпохи, определяются исторические рамки этой проповеди. Идеал всемирного вечного города, построенного не на шаткой человеческой основе, подверженной разрушению и гибели, а на вечном божественном фундаменте, — идеал града Божия, — есть ее начало, середина и конец.

Чтобы убедиться в этом, попытаемся охватить одним взглядом апологетическую деятельность Августина в целом.

Казалось бы, что общего между разнообразными противниками, с которыми пришлось бороться Августину, отстаивая свою христианскую идею, что общего между этими столь разнородными по характеру и тенденциям ересями и сектами, — манихеями, донатистами, пелагианами? В чем сближаются между собой эти христианские ереси и римское язычество, против которого направлена Civitas Dei Августина? По-видимому, как между противниками блаженного Августина нет никакой солидарности и единства, так же точно и в его апологетической деятельности нет никакого центрального, господствующего интереса, нет центральной руководящей идеи, которая сообщила бы его проповеди единство системы. К такому заключению, действительно, приходит большая часть немецких протестантских ученых, в особенности же Рейтер и вслед за ним — Гарнак. "О системе Августина не может быть и речи, — говорит последний. — Главнейшая заслуга Рейтера заключается в том, что он доказал невозможность конструировать систему Августина и устранить противоречия, заключенные в ней". Против различных

противников, по мнению этих исследователей, великий апологет руководствовался различными интересами, меняя каждый раз точку зрения. Кроме того, в качестве апологета церковной практики, он часто вынужден был защищать и отстаивать действующие в церкви обычаи и принципы, хотя бы они и противоречили его субъективному религиозному настроению. Отсюда множество противоречий в его учении, отсутствие в нем какой бы то ни было цельности и единства. Например, учение о свободе воли, развитое им против пелагиан, противоречит тому, что он учил о том же предмете против манихеев. Его антипелагианское учение о благодати находится в таком же противоречии с учением о церкви, которое он развил против донатистов. Мы должны признать здесь вместе с названными немецкими историками, что противоречий у Августина действительно немало. Мы не только не намерены их сглаживать, но постараемся познакомить с ними читателя. Несомненно также и то, что учение Августина не может быть изложено и рассмотрено как философская система, хотя в нем и присутствует сильный философский элемент. Между философом и апологетом всегда существует та великая разница, что философ строит свою собственную систему, тогда как апологет является защитником миросозерцания, независимо от него существующего и развивающегося, до него исторически сложившегося и данного ему извне. Следовательно, единство системы, единство учения у апологета зависит от того, во-первых, есть ли такое единство в том материале, с которым он имеет дело, и, во-вторых, руководствуется ли он единым интересом, единой идеей в своем отношении к этому материалу. Если будет доказано присутствие такого единого интереса, то разбираемое учение должно быть признано системой, несмотря на субъективные противоречия, даже в том случае, если личное настроение апологета во многом не гармонирует с защищаемым им принципом.

Что касается Августина, то, вникая в его учение, мы, как было сказано выше, действительно наталкиваемся в нем на множество непоследовательностей. Но так как нет на свете ни одного человеческого учения, ни религиозного, ни философского, которое было бы безукоризненно логично

и чуждо противоречий, так как система абсолютно логичная есть лишь недостижимый идеал человеческого разума, то нельзя отрицать за каким-нибудь учением значение системы только потому, что оно имеет свои противоречия, ибо в таком случае нельзя было бы вообще найти систему, заслуживающую этого названия. Вообще мы признаем системой всякое учение, которое проникнуто единым идеалом или принципом, а не представляет собой механическую комбинацию начал разнородных, внешним образом связанных между собой. Чтобы отрицать за каким-либо учением значение системы, мало того — показать в нем противоречия, — нужно показать еще, что эти противоречия суть результат столкновения противоположных элементов, не связанных между собой в данном учении никаким общим идеалом или интересом; что, следовательно, разбираемое учение представляет собою не органическое единство, а лишь механическую комбинацию.

Что касается учения Августина, то если оно представляется некоторым немецким ученым собранием противоречий, объединенных лишь личностью их автора, то виноват в этом не Августин, а они сами. Виноват в этом главным образом тот догматический интерес, который заставляет их смотреть на исторические события и учения сквозь призму их вероисповедания. Многие положения Августина, как например его учение о благодати, в котором он является до известной степени предшественником Лютера, признаются ими за учения евангелические и превозносятся. К другим его положениям, как например учению о церкви, где он выступает предтечей католицизма, они относятся чрезвычайно враждебно, как к элементу "вульгарно-католическому". Поэтому от них ускользает та тесная органическая связь, которая существует между учением Августина о благодати и его церковным идеалом, и вообще все учение великого отца церкви произвольно и искусственно рассекается ими на элементы евангелические и не-евангелические. В частности, некоторые ученые, как например Рейтер, не в состоянии уловить единство идеала Августина из-за самого их метода исследования, — добросовестного и тщательного, но слишком мелочного и,

если так можно выразиться, микроскопического. Рассматривая в лупу любое учение, мы всегда рискуем потеряться в деталях; преувеличивая значение отдельных противоречий, мы никогда не будем в состоянии понять в нем единство целого. Это в особенности верно относительно целого столь великого и обширного, как учение Августина. Чтобы понять его единство, чтобы охватить его одним взглядом, надо отойти от него на расстояние и постараться понять его, как звено всемирно-исторического процесса. Тогда только у нас перестанет рябить в глазах от множества разнородных элементов, входящих в состав занимающего нас учения, и мы увидим в нем единство мысли и плана.

II

При всей своей разнородности, противники блаженного Августина стоят на общей исторической почве и сходятся между собою если не в том, что они утверждают, то по крайней мере в том, что они отрицают. Все они в той или другой форме восстают против идеала единой божественной организации вселенной и человеческого общества, все они так или иначе суть враги христианского теократического идеала, хотя и нападают на него с разных сторон.

С точки зрения манихейского учения, как мы уже указывали в предыдущем разделе, мир не есть создание единого принципа, а двух богов. Мир — не единый храм единого Бога, не единое Его царство, а порождение двух враждующих царств. В основе вселенной нет единого архитектурного принципа, нет единой организации. В мире вечно властвует не только Бог, но и сатана.

Задача христианского апологета против манихеев заключается в том, чтобы показать единство организации вселенной, единство мирового порядка, представить мир как единое целое, подчиненное власти единого Бога. Против учения, разделяющего мир между двумя царствами, требуется показать, что единый Бог вечно царствует. Архитектурное единство вселенной, мир, как осуществление

единого предвечного плана, воплощение единого вечного закона, боговластие, как факт вечной действительности, — такова центральная тема всех антиманихейских произведений Августина. С этим тесно связано развиваемое в этих же сочинениях учение о церковном авторитете. Истинность церковного авторитета здесь доказывается всемирным распространением церкви, представляющей собой всемирное согласие людей (consensus gentium). Церковь для Августина обладает авторитетом как представительница единого Божественного порядка, Божественной власти, простирающейся на всю вселенную.

