



КЛАССИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФСКАЯ
МЫСЛЬ

БЛАЖЕННЫЙ

АВГУСТИН

ОБ ИСТИННОЙ РЕЛИГИИ

ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ

МИНСК ХАРВЕСТ
1999

УДК 14 ББК 87.3 А 18

Серия основана в 1998 году
Печатается с благословения Митрополита Минского и Слуцкого
Патриаршего Экзарха всея Беларуси Филарета

Августин Блаженный

А 18 Об истинной религии. Теологический трактат. — Мн.: Харвсст,
1999. — 1600 с. — (Классическая философская мысль).
ISBN 985-433-530-5.

Блаженный Августин — одна из самых интересных исторических личностей, отец западного христианства во всех его разветвлениях. Его книги — духовное наследие, которое являлось итогом минувшей истории и предвестием наступающей эпохи средневековья.

ISBN 985-433-530-S
Оформление. Харвест, 1999

ВВЕДЕНИЕ

Уединенный покой. Со стен глядят тяжелые фолианты, геометрические чертежи, диск древних часов. На особом постаменте — шарообразный остов небесной сферы, в виде глобуса из пересекающихся металлических обручей. У стола, перед раскрытой книгой, сидит человек в одеянии епископа. Он снял свою митру и поставил ее на тот же стол в стороне. В левой руке, опирающейся на подставку с начатым листом пергамента, он держит чернильницу с гусиным пером. Правая рука судорожным движением поднесена к груди. Лицо сидящего, с мужественными, крупными чертами, выражает несказанную душевную муку. Брови его страдальчески сдвинуты. Глаза, готовые налиться слезами, с немой тоской смотрят перед собой. Характерно очерченный рот свел спазм боли. В напряженной позе сильного тела, в трепете нервных пальцев чувствуется сдерживаемый порыв, грозящий разрешиться бурным излиянием. Кажется, еще мгновение, и в тишине этого сурового покоя раздадутся страстные, раздирающие душу слова: «Скажи мне, из сострадания твоего, скажи мне, Господи, Бог мой, что Ты для меня. Скажи душе моей — «вот, Я спасение твое». Скажи так, чтобы я услышал. Вот сердце мое перед Тобою, Господи, и готово вникать Тебе. Открой его, скажи душе моей: «Вот, Я спасение твое»...

Так на стене церкви Всех Святых, во Флоренции, кистью бессмертного Сандро Боттичелли увековечен образ блаженного Августина.

Но это — не портрет. Это — идеальный облик того, кто был властителем дум всего средневековья, и кого отделяло от художника целое тысячелетие. Однако гений Боттичелли совершил чудо. Он воскресил дух великого строителя западной церкви и показал, в каких муках рождалось его учение. Создание Боттичелли —

это «Исповедь» самого Августина, переданная в красках. Это повесть о том, как на заре Средних веков стремился человек преодолеть свою привязанность к земному, как побеждал он в себе язычника, как силился стать выше своих слабостей и приблизиться к новым идеалам святости и правды. В этой повести — не только жизнь самого Августина. В ней отразилась великая борьба, пережитая современным ему человечеством. В этой борьбе в последний раз решался спор кто победит — язычество или христианство.

Римская Африка, где родился Аврелий Августин, была страной самых резких противоположностей. Самая природа этой области полна поражающих контрастов: Палящий зной дня — и ледяной холод ночи; ослепительный свет солнца — и глубокие синие тени; пески, голые скалы, бесплодные солончаки — и роскошная растительность оазисов, и цветущие долины рек, и серебристая дымка оливковых рощ на прибрежных горных террасах. Обитатели этой страны — истинные дети ее природы. В знойном климате Африки быстро воспламеняются все страсти. «У подошвы Атласа солнце распяляет воображение или энергию человека, не истощая и не сокрушая его. Земледельцу там также привольно трудиться, как кочевнику — мечтать. Бедуин, обычно сонливый, проявляет изумительную бодрость, когда наступает для него час действовать. Во все века африканец готов ринуться с одинаковым пылом то в царство мечты, то на поле брани».

Такова природа Африки. Таковы ее люди. В IV веке, когда родился Августин, эти естественные контрасты еще осложнялись вопиющими противоречиями в области культуры.

С незапамятной древности туземные племена африканского побережья подвергались влиянию пришельцев семитов. Неукротимые кочевники, вечно враждовавшие между собою, стали смиряться понемногу, оседая в своих племенных границах. На склонах гор

зазеленели виноградная лоза и оливы, привезенные из-за моря финикиянами; девственная земля долин, поднятая первобытной сохой, покрылась золотистыми всходами пшеницы, приносившей здесь сказочные урожаи. У моря, один за другим, стали возникать торговые города. В VIII веке до Р. Х. выходцы из финикийского Тира zaloжили здесь «Новгород» — Картаду. Прошло несколько веков, — и этот город, названный римлянами Карфагеном, подчинил себе всю область и стал царем голубого срединного моря.

В 146 году до Р. Х. Карфаген был разрушен римлянами. Но уже в 29 году он был восстановлен руками римских ветеранов. Скоро это «украшение земли» расцвело вновь и стало столицей всей провинции.

Старая африканская культура оказалась весьма живучей. Она продолжала существовать и под покровом новой римской цивилизации. Еще в VI веке до Р. Х. Пунийский язык господствовал среди северно-африканских поселян. Родным языком был он и для блаженного Августина. Естественно, что во 2 веке император Септимий Север, родом из Африки, объяснялся по латыни с явственным пунийским акцентом. Столь же стойко боролась за жизнь и древняя пунийская религия. Юпитер, Сатурн, Аполлон, перешедшие с римлянами в Африку, наделялись здесь чертами финикийского Ваала. В римской богине неба — Целестине — туземцы видели свою древнюю Астарту...

Впрочем, на почве старой пунийской культуры и римская цивилизация прививалась весьма успешно. Самая внешность провинции быстро изменялась. От приморских городов, вглубь страны, пролегали широкие, устланные каменными плитами дороги. По безводным долинам, в царстве песков и скал, поднялись и потянулись вдаль стройные арки римских водопроводов. Близ военных лагерей, среди пустынных кочевий, вдоль морского берега, возникли новые города, — с храмом «Капитолием», с форумом, украшенным изваянием волчицы или статуей императора, с лесом колоннад, триумфальными

арками, театрами, термами, базиликами. Африканскими муниципиями стали править дуумвиры; члены городского совета — сената — с гордостью именовали себя декурионами. Везде слышалась латинская речь. В самых маленьких городках возникали муниципальные школы: здесь трудолюбивые грамматики и щеголеватые, самоуверенные риторы знакомили юных африканцев с чеканными гекзаметрами Вергилия или величественной прозой Цицерона.

Христианство, по-видимому, рано проникло в римскую Африку. Оно внесло в эту страну еще больше возбуждения и борьбы. Пылкие туземцы восприняли его с беззаветной страстью. Африканское христианство сразу приобрело характер фанатизма и восторженности. Жажда пострадать во имя Христа неудержимо завладела туземцами. Бедные и богатые, старые и молодые спешили запечатлеть кровью преданность свою истинному Богу. Случалось, что дети 12 лет встречали здесь свое осуждение на смерть возгласами — «Богу слава». В память страдальцев, принявших мученический венец, строились «мемории» — часовни; напротив, малодушные, утраившиеся угроз языческих властей, клеймились проклятиями и позором. Особенно страстную ненависть проявляли африканские христиане ко всему языческому. Собственная родина, жившая преданиями древней веры, казалась им «притоном разврата». Культ богов они называли «дьявольскими церемониями». Театр был для них зазорным местом, жилищем нечистого духа. Художество, насыщенное мифологическими образами Олимпа, они отвергали, как соблазн. Красноречие — эту основу школьного образования римлян — они презирали, как «искусство победоносной болтливости». Всю мудрость античного мира они объявляли бесплодной игрой или заблуждением праздного и ложно направленного ума. «Верую, — потому что это неразумно!» — страстно восклицает один из учителей африканской церкви III века.

В IV столетии, когда христианство стало уже господствующей религией, многим его последователям казалось

что язычество более не существует. «Капитолий пуст; пыль покрывает его позолоту; одиночество его богов разделяют одни лишь совы», — с торжеством заявлял один из современников этой эпохи. Но ликование это было преждевременно. Язычество не хотело еще сдаваться. И быт тогдашнего римского общества очень мало напоминал о совершившемся религиозном перевороте. По-прежнему были полны молящимися храмы Геркулеса и Венеры, Изиды и Митры. Как и раньше стремился народ на зрелища, то дивясь на привезенных крокодилов, то восторгаясь прибытием слонов, то яростно проклиная пленных саксов, которые убили себя, не желая сражаться на арене. Как и в языческом Риме толпы клиентов и прихлебателей сопровождали надменных богачей из терм в суд, с похорон на праздник совершеннолетия. Влиятельные государственные деятели этой эпохи переписываются изысканными латинскими стихами. Любители такой корреспонденции хранят ее в драгоценных парцах. Должности высших сановников империи очень часто предоставляются прославленным писателям, ораторам, юристам. Понятно, что когда в римском Атенее декламирует какой-нибудь знаменитый ритор, послушать его спешит весь грамотный Рим. Даже в воинской ставке, «среди оглушительного грома труб», полководец зачитывается классическими писателями. Мудрено ли, что изнеженные владельцы вилл в тогдашних курортах «упиваются» чтением и беседами на философские или литературные темы?

Такое общество не могло легко примириться с христианством. Сторонникам язычества казалось, что «религия рабов» делает людей «безумными». Новое учение они называли «корнем глупости». Яд его опаснее отрав Цирцеи. В христианах они видели «людей, бегущих от света». Они не могли простить этим «грязным существам», что они стремятся придать душам «звериный образ». И гнев этот бывал порою так запальчив и необуздан, что христианами невольно овладевало смущение. «Это — яростные вопли демонов», — будет успокаивать

себя блаженный Августин, «они предчувствуют кару, которая их ожидает».

В Африке вражда язычников к христианам отличалась особой непримиримостью. Нигде не была сильнее ненависть к монахам, к новому культу. Когда, в 391 году, указом императора были воспрещены языческие жертвоприношения, — кое-где, в африканских городах, язычники стали убивать христиан перед статуей Геркулеса. Еще в начале V века в одном городе была разгромлена и сожжена христианская церковь. Зато в другом — сами христиане напали на храм Геркулеса и уничтожили его изваяние, причем шестьдесят человек из них было убито язычниками.

Под знойным небом Африки, в раскаленный атмосфере великой борьбы рас и культур выступает на историческую сцену воин западного христианства — блаженный Августин. В нумидийском городе Тагасте в 354 году началась его «смертная жизнь или жизненная смерть». Уже в семье его было заложено глубокое внутреннее противоречие.

Отец Августина Патрикий был язычником. Мать Моника исповедовала христианство. Сам, преданный миру с его заботами и трудами, суетой и радостями Патрикий стремился и сына воспитать по-своему. Этого скромного землевладельца манила мечта — открыть своему мальчику дорогу к богатству и славе. Для этого он спешил дать ему светское образование. Кроткая Моника думала о другом. Всю жизнь вздыхая по тишине и святости монастырского уединения, она старалась пробудить и в ребенке религиозные чувства. Она твердила с ним слова молитв. Ей хотелось вооружить его для предстоящей борьбы с соблазнами жизни. Душа впечатлительного мальчика терзалась между этими противоречиями. То отдается он забавам детства; то, заболев, страшится умереть грешником и страстно умоляет мать, чтобы его крестили. Но, по обычаю того времени, крещение совершалось над более зрелыми людьми. «Так

больной и слабой душе не давали лекарства», — вспоминает Августин в своих «Признаниях».

Школа, куда отдал Патрикий сына, показалась мальчику неприветливой и скучной. Его тянуло к приволью, к играм, а тут бородатый и сумрачный грамматик, «наводящий ужас» на детей, держит его часами на жесткой скамье, с толстым учебником на коленях. Темно под портиком. Веселая улица скрыта от школьников занавеской, и прохожий, не видя учеников, слышит только их протяжный, монотонный напев: «Один да один — два. Два да два — четыре...» Впрочем, порою в это «ненавистное завывание» врывается пронзительный крик. Это значит, что плетка или розга, усердно рекомендуемая знаменитыми педагогами того времени, подкрепляет внушение учителя. Провинившийся школьник раздет донага. Один из товарищей поднимает его к себе на спину. Другой держит за ноги, а третий наносит удары. «Кто не придет в ужас, — восклицает Августин, вспоминая это время, — кто не захочет скорее умереть, если ему предложат — смерть или возвращение к детству?»

Школьные наказания внушали мальчику ужас. Вспоминая затверженные молитвы, он страстно взывал к Богу о защите. Но взрослые смеялись над его горем. Впрочем, вскоре самолюбие заставило его учиться усерднее. Притом древние писатели, с которыми начал знакомить его после «грамматика» «литератор», ввели его в чарующий мир «сказочной лжи». К греческому языку он питал неодолимое отвращение. Но зато как замирало его сердце за судьбу деревянного коня у стен Трои! Какие горячие слезы проливал он над муками Дидоны! В душе его загоралась жажда успеха. И когда, упражняясь в красноречии, он декламировал жалобы Юноны, бессильной изгнать из Италии Энея, громкие одобрения слушателей кружили ему голову опьяняющим предчувствием славы.

Но влечения детского возраста еще преобладали. И школьник Августин возится с птицами, меняется с товарищами орехами, таскает у родителей лакомства, обманывает учителя и дядьку...

Но вот Августину 16 лет. «Считаясь более со своим честолюбием, нежели со средствами», отец желает, во что бы то ни стало, довершить образование даровитого юноши. Заняв денег у одного из своих друзей, он отправляет мальчика в Карфаген. Вскоре, вместе с веселыми товарищами, будущий отец западной церкви бродит по улицам «нового Вавилона». Он дивится громадности этого города. Шумная жизнь африканской столицы наполняет его радостным возбуждением. То замешивается он в шествие «матери богов», окруженной безбородыми евнухами, певцами, музыкантами, разубранными женщинами. То, вместе с толпой, проникает он в театр, где искусные актеры изображают веселые похождения олимпийских богов; тут же, перед величественным зрелищем античной трагедии, у юноши замирает сердце, и «сладкие слезы сострадания» льются из глаз. Душа его переживала неизведанные ощущения. Угадывая их, мать со слезами умоляла сына беречься соблазнов. Но эти увещания казались юноше жалкими женскими словами. «Не знал я, — с отчаянием вспоминает Августин, — что Бог говорит ее устами... Я был так ослеплен, что в кругу моих товарищей мне было совестно казаться менее испорченным, чем другие. Когда я не мог угнаться за товарищами в настоящих пороках, я придумывал воображаемые... Я боялся, что моя невинность вызовет презрение, а чистота — разбудит насмешки...»

В Карфагенской школе риторики Августин был первым по успехам. Это льстило его тщеславию, и сердце его преисполнялось гордостью. Перед ним открывалось блестящее будущее. Давно миновала пора, когда суровые римляне запрещали риторам-грекам публично преподавать красноречие. Прошло время, когда Красе называл ораторское искусство школой бесстыдства, а Петроний — школой глупости. Красноречие провозглашено было «царицей мира». Пусть уже не существовало народных собраний. Пусть безмолвствовал форум. От опаленной солнцем Африки до туманной Британии, от гористой Испании до беспокойных берегов Рейна все грамотные

люди узнавали друг друга по любви к красивой речи. В самых захолустных городках население мечтало иметь своего собственного оратора. Красноречие признавалось добродетелью. Нередко оно отождествлялось с искусством управлять. Не даром правители провинции, префекты претории, министры императора так часто назначались из ораторских школ. Понятно, что в дом к знаменитому ритору стремилось самое изысканное общество. Богатые и знатные невесты почитали за честь стать их женами. И вельможа, плативший своему профессору риторики 700.000 сестерций (около 40.000 рублей) в год, возбуждал у современников не удивление, а зависть.

Зато сколько труда тратилось на подготовку ритора! Он должен знать и поэтов, и прозаиков, и музыку, и стихосложение, и астрологию, и философию. Он обязан усвоить сложнейшую теорию ораторского искусства, чтобы затем преодолеть длинный ряд практических упражнений. Только тогда будет он представлять себе, какая интонация требуется в той или другой части речи, насколько нужно поднять руку при вступлении и протянуть ее при аргументации. Только тогда он будет знать, можно ли топнуть ногой в моменты гнева, позволительно ли к концу речи привести свою тогу в живописный беспорядок, уместно ли, вытирая пот на лбу, растрепать несколько свою изящную прическу.

Таково было это искусство. Зато преодолевшие его становились порою действительными артистами слова. Даже иностранцы, не понимавшие латинской речи, иногда внимали им с восхищением, как соловьям. Случалось, что начальные фразы речи знаменитого оратора перелагались в пение, и толпа распевала их на улице.

Среди своих занятий риторикой Августин случайно прочитал «Гортензия» Цицерона. Этот диалог, призывавший к поискам вечной истины, произвел на душу его глубокое впечатление. «Померкли в глазах моих все суетная надежды, — вспоминает Августин, — с непостижимой страстью возжелал я мудрости и бессмертия... Я стал подниматься, чтобы вернуться к Тебе, Господи...»

Он берется за Св. Писание, о котором так часто говорила ему мать. Но чтение это скоро его разочаровывает. Так детски просто содержание этих книг, так бесхитростен их язык в сравнении с величественной речью Цицерона. «Я стыдился уподобиться малым, — признается Августин, — надменный гордостью, я мнил себя великим». Но жажда высшей правды продолжала гореть в его душе. Он ищет встреч с философами. И вскоре, с обычной страстностью, он отдастся увлечению манихейством.

Манихейство, возникшее из смешения древней религии Зороастра с истинами христианства, пленяло людей этого переходного времени не случайно. В душе их привязанность к земному, языческому существованию боролась с влечением к высшим идеалам: манихейство утверждало, что добро и зло искони враждуют между собою в природе и в человеке. Стыдясь низменных страстей, они стремились обуздать их и стать чище: манихейство призывало своих последователей к освобождению духа от оков тела. Современная жизнь, полная тревог и забот, утомляла их, разочаровывала, страшила: манихейство сулило им утешение и радости в будущем царстве светлого добра. В борьбе с влечениями своей природы они нередко впадали в отчаяние: ересь подкрепляла их бодрость, допуская постепенный переход от «послушничества» к «избранничеству». Дети старого, языческого мира, они унаследовали от него суеверное преклонение перед природой; манихейство учило, что не только в человеке, но и в животных и даже растениях таится божественный свет, почему и грешно уничтожать их. И, следуя этому учению, Августин уже готов был верить, что смоквы, сорванные с ветвей, плачут, а мать их, смоковница, обливается при этой разлуке молочными слезами. «Где Ты был тогда, в какой дали от меня, Боже?» восклицает Августин в «Признаниях», обращаясь к этому времени: «Ты был глубже моей глубины и выше моей высоты...»

9 лет длилось это увлечение Августина манихейством. За это время он уже успел закончить свое образование

и сам начал преподавать грамматику в Тагасте. Но здесь он пробыл недолго. Внезапно умер любимый его друг, — и это событие глубоко потрясло его душу. «Все, что видел я перед собою, казалось мне мертво», — рассказывает Августин, — родина стала для меня местом казни, отчий дом — источником неисцелимой тоски. Глаза мои искали его — и не находили. Все стало мне ненавистно. Ничто не могло мне вернуть его, ничто не говорило, как прежде: вот, он сейчас придет. Я не понимал, как могут жить другие, когда умер он, мой любимый... Я удивлялся, как живу я сам без него. Несчастен я был. Несчастлива всякая душа, привязанная к смертным вещам. Она терзается, лишаясь их: она чувствует, как бедна была тогда еще, когда обладала ими.» Смерть внушала ему ужас; но и жизнь утрачивала в его глазах свою привлекательность. Мучимый тоской, он бежит из Тагасты, где все напоминало ему о друге. Вскоре, уже в Карфагене, он открывает собственную школу риторики.

Слава молодого преподавателя быстро распространилась по Карфагену. Ученики во множестве теснились в его школе. На поэтическом состязании проконсул торжественно возложил на него победный венок. Но, очевидно, Августина манили иные горизонты. Не сказавшись матери, он уехал из Африки в Рим. Оттуда, по рекомендации знаменитого оратора Симмаха, бывшего в то время римским префектом, он отправился в Милан, чтобы стать профессором красноречия в тамошней общественной школе.

В Милане Августин преподавал 2 года. Здесь он окончательно разочаровался в манихействе. Вскоре совсем иные впечатления привлекли его к себе. Затерявшись в тысячной толпе, стекающейся в миланскую базилику, он слушает здесь проповеди знаменитого епископа Амвросия. Могучее слово этого прославленного церковного оратора пленяет избалованный слух нашего блестящего ритора; глубокая ученость Амвросия вызывает в нем невольное восхищение. Он поражен искусством этого проповедника — раскрывать иносказательный

смысл, таящийся в самых простых образах священного писания. Его сердце трепещет, и глаза невольно увлажняются слезами, когда под сводами храма гремят стройные звуки песнопений, словами Амвросия прославляющих Бога: «Боже, Создатель Вселенной, Мира правитель державный! Светом Ты день одеваешь, Ночь — благодетельным сном.»

Потомок знаменитой римской фамилии, Амвросий променял блестящую карьеру правителя северной Италии на мантию епископа. Украшенный заслуженной славой «честного борца» апостольской церкви, он внушал всем невольное уважение. Слишком памятно, как своим грозным словом: «Удались!» — он остановил самого императора Феодосия на пороге миланской церкви. В лице этого могучего строителя западной церкви Августин чувствовал присутствие какой-то высшей силы. Ему хотелось ближе подойти к епископу. Он мечтал говорить с ним, открыть ему свое сердце. Не раз, придя в дом Амвросия, он порывался приступить к святителю со своими сомнениями и вопросами. Но Амвросий был вечно окружен посетителями, всегда занят делами. Когда же на долю его выпадал краткий досуг, он спешил взять св. Писание и склонялся над ним в глубоком раздумье. Как нарушить благочестивые размышления святителя? И Августин незаметно уходил, унося в душе своей неутоленную жажду.

Новым шагом на пути к христианству было знакомство Августина с учением неоплатоников. Эта религиозная философия окончательно приблизила его к евангельским истинам. Она говорила о едином Божестве вселенной; она утверждала, что это Божество воплощается в Слове; она призывала своих последователей к подвигам аскетизма; в величайшем подъеме — экстазе духа она видела соединение человека с самим Божеством

От неоплатонизма Августин естественно обратился к Новому Завету — особенно к апостолу Павлу. Он задумывался над тайной искупления первородного греха; он углублялся в вопрос о сущности церкви... «Таковы были мысли мои, — говорит Августин, — и Ты приближался ко мне. Я вздыхал, и Ты слышал меня. Я носился по воле всех ветров, — и рука Твоя направляла меня; я плутал по путям мира сего, и Ты не покидал меня... С какими страданиями совершились эти роды сердца моего! Какие стоны издавала немолчаливая душа моя!.. Ты один знал, Господи, как я мучился... Нечего было мне ответить, когда Ты говорил: «Восстань от сна, воскресни из мертвых, — и просветит тебя Христос...» Вяло, как в полусне, я мог только ответить Тебе: «Сейчас, вот сейчас, подожди немного...» Но «сейчас» откладывалось на дальний час, а «немного» не имело конца...»

Однако конец был близок. С великим волнением узнал вскоре Августин о торжественном обращении в христианство знаменитого римского оратора Викторина. Некоторое время спустя один из его земляков рассказал ему о внезапном отречении от мира двух молодых приближенных императора. Случайно, во время прогулки, зашли они в бедную хижину каких-то христиан и прочли там рукопись с житием св. Антония. Прочли, — и тут же решили уйти от соблазнов света и стать отшельниками. У обоих были невесты. Узнав о решении своих женихов, девушки тоже посвятили себя Богу.

При этом рассказе присутствовал друг Августина — Алипий. «Что же мы делаем? Что это? Ты слышал?» — в несказанном волнении обратился к нему Августин. Голос его срывался, глаза налились слезами, лицо исказилось и пылало. Алипий смотрел на него с изумлением... Не помня себя, Августин выбежал в сад. «Я рвал на себе волосы», — вспоминает он, — «я бил себя по лицу, судорожно сцепленными руками я сжимал свои колена...» Эта буря разрешилась потоком горячих слез. Алипий пытался подойти к своему другу. Но Августин бросился прочь, в самую чашу сада. Упав на землю под

смоковницей, он дал полную волю своему плачу. «Когда же, когда?» — повторял он, захлебываясь рыданиями: «все завтра и завтра... Отчего не теперь? Отчего не сейчас конец моему греху?» Из соседнего дома до него донесся детский голос: «Возьми, читай», — нараспев повторял ребенок. Августин прислушался, — и вдруг его осенила догадка. Вскочив с земли, он бросился к Алипию, возле которого оставил книгу посланий ап. Павла. Схватил книгу — и прочел: «Будем вести себя благочинно, не предаваясь ни пированию, ни страсти, ни сластолюбию, ни распутству, ни зависти; но облечемся в Господа нашего Иисуса...»

«Дальше я не хотел читать, — говорит Августин, — да оно было и не нужно... Точно свет тихий проник в мое сердце. Тьма сомнений моих рассеялась...» Кризис разрешился. С сияющим лицом поведал Августин Алипию о своем обращении. К его радости, друг признался ему, что и сам он давно колеблется между язычеством и христианской верой. Тут же оба решили посвятить себя Богу. Когда Моника узнала об этом, она залилась слезами радости.

Вскоре Августин оставил преподавание риторики в Милане. С матерью, с братом, сыном-мальчиком и немногими друзьями он поселился в уединенной усадьбе, близ города. На Пасху, в 387 году он уже принял крещение от епископа Амвросия.

Но язычник все еще не хотел умирать в Августине. Самая жизнь в усадьбе Верекунда напоминает не столько обитель отшельников, сколько общину античных мудрецов. Все время, свободное от хозяйственных забот, посвящалось здесь философским и литературным интересам. За обедом в поле, а в дурную погоду и в бане велись оживленные философские диалоги. Случалось, Моника принимала в них участие. Сам Августин с увлечением руководил прениями: порою «нотарий» — стенограф — дословно записывал всю беседу. Образы античного мира реют в этом мирке молодых философов. Вот они усаживаются под развесистым деревом

: как не вспомнить о платане, в тени которого Сократ рассуждал о красоте? Вот стройно, планомерно развивается их беседа «О порядке»: как не обратиться мысленно к диалогам Платона? Впоследствии Августин будет безжалостно казнить себя за былую преданность «ложному знанию». Но, по-видимому, в усадьбе Верекунда он все еще пытался примирить в своем сердце старое и новое — язычество и христианство. Удавалось ли ему это? Замечательные его «Беседы с самим собою», написанные в это время, красноречиво свидетельствуют, как далек еще был он от полного успокоения. Лихорадочная работа не прекращалась в его душе. Пленительные образы прошлого вновь и вновь воскресали перед ним. Став на его пути, они касались его платья; они с нежным укором шептали ему: «Ужели ты покидаешь нас? Ужели отныне мы расстанемся с тобой навеки?» А властный голос привычки насмешливо вопрошал: «И ты думаешь, что можешь прожить без всего этого?» Сердцем Августина вновь овладевали сомнения. Порою он близок был к полному отчаянию. «Молчи, умоляю тебя, молчи, — взывает он к своему неугомонному рассудку, — что ты мучаешь меня? Зачем роешь и проникаешь так глубоко?»... И вот из груди, истерзанной внутренней борьбой, вырывается раздирающий вопль: «Услышь, услышь, услышь меня, Бог мой, Господь! Укрепи веру во мне, укрепи надежду, укрепи любовь!»...

Прошло более 20 лет. Мечтавший стяжать шумную славу в Италии давно уже вернулся в тихую Тагасту. Стремившийся к богатству и власти роздал беднякам отцовское наследство и смиренно ушел в Гиппон, унося с собою единственную одежду. Вскоре, однако, мантия епископа облекла стан того, чьей гибели в соблазнах света так страшилась некогда благочестивая Моника. И к слову бывшего «торговца речами» с глубоким, почтительным вниманием стали прислушиваться церковные соборы. Могучая воля, закаленная в борьбе с самим собою, направилась на строительство церкви, на противодействие

течениям, угрожавшим ее единству. Но решительная битва была впереди. Опаснейший враг был еще не сломлен. Пусть заявлял император во всеуслышание, что язычников в его государстве более не существует. Старый мир упрямо отстаивал свои позиции. И вскоре вековая борьба двух культур вспыхнула с новым ожесточением.

В августе 410 года произошло событие, от которого «содрогнулась вселенная». К стенам Рима подступил вождь готов Аларих. Еще недавно могущество древней столицы казалось несокрушимым. Недаром «вечным городом» величали ее указы императоров. Поэты в звучных стихах свидетельствовали, что «римскому владычеству не будет конца...» И вот пришли черные дни. «Близко царство антихриста», — с суеверным ужасом возвещали современники этого бедствия. В осажденном Риме голодная чернь буйно требовала, чтобы правительство назначило цену на человеческое мясо... Ночью, 24-го августа, готы проникли в Рим через *Porta Salaria*. Тотчас вспыхнули мелкие постройки около самых ворот; оттуда огонь перебросился на сады Саллюстия; вскоре пылал уже целый квартал. Три дня бушевали варвары в несчастном городе, предаваясь неистовому грабежу, насилиям, кровопролитию. На 4-й день Аларих покинул разоренный Рим. С собой он увозил несметную добычу; за собой оставлял страшное пожарище и груды трупов. «Погас светоч мира, — с горестью восклицал современник катастрофы, — с падением одного города погибнет все человечество...» «Подыми, о, Рим, венчанное чело свое!» с отчаянием взывал поклонник древней столицы. И в умах, пораженных размерами бедствия, рождался недоумевающий вопрос: «Кто бы поверил, что Рим, основанный триумфами над вселенной, может подвергнуться разрушению, что мать городов станет их гробницей, что страны Востока, Египет и Африка наводнены будут толпами, юношей и дев прежнего владыки мира?».

«Если Тибр выйдет из берегов, или Нил останется в своем русле, если небо слишком ясно, или земля колеблется

, если явится моровая язва, или наступит голод, — немедленно поднимается крик «Бросить львам христиан!» — с горечью писал некогда один из отцов западной церкви. В 410 году, при официальном господстве христианской религии, о травле ее последователей дикими зверями говорить не приходилось. Но все же поверженное язычество с великой яростью восстало против христиан после падения Рима. В них оно видело главных виновников несчастья «Пока служили мы нашим богам, Рим стоял, Рим процветал... Ныне жертвоприношения наши запрещены; взгляните же, что сделалось с Римом?» Вот с каким укором обращались язычники к христианам. В напряженной, всегда насыщенной грозой атмосфере римской Африки вопрос об ответственности за мировую катастрофу приобретал чрезвычайную остроту. Язычество бросало христианству открытый вызов. Уклоняться от него было невозможно... И ответить «клеветникам» решился тот, к чьему голосу чутко прислушивался весь просвещенный мир в начале V века.

Грандиозное сочинение Августина «О Граде Божием» явилось попыткой защитить христианство от обвинений, брошенных язычниками. Но этого мало. Победоносно отразив натиск врага, великий боец западной церкви сам перешел в наступление. И оно удалось ему блистательно. Твердой ногой став в самом сердце неприятельского расположения, он овладел всеми его боевыми средствами. Он водрузил там свое собственное знамя и торжественно возвестил миру о своей победе. Он поведал, как давно она подготавливалась. Он утверждал, что сами враги содействовали ей, не замечая этого. Он раскрыл тот смысл, какой имеет торжество христианства над язычеством, и объяснил, что сулит этот триумф грядущему миру.

Таким образом, «Град Божий» блаженного Августина стал на рубеже двух исторических эпох. В нем с изумительной полнотой отразились знания и верования, предания и заветы древнего человечества. Но с не меньшей

яркостью запечатлелись в нем стремления и упования нового мира — т. е. раннего средневековья. Величественное создание Августина подводило итог античной культуре; оно же было новым евангелием для грядущего человечества.

Громадный труд из 22 книг — произведение Августина составлялось в течение целых тринадцати лет. Понятно, что «Град Божий» не отличается стройной соразмерностью частей; естественно, что основная мысль сочинения слишком часто затемняется и загромождается всевозможными отступлениями. В первых пяти книгах автор стремится доказать, что христианство не повинно в бедствиях, постигших мир. Напротив, «оно сделало все, чтобы облегчить это несчастье». Не будь вождь готов христианином, он не пощадил бы в вечном городе никого и ничего. А сколько людей нашло себе убежище в христианских храмах! Недаром сами язычники выдавали себя за слуг Христа; не случайно прятались они в базиликах Петра и Павла! Разве это не открытое признание превосходства новой веры?.. Сердце Августина переполнено гордостью при мысли о такой нравственной победе христианства. Он вспоминает взятие Трои; он приводит слова Катана о страшной участи захваченных приступом городов; он ссылается на речь римского полководца, который оплакивал судьбу осажденных им Сиракуз... Правда, Рим претерпел великое бедствие. Но все это — Божие попущение. Если Господь причиняет горе верующим, то лишь для того, чтобы испытать их добродетель или покарать порок. Тот, кто со смирением переносит эти скорби, будет награжден вечным блаженством за гробом.

В прошлом Рима Августин видит еще горшие несчастья. Пусть говорят, что помогли боги этому городу покорить мир.

Но воевать с соседями; но поработать их; но уничтожать народы, не делающие никакого зла, — что это: не великий ли разбой? — страстно восклицает Августин, уроженец некогда покоренной римлянами Африки

... И какие же боги помогли Риму? Не Клоацина ли — богиня сточных труб? Не Волупия ли — богиня наслаждения? Может быть, это бог детского крика Вагитан, или Кунина, охраняющая колыбель новорожденного?.. И дали ли эти боги Риму внутренний мир? Нет, не согласие, а раздор правили судьбами этого государства. И когда слышали римляне от своих богов предписания — обуздывать алчность, подавлять тщеславие, сдерживать стремления к порочной жизни? Где законы, которыми пренебрегли Гракхи, вызвавшие общую смуту, или Марий с Цинной, когда они из-за самых недостойных побуждений начали междоусобную войну, или Сулда, жизнь и деяния которого кого не повергнут в ужас?..

Нет, не богами, а Богом решались судьбы Рима. Единый истинный Владыка мира, Он все направляет по Своей воле, Пути Его Промысла покрыты тайной; но кто осмелится укорить Его в несправедливости?

От века и до сего дня все в мире следует предначертаниям Бога. Он возвысил и ассириян и греков. Он облакал властью и Мария, и Цезаря, и Августа, и Нерона, и Константина, и Юлиана. И, если Рим был возвеличен Им когда-то, то это было наградой за чистые нравы древности. А главное, очевидно, то было необходимо в путях того же Провидения.

Еще задолго до блаженного Августина в творениях пророков древнего Израиля развивалась мысль о том, что единое Божество правит всеми народами земли. Но никто до автора «Града Божия» не раскрывал этой идеи с такой глубиной и силой. Из обвиняемого язычниками Бог христиан превращается у Августина не только в судию, но и во всемогущего властелина вселенной. Страстно, вдохновенно, со всей мощью своего красноречия, со всем арсеналом своей громадной, подавляющей учености доказывает Августин торжество единого Бога во всемирной истории. Не мудрено, что для современников «Град Божий» являлся подлинным откровением. «Даже невежда, начав читать его, — пишет один из свидетелей этого успеха, — невольно доходит до конца, а, кончив чтение,

начинает снова...» «Едва показалось это светило на востоке, как лучи его затопили вселенную!» — восторженно восклицает другой современник

Но «я не хотел бы подвергнуться обвинению, будто, нападая на чужие взгляды, я не пытался раскрыть свое собственное мнение», — заявляет блаженный Августин. И, вот, заимствуя из Ветхого Завета понятие о «Граде Божием» — всемирном Сионе, он пытается разъяснить его религиозный, исторический и жизненный смысл.

Есть два града — Божий и земной, — утверждает Августин. Различие их намечено было искони веков — в разделении ангелов добрых и злых, в восстании дьявола против Бога, в грехопадении первых людей. Подлинным создателем земного града — государства — был Каин, и вся последующая история этого творения братоубийцы достойна своего кровавого начала. «Никогда ни львы, ни драконы не враждовали между собою так, как люди», — со скорбью замечает Августин. Но, как ковчег Ноев, носясь по волнам потопа, спас людей от гибели, так и град Божий, основанный кочевником Авелем, вечно странствуя по земле, вбирает в себя верных сынов Всевышнего из всех племен, всех языков. По воле единого Божества, направляющего пути града Своего, возвышаются и рушатся великие государства, воюют и заключают мир народы, совершаются подвиги и злодеяния. Ассирия и Израиль, Греция и Рим — все следуют предначертаниям Промысла. История мира — это величественное шествие народов земли к единой цели — конечному торжеству Града Божия. Это торжество будет истинным благом, вечным покоем субботы. Блаженство ее будут вкушать не только живущие, но и почившие праведники. «Тогда мы освободимся и увидим, увидим и возлюбим, возлюбим и восхвалим», — торжественно заключает Августин свой восторженный гимн Граду Божию. «Вот, что будет в конце, которому не будет конца».

Что же давало человечеству создание блаженного Августина?

Государственная власть империи V века своими мероприятиями сокрушила внешнюю силу язычества: она

низвергла его храмы, идолов, жертвоприношения. Августин одержал победу над духовным наследием античного мира. Он преодолел язычество в его истории, в его заветах, в его научных и философских приобретениях. Однако великий боец западной церкви стремился не столько уничтожить, сколько покорить своего противника. Да и возможно ли было отвергнуть всю античную культуру? Не лучше ли было воспользоваться ею для нужд нового времени? Это и сделал Августин в своем «Граде Божием». После него очевидно стало, что древнее человечество трудилось не даром в течение тысячелетий. То, что было им создано, должно было служить потребностям дальнейших поколений, содействовать тому, что впоследствии названо было прогрессом. Как религиозный человек и как епископ, Августин был непоколебимо убежден, что этот прогресс возможен только под сенью церкви, которая является частью «Града Божия», скитающегося по земле. Поэтому он величает ее «столпом и утверждением истины». Вне церкви — нет спасения. «Вне церкви — бесполезны добрые дела... Вне церкви ничему не помогут ни девственность, ни мученичество, ни отпущение грехов, ни молитвы».

Уже Амвросий Миланский прославлял церковь, как «тихую пристань среди мирской бури». Такое восхваление было в то время вполне естественно — особенно, на западе империи. Государственная власть, действовавшая здесь, явно слабела и разлагалась. Ей не под силу было — ни объединить население, ни обеспечить ему мир, порядок, благосостояние, даже внешнюю безопасность. Народ видел эту власть, главным образом, в образе ненавистных сборщиков податей или грубых солдат, приходящих на постой. Зато влияние церкви все возрастало. Мало того, что она во множестве устраивала больницы и богадельни, приюты и странноприимные дома. Мало того, что она стремилась смягчить грубые нравы, улучшить положение рабов, внушить уважение к труду. В руках епископов, благодаря пожертвованиям и завещаниям, накапливались огромные богатства.

К ним переходили все большие и большие полномочия в судебных и правительственных делах. Сами императоры вынуждены были считаться с этой властью, — и если Амвросий мог безнаказанно грозить отлучением Феодосию, то понятно, что обыкновенные чиновники государства трепетали перед гневом владыки церкви. Особенно чувствовалось это в Риме. Когда тамошний епископ, облаченный в золотую парчу, в пурпуровой обуви, осыпанной драгоценными камнями, являлся народу со своей блестящей свитой, представители государственной власти совершенно терялись рядом с ним... И невольно вспоминались слова, сказанные, будто бы, императором Константином отцам Никейского собора: «Богом поставлены вы над нами, как боги...»

Августин не только понял то значение, которое приобрела церковь в V веке. С гениальной прозорливостью он предугадал ту роль, какую должна была играть эта могучая сила в грядущие времена. Он чувствовал, что церкви суждено взять на себя строительство жизни в новом обществе, что перед ее властью склонится все, Само государство обрекалось на подчинение этому господству. Вот почему его «Град Божий» был одновременно — итогом минувшей истории и предвестием наступающей эпохи — т. е. средневековья. Для людей этого периода — особенно же для будущих деятелей средневековой церкви — духовное наследие Августина послужило идеальной опорой, явилось в некотором роде новым евангелием.

В.Потемкин

ПРОТИВ АКАДЕМИКОВ

Предисловие

1.0 если бы, Романиан, добродетель могла потребовать у противодействующей ей фортуны достойного человека, да еще и так, чтобы последняя вновь не отобрала его у нее! Тогда, несомненно, добродетель давно уже наложила бы на тебя руку, провозгласила бы тебя человеком вольным и ввела бы во владение имуществом самым благонадежным, дабы не допустить тебя раболепствовать даже перед счастливой случайностью. Но по грехам ли нашим, или же по естественной необходимости так устроено, что божественный дух, присущий смертным, никоим образом не входит в гавань мудрости, где не тревожило бы его никакое дуновение фортуны — ни противное, ни благоприятное, если, конечно, не введет его в эту гавань сама же фортуна, безусловно счастливая, хотя порой и кажущаяся несчастной. Поэтому нам не остается ничего другого, кроме молитв за тебя, которыми мы испросили бы, если сможем, у пекущегося о том Бога, чтобы он возвратил тебя самому себе; ибо тем самым Он легко возвратит тебя и нам и позволит твоему уму, который уже давно едва имеет чем дышать, выбраться, наконец, на воздух истинной свободы.

Ведь, возможно, то, что мы обыкновенно называем фортуной, управляется некоторым сокровенным повелением, и случаем в событиях считается не что иное, как то, основание и причина чего нам попросту неизвестны, и ничего не случается выгодного или невыгодного в частности, что не было бы согласовано и соотнесено с общим. Эту мысль, высказанную в основных

положениях самых плодотворных учений и столь трудно постигаемую людьми непосвященными, и обещает доказать своим истинным любителям философия, к занятиям которой я тебя и приглашаю. Поэтому, если и случается с тобой многое, недостойное твоего духа, не спеши презирать самого себя. Коль скоро божественное провидение простирается и на нас, — в чем сомневаться не следует, — то, поверь мне, если с тобой что-нибудь происходит, то так оно и должно происходить. Так, когда ты, с такими своими природными свойствами, которым я всегда удивлялся, с первых дней юности, не поддержанной, увы, разумом, скользкой стезей вступил в человеческую жизнь, переполненную всякими заблуждениями, — водоворот богатств охватил тебя и стал поглощать в обольстительных омутах тот возраст и дух, который с радостью следовал всему, что казалось прекрасным и честным; и только те дуновения фортуны, которые считаются несчастьями, извлекли тебя, почти утонувшего, оттуда.

Ведь если бы тебя, когда ты затевал медвежьи бои и прочие никогда не виданные нашими гражданами зрелища, всегда встречало оглушительное рукоплескание театра; если бы дружные и единодушные голоса глупцов, число коих безмерно, превозносили тебя до небес; если бы никто не осмелился быть тебе врагом; если бы муниципальные таблицы объявляли тебя своими медными письменами патроном не только своих граждан, но и жителей соседних округов, воздвигались бы тебе статуи, текли почести, придавались степени власти, превышающие объем власти муниципальной, накрывались тучные столы для ежедневных пиршеств; если бы каждый, кому что необходимо, и даже просто желательно для наслаждения, без отказа бы просил и без отказа получал, а многое раздавалось бы и непросящим; если бы и хозяйство, тщательно и добросовестно ведущееся твоими управляющими, оказывалось бы достаточным и готовым к удовлетворению твоих издержек, а сам ты тем временем проводил бы жизнь в изящнейших

громадах зданий, в роскоши бань, в играх, не пятнающих чести, на охотах, на пирах, слыл бы на устах клиентов, на устах граждан, на устах, наконец, целых народов человеколюбивейшим, щедрейшим, красивейшим и счастливейшим, каковым бы и был, — кто тогда осмелился бы напомнить тебе, Романиан, о другой блаженной жизни, которая, собственно, одна и блаженна? Кто, спрашиваю? Кто мог бы убедить тебя, что ты не только не был счастлив, но, напротив, был тем более жалок, чем менее таковым казался сам себе? Теперь же, благодаря таким и стольким перенесенным тобою несчастьям, как просто стало тебя увещевать! Нужно ли ныне далеко ходить за примерами того, как непостоянно, непрочно и чревато всевозможными бедствиями все то, что смертные считают благами? — ведь, в известной степени, ты так хорошо испытал это сам, что твоим примером мы можем убеждать других!

Итак, те твои достоинства, в силу которых ты всегда стремился к прекрасному и честному, хотел скорее быть щедрым и справедливым, нежели богатым и могущественным, никогда не поддавался бедствиям и мерзостям, — то самое, говорю, божественное, что было усыплено в тебе, уж и не знаю, каким сном этой жизни, какой летаргией, — таинственное провидение вновь пробудило разнообразными и суровыми потрясениями. Пробудись же, пробудись, прошу тебя! Поверь мне, ты еще будешь благодарен судьбе за то, что она не забросала тебя дарами благополучия, на которые так падки многие простаки, дарами, которыми чуть было не прельстился и я сам, и лишь душевная боль смогла принудить меня бежать от открытого всем ветрам образа жизни и искать прибежища в недрах философии. Это она теперь питает и согревает меня в том самом покое, которого мы так сильно желали. Это она освободила меня от того суеверия, в которое я так опрометчиво увлекал вслед за собой и тебя, мой Романиан. Ибо это она учит, и учит справедливо, не почитать решительно ничего из того, что зрится очами смертных. Это она обещает

показать со всей ясностью Бога истиннейшего и таинственнейшего, и вот, — вот уже как бы прорисовывает Его образ в светлом тумане.

В усердных занятиях философией проводил со мной время и наш Лиценций. От юношеских обольщений и наслаждений он всецело обратился к ней, так что я не без основания решаюсь предложить его для подражания его отцу. Ибо если на кого, то уж никак не на философию станет жаловаться какой бы то ни было возраст за устранение от ее сосцов. А я, чтобы побудить тебя охотнее за нее взяться (хотя и хорошо знаю твою жажду), решил, однако, послать тебе вначале лишь маленький кусочек на пробу в надежде, что этот кусочек будет тебе весьма приятен и, так сказать, возбудит аппетит. Посылаю тебе записку состязаний, которые вели между собой Тригений и Лиценций. Ибо и первого юношу, насколько привлекла было к себе служба, суля ему якобы освобождение от скуки учения, настолько же возвратила нам пламенным и неустанным ревнителем великих и почтенных знаний.

Итак, спустя несколько дней после того, как мы стали жить в деревне, когда, располагая и воодушевляя их к занятиям, я увидел их даже более, чем надеялся, готовыми к этим занятиям и страстно к ним стремящимися, то и захотелось мне испытать, что они могут в своем возрасте, тем более, что «Гортензий» Цицерона, казалось, уже в значительной мере ознакомил их с философией. Наняв писаря, дабы труд наш не был развеян по ветру, я не позволил ничему погибнуть. В этой книге ты прочтешь о том, насколько спорилось наше дело и каковы их суждения, равно и каковы мнения мои и Алипия.

КНИГА ПЕРВАЯ

СОСТЯЗАНИЕ ПЕРВОЕ

2. Итак, когда по моему приглашению мы, как только представился удобный случай, сошлись все вместе, я сказал: — Сомневаетесь ли вы в том, что нам должно знать истину?

— Нисколько, — отвечал Тригений, а остальные знаками выразили ему свое одобрение.

— А если, — говорю, — мы можем быть блаженными и не познав истины: считаете ли вы познание истины необходимым?

На это Алипий сказал: — Я полагаю, что мне удобней быть судьей в этом вопросе. Мне предстоит еще долгий путь в город, а потому меня следует освободить от обязанности принять ту или другую сторону, поскольку функцию судьи я могу передать кому бы то ни было легче, чем обязанность защитника той или иной стороны. Поэтому ни для какой из двух сторон ничего от меня не ждите.

Когда все согласились, я повторил свой вопрос.

— Быть блаженными, — ответил Тригений, — мы действительно желаем; и если можем достигнуть этого без истины, то искать ее нет никакой нужды.

— Как это так, — говорю я, — уж не думаете ли вы, что мы действительно можем быть блаженными вдали от истины?

Тогда Лиценций: — Можем, если истину будем искать Когда же я стал настойчиво требовать мнения остальных, Навигий ответил: — Я, пожалуй, склоняюсь на сторону Лиценция. Возможно,

в самом деле, блаженство жизни в том и состоит, чтобы неустанно исследовать истину.

Тригений же сказал; — Определи, в чем, по-твоему, состоит блаженная жизнь, чтобы мне на основании этого сообразить, что следует отвечать.

— Неужели ты думаешь, — говорю я, — что жить блаженно означает что-либо другое, как не жить согласно наилучшему, что есть в человеке?

— Я не буду, — ответил он, — напрасно тратить слов: полагаю, что ты же и должен определить мне, что это — самое наилучшее.

— Кто, — говорю, — усомнится, что наилучшее в человеке — это та часть его души, которая в нем господствует и которой все остальное в человеке должно повиноваться? А, чтобы ты не потребовал еще одного определения, сразу поясню: такой частью может назваться ум или рассудок. Если же ты не согласен с этим, попытайся сам сформулировать, что есть блаженная жизнь или наилучшее в человеке.

Тригений спорить не стал.

— В таком случае, — продолжил я, — возвратимся к нашему предмету. Представляешь ли ты себе, что можно жить блаженно и не найдя истины, лишь бы только ее искать?

— Я отнюдь не представляю этого, — отвечает Тригений, — но ведь я на этом и не настаивал.

~ А вы, — спрашиваю я у других, — как думаете?

Тогда Лиценций сказал: — Мне кажется, что можно, потому что те наши предки, которых мы знаем, как людей мудрых и блаженных, жили достойно и блаженно только лишь потому, что искали истину.

— Благодарю, что выбрали меня судьей вместе с Алипием, которому, признаюсь, я стал было завидовать. Итак, поелику одному из вас кажется, что блаженная жизнь может быть достигнута одним только исследованием истины, а другому — не иначе, как ее обретением,

Навигий же незадолго до этого заявил, что хочет перейти на твою, Лиценций, сторону, то я с нетерпением ожидаю услышать, как вы будете защищать свои мнения! Ибо предмет этот — огромной важности и заслуживает самого тщательного рассмотрения.

— Если это столь серьезный предмет, — заметил Лиценций, — то для его исследования требуются весьма мудрые мужи.

— Не ищи, — говорю, — и особенно в этом городе, того, что и вообще нынче трудно сыскать. Лучше поясни смысл сказанного тобой, сказанного, полагаю, не наобум, и ответь, на каком основании ты таким образом мыслишь. Что же до твоего замечания, то, думаю, и малые люди могут возрасти, когда исследуют великие предметы.

3. Лиценций сказал: — Так как ты, я вижу, настойчиво побуждаешь нас вступить в состязание, то позволь спросить, почему бы не мог быть блаженным тот, кто ищет истину, хотя бы ее и не нашел?

— А потому, — отвечал за меня Тригений, — что от блаженного мы ждем совершенства и мудрости во всем. Тот же, кто еще только ищет, несовершенен. Поэтому я решительно отказываюсь понимать, почему ты выставляешь такого блаженным.

Тут Лиценций решил сослаться на авторитет предков, на что Тригений благоразумно возразил, дескать, предки предкам рознь. Тогда первый и говорит: — Считаешь ли ты мудрым Карнеада?

— Я не грек, — отвечает Тригений, — и знать не знаю, каков был твой Карнеад. Лиценций: — Ладно, в таком случае, что ты думаешь о нашем знаменитом Цицероне?

После долгого молчания Тригений согласился, что Цицерон был мудр. Обрадовался Лиценций: — Итак, — говорит, — его мнение по данному предмету имеет для тебя хоть какой-нибудь вес?

— Имеет.

— Так выслушай, если подзабыл, что он говорил. Наш Цицерон полагал, что блажен тот, кто исследует истину, хотя бы и не был в силах ее открыть.

— Где же, позволь, ты это вычитал? На что Лиценций: — Разве тебе не известно, что Цицерон особенно настаивал на том, что не существует достоверного чувственного восприятия, а коли так, то мудрому ничего не остается, кроме тщательнейшего изыскания истины, так как, если бы он принял на веру то, что неизвестно, то никогда не смог бы избавиться от заблуждений, а это со стороны мудрого — величайшая ошибка! Поэтому: если мудрого следует считать блаженным, а настоящий удел мудрости — исследование истины, то, значит, одно только это изыскание уже может сделать жизнь блаженной.

Тогда Тригений: — А можно ли забрать назад необдуманно сделанную уступку?

Тут уже я заметил, что подобное не допускается только в тех случаях, когда затевают споры не из желания найти истину, а из ребяческого легкомыслия. Учитывая же характер спора, а равно и то, что спорщики находятся на стадии воспитания и обучения, я это не только позволяю, но и настаиваю, чтобы взято было за правило возвращаться к обсуждению и пересмотру того, в чем были сделаны не вполне обдуманные уступки. Лиценций согласился, что настоящей победой в философии будет не победа в споре, а отыскание правды и истины. Алипий же сказал: — Согласитесь, что до выполнения мною взятых на себя обязанностей очередь еще не дошла. А, между тем, еще прежде задуманная поездка вынуждает меня прервать их отправление. Поэтому пусть тот, кто вместе со мной принял на себя обязанности судьи, до моего возвращения выполняет эти обязанности и за меня, располагая как бы удвоенной властью, ибо, как я вижу, спор затянется надолго.

Когда Алипий ушел, Лиценций обратился к Тригению: — Говори, в чем ты сделал необдуманную уступку? Тот отвечал: — Поспешил согласиться, что Цицерон был мудр.

— Как, — поразился Лиценций, — Цицерон не был мудр? Цицерон — начало и конец всей латинской философии!

— Если и соглашусь, что он был мудрым, — спокойно возразил Тригений, — то и тогда далеко не все у него одобрю.

— Что же еще? — воскликнул первый, — ведь отвергая названное положение, ты должен будешь отвергнуть и многое другое!

— Отнюдь, — отвечал второй, — я, например, готов утверждать, что Цицерон только это понимал неправильно. Полагаю, что для вас важным будет лишь то, насколько основательны мои доказательства в пользу того, что я намерен утверждать.

— Давай, — махнул рукой Лиценций, — продолжай. Разве я осмелюсь возражать тому, кому и Цицерон не указ!

Тогда Тригений: — Я хочу обратить внимание нашего судьи на то, как он сам определил ранее блаженную жизнь. Он сказал, что блажен тот, кто живет той частью своей души, которой следует повелевать всем остальным. Тебя же, Лиценций, прошу согласиться со мною в том (ибо во имя свободы, которую обещает нам философия, я давно уже сбросил иго авторитета), что тот, кто только ищет истину, еще не совершенен.

Подумав, Лиценций уступить отказался.

Тригений: — Объясни, пожалуйста, почему? Каким образом человек может быть совершенным и, в то же время, еще только искать истину?

Лиценций признал, что тот, кто не достиг этой цели, не совершенен. Но, так как истину знает один только

Бог и, возможно, те человеческие души, которые уже оставили тело, то цель человека — совершенным образом искать истину; именно такого человека мы и назовем совершенным, хотя, конечно, совершенным, как

человека. Тригений: — Итак, человек блаженным быть не может. Да и как мог бы, когда он не в силах достигнуть того, к чему всячески стремится? Но человек может жить блаженно, если руководствуется той частью души, которой должно в нем господствовать. А, потому, он может находить и истину. Или же пусть он сдерживает себя и не стремится к истине, дабы не быть, не найдя ее, несчастным!