Если манихейство, таким образом, отрицает единство вселенской организации, то донатистский раскол есть прямое посягательство на единство вселенской церкви, которая в социальном порядке воплощает в себе Божественное единство. Земная церковь для донатистов не есть всемирное здание, а общество святых, избранных. Спасительная сила церкви и ее таинств коренится не в присущих ей объективных дарах благодати, а в субъективном совершенстве ее служителей, совершающих таинства. Поэтому таинство, совершенное лицом недостойным, уличенным в явных пороках, с точки зрения донатистов, недействительно и уже не заслуживает названия таинства. Спасительная сила церкви обусловливается личной доблестью ее иерархов; характеристический признак истинной церкви, соответственно этому, не объективная вселенская организация, а личное совершенство ее святителей. В этом личном совершенстве святителей или, скорее, в отсутствии явных пороков в их среде заключается, с точки зрения донатистов, та чистота и святость церкви, о которой говорит апостол (Ефес. V, 27), называющий ее "церковью, не имеющей пятна или порока". Вселенская церковь, по учению донатистов, опорочила себя тем, что после диоклетиановского гонения не только удержала в своей среде тех святителей, которые отреклись от нее под влиянием страха и предали св. книги в руки язычников, но и оставила за ними их сан и должность. С этого момента церковь перестала быть невестою Христовой "без пятна и порока", но стала обществом предателей. Таинства ее с тех пор уже не суть

таинства, и единство ее утратило свою спасительную силу. Всего характернее то, что истинная церковь для донатистов, церковь святых и мучеников, совпадает с территориальными пределами их африканской общины, в противовес опорочившей себя предательством "церкви заморской", как они называли вселенскую церковь. Учение это таким образом является выражением не личного самомнения донатистских епископов, а прежде всего — национального высокомерия донатистской африканской общины. Путем предвзятого толкования св. Писания, донатисты пытались доказать, что все пророчества о церкви касались Африки, что именно африканцы суть избранный народ-богоносец. Поэтому-то африканская, т. е. донатистская церковь — это такая церковь, какая она и должна быть. Церковный идеал для них совпадает с действительностью, и видимая земная церковь (т. е. африканская донатистская община) представляется совершенным его осуществлением. Все это указывает на то, что на самом деле под этими догматическими формулами скрывается протест пунического национализма против церкви, не связанной исключительно с какой бы то ни было народностью, против церкви вселенской. Отрицание донатистов направлено именно против принципа вселенской организации церкви, существующей объективно, независимо от совершенства и достоинства лиц, ее представляющих: они выступают прежде всего против универсального идеала церкви, который не исчерпывается никакими видимыми внешними проявлениями, не совпадает с церковью в ее временном земном состоянии.

Само собой разумеется, что в виду той тесной связи и того особого отношения, которое в то время установилось между церковью и государством в Западной империи, донатистский раскол был движением столь же антигосударственным, сколь и антицерковным. Понятно, что западные императоры, искавшие в церкви спасения от собственной слабости, предпочли соединиться с той церковью, которая сама была обоснована прочнее. За невозможностью построить и укрепить государство на шатком основании пунических добродетелей донатистских священников, они

предпочли опереться на более прочный фундамент объективной вселенской организации, представленный католической церковью. Проникнутая преданиями всемирного государственного единства, империя не могла соединиться с местным национальным движением и, в силу естественного сродства, должна была примкнуть к церкви, представлявшей всемирное социальное единство, т. е. к церкви вселенской. Вот почему донатистский раскол относится одинаково враждебно к вселенской церкви, как римской государственной церкви, и к империи, как католическому государству. В донатизме выразилось восстание африканского национализма против римской идеи универсального единства вообще; и вот почему вокруг донатистского знамени столпились все элементы северо-африканского общества, недовольные римской церковью и римским владычеством. К ним присоединилось, например, движение циркумцеллионов, существовавшее раньше донатизма. Первоначально оно не имело характера религиозного раскола. То было просто стихийное движение значительной части сельского населения северной Африки против римской аграрной системы, закрепощавшей бедный люд немногим крупным землевладельцам в качестве рабов или колонов. При первом появлении донатистов циркумцеллионы тотчас соединились с ними в общей вражде к ненавистным им римским порядкам. И таким образом, движение более раннего происхождения, чем донатизм, возникшее на аграрной почве, продолжало существовать в соединении с ним в новой форме христианского раскола. Вообще, мы видим донатистов во главе всех африканских сепаратистских движений, в союзе с врагом империи, мавританским царем Фирмом, с восставшим мавританским князьком и африканским военачальником Гильдоном. Наконец, по их призыву и в союзе с ними совершилось нашествие вандалов, которые и стали их Немезидой.

Между донатистами и церковью идет спор о том же роковом вопросе, которым мучится весь римский Запад того времени, — об идеальной общественной организации, спасительной для личности и для общества. Вопрос этот, само собой разумеется, особенно тревожен и мучителен

для того времени, когда, в виду растущих и приближающихся волн варварских нашествий, существование общества и личности висит на волоске, подвергаясь ежеминутной опасности. В виду указанных нами особенностей донатистского движения, задача апологета церкви заключается, во-первых, в том, чтобы отстоять принцип единства церкви и ее вселенской организации, существующей объективно и спасительной независимо от субъективного совершенства священослужителей. Во-вторых, он должен указать отличие церкви в ее видимой, земной действительности от ее вечного идеала. В виду строящегося на его глазах здания града Божия, он должен восстать против учения, утверждающего, что оно уже построено; в строении видимой церкви он должен распознать и указать невыполненный еще, но постепенно осуществляющийся идеальный архитектурный план. В-третьих, так как на Западе принцип единства представляется римской церковью, — западный апологет христианского церковного единства есть волей-неволей апологет единства римского, — каковы бы ни были его личные симпатии или антипатии. В качестве апологета, он не столько строитель, сколько зритель строящегося здания: он не предлагает свой архитектурный план, а защищает тот, который на его глазах осуществляется в действительности.

Таков именно характер антидонатистской апологетической деятельности Августина. Спасение личности и общества — в объективном единстве церкви, которая не зависит от личной святости ее членов. Церковь не может быть осквернена пороками своих святителей; в несовершенном, земном своем состоянии она не есть общество святых. Напротив, согласно Евангелию церковь земная есть сеть, улавливающая в себя множество разного рода рыб,— добрых и злых; поле, на котором плевелы растут рядом с пшеницей. Она включает в себя многих, которым не суждено войти в царствие будущего века, и не включает в себя многих таких, которые имеют в нее войти и спастись. Она есть общество святых в идее грядущего царствия, но до страшного суда Божия пшеница не может быть отделена от плевелов, и церковь земная остается

смешанным обществом. Одним словом, церковь земная, видимая по отношению к церкви идеальной, церкви будущего века, — есть лишь недостроенное здание. Блюститель единства этого здания есть римский епископ, в порядке непрерывного преемства связанный с верховным апостолом св. Петром; и церковь антиримская, как община донатистов, по этому самому на есть церковь истинная, вселенская. Таковы мысли, высказанные и развитые блаженным Августином против донатистов.