— Но ведь именно это, — возразил Лиценций, — и составляет блаженство человека — совершенным образом искать истину. Это и значит — достигать цели, далее которой идти нельзя. Поэтому тот, кто ищет ее не слишком усердно, человеческой цели не достигает. Тот же, кто прилагает к изысканию истины столько старания, сколько он может и должен прилагать, тот блажен, хотя бы ее и не нашел, так как исполнил свой долг. Если же открыть истину невозможно, то лишь потому, что это невозможно в принципе. Наконец, если человеку необходимо быть или блаженным, или несчастным, то как можно считать несчастным того, кто дни и ночи трудится над изысканием истины? Значит, его следует полагать блаженным. Далее, подобное определение, как я думаю, полезно и для меня. Ибо если блажен (а он действительно блажен!) тот, кто живет той частью души, которой прилично повелевать остальными, а часть эта называется разумом, то, спрашиваю, неужели же не живет разумом тот, кто совершенным образом ищет истину? Если же это нелепость, то почему тогда нельзя назвать блаженным того, кто только исследует истину?

— Мне кажется, — возразил Тригений, — что тот, кто заблуждается, и разумом не живет, и уж тем более не блажен. Заблуждается же всякий, кто всегда ищет и всегда не находит. Ты же все время хочешь доказать одно

из двух: или что заблуждающийся может быть блаженным, или что тот не заблуждается, кто никогда не находит того, что ищет. Лиценций; — Блаженный заблуждаться не может. Тот же, кто ищет — не заблуждается, поскольку он для того совершенным образом и ищет, чтобы не заблуждаться.

Тригений: — Возможно, так оно и есть, да только он ведь не находит, а, следовательно, заблуждается. Ты же вообразил, что достаточно ему захотеть не заблуждаться, как он сразу же заблуждаться и перестанет. Но можно ведь заблуждаться и невольно, более того, невольно-то обычно и заблуждаются!

Тут уже я решил вмешаться: — Вам следует, — говорю, — определить, что такое заблуждение. Тогда вам легче будет обозначить границы вашего спора.

— Я, — отвечал Лиценций, — не способен ни к каким определениям, хотя заблуждение легче определить, чем от него избавиться.

— А я, — сказал другой, — пожалуй, определяю. Мне это сделать проще, но не благодаря способностям, а в силу правоты защищаемого мною положения. Заблуждаться — это значит всегда искать и никогда не находить!

— Если бы мне, — заметил Лиценций, — удалось опровергнуть это определение, я счел бы свое мнение надежно защищенным. Но, так как или этот предмет труден сам по себе, или же мне он таким представляется, я попрошу вас отложить вопрос до завтрашнего дня.

Я решил, что ему следует уступить, другие не возражали, и мы пошли на прогулку. Под вечер они было вновь возобновили свой спор, но я его прервал и уговорил оставить все на утро, а нынче отправиться в бани.

СОСТЯЗАНИЕ ВТОРОЕ

4. Когда на другой день мы уселись вместе, я сказал: — Продолжайте начатое вчера. Тогда Лиценций: — Если не ошибаюсь, мы отложили спор по моей просьбе, так как определить заблуждение было для меня очень трудно.

— Верно, — говорю, — ты прав, и я искренне желаю, чтобы это было для тебя добрым предзнаменованием для всего последующего.

— Итак, выслушай, — сказал он, — что сказал бы я вчера, если бы ты не прервал спор: заблуждение, по моему мнению, есть утверждение лжи, принимаемой за истину. В него никогда не попадет тот, кто полагает, что истину всегда следует искать. Ведь не станет же утверждать ложь тот, кто вообще ничего не утверждает. Поэтому, он не может и заблуждаться, а быть блаженным может весьма легко. Чтобы далеко не ходить за примерами, скажу: если бы мы сами могли проводить каждый день также, как вчерашний, то и нас вполне можно было бы считать блаженными, ибо мы провели время в великом сердечном покое, освободив дух от всякой телесной грязи и от огня страстей, давая, насколько это человеку возможно, занятие разуму, т.е. жили именно той божественной частью души, в которой, по установленному нами же вчера определению, и заключается блаженная жизнь, хотя, как мне думается, мы ничего не нашли, а только искали. Итак, блаженная жизнь может быть достигаема человеком одним лишь исследованием истины, пусть даже эта истина не может быть открыта вообще. Обрати внимание, с какой легкостью устраняется твое определение общим понятием! Ты сказал, что заблуждаться — значит всегда искать, но никогда не находить. Но, представь, что кто-то ничего не ищет, но, скажем, в силу своей слепоты, средь бела дня полагает, что наступила ночь. Что же, он, по-твоему, не заблуждается?

И, заметь, такого рода заблуждения — самые распространенные, под твое же определение они не подпадают. А вот другой пример. Некто, допустим, хочет попасть в Александрию, знает кратчайший туда путь и этим путем направляется. Он ведь не заблуждается, не так ли? Но на пути ему встречаются различные препятствия, путешествие затягивается, и он в дороге умирает. Разве он не всегда искал и никогда не находил, тем не менее, в чем же он заблуждался?

— Он не всегда искал, — возразил Тригений.

— Верно, — ответил Лиценций, — твоя правда. Но именно поэтому твое определение никуда и не годится. Я ведь не сказал, что блажен тот, кто всегда ищет истину. Да это и невозможно; во-первых, потому, что человек существует не всегда; во-вторых, — не может же он, едва только родился, тотчас же отправляться искать истину. А если ты полагаешь, что выражение «всегда» нужно употребить в том случае, если он не дает потеряться ни одной минуте времени с тех пор, как уже может искать, то тебе следует вспомнить о путешественнике в Александрию. Представь, что кто-нибудь с того самого времени, как возраст или занятия позволили ему отправиться в путь, пустился в означенное путешествие, и, хоть и не сбивался с пути никогда, однако умер прежде, чем достиг своей цели. Ты будешь заблуждаться полагая, что заблуждался он, хотя он и не нашел того, поискам чего посвящал все возможное для этого время. Таким образом, не заблуждается тот, кто совершенным образом ищет истину, пускай ее и не находя, и блажен, поскольку живет согласно с разумом. Твое же определение я считаю опровергнутым и спрашиваю, неужто ты полагаешь наш спор еще не решенным?

5. На это Тригений сказал: — Согласен ли ты, что мудрость есть прямой путь жизни?

Лиценций согласился, но прежде попросил определить, что такое мудрость.

Тригений:

— Неужели она кажется тебе недостаточно определенной самим вопросом? Ты даже согласился с тем, чего я хотел. Если я не ошибаюсь, прямой-то путь жизни и называется мудростью.

Лиценций отвечал: — Ничто мне не кажется таким смешным, как подобное определение.

— Возможно, — сказал Тригений, — это и смешно, но я бы попросил тебя, прежде чем смеяться, хорошенько подумать, ибо нет ничего постыднее смеха, который сам заслуживает насмешки.

— Ладно, — согласился Лиценций, — со смехом обождем. Тогда ответь мне вот на что: признаешь ли ты, что смерть противоположна жизни?

Тригений признал.

— А разве путь жизни — это не тот путь, которым следует идти, дабы смерти избежать? Тригений признал и это.

— Итак, если какой-нибудь путник следует прямой дорогой, так как слышал, что в лесах полно разбойников и сворачивать попросту опасно, то неужто уже из одного этого следует, что сей путник — мудрец?

Я согласился, что, хотя мудрость и такой путь, но все же не один он — мудрость. И, поскольку определение не должно включать в себя ничего чуждого предмету определения, я попросил снова попробовать определить, что же такое мудрость.

Тригений долго молчал, а потом сказал: — Определяю, пожалуй, снова: мудрость есть прямой путь, ведущий к истине.

— И это, — возразил Лиценций, — легко опровергается. Разве у Вергилия мать не говорит Энею: «Только иди, и куда поведет тебя путь, свой шаг направляй»? Следуя этим путем, он доходит туда, куда сказано, т.е. к истине. Настаивай, если угодно, что можно считать мудростью то, куда он ставил ногу. Впрочем, я совершаю глупость, стараясь опровергнуть это твое определение, поскольку оно как нельзя лучше подтверждает мое мнение.

Ибо мудростью ты назвал не саму истину, а путь, ведущий к ней. Поэтому тот, кто пользуется этим путем, вполне пользуется и мудростью; тот же, кто пользуется мудростью, тот необходимо и мудр. Итак, мудрым будет тот, кто совершенным образом ищет истину, хотя бы он этой истины и не достиг, так как под путем, ведущим к истине, по моему мнению, следует понимать именно исследование истины. Далее, я утверждаю, что мудрец не может быть несчастлив. Всякий же человек или несчастен, или блажен. Следовательно, блаженным делает не только открытие, но уже только одно исследование истины.

Тогда Тригений, смеясь, сказал: — Поделом мне, раз я так доверчиво открываюсь своему противнику! Я ведь, ты знаешь, не больно силен по части определений. Впрочем, что было бы, если бы и сам я начал просить тебя определить что-нибудь, а затем, притворившись, что ничего не понял, стал настаивать на определении слов, входящих в первое определение, потом — и во второе, и так без конца? Что, казалось бы, сложного в определении понятия «мудрость»? Однако же, сам не знаю почему, едва только это понятие как бы выйдет из гавани нашего ума, тотчас же встречает шквал всевозможных порицаний. А, поэтому, или давай откажемся от определения мудрости вообще, или же пусть наш судья примет его под свое покровительство.

Видя, что близится ночь, а также принимая во внимание то, что возникает уже как бы новый вопрос, я решил отложить диспут на другой раз. Тут следует заметить, что мы начали наши рассуждения ближе к вечеру, так как большую часть дня провели, распорядясь по хозяйству, а затем изучали первую книгу Вергилия.

СОСТЯЗАНИЕ ТРЕТЬЕ

6. Едва рассвело, мы тотчас приступили к продолжению дела. Я сказал: — Ты, Тригений, попросил вчера, чтобы я оставил обязанности судьи и взял под защиту мудрость, как будто кто-либо из вас является ее противником или же, защищая ее, наносит ей тем самым урон! А, между тем, вы оба стремитесь к ней, хотя никак не можете сойтись в ее определении. Далее, даже если ты считаешь себя несостоятельным в определении мудрости, то это отнюдь не означает, что тебе следует отказаться от защиты своего мнения. Поэтому все, что я намерен сделать, это дать свое определение мудрости, которое, впрочем, даже и не мое, и не ново, но принадлежит еще мужам древности. Я удивляюсь, что вы не вспомнили о нем сами. Ведь не в первый же раз вы слышите, что мудрость — это знание вещей человеческих и божественных.

Тут Лиценций, который, как мне казалось, должен будет надолго задуматься, сразу подхватил: — В таком случае, я хотел бы спросить, почему мы не зовем мудрым того хорошо нам всем знакомого распутника, столь охочего до женщин известного поведения? Я имею в виду Альбицерия из Карфагена, который на протяжении многих лет отвечал всем желающим на их вопросы и, вспомни, как бывали удачны эти ответы и как точны! Я бы мог привести множество примеров, но вы ведь сами отлично их знаете. Не тебе ли, досточтимый судья, он помог найти пропавший кохлеарий, а когда твой слуга, несший ему деньги, по дороге проворовался, то именно Альбицерий, догадавшись о содеянном (хоть и не знал, сколько денег ты ему передал), уличил вора и заставил его все вернуть сполна. От тебя же мы слышали историю, поведенную тебе многомудрым Флакцианом, о том, как договорившись о покупке имения, тот спросил у нашего прорицателя о своих замыслах

(которые держал в тайне), и Альбицерий, ни секунды не медля, тут же рассказал не только о принятом Флакцианом решении, но даже упомянул название имени, столь сложное и нелепое, что сам покупатель никак не мог его запомнить. Нам с вами известно еще немало такого рода примеров, а потому я спрашиваю: неужели вещи, о которых спрашивали Альбицерия, не были вещами человеческими? И возможно ли, чтобы без знания вещей божественных он мог отвечать так точно и истинно? А коли так, то Альбицерий был мудр, в случае, конечно, если мы примем определение, что мудрость — знание вещей человеческих и божественных.

7. На это Тригений отвечал: — Я не называю знанием то знание, заявляющий о котором иногда обманывается. Ибо знание состоит не только в понимании вещей, но в таком понимании, при котором нет места никакому ни заблуждению, ни колебанию. А потому правы те философы, которые утверждают, что знание присуще мудрым, которые, помимо непосредственного восприятия, также и в самих себе содержат образы того, что созерцают и чему следуют. Тот же, кого ты привел в пример, как нам всем известно, нередко и ошибался. Как же я могу назвать его знающим, когда он порою лгал, а ведь я не назвал бы его знающим даже тогда, когда он был бы всегда прав, но правду эту говорил нерешительно. Сказанное мною относится ко всем толкователям, астрологам и провидцам. Или, возможно, вы приведете хоть один пример, который бы меня опровергал? О пророках же я умолчу, ибо они пророчествовали не своим разумением. Далее, что касается твоего утверждения, будто бы человеческие вещи — это вещи, принадлежащие людям, ответь, считаешь ли ты что-нибудь нашим из того, что может дать или отнять у нас случай? И когда ты говоришь о знании человеческих вещей, имеешь ли ты при этом в виду знание о своем и чужом имуществе, именах, деньгах и т.п.? А, быть может, истинное знание человеческих вещей — это знание света благоразумия, красоты воздержания, силы мужества, святости справедливости? Ведь

именно это мы, не боясь никакой фортуны, только и можем назвать своим. И если бы упомянутый тобой Альбицерий имел именно это знание, то, поверь, никогда не жил бы столь неводержанно и безобразно. Что же касается его угадываний, то, возможно, если что-либо приходит нам на ум или держится у нас в памяти, оно также может ощущаться некоторыми презренными воздушными существами, которых зовут демонами и которые, пожалуй, превосходят нас остротой и тонкостью восприятий, но, убежден, уступают разумом. Как это все происходит — нам понять не дано, но, удивляясь, скажем, пчелке, чье непостижимое для нас чутье неизменно выводит ее к меду, мы ведь еще не ставим ее выше себя и даже не сравниваем с собой.

8. Затем, если вещи божественные, а с этим согласны все, лучше и священнее вещей человеческих, то как мог постигнуть эти вещи тот, кто даже не знал, что это такое? Итак, Альбицерий не был причастен знанию ни человеческих, ни божественных вещей, и его примером ты напрасно стараешься подорвать наше определение. Наконец, если мы должны считать ничтожным и презирать все, кроме вещей божественных и человеческих, то скажи, в каких вещах этот твой мудрец ищет истину?

— В божественных, — отвечал Лиценций, — поскольку добродетель, хоть и находится в человеке, несомненно — божественна.

Тригений: — Значит Альбицерий знал уже те вещи, которые твой мудрец всегда только ищет? На это Лиценций: — Да, он знал вещи божественные, но не те, которые ищет мудрец. Ибо кто всерьез станет полагать, что мудрец может заниматься гаданием? Поэтому твое определение не вполне корректно.

Тогда Тригений сказал: — Я не стану защищать данное определение, ибо не я его и высказал. От тебя же я хочу услышать ответ на следующее: полагаешь ли ты, что Альбицерий знал истину?

— Полагаю.

— Значит, знал лучше твоего мудреца?

— Никоим образом, — отвечал Лиценций, — ибо ту истину, которую ищет мудрый, никогда не сможет постигнуть не только сумасбродный ворожей, но и сам мудрец, пока живет еще в этом теле. Но сама эта истина такова, что лучше ее искать, и не находить, нежели иную какую обрести.

— Чтобы справиться с подобными изысками, — говорит Тригений, — я вынужден прибегнуть к помощи определения. Если прежнее определение показалось тебе неправильным потому, что охватывает большее, чем должно, то попробую его уточнить: мудрость — знание вещей человеческих и божественных, но только таких, которые относятся к жизни блаженной.

— Есть и там мудрость, — возразил Лиценций, — да только не одна, и если прежнее определение как бы захватывает чужое, то это — упускает и свое. Первое можно назвать жадным, а второе — глупым. Ибо мудрость (попробую дать и свое определение) — не одно лишь знание, но и тщательное исследование вещей человеческих и божественных, относящихся к блаженной жизни. А если угодно будет тебе разделить это определение на части, то та часть, которая говорит о знании, относится к Богу, а та, что об исследовании, — к человеку. Той мудростью блажен Бог, а этой — человек

— Выходит, — сказал Тригений, — твоего мудреца следует пожалеть, ибо он понапрасну теряет свой труд!

— Почему же напрасно, — заметил Лиценций, — когда он ищет с такой выгодой? Ведь уже только потому, что он ищет, он мудр, а чем он мудрее, тем блаженней, поскольку все больше и больше освобождает на своем пути свой ум от телесных тенет и, сосредоточиваясь в самом себе, не позволяет терзать себя различным похотям, но всегда в спокойном созерцании обращается к себе и к Богу, чтобы и здесь разумно воспользоваться тем блаженством, которое мы выше признали, и в последний день жизни оказаться подготовленным получить

то, к чему особенно стремился и, испытав в полной мере блаженство человеческое, насладиться по заслугам и блаженством божественным.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

9. Тут, вижу, Тригений задумался надолго, и говорю: — Уверен, что, поразмыслив, Тригений найдет немало доводов против любого из твоих положений. Посуди сам: мы рассуждаем о блаженной жизни, блаженный же необходимо должен быть мудрым, так как глупость (в чем согласятся с нами даже глупцы) — несчастье. Тригений заявил, что мудрый должен быть совершенным, а таковым никак нельзя считать того, кто истину еще только ищет. Значит, ищущий еще не блажен. Когда ты попытался сослаться на величие авторитета, он поначалу стушевался перед именем Цицерона, но тотчас оправился и, проявив благородство духовной свободы, возвратил себе утраченные было позиции и спросил, считаешь ли ты совершенным того, кто еще только ищет. Ход его мысли был очевиден: если ты с этим согласишься, он вновь возвратится к самому началу и попробует доказать, что совершенен тот человек, который строит свою жизнь по законам разума, откуда делает вывод, что блаженным может быть только совершенный. Ты, однако, заметил ловушку и назвал совершенным тщательного, т.е. совершенного исследователя истины. Таким образом, ты стал защищаться определением Тригения, согласно которому блаженна жизнь того, кто живет по законам разума. Потеряв свою первоначальную опору, как бы лишившись убежища, ты уж было совсем проиграл спор, но, получив временную передышку, решил изменить тактику и защищаться тем же, чем и любимые тобой академики, чье мнение ты отстаиваешь, а именно определением заблуждения. Затем ты перешел к определению мудрости, причем твои доводы были столь хитроумны и коварны, что, наверное, разгадать и

опровергнуть их не смог бы даже твой помощник Альбиций. Тригений же, сохраняя бдительность, сумел настолько убедительно им противостоять, что, казалось, совсем бы тебя уничтожил, если бы ты, в заключение, не подкрепил себя новым определением, согласно которому человеческая мудрость состоит в исследовании истины, каковое ведет к душевному покою, рождающему блаженную жизнь. Будет ли он отвечать на это, или нет — дело его; я же полагаю, что мы уже достаточно занимались данным вопросом и, потому, попробую закрыть его несколькими словами.

Решив побудить вас исследовать истину, я захотел сперва выяснить, высоко ли вы ее цените. Высказанное всеми участниками состязаний высокое к ней уважение меня, вашего наставника, не может не обрадовать. Ведь желая быть блаженными, мы должны либо познать истину, либо (по определению Лиценция) тщательно ее исследовать. А это значит, что отныне истина будет главным предметом наших устремлений.

На этом мы и завершим наш диспут и, записав его, отправим твоему, Лиценций, отцу, которого я искренне желаю расположить к занятиям философией. Надеюсь, прочитав это письмо, из которого он узнает, что сын его настолько в ней преуспел, он и сам воспламенится к подобного рода занятиям. Ты же, Лиценций, раз уж тебе так нравятся академики, приготовь к их защите более сильные аргументы, ибо в следующий раз я намереваюсь взяться за них всерьез.

Тут нам сообщили, что обед готов, и мы поспешили к столу.

КНИГА ВТОРАЯ

1. Если бы из безусловно правильного утверждения, что человек, не занимающийся науками и не интересующийся познанием истины, не может быть мудрым, необходимо следовало, что ищущий истину непременно ее находит, то, конечно, вся ложь академиков, их упрямство и своеобразие, а, иногда, как мне кажется, и искренние заблуждения, характерные для их эпохи, были бы похоронены вместе с их временем, вместе с телами тех же Карнеада и Цицерона. Но, вследствие ли различных житейских волнений (столь известных тебе, Романиан), или же какой-то умственной оцепенелости, или из-за безрассудства, а, возможно, отчаявшись истину найти (ведь мерцание мудрости не так легко зрится умами, как этот свет — глазами), или, наконец, в силу общего заблуждения народов, следуя которому люди, пребывая в ложном убеждении о найденной будто бы ими истине, и не ищут ее тщательно — если вообще ищут, и отверщаются от желания искать, происходит то, что знание ее достигается редко и немногими. Потому-то оружие академиков, когда с ними приходится бороться, кажется непобедимым, причем не только мужам посредственным, но остроумным и хорошо образованным. Поэтому, как против волнений и бурь фортуны мы должны запасаться веслами всевозможных добродетелей, так преданно и благочестиво нам следует молить о божественной помощи, чтобы постоянное стремление к упражнению в полезных науках удерживало правильный курс, с которого не заставил бы уклониться никакой случай, препятствующий войти в безопасную и приятную гавань философии. Это — главная твоя проблема; из-за этого я о тебе и беспокоюсь; поэтому же не перестаю я ежедневно молить о попутных

тебе ветрах. Молю же я саму Силу и Мудрость верховного Бога. Ибо что Она, как не Сын Божий, о котором учат нас таинства.

Но ты можешь помочь моим молитвам, если приложишь и сам вместе с нами свое старание не только обетами, но и доброй волей, и той естественной высотой твоего ума, ради которой я ищу тебя, которой наслаждаюсь, которой всегда удивляюсь, которая в тебе, — о, несчастье, — заволакивается, как молния — облаками частных дел, и скрывается от многих, почти от всех, но от меня и от твоих ближайших друзей она укрыться не может. Мы часто не только явственно слышали твои громовые раскаты, но и видели некоторые блистания, свойственные молниям. Ибо кто, — чтобы умолчать до времени об остальном, — кто, говорю, так неожиданно когда-нибудь загремел и плеснул таким светом ума, чтобы под одним мощным натиском разума, под своего рода молнией воздержания, в один прекрасный день навсегда умерла похоть, накануне самая необузданная? Итак, неужели никогда более не пробьется наружу эта сила, не обратит в ужас и оцепенение многих отчаявшихся, и, проговорив на земле как бы некие знамения будущего, снова отбросив тяготу телесную, не возвратится на небо? И не напрасно ли все это Августин сказал о Романиане? Нет, этого не допустит Тот, кому я отдался всецело, кого теперь я начал снова узнавать.

2. Итак, приступи со мною к философии. В ней есть все, что обыкновенно удивительным образом возбуждает тебя, часто грустного и сомневающегося. В тебе я не боюсь встретить ни нравственной беспечности, ни умственной тупости и лени. Ибо, когда удавалось нам воспользоваться некоторым отдыхом, кто оказывался бодрее тебя в речах, кто проницательнее? Неужели же я не отплачу тебе благодарностью? Разве я не в долгу перед тобой? Бедного юношу, который шел для занятий наукой в чужую сторону, ты принял в дом на содержание, и что еще важнее — в расположение душевное. Сироту, потерявшего отца, ты утешил дружбой, одушевил

увещеваниями, поддержал помощью. В самой муниципии нашей покровительством, дружбой, знакомством с домом твоим ты сделал меня почти одинаково с тобою знаменитым и знатным. А когда я возвращался в Карфаген для занятия более почетной преподавательской кафедры и, скрывая эту новость от других, поделился ею с тобой, то, хотя по присущей тебе любви к родине (ибо там я уже преподавал) некоторое время ты и удерживал меня, однако потом, не будучи в состоянии победить стремления юноши к тому, что казалось ему лучшим, с удивительной кротостью благорасположения обратился из отговаривающего в помощника. Ты снабдил меня в дорогу всем необходимым. Да и там ты, который охранял колыбель и как бы гнездо моих научных занятий, поддержал и первые мои опыты, когда я осмелился летать. Даже когда я, в твое отсутствие и без твоего ведома отплыл по морю, ты нисколько не рассердился за то, что я по обыкновению не посоветовался прежде о том с тобой, и остался верен нашей дружбе; и тебя не столько волновали оставленные на глазах твоих учителем дети, сколько тайные стремления и чистота моего сердца.

Наконец, если я достиг хоть какого-нибудь покоя; если избежал оков излишеств и прихотей; если, сложив с себя тяготы мертвых забот, я перевожу дух, прихожу в чувство, возвращаюсь к самому себе; если ищу с особым старанием истину; если начинаю уже находить ее; если надеюсь, что достигну самого высшего ее предела — то это ты воодушевил меня; ты дал мне толчок; ты это сделал, Романиан! А чьим ты был служителем, я провижу пока более верой, чем понимаю разумом. Ибо когда я лично излагал тебе внутренние движения моей души и часто уверял, что никакая фортуна не кажется мне счастливее той, которая дает досуг для философствования, что нет более блаженной жизни, чем жизнь, посвященная философии, но что сам я связан и обязанностями по отношению к родным, которые зависят от исполнения мною моего долга, и множеством нужд,

рождаемых или ложным стыдом, или безвыходной бедностью родных, — ты пришел в такой восторг, так воспламенился святым желанием этой жизни, что сказал, что если бы ты каким-либо образом сбросил с себя оковы известных докучливых тяжб, то разбил бы и мои оковы, сделав меня участником в своем имуществе.

И после того, как, придав нам сил, ты оставил нас, мы никогда не переставали жаждать философии и не думали решительно ни о чем другом, кроме той жизни, о которой решили и согласились между собой. Действуя в этом направлении постоянно, (хотя действовали и с недостаточной твердостью), мы думали однако, что трудились изрядно. И так как не было еще того пламени, которое, разгоревшись, впоследствии охватило нас, — мы считали величайшим пламенем то, которым лишь слегка согревались. Когда же случилось неожиданно, что некоторые полные содержания книги, обдавая нас, как говорит Цельсин, благовониями Аравии, оросили мельчайшими каплями драгоценнейших масел этот огонек, — они раздули пожар невероятный. Да, Романиан, невероятный и неожиданный даже для меня самого! Какой тогда почет, какая пышность и желание пустой славы, какая, наконец, отрада и привязанность этой смертной жизни могла тогда иметь значение для меня? Я совершенно весь и вдруг возвратился в самого себя. Только, признаюсь, я оглянулся, как бы с дороги, на ту религию, которая внушена была нам с детства и проникла в самую глубину души, но привлекала меня к себе без моего сознания. И вот, колеблясь и торопливо, как бы в замешательстве, хватаю я апостола Павла. Нет, говорю я, они не имели бы в действительности таког силы и не жили бы так, как они, несомненно, жили, если бы их писания и правила противоречили бы этому великому благу! И я перечитал его всего с глубочайшим вниманием.

Тогда, как ни мал был озаривший меня свет, философия явилась мне в такой красоте, что если бы я мог показать ее, не говорю уже тебе, который, и не зная ее, всегда к ней влекся с пламенным желанием, но и самому

врагу твоему, который не столько приучал тебя к ней, сколько отвлекал, — то и он, отвергнув и забыв и теплые воды, и увеселительные загородные места, и изящные и блестящие пиры, и домашних пантомимов, и все, наконец, что сильно влечет его к каким бы то ни было удовольствиям, полетел бы навстречу ее прелестям с любовью нежной и святой, удивленный, взволнованный желанием, охваченный страстью. Ибо есть и у него, в чем нужно признаться, некоторая душевная красота, или лучше — как бы вверенные ниве семена красоты, которые, в своих усилиях прорасти в истинную красоту, пускают свои побеги извивисто и безобразно между шероховатостью пороков и тернием ложных мнений, но все же не перестают пробиваться, и тем немногим, кто всматривается в чашу зорко и внимательно, дают себя замечать. Отсюда-то известное его гостеприимство; отсюда-то в его пиршествах множество приправ радушия; отсюда самое изящество, блеск, высшая степень приличия во всем, и во всем разлитая тонкая наружная вежливость.

3. Это на вульгарном языке называется филокалией. Не пренебрегай предметом из-за вульгарности названия. Ибо филокалия и философия названы почти одинаково, и представляются, да и в действительности, — во многом родственны друг другу. Что такое философия? — любовь к премудрому. А что такое филокалия? — любовь к прекрасному. Не веришь? — справься у греков. Ну, а что такое мудрость? Разве она не есть истинно-прекрасное? Выходит, философия и филокалия — сестры, и родились они от одного и того же отца; но хотя вторая совлечена силками похоти с неба и заперта простонародьем в клетку, однако самое ее имя напоминает нам, что не следует спешить ее осуждать. И ее-то, опозоренную, лишенную крыльев, в нужде, свободно парящая сестра узнает часто, но освобождает редко. Филокалия и не знала бы, откуда ведет свой род, если бы не философия. Всю эту басню (видишь, как я неожиданно сделался Эзопом!) Лиценций сообщит тебе в более приятном виде, в стихах, ибо он

поэт почти первостепенный. Итак, этот твой враг, если бы, полечив и раскрыв глаза, смог увидеть истинную красоту, будучи любителем только ложной, — с каким наслаждением он принял бы к лону философии! А встретив там тебя, с какими истинно братскими объятиями он поспешил бы к тебе навстречу! Ты удивляешься этому и, может быть, смеешься. А если я поясню это соответственно высказанному положению? Что, если бы он мог услышать, по крайней мере, голос философии? Удивляйся, пожалуй, но не смейся и не отчаивайся. Поверь мне, что отчаиваться не следует ни за кого, а за таких менее всего. Есть достаточно примеров тому, как этот род пернатых легко ускользает, улетает к великому удивлению многих заключенных.

Но возвратимся к нашим делам. Начнем философствовать, Романиан. Скажу тебе приятную новость: твой сын уже начал занятия философией. Я его сдерживаю, чтобы изучив предварительно необходимые науки, он приобрел побольше силы и твердости. За свое же знакомство с этими науками, если я хорошо тебя узнал, ты не бойся. Тебе я желаю только свободного воздуха. Ибо что могу сказать я о твоих природных дарованиях? Если бы они не были так редки в людях, как они несомненны в тебе! Останется два затруднения и препятствия к открытию истины — но и относительно них я не испытываю особых опасений касательно тебя. Я хочу, чтобы ты не презирал себя и не отчаивался в возможности ее найти, или не подумал, что ты уже нашел ее. Если в тебе есть первое, то его может устранить последующее состязание. Ты ведь частенько сердился на академиков, — сердился тем более, чем менее их изучил, но и тем охотнее, чем с большей любовью устремлялся к истине.

Итак, с твоего соизволения, я вступлю в состязание с Алипием и легко заставлю тебя убедиться в том, в чем хочу, по крайней мере как в вероятном. Ибо самой истины ты не увидишь, пока всецело не посвятишь себя философии. Что же касается второго, т.е., что ты можешь воображать, что нашел что-нибудь, хотя и оставил нас ищущим и

сомневающимся, то если и закралось в твою душу какое-либо суеверие, оно будет, конечно, отброшено, как только я пошлю тебе некое состязание между нами «О границе»*, или как только побеседую с тобою лично.

В настоящее время я только и занимаюсь тем, что очищаю себя самого от ложных и пагубных мнений. Поэтому не сомневаюсь, что мне лучше, чем тебе. Есть лишь одно, в чем я завидую твоей фортуне, — что ты один пользуешься моим Люцилием. Но, может быть, завидно и тебе, что я назвал его моим? Но зачем, однако же, мне просить тебя, чтобы облегчил ты мою тоску о нем? Попроси за меня сам себя, потому что это твой долг. Я же скажу вам обоим: остерегайтесь считать себя знающими что-либо кроме того, что вы изучили по крайней мере до такой степени, до какой знаете, что один, два, три и четыре, сложенные вместе, дают в сумме десять. И, вместе с тем, берегитесь прийти к мысли, что вы в философии истины не узнаете, или что она не может никоим образом быть познана. Поверьте мне, или лучше Тому, Кто говорит: «Ищите и найдете» (Мф. VI, 7), что в познании не следует отчаиваться, и что истина может явиться яснее, чем вышеприведенные числа. Теперь приступим к предложенному. Немного поздно стал я опасаться, чтобы это начало не превысило допустимой меры, и опасаться не без основания. Ибо мера, без всякого сомнения, божественна. Но она обольстила меня, потому что приятно вела. Буду осмотрительнее, когда сделаюсь мудрым.

СОСТЯЗАНИЕ ПЕРВОЕ

4. После предыдущего разговора, изложенного в первой книге, мы в продолжении почти семи дней диспутами не занимались, хотя перечитали и разобрали только три книги Вергилия. Однако же при этих занятиях

* De Regione, не дошедшее до нас сочинение блаж. Августина.

Лиценций до такой степени увлекся изучением поэзии, что мне показалось необходимым несколько попридержать его. Ибо отвлекать себя от этого занятия каким-либо другим предметом он позволял уже неохотно. Впрочем напоследок, когда я, насколько мог, восхвалил свет философии, он без принуждения приступил к рассмотрению отложенного нами вопроса об академиках. По счастью выпал такой светлый и погожий день, что, казалось, он только для того и был создан, чтобы светло успокоить наши души. Итак, мы встали в тот день пораньше и некоторое время провели с селянами, как того требовали хозяйственные нужды и само время года. Затем Алипий сказал: — Прежде чем услышу ваш спор об академиках, я попрошу прочитать мне ту вашу речь, которая была закончена в мое отсутствие, ибо в противном случае, так как повод к настоящему состязанию возник отсюда, я могу или ошибиться, или затрудниться в понимании сути дела.

Когда это было сделано и мы увидели, что на это ушло почти все дополуденное время, мы решили возвратиться с поля домой. При этом Лиценций сказал: — Прошу тебя, не сочти за труд вкратце повторить мне до обеда мнение академиков во всей его полноте, чтобы я не упустил из него чего-либо, что могло бы сослужить мне добрую службу.

— Изволь, — говорю, — и тем охотнее, что иначе, занятый этой мыслью, ты будешь плохо обедать.

— Ну, — засмеялся он, — на этот счет ты можешь быть покоен: я часто замечал, что многие, а особенно мой отец, чем больше озабочен, тем плотнее ест. Да ты сам, когда я размышлял над стихотворными метрами, разве заметил хоть раз, чтобы моя озабоченность оставляла стол нетронутым? Я и сам, признаться, удивляюсь: как это выходит, что мы с особым аппетитом налегаем на еду именно тогда, когда душа устремлена к другому? И как объяснить, что, когда и руки, и зубы наши заняты, душа над нами властвует?

— Выслушай лучше, — говорю я, — сведенья об академиках; потому что иначе, занятый своими метрами, ты будешь не только в пище, но и в вопросах без метра*. Если же я что-либо скрою в пользу своего мнения, пусть уличит меня Алипий.

— С твоей стороны нужна полная добросовестность, — заметил Алипий, — потому что если бы пришлось опасаться, что ты что-нибудь скроешь, то мне с трудом удалось бы уличить того, кто меня всему этому и обучил. Кроме того, я нисколько не сомневаюсь, что побуждения к раскрытию истины лежат для тебя не в желании победы, а в сердце твоём.

5. — Поступлю добросовестно, — говорю я, — так как ты вправе этого требовать. Академики полагают, что человек не может достигнуть познания только тех вещей, которые относятся к области философии (Карнеад утверждал, что об остальном он не заботится); тем не менее, человек может быть мудрым, и все дело мудрого они (как и ты, Лиценций, утверждал в прежней речи) видели в изыскании истины. Отсюда следовало, что мудрый не доверяет ничему: ибо он необходимо заблуждался бы (что со стороны мудрого преступно), если бы доверял вещам сомнительным. А что все сомнительно, они не только говорили, но и подтверждали многочисленными доказательствами. Положение, что истины постигнуть нельзя, они вывели из известного определения стойка Зенона, что за истину можно принять то, что так воспринялось душою отсюда, откуда было, как не могло восприняться отсюда, откуда не было. Короче и яснее это выражается так: истина может быть познаваема по тем признакам, каковых не может иметь то, что ложно. Они употребили все свои усилия, чтобы доказать, что распознать это решительно невозможно. Отсюда и выдвинуты были в защиту подобного учения разногласия философов, обманы чувств, сны и галлюцинации

* Игра слов: метр — *metrum*, означает и стихотворный метр, и меру вообще.

всевозможные софизмы. А так как от того же Зенона они узнали, что нет ничего более недостойного, чем мнение, то и построили весьма лукаво такое положение: если-де познать ничего нельзя, а мнение весьма недостойно, то мудрый ничего никогда не станет утверждать.

Это возбудило против них большую ненависть. Казалось совершенно естественным, что не станет ничего делать тот, кто ничего не утверждает. Казалось, что академики изображали своего мудреца, которого считали ничего не утверждающим, всегда спящим и уклоняющимся от исполнения любых обязанностей. Дабы избежать этого, они ввели понятие вероятного, что называли также истиноподобным, стали утверждать, что мудрый никоим образом не перестает исполнять обязанности, так как знает, чему следовать, но истина-де скрывается от него или потому, что заслонена некоторым естественным мраком, или потому, что не выделяется из множества подобных вещей. Впрочем, они называли великой деятельностью мудрого и самое воздержание, и как бы колебание в доверии. Мне кажется, что я изложил коротко все, как ты, Алипий, и желал, и ни в чем не отступил от твоего требования, т.е. поступил, как говорится, добросовестно. Если же сказал не так, как оно есть, или чего-то не сказал, то сделал это невольно. То добросовестно, что высказывается по лучшему разумению. Человек должен смотреть на человека обманувшегося как на такого, которого следует учить, а на обманывающего как на такого, которого следует опасаться: первый из них требует доброго учителя, а последний — осторожного ученика. Тогда Алипий сказал: — Я очень благодарен тебе, что ты и Лиценция удовлетворил, и с меня снял тяжелое бремя. Ибо не столько следовало опасаться тебе что-нибудь недосказать ради испытания меня (ибо как и могло это быть иначе?), сколько мне, если бы в чем-нибудь оказалось необходимым уличить тебя. Теперь же, будь столь любезен,

объясни и то, чего недостает не столько вопросу, сколько самому спрашивающему: в чем отличие новой Академии от древней?

— Признаюсь, — ответил я, — это скучная вещь. Ты окажешь мне благодеяние (ибо я не могу отрицать, что то, о чем ты упоминаешь, относится к делу), если, пока я немного отдохну, потрудишься различить при мне эти школы и объяснишь происхождение новой Академии.

— Я подумал бы, — улыбнулся он, — что ты решил отбить охоту от обеда и у меня, если бы не считал тебя более перепуганным недавно Лиценцием, почему его требование и заставило нас распутать ему именно до обеда все, что есть в этом запутанного.

Но когда он хотел продолжать, наша мать так настойчиво стала звать нас к обеду, что говорить уже было некогда.

СОСТЯЗАНИЕ ВТОРОЕ

6. Отобедав, мы возвратились на луг. Алипий сказал: — Повинуюсь твоему приговору и не смею отказываться. И если ничто от меня не ускользнет, я буду благодарен за это как твоему учению, так и своей памяти. Если же я случайно в чем ошибусь, ты исправишь ошибку, чтобы и в будущем я не боялся подобного рода поручений. По моему мнению, разрыв не столько произошел у самой новой Академии с древней, сколько спровоцирован стоиками. Разрывом не следует еще считать то, что потребовалось разрешить и подвергнуть обсуждению новый вопрос, внесенный Зеноном. Мысль о невозможности адекватного восприятия не без основания считается принадлежащей умам и древних академиков, хотя, конечно, тогда она не считалась столь принципиальной. Доказать это можно, сославшись на авторитет самого Сократа, Платона и других древних, которые думали, что они до тех лишь пор могли считать себя застрахованными от заблуждений, пока слепо

не доверялись впечатлениям; впрочем, нарочитых рассуждений об этом предмете они в свои школы не ввели и никогда не выдвигали на первый план вопроса, может или не может быть воспринимаема истина. Когда же Зенон поставил его резко и ново и стал утверждать, что ничего нельзя познать, кроме того, что будет настолько истинно, что позволит отличить себя отложного очевидно несходными с ним признаками, и что мудрый не должен подчиняться установившимся мнениям, — тогда, услышав об этом, Архизелай стал отрицать возможность для человека открыть что-либо в этом роде, а, вместе с тем, и допустимость верить свою жизнь пагубному руководству мнения. Отсюда он вывел и заключение, что доверять ничему не следует.

Но когда дело обстояло так, что древняя Академия казалась скорее усилившейся, чем ослабленной в результате нападков, явился слушатель Филона Антиох, который, будучи по мнению некоторых более любителем славы, чем истины, вызвал враждебное столкновение мнений той и другой Академии. Он говорил, что новые академики пытаются ввести нечто необычное и совершенно чуждое образу мыслей древних. Он ссылался на свидетельства древних физиков и других великих философов, нападал и на самих академиков, которые утверждали, что следуют истиноподобному, хотя признавались, что самой истины не знают. Собрал он и много других доказательств, которые я не считаю нужным приводить в данное время. Более же всего он отстаивал мысль, что мудрый может воспринимать истину. Таково, по моему мнению, было разногласие между новыми и древними академиками. Если это было иначе, я попрошу тебя ознакомить Лиценция, да и всех нас с этим предметом более обстоятельно. А если было так, как я сумел передать, то продолжите начатое состязание.

7. Тогда я спросил: — Насколько удовлетворяет тебя, Лиценций, наша более длинная, чем я ожидал, речь? Ты слышал, каковы твои академики?

Он, скромно улыбаясь и несколько взволнованный этим обращением к нему, отвечал: — Мне жаль, что я с таким упорством возражал Тригению, что блаженная жизнь состоит в исследовании истины. Сам этот вопрос так меня волнует, что я почти несчастен, и должен действительно казаться вам таким, если в вас есть хоть сколько-нибудь человеколюбия. Но из-за чего же я, нелепый, мучу себя и других? Разве я боюсь чего-то, имея опору в самой справедливости защищаемого мнения? Что бы там ни было, но я уступаю только истине.

— Нравятся ли тебе, — говорю я, — новые академики?

— Весьма.

— Итак, по твоему мнению, они учились истине? Тогда он, готовый было сразу согласиться, но, заметив усмешку Алипия, став более осторожным, несколько смешался, а потом сказал: — Повтори свой вопрос.

— Истинно ли, — говорю я, — по твоему мнению, учили академики?

Он снова надолго задумался, а потом ответил: — Истинно ли, не знаю; но — вероятно. Ибо я не вижу, чему более следовать.

— А знаешь ли, что вероятное они называют истиноподобным?

— Да, слышал.

— И, значит, мнение академиков следует считать истиноподобным?

— Да.

— Прошу же теперь, — говорю я, — слушать внимательно. Если бы кто-нибудь, увидев твоего брата, стал бы утверждать, что он похож на твоего отца, а самого отца твоего не знал бы, — не показался бы он тебе безумным и нелепым?

И после этого он долго молчал, а потом сказал: — Мне это не кажется несообразностью.

Когда я начал было возражать ему, он воскликнул: — Прошу тебя, подожди немножко!

Затем, улыбнувшись, продолжил: — Скажи мне, пожалуйста, ты уже уверен в своей победе?

На это я отвечал: — Положим, что уверен; но ради этого ты не должен оставлять защиту своего мнения, особенно потому, что это состязание предпринято нами ради твоего упражнения и для сообщения уму гибкости в спорах.

— Да разве я читал академиков, или настолько знаком с науками, во всеоружии которых ты выступаешь против меня?

— Академиков, — заметил я, — не читали и те, кто впервые стали защищать это мнение. А если тебе недостает учености и большого запаса сведений, то все же ум твой не настолько должен быть бессилен, чтобы ты, не предприняв даже попытки возражать, сник от нескольких моих слов и вопросов. Но я начинаю опасаться, как бы Алипий не заступил на твое место скорее, чем я бы того желал. Имея же его своим противником, я буду считать свое положение не в такой степени безопасным.

— О, если бы, — отвечал он, — я был уже побежденным, чтобы услышать, наконец, а еще лучше увидеть вас рассуждающими: более счастливого зрелища мне не может и представиться. Так как вам все это угодно как бы сливать воедино, а не разливать, потому что выпадающее из уст вы ловите стилем и не позволяете, как говорится, падать на землю, и все это можно будет вам прочесть, то, когда поднесут это к своим глазам те, между которыми ведется речь, наполнит ли это превосходное состязание душу их особой пользой — не знаю, но что наполнит большим удовольствием, — это точно.

— Благодарим, — сказал я. — Но эта неожиданная твоя радость заставила тебя необдуманно сказать, что для тебя не могло бы представиться более счастливого зрелища. А если ты увидишь своего отца, который, после столь долгой жажды, припав с большим, чем кто-либо жаром к философии, станет размышлять и рассуждать

с нами об этом? Лично я буду считать себя в этот момент счастливейшим из смертных. А ты, что ты будешь чувствовать при этом?

Тут он прослезился, а когда снова стал в состоянии говорить, подняв руки и глаза к небу, сказал: — Когда, о Боже, увижу я это? Но надежды на Тебя не должно терять ни в чем.

На какое-то время мы все, забыв о предмете нашего состязания, готовы были отдаться слезам, но, преодолевая взволнованность и приходя в себя, я сказал: — Мужайся и соберись с силами, запастись которыми я и прежде советовал тебе, будущему защитнику Академии, — запастись не для того, разумеется, чтобы дрожь охватила твои члены еще до звука трубы или чтобы из желания посмотреть на чужое, ты тотчас же пожелал бы сдаться в плен.

Тогда Тригений, заметив, что лица наши уже достаточно просветлели, сказал: — А почему бы нам не пожелать достойному человеку, чтобы Бог дал ему разумение прежде, чем он сам станет Его об этом молить? Только веруй, Лиценций, потому что когда ты не находишь, что отвечать, а между тем еще желаешь быть победителем, то кажешься мне человеком маловерным.

Мы рассмеялись, а Лиценций тут же парировал: — Давай, блаженный ты наш, рассказывай нам о том, как ты не только истины не находишь, но даже и искать ее не собираешься!

Когда от этой шуточной перебранки юношей нам всем стало веселей, я сказал: — Вникни же в вопрос и снова вступи на ту же дорогу с большей, если можешь, твердостью и силой.

— Готов, — отвечал он, — насколько могу. Предположим, что тот, кто смотрит на моего брата, благодаря молве прослышал, что он похож на отца; может ли он быть назван безумным или нелепым? — А, по крайней мере, глупым, — говорю я, — может быть назван?

— Нисколько. Разве что он стал бы утверждать, что знает это. Если же он примет лишь за вероятное то, что распространила молва, — его нельзя упрекать ни в каком безрассудстве.

— Хорошо, давай остановимся несколько на этом предмете и представим, что все это происходит на наших глазах. Пусть воображаемый нами человек, кто бы он там ни был, стоит здесь. Приходит, предположим, твой брат. Человек спрашивает: «Этот отрок, чей он сын?» Ему отвечают: «Некоего Романиана». На это он: «Как он похож на отца! Какие верные дошли до меня об этом слухи». При этом ты, или кто-нибудь другой спросил бы: «А ты, мил человек, знаешь ли Романиана?» «Нет, не знаю, — отвечает он, — однако же сей отрок мне кажется очень похожим на него»... Смог ли бы кто удержаться при этом от смеха?

— Никоим образом.

— Итак, — говорю, — ты видишь сам, что отсюда следует.

— Вижу уже давно, но желаю слышать это заключение от тебя. Поймав в клетку, ты должен и покормить пойманного.

— Отчего же и не сделать заключения? Само дело говорит, что подобным же образом следует смеяться и над твоими академиками, которые говорят о себе, что они в жизни следуют истиноподобному, а между тем, что такое сама истина, — не знают.

8. Тогда Тригений сказал: — Мне кажется, что осмотрительность академиков далеко не похожа на глупость того человека, которого ты представил. До того, что они называют истиноподобным, они доходят разумным путем, а этот, нелепый, руководствуется одной молвою, значение которой ничтожнее всего.

— Да разве он не был бы еще нелепее, — говорю я, — если бы сказал: «Хотя я и отца его не знаю, и молва не доходила до меня, что он якобы похож на отца, однако же он кажется мне похожим»?

— Действительно, нелепее, но к чему это?

— А к тому, что таковы же и те, которые говорят «Хотя истины мы и не знаем, однако то, что мы видим, не похоже на то, чего не знаем».

— Они прибавляют при этом слово «вероятно», — заметил Тригений.

— Что ты хочешь этим сказать? Не отрицаешь ли, что они говорили об истиноподобном?

— Я сказал это для того, чтобы устранить представленное тобою подобие. Ибо мне кажется, что молва втянута в наш вопрос совсем некстати. Академики не верили и глазам человеческим, хотя бы у молвы их было не только тысячи, как представляют поэты, но и с чудовищными зрачками. Впрочем, какой из меня защитник Академии? Уж не желаешь ли ты и меня втянуть в этот спор? Есть же вот у тебя Алипий. Пусть его приход принесет вам праздник. Полагаю, что ты не напрасно побаиваешься его.

Тут все посмотрели на Алипия. Тот сказал: — Я действительно желал бы, насколько позволяют мои силы, помочь сколько-нибудь защищаемой вами стороне, если бы не ваша неудача, которая, как плохое предзнаменование, приводит меня в смущение. Впрочем, если надежда не обманывает меня, я легко избегу этой опасности. Меня ободряет при этом то обстоятельство, что теперешний противник Академии принял на себя обязанности Тригения, почти уже побежденного, но который теперь в вашем сознании вероятно уже обратился в победителя. Более боюсь я того, что мне нельзя будет избежать упрека и в пренебрежении обязанности оставленной, и в бесстыдном принятии на себя новой. Вы, полагаю, не забыли, что на меня была возложена обязанность судьи.

На это Тригений отвечал: — То само по себе, а это само по себе. Мы просим, чтобы ты на некоторое время считал себя частным лицом.

— Изволь, потому что, желая избежать бесстыдства или небрежности, я впал бы в сети гордыни, порока самого

худшего, если бы предоставленную мне вами честь удерживал дольше, чем вы позволяете.

9. Итак, я желал бы, чтобы ты, строгий обвинитель академиков, объяснил мне принятую на себя обязанность, т.е. защищая кого ты на них нападаешь? Ибо я опасаюсь, что, опровергая академиков, ты желаешь доказать, что ты сам академик.

— Ты, полагаю, хорошо знаешь, — отвечал я, — что обвинителей есть два рода. Если Цицерон по скромности сказал, что он потому только является обвинителем Верреса, что желает быть защитником сицилийцев, то из этого еще не следует, чтобы обвиняющий кого-либо непременно при этом защищает другого.

— Ругать легче, чем утверждать. Есть ли у тебя свое определенное мнение по этому вопросу?

— На это, — говорю я, — ответить легко, а особенно мне, для которого такой вопрос не является неожиданным. Обо всем этом я уже рассуждал с собою, думал долго и много. Поэтому выслушай, Алипий, то, что, полагаю, ты уже прекрасно знаешь: я вовсе не желаю, чтобы состязание это было предпринято ради состязания. Достаточно уже того, что мы дозволили себе прелюдию с этими юношами, в которой философия как бы любезно пошутила с нами. Отбросим же в сторону детские побасенки. Дело идет о жизни нашей, о правах, о душе, которая мечтает преодолеть вражду всякой лжи и, познав истину, как бы возвратиться в область своей родины, восторжествовав над похотями и сочетавшись с воздержанием, как с супругом, царствовать, обеспечив себе возврат на небо. Понимаешь, что я хочу сказать? Итак, в сторону все это. Упражняться в войнах оставим мужу — любителю войны. Если я когда-нибудь чего-то менее всего желал, так это того, чтобы между теми, кто долго со мною жили и часто вели рассуждения, возникло что-либо такое, из-за чего открылось бы нечто вроде новой борьбы. Заносить же на письмо то, о чем мы нередко рассуждали между собою, я хотел ради памяти, которая не бывает надежным хранителем домислов; а вместе с

тем и для того, чтобы юноши научились внимательно слушать и приобрели опыт в нападении и защите.

Итак, разве ты не знаешь, что я не имею еще ничего верного, на чем мог бы остановиться своею мыслью, а искать это верное мне препятствуют доводы и рассуждения академиков? Не знаю каким образом, но они возбудили в душе «вероятность» того, что человек найти истину не может. Это сделало меня ленивым и совершенно беспечным; и я не осмеливался искать того, чего не суждено было найти мужам проницательнейшим и ученейшим. Поэтому, если я не буду убежден предварительно, что истину можно найти (так как они почти убедили меня, что найти нельзя), я не осмелюсь искать, и не имею ничего, что стал бы защищать. Возьми, если угодно, свой вопрос назад, и лучше порассуждаем между собой, насколько можно остроумно, может ли быть найдена истина? Мне кажется, что в пользу своего мнения я имею уже многое, в чем и стараюсь найти для себя опору против учения академиков, хотя между ними и мною пока нет другой разницы, кроме следующей: им казалось вероятным, что истину найти нельзя, а мне кажется вероятным, что ее найти можно. Неведение же истины или принадлежит собственно мне, если они притворялись, или в равной степени и им, и мне.

10. Тогда Алипий сказал: — Теперь я приступаю к делу без опасений, ибо вижу, что ты будешь не столько обвинителем, сколько помощником. Но чтобы от дела более не уклоняться, позаботимся, прошу, прежде о том, чтобы в этом вопросе, который передан мне в наследство отступившими перед тобою, у нас не вышло спора из-за слов. Ведь согласно твоим наставлениям мы часто, пользуясь словами Цицерона, называли такой спор делом самым постыдным. Если не ошибаюсь, когда Лиценций сказал, что ему понравилась мысль академиков о вероятности, ты спросил (а тот без колебаний подтвердил), известно ли ему, что эта вероятность называется у них истиноподобием. Что положения академиков тебе не чужды, я хорошо

знаю, потому что от тебя же они известны и мне. Если же, как я сказал, они впечатлены в твоих мыслях, то из-за чего ты гоняешься за словами, — я не понимаю.

— Поверь мне, — отвечал я, — что здесь большое противоречие не в словах, а в самой вещи. Я не считаю этих мужей такими, которые не умели бы называть вещи своими именами. Но мне кажется, что они выбрали эти слова для того, чтобы, с одной стороны, скрыть свою мысль от более тупых, а с другой, — дать понять более проницательным. Почему и как это мне кажется, я объясню, рассмотрев прежде то, что, по общему мнению, высказано ими, как врагами человеческого знания. Итак, я очень доволен, что наш сегодняшний разговор коснулся этого предмета: это установит с достаточной ясностью то, о чем идет между нами речь. По моему мнению, те мужи были серьезные и разумные. Если же есть что, против чего мы будем теперь спорить, это будет против тех, которые считали академиков враждебными открытию истины. Но не считай меня и запуганным. Я охотно вооружусь против них самих, если то, что мы читаем в их книгах, они защищали чистосердечно, а не для сокрытия своей мысли, чтобы своего рода святыня истины не была безрассудно выдаваема умам нецеломудренным и как бы нечестивым. Я сделал бы это и сегодня, если бы закат солнца не заставлял нас возвращаться домой.

На этом и закончилось состязание в тот день.