Если, таким образом, донатисты, при всем своем отличии от манихеев, сходятся с ними в том, что выступают против принципа божественной вселенской организации, манихеи в порядке космическом, а донатисты — в порядке социальном, то апологетическая задача против тех и других в сущности одна и та же, и полемика с донатистами лишь продолжает то, что начато в полемике с манихеями: раскрытие теократической идеи западного христианства. Против манихеев Августин отстаивает боговластие, как закон вселенной. Против донатистов он отстаивает земную церковь, как земное осуществление этого вечного архитектурного плана в человеческом обществе, как временную, несовершенную форму боговластия.

III

Неизмеримо важнее двух предыдущих третья стадия апологетической деятельности Августина, — его борьба с пелагианством. Ибо если с манихеями шел спор о единстве вселенной, а с донатистами — о единстве церкви, то пелагиане подымают вопрос о самом принципе внутренней, религиозной жизни личности и социальной жизни церкви, — о благодати. Вопрос об отношении благодати к человеческой природе и свободе есть вопрос о самом существе церкви, ибо церковь, согласно ее собственному учению — союз свободных личностей, объединенных и организованных в одно социальное тело благодатью. Следовательно, вся совокупность ее учреждений и таинств, вся ее социаль-

ная организация есть своего рода конкретное отношение между благодатью и свободой, т. е. как бы уже ответ на вопрос о благодати. Вместе с тем здесь идет речь о самой сущности христианского боговластия, — о том, в каком отношении между собой находятся два основные элемента божественного царствия, — благодать и свобода. В другой форме это тот же роковой вопрос, подготовленный всеми событиями того времени и поставленный ребром крушением Рима, вопрос о социальных основах нового общества, которому предстоит построиться на месте старого. В ту бедственную эпоху, под свежим впечатлением нашествия Алариха и разграбления древней столицы, христианское общество латинского Запада прежде всего спрашивало себя, откуда ему ждать спасения: от всесильной божественной благодати, выражающейся в коллективной организации церкви, или от пробудившейся энергии личной деятельности? В виду наступившего мирового кризиса, готовясь вступить в новую всемирно-историческую эпоху, человечество как бы измеряет и испытывает свои силы, сопоставляя свободу и мощь человека с силою благодати Божией. Оно естественно спрашивает себя: что же может человек со своей свободой, достаточны ли его силы, чтобы избавиться от грехов древнего мира и создать обновленное общество, или же ему нужна благодатная, Божественная помощь для предстоящего возрождения, — человеку или Богу быть строителем нового здания? Борьба Пелагия с Августином началась в 411 г., т. е. через год после взятия Рима и как раз в ответ на совершившиеся события. На самом деле это спор о социальной задаче и миссии церкви; от того или другого его решения зависит весь последующий ход всемирной истории, ибо в этой догматической полемике оба противника представляют собою в области теории, догмата, — два всемирно-исторические начала, которые уже боролись в тогдашнем обществе, и от взаимодействия которых сложилась средневековая Европа. Главный фактор спасения у Пелагия — свободная личность, спасающаяся индивидуальным усилием своей воли; принцип Августина, выдвинутый им против Пелагия, есть всесильная благодать,

идеальным воплощением которой может служить лишь всесильная церковь.

Казалось бы, что общего может быть между пелагианским принципом спасения по заслугам и мировыми событиями того времени? Какое может быть соотношение между пелагианским отрицанием наследственного греха и социальными вопросами той эпохи? Между тем, на самом деле, такое соотношение существует, и притом самое непосредственное; ибо этими двумя пелагианскими учениями кладется в основу религиозной жизни крайне индивидуалистическое начало, грозящее ниспровержением всего социального здания церкви. Этими двумя положениями отрицается единство человеческого рода, как организованного целого. Ибо человечество уже не представляется органически связанным ни во едином земном родоначальнике Адаме, ни в духовном родоначальнике Христе. Отдельный индивид ничем не связан с родом человеческим. Он не связан его прошедшим, его историей: он свободен от грехов своих предков и не может передать своих грехов или доблестей потомству; он не связан солидарной связью со своими ближними ни в настоящем, ни в прошедшем, ни в надежде на будущее. Мы не согрешаем и не умираем во Адаме, грех Адама повредил ему одному, и каждый из нас есть индивидуальный виновник своего греха. С другой стороны мы не спасаемся, не воскресаем во Христе даром благодати Божией, но спасаемся нашими индивидуальными заслугами: каждый из нас есть индивидуальный виновник своего спасения.

В этом индивидуалистическом направлении заключается центр тяжести пелагианства. Пелагиане не отрицают благодати, как таковой, но они отрицают какое бы то ни было ее социальное действие. Как не существует греха коллективного, родового, так же точно и благодать не есть принцип коллективной организации: индивидуалистическое учение пелагианства исключает как солидарную ответственность человечества во грехе, так и солидарное единство людей в спасении. Пелагиане не отрицают благодатной помощи, посылаемой Богом человеку. Но благодать не представляется им единым действием Божества, обни-

мающим и организующим человечество, как единый союз; она раздробляется для всех на множество мелких, единичных актов Божественного произвола, представляется им рядом чисто внешних воздействий Бога на единичного человека. Все эти воздействия сводятся к трем главным: творению, законодательству и учению. Создавая человека, Бог вложил в него естественный закон, дав ему свободную волю для его исполнения. Человек мог не грешить, но так как он согрешил и, следовательно, вложенного в него от природы сознания нравственного закона оказалось недостаточно, то явилась необходимость во внешнем напоминании закона богооткровенного и, наконец, во внешнем авторитетном примере и учении Спасителя. Жизнь и страдания Христа — Его индивидуальная заслуга, а не универсальное спасающее действие; крестной смертью не искупаются наши, чужие для Него грехи: она может быть спасительна для нас не как искупление, а как назидание и пример, могущий побудить нас к исполнению закона. Человек не органически связан со своим Спасителем, а относится к Нему лишь чисто внешним образом, как ученик и подражатель. Каждый из нас может спастись не чужими заслугами, а лишь полным и безукоризненным соблюдением закона. Основным принципом спасения является не милость, а правда Божия, выражающаяся в формуле "каждому свое"; спастись можно только полным и безукоризненным соблюдением закона: неисполнившие хотя бы одной йоты закона подпадают без милосердия осуждению и вечному аду.