СОСТЯЗАНИЕ ТРЕТЬЕ

11. На другой день, хотя погода была не менее приятная и тихая, мы долго не могли освободиться от домашних занятий. Большую часть дня мы провели преимущественно за корреспонденцией и вышли на луг, когда до вечера оставалось не более двух часов. Необыкновенная ясность неба манила нас и очень хотелось успеть погреться хотя бы в предзакатных лучах. Когда мы подошли к нашему любимому дереву и остановились, я сказал:

— Так как сегодня уже нет времени приниматься за вопрос важный, то я желал бы, юноши, чтобы вы напомнили мне, как отвечал вчера Алипий на вопрос, приведший вас в замешательство.

На это Лиценций: — Это так просто, что припомнить не составляет труда. Насколько я понял, он посоветовал тебе не спорить о словах, когда дело очевидно.

— А достаточно ли вы поняли, — говорю я, — что это значит?

— Мне кажется, — отвечал он, — я понимаю, что это значит; но пояснить все же прошу тебя. Я часто от тебя слышал, что ведущим состязание можно продолжать спор из-за слов, когда для спора о предмете не остается места. Однако это нуждается в более тонком объяснении, чем то, которое я могу предложить.

— В таком случае выслушайте, — говорю я, — что это такое. Академики называют вероятным или истиноподобным то, что может принудить нас действовать без доверия. Говорю «без доверия» в том смысле, что то, что мы делаем, мы за истину не считаем, однако делаем. Например, если бы нас кто-нибудь спросил, взойдет ли после вчерашней светлой и безоблачной ночи ясное солнце, я думаю, что мы ответили бы, что не знаем, но кажется, что да. «Таким, — говорят академики, — и нам кажется все то, что мы называем вероятным или истиноподобным. А если хотите называть это как-нибудь иначе, — что ж, спорить не станем. Для нас достаточно, если вы хорошо поняли, что мы говорим, т.е. какие вещи мы этим именем называем. Ибо мудрому прилично быть не создателем слов, а исследователем вещей». Достаточно ли вы теперь поняли, как выбиты у меня из рук те игрушки, которыми я занимал вас?

Когда они оба ответили, что поняли и попросили меня продолжать, я сказал: — Как вы полагаете, Цицерон, которому принадлежат эти слова, был настолько плох в знании латинского языка, что давал предметам, о которых мыслил, недостаточно годные названия?

12. Тогда Тригений: — Мы уже решили не поднимать никаких пустых споров из-за слов, тем более, что предмет ясен. Поэтому позаботься лучше об ответе тому, кто вступился за нас.

Но тут Лиценций: — Подожди, пожалуйста; мне кажется, я заметил нечто такое, из чего следует, что тебе не стоило бы давать так легко отнимать у себя столь важный аргумент.

Затем, углубившись в размышления и немного помолчав, продолжил: — По моему мнению, нет ничего несообразнее, чем утверждать, что тот, кто не знает, что такое истина, руководствуется истиноподобным. Меня не смущает и приведенное тобою сравнение. Если бы меня действительно спросили, правда ли, что при этой ясности неба не соберется дождь, я ответил бы, что это истиноподобно потому, что не отрицаю, что знаю нечто истинное. Так я знаю, что это дерево не может сейчас же сделаться серебряным, и утверждаю без всякого самообольщения, что знаю многое такое, истинное, на что нахожу похожим то, что называю истиноподобным Ты же, Карнеад, или какая другая греческая язва, чтобы пощадить своих (ибо зачем был стал колебаться перейти на сторону к тому, которому, будучи пленным, обязан повиновением по праву его победы?), — ты, который утверждаешь, что не знаешь ничего истинного, откуда, ты получаешь это истиноподобное? Скажешь, что не мог дать этому другого названия? В таком случае, нам нечего толковать с тем, кто не может говорить.

— Ни я, — сказал Алипий, — не боюсь перебежчиков, ни тем более Карнеад, в которого ты, не знаю, по юношескому или ребяческому легкомыслию, вздумал бросить скорее злословием, чем стрелою. Ибо в подтверждение его мнения, доведенного им до всяческой вероятности, ему вполне было бы достаточно следующего: насколько мы удалены от познания истины, тому великим доказательством можешь послужить себе сам же ты, который одним маленьким возражением так выбит из своего места, что не знаешь уже куда тебе стать. Но отложим это до

другого времени вместе с тем твоим знанием, которое, по недавним твоим же словам, впечатлелось в тебе об этом дереве. Хотя ты и перешел уже на другую сторону, однако должен внимательно поразмыслить над тем, что я только что сказал. Как я полагаю, мы не дошли еще до вопроса о том, может ли быть найдена истина, но над самым преддверием моей защиты, в котором я видел тебя падшим и простертым на земле, я нашел нужным надписать лишь одно; что истиноподобного ли, или вероятного, или называемого каким-то другим именем, что академики считают для себя достаточным, искать не следует. Ибо, если ты кажешься самому себе прекрасным отыскателем истины, — это меня пока не касается. После, если не отплатишь за мое покровительство неблагодарностью, может быть, научишь и меня тому же.

13. Так как Лиценций испугался нападения Алипия, я сказал: — Ты, Алипий, высказал все, за исключением лишь того, как следует рассуждать с такими, которые говорить не умеют.

На это он: — Издавна всем известно, и в настоящее время достаточно доказывается твоей преподавательской деятельностью, что ты искусен в слове. Поэтому я желал бы, чтобы ты объяснил прежде, с какою целью ты учинил этот допрос. Если он, как мне думается, был излишним, то тем более излишне было отвечать на него, если же имелась в виду какая-либо цель, но я не смог ее себе уяснить, то прошу тебя не побрезговать принять на себя обязанность наставника.

— Ты помнишь, — отвечал я, — что вчера я обещал говорить об известных словах после. Но теперь солнце убеждает меня упрятать в ящик выложенные для детей игрушки, тем более, что я и выкладывал их скорее для украшения, чем для продажи. Теперь, прежде чем стилем нашим овладеет мрак, обыкновенный покровитель академиков, я желал бы установить между нами с полнейшей ясностью тот вопрос, для рассмотрения которого

нам нужно будет встать с утра пораньше. Итак, прошу ответить мне: думаешь ли ты, что академики имели точное представление об истине, но не хотели безрассудно открывать его душам несведущим или нечистым? Или же они так и думали, как излагается в их рассуждениях? На это он сказал: — Что они говорили искренне, это я докажу со всей основательностью. Насколько можно заключить по книгам, ты лучше меня знаешь, что они обыкновенно обнаруживали в словах свое мнение. А если ты спрашиваешь меня о моем личном мнении, то я думаю, что истина еще не найдена. Прибавлю даже (хотя ты спрашивал об академиках), что, как я полагаю, она и не может быть найдена, и это не только по засевавшему — как почти всегда ты укорял — во мне мнению, но и на основании авторитета многих, в том числе и знаменитейших философов, пред которыми, не знаю, слабость ли наша, или их прозорливость заставляет нас преклонять головы, хотя нам и следовало бы уже убедиться самим, что найти ничего нельзя.

— Вот этого-то я и желал, — отвечал я. — Ибо опасался, чтобы состязание наше не осталось односторонним, если бы и ты оказался одного со мною мнения; потому что тогда не было бы никого, кто с противной стороны побуждал бы овладевать предметом, чтобы по возможности лучше рассмотреть его. Если бы это случилось, я готов был просить тебя взять сторону академиков так, чтобы казалось, что ты не только спорил, но и действительно был убежден, что истины познать нельзя. Итак, между нами идет речь о том, вероятно ли, на основании приводимых ими доказательств, что истинно воспринять нельзя ничего и что не следует ничему доверять? Если ты докажешь это, я уступлю охотно. Но если я буду в силах доказать, что гораздо вероятнее, что мудрый может дойти до истины, а равно и то, что не всегда следует устранять доверие, то у тебя, полагаю, не останется причины, почему бы тебе не пристать к моему мнению.

Когда он и все присутствовавшие с этим согласились, мы отправились домой.

КНИГА ТРЕТЬЯ

СОСТЯЗАНИЕ ПЕРВОЕ

1. Когда мы на следующий день сидели вместе в банях (было пасмурно, что отбивало всякую охоту идти на дуг), я начал свою речь так: — Думаю, всем присутствующим ясно, о каком предмете мы будем вести наши рассуждения. Но, прежде чем приступлю к изложению своих воззрений, я попрошу вас выслушать о надежде, о жизни, о назначении нашем, от предмета не уклоняющееся. Я полагаю, что искать истину — не пустая или излишняя, но необходимая и самая важная наша обязанность. В этом мы согласны с Алипием. Ибо прочие философы думали, что их мудрецы находили ее. академики же о своем мудреце говорили, что он должен был с величайшим усилием ее искать, и что он делал это усердно. Но так как она или скрывалась, будучи чем-либо заслонена, или не выделялась, будучи смешанной с чем-то другим, то за правило жизни он принимал то, что находил вероятным или истиноподобным. Это вытекало как следствие вашего прежнего рассуждения. Ибо, коль скоро один утверждал, что человек становится блаженным, когда истина найдена, а другой — когда она только тщательно ищется, то никто из нас не сомневается, что мы не должны ничего ставить выше этой обязанности. Поэтому скажите, пожалуйста, какой я, по вашему мнению, провел вчера день? Вам по крайней мере удалось предаться своим занятиям. Ибо ты, Тригений, услаждался творениями Вергилия, а Лиценций имел досуг сочинять стихи, к которым пристрастился так, что ради него то главным образом я и счел нужным вступить в этот разговор, чтобы философия (ибо этому теперь уже самое

время) взяла и утвердила за собою в его душе верх не только над поэзией, но и над всякой другой наукой.

2. Но скажите, пожалуйста, не пожалели ли вы меня, который, отправившись накануне в постель с мыслью встать только для решения отложенного вопроса и ни для чего другого, встретил столько неотложных дел по хозяйству, что, занятый ими всецело, едва мог уделить для своего роздыха два последние часа дня? Поэтому моим всегдашним мнением было, что человеку мудрому не нужно ничего, но, чтобы сделаться мудрым, весьма необходима фортуна. Но Алипий, может быть, придерживается иного мнения?

На это он ответил: — Мне в точности неизвестно, какую роль ты отводишь фортуне. Если для того, чтобы презирать фортуна, ты считаешь нужной саму же фортуна, то с мнением твоим согласен и я. А если ты фортуне отводишь единственно то, что можешь лишь при ее благосклонности удовлетворить необходимым телесным нуждам, то я полагаю иначе. Ибо в таком случае и не мудрому еще, а только жаждущему мудрости, можно и при противодействии фортуны, и вопреки ее воле брать то, что признаем необходимым; или же придется допустить, что она господствует над всей жизнью мудрого, так как и сам мудрый не может не нуждаться в том, что необходимо для тела.

— Итак, ты утверждаешь, — говорю я, — что фортуна необходима имеющему любовь к мудрости, но в отношении к мудрому это отрицаешь.

— Делу не вредит повторение того же, — отвечал он, — но и я, в свою очередь, спрошу тебя: думаешь ли ты, что фортуна чем-либо содействует к своему собственному презрению? Если ты думаешь так, то я скажу, что жаждущий мудрости всячески нуждается в фортуне.

— Думаю, что именно благодаря ей он делается таким, что будет в состоянии презирать ее; и это не представляет никакой несообразности. Ибо точно так же, когда мы малы, нам необходимы материнские сосцы,

которые делают так, что после мы без них можем жить и здравствовать.

— Наши мнения, — отвечал он, — если мы друг друга понимаем, совпадают. Но кому-нибудь, может быть, кажется необходимым точнее обозначить, что как фортуна, так и сосцы заставляют нас презирать не сами сосцы или фортуна, а нечто другое.

— Не велик труд, — говорю я, — употребить и другое сравнение. Как никто не может переплыть Эгейское море без корабля, или какого-либо иного перевозочного средства, или вообще (не исключая и самого Дедала) без каких-либо приспособленных к этому орудий, или без какой-либо сокровеннейшей силы, хотя бы, предполагая достигнуть только этого, он готов был бросить и презреть все то, посредством чего перебрался, так точно и всякому, кто пожелал бы достигнуть гавани мудрости и стать на твердую и спокойную почву, по моему мнению необходимо для достижения желания иметь фортуна, потому что он не будет в состоянии это сделать, если будет, к примеру, слеп и глух, а это находится во власти фортуны. Но когда он достиг этого, то хотя бы и казался нуждающимся в некоторых вещах, относящихся к телесному здоровью, несомненно нуждается в них не для того, чтобы быть мудрым, а для того, чтобы жить между людьми.

— А по моему мнению, если кто слеп и глух, тот даже вправе презирать и изыскание мудрости, и самую жизнь, ради которой мудрость ищется.

— Однако, коль скоро наша жизнь находится во власти фортуны, и так как только живой человек может быть мудрым, то не следует ли признать, что нужно ее покровительство, чтобы нам дойти до мудрости?

— Но если мудрость, — заметил Алипий, — необходима только живущим, а как только жизнь завершена, в мудрости нужды более никакой нет, то в отношении к продолжению жизни и фортуны не боюсь нисколько. Ибо желаю мудрости постольку, поскольку живу, а не постольку хочу жить, поскольку желаю мудрости. Поэтому

если фортуна отнимет у меня жизнь, она уничтожит и причину искать мудрость. Итак, я не имею ничего, из-за чего бы, чтобы быть мудрым, я желал бы покровительства фортуны или страшился бы ее препятствий. Ну, что скажешь на это?

— А разве ты не думаешь, что любящему мудрость фортуна может создавать препятствия к достижению мудрости, хотя бы самой жизни у него и не отнимала?

— Нет, не думаю, — отвечал он.

5. — Я желал бы, — говорю я, — чтобы ты объяснил, в чем, по твоему мнению, различие между мудрым и философом?

— Я полагаю, — отвечал он, — мудрый от имеющего любовь к мудрости разнится только тем, что у мудрого есть некоторое постижение тех вещей, к которым у имеющего любовь к мудрости одно только страстное стремление.

— А что это за вещь такая? — спрашиваю я. — Мне, например, представляется между ними лишь то различие, что один знает мудрость, а другой еще только желает знать.

— Если ты это знание представляешь себе в скромных границах, то ты сказал то же самое, только яснее.

— Какие бы границы я ему не определял, — признано всеми, что знание не может быть знанием вещей ложных.

— На этот раз, — отвечал он, — мне показалось нужным предпослать оговорку, чтобы в случае необдуманного моего согласия твоя речь не вела против меня легких атак по таким основным вопросам.

— Действительно, — говорю я, — ты не оставил мне места, куда я мог бы направить свою атаку. Если не ошибаюсь, мы ведь подошли уже к самому концу, который я давно подготавливаю. Итак, как ты тонко и правильно выразился, между имеющим любовь к мудрости и мудрым существует лишь то различие, что первый любит, а второй уже усвоил учение мудрости (потому-то ты и решился употребить известное выражение — «некоторое

усвоение»), но усвоить учение не может тот, кто ничего не изучил, не изучил же ничего тот, кто ничего не знает, а знать ложного никто не может. Значит, мудрый знает истину, ибо сам ты признал принадлежность его душе учения мудрости.

— Не знаю, до какой степени я был бы бесстыден, — сказал он, — если бы захотел отрицать, что признал в мудром освоение с изысканием вещей божественных и человеческих. Но почему тебе кажется, что невозможно освоение с нахождением лишь вероятного, я не понимаю.

— Но ты соглашаешься со мною, что ложного никто не знает?

— Охотно.

— В таком случае, — говорю, — неужто ты готов утверждать, что мудрый не знает мудрости?

— Зачем ты все сводишь к тому положению, что ему может только казаться, что он знает мудрость?

— Дай, — говорю я, — мне свою руку. Если помнишь, я обещал вчера сделать именно это, и очень рад, что не сам вывел это заключение, а получил его вполне готовым от тебя же. Я говорил, что между мною и академиками существует то различие, что им казалось вероятным, будто истину познать нельзя, а мне представляется, что хотя она и не найдена еще, однако может быть найдена мудрым. Теперь же, отвечая на мой вопрос, — неужели мудрый не знает мудрости, — ты сказал: *ему кажется, что знает*.

— Но что же из этого следует? — заметил он.

— А то, — говорю я, — что если ему кажется, что он знает мудрость, то ему не кажется, что мудрый не может ничего знать. Или, если мудрость — ничто, подтверди это доказательствами.

— Я думал, что мы действительно подошли к концу; но в то самое время, когда ты протянул руку, я вижу, что мы разъединены как нельзя более и разошлись весьма далеко. А именно: вчера казалось, что между нами возник спор лишь о том, может ли мудрый достигнуть познания

истины; ты утверждал это, я отрицал. Теперь же я сделал тебе, на мой взгляд, единственную уступку, что мудрому может казаться, что он постиг мудрость в вещах вероятных. Но думаю, никто из нас не сомневается, что под этой мудростью я понимаю исследование вещей божественных и человеческих.

— Из того, что ты пытаешься увернуться, — улыбнулся я, — еще не следует, что тебе это удалось. Мне кажется, что ты споришь уже ради самого спора. И так как хорошо знаешь, что эти юноши еще с трудом могут различать остроту и тонкость в суждениях, то и пользуешься неопытностью судей, чтобы говорить сколько тебе заблагорассудится, не встречая ни с чьей стороны неодобрения. Ведь незадолго до этого, когда я спрашивал, знает ли мудрый мудрость, ты сказал, что ему кажется, что знает. Но кому кажется, что мудрый знает мудрость, тому не может казаться, чтобы мудрый ничего не знал. Против этого спорить нельзя, разве кто решится утверждать, что мудрость есть ничто. Из этого вышло, что и тебе кажется то же самое, что и мне; мне кажется, что мудрый нечто знает; то же, полагаю, и тебе, который сказал, что мудрому кажется, что мудрый знает мудрость.

— Думаю, что упражнять свои способности желаю не столько я, сколько ты, и весьма этому удивляюсь, так как ты не имеешь нужды в каком-либо упражнении по данному предмету. Может быть я и слеп, но мне кажется, что есть различие между тем, чтобы казаться себе знающим, и тем, чтобы знать, между мудростью, полагаемою в исследовании, и истиной. И то и другое нами говорилось; но каким образом все это объединяется, я не понимаю.

Тогда я, так как нас позвали уже к обеду, сказал: — Я недоволен, что ты так упрямишься, потому что или оба мы не знаем, что говорим, и в таком случае нам нужно постараться снять с себя такой позор, или познает один из нас, что также оставить без внимания и пренебречь было бы постыдным. Поэтому в послеобеденные

часы сойдемся снова. Ибо в то время, как мне казалось, что между нами все покончено, ты пустил в дело даже кулаки.

На это все рассмеялись, и мы отправились домой.

СОСТЯЗАНИЕ ВТОРОЕ

4. Когда мы возвратились, то нашли Лиценция, жажды которого Геликон никогда не удовлетворял, ломающим голову над сочинением стихов. Почти с половины обеда, хотя нашему обеду конец был там же, где и начало, он тихонько встал и ничего не пил. Я сказал ему: — От души желаю тебе создать задуманное тобою поэтическое произведение. Это не потому, что меня особенно порадовало бы его окончание, а потому, что вижу тебя так страстно увлекшимся, что освободить от этой любви может тебя только отвращение, а оно обыкновенно является по окончании. А после того, так как у тебя очень приятный голос, я желал бы, чтобы ты лучше прочел нам твои стихи, чем, как в известных греческих трагедиях, пропел, поскольку при этом смысл ускользает не только от слушателей, но зачастую и от исполнителей, которые уподобляются птичкам, поющим в клетках. Напомню, однако же, что неплохо было бы тебе возвратиться в нашу школу, если для тебя, конечно, имеют в настоящее время какое-нибудь значение «Гортензий» и философия, которой ты в прежней нашей беседе уже принес в жертву прекраснейшие початки, и которая воспламенит тебя сильнее, чем эта поэзия, к познанию вещей великих и плодотворных. Но желая всячески привлечь вас к этим наукам, которые служат к образованию душ, я боюсь, чтобы вы не попали в лабиринт, и почти жалею уже, что сдержал ту твою страсть.

Лиценций покраснел и вышел попить, отчасти потому, что чувствовал сильную жажду, но еще и потому, что это служило поводом избежать меня, который мог

сделать ему куда более суровый выговор. Когда он возвратился, и все готовы были слушать, я начал так: — Правда ли, Алипий, что мы не согласны между собою по предмету самому ясному?

— Нет ничего удивительного, — отвечал он, — если для меня темно то, что для тебя, как ты уверяешь, вполне очевидно; ибо очень многое ясное может другим казаться яснейшим, равно как и что-либо темное может казаться для иных темнейшим. Так, если и это для тебя действительно ясно, то, поверь мне, есть кто-нибудь другой, для которого и это твое ясное гораздо яснее, и, в тоже время, найдется и такой, для которого мое темное гораздо темнее. Но чтобы ты долее не считал меня вздорным, я прошу тебя изложить это ясное пояснее.

— Выслушай, пожалуйста, — говорю я, — внимательно и отложи на время заботу отвечать. Если я хорошо знаю себя и тебя, то, постаравшись, ты быстро меня поймешь. Не сказал ли ты, — или меня, быть может, обманул слух, — что мудрому кажется, что он знает истину?

Он подтвердил.

— Оставим, — говорю, — пока этого мудрого. Сам-то ты мудр, или нет?

— Вовсе не мудр, — отвечал он.

— Однако же, прошу тебя ответить мне, что думаешь ты лично о мудром академике: кажется ли тебе, что он знает мудрость?

— Не одно ли и то же, — спросил Алипий, — казаться себе знающим и знать; или, все-таки, не одно? Ибо я опасаясь, чтобы эта неопределенность не послужила кому-нибудь из нас средством против другого.

— Это, — говорю я, — называется обыкновенно тускскою тяжбой, когда, вчинивши иск, стараются не о том, что может служить к его решению, а о возражениях противной стороне. Это и славный наш Вергилий (чтобы сказать нечто приятное Лиценцию) в буколическом стихе совершенно уместно счел деревенским и вполне пастушеским; когда один спрашивает другого, где расстояние до неба не более трех локтей, — тот отвечает:

«А скажи-ка мне, в каких землях растут цветы, что зовутся царями?» Но ты, Алипий, не сочти это уместным для нас, хотя мы и живем в деревне; пусть по крайней мере эти бани несколько напоминают нам о приличии гимназий. Ответь, если угодно, на то, о чем тебя спрашиваю: кажется ли тебе, что мудрый академик знает мудрость?

— Чтобы, отвечая словами на слова, — ответил он, — мы не зашли слишком далеко, — скажу так: мне кажется, что ему кажется, что он знает.

— Следовательно тебе, — говорю я, — кажется, что он не знает. Ибо я спрашиваю не о том, что кажется тебе касательно кажущегося мудрому, а о том, кажется ли тебе, что мудрый знает мудрость. Ты не можешь, по моему мнению, ответить на это или утвердительно, или отрицательно.

— О, если бы или мне было так легко, как тебе, или тебе так трудно, как мне, тогда ты не был бы так привязчив и не относился бы к этому с какой-либо надеждой. Когда ты спрашивал меня, что кажется мне относительно мудрого академика, я отвечал: мне кажется, что ему кажется, что он знает мудрость, — отвечал так для того, чтобы необдуманно не утверждать, что я знаю, или не сказать не менее же необдуманно, что он знает.

— Прежде всего, сделай мне, пожалуйста, великое одолжение, удостой ответа на то, о чем спрашиваю я, а не на то, о чем спрашиваешь ты сам себя. А затем, оставь пока на некоторое время мою надежду, которая, я знаю точно, не менее заботит тебя, чем твоя собственная. Ведь если я поймаюсь на этом вопросе, я тотчас же перейду на твою сторону, и мы покончим спор. Наконец, устранив это какое-то беспокойство, замечаемое мною в тебе, вникай внимательнее, чтобы тебе легче было понять, какого ответа я жду от тебя. Ты сказал, что ты не утверждаешь и не отрицаешь (что требовал сделать предлагаемый мною вопрос) для того, чтобы не сказать необдуманно, что знаешь, когда на деле не знаешь; как будто я спрашивал о том, что ты знаешь, а не о

том, что тебе кажется. Итак, спрашиваю тебя на этот раз яснее (если только можно говорить яснее); кажется ли тебе, что мудрый знает мудрость, или не кажется?

— Если может, — ответил он, — найтись истинный мудрец, то мне может казаться, что он знает мудрость.

— Итак, разум подсказывает тебе, что должен быть такой мудрый, которому небезызвестна мудрость; и это верно. Ибо иначе оно и не может тебе казаться. Но теперь я спрошу: может ли найтись такой мудрый? Если может, то он может и знать мудрость, и тогда всякий спор между нами решен. Если же ты скажешь, что не может, вопрос будет уже не в том, знает ли что мудрый, а о том, может ли кто-либо быть мудрым. Установив это, нужно уже будет оставить академиков, и, насколько хватит сил, рассмотреть этот вопрос прилежно и внимательно вместе с тобой. Ибо для них было делом решенным, или лучше, им казалось, что человек может быть мудрым, но, в то же время, что знание не может быть уделом человека. Потому они и утверждали, что мудрый ничего не знает. Тебе кажется, что он знает мудрость; что, во всяком случае, совсем не то же самое, что ничего не знать. Вместе с тем, между нами, как и между всеми древними и между самими академиками, решено, что ложного никто не может знать. Поэтому тебе остается или доказать, что мудрость есть ничто, или признать, что академики представляют такого мудрого, какого разум не допускает.

5. Итак, оставив их, согласен ли ты исследовать со мною, может ли человек достигнуть такой мудрости, о какой говорит разум. Ибо иную мы не должны и не можем называть истинной мудростью.

— Но если, — заметил он, — я и сделаю уступку, которой ты с таким великим старанием добиваешься, что мудрый знает мудрость, и что мы умственно уловили это нечто, что мудрый может воспринять, все же мне представляется, что общая посылка силлогизма академиков в целом ее виде не опровергнута. На мой взгляд, им оставлено еще место для защиты, не устранено известное

колебание в доверии, так что они могут находить защиту своему мнению в том, в чем ты считаешь их побежденными. Они точно также будут говорить о невозможности познания и о том, что ничему не должно доверять; так что и положение о невозможности воспринять что-либо, в котором они убеждали себя с вероятностью опытом целой почти жизни и которое теперь исторгнуто у них оным умозаключением (по тупости ли моего ума или по своему действительному весу, но сила этого аргумента мне кажется непобедимой), не может заставить их отступить от своего мнения, так как они имеют еще основание утверждать, что и при этом не следует соглашаться ни с чем. Ибо может случиться, что когда-нибудь они или кто-нибудь другой смогут найти и против этого нечто, что будет сказано остроумно и с вероятностью; и что образ и как бы некое отражение этого следует усматривать в известном Протее, о котором рассказывается, что он обыкновенно ловился, когда его вовсе не ловили, а искавшие его никогда не могли его найти, разве только по какому-либо божественному указанию. Если такое указание будет и удостоит открыть нам эту истину, составляющую предмет стольких стараний, то и я, даже и против их воли, чего однако же не предполагаю, признаю их побежденными.

— Дело идет так хорошо, — говорю я, — что лучшего я и не желал. Ибо, прошу обратить внимание, сколько и в каком роде высказано полезного для меня. Во-первых, академики представляются уже до такой степени побежденными, что им не остается другого средства к защите, кроме того, которое невозможно. Ибо кто в состоянии каким-либо образом понять или поверить, что побежденный, на основании того самого, чем побежден, станет выставлять себя победителем? Затем, если у нас и остается еще некоторый предмет спора с ними, то он не в том, что они говорят, будто нельзя ничего знать, а в том, что они утверждают, будто ничему не следует доверять. Итак, мы пришли теперь к соглашению. Ибо как мне, так и им кажется, что мудрый знает мудрость

. Они советуют только удерживаться от доверия, говорят, что им только кажется; но знать, — как говорю я о себе, что знаю, — они никоим образом не знают. Говорю и я, что мне то или другое кажется, потому что я глуп, как и они, если не знают мудрости. Но все же я думаю, что мы должны утверждать нечто, т.е. истину. Спрашиваю я их, отрицают ли они это, т.е. полагают ли они, что истине не следует доверять. Они этого не говорят никогда, а стоят на своем, что ее нельзя найти. Итак, они имеют и в данном случае во мне отчасти союзника, потому что я, как и они, не отвергаю, а, следовательно, по необходимости полагаю, что с истиной следует соглашаться. Но кто, говорят, докажет ее? На этот раз я не стану с ними спорить. Для меня достаточно уже, что невероятно, чтобы мудрый ничего не знал, дабы не принудить их утверждать бессмыслицу вроде той, что мудрость есть ничто, или что мудрый не знает мудрости.

6. Ты спросил, Алипий, кто может показать истину; и я постараюсь всячески быть в этом согласным с тобою. Только некоторая божественная сила, говорил ты, может показать человеку, что истинно; это и коротко, и, вместе с тем, благочестиво. В этом нашем споре я не услышал ничего более приятного, более серьезного, более вероятного, и если этому, как верю я, присуща сила божественная, — более истинного. Да и в самом твоём упоминании Протея, какая возвышенность ума, какое стремление к высочайшему роду философии! Протей этот (заметьте, юноши, что философия вовсе не считает поэтов презренными) выставляется за образ истины. В стихах, говорю Протей показывает и представляет собой олицетворение истины, которой никто не может овладеть, если, обольстившись ложными образами, ослабит или выпустит из рук сети познания. Ложные же образы суть те, которые, по условиям телесной жизни, посредством тех чувств, которыми мы пользуемся, вводят нас в обольщение и обман в ту пору, когда истина достигнута и как бы находится уже в руках. Это третье из того, что высказано полезного для меня

и чему я не нахожу цены. Ибо мой искреннейший друг согласен со мной не только в присутствии вероятностного в человеческой жизни, но и в самой религии; а это яснейший признак истинного друга. Ибо, по самому точному и святому определению, дружба есть благосклонное и любовное согласие в вещах человеческих и божественных.

7. Впрочем, чтобы аргументы академиков не казались распространяющими некоторый туман, или чтобы иным не показалось, что мы гордо восстаем против авторитета учений мужей, между которыми особенно не может не быть близким нашему сердцу Туллий Цицерон, я прежде, если угодно, вступлю в короткое рассуждение против тех, кому вышеприведенные выводы кажутся противными истине. Затем, согласно своему мнению, я покажу, какая была у академиков причина скрывать свое воззрение. Итак, Алипий, хотя я и вижу тебя всецело стоящим на моей стороне, прими на время их сторону и возражай мне.

— Так как ты сегодня, — отвечал он, — выступил, как говорится, при добрых предзнаменованиях, то я не стану мешать твоей полнейшей победе и попытаюсь, по твоему требованию, принять эту сторону с большим уже спокойствием; если, впрочем, то, что полагаешь делать посредством вопросов, ты не обратишь в монолог, чтобы этими маленькими стрелами меня, твоего уже пленника, не терзать, как действительно упорного противника, что совершенно несогласно и с твоим человеколюбием, Заметив, что и другие ожидали этого, я как бы делая новое вступление, сказал: — Уступаю вашему желанию. И хотя после известного труда по части риторики я предполагал найти некоторое отдохновение в этом легком упражнении, разъясняя дело более вопросами, чем речью, однако, принимая во внимание, что, с одной стороны, нас очень немного, и потому мне нет необходимости говорить особенно громко, что было бы вредно моему здоровью, а с другой, что в этом стиле, ради того же здоровья, я

решил иметь своего рода возницу и сдерживателя для своей речи, чтобы не приходиться в более возбужденное душевное состояние, чем того требует попечение о теле, я изложу, согласно вашему желанию, в непрерывной речи то, что я думаю. Но прежде всего рассмотрим одно обстоятельство, которым любители академиков имеют обыкновение особенно хвалиться. В книгах Цицерона, написанных в защиту этого учения, есть одно место, изложенное на мой взгляд с удивительным остроумием, а на взгляд других — с особою силой. Действительно, трудно предположить, чтобы кто-либо не заинтересовало сказанное там, а именно: что мудрому академику все, кажущиеся самим себе мудрыми последователи других сект, отводят второе место, присвоив первое, естественно, каждый самому себе. Из чего можно заключить, что тот справедливо по собственному суду своему будет первым, кто по суду всех остальных есть второй.

Представьте себе, что является мудрый стоик (ибо против них, по преимуществу, направлено остроумие академиков). И вот, если Зенона или Хризиппа спросить, кто мудрый, он ответит, что мудрый тот, кого опишет он. Напротив, Эпикур или другой кто-либо из противоположной секты станет отрицать это и будет настаивать, что мудрый — это искуснейший повец наслаждений. Доходит дело до спора. Зенон кричит, и весь так называемый портик поднимает тревогу, что человек рожден не для чего другого, как только для честности, что она влечет к себе души своим собственным блеском, без всякого обещания каких-либо внешних выгод и без приманки наград; а так называемое удовольствие Эпикура обще-де одним скотам, и втягивать в общение с ним человека преступно. А этот, напротив, созвав из садов на помощь себе как бы вольную толпу людей пьяных, под влиянием вина ищущих, кого бы растерзать неопрытными ногтями и грубым языком, проповедуя народу преимущественное значение наслаждения, приятности, покоя, с силою настаивает, что без них никто

не может быть блаженным. На спор их случайно приходит академик, выслушивает обоих, из коих каждый тянет его на свою сторону. Согласись он с той или другой стороной, сторона, оставленная им, провозгласит его сумасшедшим, невежественным и безрассудным. Но он внимательно выслушает и ту, и другую, и когда спросят его, как это ему кажется, ответит, что он сомневается. Спроси после этого стоика: кто лучше, Эпикур ли, который провозглашает его помешанным, или академик, который заявляет, что о таком важном предмете ему нужно еще подумать? Нет сомнения, что академик будет поставлен выше. Обратись затем к другому и спроси, кого он больше любит: Зенона ли, который называет его животным, или Архезилая, от которого слышит: «Ты может быть и правду говоришь, но я исследую это внимательнее». Не очевидно ли, что Эпикур признает весь так называемый портик безумным, а академиков, сравнительно с теми, людьми скромными и осмотрительными? В таком роде представляет Цицерон читателям забавнейшее зрелище относительно всех сект, как бы показывая, что нет в них никого, кто, присваивая себе, что вполне естественно, первое место, не отводил бы второго тому, кого усматривает не отвергающим, а только сомневающимся. В этом смысле я не перечу Цицерону и не отнимаю у них никакой славы. Но некоторым справедливо кажется, что Цицерон здесь не шутил, а хотел собрать и представить в одном очерке некоторые проявления бессмыслицы и пустоты, не чуждые легкомыслию самих греков.

8. Действительно, если бы я пожелал бороться с этим хвастовством, мне ничто не помешало бы показать с несомненной ясностью, что гораздо меньшее зло быть неучем, чем неспособным чему-нибудь научиться. Ведь если бы этот хвастливый академик явился бы к кому-нибудь в качестве ученика, тот не был бы в состоянии убедить его в том, в чем считает себя знающим: он был бы попросту осмеян. И каждый из возможных учителей неизбежно придет к заключению, что никого из академиков

он не может ничему научить, а те, в свою очередь, ничему не могут научиться. Поэтому, в конце концов, их выгнали бы из всех школ не розгами, что было бы скорее некрасиво, чем больно, а дубинками и палками известных греческих ученых. Ибо невелик труд против общей язвы обратиться к помощи своего рода геркулесовских орудий циников. А если бы вздумалось спорить с ними из-за этой ничтожнейшей славы, что мне, хотя и философствующему, но еще не мудрому, весьма извинительно, что могут они найти такое, что в состоянии опровергнуть? Представим себе, что я и академик попали на описанные споры философов. Все, смотря по обстоятельствам, излагают кратко свои мнения. Спрашивают у Карнеада, как думает он. Тот отвечает, что сомневается. В силу этого каждый из них поставил его выше остальных. А следовательно и все — выше всех. Слава действительно великая и высокая. Кто не захотел бы подражать ему? Поэтому, когда и меня спросят, я отвечу то же. Похвала будет равная. Итак, мудрый утешится такою же славой, что и глупец?

А что, если глупый даже превзойдет его? Не будет ли стыдно? Я остановлю, например, этого академика, когда он уже будет выходить из суда. Ведь глупость более жадна к славе этого рода. Итак, задержав его, я открою судьям то, чего они не знают. Я скажу им: почтенные мужи, я имею с ним то общее, что оба сомневаемся, кто из вас держится истины. Но мы имеем и свои особые мнения, насчет которых я прошу вашего суда. Хотя мне, когда я слышу ваши главные положения, и неизвестно, на чьей стороне истина, но это потому, что я не знаю, кто из вас мудр. А этот не допускает, чтобы и мудрый что-либо знал, не исключая и самой мудрости, от которой носит название мудрого. Кому не ясно, кому достанется пальма первенства? Если противник мой подтвердит это, я превзойду его славой. А если со стыда признает, что мудрый знает мудрость, я одержу над ним победу образом мыслей.

9. Но удалимся из этого трибунала в какое-нибудь место, где нас не беспокоила бы никакая толпа, — о, если бы в ту школу Платона, которая, говорят, оттого и получила

свое имя, что была для народа недоступна! Здесь, насколько это будет в наших силах, поговорим между собою уже не о славе, что легкомысленно и прилично разве что детям, а о самой жизни и о некоторой надежде на душевное блаженство. Академики отрицают возможность знать что-либо. Откуда у вас такое заключение, люди, преданные науке и ученыишие? «Нас поколебало, — говорят они, — определение Зенона». Отчего так, спрашиваю? Ведь если оно истинно, то знал ведь нечто истинное тот, кто, по крайней мере, знал это определение. А если оно ложно, то не должно было никак поколебать людей постояннейших.

Но посмотрим, что говорит Зенон. Ему кажется, что может быть познано и воспринято только нечто такое, что не имело бы признаков, общих с ложным. Это ли побудило тебя, человек школы Платоновой, отнимать всеми силами у желающих учиться надежду научиться, чтобы при помощи некоторой, достойной плача умственной оцепенелости они оставили всякое занятие философией? «Но как-де оно не побудило бы его, если он ничего такого найти не может, а, между тем, может воспринять только такое?» Но если это так, то следовало лучше сказать, что мудрость недоступна человеку, чем говорить, что мудрый не знает, для чего живет, не знает, каким образом живет, не знает, живет ли, и наконец, превратнее, бестолковее и глупее чего нельзя придумать, что он одновременно и мудр, и не знает мудрости. Не тверже ли то положение, что человек не может быть мудрым, чем то, что мудрый не знает мудрости? Не о чем будет и спорить, если дело поставлено так, что рассуждений не требует. «Но если так будет сказано, люди-де могут совершенно бросить философию; а теперь они должны быть вводимы в заблуждение приятнейшим и святейшим именем мудрости». Но для чего? Чтобы, потратив годы жизни и ничему не научившись, осыпать потом страшными проклятиями тебя, последовав которому они лишились каких бы там ни было удовольствий телесных, а приобрели терзания душевные.

Но на самом деле, кто более отвратит людей от философов? Тот ли, кто скажет: послушай, друг мой, философией называется не самая мудрость, а любовь к мудрости; если ты к ней обратишься, то хотя и не будешь мудрым, пока живешь (ибо мудрость у Бога, и человеку доступна быть не может), однако, если достаточно утвердишь себя, то дух твой после этой жизни, т.е. когда перестанешь быть человеком, несомненно будет владеть ею, или тот, кто сказал бы: «Обратитесь, смертные, к философии; в ней великая польза. Ибо что дороже для человека, нежели мудрость? Обратитесь к ней, чтобы быть мудрыми, но мудрости, впрочем, вы не узнаете...»? «Я так не сказал бы», — говорит он. Но это значит — обманывать; потому что у тебя содержится именно это, а не что другое. Поэтому, если ты скажешь так, они удалятся от тебя, как от безумного, а если другим образом приведешь их к тому же, сделаешь их безумными. Но, допустим, что в силу того и другого мнения люди одинаково не захотят философствовать. Пусть определение Зенона вынуждает сказать нечто вредное для философии. Что следует, любезный мой, сказать человеку, — то ли, что заставит его горевать о себе, или то, что заставит посмеяться над тобою?

Впрочем, насколько при своей глупости можем, разберем определение Зенона. Он говорит, что можно уловить знанием тот образ, который является так, как образ ложный явиться не может. Очевидно, что ничто другое не может подлежать восприятию. «И я так же смотрю на это дело, — говорит Архезилай, — и на этом основании учу, что ничего нельзя воспринять. Потому что ничего подобного открыть нельзя». Может быть, это нельзя тебе и другим глупцам. Но почему бы это нельзя было сделать мудрому? Впрочем, я полагаю, что ты не мог бы ответить ничего и самому глупому, если он скажет тебе, чтобы ты со своим замечательным остроумием опроверг это самое определение Зенона; если ты не будешь в состоянии этого сделать, то само же оно для тебя и есть предмет восприятия, а если опровергнешь,

то не будет для тебя основания не допускать восприятия. Я не вижу возможности опровергнуть его, и потому считаю вполне истинным. Следовательно, зная его, хотя я и глуп, все же нечто знаю. Но пусть оно поддается перед изворотливостью твоего ума. Я употреблю в дело самую надежную дилемму. Определение это или истинно, или ложно. Если оно истинно, то я справедливо держусь его; а если ложно, то может подлежать восприятию нечто, хотя бы оно и имело признаки, общие с ложным. «Откуда же, — спросит он, — может?» В таком случае Зенон определил совершенно истинно, и всякий, кто с ним согласился по крайней мере в этом, не впал в заблуждение. Разве это не достаточный признак достоинства и точности определения, если оно, вопреки имевшим возражения против восприятия, обозначая, каково то, что может подлежать восприятию, показывает таким себя же само? Поэтому оно служит и определением предметов познаваемых, и образчиком таких предметов. «Истинно ли, — ответит он, — оно само, я не знаю. Но так как оно вероятно, то, следуя ему, я показываю, что нет ничего такого, что может подлежать познанию». Показываешь скорее вопреки ему и видишь сам, что из этого следует. Ибо, если мы и находимся в сомнении относительно его, то и в таком случае знание не оставляет нас. Мы знаем по крайней мере, что оно или истинно, или ложно; следовательно, не совсем ничего не знаем. Хотя меня лично никакой вывод не заставит быть неблагодарным, и я считаю это определение совершенно истинным. Ибо в противном случае они или могут воспринять и ложное, а этого-то и боятся академики, или не могут воспринять и того, что только похоже на ложное; следовательно, определение истинно. Но оставим это и проследуем далее.

10. Хотя этого, если не ошибаюсь, уже достаточно для победы, но будет, пожалуй, мало для пресыщения победой. Два положения высказываются академиками, и против них-то мы и решили выступить. Они суть: ничего нельзя воспринять и ничему не следует доверять. О доверии

после; теперь же скажем о восприятии. Не утверждаете ли вы, что вообще ничего нельзя познать? На этом вопросе проснулся Карнеад (ибо никто из них не уснул менее глубоким сном, чем он) и оглянул очевидность вещей. И вот я представляю его, как это бывает, говорящим как бы про себя: «Неужели ты, Карнеад, (спрашивает он сам себя) станешь утверждать, что не знаешь, человек ты или муравей? Ведь над тобой, пожалуй, восторжествует Хризипп! Скажем, что мы незнаем того, над изысканием чего трудятся философы, а прочее-де нас не касается. Это для того, чтобы я, если запнусь при свете обыденном и представляющем собою общее достояние, мог всех отсылать к тому невежественному мраку, в котором видят что-нибудь разве только очи божественные, а если бы кто и разглядел, что я споткнулся и упал, тот не в состоянии был бы представить меня слепым и относящимся к философии презрительно!»

О, коварная греческая предусмотрительность! Выступаешь ты великолепно, подпоясанная, снаряженная, не упускаешь из виду, что определение это есть открытие философа, что оно поставлено и утверждено в самом преддверии философии. Если попытаешься ты подрубить его, — обоюдоострая секира, отскочив, ударит по голени, потому что, если будет оно поколеблено, то это будет означать, что не только может подлежать восприятию нечто, но может подлежать и то, что весьма похоже на ложь; если же не осмелишься его ниспровергнуть ввиду того, что оно служит для тебя норой, из которой ты бешено выскакиваешь и набрасываешься на неосторожных прохожих, то какой-нибудь Геркулес задушит тебя, как получеловека Какуса, в твоей пещере и ее же массою завалит тебя в назидание, что есть в философии нечто, что, как подобное ложному, не могло быть тебе неизвестным. Впрочем, поспешу перейти к остальному. Побуждающий меня к этому наносит лично тебе, Карнеад, великое оскорбление, поскольку думает, что я одержу над тобою, мертвым, победу, с какой бы стороны и на что бы ни нападал. Если же этого не

думает, то он безжалостен, принуждая меня выступить из укреплений и сражаться с тобою в открытом поле, потому что, начав было выходить из них, я попятился назад, уstraшенный одним твоим именем, и сколько с возвышенного места бросил в тебя стрел, не знаю. Те, под наблюдением которых мы сражались, видели, достигли ли они тебя и что сделали. Но чего боюсь я, нелепый? Если память мне не изменяет, ты умер, и могилу твою уже не по праву отстаивает Алипий; против тени же твоей Бог легко мне поможет.

Ты говоришь, что в области философии ничто не может подлежать восприятию. А чтобы дать своей речи более широкое развитие, ты хватаешься за споры и разногласия философов и думаешь, что эти разногласия дают тебе оружие против них. Действительно, как разберем мы спор между Демокритом и бывшими до него физиками о едином и бесчисленных мирах, когда между ним самим и его наследником Эпикуром согласие удержаться не могло? Ибо этот любитель роскоши, дозволивший атомам, как бы молодым служанкам (т.е. маленьким тельцам, которые он, наслаждаясь, ловил во мраке), не держаться своего пути, а уклоняться то туда, то сюда весьма произвольно, расточил через тяжбы все родовое имущество. Но это меня несколько не касается. Ибо, если знание чего-либо в этом роде относится к мудрости, это от мудрого укрыться не может. А если мудрость есть нечто иное, то мудрый ее знает, а то и презирает. Впрочем, я, хотя и далек еще от соседства с мудрым, кое-что понимаю и в этих физических предметах. Так я знаю, что мир или один, или не один; а если не один, то число миров или определенное, или бесконечное. Пусть Карнеад покажет, что это положение похоже на ложное. Равным образом я знаю, что этот наш мир получил такое устройство или в силу природы тел, или по воле некоего провидения: и что он или был и будет всегда, или, начав свое существование, быть не перестанет, или, не имея во времени начала, будет иметь в нем конец, или как начал свое существование,

так и не навсегда пребудет; и такого рода физических сведений я имею бесчисленное множество. Этого рода истины представляются совершенно раздельно, и никто не может смешать их по какому-либо сходству с ложью. «Но ты прими из сказанного что-нибудь одно», — говорит академик Не хочу. Потому что это значит: брось то, что знаешь, а говори то, чего не знаешь. «Но суждение колеблется». Действительно, оно скорее колеблется, чем падает, потому что поставлено ясно и может быть названо или ложным, или истинным. Я утверждаю, что знаю его. А ты, который не отрицаешь, что предметы этого рода относятся к философии и в то же время утверждаешь, что ничего из этого нельзя знать, докажи, что я этого не знаю. Скажи, что эти разделения ложны, из-за чего вовсе не могут быть различаемы.

II. «Откуда, — скажет он, — ты знаешь, что этот мир существует, если чувства обманываются?» Ваши доказательства никогда не могли до такой степени подорвать значение чувств, чтобы вы убедили нас, что мы ничего не видим. Да вы решительно никогда и не осмеливались на попытки такого рода, а с особым усилием старались убедить, что это может быть иначе, чем кажется. Итак, это все, каково оно ни есть, что нас содержит, что нас питает, все это, говорю, что является моим глазам, что мною ощущается — имеет землю и небо, или как бы землю и как бы небо, я называю миром. Если ты говоришь: «Мне ничего не видится, я не стану заблуждаться. Ибо в заблуждении находится тот, кто составляет неосновательное суждение о том, что ему кажется». Но вы говорите, что чувствующие могут видеть ложное, а не утверждаете, что они ничего не видят. Вся область состязаний, в которой вам угодно господствовать, совершенно уничтожились бы, если бы мы не только ничего не знали, но и ничего нам не казалось. Если же ты отрицаешь, что кажущееся мне есть мир, то делаешь предметом спора имя, так как я называю это миром.

«Неужели, — говоришь ты, — мир именно таков, каким ты его видишь, когда спишь?» Сказано уже, что я

называю миром все, что мне кажется миром. Но если тебе угодно называть миром только тот, который видят бодрствующие и только здоровые, то докажи, если можешь, что спящие или помешанные сходят с ума и спят не в мире. В этом смысле я и говорю, что вся эта масса тел, в которой мы существуем, сонные или сумасшедшие, бодрствующие или здоровые, или одна, или не одна. Разъясни, каким образом это положение может быть ложным. Если я сплю, может случиться, что я ничего не скажу; или если из уст спящего, как бывает обыкновенно, и вылетят слова, может случиться, что я скажу не здесь, не так сидя, не вслух; но чтобы это было ложно — быть того не может. Поэтому я и не говорю, что воспринял бы это, потому что бодрствую. Ты можешь сказать, что это могло казаться мне и сонному, и потому это может быть весьма похоже на ложное. Но если миров один и еще шесть, то, в каком бы я состоянии не находился, миров, очевидно, семь, и я не бесстыдно утверждаю, что знаю эта. Докажи мне, что это заключение или вышеприведенные логические положения в силу сна, или безумия, или обманчивости чувств могут быть ложны; тогда, если по пробуждении вспомню их, я признаю себя побежденным. Я считаю уже достаточно разъясненным то, что может казаться ложным в силу сна или безумия; это то, что относится к чувствам телесным. Ибо, что трижды три есть девять, и представляет собой непрменный квадрат отвлеченных чисел, будет верно и в ту пору, когда род человеческий погрузится в глубокий сон. Хотя и о самих чувствах я нахожу возможным сказать многое, что не может быть опровергнуто академиками. Ибо я не думаю, чтобы чувства были виноваты в том, что безумные получают ложные представления или что мы видим ложное во сне. Если они бодрствующими и здоровыми передают истинное, то, что бы ни измыслила себе душа спящего и безумствующего, их это не касается.

Остается исследовать, истину ли они передают, когда действительно что-то передают. Представь, что какой

-нибудь эпикуреец скажет: «Я не имею ничего, в чем стал бы обвинять чувства. Ибо несправедливо требовать от них большее, чем то, что они могут нам дать; насколько же могут видеть глаза, они видят истину». Так неужели истинно то, что они видят относительно весла в воде? «Совершенно истинно. Ибо, если есть причина тому, почему это так должно казаться, то я скорее стал бы упрекать свои глаза за ложное извещение в том случае, если бы погруженное в воду весло представлялось прямым, так как тогда они не видели бы то, что при существовании таких причин следовало видеть».

Стоит ли продолжать? То же может быть сказано о движении высоких башен, то же о крылышках птиц, то же обо всем прочем. «Но я все же обманываюсь, если доверяю», — скажет кто-нибудь. Не доверяй более, чем нужно, чтобы убедить себя, что это так тебе кажется, и никакого обольщения не будет. Я не вижу, как академик опровергнет того, кто говорит: «Я знаю, что это мне кажется белым; знаю, что это услаждает мой слух; знаю, что это для меня приятно пахнет; знаю, что это сладко на мой вкус; знаю, что это для меня холодно». Скажи-ка лучше, сами ли по себе горьки листья дикой маслины, к которым так упрямо тянется козел? О, наглость человеческая! Не скромнее ли тебя и сам козел? Каковы они для скота, я не знаю; но для меня они горьки. Чего же ты добиваешься большего? «Но, может быть, есть и из людей кто-нибудь, кому они не горьки?» Не напрашиваешься ли ты на неприятность? Разве я сказал, что они горьки для всех; я сказал, что они горьки для меня, и это, конечно же, не безусловно. Ибо при изменившихся условиях то, что теперь сладко, может почувствоваться во рту горьким. Я утверждаю, что человек, когда что-либо вкушает, может добросовестно поклясться, что он знает, что это приятно или неприятно для его неба, и что никакая греческая каверза не отвлечет его от этого знания. Кто будет так бесстыден, что скажет мне, когда я для своего удовольствия позволю себе какое-либо лакомство: «Может быть ты совсем и не кушаешь, а это

только сон!». Остановлюсь ли я? Пусть это хотя бы доставит мне удовольствие во сне. Поэтому того, о чем я сказал, что знаю, не спутает никакое подобие ложного. И Эпикур, и киренаики, может быть, говорят и многое другое в пользу чувств, против чего, как мне известно, академики ничего не сказали. Но что из того? Если хотят и если могут — пусть опровергают даже и с моею помощью. Что бы ни говорили они против чувств, это не имеет силы против всех философов.

Есть между ними такие, которые признают, что все, что душа воспринимает посредством телесных чувств, может породить знание. Они полагают, что это знание содержится в понятии и живет в уме, удаленное от чувств. Может быть в их-то числе и есть тот мудрый, которого мы ищем. Но об этом после. Теперь перейдем к дальнейшему, что, ввиду уже сказанного, потребует от меня, если не ошибаюсь, некоторого разъяснения.

12. Чему помогает или чему мешает телесное чувство, когда исследуется вопрос о добрых нравах? Если и тем, кто полагал высшее благо человека в наслаждении, ни голубиная шейка, ни безотчетный голос, ни великая тяжесть для человека того, что легко верблюдам, не мешают утверждать, что они знают, что действительно наслаждаются тем, чем наслаждаются, или получают боль от того, что им причиняет боль (чего я и не собираюсь отрицать), то разве поколеблют они того, кто верх блага полагает в разуме? Чего держишься ты из этих двух? Если спросишь, как мне это кажется, то я полагаю, что высшее благо человека в разуме. Но в данном случае вопрос идет о знании. Поэтому спроси мудрого, который не может не знать мудрости, хотя, впрочем, и мне, тупому и глупому, дозволительно знать, что верх человеческого блага, с которым соединяется блаженная жизнь, или не существует вовсе, или находится в душе, или в теле, или в той и другом вместе. Вот в незнании этого, если можешь, обличи меня, так как ваши пресловутые доводы никоим образом этого не делают. Но если ты этого не можешь, потому что не находишь, на какую

ложь оно похоже, то поколеблюсь ли я заключить, что мне справедливо кажется, что мудрый знает: в философии есть нечто истинное, если и я успел узнать из нее так много истинного?

Но может быть он боится, чтобы выбор высшего блага не был сделан спящим? Опасного ничего нет: когда проснется — отвергнет, если оно не понравится, и удержит, если понравится. Ибо кто, не нарушая справедливости, станет укорять его за то, что он видел ложное во сне? Или ужаснется того, что спящий потеряет мудрость, если примет ложь за истину? На этот раз он, хотя и не спит, осмеливается утверждать бред, называя мудрым бодрствующего, и отрицая за ним мудрость, если он спит. Все это можно сказать и о безумии; но речь спешит к другому. Однако, я не оставляю этого без самого верного заключения. Или мудрость в состоянии безумия теряется, и в таком случае не будет мудрым тот, кого вы провозглашаете не знающим истины, или знание его остается в его уме, хотя остальная часть души все, что получает от чувств, представляет себе как бы в сновидениях.