Нетрудно понять, в каком отношении стояло это учение к общественному настроению и событиям того времени. Пелагий, начавший свою проповедь в Риме за несколько лет до катастрофы 410 г., был поражен глубоким нравственным упадком тогдашнего римского общества. В виду надвигающейся со всех сторон грозы, он считал необходимым вывести общество из состояния нравственной лени, апатии и отчаянья, возбудить в больном общественном организме спасительную для него реакцию. Спасение общества — в нем самом, думал Пелагий; чтобы побудить его к деятельности, нужно прежде всего поднять в нем

поколебавшееся доверие к его силам. В одном из своих писем он говорит, что лучшее средство побудить людей к деятельности, к добру, заключается в том, чтобы их ободрить и обнадежить: наиболее целесообразная проповедь, поэтому, есть та, которая начинает с указания силы и мощи человеческой природы. Лучшим ободрением к войне, перед сражением, служит указание силы войска. Чтобы заставить человека работать над своим спасением, нужно убедить его в том, что оно зависит от него самого, что оно — в его власти. Бог, требуя от человека исполнения заповеди, не стал бы требовать от него невозможного. Очевидно, что Он дал нам и свободу, как необходимое средство для ее исполнения. Итак, если мы хотим, то мы можем заслужить наше спасение. Мы должны, следовательно, мы можем, — заключает Пелагий по-кантовски. Учение о наследственном грехе и о благодати, спасающей даром, с этой точки зрения есть лишь оправдание апатии и лени; этими учениями устраняется индивидуальная ответственность личности, так как грехи наши взваливаются на наследственную нашу природу, а спасение представляется независящим от нас даром Божиим. Характерным представляется во всем этом пелагианском учении отрицание какого бы то ни было мистического элемента в христианстве, отрицание сверхприродного действия Божества на человека. Закон и свободная личность, как его исполнитель, суть единственные факторы спасения. Мало того, пелагианство для того лишь объявляет человека свободным от всякого сверхприродного действия на него Божества, чтобы тем крепче связать его внешней заповедью: оно хочет отнять у своих последователей надежду на Божественное милосердие, чтобы сделать их тем более ревностными исполнителями закона. Пелагианство оставляет нетронутой всю совокупность церковных учреждений и таинств, но превращает их в чисто внешний юридический механизм. Спасительная сила их коренится не в каком-либо мистическом, возрождающем действии на человеческую волю: человеческая воля не извращена наследственным грехом и потому не нуждается в возрождении. Спасение достигается ее собственными силами; церковные учреж-

дения и таинства суть лишь обязательные внешние юридические нормы, от соблюдения коих зависит наше спасение.

Замечательно, что сам Пелагий, будучи монахом ревностным и строгим, руководствовался в своей проповеди мотивом аскетическим: он верил, что человек спасается делами закона, и хотел побудить своих последователей к аскетическому внешнему деланью. Он придавал большое значение аскетическому образу жизни, но весь смысл этой аскезы для него сводился к исполнению внешней заповеди. Практическая цель, дела для него стояли на первом плане; догматические споры он считал пустяками. И те учения, с которыми он выступил, были для него самого не целью, а лишь средством, чтобы возбудить в людях деловую энергию. Законник по существу, он менее всего хотел быть новатором, — напротив, он считал себя истинным и консервативным католиком, охранителем закона. Он всячески старался представить свое учение как древнейшее предание вселенской церкви, подкрепить его авторитетными именами отцов церкви.

Само собой разумеется, что проповедь Пелагия не во всем последовательна и страдает многочисленными противоречиями. В самом деле, если человек спасается своими естественными силами, если в него от природы вложено сознание закона, то он легко может спастись и без этого искусственного, внешнего механизма церкви. Если каждый из нас рождается в том состоянии, в каком был Адам до грехопадения, если человеческая природа в ее земной действительности добра, то для спасения достаточно следовать человеческой природе и ее естественным влечениям; подвиги аскетической святости поэтому суть нечто излишнее и бесполезное. Пелагианское учение таким образом может послужить оправданием светского настроения. Оно вызывает мирскую реакцию и усиливает ее тем, что обращает религию и церковь в абсолютно внешний и чуждый человеку механизм; тем самым оно освобождает своих последователей и от церкви, и от христианства, неизбежно обращаясь в проповедь мирскую, гуманистическую. Аскетическое учение Пелагия, действительно, перешло

в светское пелагианство его ученика и последователя, знаменитого Юлиана Экланского. Юлиан прямо признает естественную добродетель достаточной для спасения: сама принадлежность или непринадлежность к церкви есть для него факт безразличный. Еще Пелагий утверждал, что ветхий закон так же достаточен для спасения, как и Евангелие. А Юлиан, развивая далее мысль своего учителя, пришел к тому заключению, что языческая доблесть какого-нибудь Фабриция точно так же спасительна, как праведность Иова или праведность в христианском смысле слова, что спасение так же легко достигается в церкви, как и вне ее. Аскет Пелагий придавал большое значение половому воздержанию. Юлиан же, как мыслитель более последовательный, утверждал, что если грех не передается путем совокупления, то в половом влечении нет ничего греховного; если человеческая природа добра, то в естественном ее влечении не может быть ничего предосудительного, и аскетическое воздержание не есть заслуга. Характерным девизом всей этой светской проповеди Юлиана служит формула: "человек, эмансипированный Богом" (homo a Deo emancipatus). На самом деле в лице Юлиана совершается эмансипация учения Пелагия от христианства. Действительно Юлиан, для которого самый текст св. Писания авторитетен, лишь поскольку он не противоречит разуму, для которого человек в его естественном состоянии есть высший идеал, — имеет уже мало общего с христианством, он скорее может быть назван гуманистом V-го века, и учение его есть мудрость гораздо более языческая, чем христианская.

Всем этим достаточно изобличается характер пелагианства, как языческой реакции на церковной почве. В пелагианском учении, особенно у Юлиана, несомненно присутствует эллинский философский элемент; но господствующая черта этого учения, его практический характер, есть черта не эллинская, а существенно латинская, римская. Пелагианство есть типичное олицетворение той римской деловитой религиозности, для которой важны прежде всего практические задачи, умозрение же обладает лишь второстепенным значением, для которого господство внешнего

закона есть абсолютная цель, а все остальное обладает лишь условным значением средства. Черта эта и до наших дней составляет одну из типичных особенностей римского религиозного благочестия; она сближает Пелагия с узко-клерикальным его направлением, сильным в латинском западе во все времена. Этот практический характер пелагианства свидетельствует о том, что эллинский философский элемент имеет в нем лишь второстепенное значение. Всем своим складом и особенностями пелагианство сближается более всего с римским язычеством. Ибо самая характерная черта римского язычества, отмеченная всеми выдающимися современными историками, есть юридический формализм, превращающий отношение человека к божеству и религию в механическое исполнение закона, в мертвое внешнее делание. Вся религиозная жизнь языческого Рима построена на том принципе, что человек оправдывается перед своими богами совершением известных внешних действий, требуемых законом; что соблюдение этих внешних предписаний закона имеет для него спасительное значение независимо от настроения, и что малейшее нарушение этих требований для него гибельно, так как божественное правосудие не знает милосердия. Божество к человеку находится в отношении кредитора к должнику; человек получает от него лишь эквивалент своих заслуг и может спастись от его гнева лишь точным соблюдением договора. Все эти языческие римские принципы вошли целиком в учение Пелагия, которое, таким образом, представляет собою ни что иное, как латинскую языческую реакцию под внешней оболочкой христианства.