13. Остается диалектика, которую истинно мудрый хорошо знает и которую, не впадая в заблуждение, может знать всякий. Если же мудрый ее не знает, — знание ее к мудрости не относится, так как и без него он смог быть мудрым, и тогда излишне нам доискиваться, истинна ли она и может ли подлежать познанию. В этом случае может быть кто-нибудь мне скажет: «Ты, глупец, имеешь обычай преувеличивать свои знания. Неужели ты мог когда-нибудь что-либо узнать о диалектике?» Гораздо более, чем из любой другой части философии. Во-первых, это она меня научила, что все вышеприведенные положения, которыми я пользовался, истинны. Затем, через нее я узнал и многое другое истинное. А как его много, сосчитайте, если можете. Если в мире четыре стихии, то их не пять. Если солнце одно, то их не два. Одна и та же душа не может умереть и быть бессмертной. Не может человек в одно и то же время быть и блаженным, и несчастным. В данном месте не может

и солнце светить, и быть ночь. Или мы бодрствуем, или спим. То, что, как мне кажется, я вижу, или есть тело, или не есть тело. Все это и многое другое, что было бы слишком долго припоминать, я узнал от нее как истинное, и в каком бы состоянии ни находились чувства наши, за истинное само в себе. Она научила меня, что если часть, предшествующая в только что изложенных мною положениях, будет признана, то она по необходимости повлечет за собой и то, что с ней связано. А то, что я изложил в виде противоположений или разделений, имеет то свойство, что, коль скоро будет отвергнуто прочее, одно ли, или многое, останется нечто, что получит подтверждение через устранение прочего. Научила она меня также, что когда предмет, ради которого слова употребляются, ясен, то о словах спорить не должно. И если кто-то это делает, то, если делает по неопытности, должен быть вразумляем, а если с дурным умыслом, — оставляем. Если же вразумиться он не может, нужно посоветовать ему не терять времени по пустякам; а если не послушает, следует пренебречь им. Касательно же умозаключений софистических и ложных, правило коротко: если они лукаво обоснованы на сделанной уступке, следует уступленное возвратить, если же истина и ложь соединяются в одном заключении, нужно взять из него то, что подлежит разумению, а что не может быть распутано, то следует отбросить. Если же в отношении к каким-либо предметам от человека ускользают его границы, добиваться знания их не следует. Все это я имею от диалектики, равно как и многое другое, упоминать о чем нет необходимости. Я не должен быть неблагодарным. Но тот мудрый или пренебрегает этим, или, если диалектика действительно есть самое знание истины, так ее знает, что с презрением и без сострадания заставит умереть с голоду их жалобу на здравый смысл: если-де истинно, то ложно; если ложно, то истинно. Это я полагаю достаточным о восприятии, потому что когда я стану говорить о доверии, ко всему этому придется возвращаться снова.

4 Об истинной религии

14. Итак, перейдем теперь к той стороне предмета, в отношении которой Алипий оказывается еще сомневающимся. И, во-первых, рассмотрим свойства того, что заставляет колебаться тебя, человек проницательный и осмотрительнейший. Ты сказал: «Если мнение академиков, полагавших, что мудрый не знает мудрости, подтвержденное столькими и такими доказательствами, ниспровергается такими соображениями, которые вынуждают нас признать гораздо более вероятным, что мудрый знает мудрость, то это еще более должно удерживать от доверия. Ибо, это-де само по себе доказывает, что нет такого мнения, какими бы многочисленными и точными доказательствами оно ни было бы обставлено, которому с противоположной точки зрения человек даровитый не представил бы более или менее остроумное опровержение. Поэтому-де академик, будучи побежденным, окажется победителем...».

О, если бы победить его! Владей он хоть искусством Пеласга, ему не удастся уйти от меня в одно и то же время побежденным и победителем! Если же не оказалось бы возможным возразить что-нибудь другое против этого, я охотно признал бы себя побежденным. Ибо у нас речь не о приобретении славы, а об открытии истины. Для меня достаточно каким бы то ни было образом перешагнуть эту громаду, которая встает на пути входящим в философию, и, темнея невесть какими закоулками, грозит, что и вся философия такова, и не позволяет надеяться найти в ней сколько-нибудь света. Желаний чего-либо большего я не могу и иметь, если достигнута вероятность, что мудрый нечто знает. Ибо, если и кажется вероятным, что мудрый должен удерживаться от доверия, то лишь по той причине, что было вероятно, что он ничего не может познавать. Коль скоро это устранено (так как сделана уступка, что мудрый знает по крайней мере самую мудрость), не остается причин тому, почему бы мудрый не доверял хотя бы самой мудрости. Ибо нет сомнения, что гораздо чудовищнее представлять мудрого, не одобряющего мудрости, чем мудрого, не знающего истины.

Прошу вас представить себе следующее зрелище: идет некий спор между мудрым и мудростью. Что может утверждать мудрость, как не то, что она есть мудрость. А тот, представьте, говорит: «Не верю». Кто говорит мудрости: «Не верю, что ты мудрость»? Тот, с кем она могла говорить и кого удостоила чести в нем обитать, т.е. мудрый! Идите теперь и отыскивайте меня, который борется с академиками: вы встретите уже новое сражение: сражаются между собою мудрый и мудрость. Мудрый не хочет сочувствовать мудрости. Я с вами спокойно жду конца. Ибо кто не уверен, что мудрость непобедима? Однако же, оградим себя некоторой дилеммой. В этом сражении или академик победит мудрость, и в таком случае будет побежден мною, так как не будет мудрым, или же будет побежден мудростью, и в таком случае мы докажем, что мудрый сочувствует мудрости. Итак, или академик не есть мудрый, или мудрый чему-нибудь доверяет; разве может тот, кто постыдился сказать, что мудрый не знает мудрости, не постыдиться утверждать, что мудрый не сочувствует мудрости? Но если уже правдоподобно, что мудрому доступно знание по крайней мере мудрости, и нет причины, почему бы он не доверял тому, что может познавать, то я нахожу правдоподобным и то, чего желал, т.е., что мудрый будет доверять мудрости. Если спросишь, где найдет он эту мудрость, я отвечу: в самом себе. Если скажешь, что он не знает, что имеет, — возвратишься к той нелепости, что мудрый не знает мудрости. Если отрицаешь возможность найти самого мудрого, то об этом рассудим в другой речи уже не с академиками, а с тобою, который так думает. Ибо они, когда рассуждают об этом, рассуждают именно о мудром. Самого себя Цицерон называет исключительно человеком мнений (предположений), но относительно мудрого ставит это предметом своего исследования. Если вам, юноши, это еще незнакомо, то можете прочитать в «Гортензии»: «Итак, если точного ничего нет, а довольствоваться мнением неприлично мудрому, то мудрый ничего никогда не станет утверждать».

». Отсюда очевидно, что в своих рассуждениях, против которых мы ратуем, они говорят о мудром.

Итак, я полагаю, что мудрому известна мудрость, т.е., что мудрый воспринял мудрость. А поэтому, когда он доверяет мудрости, — не гаданиями же он ограничивается. Ибо он доверяет тому, не восприняв чего он не был бы мудрым. Да и они утверждают, что не следует доверять только таким вещам, которые не могут быть воспринимаемы. Мудрость же не есть ничто. Итак, если мудрый и знает мудрость, и доверяет мудрости, то знает он не ничто и доверяет не несуществующей вещи. Чего же вы хотели бы большего? Разве поговорим несколько о том заблуждении, которого они полагают избежать, если душа не будет склоняться доверием ни к какому предмету? Ибо заблуждается, говорят они, всякий, кто одобряет не только вещь ложную, но и сомнительную, хотя бы она была и истинна; несомненным же мы не находим ничего. Отнюдь не мудрый, как мы сказали, находит такой самую мудрость.

15. Но вы желаете, может быть, чтобы я оставил это. Неохотно оставляются надежные места, когда имеешь дело с людьми лукавыми. Тем не менее, повинуюсь вам. Но что скажу я потом? Что и как? Разумеется, должен говорить то старое, на что и они имеют что ответить. Что, в самом деле, буду делать я, которого вы вытеснили вон из своего лагеря? Не обращусь ли за помощью к людям учнейшим, с которыми, быть может, если победить и не удастся, менее стыдно будет остаться побежденным? Итак, брошу, насколько хватит сил, копье, пусть закоптелое и работы грубой но, если не ошибаюсь, самое большое: «Кто ничего не утверждает, тот ничего не делает; и откуда это у тебя, невежественный человек, вероятное? откуда истиноподобное?» Исполнено наше желание: слышите, как звучат греческие щиты!? Они приняли на себя удар нашего массивного копья. Помощники мои ничего более действительного мне не доставили; и, как вижу, мы не нанесли никакой раны. Обращусь к тому, чем служит мне деревня и поле: более важное меня скорее обременяет, чем поддерживает.

Когда в этой деревне я долго размышлял на досуге, каким образом это вероятное и истиноподобное могло бы предохранить наши действия от заблуждения, мне показалось сперва, как обыкновенно казалось, когда я это мнение поддерживал, что покрытие и ограда этим дается превосходная. Но затем, когда я обдумал все внимательнее, мне показалось, что я усмотрел еще одно отверстие, через которое врывается заблуждение к считающим себя обезопасенными. Я полагаю, что не только тот заблуждается, кто следует ложным путем, но и тот, кто не следует путем истинным. Представим себе двух путешественников, направляющихся в одно и то же место, из коих один поставил себе за правило ничему не верить, а другой доверчив до крайности. Прибыли они к месту, где дорога раздваивается. Доверчивый обращается к случившемуся тут пастуху или какому-либо другому поселянину: «Здравствуй, добрый человек! Скажи, пожалуйста, по какой дороге следует идти в такое-то место?» Тот отвечает: «Если пойдешь этой, не заблудишься». Тогда он к спутнику: «Он говорит правду; отправимся этой». Смеется осторожный муж и забавнейшим образом потешается над таким легковерием, и когда первый уходит, сам остается на распутье. Через некоторое время ему начинает казаться неприличным стоять, и тут с другой ветви дороги появляется некий изящно одетый и с виду образованный всадник и начинает приближаться. Путник, конечно, несказанно рад. Когда всадник подъезжает, тот, поздоровавшись с ним, сообщает ему куда направляется и спрашивает о дороге, рассказав при этом и о причине своей остановки, чтобы расположить его к большему благоволению за предпочтение его пастуху. А случилось так, что это был фигляр из тех, которых народ зовет самардаками. Негодный человек остался верен своему ремеслу, даже и бесплатно. «Ступай этой дорогой, — говорит он, — я еду оттуда». Обманул и уехал. Но разве наш славный герой когда-нибудь обманется? «Я не признаю, — рассуждает он, — это указание за истинное; но я считаю его истине подобным»

Притом оставаться здесь долее и неприлично, и бесполезно; пойду этой дорогой». И вот, между тем как тот, который ошибся доверием, приняв сразу за истину слова пастуха, уже отдыхал на месте, куда отправлялся, этот не ошибающийся, хотя и руководился вероятным, колесит невесть по каким лесам и не встречает уже и такого человека, которому было бы известно самое место, куда он предполагал идти.

Скажу вам откровенно, когда я представлял себе это, я не мог удержаться от смеха, что академики каким-то образом сочиняют, будто бы идущий прямою дорогой, пускай и случайно, но заблуждается, а тот, которого ведут непроходимыми горами и который не находит той страны, куда стремится, оказывается не заблуждающимся. Если заслуживает справедливого осуждения безрассудное доверие, то скорее они оба заблуждаются, чем не заблуждается этот. После этого я стал уже внимательнее сопоставлять с их мнениями самые поступки и нравы человеческие. Но тогда мне пришло на ум так много и такого важного против них, что я уже не смеялся, а отчасти негодовал, отчасти скорбел, что люди ученейшие и даровитейшие вдалились в такие преступления мысли и в такие постыдные дела.

16. То, пожалуй, верно, что не всякий, кто заблуждается, грешит; однако же всякий, кто грешит, или дозволяет себе заблуждаться, или делает нечто худшее. Представим себе, что какой-нибудь юноша слышал их рассуждающими так: «Постыдно заблуждаться, и поэтому мы не должны соглашаться ни с чем. Однако же тот не грешит и не заблуждается, кто делает то, что ему кажется вероятным. Одно только пусть помнит, что он не должен принимать за истину ничего, что представляется его душе или чувствам». Итак, юноша это услышит и покусится на целомудрие чужой жены. Спрашиваю по этому предмету твоего мнения, Марк Туллий: мы трактуем о правах юношей и о их жизни, воспитанию и упорядочению которой посвящены все твои сочинения. Что другое скажешь ты, как не то, что тебе невероятно,

чтобы юноша так поступил? Но ему это вероятно. Ибо, если бы мы жили на основании чужого вероятного, то и ты не должен был бы управлять республикой, потому что Эпикуру казалось, что этого не следует делать. Итак, тот юноша обесчестил чужую жену. Где же тогда, если будет пойман в преступлении, найдет он тебя, который защитил бы его; а если бы и нашел, что скажешь ты тогда? Станешь, конечно, отрицать содеянное, Но что, если дело так ясно, что заpiresательство будет напрасным? Станешь, без сомнения, убеждать, как в гимназии куманской, а до того времени — в неаполитанской, что он-де никак не согрешил и даже в существе дела не впал в заблуждение. Потому что он не убедил себя, как в истине, в том, что он должен был совершить прелюбодеяние, а представил это себе как вероятное, последовал этому и сделал; а, может быть, и не сделал, а показалось ему, что сделал. А этот муж, человек глупый, все перепутывает в своих жалобах, вступаясь за честь своей жены, с которою, может быть, и теперь спит, но того не знает. Если судьи это уразумеют, они или оставят академиков без внимания и покажут преступление как вполне действительное, или, послушав их же самих, осудят человека правдоподобно и вероятно, так что и сам этот патрон его не будет знать, что далее делать. Сердиться ему будет не на кого, потому что все скажут ему, что они не впали в заблуждение, коль скоро, не доверяя ничему, они поступили так, как им казалось вероятным. И вот он сложит с себя личину патрона, а примет личину философа-утешителя; и юношу, показавшего уже в академии такие успехи, легко убедит, чтобы он считал себя осужденным как бы во сне. Но вы думаете, что я шучу. Готов поклясться всем божественным, что решительно не знаю, каким образом он согрешит, если не грешит никто, кто делает то, что кажется ему вероятным. Разве, быть может, они скажут, что совершенно заблуждаться это одно, а грешить — совсем другое, и что они проповедуют известные правила, чтобы мы не заблуждались, а грех посчитают делом важным.

Умалчиваю о человекоубийствах, оскорблениях величества, святотатствах, о всех вообще постыдных делах и преступлениях, которые могут быть совершены или задуманы и которые, что особенно тяжко, оправдываются у мудрейших судей немногими словами: «Я не сочувствовал этому в душе и потому не сделал ошибки». Но как же бы я этого не сделал, если оно казалось мне вероятным? А кто не думает, что в этом можно убедиться, как в вероятном, те пусть прочитают речь Катилины, в которой он убеждает выступить на разрушение отечества, на дело, в котором содержатся все преступления сразу. Кто не посмеется тому, о чем была речь прежде? Сами же они говорят, что в своих действиях следуют только вероятному, но ищут всячески истины, когда им вероятно, что ее найти нельзя. Удивительная чудовищность! Но оставим это. Оно нас не касается, не имеет особой важности для нашей жизни, не грозит опасностью нашему благосостоянию. Вот это опасно, это страшно, это должно внушать ужас всякому честному человеку: если указанное воззрение будет принято за вероятное, то всякое злодеяние, если только кому-нибудь покажется вероятным, что его следует совершить, он совершит, не подвергаясь укору не только за преступление, но и за заблуждение, лишь бы он не сочувствовал этому, как истине. Итак, что же? Неужели они не видели этого? Нет, видели как нельзя пронизательнее и всестороннее. Я никоим образом не позволю себе думать, чтобы я мог в каком-нибудь отношении угнаться за Марком Туллим в том, что касается искусства, бдительности, дарований, учености. Однако же, если бы ему, когда он утверждал, что человек не может ничего знать, сказали только одно: «Я знаю, что это мне так кажется», — он не нашел бы, чем это опровергнуть.

17. Итак, почему таким мужам вздумалось постоянными и упорными спорами вести дело так, чтобы казалось, что знание истины недоступно никому? Выслушайте теперь несколько повнимательнее не то, что я знаю, а то, что я думаю; я приберегу это к концу, чтобы

объяснить вам, если буду в состоянии, общую цель, которую, на мой взгляд, имели в виду академики. О Платоне, этом мудрейшем и учений муже своего времени, который говорил так, что все, что бы он ни сказал, было великим, и такое говорил, что как бы ни высказал, оно не было малым, об этом Платоне говорят, что по смерти учителя своего Сократа, которого он особенно любил, он изучал многое и у пифагорейцев. Пифагор же, недовольный греческой философией, которая в то время или почти не существовала, или содержалась в слишком большой тайне, слушал, путешествуя повсюду, многих мудрых после того, как под влиянием рассуждений некоего Ферекида, пришел к убеждению, что душа бессмертна. Итак, говорят, что Платон, присоединив к сократовской привлекательности и тонкости, какую высказал в нравственного свойства рассуждениях, знание вещей естественных и божественных, которое старательно приобрел от тех, о ком я упомянул, прибавив к этому как бы образовательницу и судью означенных частей философии, диалектику, которая или сама есть мудрость, или же такова, что без нее мудрость решительно невозможна, составил совершеннейшую систему философии, о которой, впрочем, входить в рассуждения в настоящее время неуместно. Для моей цели достаточно сказать, что Платон думал, что есть два мира: один подлежащий умственному разумению, другой — подлежащий чувствам, очевидно тот, который мы ощущаем посредством зрения и осязания. Первый он считал истинным, а второй — истиноподобным и созданным по образу того, первого. И поэтому он представлял, что в душе самосознающей истина как бы очищается и проясняется из того мира, а в душах глупых от мира этого может рождаться не знание, но мнение. А то, что совершается в этом мире силою тех добродетелей, которые он называл гражданскими, подобных добродетелям истинным, неизвестным никому, кроме немногих мудрых, то, думал он, можно называть только истиноподобным.

Все это и многое другое между его последователями, как мне кажется, насколько возможно соблюдалось и сохранялось, как таинство. Это или потому, что усваивается оно легко только теми, которые, очистив себя от всех пороков, ведут некоторый иной, более чем человеческий образ жизни, или потому, что тяжело грешит тот, кто, зная это, захотел бы этому учить всякого встречного. Поэтому я предполагаю, что когда Зенон, глава стоиков, пришел в школу, оставленную Платоном, которую тогда поддерживал Полемон, пришел после того, как некоторых уже слушал и отнесся к их учению доверчиво, его приняли подозрительно и не сочли таким, которому бы упомянутое учение Платона, как бы некие священные догматы, сразу следовало открывать и вверять прежде, чем он позабудет то, что принес в эту школу извне, заимствованное у других. Полемон умирает. Ему наследует Архезилай, хотя и соученик Зенона, но с учительским знанием Полемона. Поэтому, когда Зенон стал увлекаться своим мнением о мире и особенно о душе, составляющей предмет попечения для истинной философии, говоря, что она смертна, что кроме этого чувственного мира ничего нет и что в нем действуют только телесные силы, так как и самого Бога он представлял огнем, то Архезилай, когда зло это мало помалу распространилось широко, по моему мнению, весьма мудро и с великою пользой решительно скрыл мнение академии и закопал его, как будто это было золото, которое должны были найти когда-нибудь потомки. А так как толпа очень склонна бросаться в ложные мнения, и по привычке к телесному весьма легко, но со вредом, слагается убеждение, что все телесно, то остроумнейший и человеколюбивейший муж поставил для себя целью лучше разучивать худо наученных, которых к себе принимал, чем учить тех, кого считал неспособными к научению. Отсюда и родилось все то, что приписывается новой академии, так как древние необходимости в этом не имели.

Если бы Зенон вовремя очнулся и увидел, что как познанию может подлежать такое, какое определял он,

так и то, чего нельзя найти в делах, которым он усваивал все, то уже давно прекратился бы этот род споров, возбужденный крайнею необходимостью. Но Зенон под видом мнимого постоянства был, как казалось самим академикам и как кажется и мне, упрям; и эта пагубная вера в телесное дожила, как смогла, до Хризиппа, который, как человек весьма сильный, готов был дать ей большие средства для широкого распространения, если бы с другой стороны Карнеад, бывший более остроумным и бдительным, чем все его предшественники, не противостоял ей с таким отпором, что я удивляюсь, как после того мнение это еще могло представлять некоторую силу. Ибо Карнеад, прежде всего, отказался оттого бесстыдного порицания, которым, как он видел, немало обесславил себя Архезилай, — отказался, чтобы не создавалось впечатление, будто он хочет перечить всему из тщеславия, — а поставил своею задачей опровержение стоиков и Хризиппа.

18. Далее, так как он подвергся бы со всех сторон нападкам за то, что мудрый, если бы ничему не доверял, ничего бы и не делал, он (человек поистине удивительный, или, пожалуй, потому неувидительный, что выходил из самих основ Платоновой философии) весьма мудро обратил внимание на свойство тех действий, которые они одобряли, и, рассматривая их как подобные каким-то истинным, назвал истиноподобным все, чем должна была руководиться деятельность человека в этом мире. Чему это было подобным, он прекрасно знал, но мудро скрыл и назвал также это вероятным. Ведь тот имеет понятие об образе, кто усматривает подражание ему. Ибо, каким бы образом мудрый одобрял, или каким бы образом он следовал подобию истины, если бы не знал, что такое само истинное? Итак, они знали и одобряли ложное, в котором усматривали похвальное подражание истинным предметам. Но, так как обнаруживать это перед непосвященными было преступно и неудобно, они оставили это потомкам, а в свое время тем, кому могли, показывали знаки своего мнения. Последним

, прекрасным диалектикам, они шуткой и насмешкой запрещали возбуждать споры из-за слов. Поэтому-то о Карнеаде говорят, что он был главой и основателем даже третьей академии.

Столкновение это продолжалось потом вплоть до нашего Туллия, но оно уже было совершенно ослабевшим и должно было вдохнуть в латинскую литературу свое последнее дыхание. Однако же этими ветрами, как мне кажется, был достаточно разнесен и рассеян известный и из сена сложенный платоник Антиох (ибо стада эпикурейцев устроили козлиные стойла в душах сладострастных народов). Этот Антиох был слушателем Филона, человека, насколько я слышал, осмотрительного, который уже начинал отказывавшимся от своего мнения врагам как бы открывать двери и возвращать академию к учению и законам Платона. Прежде него пытался сделать это и Метродор, о котором говорят, что он первый сознался, что невозможность познания не есть основное положение академиков, но что этого рода оружие они приняли по необходимости против стоиков. Итак, Антиох, как начал я говорить, будучи слушателем академии Филона и Мнестарха Стоика, пробрался в древнюю академию, как бы не имевшую защитников, да при отсутствии врагов и беззаботную, пробрался в качестве споспешника и гражданина, внося в то же время какую-то скверну из праха стоиков, которой оскорбил святыню Платона. Тогда, схватив снова прежнее оружие, ему противостоял, пока не умер. Филон, а оставленное им закончил наш Туллий, неспособный равнодушно смотреть, как предмет его любви был ниспровергаем и оскверняем. Через небольшой промежуток времени после того, когда всякое упрямство и упорство прекратилось, чистейшее и светлейшее в философии лицо Платона, раздвинув облака заблуждений, воссияло, особенно в Плотине. Этот философ был платоником до такой степени, что был признан похожим на Платона; казалось, будто они жили вместе, а ввиду разделявшего их огромного промежутка времени, что один ожил в другом.

19. В настоящее время мы почти не видим других философов, кроме уников, перипатетиков, платоников. И циников, между прочим, потому, что им доставляет удовольствие некоторая свобода и распушенность жизни. Что же касается учения, основных философских положений и тех нравов, которые признаются полезными для души, то нашлись такие проницательнейшие мужи, которые своими рассуждениями уяснили, что Аристотель и Платон так между собою согласны, что кажутся противоречащими только людям несведущим и невнимательным. Поэтому, хотя и многими веками и продолжительными спорами, однако, как думается мне, выработана наконец одна система истиннейшей философии. Философия эта не есть философия чувственного мира, от которой совершенно заслужено отвращается наша религия, но философия другого, умопостигаемого. В этот мир и самый тончайший разум никогда не воззвал бы души, ослепленные мраком заблуждения и залепленные толстыми слоями грязи телесной, если бы верховный Бог, по некоторому милосердию к народу, не присклонил и не низвел высоты божественного ума к самому человеческому телу, чтобы души, возбужденные не только заповедями, но и делами Его, могли войти в самих себя и без особых состязаний устремить взоры к своей отчизне.

20. Таковы мои убеждения относительно академиков, к которым я пришел, как к вероятным, насколько мог. Если они ложны, мне неважно; для меня достаточно не думать, чтобы человек не мог найти истину. Кто же полагает, что академики именно так думали, тот пусть выслушает самого Цицерона. Ибо он говорит, что они имели обыкновение скрывать свое мнение, и если открывали его, то лишь тому, с кем доживали вместе до самой старости. Какое это было мнение, известно одному Богу; но я полагаю, что это было мнение Платона. Чтобы передать вам коротко всю общую мысль мою, скажу, что в каком бы положении человеческая мудрость ни находилась, я не считаю еще себя постигшим ее. Но

имея от роду тридцать третий год, я полагаю, что не должен отчаиваться ее когда-нибудь приобрести. По крайней мере, презрев все остальное, что смертными признается за благо, я порешил предаться всецело исследованию ее, а так как от этого дела меня немало отвлекали умозаключения академиков, то думаю, что я достаточно оградил себя от них этим рассуждением. Никто не сомневается, что учиться нас побуждает двойная сила: сила авторитета и сила разума. Но для меня решено одно: что я никогда не уклонюсь от авторитета Христова, ибо не нахожу более сильного. Что же касается исследований чистого разума, то я уже так настроен, что если бы особенно сильно пожелал уразуметь что-либо истинное не только верой, но и пониманием, убежден, что найду это у платоников между тем, что не противоречит нашей религии.

Когда я закончил свою речь, была уже ночь, и кое-что было записано уже при внесенной лампаде. Однако наши юноши с напряженным вниманием ожидали, пообещает ли Алипий ответить на нее по крайней мере на другой день. Тогда он сказал: — Я готов утверждать, что никогда ничего не произошло так согласно с моим желанием, как то, что я выхожу из настоящего состязания побежденным; и думаю, что радость эта не должна быть только моей радостью. Я поделюсь ею с вами, мои соперники и наши судьи. Быть побежденными при таких условиях от своих потомков желали, конечно, и сами академики. Да и что может нам казаться или представиться приятнее этого изыщества речи, обдуманнее этой серьезности суждений, благосклоннее доброжелательства, опытнее знания? Я решительно не могу надивиться, с какой тонкостью разбирались трудные вопросы, с какою смелостью решались безнадежные для решения, с какою скромностью — неоспоримо доказанные, с какою ясностью — темные. Поэтому свое нетерпение, которым вы, друзья мои, вызывали меня на ответ, обратите вместе со мною на занятия наукой, с более верной на этот раз надеждой.

Мы имеем такого вождя, который, по указанию Божию, проведет нас в самые тайники истины.

Тогда я, заметив по выражению их лиц, что они были как бы обмануты в своем детском ожидании, на которое Алипий явно отказывался отвечать, улыбаясь сказал: — Вы завидуете, что меня хвалят. Но так как в постоянстве Алипия я уже уверен и несколько его не боюсь, то, чтобы и вы меня поблагодарили, я дам вам оружие против него за то, что он оскорбил чувство вашего уверенного ожидания. Читайте академиков, и когда найдете там (а что может быть этого легче?), что Цицерон торжествует над этими пустяками, то заставьте его тогда защищать эту нашу речь против тех непобедимых доводов. Так сильно я наказываю тебя, Алипий, за твои ложные мне похвалы!

Они засмеялись, и нашему спору пришел конец. Прочный ли — не знаю, но скромный и более скорый, чем я надеялся.

О БЛАЖЕННОЙ ЖИЗНИ

Предисловие

Если бы, благосклонный и великий Феодор, в гавань блаженной жизни приводили наш корабль заданное разумом направление да наша добрая воля, то не уверен, что этой гавани достигло бы хоть сколько-нибудь значительное число людей. Впрочем, как видим, и теперь входят в нее весьма немногие. Ибо когда Бог, или природа, или же рок, или наша воля, или нечто еще иное, а, возможно, и все это разом (поскольку вопрос это достаточно темный, хотя, как я слышал, ты уже взялся за его разъяснение) бросает нас, как бы беспричинно и как пришлось, в этот мир, будто в некое бурное море, кто и каким образом смог бы осознать, куда ему нужно стремиться и какой стороной возвращаться, если бы не какая-либо невзгода, глупцам кажущаяся несчастьем, не прибила блуждающих, пусть против их воли и вопреки принятому ими направлению, к желаннейшей земле?

Итак люди, которых философия может принять в свою гавань, кажутся мне моряками как бы трех различных типов. Одни из них плывут из тех ближних мест, где застает их возраст, дарующий мудрость; один небольшой взмах и удар весел — и вот они уже укрыты в этом покойном месте, откуда они и остальным гражданам подают ясный знак, что кому делать, дабы те, недоумленные ими, стремились туда же. Другой тип, противоположный предыдущему, представляют собою прельстившиеся обманчивым видом открытого моря, отважившиеся плавать вдали от родины, часто забывая о ней. Если таким (право уж и не знаю, как это получается, но только происходит

оно чрезвычайно таинственным образом) подует ветер от кормы, считающийся благоприятным, — они доходят до величайших бедствий, гордясь и радуясь, что им постоянно льстит обманчивое изобилие наслаждений и почестей. Чего, в самом деле, пожелать им в таких обстоятельствах, которые, поощряя, улавливают их, как не дурной погоды, а если мало, то и жестокой бури и противного ветра, который бы привел их, пускай плачущих и вздыхающих, но к радостям верным и прочным? Впрочем, из этого рода многие, еще не очень далеко заплывшие, бывают приводимы назад некоторыми и не столь великими скорбями. Это те люди, которые, или вследствие печально-трагической судьбы своих богатств, или же из-за досадных неудач в мелких делах, как бы за неимением других занятий вчитавшись в книги людей ученых и мудрейших, пробуждаются некоторым образом в самой гавани, откуда уже не могут выманить их никакие обещания коварно улыбающегося моря. Третий между этими тип людей представляют собою те, которые на самом ли то пороге юности, или уже много и долго носимые ветром, усматривают позади себя некоторые знаки, вспоминают среди волн о своей милой отчизне, и ничем более не обманываясь, ни секунды не медля, спешат к ней на всех парусах. Часть из них, сбившись с прямого пути среди туманов, или пролагая его по заходящим звездам, или обольстившись иными соблазнами, откладывают время доброго плавания и блуждают далее. Нередко и они подвергаются опасности. Порой их тоже пригоняет к желаннейшей и мирной отчизне крушение скоропреходящих благ, как бы некая противная их усилиям буря.

Но все они, кто бы как ни был приведен к стране блаженной жизни, должны крайне страшиться и с особой осторожностью избегать одной опасной горы, возвышающейся у самого входа в гавань. Гора эта так блесит, окутана таким ложным светом, что дошедшим, но еще не вошедшим, предлагает себя для обитания и обещает удовлетворение всех их желаний, как будто она и есть сама блаженная

земля; иногда она даже может привлечь к себе людей из самой гавани, даря им наслаждение своей высотой, откуда им приятно с презрением смотреть на остальных

Впрочем, последние нередко напоминают идущим, чтобы они остерегались скрытых под водою скал, или чтобы не считали делом легким взойти к ним; и самым благосклоннейшим образом наставляют, как войти в гавань, не подвергаясь опасности от соседства этой земли. Завидуя им в пустейшей славе, они показывают таким образом им место куда более надежное. Под этой горою, которой должны опасаться приближающиеся к философии и вошедшие в ее область, здравый смысл понимает не что иное, как горделивое пристрастие к пустейшей славе. До такой степени она не имеет внутри себя ничего плотного и твердого, что ходящих по ней гордецов поглощает в свою зыбкую почву и, погружая их во мрак, лишает светлейшего дома, которого они почти уже достигли.

Если это так, то вникни, мой Феодор, — ибо в тебе я вижу и всегда что единственного и наиболее одаренного человека, способного удовлетворить мои пожелания, — вникни, говорю, к какому типу людей из означенных трех принадлежу я, в каком месте, на твой взгляд, нахожусь, и какого рода помощи я могу ожидать от тебя. Мне шел двадцатый год, когда в школе ритора я прочитал известную книгу Цицерона, называемую «Гортензией», и воспламенился такой любовью к философии, что помышлял перейти к ней тогда же. Но, увы, не было недостатка в туманах, которые затрудняли мой путь; долго, признаюсь, руководствовался я и погружающимися в океан звездами, вводившими меня в заблуждение. Сперва удерживала меня от исследований некоторая детская робость, а когда я стал смелее, разогнал этот мрак и пришел к убеждению, что скорее следует верить учащим, чем повелевающим, — попал к таким людям, которым этот, воспринимаемый глазами свет казался достойным почитания наравне с высочайшим и божественным. Я с этим не соглашался, думал, что они скрывают под этим покровом нечто великое, что откроют мне когда-нибудь

после. Когда же, поняв что к чему, я ускользнул от них, мои рули, противоборствующие всем ветрам, долго среди волн держали в своих руках академики.

Затем пришел я в эти земли и здесь узнал полярную звезду, которой, наконец, смог себя вверить. Из речей нашего священника, а иногда и из твоих, я увидел, что не следует мыслить ничего телесного, когда мыслишь о Боге, равно и когда мыслишь о душе, так как этот предмет — ближайший к Богу. Но, признаюсь, привлекательность женщины и служебной карьеры удерживала меня оттого, чтобы немедля погрузиться в лоно философии: изведав это, я полагал уже потом (что удастся лишь немногим счастливым) устремиться на всех парусах и веслах в мирную гавань. Прочитав же несколько книг Платона, жарким приверженцем которого ты являешься, и сопоставив с ними, насколько мог, авторитетное суждение тех, которые передали нам божественные тайны, я воспламенился до такой степени, что готов был обрубить все свои якоря, если бы не поколебало меня мнение некоторых людей. И тут на помощь мне, предавшемуся пустым упражнением, подоспела буря, почему-то считающаяся несчастьем. Меня вдруг охватила такая сердечная боль, что, не будучи в состоянии переносить бремя той профессии, которая, быть может, унесла бы меня к сиренам, я бросил все и привел свой разбитый корабль в желанное затишье.

Итак, ты видишь, в какой философии, в какой гавани я пребываю. Но, хотя гавань эта широко раскрывается предо мною, и хотя ее пространство уже менее опасно, однако и она не исключает возможности заблуждения. Ибо я решительно не знаю, к какой части земли, единственно блаженной, приблизиться мне и пристать. В самом деле, что твердого выработал я, когда меня еще колеблет и приводит в недоумение вопрос о душе? Посему умоляю тебя во имя твоей добродетели, во имя человеколюбия, во имя союза и общения душ: протяни мне руку. А это значит, люби меня и верь, что, в свою очередь, и я люблю тебя и ты мне дорог. Если я вымолю это у тебя, то весьма легко и без особого усилия достигну самой блаженной

жизни, обладателем которой считаю тебя. А дабы ты знал, чем я занимаюсь и как собираю к этой гавани своих друзей и отсюда полнее узнал мою душу, я решил адресовать тебе и посвятить твоему имени начало моих состязаний, которые, как мне кажется, вышло благоговейным и вполне достойным твоего имени. И это естественно, поскольку мы рассуждали о блаженной жизни. Я не вижу ничего, что более следовало бы назвать даром Божиим. Меня не смущает твое красноречие, ибо не могу я бояться того, что люблю, хотя им и не обладаю; а высоты фортуны боюсь еще менее: как бы ни была она велика, все равно имеет второстепенное значение. Над кем же она господствует, тех самих делает вторыми. Теперь прошу тебя выслушать то, что я намерен тебе передать.

В ноябрьские иды был день моего рождения. После обеда, достаточно скромного, чтобы не обременить им ни одной из душевных способностей, я позвал всех, кто в этот день, как, впрочем, и всегда, разделили со мною трапезу, посидеть в банях. Были же со мною моя мать, заслуге которой, думаю, принадлежит все, чем я живу, брат мой Навигий и мои ученики Тригений и Лиценций. Находились тут же и мои двоюродные братья, Ластидиан и Рустик (хотя они не терпят никого из грамматиков, но их здравый смысл я считал очень полезным в том деле, которое предпринимал), был, наконец, с нами и наименьший из всех годами, но чьи способности, если не обманывает меня любовь, обещают нечто великое, мой сын Адеодат.

СОСТЯЗАНИЕ ПЕРВОЕ

Когда все расселись и настроились слушать, я спросил: — Согласны ли вы, что мы состоим из души и тела? Все согласились, но Навигий возразил, что он этого наверняка не знает.

— Совершенно ли ты ничего не знаешь, — спрашиваю я, — или к чему-то такому, чего ты не знаешь, следует причислить и это?

— Не думаю, чтобы я вообще ничего не знал.

— Можешь ли сказать нам что-нибудь из того, что знаешь?

— Могу, — отвечал Навигий.

Видя, однако, что он колеблется, я спросил: — Знаешь ли, по крайней мере, что ты живешь?

— Знаю.

— Знаешь, следовательно, и то, что имеешь жизнь? Никто ведь не может жить иначе, как жизнью.

— Знаю, — говорит, — и это.

— А о том, что имеешь тело, знаешь?

— Разумеется.

— Итак, ты знаешь уже и то, что состоишь из тела и жизни?

— Между прочим, знаю и это; но ограничивается ли все только телом и жизнью, или же существует еще что-нибудь, этого я не знаю.

— Итак, — говорю, — в теле и душе ты не сомневаешься, но не знаешь, нет ли чего еще, что служило бы к восполнению и усовершенствованию человека?

Навигий согласился.

— Что это за такое «еще», — говорю, — мы рассмотрим в другой раз; а теперь, поскольку все согласны, что человек не может быть ни без тела, ни без души, я спрашиваю: ради чего из них двоих мы нуждаемся в пище?

— Ради тела, — ответил Лиценций.

Остальные же засомневались и стали рассуждать о том, что пища скорее необходима не для тела, но для жизни, а жизнь, между тем, принадлежит только душе.

— Кажется ли вам, — сказал я тогда, — что пища имеет отношение к той части, которая, как мы это наблюдаем, от пищи возрастает и делается крепче?

С этим согласились все, за исключением Тригения, который возразил: — Отчего же я не продолжаю расти вследствие своей прожорливости?

— Все тела, — ответил я, — имеют свой, природою установленный размер, перерасти который они не

могут; однако они делаются меньше в объеме, если им недостает пищи, как это легко заметить на примере животных. И никто не сомневается, что тела всех животных худеют, лишившись пищи.

— Худеть, — заметил Лиценций, — отнюдь не значит уменьшаться. — Для того, чего мне хотелось, достаточно и сказанного. Ибо вопрос в том, принадлежит ли телу пища? А она принадлежит ему, потому что тело, когда его лишают пищи, доводится до худобы.

Все согласились, что это так.

— Не существует ли, — спросил я, — и для души своей пищи? Представляется ли вам пищей души знание?

— Именно так, — отвечала мать, — я полагаю, что душа питается не чем иным, как постижением вещей и знанием.

Когда Тригецию это мнение показалось сомнительным, мать сказала ему: — Не сам ли ты ныне показал нам, откуда и где питается душа? Ибо после одного обеденного блюда ты сказал, что не заметил, какой мы пользовались посудой, потому что думал о чем-то другом, хотя от самого блюда не удерживал ни рук, ни зубов. Итак, там, где был в тот момент твой дух, оттуда и такого рода пищей, поверь мне, питается и твоя душа, питается умозрениями и размышлениями, если может через них познать что-нибудь.

— Не согласны ли вы, — сказал я, когда они шумно заспорили об этом предмете, — что души людей ученейших как бы в своем роде полнее и больше, чем души несведущих?

Все согласились.

— Значит, будет правильно сказать, что души тех людей, которые не обогащены никакой наукой, не насыщены никаким добрым познанием, — души тощие и как бы голодные?

— Полагаю, — возразил Тригений, — что души и таких людей бывают полны, но только полны пороков и распутства.

— То, что ты упомянул, — сказал я, — представляет собою

некоторого рода бесплодие и как бы голод духа. Ибо как тело, когда его лишают пищи, почти всегда подвергается всевозможным болезням, так же точно и души тех людей полны таких недугов, которые свидетельствуют об их голодании. На этом основании древние назвали матерью всех пороков распутство, потому что оно представляет собою нечто отрицательное¹, т.е. потому что оно — ничто. Противоположная этому пороку добродетель называется воздержанностью. Таким образом, как эта последняя получила свое название от плода² из-за определенной духовной производительности, так то названо распутством от бесплодности, т.е. от ничто: ибо ничто есть все то, что уничтожается, что разрушается, что исчезает и как бы постоянно погибает. Оттого и называем мы подобных людей погибшими. Противоположное же этому есть нечто пребывающее, постоянное, остающееся всегда таким же: такова добродетель, значительная и самая прекрасная часть которой называется умеренностью или воздержанностью. Если же это представляется вам не настолько ясным, чтобы вы могли понять, то согласитесь со мною в том, по крайней мере, что как для тела, так и для души, — поскольку и души несведущих как бы полны, — существует пища двух родов: одна — здоровая и полезная, другая — нездоровая и вредная. А если это так, то, полагаю, в день своего рождения я должен предложить самую лучшую трапезу не только для наших тел, но и для души, поскольку мы ведь согласились с тем, что человек состоит из тела и души. Но я предложу вам эту трапезу, если только вы голодны. Ибо если я стану стараться накормить вас, когда вы будете не хотеть и брезговать, то напрасно потрачу труды, а было бы желательно, чтобы вы требовали скорее этого рода пищи, чем пищи телесной. Это случится, если ваши души будут здоровы, потому что больные, как мы видим это и в недугах тела, отказываются от своей пищи и не принимают ее.

¹ Игра слов: nequitia — распутство; nequidquam sit — «не нечто», т.е. нечто отрицательное или ничто.

² Игра слов: frugalitas — воздержанность; fruga — плод.

Присутствующие одобрили мою речь и сказали, что все, что бы я ни изготовил, они уже заранее принимают и благодарят.

— Желаем ли мы быть блаженными? — спросил я, снова вступая в беседу.

Едва произнес я эти слова, как все тут же в один голос отвечали, что это так.

— Считаете ли вы, — спрашиваю далее, — блаженным человека, который не имеет того, чего желает?

— Нет.

— Значит, блаженный всякий, кто имеет то, чего желает?

— Блажен тот, — отвечает мать, — кто желает и имеет доброе, если же хочет худого, то несчастен, хотя бы и имел.

— Ты, мать, — говорю я ей с радостной улыбкой, — решительно овладела самою крепостью философии. Только лишь за недостатком слов ты выразилась не так пространно, как Туллий, с изречением которого согласны твои слова. В сочинении «Гортензий», написанном им в похвалу и в защиту философии, он говорит следующее: «Вот все, — не философы, впрочем, а люди, готовые поспорить, — говорят, что блаженные суть те, которые живут так, как им хочется; но это неверно, поскольку хотеть того, что не прилично, само по себе — величайшее несчастье. Не получить желаемого не столько бедственно, сколько желать получить недожное. Ибо порочность воли делает каждому более зла, нежели фортуна — добра».

— Но, — говорит Лиценций, — теперь тебе следует сказать нам, чего каждый должен желать и к чему следует ему стремиться, дабы быть блаженным.

— Если угодно, — заметил я ему, — пригласи меня в день своего рождения, — я охотно буду кушать все, что ты мне предложишь. На таких же условиях прошу сегодня кушать и у меня и не требовать того, что, быть может, еще не изготовлено.

Когда он начал сожалеть о своем скромном замечании, я сказал:

— Итак, мы согласны, что тот, кто не имеет желаемого, не может быть блаженным; а, с другой стороны, не всякий блажен, кто имеет то, чего желает. Не согласитесь ли вы и с тем, что тот несчастен, кто не блажен?

Сомневающихся не оказалось.

— Значит всякий, кто не имеет желаемого, несчастен?

Все согласились с тем, что это так.

— Что же, — продолжаю я, — человек должен приготовить себе, чтобы быть блаженным? Может статься, на этом нашем пиршестве и это блюдо будет подано, чтобы голод Лиценция не остался неудовлетворенным: ибо, на мой взгляд, для него я должен приготовить то, что он имел бы всегда, когда бы ни захотел. Итак, оно должно быть всегда пребывающим, независимым от фортуны и не подлежащим никаким случайностям, поскольку чего бы то ни было смертного и преходящего мы не можем иметь в то время, когда желаем и как скоро желаем.

С этим согласились все. Но Тригений возразил: — Есть много таких счастливых, которые обладают в избытке этими тленными и случайностям подлежащими, но для настоящей жизни приятными вещами, так что у них нет недостатка ни в чем таком, чего они желают.

На это я сказал ему: — Представляется ли тебе блаженным тот, кто испытывает страх?

— Разумеется, нет.

— Но в силах ли не бояться тот, кто может лишиться любимых им вещей?

— Не в силах.

— Однако же, эти случайные блага, о которых ты говоришь, могут быть утрачены. Следовательно, тот, кто их любит и обладает ими, не может быть блаженным.

Против этого спорить он не стал.

— Но, — добавила мать, — если бы он и был спокоен насчет того, что всего этого не утратит, и в таком случае он не мог бы быть довольным подобного рода вещами.

Значит, он несчастен уже потому, что остается постоянно нуждающимся. На это я сказал ей: — Не представляется ли тебе блаженным человек, в избытке обладающий всеми этими вещами, если он ограничивает свои желания и, вполне этими вещами довольный, наслаждается ими умеренно и пристойно?

— В таком случае, — отвечала она, — он блажен не этими вещами, а умеренностью своего духа.

— Прекрасно! На этот вопрос иного ответа и не должно быть. Итак, мы не сомневаемся нисколько, что тот, кто решился быть блаженным, должен приобрести для себя то, что всегда пребывает и что не может быть похищено никакой свирепой фортуной.

— С этим, — заметил Тригений, — мы еще раньше согласились.

— Не представляется ли вам, — спросил я, — Бог вечным и пребывающим всегда неизменным?

— Это, — отвечал Лиценций, — настолько очевидно, что не нуждается в обсуждении.

С этим благочестивым ответом согласились и прочие.

— Итак, — сказал я, — блажен тот, кто имеет Бога. Когда все с радостью и охотно приняли это положение, я продолжил: — Мне думается, что теперь нам остается выяснить лишь одно: кто из людей имеет Бога; ибо такой человек будет поистине блаженным. А вы как об этом думаете?

На это Лиценций сказал, что Бога имеет тот, кто живет хорошо; а Тригений — что тот имеет Бога, кто делает угодное Богу. С мнением последнего согласился и Ластидиан. Отрок же наш, самый младший из всех, отвечал, что Бога имеет тот, кто не имеет нечистого духа. Мать одобрила все мнения, но особенно последнее. Навигий молчал, а когда я спросил его, как думает он, отвечал, что из всех суждений ему нравится последнее. Следует, подумал я, и у Рустика, который молчал, как мне казалось, скорее из застенчивости, нежели от затруднения ответить

спросить, какого он мнения относительно столь важного предмета; он согласился с Тригением. Тогда я сказал: — Итак, мне известно мнение всех о предмете истинно великом, далее которого ни о чем не следует и спрашивать, да ничто и не может быть найдено, если, конечно, мы будем исследовать его так же спокойно и чистосердечно, как и начали. Но так как на сегодня этого было бы много, и так как есть своего рода неумеренность в пище и для душ, коль скоро они набрасываются на нее сверх меры и с жадностью (ибо в таком случае они худо переваривают ее, отчего для здоровья умов возникает не меньшая опасность, чем от голода), то давайте примемся за этот вопрос завтра, как бы впроголодь. Теперь прошу вас полакомиться лишь тем, что мне, вашему прислужнику, пришло на ум на скорую руку подать к столу и что, если не ошибаюсь, изготовлено и испечено как бы на школьном меду, вроде тех блюд, какие обыкновенно подаются последними.

Услышав это, все как бы потянулись к внесенному блюду и понуждали меня поскорее сказать, что это такое.

— А как вы думаете, — спросил я, — весь этот поднятый нами вопрос — не решен ли он уже академиками?

Лишь только услышано было имя, те трое, которым предмет этот был известен, быстро поднялись и как бы простерли руки, чтобы помочь, как это бывает на пиру, вносящему кушанья слугителю, показывая, что они ни о чем не намерены слушать охотнее. Тогда я продолжил: — Очевидно, что тот не блажен, кто не имеет того, чего желает, как это немного раньше нами и было доказано. Между тем, никто не ищет того, чего не хочет найти; ищут же они постоянно истины, следовательно, желают ее найти. Но они ее не находят; следовательно, не имеют того, чего желают и потому не блаженны. Но никто не бывает мудрым, кроме блаженного; следовательно, академик не мудр.

При этих словах мои собеседники, как бы сразу схватывая все, вскрикнули. Но Лиценций, останавливаясь

на предмете с большим вниманием и осторожностью, побоялся дать свое согласие и присовокупил: — Схватил и я вместе с вами, потому и вскрикнул, пораженный этим заключением. Но из этого я ничего не пропущу в свой желудок, а сберегу свою часть для Алипия: пусть он попробует это блюдо вместе со мной или убедит меня, почему не следует его касаться.

— Сладкого, — сказал я, — следовало бы избегать скорее Навигию, при его поврежденной селезенке, — Напротив, — усмехнулся тот, — такие вещи излечат меня. Не знаю отчего, но это верченное и колющее, что ты предложил, имеет, как некто выразился об иметском меде, остро-сладкий вкус, и нисколько не пучит желудок. А потому все это, хотя немножко и щиплет небо, я могу есть с большим удовольствием. Ибо я не вижу, как могло бы быть опровергнуто твоё заключение.

— Конечно же не может, — сказал Тригетий. — Потому я и радуюсь, что давно уже охладел к академикам. Не знаю, под каким влиянием природы или, вернее сказать, Бога, не знаю даже, чем должны быть они опровергаемы, однако я буду их решительным противником.

— А я, — отозвался Лиценций, — пока их не оставлю.

— Выходит, — удивился Тригетий, — ты не согласен с нами?

— А вы, — спросил тот в свою очередь, — разве расходитесь в этом с Алипием?

— Не сомневаюсь, — сказал я на это, — что Алипий, если бы он находился здесь, согласился бы с моим умозаключением. Ибо он не мог бы держаться того нелепого мнения, что блаженным может считаться тот, кто не имеет такого духовного блага, которого желает самым пламенным образом, или, что они (академики) не желали найти истину, или, что мудр тот, кто не блажен: ибо то, чего ты побоялся отведать, приправлено этими тремя положениями, словно торт медом, мукою и орехом.

Пока мы так, шутя, как бы понуждали Лиценция скушать свою порцию, остальные, не принимавшие участия в нашей дружеской перебранке, но желавшие понять

о чем мы толкуем между собой, смотрели на нас весьма уныло. Мне они показались похожими на людей, которые, находясь на пиршестве среди весьма голодных и жадно принимающихся за еду товарищей, не спешат присоединиться к ним то ли вследствие своей солидности, то ли робея от застенчивости. А так как угощал я, то подобное положение дел меня не устраивало — неравенство за моим столом встревожило меня. Я улыбнулся матери. Она же, как бы с полнейшею готовностью приказывая достать из своей кладовой то, чего недоставало, сказала: — Скажи же нам, что за люда эти академики и чего они хотят?

Когда я кратко и ясно изложил дело так, чтобы никто из гостей не остался в неведение, она сказала: — Эти люди — припадочные (таким простонародным именем называются у нас люди, подверженные падучей болезнью), — и с этими словами встала, чтобы уйти. Тогда и все мы начали расходиться, будучи довольны и радуясь тому, что наступил конец.

СОСТЯЗАНИЕ ВТОРОЕ

На другой день, также после обеда, но несколько позже, чем накануне, усевшись на том же месте, мы возобновили наш диспут. Я сказал: — Поздно пришли вы на пир, что случилось с вами, думаю, не потому, что кушанья еще не готовы, а вследствие вашей уверенности в их малости: нет, казалось вам, надобности спешить к тому, что можно быстро съесть. Ибо нельзя было думать, чтобы осталось много остатков там, где и в самый день пиршества встречено было столь небольшое. Оно, может быть, и хорошо. Но что для вас приготовлено, этого вместе с вами не знаю и я. Ибо есть другой, кто не перестает подавать всем всякого рода пищу; но перестаем по большей части есть мы сами, то вследствие нездоровья, то вследствие сытости

то по причине занятий делами, а что этот другой, пребывая в людях, делает их блаженными, относительно этого вчера, если не ошибаюсь, мы пришли между собой к благочестивому и твердому согласию. Поелику, когда разум доказал, что блажен тот, кто имеет Бога, и никто из вас не воспротивился этому мнению, то предложен был вопрос о том, кто, по вашему мнению, имеет Бога? На этот вопрос, если не ошибаюсь, было высказано три мнения. Одни полагали, что Бога имеет тот, кто делает угодное Богу; некоторые сказали, что тот имеет Бога, кто живет хорошо; наконец, по мнению остальных, Бог пребывает в тех, в ком нет духа, называемого нечистым. Но, может быть, под разными словами вы все имели в виду одно и то же. Ибо если мы обратим внимание на два первые мнения, то всякий, кто живет хорошо, тем самым делает и угодное Богу; и всякий, кто делает угодное Богу, потому и живет хорошо: жить хорошо значит не что иное, как делать угодное Богу. Но, может быть, вам представляется это иначе?

Когда все согласились со мной, я предложил рассмотреть третье мнение особо, потому что в христианской религии название «нечистый дух», насколько я понимал, употребляется обыкновенно двояко. С одной стороны, это — дух, который привходит извне, овладевает душой и возмущает чувства, подвергая людей некоторому беснованию, и для изгнания которого приглашаются имеющие власть возлагать руки и делать заклинания, т.е. изгонять посредством религиозно-обрядовых заклятий. Но, с другой стороны, нечистым духом называется и всякая вообще нечистая душа, т.е. душа, оскверненная пороками и заблуждениями.

— Итак, — спросил я дитя, высказавшее это мнение, конечно, с более светлым и чистым духом, — кто, по твоему, не имеет нечистого духа: тот ли, кто не имеет демона, который делает, обыкновенно, людей бесноватыми, или же тот, кто очищает свою душу от всяких пороков и грехов?

— Мне кажется, — отвечал он, — что тот не имеет нечистого духа, кто живет целомудренно.

— Но, — спросил я, — кого называешь ты целомудренным: того ли, кто ни в чем не грешит, или же того, кто воздерживается только от непозволительного сожительства?

— Каким образом, — отвечал он, — может быть целомудренным тот, кто, воздерживаясь от непозволительного сожительства, не перестает осквернять себя прочими грехами? Тот истинно целомудренен, кто предан Богу и на Него одного надеется.

Сделав распоряжение, чтобы эти слова отрока записаны были так, как они им были высказаны, я сказал: — Такой непременно живет хорошо, а кто живет хорошо — необходимо таков; но, может быть, это тебе представляется иначе?

Он и все остальные согласились со мною.

— Стало быть в этом, — сказал я, — заключается одно из высказанных мнений. Задам вам еще несколько вопросов: желает ли Бог, чтобы человек искал Бога?

— Разумеется, — согласились все.

— Так разве можем мы сказать, что тот, кто ищет Бога, худо живет?

— Ни в коем случае.

— Тогда ответьте мне и на третий вопрос: может ли нечистый дух искать Бога?

Это отвергли все, за исключением несколько засомневавшегося Навигия, который, впрочем, потом согласился с мнением остальных.