Истощившее свои жизненные силы латинское язычество хотело жить паразитически, чужой жизнью, привившись к церкви, и воскресло в форме христианской ереси Пелагия. Как и римское язычество, пелагианство видит в религиозном общении людей собрание атомов-личностей, лишь внешним образом объединенных общим законом и искусственным механизмом учреждений. Оно сочетает римский юридический универсализм с римским религиозным индивидуализмом, превращающим религию в частно-правовое отношение.

Этим заранее предрешается историческая судьба пелагианства. Языческий Рим оттого и распался. что перестал быть живым органическим целым, оставаясь лишь искусственным механическим собранием. И конечно, не пелагианство с его индивидуалистическим миросозерцанием могло собрать и воздвигнуть вновь рассыпавшееся здание. Пелагианское учение в сущности говорило: "Спасайтесь, кто может и как может". Само собой разумеется, что не с этим пелагианским sauve qui peut церковь могла противостать варварам. Чтобы восторжествовать над германским индивидуализмом, она должна была предварительно обуздать этот индивидуализм пелагианский, латинский, возникший в ее среде. Весь ход всемирной истории повернулся бы иначе, если бы церковь, отринув Августина, последовала за Пелагием. На самом деле она осудила Пелагия и вступила в варварский германский мир, как союз сплоченный, организованный и как сила организующая, единящая. Она признала вместе с Августином спасение делом общим, социальным, а не индивидуальным актом человеческой воли, признала для себя спасительным мистическое действие благодати, а не отвлеченную свободу личности. И с этим принципом она действительно спасла всемирную цивилизацию от крушения и гибели, обуздала варваров и завоевала новое поле для распространения христианской и античной культуры.

Все события того времени наводят на ту мысль, что естественными своими силами человек спастись не может, что спасение Рима против варваров может быть лишь чудом благодати Божией. В тот момент, когда весь латинский мир ждет и требует этого явления божественной силы и власти, Августин выступает апологетом благодати, т. е. христианского теократического принципа против индивидуалистического миросозерцания Пелагия. Учение Августина, в противоположность самонадеянной проповеди его противников, исходит из смиренного сознания человеческой немощи, бессилия человека к добру. Оно опирается на наблюдение человеческой природы вообще и на наблюдение тогдашнего общества в частности и оправдывается им действительно гораздо более, чем точка зрения

Пелагия, которая исходит из предположения умозрительного, из отвлеченного понятия человеческой личности абсолютно свободной, какая в опыте никогда не была наблюдаема. За Августином стоит весь исторический опыт тогдашнего общества, мучительно испытавшего свое бессилие. Он верит в силу Божию, которая совершается в смирении человеческой воли; он проникнут тем убеждением, что человек не может выслужить своего спасения и проповедует спасение даром, актом милости и благодати Божией, безо всяких предшествовавших заслуг человека. Сами так называемые заслуги, которыми мы кичимся, суть лишь результат этого дара Божия, без которого невозможно никакое движение нашей воли к добру. Бог не только дает нам заповедь, но движет нашей волей, чтобы мы исполнили заповедь. Это отношение человеческой воли к благодати как нельзя более ярко выражается в знаменитой молитве Августина, соблазнившей Пелагия: "Дай нам то, что Ты повелишь, и повели то, что Ты хочешь". Не только наши дела, сама вера наша, как в развитии своем, так и в своем начале, есть дело благодати. "Бог чудесным образом действует на наши сердца, чтобы мы верили". Он дает нам не только силу творить добро, но производит в нас и само желание добра. Он предупреждает нашу волю в ее движении к добру. Мы нуждаемся в помощи благодати в каждом нашем благом действии и без нее не делаем ничего доброго. Она ведет нас от колыбели до могилы, простираясь на каждый шаг нашей духовной жизни, просвещает ум и сердце наше изнутри, назидает нас и помогает нам извне, предшествует нашей духовной жизни и следует за ней в процессе постепенного нашего духовного роста. Это влияние благодати не исчерпывается никакими внешними проявлениями, будучи по существу таинственным, мистическим. Под благодатью Августин понимает в сущности тот таинственный акт, в котором Бог сообщает себя человеку, действие нераздельной Троицы на ум и волю человека; ибо Отец наставляет и учит нас изнутри, чтобы мы пришли к Сыну и исполнились Духа и любви. Это благодатное действие не есть отношение между Богом и одинокой личностью, а действие по своей

сути социальное, имеющее своим предметом человечество, как род, как общество. Человек не предоставлен самому себе в деле спасения, но связан солидарной связью с родом человеческим. Он связан со своими ближними природной, естественной связью через общего родоначальника Адама и в силу этого — общими узами греха. Адам для Августина есть олицетворение нашей общей социальной природы, и грех Адама по тому самому не есть для него только акт единичной воли, а родовой, социальный фактор. "Мы были в нем одном, когда были все он один". Мы еще не существовали тогда, как единицы, но уже существовали, как природа, — в семени родоначальника, и унаследовали от него его греховную организацию. Во-вторых, индивид связан человечеством узами благодати, которая объединяет всех участников спасения в единое социальное тело в общем духовном родоначальнике Христе. Ибо идеальная цель благодатного процесса именно и заключается в том, чтобы все избранные были единым телом Христовым, или, как выразился Августин, — единым Христом. Социальному греху противополагается социальное действие благодати на человечество, как род, как единый организм. Сам Августин говорит об этом своем учении о благодати, что он вынужден был развить его против пелагиан; что до этой ереси, отрицавшей благодать, не было и надобности в такой богословской теории. Ибо церковь самими делами своими, молитвами и таинствами свидетельствовала о том, что она понимала под благодатью.

Вся молитва Господня может быть кратко выражена словами: "Дай то, что Ты велишь"; а церковная практика крещения младенцев "во оставление грехов" свидетельствует о первородном грехе, которому они подвержены, за невозможностью предположить в младенце грех индивидуальный.

Элементарная, земная форма действия благодати, по Августину, есть социальная жизнь земной церкви; конечная и безусловная цель его есть социальное единство избранных во Христе, единство вечного града Божия.

IV

Таким образом, как видно из всего вышеизложенного, вся апологетическая деятельность Августина проникнута одной центральной идеей, одним историческим мотивом. Теократия, как закон вселенной, как принцип архитектурного единства церкви, как содержание религиозной жизни личности и общества, — таковы три стадии этой деятельности, которая вся резюмируется двумя словами — Civitas Dei.

Но не следует забывать особенностей культурно-исторической задачи, выпавшее на долю великого отца церкви. Центральная всемирно-историческая задача западного христианства того времени есть обоснование латинского единства против варваров. Это единство, которое требуется во что бы то ни стало удержать и спасти, не есть только единство христианское, церковное, но и мирское, государственное. Как нам уже приходилось указывать, западная церковь в то время была отягощена бременем мирского общества, которое она несла на своих плечах. Государственное единство держится исключительно ею; отношения церковные и мирские переплетены и связаны столь тесно, что никто не может сказать, где начинается государство и где кончается церковь.

Западный апологет христианского единства в то время волей-неволей является апологетом единства латинского; его учение не есть чистое и беспримесное христианство: его идеал неизбежно насыщен преданиями мирскими, государственными. Сознательно или бессознательно, он участвует в строении нового христианского Рима, в котором дает себя чувствовать Рим старый, языческий. Его идеал вечного града Божия есть прямая антитеза языческого вечного города, идеальный анти-Рим.

Августин не есть апологет чистого христианства, а апологет западной, односторонней его формы. Латинский идеал, которому в то время противостоит и угрожает мир варварский, есть прежде всего идеал всемирного закона, всемирного правового порядка. Чтобы одолеть варваров, нужно противопоставить им закон неодолимый, сверхче-

ловеческий. Понятие всемирного божественного закона, осуществляющегося во всем и подчиняющего себе все, есть действительно центральное понятие миросозерцания Августина, как это будет нами показано ниже.

Против манихеев, делящих вселенную на два царства, он отстаивает принцип божественного единовластия в космическом порядке. Но что же служит здесь высшим выражением божественной власти? Закон, которым Бог от века все упорядочивает, единый порядок, которым Он все нормирует, а не любовь, которой Он все к Себе притягивает и все с Собой примиряет. Единый порядок — высшее проявление божественной власти, начало и конец всего сущего. С точки зрения теодицеи Августина, страдание и радость отдельных тварей, их спасение или гибель — факт безразличный, так как сотворенное существо не в состоянии нарушить порядок мироздания. Торжество закона равно выражается как в победе добра, так и в наказании зла; более того, зло — необходимая антитеза добру, ибо через него, как через тень на картине, лишь резче и рельефней проявляется свет. Христианский принцип божественной любви, для которой дорого всякое создание, отнюдь не центральная идея учения Августина. Верховный принцип у него не любовь, но порядок, закон, берегущий тех, кто его исполняет, и карающий тех, кто ему противится. Любовь с этой точки зрения не есть вообще отношение Бога к твари, а лишь частичное проявление вечного божественного порядка. Характерно отношение Августина к тайне боговоплощения. Этот центральный принцип христианства рассматривается им только как один из моментов мирового порядка. Вочеловечивание Бога не есть абсолютная цель, но лишь средство восстановления закона, нарушенного грехом человека. Цель его не в нем самом, а, отчасти, в удовлетворении божественной справедливости, отчасти же — в воспитании рода человеческого, способного воспринимать божественный порядок только в чувственной форме. Таким образом, главнейший принцип христианства у Августина низводится до уровня частного инцидента, вызванного грехом человека. Против дуализма манихеев он выдвинул латинский теократический принцип, как

всемогущий вечный закон, по отношению к которому человечность Божества имеет подчиненное значение средства.

Существенно латинским характером отличается и апология церковного единства, выдвинутая Августином против донатистов. Сущность их спора такова, что апологет церковного единства неизбежно становится и апологетом единства государственного, мирского. Ибо, если донатизм — восстание африканского национализма против универсальной римской идеи как в церкви, так и в государстве, то вселенская церковь выступает против донатистов как представительница идеи всемирного правового порядка. Церковь в этом споре явилась Августину как правовой организм, располагающий силой светского меча для борьбы против еретиков, как единство принудительное, насильственное. Сам Августин вначале выступал против насилия. "Мое первоначальное мнение, — пишет он, — состояло в том, что никто не должен быть принуждаем к единству Христову; что нужно действовать словом, сражаться рассуждением, побеждать разумом, чтобы не сделать притворными католиками тех, кого мы знали открытыми еретиками". Так рассуждал Августин еще в 404 г. на Карфагенском соборе. Глубоко религиозный мыслитель, он желал единения с Богом интимного, внутреннего, а не единства насильственного, внешнего. Но он видел тогдашнее римское, тем более африканское общество, на которое трудно было повлиять убеждением и проповедью; общество это могло быть побеждено лишь страхом и насилием. Созерцая в нем наглядно всю бездну извращенной человеческой природы, великий апологет видит, что в настоящем, греховном своем состоянии масса людей может быть принуждена к добру лишь силой. Сообразно с этим и единство Христово для огромного большинства есть неизбежно единство внешнее, насильственное. Между тем, чтобы спасти разлагающееся общество, необходимо заставить его войти в церковную ограду. Единство требуется во что бы то ни стало, и если нельзя достигнуть его силою оружия духовного, то остается прибегнуть к мечу государственному.

На глазах Августина за обращение еретиков действительно взялось государство, и взялось с успехом. За Карфагенским собором 404 г. (и по ходатайству самого собора, где либеральное мнение Августина не восторжествовало) последовали суровые эдикты императора Гонория, коими начиналось настоящее гонение донатистов. И вот, под влиянием этих принудительных мер, донатисты стали массово переходить в господствующую церковь. "Мы видим, что не те или другие лица, но целые города прежде были донатистскими, теперь же стали католическими, — пишет Августин в 408 г., — они ненавидят дьявольское разделение и пламенно любят единство"; они "стали католическими вследствие императорских законов". Под влиянием этих событий Августин отрекается от своего прежнего мнения, опровергая сам в 408 г. то, что он еще проповедовал в 404-ом. Несостоятельность этого пережитого им мнения, говорит он, изобличается теперь уже не спорами противников, а самими фактами, живыми примерами. Так, город Гиппон, в котором Августин был епископом и который до названных эдиктов был почти всецело донатистским, стал почти целиком обращен ими в католичество.

Августин был в гораздо большей степени апологетом объективной исторической системы, чем проповедником своих личных религиозных воззрений. Единство всемирной Божественной организации было его идеалом; и вот, на его глазах, оно осуществлялось путем принуждения и насилия. Теперь уже он видит в принудительных светских мерах против еретиков факт необходимый, провиденциальный. Действие Божества на нашу извращенную природу неизбежно должно быть насильственным. "Кто может любить нас больше, чем Бог! — восклицает Августин, — и однако Он не перестает не только учить нас с благостью, но и устрашать нас с пользою". Сам Бог употребляет принуждение, что видно из примера апостола Павла, "который был вынужден к познанию и обладанию истиной великим насилием Христа". Бог предписывает насилие, как это видно из притчи о домохозяине, который, посылая раба созывать гостей на ужин, говорит ему: "принуждай их войти" (Ев. Луки XIV, 23). В виду смешения порядка

церковного и государственного, характеризующего ту эпоху, неудивительно, что порядок благодатный смешивается Августином с порядком правовым, и светское принуждение принимается им за необходимый способ действия благодати. Из того, что Бог устрашает и наказует, по его теории непосредственно следует, что государство должно устрашать и наказывать еретиков, т. е. отправлять пастырские обязанности. Но, с другой стороны, и духовная власть представляется ему облеченной силой и мощью власти государственной, ибо и "пастырь должен иногда бичом возвращать в стадо заблудших овец". Ересь подводится им под одну категорию с общими уголовными преступлениями: если государство наказывает воров и фальшивомонетчиков, то тем более оно должно карать еретиков!