— Итак, — сказал я, — если тот, кто ищет Бога, делает угодное Богу и живет хорошо, и не имеет духа нечистого, а кто ищет Бога, тот еще не имеет Бога, то не всякий, кто живет хорошо, делает угодное Богу, не имеет нечистого духа и должен непременно считаться имеющим Бога.

Когда все начали смеяться, что пойманы их же собственными уступками, мать, долго находившаяся в изумлении, попросила меня распутать и разъяснить ей

сделанный мною посредством умозаключения вывод. Когда это мною было сделано, она сказала: — Но никто не может достигнуть Бога, если Бога не ищет.

— Прекрасно, — отвечали, — однако же тот, кто только ищет, еще не достиг Бога, хотя бы и жил хорошо. Значит, не всякий, кто живет хорошо, имеет Бога.

— Мне думается, — возразила она, — что Бога никто не имеет, но кто живет хорошо, к тому Он милостив, а кто — худо, к тому неприязнен.

— В таком случае, — сказал я, — вчера мы напрасно согласились с тем, что тот блажен, кто имеет Бога. Ибо, хотя всякий человек имеет Бога, однако не всякий блажен.

— Бога милостивого, прибавь, — сказала она.

— Достаточно ли, — продолжил я, — согласны мы в том, по крайней мере, что блажен тот, к кому Бог милостив?

— И желал бы согласиться, — отвечал Навигий, — да боюсь, чтобы ты не вывел заключение, что блажен еще только ищущий, в особенности же тот академик, который вчера назван был хотя простонародным и не совсем латинским, но, как мне кажется, очень метким словом «припадочный». Ибо я не могу сказать, чтобы Бог был неприязнен к человеку, который Бога ищет, а раз так, то значит Он будет к нему милостив, а тот, к кому Он милостив, тот и блажен. Следовательно, блаженным будет и тот, кто ищет. А всякий ищущий еще не имеет того, чего желает. Следовательно, блаженным будет и тот человек, который не имеет того, чего желает; а это всем нам показалось вчера нелепостью, и мы подумали было, что мрак академиков рассеян. И потому Лиценций восторжествует над нами, а мне, как благоразумный врач, пропишет припарки и клистиры за те сладости, что я так безрассудно ел во вред своему здоровью.

Когда при этих словах даже мать улыбнулась, Тригений сказал: — Я не согласен с тем, чтобы Бог непременно относился с неприязнью к тому, к кому Он не милостив; думаю, есть нечто среднее.

— Однако же, — отвечал я ему, — ты соглашаешься, что этот средний человек, к коему Бог ни милостив, ни неприязнен, имеет Бога?

Когда он медлил с ответом, мать сказала: — Одно дело иметь Бога, другое — не быть без Бога.

— Что же лучше, — спросил я, — иметь Бога или не быть без Бога?

— Насколько я понимаю, — отвечала она, — мое мнение таково: кто живет хорошо, тот имеет Бога милостивого, а кто худо, тот имеет Бога, но неприязненного. А кто только ищет Бога и не нашел еще, тот не имеет Его ни милостивого, ни неприязненного; но и он — не без Бога.

— Не таково ли, — спросил я всех, — и ваше мнение? Все согласились.

— Тогда скажите, не представляется ли вам, что Бог милостив к тому человеку, которого он благодетельствует?

— Разумеется.

— А не благодетельствует ли Бог того человека, который его ищет?

— Благодетельствует.

— Значит, — говорю, — кто ищет Бога, к тому Бог милостив, а всякий, к кому Бог милостив, блажен. Следовательно, блаженным будет и тот, кто ищет. А кто ищет, тот еще не имеет того, чего желает. Следовательно, блаженным будет и тот, кто не имеет того, чего желает.

— Мне, — возразила мать, — отнюдь не кажется блаженным тот, кто не имеет, чего желает.

— В таком случае, — заметил я, — не всякий тот блажен, к кому Бог милостив.

— Если, — сказала она, — этого требует разум, я не могу отрицать.

— Итак, — заключил я, — получается такое разделение: всякий, кто уже обрел Бога и к кому Бог милостив, тот потому и блажен; тот же, кто ищет Бога, к тому Бог милостив, но он еще не блажен; а тот, кто отдаляется от Бога пороками и грехами, тот не только не блажен, но и Бог к нему не милостив.

5 Об истинной религии

Когда все с этим согласились, я сказал: — Все это хорошо, только я опасаюсь, как бы не поколебало вас то, в чем мы уже согласились раньше, а именно: что тот несчастен, кто не блажен. Из этого будет следовать, что и тот человек несчастен, который считает Бога милостивым к себе, потому что такового, пока он ищет Бога, мы еще не назвали блаженным. Разве что, подражая Туллию, который называет господ, владеющих многими поместьями на земле, богачами, мы людей, обладающих всяческими добродетелями, станем звать бедняками! Но обратите внимание: в такой ли мере верно, что всякий несчастный нуждается, как верно то, что всякий нуждающийся несчастен? Ибо в таком случае будет истинным и то, что несчастье есть не что иное, как нужда — мнение, которое я, как вам могло показаться, одобрил, когда оно было высказано. Но сегодня рассуждать об этом мы не будем, а потому я прошу вас не побрезговать собраться к этому столу и завтра.

Когда все сказали, что принимают приглашение с полнейшей готовностью, мы встали.

СОСТЯЗАНИЕ ТРЕТЬЕ

На третий день нашего состязания утренние тучи, загонявшие нас в бани, развеялись, и в послеобеденное время наступила ясная и теплая погода. Мы решили спуститься на ближайший лужок, и когда нашли удобное место и расселись, продолжили прерванный накануне диспут.

— Почти на все, — сказал я, — на что я хотел своими вопросами добиться вашего согласия, я согласие получил. Поэтому ныне осталось совсем немного, на что, как думаю, мне необходимо получить ваш ответ. Мать сказала, что несчастье есть не что иное, как нужда; и мы согласились, что все нуждающиеся суть несчастны. Но все ли несчастные нуждаются — это осталось одним из вопросов, разрешить который вчера мы не смогли. Между

тем, если разум докажет, что это так, то можно считать, что мы нашли ответ на вопрос, кто блажен; ибо таковым будет тот, кто не нуждается. Потому что всякий, кто не несчастный — блажен. Следовательно, блажен тот, кто не имеет нужды, если, конечно, будет доказано, что нужда и есть самое несчастье.

— А почему бы, — сказал Тригений, — из той очевидной истины, что всякий нуждающийся несчастен, нельзя вывести заключения, что всякий не нуждающийся блажен? Ведь, помнится мне, мы согласились, что между несчастным и блаженным нет ничего среднего.

— А не находишь ли ты чего-нибудь среднего между живым и мертвым? Не всякий ли человек — или живой, или мертвый?

— Признаюсь, — отвечал он, — что и здесь нет ничего среднего. Но к чему этот вопрос?

— А к тому, — сказал я, — что ты, думаю, признаешь и то, что всякий, кто уже год, как похоронен, мертв. Этого, разумеется, он не стал отрицать.

— Следует ли из этого, что всякий, кто не похоронен год тому назад или более — жив?

— Не следует.

— Значит, и из того, что всякий нуждающийся несчастен, отнюдь не следует, что всякий не нуждающийся блажен; хотя между несчастным и блаженным, как между живым и мертвым, не может быть найдено ничего среднего.

Некоторые из них поняли это не сразу, но лишь после того, как в выражениях, по возможности ясных и простых, я привел дополнительные разъяснения и примеры. Затем я сказал: — Итак, никто не сомневается, что всякий, кто нуждается, несчастен. То, что есть нечто необходимое для тела даже самого мудрого мудреца, это не может вызвать у вас возражения, ибо в этом нуждается не сам дух, в котором полагается блаженная жизнь. Он совершенен, а совершенный не нуждается ни в чем; но если есть то, что является необходимым для тела, он пользуется

им, если нет, недостаток в том не сокрушает его. Ибо всякий мудрый — силен, а всякий сильный не боится ничего. Поэтому мудрый не боится ни телесной смерти, ни болезней, для лечения или избежания которых необходимо то, в чем может у него оказаться недостаток. Но он, впрочем, не перестает пользоваться этим надлежащим образом, если оно у него есть. Ибо весьма верно известное изречение Теренция: «Глупо допускать то, чего можешь избежать». Поэтому, насколько возможно и прилично, он будет избегать смерти и болезни, а если бы не избежал, то был бы несчастен не потому, что это с ним случилось, но потому, что не хотел избежать их, когда избежать мог, что, безусловно, глупо. Итак, не избегая этого, он будет несчастным не вследствие перенесения подобных напастей, а вследствие глупости. Если же он не в состоянии избежать их, хотя и старается прилежно и приличным образом, то, обрушиваясь на него, они не делают его несчастным. Ибо не менее истинно и другое изречение того же комедиографа: «Так как то, чего желаешь, дело невозможное, то желай того, что возможно». Каким образом будет несчастным тот, с которым не случается ничего помимо его воли? Ведь он не может желать того, что, на его взгляд, не может осуществиться. Он желает несомненного, т.е., когда делает что-нибудь, делает не иначе, как по некоторому предписанию добродетели и божественному закону мудрости, каковых он не может быть лишен никоим образом.

А теперь обратите внимание на то, всякий ли несчастный нуждается. Согласиться с этим мнением мешает то обстоятельство, что многие обставлены великим изобилием случайных вещей, которые делают для них все легким и доступным: по их мановению является все, чего только потребует прихоть. Но представим себе кого-нибудь такого, каким, по словам Туллия, был Орат. Кто скажет, что Орат находился в нужде — он-то, человек богатый и изнеженный, у которого не было недостатка ни в удовольствии, ни в добром и неиспорченном

здоровьи? Было у него, сколько душе угодно, и доходнейших поместий, и приятнейших друзей, и всем этим пользовался он вполне сообразно с телесным здоровьем, короче говоря — всякое намерение и всякое желание его сопровождалось счастливым успехом. Разве что кто-нибудь из вас скажет, что он хотел бы иметь больше, чем имел. Этого мы не знаем. Но для нас в данном случае достаточно предположить, что он не желал более того, что имел. Представляется ли вам, что он нуждался?

— Я могу согласиться, — отвечал Лиценций, — что он ничего не желал, хотя и не знаю, как это допустить в человеке недалеком, однако уверен, что будучи, как говорится, человеком здравого смысла, он боялся, как бы не лишиться ему всего этого в одно несчастное мгновение. Ибо и ему должно было быть очевидно, что все такое, как бы оно ни было велико, зависит от случая.

— Ты, Лиценций, — сказал я смеясь, — видишь препятствие для этого человека к блаженной жизни в его здравом смысле. Поскольку, чем проницательнее он был, тем лучше видел, что всего этого может лишиться; этот страх сокрушал его, и он достаточно оправдывал народную поговорку, что лукавый человек искренен в отношении к своей беде.

Когда при этом все заулыбались, я добавил: — Однако, мы должны вникнуть в это повнимательней, потому что, хотя он и боялся, но не нуждался, а вопрос именно об этом. Ибо нуждаться значит не иметь, а не бояться утратить то, что имеешь. Между тем, он был несчастен потому, что боялся, хотя нуждающимся не был. Следовательно, не всякий, кто несчастен, нуждается.

Это, вместе с другими, одобрила и та, мнение которой я защищал, но, несколько колеблясь, сказала: — Впрочем, я не знаю и еще не вполне понимаю, каким образом возможно отделять от нужды несчастье и наоборот, нужду от несчастья. Ибо и он, бывший человеком богатым и всем обильно снабженным, и ничего,

как вы говорите, большего не желавший, тем не менее, боясь лишиться всего этого, нуждался в мудрости. Разве, назвав его нуждающимся, если бы он имел нужду в серебре и деньгах, мы не назовем его таким, когда он явно имел нужду в мудрости?

При этом все воскликнули от удивления, а я был несказанно доволен и рад, что именно ею высказано было наилучшее, что я готовился предложить из книг философов, как нечто великое и последнее.

— Разве вы не видите, — сказал я, — что многие и разнообразные доктрины — это одно, а дух, преданный Богу — совсем иное? Ибо откуда произошло то, чему мы удивляемся, если не от Бога?

— Решительно, — радостно поддержал меня Лиценций, — ничего более истинного и божественного, чем это, не могло быть сказано! Ибо нет большего и бедственнейшего недостатка, чем недостаток мудрости; и тот, кто нуждается в мудрости, можно сказать, лишен всего.

— Итак, — продолжил я, — скудость души есть не что иное, как глупость. Ибо она противоположна мудрости и противоположна так, как смерть — жизни, как блаженная жизнь — жизни несчастной, т.е. без чего-либо среднего. Как всякий не блаженный человек — несчастен, а всякий не мертвый — жив, так, очевидно, и всякий не глупый — человек мудрый. Отсюда уже можно видеть и то, что Сергей Орат был несчастен не потому, что боялся, как бы не лишиться известных даров фортуны, а потому, что был глуп. Отсюда следует: он был бы еще несчастнее, если бы несколько не боялся за эти столь случайные и колеблющиеся вещи, которые он считал благами. В таком случае он был бы более беспечным не вследствие душевного мужества, а вследствие умственной летаргии, несчастливцем, погруженным в глубочайшую глупость. Но если всякий, лишенный мудрости, терпит великую скудость, а всякий, обладающий мудростью, не нуждается ни в чем, то само собою следует, что глупость есть скудость. И как всякий глупец

есть человек несчастный, так и всякий несчастный — глупец. Итак неоспоримо, что как всякая скудость — несчастье, так и всякое несчастье — скудость.

Когда Тригений сказал, что он не совсем понимает заключение, я спросил его: — В чем согласны мы в отношении этого довода?

— В том, — отвечал он, — что тот нуждается, кто не имеет мудрости.

— Что значит нуждаться?

— Не иметь мудрости.

— Что значит, — спросил я, — не иметь мудрости? Не значит ли это иметь глупость?

— Да, — отвечал он.

— Следовательно, иметь скудость — не что иное, как иметь глупость. Впрочем, я не знаю, как можно сказать: «он имеет скудость» или «он имеет глупость». Это что-то вроде того, как если бы о каком-нибудь лишенном света месте мы бы сказали, что оно имеет темноту, что означает не что иное, как то, что оно не имеет света. Ибо быть темным значит не то, что тьма как бы приходила или уходила, а значит быть лишенным света подобно тому, как быть лишенным одежды значит то же, что быть нагим. Ибо с приближением одежды нагота не бежит, как какой-нибудь движущийся предмет. Таким образом, скудость есть название не-имения, не-обладания. Поэтому, чтобы выразить, насколько это возможно, свою мысль, говорится: «он имеет скудость», т.е. как бы: «он имеет не-имение». Итак, если доказано, что глупость представляет собою самую подлинную и несомненную скудость, то смотри, не решена ли уже поставленная нами задача. Между нами оставалось сомнение насчет того, скудость ли мы имеем в виду, когда говорим о несчастье. Между тем, нами приведено основание, по которому глупость правильно называется скудостью. Итак, поскольку всякий глупый есть человек несчастный, а всякий несчастный есть человек глупый, то необходимо признать, что не только всякий нуждающийся несчастен, но и что всякий несчастный есть

человек нуждающийся. Но если из того, что всякий глупый — несчастен, а всякий несчастный — глуп, выводится заключение, что глупость есть несчастье, то почему бы и из того, что всякий несчастный нуждается, не вывести нам заключение, что несчастье есть не что иное, как скудость?

Когда все согласились с этим, я сказал: — Теперь нам следует рассмотреть, кто не терпит скудости, ибо тот будет мудрым и блаженным. Скудость же есть глупость, и именем скудости обыкновенно обозначается некоторого рода бесплодие и недостаток. Вникните, пожалуйста, поглубже в то, с какой тщательностью древние люди составляли все или, как это очевидно, некоторые слова, в особенности для таких предметов, знание коих наиболее необходимо. Вы согласились, что всякий глупый человек нуждается, а всякий, кто нуждается, глуп; думаю, что вы согласны и с тем, что глупый дух есть дух порочный и что все пороки духа заключаются в одном названии — «глупость». В первый день нашего состязания мы сказали, что распутство названо так потому, что оно представляет собою нечто отрицательное и что противоположная ему воздержанность получила свое имя от плода. В этих двух противоположностях, т.е. в воздержанности и распутстве, выступают особенно явно бытие и не-бытие. Что же теперь сочтем мы противоположным той скудости, о которой идет речь у нас?

Когда остальные несколько замешкались с ответом, Тригедий сказал: — Я назвал бы богатство; но вижу, что ему противоположна бедность.

— Есть некоторая близость, — заметил я, — ибо бедность и скудость обыкновенно принимаются за одно и то же. Однако, следует найти другое слово, чтобы лучшая сторона не оставалась с одним именем — «богатство», тогда как сторона, представленная бедностью и скудностью, обилувала определяющими словами. Ибо ничего не может быть нелепее, чем скудость слова на той именно стороне, которая противоположна скудости.

— Если слово «полнота» применимо, — сказал Лиценций, — то оно кажется мне прямо противоположным скудости.

— Может быть после, — сказал я, — мы потолкуем о слове обстоятельнее. Но при изыскании истины не об этом должно стараться. Хотя Саллюстий, весьма разборчивый в словах, скудости противопоставляет достаточность, однако я противопоставляю ей полноту. Но в настоящем случае мы будем страшиться грамматиков; иначе пришлось бы бояться за небрежное употребление слов наказания от тех, которые оставили нам для употребления свои имущества.

Когда все засмеялись при этих словах, я добавил: — Так как я положил себе не пренебрегать, когда вы бываете углублены в Бога, вашими умами, как некоторого рода оракулами, то приглашаю вас обратить внимание на то, что означает это наименование — «полнота», ибо думаю, ничего нет более сообразного с истиной. Итак, полнота и скудость противоположны друг другу; и здесь, подобно тому, как в распутстве и воздержанности, являются те же представления о бытии и не-бытии. И если скудость есть сама глупость, то полнота будет мудростью. Не без основания многие и воздержанность называли матерью всех добродетелей. Согласно с ними и Туллий в одной народной речи говорит: «Пусть всякий понимает, как хочет, по моему мнению, воздержанность, т.е. умеренность и равновесие, есть величайшая добродетель». И это уже вполне учено. Ибо он при этом имел в виду плод, т.е. то, что мы называем существующим, в противоположность не существующему. Но по причине простонародного образа выражения, на котором воздержанность называется бережливостью, он свою мысль пояснил добавлением слов умеренность и равновесие. Эти два термина мы должны рассмотреть повнимательней.

Умеренность так названа от меры равновесия — от веса. А где мера и вес, там не бывает ничего ни слишком большого, ни слишком малого. Итак полнота, которую

мы противопоставили скудости, гораздо лучший термин, чем если бы мы употребили слово преизбыток. Потому что под преизбытком понимается излишество и как бы разлитие чего-нибудь чересчур переполненного. Когда этого бывает больше, чем нужно, тогда и желательна мера: и слишком большое нуждается в мере. Поэтому крайний избыток не чужд скудости: и то, что больше, и то, что меньше, одинаково чужды меры. Если рассмотрим выражение «обеспеченное состояние», то и в нем найдем понятие меры. Ибо обеспеченное состояние называется от обеспечения. А каким образом может обеспечивать то, что чрезмерно, когда оно часто доставляет больше забот, нежели малое? Итак, все, что мало, равно и все, что чрезмерно, поскольку нуждается в мере, впадает в скудость. Мера же духа — мудрость. Поелику же никто из вас не отрицает, что мудрость противоположна глупости, глупость же есть скудость, а скудости противоположна полнота, то мудрость и будет полнотою. В полноте же мера, следовательно, мера духа заключается в мудрости. Отсюда-то это знаменитое и не зря столь превозносимое правило жизни: «Ничего сверх меры».

В самом начале нынешнего состязания мы сказали, что, если найдем, что несчастье есть не что иное, как скудость, то признаем, что блажен тот, кто не терпит скудости. Это теперь найдено; следовательно, быть блаженным значит не что иное, как не терпеть скудости, т.е. быть мудрым. Если же вы спросите, что такое мудрость (ибо и она подлежит раскрытию и исследованию со стороны разума, насколько это возможно в настоящее время), то она — мера духа, т.е. то, чем дух держит себя в равновесии, чтобы не слишком расширяться и не сокращаться ниже полноты. А расширяется он в роскоши, в господствовании, в гордости и в прочем подобном, чем души людей неумеренных и несчастных думают снискать себе радости и могущества. Напротив, сокращается он в нечестности, страхе, печали, жадности и ином подобном, в чем и несчастные полагают людское несчастье. Но когда он созерцает обретенную истину, когда, пользуясь

выражением сего отрока, держится ее, и, не волнуемый никакою тщетой, перестает обращаться к лживости статуй, груз которых ниспровергается силою Божией, тогда он не боится неумеренности, никакой скудости, никакого несчастья. Итак, всякий кто имеет свою меру, т.е. мудрость, блажен.

Какая же мудрость должна быть названа мудростью, если не мудрость Божья? По свидетельству же божественному мы знаем, что Сын Божий есть не что иное, как Премудрость Божья (I Кор. 1,24), а сей Сын Божий есть воистину Бог. Поэтому всякий, имеющий Бога, блажен, — положение, с которым мы согласились уже прежде, когда приступили к этому нашему пиршеству. Но что такое, по мнению вашему, мудрость, если не истина? Ибо и это сказано: «Аз есмь истина» (Иоан. XIV, 6). Истина же, чтобы быть истинною, получает бытие от некоей высочайшей меры, от которой она происходит и к которой, совершенная, возвращается. Для самой же высочайшей меры не полагается уже никакой другой меры; ибо если высочайшая мера измеряется высочайшею мерою, то измеряется сама собою. Но необходимо, чтобы высочайшая мера была и мерою истинной, чтобы, как истина рождается от меры, так и мера познавалась истиной. Кто таков Сын Божий? Сказано: Истина. Кто Он, как не высшая мера? Итак, кто приходит к высшей мере через истину, тот блажен. А это значит — иметь Бога в душе, т.е. наслаждаться Богом. Все же остальное, хотя и от Бога, но без Бога.

Наконец, из самого источника истины исходит некое увещание, побуждающее нас памятовать о Боге, искать Его и страстно, без всякой брезгливости, жаждать Его. Это озарение нашим внутренним очам исходит от одного таинственного солнца. Все истинное, что мы говорим, от Него, даже в том случае, когда мы еще боимся смело пользоваться и смотреть на все своими или нездоровыми, или только что открывшимися глазами. И очевидно, что оно есть не что иное, как Бог, совершенство которого не умаляется никаким перерождением.

Вполне и все в Нем совершенно, и в то же время это — всемогущий Бог. По пока мы только ищем, но из самого источника, из самой — пользуясь известным выражением — полноты еще не насыщены, мы должны признать, что меры своей еще не достигли; и потому, хотя и пользуемся Божьей помощью, еще не мудры и не блаженны. Итак, полная душевная сытость, настоящая блаженная жизнь состоит в том, чтобы благочестиво и совершенно знать, кто ведет тебя к истине, какую истину питаешься, через что соединяешься с высочайшей мерой. Эти три, по устранению тщеты разнообразного суеверия, являют проницательным единого Бога и единую сущность.

При этом мать, припомнив слова, глубоко врезавшиеся в ее память и как бы пробуждаясь в своей вере, весело проговорила известный стих нашего первосвященника Амвросия: «Призри, Троице, на молящихся!» и прибавила: — Без всякого сомнения, блаженная жизнь — жизнь совершенная, и стремясь к ней, мы должны наперед знать, что можем к ней прийти только твердой верой, живой надеждой, пламенной любовью.

— Итак, — сказал я, — соблюдение меры требует от нас прервать на несколько дней наше пиршество. Поэтому я возношу, по мере сил моих, благодарение высочайшему и истинному Богу Отцу, Господу и Освободителю душ. А затем — благодарю и вас, которые, единодушно приняв приглашение, и меня самого осыпали многими дарами. Ибо вы так много привнесли в нашу речь, что я не могу не признаться, что несказанно рад моим гостям.

Когда при этом все радовались и хвалили Бога, Тригений сказал: — Как бы мне хотелось вкушать такое ежедневно!

— Во всем, — ответил я, — должно сохранять и любить меру, а особенно, если вы стремитесь всей душой к Богу.

После этих слов, так как состязание было окончено, мы разошлись.

О ПОРЯДКЕ

КНИГА ПЕРВАЯ

Предисловие

1. Исследовать и познавать порядок вещей свойственно, Зиновий, всякому; но, в то же время, постигнуть и разъяснить тот общий порядок, которым держится и управляется этот мир, дело весьма трудное и редко осуществимое. К тому же, если даже кто-то и достигает этого, то не может достигнуть другого, а именно: найти для столь божественных и таинственных предметов слушателя достойного как по добродетельной жизни, так и по некоему складу своих научных занятий. Тем не менее, некоторые лучшие умы ничего так страстно не доискиваются, а наблюдающие с возможным мужеством своего рода скалы и бури этой жизни — ничего с большим усердием не стараются узнать и изучить, как то, каким образом так бывает, что Бог о делах человеческих печется, а, между тем, в этих человеческих делах всюду и всегда такая превратность, какую трудно приписать не то что божественному, но даже и рабскому управлению, если, конечно, дать такую власть рабу. Посему принимающим близко к сердцу этого рода вопросы остается, как бы по необходимости, прийти к заключению, что божественное провидение не простирается до этого дальнего и дольного, или что все это зло в действительности совершается волею Божьей. И то, и другое нечестиво, но особенно — последнее. Хоть, впрочем, прийти к тому мнению, будто что-либо оставлено

Богом, равно и невежественно, и в высшей степени опасно для души. Никто, однако, не станет никого винить за то, что тот сделать не в силах. Да и хула в пренебрежении гораздо извинительней, нежели хула в злости и жестокости. Поэтому разум, не чуждый благочестия, как бы вынужден полагать, что божество не может управлять этим земным миром, или — что оно скорее пренебрегает и презирает его, чем управляет им так, что всякая жалоба на Бога была бы еще жалобою кроткой и не заслуживающей порицания.

Но кто настолько слеп умом, что усомнится приписать божественному действию и управлению все то разумное в движении тел, что происходит независимо от человеческого распоряжения и воли? Или, быть может, припишет случайности образование так точно и тонко соразмеренных членов каких-либо самых малейших животных? А если отвергнет случай — должен будет признать в этом дело разума. Да и во всей совокупности природы, разве осмелимся мы, руководствуясь какими-нибудь бреднями суетного мнения, представлять чуждым таинственному волею Верховного Правителя то, что в каких-либо отдельных предметах удивляет нас своим устройством, нисколько не нуждающимся в искусстве человеческого? Напротив, это-то и поражает, что члены блохи расположены и организованы удивительнейшим образом, а человеческая жизнь, между тем, вращается и течет в непостоянстве бесчисленных превратностей. Но ведь это то же самое, как если бы кто-нибудь, имея до такой степени слабое зрение, что взор его на мозаичном полу не мог бы охватить пространство, большее одного квадрата, стал бы укорять художника за неумение давать этим квадратам порядок и известное расположение. Разве виноват художник в том, что его критик не способен воспринимать его мозаичные работы, сливающиеся во всей своей совокупности в одно прекрасное целое? Но ведь именно это и происходит с теми недалекими людьми, которые, не будучи в силах своим слабым умом объять всю совокупность и

гармонию вещей, если что-нибудь причиняет им вред, и, по их мнению, этот вред велик, считают, что и во всем прочем царит великая мерзость.

2. Важнейшая причина этого заблуждения заключается в том, что человек не знает самого себя. Чтобы познать себя, нужна большая привычка отвлекаться от чувств, сосредоточивать душу и удерживать ее саму в себе. А этого достигают лишь те, кто всякие раны мнений, наносимые течением обыденной жизни, или прижигают уединением, или излечивают, занимаясь свободными науками. Возвращенная таким образом самой себе душа постигает, в чем состоит красота вселенной (*universitatis*), правильно названной так от слова «единство» (*ab uno*). Подобная красота недоступна душе, которая обращена на множество отдельных предметов, с жадностью гоняется за нищетой и не знает, что ее можно избежать простым удалением от толпы. Под толпой же я понимаю не людскую толпу, а толпу всего, что действует на чувства. И неудивительно, что душа терпит тем большую нищету, чем большее количество старается охватить.

Как бы ни был обширен круг, в нем есть одна средняя точка, к которой склоняется все, называемая геометриями центром, и хотя части его окружности могут быть делимыми бесконечно, в ней нет другой такой точки, от которой бы все прочие находились на равном расстоянии и которая господствовала бы над всеми, словно по некоему праву уравнения. Выйди отсюда в какую-либо часть круга, и потеряешь все, чем множество держится в единстве. Так и душа, вылившись из самой себя, рассеивается в некоторой беспредельности и истощается до полной нищеты, поскольку ее природа принуждает ее во всем искать одного, а множество находить его мешает.

Смысл сказанного мною, причину, от которой зависит заблуждение душ, а равно и то, каким образом все сливается в одно и является совершенным, а грехов все же следует избегать, — все это ты, мой Зиновий, легко

поймешь. Ведь мне хорошо известны и твои природные дарования, и твоя душа, любящая красоту всякого рода без страстной неумеренности и нечистоты. Эта печать будущей в тебе мудрости служит тебе во имя Божье защитой против губительных страстей; не бросай своего дела, увлекшись ложными удовольствиями — ничего не может быть гнуснее и опаснее подобной сделки.

Итак, поверь мне, ты постигнешь все, о чем шла речь выше, если предашься научным занятиям, которые очищают и образуют душу, хотя бы она прежде и вовсе не была способной воспринять семена божественной мудрости. Каким образом все это может случиться и к какому приведет порядку, что сулит разум учащимся и добрым, какую жизнь проводим мы, твои друзья, и какой плод собираем от своего благородного досуга,—все это, полагаю, ты узнаешь из этих книг, более приятных нам твоим именем, чем нашей обработкой, особенно если и ты сам, избирая лучшее, захочешь ввести и включить себя в тот порядок, о котором я тебе пишу.

Когда болезнь желудка принудила меня оставить школу, — меня, который, как тебе известно, и без подобной крайности задумывал бросить все и предаться философии, я тотчас же перебрался на дачу ближайшего друга моего Верекунда. Нужно ли говорить, что это — с охотой данного им согласия — ты ведь прекрасно знаешь редкое благоволение этого замечательного человека к людям вообще, и ко мне в частности. Там мы рассуждали обо всем, что казалось нам полезным, благоразумно избегая резких споров, ибо, как я заметил, несдержанность в выражениях и неумеренная горячность усугубляли мою болезнь. Да и к тому же, если бы нам захотелось что-либо записать, куда легче припомнить неторопливую и рассудительную беседу. Диспуты, или, если угодно, состязания вели со мною Алипий, мой брат Навигий и Лиценций, неожиданно увлекшийся поэзией. В то же время возвратился с военной службы Тригений, который, как ветеран, полюбил историю. Имели мы кое-что для этого и в книгах.

СОСТЯЗАНИЕ ПЕРВОЕ

3. В одну из ночей, бодрствуя по обычаю, я молча размышлял сам с собой обо всем, что только приходило на ум. Из любви к исследованию истины у меня развилась привычка размышлять по ночам. При этом я не позволял юношам отвлекать меня от этих ночных бдений своей болтовней. Впрочем, я к ним несправедлив, ибо они и в продолжении целого дня изрядно трудились, да частенько еще пытались продолжать свои рассуждения далеко за полночь, что мне казалось уже чрезмерным. Кроме того, я хотел приучить их, помимо разговоров и книг, работать в тишине, наедине со своею душой.

Итак, повторяю, я бодрствовал, когда вдруг до моего слуха донесся шум воды, протекавшей позади бань, и я вслушался в него внимательнее обыкновенного. Мне показалось тогда очень странным, что пробегающая по булыжнику вода журчала то внятнее, то глуше. Я задумался о том, какая могла быть тому причина, и, признаюсь, не придумал никакой. В это время Лиценций, ударив по дереву своей кровати, вспугнул докучливых мышей и этим дал понять, что не спит.

Тогда я сказал ему: — Обратил ли ты внимание, Лиценций (ибо я вижу, что муза твоя засветила огонь для твоих ночных занятий), как неодинаково шумит этот поток?

— Для меня, — ответил он, — это не новость. Как-то я, мечтая о хорошей погоде, проснулся и прислушивался, не идет ли дождь. Тогда я и обратил внимание на то, как странно шумит эта вода.

То же подтвердил и Тригений, ибо и он, лежа на своей кровати в той же спальне, бодрствовал, хотя мы о том и не знали. Сейчас в Италии даже зажиточные люди редко могут позволить себе жечь светильники всю ночь, так что у нас в комнате было совсем темно.

Итак, я увидел, что моя школа в ее наличном составе (Алипий и Навигий ушли в город) не спит, а так как

упомянутое течение воды побуждало меня завести речь о нем, я сказал: — Какая, по вашему мнению, причина того, что этот звук так меняется? Ведь немыслимое же дело, чтобы кто-нибудь в эти часы останавливал поток, переходя его или моя в нем что-либо?

— А не оттого ли это, — отвечал Лиценций, — что листья, во множестве опадавшие осенью, скопились в узких местах канала, то уступая напору воды, то вновь собираясь вместе и устраивая плотину? Притом, разве различное положение плавающих листьев не может делать и чего-либо другого, чтобы подобным образом то задерживать, то освобождать поток?

Так как другого объяснения я не имел, то это мне показалось вероятным, и, похвалив остроумие Лиценция, я признался, что не придумал ничего путного, хотя и долго искал причины явления.

Затем, немного помолчав, я сказал; — Ты был вправе не отвечать, а витать мыслью подле Каллиопы.

— Да, вправе, — откликнулся Лиценций, — но, признаться, ты меня крайне удивил.

— Каким это образом?

— А таким, — отвечал он, — что тебя удивило это явление.

— Да что же, — возразил я, — и производит удивление, как не вещь необычная, являющаяся вне очевидного порядка причин?

— Что «вне очевидного», — ответил он, — согласен; но «вне порядка», по моему мнению, не бывает ничего.

Так как ум этого юноши, буквально только на днях обратившегося к философским занятиям, обнял столь быстро такой высокий предмет, я решительно и куда оживленней, чем обычно, когда обращаюсь к ним с какими-нибудь вопросами, сказал: — Превосходная, во всех отношениях превосходная мысль и мужественная отвага. Этим великим шагом, поверь мне, ты далеко переступил Геликон, до вершины

которого ты силишься добраться, словно до неба. Но я желал бы, чтобы ты защищал эту мысль, потому что я попытаюсь ее опровергнуть.

— Оставь меня, пожалуйста, в покое в настоящую минуту, — отвечал он, — потому что я сильно занят другим.

Тогда я, отчасти опасаясь, чтобы отдавшись всецело поэзии он не слишком отвлекался от философии, сказал: — Меня сердит, что ты, распевая и завывая на все лады, вымучиваешь из себя эти свои стихи, которые воздвигают между тобою и истиной стену более огромную, чем та, что существовала между твоими влюбленными, потому что последние по крайней мере перешептывались между собою через естественно образовавшуюся в стене трещину (Лиценций собирался в то время воспеть Пирама).

Так как я высказал это голосом более суровым, чем предполагал сам, то он на некоторое время примолк. А я думал уже оставить начатое и сосредоточиться снова в себе, чтобы напрасно и без толку не занимать предзанятого. Но он заговорил: — У Теренция не так кстати сказано, как мог бы это сказать теперь я о себе: «Несчастен я, как обнаружившая себя мышь». Только то, что следует у него далее, может обратиться в противоположное. Он говорит: «Теперь я пропал»; а я, может быть, теперь-то и найдусь. Ведь (если вы придаете какое-нибудь значение тому, что прорицатели имеют обычай совершать гадания и по мышам) если я ту домовую или полевую мышь, которая меня, как бодрствующего, тебе выдала, убедил своим стуком вернуться в свою норку и успокоиться, то почему бы и меня эта суровость твоего голоса не убедила, что лучше философствовать, чем петь? Ибо философия (я уже начал верить твоим ежедневным доказательствам) — наша истинная и незыблемая обитель. Поэтому, если тебе не неприятно и если ты находишь, что это так следует, спрашивай о чем хочешь — насколько могу, я стану защищать порядок вещей и буду доказывать, что вне порядка ничего быть не может. Я до

такой степени проникся мыслью о нем, что если бы кто-нибудь и победил меня в настоящем состязании, я и это приписал бы не случайности, а порядку вещей. Победа будет одержана не над самим предметом, а над Лиценцием.

4. Я снова с радостью обратился к ним.

— А ты как думаешь? — спросил я Тригедия.

— Я, как человек военный, высказываюсь в пользу порядка, — отвечал он, — но испытываю при этом некоторое сомнение и желаю подвергнуть столь важный предмет самому тщательному обсуждению.

— В пользу порядка, — говорю я, — высказалась и та сторона, а то, что ты находишься в состоянии сомнения, это, полагаю, общее у тебя и с Лиценцием, и со мной самим.

— Вовсе нет, — возразил Лиценций, — я в этой мысли убежден твердо. Зачем бы я стал колебаться разрушить ту стену, о которой ты упомянул, прежде чем она поднимется совершенно? Ибо отвлечь меня от философии может не столько поэзия, сколько неуверенность в возможности открытия истины.

Тогда Тригедий торжественно провозгласил: — Каково? Наш Лиценций уже не академик! А ведь обыкновенно он защищает их с особой ревностью!

— Оставь это, пожалуйста, в данную минуту, — отвечал тот, — пусть подобного рода хитрости и уловки не отклоняют и не отрывают меня от какого-либо божественного предмета, который начал представляться моей мысли и к которому я с жадностью стремлюсь.

Тогда я, чувствуя, как радость переполняет меня, с восхищением продекламировал стих из «Энеиды»: Так отец богов, так всевышний Аполлон Да совершит; клади начало.

Ибо он сам, дающий в настоящее время предзнаменование и проникающий в наши души, он сам и доведет, если только пойдем туда, куда он велит идти. Но

всевышний аполлон — это не тот аполлон, который в пещерах, на горах, в рощах, возбужденный чадом воскурений и гибелью приносимых в жертву животных, овладевает душами исступленных, а Аполлон совершенно другой, справедливо называемый всевышним, а сказать без обиняков — сама истина. Прорицатели же ее — все, кто может быть мудрым. Итак, Лиценций, обнадеженные благочестием своего богопочитания, отправимся в путь, и своими стопами затопчем пагубный огонь смрадных страстей.

— Спрашивай же, прошу тебя, — сказал он, — если только я в состоянии буду это нечто великое объяснить, пользуясь и твоими, и своими словами.

— Прежде всего, — говорю я, — объясни мне, почему тебе кажется, что эта вода стекает таким образом не случайно, а в силу некоего порядка. То, что вода пущена по деревянным желобам и проведена для нашего употребления, может, конечно, относиться к порядку. Разумные люди сделали так, что, придав ей соответствующее направление, могут теперь пользоваться ею и для питья, и для купания, и, очевидно, их навело на эту мысль удобное месторасположение источника. Но что в эту воду листья нападали именно так, а не иначе, что и вызвало удивившее нас явление, — сочтем ли мы и это происшедшим в порядке вещей, а не в силу простого случая?

— То есть, — отвечал он, — кому-нибудь, прекрасно понимающему, что без причины ничего не происходит, может показаться, что листья должны были или могли упасть иначе, чем упали. Но зачем ты непременно хочешь, чтобы я входил в подробное разъяснение деревьев и ветвей, и самой тяжести, какую природа сообщила листьям? Зачем мне исследовать подвижность воздуха, которая заставляет их летать, их тяжесть, которая заставляет их опускаться, все разнообразие их падения, зависящее от состояния погоды, от их веса, формы и других бесчисленных и более тайных причин? Подобные вещи укрываются от наших чувств, укрываются совершенно. Но каким-то образом от души не

скрыто одно: без причины ничего не бывает; этого достаточно для рассматриваемого нами вопроса. Человек невыносимо надоедливый может продолжать допрашивать, какая-де была причина, что там посажены деревья? Я отвечу: люди хотели использовать плодородие почвы. А если это деревья не плодовые и выросли случайно? И в таком случае я отвечу, что мы знаем мало. Ибо взрастившая их природа вовсе не случайна. Прибавлять ли еще что-нибудь? Или докажите мне, что может что-либо произойти без причины, или верьте, что вне определенного порядка причин не может быть ничего.

5. — Хотя, — сказал я ему, — ты и называешь меня невыносимо надоедливый (а не быть таким я едва ли мог, потому что помешал твоим беседам с Пирамом и Тисбой), однако я продолжу свои вопросы. Эта природа, в которой ты хочешь видеть порядок, для какого блага (чтобы не говорить об остальных бесчисленных предметах) произвела эти самые деревья, не приносящие плода?

Пока он раздумывал, что сказать, Тригений отвечал: — Да разве деревья полезны одними плодами? А сколько есть другого: сколько очевидной пользы они приносят своей густой тенью, своими бревнами и досками, ветвями и листьями?

— Не отвечай, пожалуйста, так на его вопросы, — сказал Лиценций. — Есть бесчисленное множество вещей, от которых людям нет никакой пользы, или, если есть, то такая неясная и сомнительная, что раскрыть или доказать ее невозможно. Пусть лучше он сам докажет нам, что бывает что-нибудь такое, чему не предшествует причина.

— Мы увидим это, — отвечал я, — после. Потому что мне уже нет необходимости быть учителем, пока ты, заявивший открыто, что имеешь точные сведения по этому предмету, не научишь меня, крайне желающего научиться и поэтому проводящего без сна дни и ночи.

— Что ты хочешь этим сказать? — возразил он. — Не то ли, что я следую за тобою легче, чем те листья за ветром, который бросает их в протекающую мимо воду, так что они не только падают, но и уносятся? Нечто подобное

и будет, если Лиценций станет учителем Августина, и притом — по существенным предметам философии.

— Не унижай, пожалуйста, — сказал я, — и себя так, и не превозноси меня. Ибо и я дитя в философии, и когда спрашиваю, не особенно забочусь о том, через кого ответит мне Тот, Кто ежедневно слышит мои молитвы. Пророком Его, я верю, некогда будешь и ты; и это некогда, быть может, недалеко. А, между тем, даже и другие, вовсе чуждые занятиям этого рода, могут кое-чему научить, когда привлекаются к кружку рассуждающих как бы цепями вопросов. «Кое-что» же — это отнюдь не «ничто». Или ты не видишь (с удовольствием воспользуюсь твоим сравнением), что те самые листья, которые летят по ветру и уплывают по воде, до известной степени сопротивляются уносящему их потоку и напоминают людям о порядке вещей, если только справедливо то, что ты защищаешь.

При этих словах он, соскочив от радости с кровати, сказал: — Кто станет отрицать, великий Боже, что ты управляешь всем в порядке? Как все направлялось к тому, с какою точно рассчитанной последовательностью все сплеталось, сколько и чего было сделано, чтобы мы завели речь об этом; сколько делается, чтобы мы обрели Тебя! Ибо откуда, как не из порядка вещей, вытекает и объясняется то, что мы не спали, что ты заметил этот шум, что доискивался его причины, что не нашел причин для такой безделицы? Подвернулась даже мышь, чтобы я, неспавший, выдал себя. Наконец, и самая речь твоя, может быть и без твоего ведома (ибо никто не властен в том, что приходит на ум), ведется как-то так, что учит меня сама, как я должен тебе отвечать. Согласись, ведь, если бы сказанное нами, будь оно записано, получило бы несколько более широкую известность, разве все эти события не показались бы настолько значительными, что спрошенный о них какой-нибудь прорицатель или халдей должен был бы предсказать их гораздо ранее, чем они случились? И если бы предсказал, разве

не пришли бы все в восхищение от его провиденья, разве не провожали бы его с такими большими похвалами, что никто бы даже и не решился вывести у него, для чего падает лист с дерева или зачем докучает мышь лежащему человеку? Ибо говорил ли кто-нибудь когда-либо из них о чем-то подобном? Вынужден ли был он предсказывать что-либо подобное обращавшимся к нему с вопросом? А, между тем, если бы он предсказал, что имеет появиться некая нерядовая книга, и увидел, что это необходимо случится (ибо иначе он не мог бы и предсказывать), то все что ни делают летающие листья в поле или ничтожнейший зверек в доме совершенно также необходимо в порядке вещей, как и эти письма. Ибо последние зависят от наших слов, которые без тех предшествующих ничтожнейших обстоятельств не могли бы ни прийти на ум, ни быть высказаны и переданы потомству. Поэтому пусть, пожалуйста, никто не спрашивает меня, почему что бывает. Достаточно и того, что ничего не делается, ничего не происходит без какой-либо вызвавшей это причины.

6. — Из этого следует заключить, — сказал я, — что тебе, юноша, неизвестно, сколь часто и какие достойные мужи выступали против предсказаний. Но так как ты, вижу, решительно не хочешь отвечать на этот вопрос, то скажи: как тебе кажется, этот защищаемый тобою порядок — есть ли нечто доброе, или злое?

Он ворчливо ответил: — Ты предложил такой вопрос, что я могу ответить «первое» или «второе». Я вижу в этом нечто среднее. Порядок, по-моему, не есть ни добро, ни зло.

— Но скажи, по крайней мере, — продолжал я, — что ты считаешь противным порядку?

— Ничего, — отвечал он. — Ибо каким образом что-либо может быть противным тому, что все обнимает, все содержит? Ибо все, что будет противно порядку, по необходимости, будет вне порядка. А вне порядка, по моему мнению, ничто нет. Следовательно, не следует ничего считать противным порядку.

— Неужели, — возразил Тригений, — заблуждение не противно порядку?

— Нисколько не противно. Ибо я не думаю, чтобы кто-нибудь заблуждался без причины. Последовательность же причин входит в порядок. И самое заблуждение не только является следствием причины, но и производит нечто, чему само служит причиной.

Тут Тригений задумался, а я не помнил себя от радости, видя, что юноша, сын дорогого друга, сделался и моим сыном, и даже более — возвысился и стал мне другом, и пока я бился, пытаюсь отвести его от занятий посредственными науками, он оказался вдруг как бы на правах полного хозяина, разом войдя в самую сущность философии. Пока я молча удивлялся и радостно волновался, он, как бы неожиданно охваченный некоей мыслью, воскликнул: — О, если бы я мог выразить то, что хочу! Где вы, слова, где? Помогите мне. Ибо добро и зло в порядке вещей. Верьте, если хотите. Потому что объяснить это я не умею.

7. Я удивлялся и молчал. Тригений же, напротив, оживился, становясь все более общительным и разговорчивым, и сказал: — Мне кажется, Лиценций, что утверждаемое тобою нелепо и совершенно чуждо истины; ты только, пожалуйста, дай мне высказаться и не перебивай меня своими восклицаниями.

— Говори, что хочешь, — отвечал тот, — я не боюсь, что ты разубедишь меня в том, что я вижу и чем почти овладел.

— Если бы, — сказал первый, — ты не отклонился уже от защищаемого тобой порядка, то ты не приписал бы Богу (чтобы выразиться помягче) такого нерадения. Ибо что можно сказать более нечестивого, чем то, что даже зло входит в порядок? Ведь Бог, несомненно, любит порядок.

— Действительно, любит. Порядок от Него истекает и Им же держится. А что о таком возвышенном предмете

можно было бы сказать более подходящее, подумай, пожалуйста, об этом сам. Я же в данное время не в состоянии тебя учить.

— Зачем думать? — возразил Тригений, — я просто беру твои слова и довольствуюсь тем, что в них понимаю. Ведь ты сказал, что и зло входит в порядок, а самый порядок истекает от всевышнего Бога, Который и любит его. Из этого следует, что и зло происходит от всевышнего Бога и, значит, Бог любит зло.

Это заключение заставило меня волноваться за Лиценция. Но он, продолжая выражать сожаление о трудности подыскать нужные и точные слова и заботясь вовсе не о том, что следует отвечать, а о том, как выразить то, что он намерен отвечать, сказал: — Бог зла не любит, и не любит его именно потому, что не в порядке это, чтобы Бог любил зло. Но почему бы самое зло не могло быть в порядке, даже если Бог его не любит? Ибо в том-то и состоит порядок зла, что Бог его не любит. Или тебе кажется такой порядок вещей презренным, что Бог любит добро, и в то же время любит и самый порядок; ибо Он потому именно и любит, что любит добро и не любит зла. А все это — принадлежность великого порядка и божественного распоряжения, которое, поскольку охраняет единство всего в самой противоположности, приводит к тому, что и самое зло является необходимым. Через это, как бы некоторым образом из антитезы (что нам приятно бывает и в речи), т.е. из противопоставлений, образуется красота всех вместе взятых вещей.

После этого он ненадолго замолк. Но затем, приподнявшись и обращаясь в ту сторону, где была постель Тригения, неожиданно заговорил: — Скажи, пожалуйста, правосуден ли Бог? Тот молчал, чрезвычайно, как признался после, удивленный и пораженный новым неожиданным вдохновением, которое сквозило в речи его соученика и друга. Лиценций же продолжил: — Если ответишь, что Бог несправедлив, то поймешь, конечно, какой подвергаешься опасности ты, только что

укоривший меня в неблагочестии. Если же, как нас и вынуждает думать самый порядок, Бог правосуден, то Он правосуден именно тем, что каждому распределяется свое. Какое же может быть распределение там, где не соблюдается никакого различия? Или какое может быть различие, если все — добро? Да и что может быть признано существующим вне порядка, если правосудие Божие воздаст и добрым и злым, каждому по его заслугам? Но мы все признаем Бога правосудным. Следовательно, порядок обнимает собою все.

Сказав это, он соскочил с постели, и, так как никто не говорил ему ни слова, голосом уже более тихим сказал: — Неужели ничего не ответишь мне и ты, который меня вызвал на это?

— На тебя, вижу, нашел теперь новый дух благочестия, — что ж, я готов отвечать, — сказал я ему. — Но лучше я отвечу тебе днем, который, по-видимому, уже наступает, если только этот свет, проникающий в окна, не свет луны. Ибо, с одной стороны, нужно позаботиться, чтобы все, так прекрасно сказанное тобою, Лиценций, не было забыто. Разве прежде мы не пытались делать записи подобных бесед? Я без околичностей выскажу тебе, что думаю сам, но буду спорить с тобой, сколько смогу, так как для меня не может быть большего торжества, как быть побежденным тобою. Если же перед уловками или тонкостью какого-либо заблуждения тех людей, сторону которых я попытаюсь принять, твои слабые умственные силы, не укрепленные изучением наук, окажутся несостоятельными для того, чтобы защитить твои представления о Боге, то это обстоятельство позволит тебе уяснить, какими ты должен запастись силами, чтобы с большей твердостью защищать их потом. С другой же стороны, я желаю, чтобы настоящее наше состязание вышло более обработанным, потому что я предназначаю его для человека с тонким вкусом. Наш Зиновий часто и подолгу рассуждал со мною о порядке вещей, и я никогда не мог удовлетворить его пытливости в отношении столь возвышенного предмета, частью по причине

темноты этого предмета, частью по недостатку времени. Постоянные отлучки истощили до такой степени его терпение, что он, чтобы принудить меня отвечать ему с большей тщательностью и обстоятельностью, вызывал меня к тому даже стихами, и стихами, заметь, хорошими, за что ты должен любить его тем более. Эти стихи не могли быть тогда прочитаны тебе, потому что ты был весьма далек от подобного рода занятий; не могут быть прочитаны и теперь, потому что его отъезд был так внезапен и столько при нем было суеты, что нам не могло и в голову прийти что-либо подобное — а он предполагал отдать их мне, когда я ему отвечу.

Много есть и других причин, почему наше состязание должно быть отослано ему. Прежде всего, это — долг. Затем будет вполне прилично подобным образом продемонстрировать его к нам благосклонности, какого рода жизнь мы ведем в настоящее время. Наконец, он никому не уступает в той радости, которую возбуждают надежды на тебя. Ибо и тогда, когда он находился здесь, по дружбе с твоим отцом, или, лучше сказать, с отцом всех нас, он сильно беспокоился не столько о том, чтобы какая-нибудь искорка твоих душевных способностей, которые он прилежно наблюдал, осталась не раздутой моими стараниями, сколько о том, чтобы она не была погашена твоим небрежением. А когда он узнает, что ты занимаешься и поэзией, то так будет доволен, что, мне кажется, я уже вижу его прыгающим от радости.

8. — Мне, — сказал Лиценций, — лестны твои слова. Не знаю, будете ли вы смеяться над моей юношеской легкомысленностью и непостоянством, или же так произошло по какому-то божественному провидению и порядку, только не колеблясь говорю вам, что я вдруг охладел в стихотворчеству. Другое, совершенно другое что-то начинает теперь светиться в моей душе. Философия, сознаюсь, гораздо прекраснее, чем Тисба, чем Пирам, чем сама Венера и Купидон, чем все эти страстные чувства.

При этом он со вздохом приносил благодарение Христу. Говорить ли, что я принял это с удовольствием;

да и почему, собственно, не сказать? Пусть всякий другой принимает, как хочет — я о том не забочусь.

Немного спустя наступил день, они встали, а я долго со слезами молился Господу. И вот слышу, — Лиценций весело и звучно распевает слова из псалма: «Боже сил! Восстанови нас, да воссияет лице Твое, и спасемся» (Пс. LXXIX, 8). Этот стих, выйдя накануне после ужина из комнаты по естественной нужде, он запел настолько громко, что наша мать не смогла терпеть, чтобы в известном месте распевались такие прекрасные слова. Других же слов он не произносил, поскольку лишь недавно разучил напев, и, как это часто бывает, наслаждался новой для себя мелодией. Мать, как тебе известно, женщина чрезвычайно набожная, начала выговаривать ему за то, что он выбрал для пения псалма столь неприличное место.

— Как будто, — сказал он шутя, — если бы какой-нибудь враг заключил меня в этом месте, Господь Бог не услышал бы моего голоса!

Итак, поутру, возвратившись в комнату, Лиценций

подошел к моей кровати и спросил: — Скажи мне по правде (ибо мы должны поступать так, как этого хочешь ты), что ты обо мне думаешь?

— Что я думаю о тебе, — сказал я, взяв его за правую руку, — это ты и сам чувствуешь, знаешь и понимаешь. По моему мнению, ты вчера недаром так долго распевал о том, чтобы Бог сил обратившемуся тебе явил лице свое.

Вспомнив об этом, он заметил: — Ты сказал весьма много и совершенно истинно. Меня и самого немало удивляет то обстоятельство, что я, обнаруживший столько досады, когда ты отвлек меня вчера от пустого занятия стихотворством, теперь сам стыжусь возвращаться к нему — до такой степени я готов всецело отдаться чему-то великому и дивному. Не это ли означает быть обращенным к Богу? Вместе с тем, я радуюсь, что оказался необоснованным сделанный мне щепетильным религиозным чувством укор за то, что в известном месте я распевал вчера стих из псалма.

— Мне, — сказал я, — это не кажется заслуживающим осуждения, и, по моему мнению, относится к тому же порядку, так как и по этому поводу мы можем сказать нечто. Этой песне, на мой взгляд, соответствовали и место, которым мать была оскорблена, и ночь. Ибо от каких, по-твоему, дел и предметов молимся мы быть обращенными к Богу и увидеть лицо Его, как не от некоторой телесной нечистоты и грязи, а также от тьмы, которую несет нам заблуждение? И что другое может означать обращение к Богу, как не желание подняться до самого себя посредством добродетели и умеренности, удалившись от неумеренности пороков? А лице Божие, — разве это не самая истина, которой мы жаждем и ради которой мы делаем себя чистыми и прекрасными?

— Лучше, — воскликнул он, — нельзя и сказать, — а затем уже тише, как бы на ухо, добавил, — смотри, сколько счастливых совпадений — как тут не поверить, что все это происходит в силу прекрасного порядка!