Таким образом, в полемике с донатистами юридический, латинский элемент восторжествовал над личным религиозным настроением Августина, и он волей-неволей явился апологетом церкви-государства против антицерковного и антигосударственного движения донатистов.

Столь же сильно сказывается этот латинский элемент и в антипелагианской проповеди великого отца церкви. Человеческая природа подавлена силой зла, и свобода человека есть лишь отрицательное, злое начало: таково центральное убеждение Августина, являющееся плодом наблюдения и опыта всей его жизни. Естественно, что добро представляется ему лишь как начало абсолютно сверхчеловеческое, и благодать понимается им как фатум, совершающий спасение человека посредством уничтожения его свободы. По смыслу и сущности основного христианского принципа, спасение не может быть делом ни одного Божества, ни одного человека. Христианская идея богочеловечества, кроме благодатного действия свыше, требует еще и содействия человеческой свободы в деле спасения. Но человечество, каким наблюдал его Августин, не было здоровым и нормальным человечеством, и нет ничего удивительного в том, что спасение представлялось ему односторонним действием благодати, в котором человеческий элемент был обречен лишь на пассивную роль.

Принцип свободы в этом разложившемся обществе был началом центробежным, разрушительным, и в пелагианстве раскрылось действительное его отношение к общественному строю того времени. Принцип свободы в пелагианском учении выразился так же, как он выражался во всей исторической действительности того времени; — в отрицании органического социального единства и в восстании против мистического, организующего действия благодати. Ради спасения общества этот разрушительный принцип должен был быть насильственно обуздан и подавлен: коллективное единство церковного организма для масс могло быть лишь принудительным, насильственным. Этим объясняются своеобразные особенности Августинова учения о благодати. Благодать Божья явилась ему, как сила всемогущая, неодолимая. Она создает духовную силу Рима руками варваров, уничтожающих его светское могущество, она приводит людей к единству во Христе силой светского меча; она торжествует в падении и уничижении человеческой силы, ниспосылает людям бедствия для их вразумления, действует на них толчками и ударами; она потрясает основы вселенной и совершает чудо человеческого спасения, сокрушая, насилуя и разрушая. По отношению к обществу того времени, христианскому лишь по названию и языческому по существу, она — внешний насильственный закон, суровый и неумолимый, ибо она есть его осуждение и упразднение; по отношению к этому обществу она есть фатум.

Таким действительно должно было представляться действие благодати христианам того времени. Но Августин принял временное явление благодати как всеобщий закон ее действия. "Предопределение Божие относительно добра, — говорит он, — есть уготовление благодати, благодать же есть последствие самого предопределения". Притом предопределение, этот вечный закон, которым Бог все нормировал, есть, с точки зрения Августина, всеобщее отношение Бога к твари, благодать же — лишь частное его действие. Предопределение есть вселенский закон, осуществляющийся в целом строе мироздания, как в спасении праведных, так и в осуждении злых: оно простирается

на всех. Благодать же спасает только некоторых, избранных, тех, кому предопределено спастись. Сфера действия ее ограничена: она относится к предопределению, как частное к всеобщему. Как спасение, так и осуждение людей от века совершено в предопределении. С этой точки зрения, конечно, нельзя говорить о каком-либо свободном содействии человека в деле спасения. Каждое движение человеческой воли к добру есть лишь автоматическое повторение предвечного Божественного акта; благодать, спасающая по предопределению, есть совершенное отрицание свободы.

В этом заключается великое несовершенство учения Августина. Если мы станем на условную историческую точку зрения, то должны будем признать, что по отношению к своей исторической среде и эпохе он прав. Тот великий всемирно-исторический кризис, который совершался на его глазах, был действительно великим насилием Христовым над греховным человечеством, и постольку торжеством августиновских начал и поражением пелагианства. Но для всесторонней исторической оценки учения, которое прежде всего хочет быть христианским, необходимо уяснить себе его отношение к христианству в целом. Если мы взглянем на него с универсально-христианской точки зрения, то легко убедимся в том, что оно заключает в себе некоторое уклонение от основного христианского принципа. Уже раньше, при характеристике антиманихейских произведений великого отца церкви, мы видели, что центральная идея христианства — боговоплощение, не есть центральный принцип его учения. То же следует сказать и о его антипелагианской проповеди. И здесь основным понятием является вечный порядок, закон, действующий как предопределение, а не богочеловеческая личность Христа. Христос, по учению Августина, есть высшее явление благодати: в Нем, "как в нашем Главе, раскрывается сам источник благодати", откуда она изливается на все "члены Его тела". Христос есть человек, воспринятый Словом Божиим и ставший с Ним едино безо всяких своих предшествовавших заслуг. Высшее явление благодатного принципа, Христос, потому есть высшее обнаружение пре-

допределения. "Нет более славного примера предопределения, чем сам Иисус". "Кто из верных хочет хорошо понять предопределение, тот пусть взирает на Него и в Нем найдет самого себя". Бог, сделавший этого воспринятого Им человека из семени Давида праведным безо всяких его предшествовавших заслуг, так же поступит и со святыми, которых Он предопределил. Бог в людях, как и в Нем, соделывает благую волю. Создатель вселенной "и Его и нас предопределил. Ибо и в Нем, чтобы Он стал нашим Главою, и в нас, чтобы мы стали Его членами, Он предвидел не дела наши, имеющие предшествовать, а будущие Свои дела".

Таким образом, человеческая воля Христа, как и человеческая воля вообще, низводится Августином до степени пассивной среды благодати, автоматического орудия предопределения. Притом, так как сама благодать не есть всеобщее Божественное действие, а лишь одно из последствий предопределения, то и человечность Христа, как выражение благодати по преимуществу, есть лишь частное проявление всеобщего закона предопределения.

Эта христология Августина служит лучшим показателем отношения его теократического идеала к христианской идее. Христианский идеал требует совершенного примирения человеческой свободы с Божественной благодатью во Христе, — органического единства и взаимодействия свободного Божества и свободного человечества. Между тем, учение Августина принципиально отрицает во Христе человеческую свободу. Конечно, и с точки зрения универсальной христианской идеи, наше греховное состояние есть состояние относительной несвободы. Но учение Августина возводит это относительное временное состояние в вечный и абсолютный принцип; в этом именно и заключается уклонение его учения от христианства.

Высшее понятие в учении Августина есть Божественный порядок вселенной; всемирное господство Божественного права есть его социальный идеал. Этот идеал всемирного Божественного права и правды, как всеобщей нормы социальных отношений, есть необходимый момент в христианстве; но заблуждение Августина заключается в

том, что он принял часть за целое, сторону христианства за все христианство и возвел один из его моментов в верховное начало. Это заблуждение, однако, не индивидуальная, личная ошибка великого отца церкви, а особенность той односторонней формы христианства, которую он собою представляет.

Как было сказано выше, Августин — апологет латинской идеи в христианстве, и поскольку он принимает этот латинский элемент за высшее и безусловное, — он волей-неволей уклоняется в римское язычество, уступая силе векового предания латинского Запада.

Здесь он встречается со своим противником Пелагием, с которым он, при всех взаимных разногласиях и различиях, стоит на общей исторической почве. Несмотря на глубокую противоположность в образе мыслей, в направлении и характере обоих мыслителей, несмотря на неизмеримое превосходство великого отца церкви над осужденным церковью еретиком, — в них обоих легко узнаются общие фамильные черты латинского типа.

В конце концов, оба проповедуют спасение по закону, оба возводят закон в абсолютный принцип. Но у Пелагия верховный принцип есть закон, как внешняя эмпирическая норма, от соблюдения которой зависит спасение, тогда как у Августина верховное начало есть предвечный Божественный закон, как предопределение. Коренное различие между тем и другим заключается в том, что у Пелагия исполнительница закона есть свободная человеческая воля, награждаемая за заслуги, а у Августина — благодать, действующая по предопределению. Один приписывает спасение одностороннему действию человека, другой — Божества. У обоих законнический элемент учения выражается в умалении богочеловеческой личности Христа. Ибо, если для Пелагия жизнь и страдание Христово есть лишь Его частная заслуга перед законом, лишенная всеобщего мирового значения, то и у Августина человечность Христа, как мы видели, есть лишь частное явление предвечного закона, и социальное действие благодати ограничено в своем объеме.

Пелагианство заключает в себе одну сторону христианского теократического идеала, которой недостает Августину: идеал этот требует действительно такой человеческой воли, которая была бы в состоянии содействовать благодати в свободе. С точки зрения этого идеала Пелагий прав в том, что призывает человеческую свободу к действию; но его учение есть проповедь антихристианская и антитеократическая, поскольку оно утверждает свободу односторонним образом, поскольку оно отделяет человеческую волю от социального, организующего действия благодати. Христианская теократия не хочет быть делом рук человеческих, и с этой точки зрения Пелагий неправ.

Но, с другой стороны, Августин, представляющий противоположную односторонность, точно так же и прав, и неправ, как и его противники — пелагиане. Христианская теократия не хочет быть делом одного Божества и требует свободного человечества, как основы для действия благодати.

Как учение одностороннее, августинизм никогда не мог преодолеть противоположной ему односторонности, пелагианства, которая всегда противополагается ему с некоторым, хотя и меньшим, историческим правом.

Но, не говоря уже об относительной правоте августинизма, как учения, более соответствующего идеальным историческим требованиям и событиям той эпохи, он имеет еще одно громадное преимущество. Пелагианство, как миросозерцание индивидуалистическое, антицерковное, не сдержано в своем развитии церковным преданием, которое действительно вскоре окончательно им отбрасывается. Отдельная личность здесь предоставлена своему индивидуальному усмотрению и произволу; и вот почему пелагианство очень скоро смогло отойти от христианства, обнаружив свои языческие особенности. В ином положении находится Августин. В качестве апологета социальной жизни церкви и церковной организации, он более сдержан в своей проповеди. Между тем, хотя в то время особенности двух половин христианства — восточного, эллинского и западного, латинского, — уже резко обозначились, они еще не начинали между собой братоубийственного спора.

Особенности эти, следовательно, умерялись и сдерживались общими вселенско-христианскими началами, на почве которых утверждалось и поддерживалось всемирное христианское единение. Благодетельное, спасительное действие этих начал выражалось и в повседневной жизни церквей, и в творениях христианских мыслителей; оно выразилось и в учении Августина. Латинский элемент этого учения умерен и сдержан не только огромным богатством христианских идей, которое оно в себе заключает, но и глубоко христианским личным настроением.

Глубоко религиозный гений Августина, как мы видели, восставал и возмущался против насилия: он пламенно желал свободы и должен был ратовать за систему, основанную на подавлении свободы и насилии. Система эта не была его личным измышлением, — она была навязана ему историей. Он боролся с ней, и борьба эта выразилась во множестве колебаний, непоследовательностей и субъективных противоречий. И в конце концов эта объективно-историческая сила сломила и покорила его, принудила его войти в рамки латинской системы и против воли сделала ее отцом и насадителем.

Конечно, Августин не был только апологетом латинства: он, кроме того, увековечил свое христианское настроение в чудном, бессмертном изображении. Особенность этого религиозного настроения такова, что не укладывается в какие бы то ни было рамки системы. Религиозная жизнь личности для Августина есть прежде всего интимное, непосредственное отношение человека к Богу, которое характеризуется словами "жить в Боге", "прилепляться к Богу". Августин изобразил в своей "Исповеди" процесс религиозного искания, которое находит успокоение лишь в совершенной уверенности в обладании Богом. Пламенная любовь к Богу при глубоком сознании своей человеческой греховности, доверие к Нему и надежда на прощение — таковы основные мотивы этого настроения, глубоко религиозного и глубоко христианского.

Но этот христианский элемент личного настроения Августина не вполне гармонирует с его системой, частично же находится в прямом противоречии и борьбе с нею. В

сущности, оно подсекается ею в самом корне. Ибо если верховный принцип отношения Бога к твари не есть любовь, а бесстрастный, холодный закон, воздающий каждому должное, если спасающее действие благодати ограничивается меньшинством предопределенных избранников, если, наконец, Сын Божий есть искупление не для всех, с только для некоторых, то никто не может быть уверен в своем спасении. Тогда уже не может быть речи о доверии к Богу, и отношение к Нему человека обращается в вечный страх, который не может быть уравновешен надеждой. С точки зрения "порядка", осуждение или спасение человека есть факт безразличный; отдельный индивид не есть цель; он лишен безусловной цены и значения.

Система Августина поэтому не представляет собой достаточных объективных оснований для религиозной надежды и не дает того успокоения в Боге, которого ищет его настроение. Оттого-то Августин гораздо симпатичнее в своей "Исповеди", чем в своем учении; он привлекательнее в том, что он искал, чем в том, что он нашел...

СОДЕРЖАНИЕ

АВРЕЛИЙ АВГУСТИН (БЛАЖЕННЫЙ)

Т В О Р Е Н И Я

1. ЭНХИРИДИОН ЛАВРЕНТИЮ О ВЕРЕ, НАДЕЖДЕ И ЛЮБВИ 3

2. О СОГЛАСИИ ЕВАНГЕЛИСТОВ 74

3. О КНИГЕ БЫТИЯ 316

ПРИЛОЖЕНИЯ

Аврелий Августин
Главы из трактата
"О КНИГЕ БЫТИЯ" (*ранняя редакция*) 674

Е. Н. Трубецкой
Миросозерцание блаженного Августина 681