— Если, — сказал я, — ты заботаешься только о порядке, тебе следует снова обратиться к твоим стихам. Ибо изучение свободных наук, добросовестное, разумеется, и сознательное, делает любителей истины в стремлении к ней более настойчивыми и более подготовленными, так что они и пламеннее желают ее, и с большим постоянством ищут и, наконец, с большей приятностью прилепляются к ней; это, Лиценций, и называется блаженной жизнью. При имени последней все поднимают голову и как бы смотрят тебе в руки, имеешь ли ты что дать нуждающимся и одержимым различными недугами. Но когда мудрость велит им пригласить врача и терпеливо довериться его лечению, они тут же прячутся в свои лохмотья. Заражаясь их мнимым теплом, они охотнее скоблят чесотку жалких похотей, чем, через принятие и выполнение несколько суровых советов врача, возвращаются к здоровому состоянию и к свету. И вот они живут, несчастные, довольствуясь, как бы милостыней, именем и предощущением высочайшего Бога, — однако же живут. Других же людей, или, правильнее сказать

, другие души, оный превосходнейший и прекраснейший жених зовет в свой чертог уже тогда, когда они еще носят это тело; и это потому, что им хочется не просто жить, но жить блаженной жизнью. Итак, иди пока к своим музам. Но знаешь ли, чего бы я желал от тебя?

— Приказывай, что тебе угодно, — отвечал он.

— В том месте своей поэмы, где ты намерен воспеть, как умертвил себя Пирам, а на нем, полумертвом, и его возлюбленная, ты имеешь в самой скорби, которой прилично с особой силой воспламениться твоему стиху, обстоятельство весьма для тебя выгодное. Разразись проклятием этой мерзкой похоти и тому ядовитому пламени, из-за которых случаются подобные несчастья, а затем обратись весь в похвалу любви чистой и непорочной, какую души, обогащенные познаниями и добродетелью, бывают соединены прекрасным образом с разумом посредством философии, и не только избегают смерти, но и наслаждаются блаженнейшей жизнью.

Лиценций погрузился в раздумья, а затем вышел, покачав головой.

Затем встал и я, и, вознесши к Богу обычные молитвы, мы пошли в бани. Бани, когда из-за пасмурной погоды мы не могли находиться в поле, были удобным и обычным местом для наших состязаний. И вот перед самыми дверьми мы увидели петухов, вступивших в чрезвычайно жаркий бой. Захотелось нам посмотреть. Ведь на чем только не останавливаются, где только не бродят взоры любителей в ожидании, когда подаст им знак красота разума, распоряжающегося и управляющего всем ведомо и неведомо, та красота, которая влечет к себе жаждущих ее почитателей, где бы и каким бы путем ни повелевала она им искать себя! Так и в этих самых петухах стоило посмотреть на вытянутые вперед головы, на растопыренные на головах и шеех перья, на ожесточенные удары, на предусмотрительные увертки; да и вообще, как в каждом движении этих лишенных разума тварей не было ничего некрасивого, поскольку всем управлял иной разум, свыше. Стоило затем посмотреть

и на закон победителя, на его гордое пение, да и на всех членов куриной семьи, собранных в своего рода кружок, точно для демонстрации; знаком же побежденного служили выщипанные с шеи перья, в голосе и в движениях сквозило что-то безобразное, но, тем самым, уж не знаю как, с законами природы согласное и потому — красивое.

Много вопросов приходило нам на ум. Почему так делают все? Почему именно — ради власти над принадлежащими им женщинами? Или потому, что сама схватка доставляет удовольствие? Что есть в нас такого, что дается нам именно этими чувствами? Мы спрашивали себя: где нет закона? Где власть принадлежит не лучшему? Где нет отображения неизменного порядка вещей? Где нет отблеска истиннейшей красоты? Где нет меры? Но, вспомнив при этом, что должна быть мера и нашему зрелищу, мы отправились туда, куда и собирались. Здесь, по мере возможности, мы весьма прилежно занялись собиранием всех отрывочных записей состязания в эту часть книги (ибо все это было еще свежо в памяти). Заботясь о здравии, в этот день я ничего другого не делал, — только перед ужином выслушал, по заведенному обыкновению, половину книги Вергилия, — потому что в своих занятиях мы ничего так тщательно не соблюдаем, как меру. Вряд ли найдется кто-либо, кто не одобрил бы меры, но вот чувствовать ее, особенно когда занят чем-нибудь серьезно, дело весьма трудное и редкое.

СОСТЯЗАНИЕ ВТОРОЕ

9. На другой день с утра пораньше мы собрались на своем обычном месте. И когда взоры присутствующих обратились на меня, я сказал: — Побудь здесь, Лиценций, сколько сможешь, а также и ты, Тригений. Дело ведь идет о предмете немаловажном, — мы рассуждаем о порядке. К чему мне, впрочем, пространно и цветисто восхвалять перед вами

порядок, будто бы я принадлежу к той школе, выходу из которой по какому бы там ни было случаю я радуюсь? Слушайте, если хотите, даже делайте, как хотите, но другой похвалы порядку, ни более краткой, ни более, на мой взгляд, истинной, сказать нельзя. Порядок есть то, что, если мы будем его держаться в своей жизни, то придем к Богу, а если не будем, — то и не придем. Но, если мои чувства не обманывают меня относительно вас, это для нас уже дело предрешенное, и мы надеемся, что достигнем Бога. Поэтому вопрос о первом мы должны рассмотреть и разрешить самым внимательным образом. Желал бы я, чтобы при этом находились и все остальные, обыкновенно принимающие с нами участие в подобных занятиях. Желал бы я также, если бы это было возможно, чтобы не только они, но и все наши друзья, способностям коих я всегда удивляюсь, присутствовали здесь с таким же вниманием, как и вы, — или, по крайней мере, только Зиновий, который постоянно этого добивался, но которого я, в виду обширности предмета, никогда не имел досуга удовлетворить. Но поскольку моему желанию не суждено осуществиться, то пусть они читают наши записи, так как мы уже решили не терять ни одного слова из своих рассуждений и заключать как бы в оковы письмен ускользающие из памяти вещи с той целью, чтобы вновь и вновь восстанавливать их в памяти. Этого, быть может, требует и самый порядок, устроивший отсутствие многих наших друзей. Ибо и вы в таком великом деле, так как на вас одних возложена обязанность выполнить его, без сомнения, употребите наибольшее напряжение духа; и когда они, составляющие для нас предмет величайших забот, прочитав наши записи, посчитают нужным что-либо возразить, то тогда настоящее состязание даст повод к новым состязаниям, в чем тоже будет виден свой наставляющий порядок. Но теперь, насколько позволяют обстоятельства, я буду, как и обещал Лиценцию, возражать ему, хотя он почти уже довел до конца свое дело, если только сможет оградить его твердой и прочной стеной защиты.

10. После этого, заметив по их молчанию, выражению лиц, глазам и неподвижности и спокойствию членов, что они достаточно возбуждены возвышенностью предмета и одушевлены желанием слушать, я сказал: — Итак, Лиценций, если хочешь, собери все свои силы, напряги всю свою проницательность и определи, что такое порядок.

Услышав, что его приглашают сделать определение, он вздрогнул, точно его окатили холодной водой, и, глядя на меня с весьма смущенным выражением лица и улыбаясь (как это часто бывает) от этого смятения, сказал: — Что это значит? За кого ты меня принимаешь? Уж не думаешь ли ты, что я на самом деле вдохновлен каким-то горным духом?

Но, тотчас оправившись, промолвил: — Может быть, ты и прав, — со мной действительно что-то творится. Хорошо, попробую: порядок есть то, посредством чего совершается все, что постановил Бог.

— Ане представляется ли тебе, — спрашиваю, — что и сам Бог действует на основании порядка?

— Совершенно верно, — отвечал он.

— Значит, — возразил Тригений, — порядком управляется и Бог?

На это Лиценций отвечал: — А разве ты отрицаешь божественность Христа, который и пришел к нам во исполнение порядка и который говорит о Себе, что послан от Бога Отца? Если же Бог послал к нам Христа во исполнение порядка, и если мы не отрицаем, что Христос есть Бог, то Бог не только управляет всем в порядке, но и Сам управляется порядком.

— Не знаю, — сказал в нерешительности Тригений, — как я могу это принять. Вообще-то, слово «Бог» ассоциируется скорее с Богом Отцом, Христос же — со словом «Сын Божий».

— Прекрасное замечание, — воскликнул Лиценций, — значит, мы должны отрицать, что Сын Божий — Бог?!

Хотя Тригению и представлялось опасным отвечать на этот вопрос, тем не менее он принудил себя и сказал:

— И Он, конечно, Бог, но в собственном смысле мы называем Богом Отца.

— Одумайся, — прервал я его, — ведь и Сын не в переносном смысле называется Богом.

Тогда Тригений, движимый благочестием, захотел, чтобы его последние слова не были записаны, но Лиценций, то ли желая уличить оппонента, или же просто из ребяческого легкомыслия, стал настаивать, чтобы эти слова были записаны непременно, как будто между нами спор шел из-за тщеславия. Когда же я в очень строгих выражениях высказал порицание такому движению его души, он покраснел от стыда; между тем, я заметил, что Тригения это смущение рассмешило и развеселило. Тогда я сказал им обоим: — Вот что, значит, вы делаете! Неужели вас не беспокоит, что вы громоздите на себя такую массу пороков и покрываете себя таким мраком невежества? Неужели такова была ваша преданность Богу и истине, которой я, неразумный, радовался? О, если бы вы видели, хотя бы и такими больными глазами, как у меня, какой опасности мы подвергаемся, какой недуг безумия означает этот смех! О, если бы вы знали, как скоро и как надолго этот смех превратится для вас в плач. Несчастные, вы не понимаете, где мы находимся! Быть погрязшими, конечно, общая участь душ людей глупых и неученых; но мудрость не одинаково всем погрязшим подает руку и помощь. Поверьте, есть такие, которые призываются ею наверх, и есть такие, которые оставляются уходить в бездну. Не удваивайте же, умоляю вас, моего несчастья. Достаточно для меня и своих ран, и хотя каждодневно молю Бога, дабы он уврачевал их, но часто и сам убеждаюсь, что я не настолько достоин, чтобы выздороветь так скоро, как хочется мне. Прошу вас, если вы хоть сколько-нибудь обязаны мне чувством любви или дружбы, если понимаете, как я люблю вас, как много делаю для вас, каких тревог стоит мне забота о вашей нравственности, если я достоин того, чтобы вы не пренебрегали мною, если, наконец, я не лгу, в чем свидетель

Бог, что я ничего не желаю для себя большего, чем для вас, — прошу вас, — воздайте мне добром за добро. И если вы искренне называете меня своим учителем, вознаградите меня: будьте добрыми.

Тут слезы помешали мне продолжать. Тогда Лиценций, раздосадованный, что все это записывалось, произнес: — Скажи, пожалуйста, что такое мы натворили?

— Так ты, — говорю, — еще и не осознаешь своего греха? Ты не знаешь, что обыкновенно я очень досадовал в школе, когда дети увлекались не пользой и красотой науки, а любовью к пустейшей похвальбе до такой степени, что некоторые из них не стыдились даже отвечать урок с чужих слов, и даже (зло, достойное сожаления) принимали рукоплескания от тех, чьи слова они бездумно повторяли. Хотя вы, полагаю, никогда не делали ничего подобного, однако же и в ту философическую жизнь, которую, к моему удовольствию, доводится мне наконец вести, вы вносите и всеваете самую последнюю, но своим вредом превосходящую все прочее, язву растлевающей зависти и пустого тщеславия. И может быть из-за того, что я отвращаю вас от этой суетности и этого недуга, вы сделаетесь ленивее в занятиях наукой и, удаленные от яд овитого запаха славы, застынете в бездейственном оцепенении. Я несчастен, если и теперь мне необходимо терпеть таких же людей, которые не могут расстаться с одними своими пороками, не заменив их другими.

— Ты увидишь на деле, — сказал Лиценций, — как мы будем исправляться. Только всем, что ты любишь, умоляю тебя: прости нас и прикажи все это вычеркнуть; но, в то же время, сбереги на табличках остальное. Потому что еще ничего из того, о чем мы долго рассуждали, не переписано в книги.

— Нет, — возразил Тригений, — пусть все это остается целиком нам в наказание, чтобы то самое тщеславие, которое увлекает нас, своим же бичом и отпугивало нас от любви к нему. Постараемся только со своей стороны, чтобы эти книги были известны одним нашим друзьям и близким нам людям.

Тот согласился.

11. Между тем вошла мать и спросила, какдалеко продвинулись мы в решении нашего вопроса. Когда я приказал записать, по обыкновению, о ее приходе и заданном ею вопросе, она спросила: — Зачем вы это делаете? Разве слыхано, чтобы женщин когда-нибудь допускали к подобного рода состязаниям?

— Я не обращаю внимания, — ответил я, — на суждения людей гордых и невежественных, которые одинаково поступают и при чтении книг, и при приветствовании людей. Они думают не о том, каковы эти люди сами по себе, но о том, в какие одежды одеты и какой пышностью богатств и фортуны блистают. А в книгах они мало обращают внимания на то, откуда возникает вопрос, каким путем рассуждающие стараются достигнуть его решения, что, наконец, этими последними уяснено и разрешено. Встречаются, конечно, между ними и такие, души коих не должны быть презираемы, так как носят в себе зачатки образованности и легко вводятся через золотые и изукрашенные двери в святилище философии; но для таких достаточно сделано нашими предками, книги которых, полагаю, тебе хорошо известны. И в настоящее время, — не говоря о других, — Феодор, и по дарованиям, и по красноречию, и по самым высоким дарам фортуны, и, что важнее всего, по уму человек превосходнейший, которого ты и сама отлично знаешь, печется о том, чтобы и теперь, и после никто из потомков не имел права жаловаться на литературу нашего времени. Что же касается моих книг, то если случится, что кто-нибудь возьмет их в руки и по прочтении моего имени не спросит, «кто это такой», и не отодвинет книгу, а из любопытства проникнет в самое их содержание, такой не будет тяготиться тем, что я философствую с тобой, и, скорее всего, не отнесется с презрением к кому-либо из тех, с кем я в них беседую. Ибо собеседники мои — люди не только свободные, чего уже достаточно для какой бы то ни было науки, а

тем более для философии, но и принадлежат к знатнейшим фамилиям. А, между тем, есть книги ученых людей, которые представляют философствующими даже башмачников и людей еще более низких сословий, которые, однако же, сияли таким светом ума и добродетелей, что ни под каким видом не захотели бы поменяться своими благами с какой бы то ни было аристократией. Найдется, поверь мне, род людей, которым то, что я философствую с тобою, понравится гораздо больше, чем если бы они встретили Здесь что-нибудь другое, шутовское или серьезное. Ибо у древних философствовали и женщины, а твоя философия мне весьма нравится.

А чтобы тебе, мать, не оставалось ничего неизвестным, знай, что «философия» — греческое слово и означает не что иное, как любовь к мудрости. Поэтому и божественные писания, коим ты горячо предана, повелевают избегать и осмеивать не всех философов, а философов мира сего. Но что есть другой мир, недоступный для наших глаз, на который взирает лишь разум немногих здоровых, это показывает сам Христос, говоря не «царство Мое не есть от мира», а «царство Мое не от мира сего» (Иоан. XVIII, 36). Поэтому каждый, кто думает, что убегать должно всякой философии, требует от нас не чего иного, как того, чтобы мы не любили мудрости. Я пренебрег бы, конечно, тобою в своих сочинениях, если бы ты не любила мудрости; но, если все же будешь любить ее хоть сколько-нибудь, с радостью не пренебрегу. А так как мне известно, что ты не только ее любишь, но и достигла в ней таких успехов, что не страшишься уже не только различных превратностей судьбы, но даже смерти (чего редко достигают и самые ученые мужи и что, по праву, считается в философии верхом совершенства), то и сам я охотно готов пойти к тебе в ученики!

Когда же она ласково и скромно возразила, что никогда я еще так не преувеличивал, а сам я увидел, что сказанного нами более чем достаточно для целой книги, то решил отложить дальнейшее рассмотрение вопроса

Да и желудок решил пощадить — ему наша беседа явно не пошла на пользу. Но когда мы собрались уходить, Лиценций вдруг сказал: — Помни, что многое из того, что мы должны были бы узнавать от тебя, дается нам таинственным и божественным порядком, часто даже без твоего ведома!

— Вижу, — говорю, — и не устаю за то благодарить Бога. А раз и вы это замечаете, то, значит, непременно станете лучшими, чем сейчас.

На том и завершился этот день.

КНИГА ВТОРАЯ СОСТЯЗАНИЕ ПЕРВОЕ

1. По прошествии нескольких дней к нам заглянул Алипий. День выдался ясный и тихий, настолько приятный, насколько это только возможно зимою в этих краях. Собравшись все вместе, мы с радостью проследовали на ближайший лужок. Была с нами и наша мать. В течение нашей долгой совместной жизни я имел возможность убедиться, сколь велики ее дарования и сколь пламенно стремится ее душа к божественным предметам. На одном же из последних наших диспутов, проходившем в день моего рождения и затрагивавшем весьма серьезные вопросы, она проявила столько рассудительности и здравого смысла, что я не мог не признать ее вполне способной к постижению истинной философии (впрочем, тебе все это уже известно из первой книги настоящего сочинения). Поэтому я и решил все подгадать таким образом, чтобы она смогла принять участие и в этом нашем разговоре. Итак, когда мы расположились с возможными удобствами, я обратился к юношам: — Хотя я немного сердит на вас из-за вашего ребяческого отношения к великим предметам, однако, милостью Божией, не без вмешательства порядка так случилось, что на речь, которой я старался отвлечь вас от этого легкомыслия, ушло столько времени, что рассуждение о столь важном предмете было отложено до прихода Алипия. Поэтому, — так как я уже ознакомил его с вопросом и показал, сколь далеко мы продвинулись в его решении, — готов ли ты, Яиценций, защищать то дело, которое ты принял на себя вместе со своим определением? Ведь, насколько я помню, ты сказал, что порядок есть то, посредством чего Бог управляет всем.

— Готов, насколько хватит сил.

— Как же, в таком случае, Господь управляет всем через порядок или, если угодно, провидение? Так, что посредством порядка управляет и Собою, или же только всем прочим, за исключением Себя Самого?

— Там, — отвечал Лиценций, — где все — благо, там порядка не существует. Там царит высшее равенство, которое в порядке не нуждается.

— Значит, — говорю, — ты не отрицаешь, что у Бога все — благо?

— Разумеется.

— Выходит, что ни Бог и ничто у Бога порядком не управляется?

— Да, — согласился он.

— Так неужели все доброе, по-твоему, ничто?

— Напротив, оно — самая сущность.

— В таком случае, позволю себе напомнить твои же слова, что все сущее управляется порядком и что не существует решительно ничего, что было бы вне порядка.

— Но, — возразил Лиценций, — существует еще зло, вследствие которого и произошло так, что порядок обнимает собою и добро. Потому что порядком управляется не одно только добро, но добро и зло вместе. Когда же мы говорим — все, то, конечно же, имеем при этом в виду не одно лишь добро. Отсюда и следует, что все в совокупности, чем управляет Бог, управляется порядком.

На это я ему сказал: — Как ты полагаешь, движется ли то, что управляется, или же оно неподвижно?

— То, что совершается в этом мире, — отвечал он, — движется.

— А остальное, — спрашиваю, — нет?

— То, что существует с Богом, то недвижимо, все же прочее, по моему мнению, движется.

— Итак, предположив, что существующее с Богом не движется, а остальное движется, ты, тем самым, хочешь дать понять, что все, находящееся в движении, с Богом не существует?

— Повтори, — сказал Лиценций, — то же, но пояснее. Он попросил об этом, как мне показалось, не потому, что не понял мой вопрос, но желая потянуть время и найти, что ответить.

— Ты сказал, — говорю я, — что существующее с Богом не движется, все же прочее — движется. Следовательно, поскольку во всем, что с Богом, ты движение отрицаешь, то выходит, что движущееся существует без Бога. Ты ведь не станешь отрицать, что не все в этом мире недвижимо?

— Само собой. Но я утверждаю, что все в этом мире существует с Богом. Я, собственно, и не говорил, будто что-либо существует без Бога, но лишь сказал, что движущееся, по моему мнению, с Богом не существует.

— Значит, это небо существует без Бога, потому что факта его движения не оспаривает никто.

— Нет, — отвечал он, — оно не без Бога.

— Выходит, с Богом существует и нечто такое, что движется.

— Мне трудно уловить твою мысль; поэтому прошу, не дожидаясь моего ответа, если можно, сам догадайся о том, что я силюсь сказать. Мне думается, что, с одной стороны, без Бога ничего не существует, а, с другой, что существующее с Богом остается неподвижным. Тем не менее, я не могу сказать, чтобы небо было без Бога. Не могу этого сказать не только потому, что без Бога ничего не существует, но и потому, что небо, как мне кажется, имеет в себе нечто неподвижное; это — или Сам Бог, или что-то существующее с Богом; хотя, конечно, само по себе небо несомненно вращается и движется.

2. — Определи же, — говорю, — если угодно, что значит быть с Богом и не быть без Бога? Ибо, если между нами сейчас возникает спор из-за смысла слов, то мы можем его легко и быстро прекратить.

— Я, — отвечал он, — ненавижу определения.

— Что же нам тогда делать?

— Определяй, — говорит, — сам. Мне проще увидеть недостатки чужого определения, чем хорошо сформулировать свое.

— Изволь. Представляется ли тебе существующим с Богом то, что Им управляется?

— Когда я говорил о неподвижности того, что с Богом, я имел в виду совсем не это.

— Смотри же, — говорю, — понравится ли тебе такое определение: с Богом существует все то, что разумеет Бога?

— С этим, конечно, трудно не согласиться.

— Так что же, мудрый тебе не кажется разумеющим Бога?

— Кажется.

— Но ведь мудрые могут находиться в движении, причем где и когда угодно. А раз так, то, спрашивается, каким образом будет истинным положение, что все, существующее с Богом, неподвижно?

— Это забавно, — воскликнул он, — как будто из моих слов следует, что с Богом существует все то, что мудрый делает! С Богом — только то, что он знает.

— А разве, — возразил я, — мудрый не знает своих книг, мантию, тунику, своего скарба, если он его имеет, и прочего в том же роде, что ведомо и глупцам?

— Полагаю, что знать тунику и мантию — не значит быть с Богом.

— Итак, — сказал я, — из твоих слов следует, что не все, что знает мудрый, существует с Богом; но что только есть мудрого с Богом, то мудрый и знает.

— Именно так: с Богом существует не то, что знает мудрый при помощи чувств, а лишь то, что он постигает духом. Те же, кто знают лишь свои ощущения, не существуют не только с Богом, но, пожалуй, и с самими собой.

Тут я по выражению лица Тригегия понял, что он хочет что-то сказать, но не решается вступить в спор. Поэтому, когда Лиценций замолчал, я предложил ему высказать свое мнение.

— Что касается телесных чувств, — промолвил Тригегий, — то относительно них трудно что-либо утверждать наверняка. Ведь одно дело чувствовать, а другое —

знать. Поэтому, если мы что-то и знаем, то это «что-то» содержится исключительно в нашем уме и постигается им одним. Отсюда, если с Богом существует то, что мудрый познает умом, то все, что знает мудрый, все это может быть с Богом.

Мнение это одобрил Лиценций, присовокупив, со своей стороны, и нечто другое, на что я ни в коем случае не мог не обратить внимания.

— Мудрый, — сказал он, — несомненно существует с Богом, ибо он знает и самого себя. Это вытекает равно из того, что я услышал от тебя, а именно: с Богом — то, что осознает Бога, так и из того, что сказано нами ранее: что постигает мудрый, то — с Богом. Но, признаюсь, я не понимаю, посредством чего мудрый пользуется телесными чувствами (полагаю, что мы не обязаны принимать их в расчет, когда говорим о мудром), и решительно не догадываюсь, какова природа этого.

— Итак, — заметил я, — ты отрицаешь не только то, что мудрый состоит из тела и души, но и то, что он состоит из полной души — хотя было бы безумием отрицать принадлежность душе той ее части, которая пользуется чувствами. Чувствуют ведь не сами глаза или уши, а нечто другое. И если эти чувства не приписать уму, то еще менее они могут быть приписаны любой другой части души. Остается разве что приписать их телу: но нелепее этого, по моему, придумать ничего нельзя.

— Душа мудреца, — возразил Лиценций, — очищенная добродетелями и уже соединенная с Богом, достойна и названия мудрой, — другого же в ней ничего называть мудрым нельзя; но при этом, однако же, те, так сказать, грязные одежды, от которых такая душа очистилась и как бы ушла в саму себя, продолжают еще служить ей. Если и это все должно быть названо душой, то оно, конечно, находится в услужении и подчинении у той части души, которую единственно прилично называть мудрой. Полагаю, что в этой подчиненной части обитает и память. Таким образом, мудрец пользуется этой частью души, как бы работою, показывая ей и указывая,

как покоренной и подчиненной, приличествующие ей границы, дабы она не осмеливалась превозноситься перед господином, пользуясь теми чувствами, которые необходимы не мудрому, а ей же самой. К этой низшей части души относится и то, что преходяще. А для чего нужна память, как не для того, что приходит и как бы убегает? Мудрый же объемлет Бога; он наслаждается Тем, Кто пребывает всегда, Кого не ждут, чтобы Он был, не страшатся, что Его не будет, но Кто потому и истинно-сущий, что пребывает всегда. Но будучи неподвижным и пребывая в себе самом, мудрец до некоторой степени заботится и о собственности своего раба, чтобы и бдительный раб надлежащим образом пользовался этой собственностью, как плодом, и бережно охранял ее.

Размышляя над услышанным, я вдруг вспомнил, что когда-то сам высказывал нечто подобное в присутствии Лиценция.

— Поблагодари, Лиценций, — улыбаясь сказал я, — этого твоего слугу: не приготовь он для тебя кой-чего из своего собственного запаса, тебе, пожалуй, теперь пришлось бы весьма несладко. Ибо, хотя память принадлежит той части души, которая отдает себя в услужение здравому смыслу, однако теперь, поверь мне, именно она помогла тебе высказать это. И я, прежде чем перейти опять к рассуждению о порядке, спрашиваю тебя: не нужна ли, по-твоему, мудрому память по крайней мере для таких, т.е. почетных и необходимых, научных занятий?

— Зачем, когда все предметы его познания находятся в нем же самом? Ведь в помощи памяти не нуждаются и сами чувства, когда что-нибудь находится перед нашими глазами. Тем более не нужна она и мудрецу, у которого все находится перед внутренним взором его разума, который созерцает постоянно и неизменно самого Бога. А если я нуждаюсь в памяти для удержания того, что слышал от тебя, то значит, я еще не господин этой рабы, но пока еще сам служу ей, хотя борюсь, чтобы не служить, и как бы пытаюсь освободиться от нее. Иной раз я повелеваю ей, а она мне повинуется, и тогда

мне кажется, что я уже победил ее, а порою она опять так поднимает свою голову, что я, несчастный, повергаюсь к ее ногам. Поэтому-то, когда мы говорим о мудром, я не хочу, чтобы ты решил, что я хоть сколько-нибудь почитаю себя таковым.

— И я придерживаюсь того же мнения относительно себя. Но, впрочем, поговорим о другом. Ответь-ка, неужто мудрый может бросить своих друзей и, пока действует еще его тело, в котором он содержит этого своего раба связанным узами закона, перестанет оказывать людям благодеяния, в особенности же учить самой мудрости, чего от него в первую очередь ожидают? Желая же быть хорошим учителем, разве не будет он часто готовиться к своим урокам заранее, дабы потом излагать все последовательно и связно? А это, в свою очередь, разве не потребует участия памяти? Таким образом, ты должен или отвергнуть в мудром долг доброжелательства, или признать, что кое-что он хранит в своей памяти. А если нечто из своего богатства, необходимого не ему самому, но его друзьям, он повелевает памяти сохранить, то возможное ли дело, чтобы она, верный и послушный распоряжениям господина раб, не сохранила этого, если уж не ради приведения глупых к мудрости, то хотя бы потому, что ей это приказано хранить?

— Я полагаю, что мудрец не вверяет памяти решительно ничего, так как он всегда твердо держится в Боге и когда молчит, и когда говорит с людьми. Но его память, этот уже хорошо приученный раб, прилежно хранит то, чем могла бы иногда служить своему господину при его состязаниях и тем выполнить свой признательный долг по отношению к тому, под властью кого она живет. И это ею делается не по какому-нибудь соображению, а в силу высшего закона и высшего порядка.

— На этот раз, — заметил я, — я оставляю твои рассуждения без возражений, чтобы поскорее перейти к продолжению начатого. Но как-нибудь потом мы поговорим об этом предмете обстоятельнее (ибо предмет этот немаловажный и не может быть исчерпан столь

краткой речью о нем), если на то будет воля Божья да благоприятный случай.

3. Итак, мы определили, что значит быть с Богом. И когда мною было сказано, что с Богом то, что осознает Бога, вы прибавили нечто большее, а именно: с Богом, сказали вы, то, что постигает мудрый. В этом случае меня сильно поразило то обстоятельство, каким образом вы неожиданно соединили с Богом глупость. Ибо, если с Богом существует все то, что постигает мудрый, а мудрый не может избежать глупости иначе, как только поняв и ее, то по-вашему выходит, что с Богом будет и эта зараза, хотя сказать так и грешно.

Все смолкли, потрясенные этим заключением, Тригений же сказал: — Пусть на это ответит тот, чье прибытие, случившееся так кстати, мы, надеюсь, приветствовали не напрасно.

— Помилуй Бог, — отвечал на это Алипий. — Неужели мне суждено было хранить свое, столь дорогое мне молчание, только до сих пор? Да, вижу, покой мой нарушен. Но как бы то ни было, я постараюсь ответить на этот вопрос, если заручусь на будущее время, и вы мне пообещаете, что более этого ответа ничего от меня не потребуете.

— Не к лицу твоей доброжелательности и твоему великодушию, Алипий, — заметил я, — утаивать от нас свое мнение, весьма нами ценное. Впрочем, сделай то, что предложил; остальное же произойдет так, как укажет порядок

— И верно, уж коли вы избрали меня защищать порядок, то я и должен ожидать лучшего именно от порядка. Если не ошибаюсь, по-вашему заключению вышло, что они представляют себе глупость, соединенную с Богом именно потому, что сказали, будто бы все, что постигает мудрый, существует с Богом. В какой степени последнее положение должно быть принято — говорить теперь не буду; обращаю лишь ваше внимание на само заключение. С Богом, сказал ты, существует все то,

что мудрый понимает, а мудрый-де не может избежать глупости, не поняв ее. Но ведь, ясное дело, никто не может быть удостоен имени мудрого прежде, чем избежит глупости. Далее сказано, что с Богом существует то, что мудрый понимает. Поэтому, если кто-нибудь постигнет глупость, чтобы ее избежать, то он еще не мудр. Когда же он сделается мудрым, тогда уже глупость не должна быть причисляема к тому, что он понимает. На этом основании: так как с Богом соединено то, что понимает уже мудрый, то будет правильно и логично, если мы глупость от Бога устраним!

— Ты, Алипий, — возразил я, — отвечал как всегда остроумно, но отвечал так, как обычно отвечает попавший в чужое затруднительное положение. В подобном положении, так как ты, надеюсь, не откажешься пока побыть глупым со мною, что сделали бы мы, встретив такого мудреца, который взялся бы охотно освободить нас от этой беды путем научения и состязания? Мне думается, я, со своей стороны, попросил бы его прежде всего показать мне, что такое глупость, почему и какого рода она бывает. Потому что, не знаю, как тебя, а меня глупость принуждает размышлять над нею до тех пор, пока я не осознаю ее и не превзойду. Итак, придерживаясь твоего мнения, этот мудрец должен был бы сказать нам следующее: «С подобным вопросом вам следовало бы обратиться ко мне в то время, когда я был глуп; теперь же только вы сами и можете быть для себя учителями, ибо я уже глупости не понимаю». Получив от него подобный ответ, я не задумываясь попросил бы его присоединиться к нашему обществу и вместе с нами поискать иного учителя. Ибо, хотя я и не вполне понимаю глупость, тем не менее, на мой взгляд, глупее подобного ответа не может быть ничего. Но, возможно, ему стыдно будет оставить нас безо всего и следовать за нами. В этом случае он вступит с нами в состязание и будет рассуждать о злополучиях глупости. А мы, ожидая получить вразумительный ответ, будем внимательно слушать человека, не знающего, что он говорит; или будем думать

что он знает то, чего не понимает; или, наконец, что глупость соединена с Богом, согласно с мнением тех, кого ты взялся защищать. Первых двух положений, по моему мнению, нельзя защитить никоим образом; остается, значит, последнее, хотя оно вам и не нравится.

— Я, — сказал Алипий, — никогда не считал тебя злым человеком. И теперь, оставаясь вполне непоколебимым в своем умозаключении, ты заставляешь меня, как будто я взял какое-нибудь вознаграждение за защиту тех, кого, по твоему выражению, принял под эту защиту, возвратить им взятое назад. В этом случае пусть они будут довольны уже тем, что, вступив с тобою в спор, я дал им немало времени для размышления; а если бы захотели последовать совету своего, без всякой с его стороны вины побежденного адвоката, пусть на этот раз уступят тебе, а в будущем будут осторожней.

— Я хотел бы выслушать Тригегия, который во время твоей защиты все время порывался что-то сказать, тем более, что ты знаком с ним недавно, и этот наш диспут — лучшая для вас возможность узнать друг друга поближе.

— Вы можете посмеяться над моею глупостью, — начал Тригегий, — но мне кажется, что то, чем воспринимается глупость, представляющая собою единственную и главнейшую причину неразумия, не следует называть умом.

— Что ж, — сказал я, — мнение резонное. Правда, меня сильно озадачивает то, что сказал Алипий: каким образом может кто-нибудь учить правильно о том, что он не понимает, и какой вред уму может причинить то, чего никто не видит умом; взвешивая это он поостерегся сказать то, что сказал ты, хотя это мнение было известно ему из книг весьма ученых мужей. Однако, обращая внимание на телесные чувства и принимая в соображение, с одной стороны, что этими же чувствами пользуется душа, а с другой, что сама душа единственно и идет в некоторое сравнение с умом, я прихожу к заключению, что никто не может видеть тьмы.

Отсюда, если для ума понимать то же, что для чувства видеть, и если тьмы видеть не может никто, хотя бы глаза его были открыты, здоровы и чисты, то нет ничего нелепого в том, чтобы сказать, что глупость не может быть понимаема; ведь глупость — это тьма для ока разума. После этого меня не смутит уже и вопрос о том, каким образом можно избежать глупости, не понимая ее. Ибо, как глазами мы избегаем тьму потому, что нам не хочется не видеть, также точно и глупости стараемся избежать, не столько пытаясь ее понять, сколько скорбя, что вследствие глупости не понимаем того, что может быть понято, и чувствуя присутствие в себе глупости не потому, что понимаем ее саму, а потому, что мало понимаем нечто другое.

4. Но возвратимся к порядку, чтобы нам возвратиться к себе, наконец, и Лиценция, который нас покинул. Спрашиваю вас: в силу ли порядка, по вашему мнению, поступает глупый во всем, что он делает? Но обратите внимание на то, как может связать вас этот вопрос. Если скажете, что он поступает в силу порядка, то где будет ваше определение, что порядок есть то, посредством чего Бог управляет всем существующим, если даже глупый в своих действиях поступает согласно порядку? Если же, напротив, скажете, что в действиях глупого порядка нет, то окажется, что есть нечто такое, чем порядок не управляет. Ни того, ни другого вы не хотите. В таком случае смотрите, как бы защитой самого порядка вы не перепутали все, что только можно.

— Хотя, — сказал Тригегий (Лиценций все еще отсутствовал), — ответить на твой вопрос не так уж и трудно, мне сейчас почему-то не приходит в голову такое сравнение, которым, по-моему, я должен был бы подтвердить и прояснить свою мысль. Впрочем, скажу, как думаю, а ты и в данном случае поступи так же, как поступил перед этим, потому что упоминание твое о тьме пролило немало света на то, что в моих словах было темного. Жизнь глупца, хотя от него самого определенного направления не получает и не упорядочивается,

однако действием божественного провидения вся включена в необходимый порядок вещей, и ей как бы сама местность, расположенная по неизменному и вечному закону, не позволяет быть там, где ей не следует быть. Поэтому тот, кто сосредоточивает свое внимание исключительно на одной только глупости, испытывает отвращение, как бы поражаемый великой нечистотою. Но если он отвлечется от нее и станет обозревать все мироздание в целом, то не найдет ничего беспорядочного, но напротив — все как бы распределенным и расположенным по своим местам.

— О, как много и сколь прекрасно отвечает мне через вас Бог и самый этот (чтобы я все более и более в него уверовал) какой-то сокровенный порядок вещей! Ибо то, что вы высказываете, до такой степени представляется мне истинным и возвышенным, что я даже не могу постигнуть ни того, каким образом можно так говорить, ни того, как вы смогли приобрести эти сведения. Но, высказывая свое мнение, ты выражал желание подтвердить его хотя бы одним примером. Таких примеров я знаю бесчисленное множество, и они располагают меня вполне согласиться с твоим мнением. Кто, например, может быть гнуснее палача? Что грубее и жестче его души? Однако, законами роль палача признается необходимой и входит в порядок благоустроенной общественной жизни. И палач, будучи преступным по своей душе, служит для наказания других преступников. Что гнуснее, что ничтожней красоты и полнее бесстыдства непотребных женщин, сводниц и подобных им людей? Между тем, устрани распутниц из человеческого общества, и распутство всюду внесет свой беспорядок. Но с другой стороны, поставь их на место матрон, и ты обесчестишь все позором и безобразием. До такой степени этот род людей — нечисть в жизни по своим правам и презренен по своему положению! В телах животных ты видишь одни члены и не можешь видеть других; хотя порядок природы не захотел, чтобы их не было, так как они необходимы, но он

не позволил им выставяться наружу, так как они безобразны. И они, заняв свое место, лучшее место уступили лучшим членам. Что было нам приятнее и что в деревне и на даче нам более всего напомнило театр, как не тот бой петухов, о котором часто упоминалось в предыдущей книге? При этом видели ли мы что-нибудь безобразнее побежденного петуха? А, между тем, от этого-то безобразия красота боя становилась еще совершенней.

Таково, думаю, и все прочее — нужно лишь внимательно присмотреться. Поэты, например, возлюбили так называемые солецизмы и варваризмы, и решили, изменив наименования, называть их схемами и метаплазмами и не избегать столь очевидных недостатков. Выбрось, однако же, их из стихов, и сразу же ощутишь недостаток в самых лучших приправах. А, с другой стороны, собери множество всего этого в одно место — и все это грубое, противное, отвратительное тотчас же тебе надоест. Внеси все это в прозу или судебную речь, и тебе всякий посоветует отправиться со всем этим выступать в балаган. Порядок, управляющий и соразмеряющий все это, не терпит в поэтической речи излишнего, а во всякой другой — ей чуждого. Некоторая простота, даже как бы своего рода грубость речи, своею противоположностью представляет в особом свете ее оживленные обороты и прекрасные места. Будь в ней одна простота и грубость, ты отбросил бы ее как низкую; но, с другой стороны, не будь в ней этой простоты и грубости, все те прекрасные места не выделялись бы в ней, не господствовали бы, так сказать, в своих границах и владениях, а мешали бы сами себе собственным блеском и в целом производили бы беспорядок.

5. И в этом случае красота зависит от порядка. Кто не боится обманчивых умозаключений, прокрадывающихся в сознание мало помалу, путем ли ослабления фальши, или же вызывания согласия с нею? Однако, и в добросовестных состязаниях, будучи высказаны кстати, они часто имеют такую силу, что, уж не знаю как, но

благодаря им становится сладким и самый обман. Не похвалить ли порядок и за это?

Наконец, в музыке, в геометрии, в движениях небесных светил, в непреложных законах чисел порядок господствует до такой степени, что если бы кто-нибудь пожелал увидеть его, так сказать, источник и самые сокровенные тайны, он найдет их в этих науках или с их помощью будет к нему безошибочно приведен. Ибо занятия этими науками, если только предаваться им умеренно (впрочем, ничего не следует здесь бояться, как излишества), воспитывают в человеке такого борца и даже вождя философии, что он сам восходит и возводит многих других к той высшей мере, дальше которой нельзя и не следует уже искать решительно ничего. С этой высоты, останавливая внимание на делах человеческих, он так широко охватывает их своим взором и так все различает, что его уже не тревожат вопросы, подобные следующим: почему-де один желает иметь детей и не имеет, а другой тяготится плодovitостью своей жены; почему нуждается в деньгах тот, кто готов их щедро дарить, а иссохший и паршивый ростовщик спит на зарытых сокровищах; почему громадные наследства расточаются и проматываются роскошью, а нищий, проливая целый день слезы, едва вымалывает одну мелкую монету; почему иной недостойный возвышается во власти и чести, а люди с чистейшей нравственностью остаются незамеченными в толпе.

Эти, и подобные им явления человеческой жизни часто располагают людей нечестиво думать, будто нами не управляет никакой порядок божественного провидения. Иные же, благочестивые, добродетельные и одаренные светлым умом люди, хотя и не могут примириться с мыслью, что мы оставлены Всевышним Богом, однако, смущенные своего рода мраком и безобразностью подобных явлений, не видят в них никакого порядка, и желая, чтобы им разъяснили сокровеннейшие причины, часто жалуются на свои заблуждения даже в стихах...

Что касается меня, то, насколько я могу вообще советовать что-либо моим друзьям в меру своего разума, я полагаю, что они должны изучать все упомянутые науки. Только таким путем мы можем понять все это яснее дня. Если же они ленивы, или преданы другим занятиям, или уже неспособны к науке, пусть обратятся к вере, узами которой привлекает их к Себе и освобождает от этих горестных и мрачных зол Тот, Кто не допускает гибели ни одного верующего в Него искренне, как предписывает религия.

Ибо есть два пути, которыми мы можем следовать, когда нас мучит мрак окружающих явлений: это либо путь разума, либо — авторитета. Разум дарует нам философия, но освобождает от мрака, увы, весьма немногих. Впрочем, она побуждает их не только не пренебрегать тайнами веры, а, напротив, понимать их так, как они должны быть понимаемы. Эта истинная и, так сказать, подлинная философия своей задачей имеет не что иное, как научить, что служит безначальным Началом всех вещей, какой в Нем пребывает разум и что от Него, помимо всякого повреждения, происходит для нашего спасения. Об этом едином Боге: Отце, Сыне и Святом Духе учит достойно почитаемая религия, освобождающая народы силой чистой и непоколебимой веры, — учит не смутно, как говорят о ней одни, и не недостойно Божества, как утверждают другие. Что же касается того, что Всевышний Бог благоволил принять и носить наше человеческое тело, то чем более кажется это низким, тем более оно исполнено милости и тем менее имеет общего с человеческим высокоумием.

А откуда душа ведет свое начало, зачем она живет в этом мире, насколько зависит от Бога, что имеет своего собственного и что вносит в ту или иную природу, насколько подлежит смерти и чем оправдывается ее бессмертие — разве все эти вопросы не заслуживают того, чтобы заняться их изучением? Без сомнения — да! Но об этом мы поговорим чуть позже, пока же прошу вас принять к сведению следующее: если кто-либо осмелится

добиваться знания этих предметов необдуманно и нарушая требуемый порядок научных занятий, тот променяет свою любознательность на преступное любопытство, ученость — на легковёрность, сомнения — на неверие. Поэтому-то я, услышав только что ваши столь хорошие и дельные ответы, и удивился, откуда это у вас, хотя, в то же время, не могу и не соглашаться с ними. Посмотрим, однако, как долго сможете вы продержаться. Теперь пусть прочитают нам слова Лиценция, который, уж не знаю, чем занятый, так давно устранился от нашего разговора, что и ему, мне кажется, придется читать высказанное нами в его отсутствие, как и тем из наших друзей, которые не присутствуют теперь с нами. Иди-ка, Лиценций, сюда, и постарайся впредь не отлучаться. Послушай, ты одобрил мое определение того, что значит быть с Богом, и хотел, насколько я мог понять, доказать, что ум мудрого пребывает недвижимо с Богом. Меня сильно затрудняет следующее соображение: как это может быть, чтобы ум этого мудреца оставался неподвижным, когда его тело (ибо и он, пока живет среди людей, тело имеет) движется туда сюда. Подобным образом ты мог бы сказать, что когда плывет корабль, находящиеся на нем люди не движутся; хотя, конечно, мы не станем оспаривать тот факт, что кораблем владеют и управляют они. Да если бы они управляли им и заставляли его идти, куда хотят, одной только мыслью, то и тогда, находясь на нем, они не могли бы не двигаться, коль скоро двигался бы сам корабль.

— Дух, — сказал Лиценций, — живет в теле не так, чтобы тело повелевало духу.

— Да этого и я не говорю, — отвечал я. — Но ведь и всадник сидит на коне не так, чтобы конь управлял им; однако же, хотя он заставляет идти коня, куда хочет, вместе с движением коня движется необходимо и сам.

— Сам всадник может сидеть неподвижно.

— Ты заставляешь нас определить, что значит находиться в движении, — сделай же это, прошу тебя, если можешь.

— Продолжай, — взмолился Лиценций, — оказывать мне свое покровительство: не спрашивай вторично, желательно ли мне давать определения — я сам поспешу их тебе представить, как только буду в состоянии это сделать.

Когда он это сказал, из дома прибежал к нам мальчик, на которого возложена была этого рода обязанность, и возвестил, что пора обедать, — Этот мальчик, — заметил я, — заставляет вас не только определить, но и наглядно показать, что значит двигаться. Идем же и перейдем из этого места в другое, потому что, если не ошибаюсь, это и значит произвести движение.

Все рассмеялись и направились к столу.

СОСТЯЗАНИЕ ВТОРОЕ

6. Подкрепившись, мы, так как небо заволкло тучами, уселись на обычном месте в бане.

— Так что же Лиценций, — сказал я, — согласен ли ты, что движение — это не что иное, как процесс перехода из одного места в другое?

— Согласен.

— Но согласен ли ты, что никто не может оказаться в таком месте, в котором ранее не был, и оставаться при этом неподвижным?

— Что-то я тебя не понимаю, — отвечал он.

— Если что-нибудь сперва было в одном месте, а теперь в другом, согласишься ли ты, что для этого перемещения необходимо было произвести движение?

Он согласился.

— Но может ли, — говорю, — живое тело мудреца находиться с нами здесь так, что душа его будет отсюда далеко?

— Может.

— Даже, — удивился я, — если он при этом разговаривал бы с нами и учил нас?

— Если бы, — отвечал Лиценций, — он учил нас самой мудрости, я бы тогда сказал, что он — не с нами, а с самим собой.

— Значит, он — не в теле?

— Не в теле, — говорит.

— Но тело, которое лишено духа, разве оно не мертво? А ведь я имел в виду тело живое!

— Не умею, — отвечал он, — это объяснить. С одной стороны, я признаю, что тело человека не может быть живым, если в нем нет духа, с другой, — не могу сказать, чтобы дух мудрого не был бы с Богом, где бы ни находилось его тело.

— Я попытаюсь тебе помочь. Так как Бог — везде, то, пожалуй, куда бы мудрый не пошел, он везде найдет Бога, с Коем может быть. Отсюда для нас есть возможность не отрицать и того, что мудрый переходит с места на место, а это ведь и значит быть в движении, и того, что он — с Богом.

— Я соглашаюсь, — сказал он, — что тело делает такой переход с места на место, но отрицаю это в отношении ума, к которому, собственно, и применимо название мудрого.

7. — Пока что я уступлю тебе, — сказал я, — дабы этот таинственный предмет, требующий более продолжительного и внимательного обсуждения, не отвлек нас от основной темы. Но остановим внимание вот на чем: так как мы определили, что значит быть с Богом, то не можем ли мы знать и того, что значит быть без Бога; хотя это, думаю, ясно уже само по себе. Ибо, я полагаю, что те, которые — не с Богом, на твой взгляд, суть без Бога.

— Если бы, — заметил Лиценций, — у меня не было недостатка в словах, то я, возможно, сумел бы сказать так, что мой ответ тебе бы понравился. Но, пожалуйста, извини мою неопытность, и, как это и подобает тебе, как учителю, своим быстрым умом предугадай, что я желал бы выразить. По-моему, хотя такие люди и не с Богом, однако же Бог их не оставляет. Поэтому я не могу сказать, что те, коих Бог не оставляет, суть без Бога. Но,

с другой стороны, не скажу, что они с Богом, так как они Бога не имеют. Иметь же Бога, как решено было нами во время предыдущего состязания, которое с таким удовольствием вели мы в день твоего рождения, значит не что иное, как наслаждаться Богом. Но, признаюсь, меня страшит это противоречие: каким образом можно быть ни без Бога, ни с Богом.

— Не тревожись этим, — сказал я. — Кто станет обращать внимание на слова, когда самое дело будет бесспорно? Но возвратимся еще раз к данному тобой определению порядка. Порядок, сказал ты, это то, посредством чего Бог управляет всем. А на мой взгляд, нет ничего, чем не управлял бы Бог: ведь отсюда ты вывел заключение, что вне порядка нельзя найти решительно ничего.

— Я остаюсь при своем мнении, — отвечал он, — но я уже вижу, что ты хочешь сказать: управляет ли. Бог и тем, что, на наш взгляд, совершается нехорошего?

— Прекрасно, ты совершенно проник в мою мысль. Но если уж ты угадал то, о чем я хотел спросить, то угадай и то, что следует ответить на мой вопрос.

— Не соберусь с мыслями, — отвечал Лиценций, покачивая головой и разведя руками.

В этот момент к нам неожиданно пришла мать. Лиценций же, после непродолжительного молчания, попросил меня снова спросить его о том же (он не знал, что на этот вопрос уже отвечал Тригений).

— Что, — сказал я, — или зачем мне повторять? Сделанного, говорят, не делай. Поэтому я лучше посоветую тебе прочитать то, что было сказано прежде, если ты слышать того не мог. Я, впрочем, не сердился на твое уклонение от нашей беседы и терпел это достаточно долго, с одной стороны, чтобы не мешать тому, о чем, углубившись в себя и удалившись от нас, ты размышлял, а с другой, потому что продолжение моей речи при помощи этого стиля не могло быть потерянным для тебя. Теперь же я спрашиваю о том, чего мы не пытались еще исследовать внимательно. Ибо, вслед за тем, как, не знаю в силу какого порядка, возник у нас вопрос

о порядке, ты, помнится мне, сказал, что правосудие Божие различает между добрыми и злыми и воздает каждому по заслугам. Яснее определить правосудие, насколько я понимаю, нельзя. Но скажи мне, думаешь ли ты, что Бог был некогда неправосуден?

— Никогда, — отвечал он.

— А если, — говорю, — Бог всегда был правосуден, то, значит, добро и зло существовали всегда.

— Другого следствия, по моему мнению, — сказала мать, — и не может быть. В самом деле, когда не было никакого зла, тогда не было и суда Божия; и если когда-нибудь Бог не воздал добрым и злым по их заслугам, то Он не мог быть и правосудным.

— Так стало быть, — заметил Лиценций, — по-твоему, надлежит думать, что зло существовало всегда?

— Этого, — ответила она, — я не смею сказать.

— Что же мы скажем? — спросил я. — Если Бог правосуден потому, что творит суд над добрыми и злыми, то Он не был правосуден, когда не было зла.

При этом, пока они молчали, я заметил, что в разговор хочет вмешаться Тригений, и я подал ему знак.

— Бог, — сказал он, — правосуден вообще. Он может различить добро и зло, даже если бы они и не существовали, в силу лишь того, что Он правосуден. В самом деле, когда мы говорим, что Цицерон исследовал заговор Катилины благоразумно, проявил умеренность, не запятнав себя никакой корыстью, чтобы пощадить злых, со всей справедливостью предал их высшему наказанию сената, мужественно перенес все стрелы врагов и, как сам выражается, громаду зависти, — неужели, спрашивается, не было бы в нем всех этих добродетелей, если бы Катилина не приготовил для республики столь великой опасности? Добродетель и в человеке должна рассматриваться сама по себе, а не по какому-либо делу этого рода, а тем более так должна она рассматриваться в Боге, если, впрочем, при ограниченности понятий и слов, позволительно в этом отношении так или иначе сопоставлять их между собой. Чтобы понять это, скажем

так. Поелику Бог всегда был правосуден, то, когда явилось зло, которое надлежало отделить от добра, Он тотчас же стал воздавать каждому по заслугам; ибо в этом случае Ему не нужно было учиться правосудию, а только приложить к делу то, чем Он обладал всегда.

Когда Лиценций и мать одобрили это мнение, я спросил: — Ну, Лиценций, что ты теперь скажешь? Оправдывается ли твое суждение, что «помимо порядка ничего не бывает», — суждение, которое ты так настойчиво защищал? Ибо действие, вызвавшее к бытию зло, не есть действие в божественном порядке.

— Я, — сказал он, — удивляюсь и чувствую некоторую неловкость от того, что так неожиданно потерял свое дело. Так вот, теперь я решительно утверждаю, что порядок свое начало получил с того момента, с которого началось зло.

— Итак, появление зла совершилось не в силу порядка, если порядок начался после того, как произошло зло. Но у Бога порядок существовал всегда; и было ли это ничто, которое называется злом, всегда, или оно началось когда-нибудь, — поелику порядок есть или сам добро, или от добра, — без порядка никогда ничего не было и не будет. Есть какое-то и более сильное возражение, но оно, как водится, ускользнуло из памяти, что, по моему мнению, тоже в порядке вещей — соответственно заслугам, или состоянию, или порядку жизни.

— Не знаю, — отвечал он, — каким образом я так необдуманно высказал это суждение, которое я теперь сам отвергаю: ибо я должен был сказать не то, что порядок начался после того, как явилось зло, а то, что как правосудие, о коем рассуждал Тригений, так и порядок существовали у Бога, но свое применение получили они после того, как появилось зло.

— И опять ты, — сказал я, — спотыкаешься на том же самом: ибо то, чего тебе хочется менее всего, остается неопровержимым. В самом деле, был ли порядок у Бога, или начался с того времени, с которого появилось зло,

в любом случае выходит, что зло произошло помимо порядка. Если ты с этим согласишься, то должен будешь признать, что нечто могло произойти помимо порядка, а это подрывает и разбивает защищаемое тобой мнение. Если же не согласишься, в таком случае зло окажется получившим начало из божественного порядка, и ты должен будешь признать Бога виновником зла; а гнуснее подобного богохульства, на мой взгляд, не может быть ничего.

Он или не понимал этого, или притворился, что не понимает: и когда я пояснил ему свою мысль, изменяя и переворачивая ее на разные лады, он не нашелся, что сказать, и замолчал.

— Я, — сказала тогда мать, — не думаю, что вне божественного порядка не могло быть ничего; ибо зло, которое появилось, никоим образом не могло появиться в силу божественного порядка: но божественное правосудие не захотело, чтобы оно оставалось беспорядочным, и обратило и привело его к заслуженному им порядку.

Видя, что все они ищут Бога весьма усердно и каждый в меру своих сил, но при этом никто не обладает составляющим предмет нашего рассуждения порядком, при условии которого возможно достигнуть понимания неизъяснимого величия Божьего, я сказал: — Если вы, как я вижу, так сильно любите порядок, то давайте не позволять себе быть превратными и беспорядочными. Ибо, хотя сокровеннейший разум и обещает нам доказать, что ничего не бывает помимо божественного порядка, однако, если бы мы услышали какого-нибудь школьного учителя, старающегося обучить читать по складам ребенка, которого раньше никто не учил буквам, то, полагаю, мы сочли бы его достойным не только осмеяния, как учителя неразумного, но и того, чтобы связать его, как бесноватого, поскольку он не соблюдает порядка в обучении. Никто не станет спорить, что людьми простыми делается много такого, что осуждается и осмеивается учеными, а сумасшедшими такого, что осуждается даже глупцами. Однако, даже

все это, представляющееся нам извращенным, некая возвышенная наука, о существовании которой толпа даже не подозревает, душам, преданным ей и возлюбившим Бога, обещает доказать совершающимся не вне божественного порядка, и доказать с такой ясностью, что самые суммы чисел при сложении не могут быть для нас вернее.

8. Эта наука — сам божественный закон, который, вечно оставаясь у Бога неподвижно и непреложно, как бы воспроизводится в душах мудрых, дабы они могли знать, что живут тем лучше и возвышеннее, чем совершеннее созерцают этот закон в мысли и чем прилежнее исполняют его в жизни. Таким образом, наука эта тем, кто желает ее знать, повелевает следовать в одно и то же время двоякому порядку, одна сторона которого касается жизни, другая — занятий науками. Юноши, преданные ей, должны жить, воздерживаясь от любовных похождений, от приманок чрева и горла, от нескромного украшения и убранства тела, от пустых занятий играми, от сна и лени, от тщеславия, зависти и ненависти, от честолюбия и властолюбия. Любовь к деньгам пусть считают вернейшей отравой всякой надежды. Пусть не делают ничего вяло, но ничего — и рьяно. К ошибкам ближних пусть не питают никакого гнева, или же обуздывают его так, чтобы казалось, будто его нет. Пусть не питают ненависти ни к кому. Ни одного порока пусть не оставляют без внимания. Когда наказывают, пусть берегутся, как бы не быть слишком строгими, когда прощают — слишком мягкотелыми. Пусть не наказывают ничего такого, что не в состоянии быть лучше, не извиняют то, что делается хуже. Пусть считают своими родными всех тех, над коими дана будет им власть. Пусть служат так, чтобы господствовать над ними было стыдно, господствуют так, чтобы приятно было им служить. К чужим ошибкам пусть не будут суровы. Вражды пусть избегают самым тщательным образом, вражду к себе переносят равнодушно, мирятся как можно скорее. В сношениях и обращении с людьми

достаточно сохранять одну эту народную поговорку: никому пусть не делают ничего такого, чего не желают себе. Республикой управлять пусть не добивается никто, кроме совершенных. Но совершенными стать пусть стараются в возрасте сенаторском, а, точнее, в самой юности. Но и тот, кто обратится к этому поздно, пусть не думает, что для него не существует никаких правил; в возрасте зрелом он во всех отношениях сохранит их легче. Всю жизнь, на всяком месте, во всякое время пусть имеют или стараются иметь друзей. Людям достойным пусть услуживают, хотя бы они того и не ожидали. На гордых пусть мало обращают внимания псами гордыми пусть не будут. Пусть живут прилично и пристойно. Пусть чтут Бога, размышляют о Нем, ищут Его, укрепляясь верой, надеждой и любовью. Пусть желают спокойствия и твердого порядка, здравого ума и мирной жизни.

9. Теперь мне следует сказать о том, как должны учиться те преданные науке юноши, которые вознамерились жить так, как об этом сказано выше. К изучению наук ведет нас двоякий путь: авторитет и разум. По отношению ко времени первенствует авторитет, а по отношению к существу дела — разум. Ибо первое предпочитается, когда нужно располагать, другое же наиболее ценится при достижении. Итак, хотя авторитет людей добрых представляется полезнее для невежественной толпы, а разум приличнее для ученых, однако, так как всякий человек делается образованным из необразованного, а всякий необразованный не может знать того, каким он должен явиться перед своими учителями и посредством какой жизни может стать способным к учению, то для всех желающих учиться великому и сокровенному дверью к этому служит лишь авторитет. Вступивший в эту дверь следует без всякого колебания правилам наилучшей жизни; сделавшись же, благодаря им, способным учиться, он потом узнает, насколько разумно все то, чему он следовал прежде раскрытия разума; и что такое сам этот разум, которому он следует теперь, выйдя из колыбели авторитета крепким и зрелым;

и что такое ум, в котором — все, или, лучше сказать, который сам — все; и что, будучи вне всего, служит началом всего. Познать это способны немногие, а сверх того, даже и после настоящей жизни, не может постичь никто. Что касается тех, которые, довольствуясь одним авторитетом, постоянно заботятся лишь о добрых нравах и благочестивых объектах, или презирая, или не будучи в состоянии учиться свободным и возвышенным наукам, то я и не знаю, как назвать их блаженными, пока они еще живут среди людей; впрочем, уверен непоколебимо, что они, лишь только покидают свое тело, освобождаются от своего невежества — легче или труднее, смотря по тому, более ли или менее хорошо жили.

Авторитет же бывает частью божественный, частью человеческий; но истинный, прочный и высший авторитет тот, который называется божественным. В отношении его, впрочем, надлежит бояться удивительной лживости тех воздушных существ, которые при помощи некоторых предсказаний о вещах, относящихся к телесным чувствам, и некоторых проявлений своего могущества, привыкли весьма легко обольщать души, жаждущие проникнуть в тайны преходящего счастья, или добивающиеся призрачной власти, или же робеющие перед пустыми чудесами. Итак, божественным авторитетом должен быть назван тот, который не только в чувственных знамениях превышает всякую человеческую способность, но, управляя человеком, показывает ему, до какой степени принизился он сам ради него; повелевает ему не поддаваться чувствам, для которых вышеназванные предсказания представляются достойными удивления, а возвышаться до ума; и в то же время проясняет, насколько упомянутая лживость сильна здесь, почему она это делает и как мало заслуживает внимания. Ибо этот авторитет должен своими делами показать свою власть, своим уничижением научить милосердию, своими предписаниями — законам природы; а все это преподается более таинственным и верным образом в той религии, в которую мы посвящаемся

, и в которой жизнь добродетельных весьма легко очищается не двусмысленными состязаниями, а авторитетом таинств. Авторитет же человеческий по большей части обманчив; впрочем он, по видимому, справедливо приписывается тем, которые, насколько может воспринять чувство людей невежественных, умеют прекрасно преподавать и сами живут так, как предписывают жить другим. Если же они получают и кое-какие дары фортуны, благодаря которым они кажутся еще более великими, а, презирая таковые, еще более достойными, то в таком случае тот, кто отнесся бы доверчиво к даваемым ими правилам жизни, был бы, пожалуй, прав.

10. — Величественный образ жизни, — сказал Алипий, — и полно, и кратко начертан тобой перед нашим взором; хотя мы и постоянно стремимся к нему, наставляемые твоими ежедневными уроками, однако сегодня ты заставил нас еще более его желать и пламеннее искать. Если бы возможно было достигнуть и держаться его не только нам, но и всем людям, я желал бы, чтобы все это было столь же легким для подражания, сколь было оно удивительным для слуха. Ибо не знаю как (о, если бы мы сами были от этого далеки), но дух человеческий, пока слышит подобное, провозглашает это небесным, божественным и вполне истинным, но при достижении этого ведет себя, увы, совсем иначе. Так что, на мой взгляд, таким образом могут жить или люди божественные, или не без божественной помощи.

— Эти правила жизни, — заметил я, — которые тебе, Алипий, понравились, хотя и выражены моими словами, но изобретены не мной, что тебе, впрочем, прекрасно известно. Ими переполнены книги людей великих и почти божественных; я счел нужным высказать их не ради тебя, а ради этих юношей и с той только целью, чтобы они не имели права ими пренебречь. Ибо я хочу, чтобы мне верили только как учащему и представляющему доказательства; полагаю, что и ты вставил свое слово для большего их возбуждения ввиду величия предмета. В самом деле, не для тебя же должно быть делом

трудным следовать тому, что ты схватил с такой жадностью и к чему рванул с такою стремительностью своей удивительной природы, что я для тебя сделался учителем слова, а ты для меня — учителем дела. Теперь нет ни малейшей причины или, по крайней мере, повода лгать: ты, полагаю, вследствие моей ложной похвалы не сделаешься более преданным науке, наши же мальчики знают нас обоих, да и тот, кому эта книга посылается, знает всех нас.

Число же людей добродетельных и преданных наилучшим нравам, по моему мнению, ты, если думаешь то же, что и говоришь, представляешь себе гораздо меньшим, чем как оно представляется мне; но ведь многие из них совершенно укрываются от тебя. Да и из числа известных, многие скрывают то, что есть в них удивительного; потому что все это находится в душе, которая недоступна для чувств; и весьма часто, желая приноровиться к разговорам людей порочных, человек говорит то, что одобряет или желает только для вида. Многие делают он даже против своего желания, во избежание или ненависти людской, или вздорных сплетен. Отсюда-то так и бывает, что многих мы считаем не такими, каковы они на самом деле и какими их знают друзья. В этом ты можешь убедиться по тем некоторым великим духовным дарам наших друзей, о которых известно только нам одним. Это заблуждение происходит главным образом из-за того, что многие обращаются к добродетельной жизни не вдруг; и пока не сделаются известными какими-либо блестящими делами, считаются такими, какими были. Чтобы не ходить далеко за примером: кто из знавших раньше этих юношей сразу поверит, что они ищут великого с таким усердием и неожиданно в столь раннем возрасте выказали такую вражду к удовольствиям? Изгоним же из своей души это мнение: ибо и та божественная помощь, о которой ты благочестиво упомянул в конце своей речи, расточает свою милость на все народы гораздо шире, чем некоторые об этом думают. Но возвратимся опять к порядку

195

нашего состязания, и так как об авторитете сказано довольно, посмотрим, какое значение имеет разум.

11. Разум — это движение мысли, имеющее силу различать и объяснять то, что подлежит изучению. Пользоваться, однако же, его руководством для познания Бога, равно как и самой души, существующей в нем или где бы то ни было, род человеческий может чрезвычайно редко. И это потому, что всякому, вступившему в область этих чувств, трудно возвратиться в самого себя. Поэтому, хотя люди в этих обманчивых условиях и стараются делать все согласно с разумом, они не знают, за исключением весьма немногих, что такое сам разум и каковы его свойства. Это кажется странным, но оно так и есть. В данном случае достаточно этой оговорки, потому что если бы я вздумал сейчас разъяснять вам, как следует понимать этот важный предмет, то был бы так же нелеп, как был бы нагл и высокомерен, если бы заявил, что по крайней мере сам уже понял его. Впрочем, насколько разуму угодно проявляться в вещах, которые кажутся вам известными, мы станем, если будем только в состоянии, отслеживать его в той мере, в какой это нужно для предмета нашей цели.

Во-первых, рассмотрим те случаи, в которых обыкновенно употребляется это слово — разум. В особенности, конечно, мы должны остановить свое внимание на том, что древние мудрецы самого человека определяли так человек есть животное разумное и смертное. После указания рода, названного словом — животное, мы находим здесь два специфических отличия, которые, по моему мнению, должны напоминать человеку, куда он должен возвращаться и откуда — убегать. Ибо, как выход души есть падение в область смертного, так возвращение ее должно быть в область разума. Одним из этих слов, а именно названием — разумное, душа отделяется от животных бессловесных, другим названием — смертное, от божественного. Итак, если она не удержит за собою первого, то будет животным бессловесным, а не устранившись от последнего — не будет божественной.

196

Но ученейшие мужи имеют обыкновение с остроумием и тонкостью различать субъективно-разумное (*rationale*) и объективно-разумное (*rationabile*). Этого различия никоим образом не следует упускать из виду и нам для нашей цели. Субъективно-разумным они называли то, что пользуется или может пользоваться разумом; а объективно-разумным то, что сделано или сказано разумно. Например, объективно-разумными мы можем назвать эти бани и нашу речь; субъективно же разумными или того, кто эти бани построил, или нас, которые здесь говорим. Итак, от субъективно-разумной души разум переходит в объективно-разумное, т.е. в то, что делается или говорится.

Итак, я вижу два рода предметов, в которых могущество и сила разума может подпасть наблюдению чувств: это — дела человеческие, подлежащие зрению, и слова, подлежащие слуху. В отношении тех и других душа, по необходимым условиям телесной жизни, пользуется двумя вестниками: один из них — глаза, другой — уши. Поэтому, когда мы видим что-нибудь образованным из частей взаимно соразмерных, мы не без основания говорим, что оно представляется разумным. Точно также, слыша какое-нибудь стройное пение, мы не сомневаемся, что оно звучит разумно. Но мы осмелили бы всякого, кто сказал бы: разумно пахнет, или разумно на вкус, или разумно на осязание — разве только он употребил бы такое выражение по отношению к чему-либо, специально приготовленному людьми, чтобы оно так пахло, или имело такой вкус, или так согревало, или вызывало иное ощущение. Так, было бы не смешно, если бы кто о месте, из которого изгоняются змеи при помощи веществ, издающих сильный запах, сказал, принимая во внимание причину, по которой это сделано: оно разумно так пахнет; или назвал бы разумно горьким или разумно сладким питье, приготовленное врачом; или в том случае, когда врач велел бы для больного умерить температуру ванны, сказал бы, что она горяча или тепловата разумно. Но никто, войдя в сад и поднеся к носу

розу, не решится сказать: как разумно она благоухает — хотя бы и нюхал ее по предписанию врача. Ибо в этом случае разумным может быть лишь указание врача, но отнюдь не сам запах. И это вовсе не потому, что запах розы — естественный, ибо, хотя приготовленное поваром кушанье мы можем назвать приготовленным разумно, однако не принято говорить, что оно разумно действует на вкус, если нет на то никакой особой причины, а еда просто удовлетворяет насущной потребности. Ведь, если спрашивают у того, кому приготовил питье врач, зачем оно должно быть так сладко на вкус, то приводится особая причина, по которой оно таково, а именно ~ род болезни; а эта причина лежит уже не в самом чувстве сладости, а отдельно от него, в теле. Если спросить лакомку, возбужденного аппетитом, почему известное кушанье приятно, он ответит, что оно ему просто нравится или доставляет ему наслаждение. Никто не назовет его лакомство разумно-сладким, разве только доставляемое им удовольствие необходимо для чего-нибудь другого, и то, что он ждет, для того именно так и приготовлено. Остановимся, насколько сможем, на некоторых следах разума в чувствах, а относительно зрения и слуха — и на самом доставляемом ими удовольствии. В отношении других чувств, как было сказано выше, разумное обыкновенно проявляется не в удовольствии, им доставляемом, а в кое-чем ином, то есть в том, что оно вызвано живым разумным существом для какой-либо известной цели. Что же касается зрения, то все, в чем замечается разумная соразмерность частей, обыкновенно называется прекрасным. А что касается слуха, то когда мы находим слово разумным и размеренное пение — гармоничным, получаемое от этого наслаждение называется уже его собственным именем. Но ни в прекрасных вещах мы не имеем обыкновения называть разумным понравившийся нам цвет, ни в удовольствиях слуха самый ясный и чистый звук так не назовем. Итак, в удовольствиях, доставляемых этими чувствами, мы признаем относящимся к разуму

то, в чем проявляется некоторая стройность и соразмерность. Так, в этом самом здании, рассматривая внимательно частности, мы не можем не быть неприятно пораженными тем, что видим одну из дверей поставленной сбоку, а другую почти посередине, и, однако же, не в самой середине. Это потому, что во всяких сооружениях неправильная отмеренность частей, если только она не вызвана никакой особой необходимостью, кажется как бы наносящей некоторое оскорбление самому зрению. А какими привлекательными кажутся нам эти три наружные окна, одно посередине и двое по бокам! Это очевидно само собой. Поэтому и сами архитекторы называют это на своем техническом языке рациональным (ratio), а когда части бывают расположены нестройно, говорят, что это — нерационально. Это же положение распространяется на почти все виды искусства и дела человеческие. Да и в стихах, в которых мы также находим разум, имеющий отношение к удовольствию слуха, кто не чувствует, что вся эта приятность доставляется соразмерностью? Но когда пляшет гистрион, то хотя стройные движения его членов доставляют удовольствие глазам также своей соразмерностью, однако, если все его жесты представляются внимательным зрителям знаками тех или иных предметов, его пляска называется разумною потому, что хорошо что-нибудь обозначает или показывает, но с исключением при этом удовольствия чувств. Также верно и то, что если кто-нибудь изобразит Венеру крылатой, а Купидона в епанче, то хотя бы на картине им было придано удивительное по красоте движение и положение, изображение это будет оскорблять не глаза, но через глаза — душу; потому что для глаз было бы оскорблением, если бы не было красоты в движениях. Последнее относилось бы к чувству, в котором душа получает удовольствие благодаря тому, что смешана с телом. Итак, одно дело чувство, и другое — то, что через чувство: чувству доставляет наслаждение прекрасное движение, но душе через чувство — только прекрасный смысл в движении.

Еще яснее усматривается это в том, что касается слуха: ибо то, что приятно звучит, доставляет удовольствие и наслаждение самому слуху, но тот смысл, который выражается этим звуком, хотя передается и слухом, но относится исключительно к душе. Так, когда мы слышим известные стихи Вергилия: Зачем спешат так зимние светила В пучину вод? И почему столь долги ночи?

мы хвалим их звучание за одно, а их смысл — за совсем иное; и не в одном и том же смысле говорим: разумно звучит и разумно сказано.

12. Итак, есть три рода предметов, в которых обнаруживается это объективно-разумное. Во-первых, в действиях, направленных к какой-либо цели, во-вторых, — в словах, в-третьих, — в удовольствиях. Первое побуждает нас ничего не делать необдуманно; второе — надлежащим образом передавать мысль посредством слова; последнее — блаженно созерцать. Первое выражается в правах, два последних — в знаниях, о которых у нас и идет речь. Ибо то субъективно-разумное, которое существует в нас, то есть то, что наделено разумом и, в свою очередь, производит разумно-объективное или следует ему, связывается некоторыми общественными узами с теми, с которыми у него этот разум общий. Но так как человек не мог бы установить прочного общения с человеком, если бы они между собой не разговаривали и, таким образом, не сообщали друг другу свои чувства и мысли, то это субъективно-разумное нашло нужным обозначить предметы словами, то есть некоторыми звуковыми символами так, чтобы люди, не способные непосредственно чувствовать свои души, пользовались для установления между ними взаимных отношений как бы с помощью переводчика. Но слышать то, что говорят отсутствующие, никто не может. Поэтому разум изобрел письмена, обозначив и различив все звуки гортани и языка. Но ничего этого сделать он не

смог бы, если бы множество вещей являлось в представлении бесконечным, без некоторых определенных границ. По необходимости обращено было внимание и на пользу счисления. Когда были сделаны эти два открытия, появилась профессия книжников и учетчиков, — как бы некоторое детство грамматики, — которую Варрон называет грамотностью, а как это называется по-гречески, я не припомню.

Продолжая идти вперед, разум заметил, что из тех же самых звуков, которыми мы говорим и которые он уже обозначил письменами, одни образуются в различном образом раскрываемой гортани ровными и чистыми, без всяких столкновений, другие от различного сжатия уст удерживают лишь некоторый звук, третьи же, наконец, не могут явственно выходить из уст, не присоединив к себе первые или вторые. Поэтому он назвал буквы в том порядке, в каком изложены: гласными, согласными и немymi. Потом он отметил слоги; далее слова были разделены на восемь родов, искусным и тонким образом были отмечены их изменения, правильность, сочетания. Затем уже, не теряя из виду чисел и измерения, он обратил внимание на самое, различным образом замедляемое, произношение слов и слогов и открыл долготу удвоенную и простую, с которой произносились слоги долгие и короткие. И это он отметил, подвел под точные правила.

Грамматика могла бы быть уже законченной; но так как самим своим названием она провозглашает, что обещает письменные рассказы, почему по-латыни и называется литературой, то все, что передавалось письменно, как достойное памяти, стали по необходимости относить к ней. Итак, к этой науке присоединилась история, хотя и под одним именем, но предмет беспредельный, многосложный, доставляющий более хлопот, чем приятности или истины, и задающий не столько труда самим историкам, сколько грамматикам. Ибо кто скажет, что видел такого невежественного человека, который не слышал бы, что Дедал летал? Но показался

ли бы выдумавший это лжецом, поверивший этому — дураком, а спрашивающий об этом — наглецом? Или, если бы наши друзья (в подобных случаях я обыкновенно сердечно сожалею о них) не ответили, как называлась мать Евриала, разве не были бы обвинены в невежестве; хотя бы они и имели право самих спрашивающих назвать скорее пустыми и нелепыми, нежели любознательными?

13. Итак, оный разум, закончив и расположив грамматику, пришел к мысли отыскать и исследовать ту самую силу, которая родила искусство. Ибо определением, разделением и приведением ее к сознанию он не только ее упорядочивал и давал известную стройность, но и защищал от всякой примеси и лжи. Да и как он приступил бы к созданию другого, если бы прежде не различил, не обозначил и не привел в порядок эти свои орудия и инструменты и не произвел бы ту самую науку наук, которую называют диалектикой*? Она учит учить, но она же и учит учиться; в ней обнаруживает себя разум и показывает, что он такое, чего хочет, что может. Она знает знать; она одна не только хочет, но и может делать знающими. Но так как есть очень много глупых людей, которые, будучи убеждаемы в чем-нибудь лишь при условии очевидной им пользы и выгоды, следуют не истине в ее чистом виде, которую понимает редкий ум, а своим собственным чувствам и привычкам, то таких нужно было не только и не столько учить (насколько их вообще можно было чему-нибудь научить), но часто и сильно возбуждать. Ту свою часть, которая делала бы это, наполнив свое лоно забавами для разбрасывания их народу, — часть, содержание которой было более вынуждено обстоятельствами, чем чистое, — она назвала риторикой. Настолько продвинулась в свободных занятиях и науках та сторона разума, которая называется объективно-разумной.

* Во времена Августина слово «диалектика» имело значение — искусство рассуждать, вести беседу, спор (прим. ред.).

14. После этого разум пожелал устремиться к блаженнейшему созерцанию самих божественных вещей. Но чтобы не упасть с высоты, он позаботился найти опору и проложить себе путь через свои же владения и в определенной последовательности. Он искал красоту, которую мог бы созерцать один и сам по себе, но ему мешали чувства. Итак, он вступил в борьбу отчасти с самими чувствами, которые, провозглашая, что в них истина, своей докучливой трескотней отвлекали его, торопившегося идти к иному. Он начал, во-первых, со слуха, который объявлял своей собственностью те самые слова, из которых разум составил уже и грамматику, и диалектику, и риторику. Весьма могущественный в различении, он тотчас усмотрел, какое различие между звуком и тем, знаком чего он служит. Он понял, что суждению слуха не подлежит ничего, кроме звука, а этот звук бывает трех родов; один он нашел в голосе существ одушевленных, другой производится посредством дуновений в специальные инструменты, третий же образуется от удара. К первому принадлежат трагедии, комедии, всякого рода хоры и вообще все, что поется и произносится собственным голосом. Для второго рода предназначены флейты и подобные им инструменты. Третьему даны цитры, лиры, цимбалы и все, что издает гармонический звук от удара.

Но он нашел подобный материал самым презренным, если звуки образовывались без точного размера времени и без определенного разнообразия остроты и густоты. В этом он узнал те самые элементы, которые в грамматике, когда занимался внимательно слогами, назвал стопами и ударениями. И так как было легко заметить, что краткость и долгота слогов в словах рассыпана по речи в почти равном количестве, он попробовал означенные стопы располагать и соединять в известные ряды и, следуя прежде всего самому смыслу, выделил небольшие части, которые назвал цезами и членами. А чтобы ряды стоп не удлинялись до такой степени, что могли бы утомлять его внимание, он поставил

им предел, от которого они бы возвращались, и от этого самого назвал их стихами*. А чему не было установлено определяющего конца, но что выражалось, однако же, разумной последовательностью стоп, то он обозначил именем ритма, которое на латинский язык может быть переведено словом *numerus* (число). Таким образом он произвел поэтов. Когда же увидел великую важность их произведений не только со стороны звуков, но и со стороны языка и содержания, усвоил им великий почет и предоставил им власть над всякими, какие они пожелают, разумными вымыслами. Но судьями над ними дозволил быть грамматикам, так как происхождение свое они вели от той же науки.

Итак, сделав этот четвертый шаг, он заметил, что и здесь, как в ритмах, так и в самой мерности речи, царствуют и все делают числа. Всмотрелся самым внимательным образом, какого рода они, и нашел их божественными и вечными, особенно потому, что при их помощи он вырабатывал все наиболее возвышенное. И ему становилось уже больно терпеть, что их блеск и ясность затемнились телесной материей звуков. А поскольку то, что созерцается умом, всегда бывает настоящим и признается бессмертным, а таковыми и являются числа, звук же переходит во время прошедшее и запечатлевается в памяти, то разумным поэтическим вымыслом было придумано, что музы — дочери Юпитера и Мемории (Памяти). А посему эта наука, берущая часть свою от чувства, часть — от ума, получила название музыки.

15. Отсюда разум перешел в область зрения и, осматривая землю и небо, почувствовал, что ему нравится не что иное, как красота, а в красоте — образы, в образах — измерения, в измерениях — числа. И задал он самому себе вопросы: такова ли там линия, такова ли округлость, таковы ли все другие формы и образы, какие существуют

* Августин полагает, что латинское слово *versus* (стих) происходит от глагола *vertere* (возвращать).

в его понятии. Он нашел их гораздо худшими, — нашел, что все, что видят глаза, ни в каком отношении не может быть сравнимо с тем, что усматривает ум. Различив все и упорядочив, он возвел и это в науку и назвал геометрией. Сильное впечатление произвело на него движение неба, заставив тем самым присмотреться к нему повнимательней и исследовать. И там, в постоянном чередовании времен, в точных и определенных течениях звезд, в известных пространствах и расстояниях, он увидел господство того же самого измерения и тех же самых чисел. Сводя подобным же образом, через определение и различение, к порядку и это, он произвел астрологию — предмет крайне важный для суеверных и попытку для любопытных.

Итак, во всех этих науках он встречал все подчиненным числам, но так, однако же, что числа эти яснее выступали в тех измерениях, которые он, размышляя и взвешивая сам про себя, усматривал истиннейшими, а эти, которые подлежат чувствам, скорее напоминали ему лишь тени и следы тех. Это придало ему бодрость и великую решимость: он осмелился доказывать бессмертие души. Исследовал он все внимательно; понял вполне, что он очень многое может сделать, и что может — может посредством чисел. Его пробудило некое чудо, и он начал подозревать, что может быть и сам он есть число, то самое число, которым все исчисляется, а если он не был числом, то в числе есть Тот, Которого он стремился достигнуть. Он схватился всеми своими силами за Него, Который, — будущий указатель всеобщей истины, тот самый, о котором упомянул Аппий, когда мы рассуждали об академиках, — был уже в руках, как Протей. Ибо ложные образы тех вещей, которые мы исчисляем, отступающие от того таинственнейшего, при помощи чего мы исчисляем, отвлекают на себя мысль и часто дают ускользнуть Ему, уже пойманному.

16. Если же кто не поддается им и все, что пространно и подробно излагается в стольких науках, может привести к некоторому простому единству, истинному и

точному, тот, наиболее достойный имени человека ученого, не напрасно ищет божественное не только для веры, но и для созерцания, для уразумения и для познания. А тот, кто еще раб похотей и страстно ищет вещей гибнущих или, хотя и убегает их и живет чисто, однако не знает, что такое ничто, что такое бесформенная материя, что такое образование бездушное, что — тело, что — пространство, что — время; что существует в пространстве, что — во времени; что такое движение в пространстве, что — движение не в пространстве, что — движение непрерывное, что такое вечность; что значит не быть в пространстве и нигде, а что значит — вне времени и всегда; и что — нигде не быть и нигде не не быть, и никогда не быть, и никогда не не быть, — итак, кто, не зная всего этого, вздумал бы задаваться вопросами и рассуждать, не говорю о Высочайшем Боге, который лучше познается неведением, а о самой своей душе, он погрешит так много, как только может погрешить; но гораздо легче познает это тот, кто уразумел числа простые и умом постигаемые. Не говорю уже, что самые числа постигает тот, кто достаточно изучает упомянутый ряд наук, располагая для этого известными умственными дарованиями, пользуясь досугом в силу своего возраста или каких-либо счастливых обстоятельств и имея особо горячую ревность к занятиям. Ибо, хотя все эти свободные искусства изучаются частью для житейского употребления, частью для познания и созерцания вещей, приобрести в них опытность весьма трудно, за исключением того, кто, будучи одарен отличными способностями, посвятит себя непрерывным и постоянным занятиям ими с самого детства.

17. А что из этих наук нужно для нашего вопроса, то пусть не пугает тебя, мать, что это некий неизмеримый лес предметов. Ибо из всего будут выбраны весьма немногие, но веские, и хотя для понимания многих трудные, но для тебя, мать (ибо твой ум открывается мне ежедневно все с новых и новых сторон, да и твоя душа в силу ли возраста, или удивительного воздержания чуждая

всяких мелочей, глубоко сосредоточена сама в себе), тем более легкие, чем труднее они для малоспособных и проводящих жалкую жизнь. Конечно, я бы грубо солгал, если бы сказал, что ты легко усвоишь речь, чуждую погрешностей в выговоре и языке. Ибо и меня самого, которому было весьма необходимо изучать это, италийцы еще упрекают за произношение многих слов: хотя, в свою очередь, укоряются и мною в том, что касается самого произношения. Ибо одно дело знать язык путем изучения, другое — знать, так сказать, по наследству. Что же касается так называемых солецизмов, то весьма возможно, что какой-нибудь ученый при внимательном наблюдении откроет их в моей речи; был человек, который с большим знанием доказал мне, что и сам Цицерон допускал некоторые погрешности такого рода. Варваризмы же до такой степени распространены в наше время, что варварской кажется даже та речь, которая сохранилась в Риме. Но ты, пренебрегая этими вещами, как ребяческими и тебя не касающимися, так изучила почти божественную силу и природу грамматики, что кажется, будто душу ее удержала у себя, а тело оставила другим.

О прочих этого рода науках я скажу следующее. Если ты в глубине своей души их презираешь, то насколько, как сын, смею и насколько ты позволишь, прошу тебя, сохрани твердо и бережно ту свою веру, которую получила от досточтимых таинств, а затем оставайся твердой и бдительной в этой жизни и нравственности. Но при этом суди осторожно о предметах темных, и в то же время божественных, например: каким образом Бог и ничего злого не творит, и притом всемогущ; откуда столько зла; во имя какого блага Бог сотворил мир, нужды в котором он не имел; всегда ли существовало зло или началось во времени, и если существовало всегда, то существовало ли по установлению Божию, а если существовало оно, то существовал ли всегда этот мир, в котором это зло по божественному порядку господствует; если же мир с некоего времени начал свое существование

, то каким образом, прежде чем он стал быть, Божия власть управляла злом; и какая нужда была творить мир, чтобы заключить в него, в наказание душам, зло, которое уже сдерживала власть Божия; а если было время, когда зла под властью Божией не было, то почему вдруг случилось то, чего не случалось в предшествующие вечные времена. Ибо утверждать, что у Бога явилось новое решение, не скажу нечестиво, но—в высшей степени нелепо. Если же мы скажем, что зло было для Бога неудобно и как бы страшно, как думают некоторые, то никакой ученый не удержится от смеха, а всякий неученый рассердится. Ибо какой вред могла причинить Богу эта невесть, какая природа зла? Если скажут, что она причинить его не могла, не будет причины для творения мира, а если скажут, что могла, будет непростительным преступлением полагать, что Бог может подвергаться растлению так, по крайней мере, чтобы не предохранил своею силой от повреждения своего собственного существа. Ведь признают же они, что душа при подобных условиях подвергается наказаниям, и в то же время между существом ее и существом Божиим не хотят видеть совершенно никакого различия. Итак, обо всех этих и других такого же рода предметах или должно производить исследование в вышеизложенном порядке научных занятий, или не производить никаких вовсе.

18. А чтобы кто-нибудь не подумал, что требования наши слишком строги, я скажу яснее и короче следующее: никто не должен домогаться познания означенных предметов без онтого, как бы двойного знания: умения правильно рассуждать и знания силы чисел. Если же кто считает и это слишком многим, пусть получше изучит одни числа или одну диалектику. А если и это представляется ему безмерным, пусть знает только в совершенстве, что такое единица в числах и какое она имеет значение, не в отношении к высшему закону и высшему порядку всех вещей, но в отношении к нашим обыденным мыслям и действиям. Ибо этот род знания составляет уже

предмет самой философии; и философия ищет в нем также единства, но более возвышенного и более божественного. Два вопроса составляют предмет ее исследования: один о душе, другой о Боге. Первый приводит нас к познанию самих себя, другой — к познанию нашего происхождения. Тот приятнее нам, этот дороже, тот делает нас достойными блаженной жизни, а этот — блаженными. Первый — предмет исследования для учащихся, последний — для уже ученых. Таков тот порядок упражнений в мудрости, посредством которого каждый делается способным к пониманию порядка вещей, т.е. к познанию двух миров и Самого Отца вселенной, о Котором в душе нет другого познания, кроме знания, каким образом она не знает Его.

Итак, держась порядка, преданная уже философии душа прежде всего изучает саму себя; и когда это изучение убедит ее, что разум — ее принадлежность, или что она сама есть разум, а в разуме нет ничего лучше и могущественнее чисел, или сам разум есть не что иное, как число, она скажет тогда сама себе следующее: «По некоторому моему внутреннему и тайному движению я могу то, что подлежит изучению, расчленять и объединять, и эта моя сила называется разумом. Но что иное может подлежать расчленению, как не то, что считается единым, но не есть единое, или в действительности не так едино, как считается? С другой стороны, для чего и объединять что-нибудь, если не для того, чтобы оно было по возможности единым? Итак, и в расчленении, и в объединении я желаю единства и люблю единство. Но когда расчленяю, имею целью очистить, когда объединяю — возвратить к первоначальному виду. В первом случае устраняется чуждое, в последнем — соединяется свое. Чтобы камень был камнем, все части его и вся его природа сплочены в одно. А дерево разве не перестанет быть деревом, если не будет единым? А члены и внутренности какого-либо животного и все, из чего они состоят? — ведь если единство их подвергнется разделению, животное перестанет быть животным. И что такое

друзья, как не люди, стремящиеся быть одним? — и чем более они одно, тем более они друзья. Народ составляет одно государство, для которого разномыслие в высшей степени опасно. А что такое разномыслие, как не отсутствие единомыслия? Из многих воинов составляется войско, и не всякая ли армия тем грозней, чем более спланивается в одно? Отсюда и самое сплочение в одно названо *cuneus**, как бы — *councils* (соединение). Что такое любовь, как не желание быть единым с тем, кого любишь? И самая страсть тем и доставляет наслаждение, что любящие друг друга тела соединяются в одно. Из чего возникает скорбь? Из того, что бывшее одним расторгается. Поэтому-то вредно и опасно быть соединенным с тем, что может отделиться.

19. Из множества предметов, прежде хаотично разбросанных, но потом собранных вместе по одному чертежу, я строю дом. Сама я лучше его, поскольку я делаю так, что он получает бытие; я лучше постольку, поскольку я делаю; несомненно поэтому, что я лучше дома. Но поэтому я еще не лучше пасточки или пчелы; ибо и первая мастерски строит гнезда, а последняя — соты; но я потому лучше их, что я животное, одаренное разумом. Но если в правильно проведенных измерениях проявляется разум, то разве то, что птицы строят, соразмерно менее искусно и менее точно?

Расчетов там, пожалуй, даже больше. Итак, я не тем лучше, что делаю такое, что требует расчетов, а тем, что знаю числа. Следовательно те, и не зная чисел, могут делать такое, что требует расчетов? Могут вполне. Откуда они этому учатся? А оттуда же, откуда и мы с известной соразмерностью прикладываем язык к зубам и небу, чтобы из наших уст вылетали буквы и слова, и когда говорим, не думаем о том, посредством какого движения рта мы должны это делать. Затем, какой хороший певец, если бы он даже был в музыке несведущ, не соблюдает

* *Cuneus* — часто используемое римлянами клинообразное построение войска в сражениях.

в пении по памяти ритм и принятую мелодию, руководствуясь при этом естественным чувством? Что может требовать больших расчетов? Неученый не знает этого, и однако же делает, потому что так делает за него природа. Когда же он становится лучшим, когда становится выше скотов? Когда знает, что он делает. Меня возвышает над скотом то, что я животное разумное.

Но почему разум бессмертен, а себя я определяю как нечто в одно и то же время и разумное, и смертное? Или и разум не бессмертен? Но отношение одного к двум или двух к четырем есть отношение в высшей степени истинное. И не более оно было истинно вчера, чем сегодня, и не более будет истинно завтра или через год; да если бы погиб и весь этот мир, отношение это не перестанет существовать. Ибо оно таково же всегда; а этот мир ни вчера не имел, ни завтра не будет иметь того, что имеет сегодня; да и в самый сегодняшний день, в промежуток даже одного часа не имеет солнца в одном и том же месте, так что 8 нем нет ничего пребывающего неизменно, не имеет он ничего в одном и том же виде даже в продолжение незначительного времени. Итак, если разум бессмертен, а я, которая все это различает и объединяет, емь разум, то не мое то, из-за чего я называюсь смертной. Или, если душа не есть то же, что и разум, но разумом я, однако же, пользуюсь и благодаря ему возвышаюсь над всем смертным, то следует от худшего стремиться к лучшему, от смертного к бессмертному».

Об этом и о многом другом (чего я перечислять не хочу, чтобы, желая научить вас порядку, не переступить меры, которая есть мать порядка) говорит сама с собою и размышляет хорошо образованная душа. Так как она тщательно наблюдает силу и могущество чисел, то ей будет казаться крайне недостойным и крайне печальным, если ее знание будет стройно, как прекрасный стих, и благозвучно, как цитра, а ее жизнь и сама она, душа, будет идти путем ложным, и, отдавшись во власть похоти, разделять себя с собою гнусным скрипом пороков.

Когда же она приведет себя в надлежащий вид и порядок и сделается стройной и прекрасной, тогда получит дерзновение видеть Бога, видеть самый источник, из которого истекает всякая истина, видеть Самого Отца истины. Боже великий, что это будут за глаза, как они будут здоровы, как прекрасны, как зорки, как тверды, как светлы, как блаженны! А что увидят они? Что, спрашиваю? Как представим мы это себе, как оценим, как выразим? Вертятся на языке слова обыденные, и все они загрязнены ничтожнейшими предметами. Скажу одно: они обещают нам такое зрелище красоты, по подражанию которой все остальное — прекрасно, но по сравнению с которою — безобразно. Кто увидит эту красоту (а увидит тот, кто хорошо живет, хорошо молится, хорошо занимается наукой), такого разве поколеблет когда-нибудь то обстоятельство, что один, желая иметь детей, не имеет их, а другой выбрасывает их, потому что имеет слишком много; иной ненавидит и тех, которые только должны родиться, а иной любит родившихся? Не отвергнет ли он всячески мысль, что может что-либо быть такое, что не совершилось бы пред лицом Бога в установленном Им для всего необходимом порядке, не исключаящем, однако же, действительности молитв к Богу? Да и когда вообще заставят колебаться мужа праведного какие-либо тяготы, какие-либо дары и подношения фортуны? Ибо в этом чувственном мире необходимо принимать в постоянное соображение время и место: когда что-либо доставляет удовольствие в части места ли, времени ли, то целое, частью которого оно является, должно быть представлено гораздо лучшим; и опять-таки, если что кажется несообразным в части, человеку ученому будет ясно, что оно кажется таковым потому, что не видно целого, с которым эта часть согласуется удивительным образом. В том же умопостижаемом мире всякая часть, как и целое, прекрасна и совершенна. Обо всем этом будет сказано пространнее, если ваши ученые занятия, как я советую и надеюсь, будут идти в упомянутом мною выше или, пожалуй, в другом, более

кратком и удобном, но во всяком случае — правильном порядке, и будут идти строго и постоянно.

20. Чтобы это было возможно для нас, мы должны особенно позаботиться о доброй нравственности. Ибо иначе Бог наш не может нас услышать. Живущих же хорошо Он выслушивает весьма легко. Итак, не будем молиться ни о богатстве, ни о почестях, ни о других того же рода текучих вещах, при всяком с чьей-либо стороны сопротивлении проходящих мимо нас, но будем молиться о том, что сделает нас добрыми и блаженными. А чтобы обеты эти были выполнены самым святым образом, мы привлекаем к этому делу особенно тебя, мать, по молитвам которой, как я несомненно верю и утверждаю, Бог дал мне такое душевное расположение, что я не предпочитаю решительно ничего исследованию истины, ничего другого не желаю, ни о чем не думаю, ничего не люблю. И я не перестану верить, что и это великое благо, которого мы по твоим заслугам пожелали, по твоим о нем же молитвам и получим. Тебя же, Алипий, зачем бы я стал ободрять или увещевать? Если ты не предан делу чрезмерно, то разве что потому, что какая угодно любовь к подобным предметам может, пожалуй, быть названа малой, но чрезмерной по справедливости не может быть названа никогда. На это он сказал: — Своими ежедневными рассуждениями и тем удивлением, которое ты возбудил в нас к тебе в настоящее время, ты поистине сделал то, что предания об учнейших и великих мужах, казавшиеся некогда невероятными, судя по огромному количеству приписываемых им открытий в области знаний, представляются нам теперь не только не подлежащими сомнению, но и такими, достоверность которых в случае нужды мы могли бы подтвердить клятвой. Ибо что другое раскрыл ты теперь перед нашими глазами, как не досточтимое и почти божественное, каким по праву оно считалось и оказалось на деле, учение Пифагора? И правила жизни, и не столько пути, сколько самые поля и открытые равнины

знания, и что особенно высоко чтит этот муж, — самое святилище истины, — где оно находилось, какое оно было, каких поклонников требовало, — все это ты объяснил кратко и так полно, что хотя мы догадываемся и думаем, что тебе известно еще нечто более тайное, однако сочли бы со своей стороны бесстыдством, если бы вздумали выпытывать у тебя что-либо большее.

— Приятно слышать это, — отвечал я. — Утешают и поощряют меня, однако, не столько твои слова, ибо они неверны, сколько искреннее чувство. Кстати, это сочинение мы предположили послать тому, кто имеет обыкновение думать о нас лучше, чем мы есть в действительности. Впрочем, если бы прочитали его и другие, я не думаю, чтобы они рассердились на тебя. Ибо кто не извинит с полной благосклонностью ошибки в суждении со стороны человека любящего? Что же касается твоего упоминания о Пифагоре, то, думаю, что оно пришло тебе на ум в силу того же неведомого божественного порядка. Ибо я решительно упустил из виду вещь самую необходимую, которая меня в этом муже (если верить написанному; хотя кто не поверит Баррону) удивляет и которую, как тебе известно, я ежедневно превозношу, а именно: что учение об управлении республикой он преподавал своим слушателям в самую последнюю очередь, когда они были уже учеными, уже совершенными, уже мудрыми, уже блаженными. В этом управлении он видел столько волн, что ввергать в эти волны не хотел никого, кроме мужа, который бы, управляя почти божественным образом, мог бы избежать скал, и если бы изменило ему все, сохранился бы сам в тех волнах, как скала. Ибо о мудром можно с полным основанием сказать словами Вергилия: «Стоит он, как в море скала неподвижная», равно как и прочее, что говорится на ту же тему в прекрасных стихах.

На этом состязание завершилось, и мы, радостные и возбужденные, оставили место нашего собрания уже при свете ночной лампы.

О КОЛИЧЕСТВЕ ДУШИ

ГЛАВА I

Еводий. Так как я вижу, что у тебя много досуга, то прошу ответить мне на вопросы, которые, как мне кажется, занимают меня вполне благовременно и уместно. Согласись, что довольно часто, когда я спрашивал тебя о чем-либо важном, ты останавливал меня каким-то греческим изречением, предостерегающим доискиваться того, что выше нас. Но я не думаю, чтобы мы были выше нас же самих. И если я спрашиваю о душе, то ведь никак не заслуживаю ответа: «Что нам до того, что выше нас?», ибо хочу только знать, что такое мы.

Августин. Перечисли коротко, что ты желаешь услышать о душе.

Еводий. Изволь: у меня это подготовлено долгими размышлениями. Я спрашиваю: откуда душа, какова она, сколь велика, зачем она дана телу, какой она становится, когда входит в тело, и какую — когда оставляет его?

Августин. Твой вопрос о том, откуда душа, я вынужден понимать в двояком смысле. Ведь мы можем спросить: откуда этот человек? и тогда, когда желаем знать, где его отчизна, и тогда, когда спрашиваем, из чего он состоит, из каких элементов и вещей. Что из этого ты желаешь знать, когда спрашиваешь то же о душе?

Еводий. И то и другое, но о чем следует знать прежде — предпочитаю оставить на твое усмотрение.

Августин. Отчизна души, я полагаю, есть сам сотворивший ее Бог. Но субстанцию души я назвать не могу. Я не думаю, чтобы она была из тех обыкновенных

и известных стихий, которые подпадают под наши телесные чувства: душа не состоит ни из земли, ни из воды, ни из воздуха, ни из огня, ни из какого-либо их соединения. Если бы ты спросил меня, из чего состоит дерево, я назвал бы тебе эти четыре общеизвестные стихии, из которых, нужно полагать, состоит все подобное, но если бы ты продолжал спрашивать: из чего состоит сама земля, или вода, или воздух, или огонь, — я уже не нашелся бы, что ответить. Также точно, если спросят: из чего составлен человек, я отвечу: из души и тела, и если еще спросят о теле, я сошлюсь на указанные четыре стихии. Но при вопросе о душе, которая обладает своей особенной субстанцией, я нахожусь в таком же затруднении, как если бы спросили: из чего земля?

Евдий. Почему ты утверждаешь, что она имеет свою собственную субстанцию, когда ты сказал, что она сотворена Богом? Этого я не понимаю.

Августин. Но ведь я не отрицаю, что Бог сотворил и землю, но при этом не могу сказать, из чего состоит земля. Ибо земля есть тело простое именно потому, что она — земля, и от того называется стихией всех тех тел, которые состоят из четырех стихий. Следовательно, высказанная нами мысль, что душа и Богом создана, и имеет некоторую свою природу, не заключает в себе противоречия. Ведь эту особенную, ее собственную природу сотворил сам же Бог, как сотворил Он и природу огня, воздуха, воды и земли, из которых составляется все остальное.

ГЛАВА II

Евдий. С тем, откуда душа, т.е. что она от Бога, я пока соглашусь, внимательно об этом поразмыслию и, если встретится какое-нибудь недоумение, спрошу после. Теперь прошу объяснить мне, какова она.

Августин. Мне кажется, что она подобна Богу. Ведь ты, если не ошибаюсь, спрашиваешь о душе человеческой.

Евдий. Этого-то именно я и желал, чтобы ты объяснил мне, каким образом душа подобна Богу, когда о Боге мы верим, что Он никем не создан, человеческая же душа, как ты сам сказал выше, создана Богом.

Августин. Как, ты полагаешь, что Богу трудно было создать нечто подобное Себе? Разве ты не видишь, что это по силам даже нам, причем в самых разнообразных видах?

Евдий. Но ведь мы производим смертное, а Бог создал душу, как мне кажется, бессмертную. Или ты думаешь иначе?

Августин. Значит, ты бы хотел, чтобы и люди творили такое же, какое сотворил Бог?

Евдий. Я не говорил этого. Но как Он, будучи бессмертным, сотворил нечто бессмертное по подобию Своему, так и то, что творим по своему подобию мы, созданные от Бога бессмертными, должно было бы быть бессмертным.

Августин. Ты был бы прав, если бы нарисовал картину по образу того, что считаешь в себе бессмертным, но в данном случае ты изображаешь на ней подобие тела, которое вполне смертно.

Евдий. Каким же образом я подобен Богу, если не могу творить ничего бессмертного, как творит Он?

Августин. Как изображение твоего тела не может иметь той силы, какую имеет само твое тело, так не следует удивляться, если и душа не имеет столько могущества, сколько имеет Тот, по чьему подобию она сотворена.

ГЛАВА III

Евдий. Пока достаточно и этого. Теперь скажи, сколь велика душа.

Августин. В каком смысле ты спрашиваешь, сколь она велика? Я не понимаю, спрашиваешь ли ты о ее широте, долготе, толщине, или обо всем этом вместе,

или желаешь знать, какой она обладает силой. Мы имеем, например, обыкновение спрашивать, сколь велик был Геркулес, т.е. скольких футов достигал его рост, равно и сколь велик был сей муж, т.е. сколь велика была его сила и доблесть.

Евдий. Я желаю знать о душе и то и другое. Августин. Но первое не может быть не только разъяснено, но даже и мыслимо о душе. Ибо о душе никоим образом нельзя предполагать, чтобы она была или длинна, или широка, или как бы массивна: все это телесное, и душу в этом роде представляем мы лишь по аналогии с телами. Поэтому и в таинствах благоразумно повелевается, чтобы презрел все телесное и отрекся от этого мира (который, как мы видим, суть мир телесный) тот, кто желает явиться таким, каким он сотворен от Бога, т.е. подобным Богу, так как для души нет другого спасения, другого обновления, другого примирения с Творцом ее. Поэтому сколько велика душа, — если исследовать ее в означенном направлении, — я сказать не могу, но могу утверждать, что она не длинна, не широка, не обладает массой и не имеет ничего, что обыкновенно определяется при измерении тел. Почему я так думаю? — я готов представить тебе, если угодно, все основания.

Евдий. Мне это угодно, и я сильно этого желаю: потому что мне кажется, что душа есть как бы ничто, если в ней нет ничего из сказанного.

Августин. Но может быть прежде я покажу тебе, что есть много вещей, о которых ты не можешь сказать, что они ничто, и в которых, однако же, нет тех измерений, каких ты ищешь в душе, так что ты увидишь, что душа не только не есть ничто из-за того, что в ней нет ни долготы, ни широты и проч., но, наоборот, тем ценнее и тем значимей, что ничего этого не имеет. А потом мы рассмотрим, действительно ли она ничего этого не имеет.

Евдий. Употребляя какой хочешь порядок и способ — я готов слушать и учиться.

ГЛАВА IV

Августин. Прекрасное намерение. Но я хотел бы, чтобы ты отвечал мне на мои вопросы, ведь может так случиться, что ты уже знаешь то, чему я буду стараться тебя научить. Полагаю, что ты не сомневаешься, что это дерево не есть полное ничто?

Евдий. Кто стал бы в этом сомневаться? Августин. Ну, а сомневаешься ли ты, что справедливость гораздо лучше дерева?

Евдий. Это было бы поистине смешно: какое здесь может быть сравнение!

Августин. Ты прав, но обрати внимание на следующее: если ты согласен, что дерево настолько хуже справедливости, что, по твоему, тут нет места никакому сравнению, а между тем ты признал, что это дерево не есть ничто, то полагаешь ли ты, что мы сочтем за ничто саму справедливость?

Евдий. Какой безумец счел бы ее ничем?

Августин. Совершенно справедливо. Но может быть дерево потому и кажется тебе чем-то, что оно имеет и длину, и ширину, и массу, и если бы отнять у него все это, оно стало бы ничем?

Евдий. Пожалуй, что так

Августин. Так стало быть справедливость, о которой ты сказал, что она не только не есть ничто, но даже нечто далеко более божественное и более превосходное, чем дерево, кажется тебе длинною?

Евдий. Никоим образом: очевидно, что у нее нет ни длины, ни ширины, ни чего-либо другого в том же роде.

Августин. Но если справедливость не есть что-либо в этом роде и, однако же, не есть ничто, то почему тебе кажется ничем душа, если она не имеет какой-либо длины?

Евдий. Допустим, мне не кажется, что душа потому ничто, что не длинна, не широка и не массивна, но ты ведь отлично понимаешь и сам, что еще ничем не доказал

, что это действительно так. Весьма возможно, что многое из того, что не обладает указанными свойствами, действительно велико и прекрасно, но из этого еще отнюдь не следует, что я непременно должен считать таковою и душу.

Августин. Знаю, что мне предстоит все это объяснить, но так как предмет этот весьма тонкий и требует совершенно других воззрений, нежели те, что люди привыкли иметь в обыденной жизни, то я прошу тебя не тяготиться идти тем путем, каким я считаю нужным тебя вести, не утомляться некоторою околичностью рассуждений и не досадовать, что желаемое будет достигнуто не сразу и не вдруг. Прежде всего спрошу, полагаешь ли ты, что есть какое-нибудь тело, которое не имело бы соответственно своему виду некоторой длины, ширины и высоты?

Евдий. Я не понимаю, что ты называешь высотой.

Августин. Я называю высотой измерение, которым определяется внутреннее содержание тела, мыслимое или ощущаемое, если тело прозрачно, как стекло, ибо если ты отнимешь это у тел, то они, — по крайней мере таково мое мнение, — не смогут быть ни ощущаемы, ни вообще признаваемы за тела. Итак скажи, что ты думаешь по этому предмету.

Евдий. Я несколько не сомневаюсь, что все тела обладают высотой.

Августин. Ну, а как ты думаешь, эти три измерения существуют только в телах?

Евдий. Не понимаю, как могли бы они существовать в чем-либо другом.

Августин. Стало быть ты думаешь, что душа есть не что иное, как тело?

Евдий. Если мы и ветер признаем за тело, то я не могу отрицать, что, по моему мнению, и душа есть тело: я представляю ее себе чем-то в этом роде.

Августин. Я согласен, пожалуй, что ветер есть тело в том смысле, в каком и волна, если бы ты спросил о ней. Ибо мы чувствуем, что ветер — это воздух, приведенный

в движение; в спокойном и защищенном от всяких ветров месте это можно доказать маленьким опахалом, которым мы, даже прогоняя мух, колеблем воздух и чувствуем дуновение. Когда же это происходит в силу более тайного движения тел небесных или земных на большом пространстве мира, то называется ветром, который носит различные имена по различным странам неба. Или тебе это кажется иначе?

Евдий. Мне ничего не кажется, и то, что ты говоришь, я нахожу вероятным; но я сказал, что душа есть не сам ветер, а нечто в этом роде.

Августин. Ты скажи мне прежде, думаешь ли ты, что ветер, о котором ты упомянул, имеет какую-либо длину, ширину и высоту? Затем мы посмотрим, есть ли нечто в том же роде и душа, чтобы мы могли таким же образом исследовать и ее величину.

Евдий. Что можно найти большее по длине, ширине и высоте, чем этот воздух, который, как ты меня убедил, если приведен в движение, делается ветром?

ГЛАВА V

Августин. Ты прекрасно говоришь, но не полагаешь ли ты, что душа твоя существует только в твоём теле?

Евдий. Я думаю именно так.

Августин. Но как ты думаешь, существует ли она только внутри, наполняя тело, как мех, или только снаружи, в виде покрывала, или же и снаружи, и внутри?

Евдий. Думаю так, как ты сказал в конце. Ибо если бы она не была внутри, не было бы ничего жизненного в наших внутренностях, а если бы ее не было бы и снаружи, ты не мог бы чувствовать и легкого укола на коже.

Августин. Так зачем же тебе спрашивать, сколь велика душа, если ты сам видишь, что она такова, какою позволяет ей быть объем тела?

Евдий. Если этому учит разум, я больше ни о чем не спрашиваю.

Августин. Ты прекрасно поступаешь, если не ищешь более того, чему учит разум. Но кажется ли тебе это заключение достаточно прочным?

Еводий. Кажется, коль скоро я не нахожу другого. Но в своем месте я предложу тебе весьма занимающий меня вопрос: сохранит ли она эту фигуру, когда выйдет из тела? Я помню, что поставил это в конце подлежащих рассмотрению вопросов. Атак как к количеству же души, по моему мнению, относится и вопрос о числе душ, то думаю, что в своем месте не следует обойти и этого.

Августин. Мысль уместная, но прежде потолкуем, если угодно, об ее объеме, который меня еще продолжает занимать, чтобы я и сам чему-нибудь поучился, если ты уже удовлетворен.

Еводий. Спрашивай, о чем хочешь: потому что это твое притворное сомнение заставляет меня самым действительным образом сомневаться в том, что я предполагал уже доказанным.

Августин. Скажи мне, пожалуйста: то, что называется памятью, не кажется ли тебе пустым именем?

Еводий. Кому же так может казаться?

Августин. Считаешь ли ты ее принадлежностью души, или тела?

Еводий. И в этом сомневаться смешно. Разве можно верить или быть убежденным, что бездушное тело что-нибудь помнит?

Августин. Помнишь ли ты город Медиолан?

Еводий. Конечно.

Августин. Так как мы о нем теперь вспомнили, то ты припоминаешь, конечно, как он велик и каков он?

Еводий. Разумеется, припоминаю.

Августин. Стало быть, не видя его в настоящее время глазами, ты видишь его душой?

Еводий. Совершенно верно.

Августин. Полагаю также, что ты помнишь, каким большим пространством областей он в настоящее время отделен от нас?

Еводий. Помню и это.

Августин. Итак, ты видишь душой и само расстояние.

Еводий. Вижу.

Августин. Но если душа твоя находится здесь же, где и тело, и не простирается далее его объема, как было доказано вышеприведенным заключением, то как происходит, что она все это видит?

Еводий. Полагаю, что это делается при помощи памяти, потому что сама душа не присутствует в тех местах.

Августин. Следовательно, в памяти содержатся образы тех мест?

Еводий. Думаю, что да; потому что я не знаю, что в настоящее время делается там, а я бы непременно это знал, если бы моя душа простиралась даже до тех мест и чувствовала, что там происходит в настоящее время.

Августин. Ты, на мой взгляд, говоришь истину, но действительно ли образы эти суть образы тел?

Еводий. Необходимо так; потому что города и области суть не что иное, как тела.

Августин. А не смотрел ли ты когда-нибудь в маленькое зеркальце, или не видел ли ты когда-нибудь своего лица в зрачке чужого глаза?

Еводий. И даже очень часто.

Августин. Почему оно представляется там гораздо меньшим, чем есть на самом деле?

Еводий. А ты хотел бы, чтобы отражение представлялось большим, чем само зеркало?

Августин. Следовательно, изображения тел необходимо должны представляться малыми, если малы тела, в которых они представляются.

Еводий. Совершенно верно.

Августин. Но если душа также мала по объему, как и ее тело, то каким образом в ней могут отпечатлеваться столь великие образы, что она может представлять в своем воображении и города, и обширные области, и всякие иные громады? Я желал бы, чтобы ты несколько

внимательнее подумал над тем, сколько великого и как много содержит в себе наша память, которая, в свою очередь, содержится в душе. Какое, следовательно, у нее основание, какая глубина, какая неизмеримость, если она может все это принять, между тем как вышеприведенное заключение показывает, что она такова же по объему, как и тело?

Евдий. Я не нахожу, что тебе ответить, и не в состоянии выразить, до какой степени меня это смутило, я теперь и сам смеюсь над собою, что определил величину души мерою тела.

Августин. Так она уже не кажется тебе чем-то вроде ветра?

Евдий. Никоим образом, потому что если и воздух, течение которого, как полагают, производит ветер, может наполнить весь этот мир, то душа может представлять в своем воображении такие бесчисленные и такие великие миры, что я не в состоянии и подумать о том пространстве, которое могло бы содержать в себе эти образы

Августин. В таком случае подумай, не лучше ли полагать, что она, как я сказал выше, ни длинна, ни широка, ни высока, подобно тому, как согласился ты со мной относительно справедливости.

Евдий. Я охотно бы с этим согласился, если бы меня не приводил в замешательство следующий вопрос: каким же все-таки образом она, не имея ни долготы, ни широты, ни высоты, может принимать в себя бесчисленные образы столь больших объемов?

ГЛАВА VI

Августин. Мы, может быть, откроем и это, если предварительно тщательно разберем, что есть эти три: долгота, широта и высота. Итак, постарайся мысленно представить такую долготу, которая еще не приняла никакой широты.

Евдий. Ничего подобного я не могу себе представить. Если я нарисую в уме своем нить паутины, тоньше которой мы обыкновенно ничего не видим, я встречу и в ней, помимо долготы, и своего рода широту, и высоту; как бы они малы ни были, существование их я, однако же, отрицать не могу.

Августин. Твой ответ довольно недурен, но когда ты усматриваешь в нити паутины эти три измерения, ты ведь различаешь их и знаешь, чем они разнятся между собой?

Евдий. Как не знать, что они разнятся? В противном случае разве мог бы я видеть, что они есть в этой нити?

Августин. В таком случае тем же умом, которым ты их различил, ты можешь и отделить их, представив одну долготу, но только не представляя себе никакого тела, потому что каково бы тело ни было, оно непременно будет иметь их все. То, представление чего я желаю в настоящее время вызвать в тебе, бестелесно, потому что одна долгота может быть представлена только умом, но в теле найдена быть не может.

Евдий. Теперь я понимаю.

Августин. Итак, если бы ты захотел эту долготу мысленно продольно рассечь, ты нашел бы, что это невозможно, потому что в противном случае она имела бы и широту.

Евдий. Это ясно.

Августин. В таком случае эту чистую и простую¹⁰ долготу мы назовем, если угодно, линией: этим именем ее обыкновенно называют ученые.

Евдий. Называй как хочешь. Я не забочусь о названиях, коль скоро ясен сам предмет.

Августин. И прекрасно делаешь: я не только одобряю, но и убеждаю, чтобы ты всегда заботился более о вещах, чем о словах. Так если эту линию, которую ты уже хорошо себе представляешь, протянуть в одну или обе стороны, насколько можно протянуть ее в длину, — ты увидишь, что у нее нет конца. Или твоя мысль не в состоянии дойти до такого представления?

Еводий. Представляю.

Августин. В таком случае ты также видишь, что не может выйти никакой фигуры, если не делать ничего, кроме протягивания линии.

Еводий. Что ты называешь фигурой, я пока не понимаю.

Августин. Фигурой в данном случае я называю то, когда известное пространство бывает заключено в линии или в линиях, как, например, если ты рисуешь круг или соединяешь концами четыре линии, так что ни один конец какой-либо из них не остается не соединенным с концом другой.

Еводий. То, что ты называешь фигурой, я как будто уже вижу перед собою, но ума не приложу, к чему это ты клонишь и что намерен из этого сделать, чтобы дать мне искомое знание о душе.

ГЛАВА VII

Августин. Я с самого начала предупреждал тебя и просил терпеливо отнестись к некоторой околичности наших рассуждений. Прошу и теперь о том же. Предмет исследуется немаловажный и нелегкий для познания, а мы желаем узнать его и овладеть им вполне. Ведь иное дело, когда мы верим авторитету, и иное — когда разуму. Вера в авторитет весьма сокращает поиски и не требует особого труда. Если она тебе нравится, ты можешь прочесть много такого, что об этих предметах написали, как бы из снисхождения, великие и божественные мужи, находя это необходимым для пользы, и в чем они требовали веры к себе со стороны тех, для чьих душ, более тупоумных или более занятых житейскими делами, другого средства к спасению быть не могло. Такие люди, которых в обществе всегда большинство, если желают постигать истину разумом, весьма легко одурачиваются подобием разумных выводов и впадают в такой смутный и вредный образ мыслей, что

8 Об истинной религии..

отрезвиться и освободиться от него или не могут никогда, или же могут, но только самым бедственным для себя путем. Таким полезнее всего верить превосходнейшему авторитету и соответственно ему вести жизнь. Если ты считаешь, что это безопасней, я не только не возражаю против этого, а даже весьма одобряю. Но если ты не можешь обуздать в себе того страстного желания, под влиянием которого решился дойти до истины путем разума, ты должен терпеливо выносить многие и длинные околичные пути, чтобы вел тебя тот разум, который один только может быть назван разумом, т.е. разум истинный; и не только истинный, но и точный, и чуждый всякого подобия ложности (если только возможно для человека каким-либо образом достигнуть этого), так чтобы тебя не могли отвлечь от него никакие рассуждения ложные или истиноподобные.

Еводий. Я уже не хочу торопиться. Пусть делает свое дело разум и ведет как хочет, лишь бы только привел.

ГЛАВА VIII

Августин. Это устроит Бог, которому следует молиться или о таких только вещах, или о них по преимуществу. Но возвратимся к начатому делу. Тебе уже известно, что такое линия и что такое фигура. Поэтому я попрошу тебя ответить мне на такой вопрос: думаешь ли ты, что может образоваться какая-либо фигура, если продолжать линию с той или с другой стороны до бесконечности?

Еводий. Полагаю, что это невозможно. Августин. Что же следует делать, чтобы образовать фигуру?

Еводий. Для этого линия не должна быть бесконечной, а должна быть замкнута в круг, коснувшись себя другой стороною. Иначе я не вижу, каким образом в одну линию заключить какое-нибудь пространство, а если этого не произойдет, то по твоему описанию не будет и фигуры.

Об истинной религии

Августин. Ну, а если бы я захотел образовать фигуру из прямых линий, можно ли образовать ее из одной линии или нельзя?

Еводий. Никак нельзя.

Августин. А из двух?

Еводий. И из двух также.

Августин. А из трех?

Еводий. Думаю, что можно.

Августин. Ты, следовательно, прекрасно понял и усвоил, что если нужно образовать фигуру из прямых линий, то менее чем из трех линий образовать ее нельзя. Но если бы тебе представился противоположный этому довод, заставил бы он тебя отказаться от этого мнения?

Еводий. Если бы кто-либо доказал мне, что это ложно, в таком случае не осталось бы решительно ничего, о чем я мог бы сказать, что знаю это.

Августин. Теперь ответь мне вот на что: каким образом ты сделал фигуру из трех линий?

Еводий. Соединив их концами.

Августин. А не кажется ли тебе, что там, где они соединяются, образуется угол?

Еводий. Это так.

Августин. Из скольких же углов состоит эта фигура?

Еводий. Их столько же, сколько и линий.

Августин. Ну, а сами линии ты провел равные или неравные?

Еводий. Равные.

Августин. Углы все ли одинаковы, или один более сжат, а другой — открыт?

Еводий. И их я считаю также равными.

Августин. А могут ли в фигуре, которая образована из трех равных прямых линий, углы быть неравными, или не могут?

Еводий. Никак не могут.

Августин. Ну, а если фигура состоит из трех прямых, но не равных между собою линий, — могут ли и в ней углы быть равными, или ты думаешь об этом иначе?

Еводий. Решительно не могут.

Августин. Ты говоришь верно. Но скажи пожалуйста, какая фигура тебе кажется лучше и красивее: та, которая состоит из равных, или та, что из неравных линий?

Еводий. Лучше та, в которой господствует равенство.

ГЛАВА IX

Августин. Итак, ты предпочитаешь равенство неравенству?

Еводий. Не знаю никого, кто бы не предпочел.

Августин. Теперь обрати внимание, что в этой фигуре, которой придают совершенство три равных угла, противоположно углу, т.е. лежит с противоположной стороны, — линия или угол?

Еводий. Я вижу линию.

Августин. Ну, а если бы углу был противоположен угол, а линии — линия, не нашел бы ты в такой фигуре еще большего равенства?

Еводий. С этим я согласен, но как это может выйти при трех линиях, решительно не понимаю.

Августин. А при четырех линиях это может случиться?

Еводий. Может.

Августин. Стало быть фигура, состоящая из четырех прямых линий, лучше, чем та, что из трех?

Еводий. Думаю, что да, если в ней господствует равенство.

Августин. Ну, а думаешь ли ты, что фигура, состоящая из четырех прямых равных линий, может образоваться и так, что в ней не все углы будут между собой равны, или не думаешь?

Еводий. Думаю, что может.

Августин. Каким образом?

Еводий. Если два угла будут более сжаты, а два — более открыты.

Августин. Но замечаешь ли, что и два более сжатые

, и два более открытые угла взаимно противоположны друг другу?

Еводий. Совершенно верно и ясно.

Августин. Следовательно, ты и здесь наблюдаешь, что равенство, насколько оно могло сохраниться, сохранилось, ибо видишь: коль скоро фигура образуется из четырех равных линий, то уже никак не может быть, чтобы не были равными между собой или все, или два и два угла, и притом те, которые равны, взаимно противоположны друг другу.

Еводий. Вижу и весьма твердо в этом убежден.

Августин. А не поражает ли тебя такая и столь постоянная своего рода справедливость даже в этих вещах?

Еводий. Каким это образом?

Августин. Да ведь, я полагаю, справедливостью мы называем не что иное, как равномерность, а равномерность, по всей видимости, получила свое название от известного равенства. Но что в этой добродетели составляет равномерность, как не то, чтобы каждому причиталось свое? Отдавать же каждому свое нельзя без некоторого различия. Или ты думаешь иначе?

Еводий. Это совершенно ясно, и я вполне с этим согласен.

Августин. Ну, а есть ли, по-твоему, какое-нибудь различие, если все между собою равно и ничем решительно взаимно не отличается?

Еводий. Вовсе нет.

Августин. Итак, справедливость сохраняется только в том случае, если в вещах, в которых она сохраняется, существует некоторое, так сказать, неравенство и несходство.

Еводий. Понимаю.

Августин. Следовательно, если мы признаем, что эти фигуры, о которых говорим, несходны между собою: одна состоит из трех, а другая — из четырех углов, хотя обе образуются из равных линий, — не находишь ли ты, что удержана своего рода справедливость тем, что первая, которая не может иметь равенства противоположащих частей

сохраняет неизменно равенство углов, а в последней, в которой существует такая соразмерность противоположащих сторон, этот закон углов допускает некоторое неравенство? Пораженный этим, я и нашел нужным спросить тебя, насколько тебя привлекла к себе эта истина, эта равномерность, это равенство?

Еводий. Теперь я понимаю, о чем ты говоришь, и немало тому удивляюсь.

Августин. А теперь, так как ты справедливо предпочитаешь равенство неравенству, и так как, полагаю, такого же мнения придерживается всякий, кто только одарен человеческим смыслом, то поищем, если угодно, такую фигуру, в которой могло бы оказаться высшее равенство. Оказавшаяся такою без всякого сомнения будет предпочтена остальным.

Еводий. Конечно, угодно, и что это за фигура я очень желаю знать.

ГЛАВАХ

Августин. Но прежде ответь мне: не кажется ли тебе, что из тех фигур, о которых мы уже достаточно говорили, превосходнее та, которая состоит из четырех равных линий и из стольких же равных углов, потому что в ней, как видишь, есть и равенство линий, и равенство углов, и существует равенство противоположащих частей, поскольку линия лежит против линии и угол против угла, чего в той фигуре, которая очерчивается тремя равными линиями, мы не находили.

Еводий. Все так, как ты говоришь.

Августин. Имеет ли она высшее равенство, или тебе кажется иначе? Ибо если она имеет его, то мы напрасно задумали искать другую, а если не имеет, то я желал бы, чтобы ты доказал мне это.

Еводий. На мой взгляд — имеет: потому что там, где и углы равны, и линии равны, я не нахожу возможности отыскать неравенства.

Августин. Я же думаю иначе. Прямая линия, пока идет к углам, имеет высшее равенство, но как только с ней соединяется с противоположной стороны другая линия и образуется угол, то не считаешь ли ты уже само это неравенством? Или ты находишь, что та часть фигуры, которая ограничивается линией, отвечает по равенству и сходству той, которая заканчивается углом?

Еводий. Нет, не кажется, и я стыжусь своей необдуманности. Я увлекся тем, что видел в ней и углы и стороны между собой равными, но кто не увидел бы, как велико различие этих сторон от углов?

Августин. Обрати внимание и на другое яснейшее доказательство неравенства. Ты видишь, что как в этой треугольной, состоящей из равных линий фигуре, так и в той квадратной есть некоторая середина.

Еводий. Вижу.

Августин. Теперь, если бы из этой самой середины мы провели линии ко всем частям фигуры, нашел ли бы ты эти линии равными или неравными?

Еводий. Они решительно неравны: потому что те непременно будут более длинными, которые мы проведем в углы.

Августин. А сколько таких в квадратной фигуре и сколько в треугольной?

Еводий. Четыре в первой и три во второй.

Августин. А какие из них меньшие, и сколько таких в той и другой фигуре?

Еводий. Их то же число, и это те, которые идут к середине сторон.

Августин. Ты говоришь, по-моему, совершенно верно, и на этом далее останавливаться нет нужды. Для нашей цели достаточно и этого, поскольку ты видишь, что хотя здесь и сохраняется великое равенство, но еще не во всех отношениях совершенное.

Еводий. Вижу несомненно, и сильно желаю знать, что это за фигура, которая имеет высшее равенство.

ГЛАВА X!

Августин. Да какая же, как не та, окраина которой отовсюду однообразна, без помехи равенству со стороны какого-либо угла, и от середины которой ко всем частям окраины могут быть проведены равные линии?

Еводий. Думаю, что я уже понимаю. Мне кажется, что ты имеешь в виду фигуру, окаймленную круговой линией.

Августин. Ты понял верно. Теперь обрати внимание на следующее. Из предшествующего рассуждения мы узнали, что под линией понимается одна долгота и ей не придается никакой широты; потому-то она не может быть делима вдоль своей длины. Полагаешь ли ты, что можно представить какую-либо фигуру без широты?

Еводий. Решительно нет.

Августин. Ну, а сама широта может ли не иметь долготы, может ли существовать одна широта подобно тому, как мы выше говорили о долготе без широты, или не может?

Еводий. По моему мнению, не может.

Августин. Если не ошибаюсь, ты понимаешь также, что широта может быть делима с каждой стороны, тогда как линия продольно не может.

Еводий. Это ясно.

Августин. Что же, по-твоему, следует ставить выше: то, что может быть делимо, или то, что не может?

Еводий. Разумеется то, что не может.

Августин. Следовательно, ты предпочитаешь линию широте? Ведь если нужно предпочитать то, что не может быть делимо, то мы должны непременно предпочитать и то, что менее делимо. Широта же делима со всех сторон, а долгота только поперек, так как деления продольного не допускает; поэтому она превосходнее широты. Или ты с этим не согласен?

Еводий. Разум принуждает согласиться с тем, что ты говоришь.

Августин. Теперь, если угодно, поищем что-либо в таком роде, что вообще не может быть делимо. Ведь такое будет превосходнее даже самой линии: потому что линия, как ты видишь, может быть рассечена на бесчисленное множество частей. Впрочем, я предоставляю найти это тебе самому.

Евдий. По-моему, не может быть делимо то, что мы назвали в фигуре серединой, из которой проводятся линии к окраинам. Если бы она была делима, то не могла бы не иметь долготы или широты. Имей она одну долготу, из нее уже нельзя будет проводить указанные линии, так как она сама будет линией. Если же она будет иметь еще и широту, то потребует для себя другой середины, из которой к окраинам широты проведутся линии. И то и другое отвергается разумом. Следовательно, она есть то, что не может быть делимо.

Августин. Ты прав. Но не представляется ли тебе чем-либо таким и то, откуда начинается линия, хотя бы самой фигуры, о середине которой мы говорим, еще и не было? Я имею в виду то начало линии, откуда начинается долгота, которую ты должен представлять без всякой долготы. Поскольку когда ты представляешь долготу, то уже никоим образом не представляешь того, откуда начинается сама долгота.

Евдий. Представляется таким вполне.

Августин. И это, что ты, по-моему, уже понял, есть самое могущественное из всего, о чем мы говорили. Оно есть то, что не допускает никакого деления и называется точкой (*punctum*), если находится в середине фигуры; а если представляет собою начало линии или линий, или даже конец их, или вообще обозначает нечто такое, что следует представлять не имеющим частей, и в то же время не занимает середины фигуры, — называется знаком (*signum*). Следовательно, знак есть метка без отношения к чему-либо; а точка есть метка, указывающая середину фигуры. Мне хотелось бы сразу условиться относительно этих названий, чтобы не оговаривать все это в процессе рассуждений. Очень многие,

впрочем, называют точкой середину не всякой фигуры, а только круга или шара; но мы не станем теперь углубляться в тонкости различных определений. Евдий. Согласен.

ГЛАВА XII

Августин. В самом деле, посмотри, какую имеет она силу. Ею начинается линия, ею же заканчивается; мы видели, что из прямых линий не может образоваться никакой фигуры, если ею не завершится угол. Затем, если линия может быть рассечена в каком-либо месте, она рассекается ею; и соединяется всякая линия с линией только ее посредством. Наконец, разум показал, что из всех плоских фигур (ибо о высоте мы еще не говорили ничего) следует предпочитать ту, которая очерчивается круговой линией, по причине ее высшего равенства; а само это равенство устанавливается ничем иным, как лежащею в середине ее точкой. Можно было бы много говорить о ее могуществе, но я буду умерен и предоставляю тебе самому обдумать остальное.

Евдий. Пусть будет так; я не буду скучать и над исследованием более темных вещей; а теперь, как мне кажется, я достаточно вижу великую силу этого знака.

Августин. Теперь обрати внимание на следующее. Ты узнал, что такое знак, что такое долгота и что такое широта. Что из этих трех, по-твоему, нуждается в другом, в чем именно, и нуждается ли так, что без другого не может существовать?

Евдий. Мне думается, широта нуждается в долготе, без которой ее вовсе нельзя представить. Затем я нахожу, что долгота, хотя и не нуждается для своего существования в широте, но без упомянутого знака (точки) быть не может. Знак же, очевидно, существует сам по себе и ни в чем другом не нуждается.

Августин. Это так. Но рассмотри внимательнее, действительно ли широта может быть рассекаема со

всех сторон, или есть сторона, с которой и она не допускает сечения, хотя допускает его более, чем линия. Еводий. Решительно не понимаю, откуда бы она немогла.

Августин. Думаю, что ты забыл, потому что не знать этого ты никак не можешь. Я наведу тебя на мысль так: ты, конечно, представляешь себе широту, не придавая ей мысленно никакой высоты?

Еводий. Именно так

Августин. Следовательно, к широте может присоединиться еще и высота; а теперь скажи: может ли присоединиться еще что-нибудь, что могло бы еще более быть рассекаемо со всех сторон?

Еводий. Ты замечательно навел меня на мысль. Теперь я вижу, что высота может принимать сечение не только сверху или снизу, но и с боков, и нет вообще никакого направления, по которому она не могла бы быть делима. Отсюда видно, что и широта не может принимать сечения с тех сторон, с которых встает высота.

Августин. А так как ты, если не ошибаюсь, уяснил себе и долготу, и широту, и высоту, то скажи, может ли не быть двух первых там, где есть высота?

Еводий. Без долготы, на мой взгляд, высота быть не может; но без широты — может.

Августин. В таком случае возвратись к представлению широты, и если ты представлял ее в своем воображении как бы лежащей, то пусть она поднимется на какую-нибудь сторону так, как бы ты хотел провести ее через эту узенькую расщелину, которая замечается между отворенными дверьми. Понимаешь, что я хочу сказать?

Еводий. Что ты говоришь, то я понимаю; но что ты хочешь сказать, того, быть может, еще не понимаю.

Августин. Я хочу, чтобы ты сказал мне, кажется ли тебе, что поднятая так широта перешла в высоту и потеряла уже название и свойства широты, или она остается широтой, хотя и приведена в такое положение?

Еводий. Думаю, она сделалась высотой.

Августин. Помнишь ли ты, скажи на милость, как мы определили высоту?

Еводий. Припоминаю и стыжусь, что ответил таким образом. Широта, и так как бы поднятая, не допускает сечения продольного сверху вниз: ничего внутри содержащегося в ней представлять нельзя, хотя и можно представлять середину и окраины. По определению же высоты, которое ты, как я припомнил, сделал выше, там решительно нет высоты, где нельзя представить ничего внутри.

Августин. Ты прав, и я желал, чтобы ты вспомнил именно это. Поэтому теперь скажи, предпочитаешь ли ты истинное ложному?

Еводий. Сомневаться в этом — невероятное безумие.

Августин. В таком случае скажи, будет ли истинной линией та, которая может быть рассечена продольно; или истинным знаком (точкою) тот, который может быть рассечен каким бы то ни было образом; или истинною широтою такая, которая, если ее поднять в таком виде, как мы сказали, допускала бы продольное сечение сверху вниз?

Еводий. Нет.

ГЛАВА XIII

Августин. Видел ли ты когда-нибудь этими телесными глазами или такую точку, или такую линию, или такую широту?

Еводий. Никогда, ибо они нетелесны.

Августин. В таком случае, если телесное созерцается телесными очами, то душа, которой мы усматриваем это бестелесное, по необходимости не должна быть телесною или телом. Или ты полагаешь иначе?

Еводий. Пусть так, я согласен, что душа не есть тело или что-нибудь телесное; но скажи же мне, наконец, что она такое?

Августин. Да ты в данном случае обрати внимание на то, вытекает ли из сказанного следствие, что душа

вовсе не имеет той величины, о которой у нас теперь речь; к удивлению моему ты забыл, что вопрос о том, что такое душа, был уже разобран нами. Ведь ты помнишь, что ты сперва спрашивал, откуда она; на этот вопрос я, помню, отвечал двояко: сперва так, как будто речь шла о ее родине, а потом так, как если бы она была из земли, или из огня, или из другой какой-либо из этих стихий, или из всех, или из нескольких из них. При этом нам уяснилось, что об этом так же не следует спрашивать, как и о том, откуда земля или какая-либо из остальных стихий, отдельно взятых. Ибо хотя Бог и сотворил душу, но ее следует представлять так, что она не есть ни из земли, ни из огня, ни из воздуха, ни из воды, а имеет свою особую субстанцию; разве только предположить, что Бог, давший субстанцию земле, чтобы она не была ничем другим, как только землею, не дал душе того, чтобы она не была ничем другим, как только душою. Если же ты хочешь, чтобы я определил тебе душу, и поэтому спрашиваешь, что такое душа, то я легко отвечу тебе. Душа, по моему мнению, есть некоторая субстанция, причастная разуму, приспособленная к управлению телом.

ГЛАВА XIV

Итак, лучше обрати внимание на то, откуда возникает сомнение, не имеет ли душа количества и, так сказать, пространственного объема. Коль скоро душа не есть тело, — потому что иначе она не могла бы созерцать ничего бестелесного, — то она не имеет и пространства, которыми измеряются тела; а поэтому неправильно полагать, или мыслить, или представлять в ней такое количество. Тебя приводит в смущение то обстоятельство, что не имея сама никакой величины, она содержит в памяти такие пространства неба, земли и моря? Но она есть некоторая удивительная сила, которую ты, насколько присущ уму твоему свет, мог заметить из того, что нами уже раскрыто. Ведь разум показал

что нет такого тела, которое не имело бы длины, широты и высоты, и что ни одно из этих свойств не может быть в теле без других двух, а между тем относительно души мы признали, что некоторым внутренним оком, т.е. умом, она может созерцать и одну линию; я полагаю, что мы признали этим как то, что душа не есть тело, так и то, что она лучше тела. Признав это, мы, полагаю, не должны сомневаться, что она и лучше линии. Ибо если все эти три находятся в теле, коль скоро оно есть тело, то было бы смешно, если бы не была лучшею всех этих трех та, которая лучше тела. Но и сама линия, над которой превосходство души доказывается несомненно, постольку превосходит широту и высоту, поскольку менее этих двух может подвергаться сечению. Далее, эти две постольку подвергаются большему сечению, чем линия, поскольку более ее распространяются вовне; линия же не имеет другого протяжения, кроме долготы, по отнятии которой не останется вовсе никакого пространства. Поэтому то, что лучше линии, неизбежно не имеет никакого протяжения, и вовсе не может быть делимо и рассекаемо. Следовательно, мы напрасно, по-моему, стараемся отыскать величину души, которой она не имеет, коль скоро мы согласились, что она лучше линии. И если из всех плоских фигур самая лучшая есть та, которая очерчивается круговой линией, а в этой фигуре, по учению разума, нет ничего лучше и могущественнее точки, которая, в чем не сомневается никто, частей не имеет, то что удивительного в том, что душа нетелесна и непротяженна, хотя и настолько сильна, что от нее зависит управление всеми членами тела и она представляет собою как бы средоточие всех телесных движений?

Но как середина глаза, которая называется зрачком, есть не что иное, как известная точка глаза, в которой, однако же, такая сила, что с какого-нибудь возвышенного места может видеть и охватывать половину неба, пространство которого беспредельно, так не противоречит истине и то, что душа не имеет никакой телесной

величины, определяемой тремя указанными измерениями, хотя и может представлять в своем воображении какие угодно громады тел. Но не многим дано посредством самой души созерцать душу, т.е. чтобы душа видела саму себя; видит же она посредством ума. Ему одному предоставлено видеть, что между вещами нет ничего могущественнее и величественнее тех натур, которые представляются существующими, так сказать, без вспученности. Ведь не без смысла величина тела называется вспученностью, которая, если бы имела большую цену, то слоны, несомненно, были бы разумнее нас. А если бы кто-либо стал утверждать, что слоны мудры (встречал я, хоть и к удивлению своему, но встречал нередко и таких людей, которые спорили и об этом), такой, по мнению моему, согласится, по крайней мере, с тем, что пчелка мудрее осла; а приравнять их по величине значило бы быть большим ослом, чем сам осел.

Но мы говорили о глазе. Кому не известно, что глаз орла гораздо меньше нашего? А между тем, паря в такой высоте, что при дневном свете мы с трудом различаем его, он ясно видит зайчика, скрывающегося под кустом, и рыбку под волнами. Если же в самих чувствах, которым дано чувствовать только телесное, не имеет значения для дела, т.е. для силы чувств, величина тела, то скажи на милость, следует ли бояться за душу человеческую, которой превосходнейший и почти единственный взор есть сам разум, стремящийся постигнуть ее же саму, — бояться, что она — ничто, если тот же разум, т.е. она же сама докажет, что она не имеет никакой величины, занимающей место? Поверь мне, что о душе следует мыслить нечто великое, но великое безо всякого представления о массе. Это легче удастся тому, кто, будучи хорошо образован, приступает к этому не из желания пустой славы, но воспламененный божественной любовью к истине; или тому, кто упражняется в изысканиях такого рода, и хотя приступил к ним недостаточно подготовленным наукой для исследований, но терпеливо отдается на учение добрым и отказывается, насколько

это возможно в настоящей жизни, от всяческих телесных привязанностей. Не может же допустить божественное провидение, чтобы благочестивые души не имели возможности найти самих себя и своего Бога, т.е. Истину, коль ищут благочестиво, усердно и с чистым сердцем.

ГЛАВА XV

Если мне удалось разрешить все твои сомнения, то покончим, если угодно, с этим вопросом и перейдем к другому. А то, что об известных фигурах мы говорили пространнее, чем тебе бы хотелось, то впоследствии ты убедишься, насколько это будет важно для другого. Ведь такого рода знания, с одной стороны, упражняют душу, подготавливая ее к созерцанию более возвышенных предметов, чтобы, пораженная их светом и не будучи в состоянии выносить его, она не бежала назад в тот мрак, из которого порывалась уйти; а с другой — доставляет доказательства, если не ошибаюсь, самые точные; и когда с их помощью бывает что-либо найдено и доказано, то, насколько подобное дано исследовать человеку, сомнение становится бесстыдным. Ибо я в этих вещах сомневаюсь менее, чем в тех, которые видим мы этими глазами, вечно ведущими войну со слезью. Что может быть несноснее и неприятнее для слуха, чем когда утверждают, что мы превосходим животных разумом, а между тем вещи, которые мы видим телесными глазами и которые иные животные видят куда лучше нашего, признают за нечто существующее, то же, что мы созерцаем разумом, пытаются представить не существующим? А ведь если бы кто-либо стал утверждать, что последнее таково же, как и то, что мы видим глазами, то и в этом случае следовало бы признать его утверждение недостойным.

Евдий. Охотно принимаю сказанное и полностью соглашаюсь с тобою. Но хотя заключение, что душа не имеет телесной величины, мне настолько ясно, что я

решительно не знаю, как можно опровергнуть эти доказательства, однако меня смущает следующее. Почему, прежде всего, насколько с годами растет тело, настолько же растет или кажется растущей и душа? Кто станет отрицать, что мальчики в раннем детстве уступают по своим способностям даже некоторым животным? Кто также усомнится, что с возрастом в них некоторым образом растет и разум? Затем, если душа распространяется по пространству своего тела, то почему она не имеет величины? А если бы она не распространялась, то каким образом ощущала бы укол, где бы он ни был сделан?

Августин. Ты задаешь те самые вопросы, над которыми частенько задумывался и я. Поэтому я также готов отвечать тебе, как обыкновенно отвечаю и себе. Удовлетворителен ли будет ответ — пусть о том судит разум, который руководит тобою. Каков бы впрочем он ни был, более точного я дать не могу, разве только с помощью Божьей придет на ум что-либо лучшее во время самого рассуждения. Но поведем, если угодно, нашу речь так, чтобы ты под руководством разума отвечал сам себе, и прежде всего рассмотрим, действительно ли то обстоятельство, что человек с возрастом делается способнее и приобретает все большую и большую опытность, служит верным доказательством возрастания души вместе с телом.

Еводий. Поступай, как тебе угодно. Я, со своей стороны, весьма одобряю этот способ учить и учиться. Не знаю, как это происходит, но когда я сам отвечаю на то, о чем по неведению спрашивал, само открытие становится более приятным не только по существу дела, но и по неожиданности, приводящей в удивление.

ГЛАВА XVI

Августин. Итак, скажи, думаешь ли ты, что словами «больше» и «лучше» обозначаются две различные вещи, или этими двумя именами названо одно и то же?

Еводий. Полагаю, что это — не одно и то же.

Августин. Какое же из этих двух, по твоему мнению, относится к величине?

Еводий. Разумеется, «больше».

Августин. Ну, а когда мы признаем, что из двух фигур круг лучше квадрата, величина ли нас побуждает к этому, или что-то другое?

Еводий. Отнюдь не величина; причиной этого превосходства служит равенство, о котором мы говорили выше

Августин. В таком случае обрати внимание на следующее. Находишь ли ты, что душевная доблесть есть некоторое равенство жизни, соотносящейся во всех отношениях с разумом. Ведь если в жизни одно идет вразрез с другим, то это, если не ошибаюсь, оскорбляет нас более, чем если какая-либо часть круга находится на большем или меньшем, чем другая, расстоянии от центра. Или это тебе представляется иначе?

Еводий. Напротив, я согласен с тобой и принимаю твое определение душевной доблести. Ибо и разумом должен быть называем и признаваем только разум истинный; и тот, чья жизнь во всех отношениях сообразована с истиной, только тот и живет хорошо и честно; и только такового следует считать имеющим добродетель и ею живущим.

Августин. Ты хорошо говоришь; но полагаю, от тебя не укрылось и то, что круг имеет больше сходства с душевной доблестью, чем какая-либо другая из плоских фигур. Отсюда у Горация тот превозносимый всеми стих, в котором он говорит, когда ведет речь о мудром: Сильный, в себя самого весь свернувшийся и округленный¹.

И это верно. Ибо как в числе добрых душевных качеств не найдешь ничего, что во всех отношениях соответствовало бы самому себе более, чем добродетель,

¹ Serm. lib. II, sat. 7, v. 60.

так и в числе плоских фигур — более, чем круг. Поэтому, если круг превосходит остальные фигуры не площадью, а некоторой стройностью образа, то тем более следует думать о душевной доблести, что она превосходит остальные душевные расположения не тем, что занимает большее место, а некоторой божественной соразмерностью и согласием в образе действий. И когда отрок похвальным образом совершенствуется, в чем по преимуществу разумеется это усовершенствование, как не в душевной доблести? Или, по-твоему, это не так?

Евдий. Это очевидно.

Августин. Раз так, то ты не должен думать, будто душа совершенствуется подобно телу, через рост. Совершенствуясь, она достигает доблести, красота и совершенство которой, как мы признали, зависит не от пространственной величины, а от великой силы постоянства; и если, с чем ты уже согласился, «больше» — это одно, а «лучше» — совсем другое, то усовершенствование души с возрастом, по моему мнению, не значит, что она делается больше, но — лучше. Ведь если бы это происходило вследствие увеличения тела, то и благоразумнее был бы тот, кто длиннее или толще. Но полагаю, ты не станешь отрицать, что в жизни мы подобной связи не наблюдаем.

Евдий. Кто стал бы это оспаривать? Однако же, так как и ты признаешь, что душа совершенствуется с возрастом, я удивляюсь, как это бывает, что чуждая всякой величине душа получает что-то, если не от объема телесных членов, то, выходит, от продолжительности времени.

ГЛАВА XVII

Августин. Перестань удивляться, потому что и на это я отвечу тебе подобным же доводом. Как нет доказательств того, что размеры тела что-нибудь придают душе, потому что многие, имеющие члены слабые и малые, оказываются куда мудрее тех, кто имеет большое

и тучное тело, точно также мы видим, что некоторые юноши гораздо деятельнее и предприимчивее иных зрелых мужей. Поэтому я не вижу никаких оснований думать, что время в смысле человеческого возраста дает приращение как телам, так и душам. Ведь и между самими телами, которые с течением времени растут и занимают более обширные пространства, старшие часто имеют меньший объем; и это не только старики, которые со временем сморщиваются и уменьшаются, но даже и тела детей; между последними мы встречаем меньших по телесному росту сравнительно с такими, которых они старше полетам. Итак, если продолжительность времени не служит причиной увеличения самих тел, но вся сила в этом отношении заключается в семени и в некоторой тайной и трудной для познания естественной мере, то тем менее следует думать, будто от длительности времени и душа получает большую долготу. Изучает она многое, как мы знаем, опытностью и настойчивостью.

Тебя, быть может, смущает то обстоятельство, что греческое слово ¹ακροΟυξίου мы обыкновенно переводим словом *longanimitas*¹. Но нужно заметить, что много слов переносится от тела на душу, равно как и от души на тело. Если Вергилий называет гору недобросовестною, а землю справедливейшею, — именами, как видишь, перенесенными от души на тело, то что удивительного, если и в обратном смысле мы употребляем слово *longanimitas*, хотя долгими (*longa*) могут быть только тела? А та из добродетелей, которая называется величием души, правильно понимается относящейся не к пространству, а к некоторой силе, а именно к душевному могуществу и власти; и добродетель эта заслуживает тем высшую цену, чем большее она презирает. Но о ней будем говорить после, когда будем рассматривать вопрос о том, сколь велика душа, в таком смысле, в каком

¹ *longanimitas*»; по смыслу соответствует русскому слову «долготерпение»; употребляется и в смысле «великодушие».

обыкновенно спрашивают, сколь велик был Геркулес не по весу и росту, а по превосходству подвигов. Ибо такой, насколько помню, мы установили порядок. В настоящем же случае тебе следует припомнить то, что сказано нами о точке, и сказано, по-моему, достаточно. Разум учил нас, что она есть самое могущественное и по преимуществу господствующее в фигурах. Могущество же и господство — разве не указывают они на некоторое величие? А между тем в точке мы не открыли никакого пространства. Поэтому, когда мы слышим или говорим о душе, что она велика или высока, мы должны представлять не то, сколько она занимает места, а то, какой она располагает силой. Итак, если твой первый довод, связанный с тем, что, как тебе казалось, с возрастом душа растет вместе с телом, разобран уже достаточно, то перейдем к другому.

ГЛАВА XVIII

Евдий. Все ли мы обсудили из того, что обыкновенно вызывает у меня недоумение, не знаю. Может случиться, что из памяти и ускользнуло что-нибудь. Но разъясним то, что пришло мне в голову в настоящее время, а именно, что в младенчестве дитя говорить не умеет, а, вырастая, начинает говорить.

Августин. Это нетрудно. Ты, полагаю, знаешь, что каждый ребенок говорит на том языке, на котором говорят люди, среди которых он родился и вырос.

Евдий. Разумеется.

Августин. Представь же, что кто-нибудь родился и вырос там, где люди не говорят вообще, а передают друг другу свои мысли посредством мимики и жестов. Не думаешь ли ты, что и он будет делать то же, и что тот не будет говорить, кто не будет слышать речи?

Евдий. Не спрашивай меня о том, чего быть не может. Разве можно представить себе столь странное общество?

Августин. Неужели ты не видел в Медиолане юношу прекрасного телосложения и в высшей степени достойного, который, однако же, был нем и глух, и других понимал только по движениям тела, и сам выражал свои мысли тем же способом? Этим он приобрел особую известность. Я же знал одного крестьянина, который прекрасно говорил и от жены, также говорящей, родил всех детей, четырех или более того (теперь точно не припомню) мальчиков и девочек, немыми и глухими. Они были немые, так как не могли говорить; а поскольку они замечали подаваемые им знаки только глазами, то считались и глухими.

Евдий. Первого я хорошо знаю, а относительно других, которых не знаю, верю тебе. Но что же из этого следует?

Августин. Но ведь ты сказал, что не можешь представить себе, чтобы кто-нибудь родился среди таких людей.

Евдий. Я и теперь говорю то же самое; потому что ты, полагаю, согласишься, что эти люди родились среди тех, которые говорили.

Августин. Я этого не отрицаю; но коль скоро нам известно, что такие люди существуют, то представь, пожалуйста, что глухие мужчина и женщина вступили в брак, а затем, заброшенные судьбою в пустыню, где однако же могли бы жить, родили сына с нормальным слухом. Как стал бы он разговаривать со своими родителями?

Евдий. А не иначе, разумеется, как подавая телодвижениями знаки, какие подавали бы ему и родители. Но очень малое дитя не могло бы делать и этого. Поэтому мой довод остается в силе. Получает ли душа с возрастом способность говорить или подавать знаки движениями — это разница несущественная; потому что и то, и другое одинаково относится к душе, которую мы не желаем признать возрастающей.

Августин. После этих слов может показаться, что по твоему мнению и те, кто ходят по канату, имеют душу большую, нежели те, которые этого делать не могут.

Еводий. Это совсем другое дело; тут всякий увидит искусство.

Августин. А почему именно искусство? Не потому ли, что он изучил его?

Еводий. Конечно.

Августин. Так почему же ты не считаешь искусством изучение чего-либо другого?

Еводий. Напротив, я не отрицаю, что все, подлежащее изучению, относится к искусству.

Августин. Стало быть наш герой не научился у родителей подавать знаки при помощи телодвижений?

Еводий. Научился.

Августин. В таком случае ты должен согласиться, что и это есть дело своего рода подражательного искусства, а не увеличения души вследствие возраста.

Еводий. С этим согласиться я не могу.

Августин. В таком случае не все, что изучается, относится к искусству, хоть ты только что и согласился с этим.

Еводий. Непременно к искусству.

Августин. Значит тот не научился подавать телодвижениями знаки, с чем ты также было согласился, Еводий. Он научился; но это не относится к искусству.

Августин. Но незадолго до этого ты сказал, что то, что изучается, относится к искусству.

Еводий. Пожалуй, я готов признать, что умение говорить и подавать знаки при помощи жестов относится к искусству, поскольку мы этому учимся. Но только те искусства, которые мы изучаем, наблюдая за другими, — это одно, а те, которые влагаются в нас учителями, — совсем другое.

Августин. Какие же из этих искусств, по твоему мнению, усваивает душа в силу того, что делается больше? Уж не все ли?

Еводий. Думаю, что не все, но только первые. Августин. А не из этого ли рода искусств будет, на твой взгляд, искусство ходить по канату? По-моему и это искусство приобретается посредством наблюдения за теми, кто так делает.

Еводий. Думаю, что так; но, однако же не всякий, кто видит это и всматривается с великим старанием, в состоянии бывает усвоить это искусство, но только тот, кто идет учиться к знатоку этого дела.

Августин. Ты очень хорошо говоришь. В том же роде я дам тебе ответ и относительно речи. Многие греки слышат нас, говорящих другим языком, гораздо чаще, чем смотрят на хождение по канату; однако, чтобы изучить наш язык, часто, как делаем это и мы, желая изучить их язык, обращаются к учителям. Если это так, то мне кажется удивительным, почему ты приписываешь возрастанию души то, что люди говорят, и не хочешь приписать этому же то, что они ходят по канату.

Еводий. Не понимаю, каким образом ты это смешиваешь. Ведь тот, кто для изучения нашего языка берет себе учителя, уже знает свой родной язык, который, по моему мнению, он изучил вследствие возраста души; когда же затем он изучает чужой, то это я приписываю уже не увеличению души, а искусству.

Августин. Ну, а если бы тот человек, который родился и вырос между немymi, попав в среду других людей, научился говорить поздно и будучи уже юношею; полагаешь ли ты, что его душа выросла бы в то время, когда он учился говорить?

Еводий. Этого я никогда не решусь утверждать; я уже начинаю верить твоим заключениям и более не считаю умение говорить доказательством роста души. Иначе я вынужден был бы признать, что и все другие искусства душа усваивает посредством возрастания. А сказав это, я должен был бы допустить в заключение и ту нелепость, что душа уменьшается в росте, коль скоро что-нибудь забывает.

ГЛАВА XIX

Августин. Ты прекрасно понял суть дела, и настолько верно, что я могу тебе сказать: правильно говорится о душе, что она как бы растет, когда учится, и, напротив,

уменьшается, когда забывает, но говорится это в переносном смысле, как мы и показали выше. При этом нужно остерегаться, чтобы при слове «растет» не представлять себе, будто она занимает большее пространство; нужно представлять, что, становясь более сведущей, она приобретает для своей деятельности большую силу, чем она имела прежде. Важны при этом и свойства того, что она изучает и чем она представляется в некотором роде приращенной. Ведь и в теле мы видим три рода приращений. Одно — необходимое, которым придается членам естественная стройность. Другое — излишнее, когда что-нибудь, ненормально увеличиваясь, выделяется своей диспропорцией. Так бывает, между прочим, когда люди рождаются с шестью пальцами; таковы и многие другие аномалии, которые, когда принимают сверх обыкновения чрезвычайные размеры, кажутся просто чудовищными. Третье — вредное, которое, если случается, называется опухолью. И в последнем случае о членах говорят, что они выросли, и на деле они действительно занимают большее пространство; но это связано с потерей здорового состояния.

Также точно и в душе есть некоторые естественные приращения, когда о ней говорят, что она увеличивается почтенными и имеющими приложение к честной и блаженной жизни науками. Когда же мы изучаем такое, что более возбуждает удивление, чем приносит пользу, то оно, хоть в некоторых отношениях и бывает выгодным, должно быть признано излишним и отнесено к упомянутому второму роду. Из того, что известный игрок на флейте, как рассказывает Варрон, доставил такое удовольствие народу, что сделался царем, не следует, чтобы мы должны были заботиться об увеличении своей души этим мастерством; также точно, как мы не пожелали бы иметь зубы больше человеческих, если бы слышали, что кто-нибудь, имевший такие зубы, растерзал ими врага. Вредный же род искусств — это тот, который вредит здоровому состоянию души. Умение, например, с удивительным искусством различать по запаху и вкусу

кушанья; умение сказать, в каком озере поймана рыба или скольких лет выдержки вино, — это все знания, заслуживающее сожаления. Если какая-либо душа, которая, пренебрегши умом, погрязла в чувствах, представляется выросшею такими искусстваами, то о ней следует сказать, что она только опухла, или даже, что она истощала.

ГЛАВА XX

Евдий. Не могу с тобой не согласиться; и тем не менее я сокрушаюсь, что душа наша является такою во всех отношениях невежественной и скотской, какую мы ее видим в новорожденном младенце. Почему она не приносит с собой никакого знания, коль скоро вечна?

Августин, Ты поднимаешь великий вопрос, и притом такой, по которому мнения наши до такой степени противоречат друг другу, что тебе кажется, будто душа не принесла с собой никакого знания, а мне кажется, напротив, что принесла все, и что так называемое учение есть не что иное, как припоминание и представление прошедшего в настоящем. Но не кажется ли тебе, что теперь заниматься этим вопросом несколько неуместно? Ведь мы стараемся, как можем, разъяснить, что душа называется малой или великой не по объему занимаемого ею места; о вечности же ее мы будем рассуждать тогда, когда приступим к рассмотрению четвертого из поставленных тобою вопросов, а именно: зачем она дана телу? Для вопроса же о ее величине не имеет значения, всегда или не всегда она была и будет, или что в известное время она несведуща, а в другое сведуща, — коль скоро мы доказали выше, что продолжительность времени не служит причиной даже увеличения тел, и коль скоро известно, что с ростом приобретение знания может и не соединяться, а со старостью соединяется часто. Сказано нами и многое другое, по моему мнению достаточное для того, чтобы доказать, что с увеличением тела, которое происходит с возрастом, душа не становится большей.

Поэтому рассмотрим, если угодно, твой другой довод, а именно, что душа, которой мы не желаем приписывать никакой пространственной величины, чувствует прикосновение по всему пространству тела.

Евдий. Я согласился бы перейти к этому вопросу, если бы не находил нужным сказать кое-что относительно сил. Что значит, что увеличивающиеся с возрастом тела дают душе большие силы, если вместе с тем душа не делается большей? Хотя обыкновенно душе приписывают доблести, а силы телу, однако я никогда не позволю себе отчуждать их от души, коль скоро вижу, что в бездушных телах их нет. Правда, и это отрицать нельзя, душа пользуется силами, как и чувствами, при посредстве тела; тем не менее, если тело несет эту службу потому, что живет, никто не усомнится отнести это по преимуществу к душе. Итак, если в подрастающих детях мы встречаем силы большие, чем в младенцах, и если потом отроки и юноши изо дня в день возрастают в своих силах, которые затем уменьшаются по мере старения тела, то, по моему мнению, это служит немаловажным указанием на то, что душа с телом растет и с телом же стареет.

Августин. То, что ты говоришь, не во всех отношениях нелепо. Но я держусь обыкновенно того мнения, что силы зависят не столько от объема тела и возраста, сколько от известного упражнения и стройного образования членов. Чтобы доказать это, я спрошу: согласен ли ты, что если один человек может совершать более длительные прогулки и менее утомляться, чем другой, то это означает, что у него больше сил?

Евдий. Согласен.

Августин. Почему же я, будучи мальчиком, когда упражнялся в птицеводстве, без усталости проходил пешком несравненно большие расстояния, чем став уже юношей, когда перешел к другим занятиям, принуждавшим

меня больше сидеть на месте, если увеличение сил следует приписать увеличению возраста и вместе с ним возрастанию души? Затем, в телах борцов учителя их искусства обращают внимание не на массу или величину, а на известные связки мышц, на отдельные мускулы и на всю фигуру тела, насколько она пропорциональна, и в этом по преимуществу ищут доказательство сил. Однако же и это все имеет мало значения, если к нему не присоединится искусство и упражнение. Мы часто видим, что людей огромного роста превосходят низенькие и худенькие как в движении, так и в переноске тяжестей, и даже в самой борьбе. Кому неизвестно, что какой угодно победитель олимпийских игр скорее устанет в дороге, чем привычный к тому рыночный торговец, которого он мог бы раздавить одним пальцем? Итак, если и силы мы называем великими не безотносительно и не все сразу, а только некоторые, наиболее годные к тому или другому делу; если пропорции тел имеют гораздо большее значение, чем размеры; если и упражнения придают столько сил, что, как подтверждается многочисленными примерами, человек, поднимая ежедневно маленького теленка, достигал того, что мог поднимать и держать его, ставшего быком, не чувствуя большой тяжести, которая прибавлялась понемногу; то силы, обнаруживающиеся в большем возрасте, отнюдь не показывают возрастания души.

ГЛАВА XXII

Если сравнительно большие тела животных наделены несколько большею силою именно потому, что они большие, то причина этого в том, что по закону природы тяжести меньшие уступают большим. Закон этот проявляется не только в тех случаях, когда тела сами по себе стремятся занять свое место, как, например, тела жидкие и земляные — в самом центре мира, который находится внизу, а тела воздушные и огненные

— наоборот, вверх; но и в тех, когда каким-либо метательным орудием, толчком или отражением они бывают вынуждены под действием чуждой им силы идти не туда, куда стремились бы сами по себе. Если тыпустишь с высоты, хотя и одновременно, но различной величины два камня, то больший упадет на землю скорее; но если меньший попадет под него и так будет им охвачен, что не выскользнет из-под него, он поддастся ему совершенно и вместе с ним упадет на землю. И точно так же, если больший будет брошен сверху вниз, а меньший брошен снизу вверх, то там, где они встретятся, необходимо последует отражение и обратное движение меньшего. А чтобы ты не подумал, что это случается потому, что меньшему дано, вопреки природе, насильственное движение в высоту, тогда как другой направляется с большим стремлением к своему месту, — сделай так, чтобы больший был брошен вверх и встретился с меньшим, падающим на землю; увидишь, что и в этом случае меньший, будучи отражен, получит движение к небу, и когда упадет потом вниз, упадет не в ту сторону, в которую был направлен, а в другую. Если же два камня не в силу естественного движения, но потому, что брошены один против другого двумя, например, сражающимися на войне, столкнутся друг с другом на середине пролетаемого ими расстояния, то кто усомнится, что меньший уступит большему и оба полетят в ту сторону, откуда летел первый и куда был брошен последний? Впрочем, хотя это и действительно так бывает, т.е. хотя тяжести меньшие, как сказано выше, и уступают большим, однако большую важность имеет при этом то, с какой скоростью они движутся навстречу друг другу. Если меньший, брошенный при помощи какого-нибудь сильного метательного орудия с большей силой и стремительностью, столкнется с большим, брошенным с меньшей или уже ослабленной в полете силой, то хотя он и отскочит от последнего, но замедлит его движение, или даже даст ему движение обратное, в зависимости от их скоростей и веса.

Теперь я прошу тебя вникнуть в следующее: не подходят ли под это правило и так называемые животные силы. Кто станет отрицать, что тела всех животных имеют свой вес? Этот вес, перемещаемый в определенном направлении желанием души, имеет значительную силу вследствие собственной величины. Но душевное желание для движения веса тела пользуется сухожилиями, как своего рода метательными орудиями; а сухожилиям придает большую живость и подвижность сухость и умеренная теплота; влажный же холод, напротив, расслабляет и обессиливает их. Поэтому во сне, который медики называют холодным и влажным, подтверждая такое воззрение на него доказательствами, члены приходят в расслабление, и само напряжение сил у просыпающихся отличается особенной слабостью; оттого нет слабее и бессильнее летаргиков. Но некоторые сумасшедшие, которые страдают бессонницей и острыми приступами лихорадки, т.е. всем тем, что вызывает жар и производит крайнее напряжение и жесткость жил, напротив, как известно, оказывают сопротивление с большей силой, чем в здоровом состоянии, и обнаруживают значительную силу вообще, хотя тело их вследствие болезни бывает обычно худым.

Итак то, что называется силами, слагается из желания души, из известного механизма сухожилий и из тяжести тела. Желание порождается волей; оно бывает стремительнее при наличии надежды или отваги, и обессиливается страхом, а еще более — отчаянием, поскольку при страхе, оставляющем еще место надежде, силы обыкновенно оказываются большими. Механизм дается соответствующим образованием тела; состояние здоровья видоизменяет его, а упражнения — укрепляют. Тяжесть сообщается массивностью членов, приобретаемой возрастом и питанием, а восстанавливается одним питанием. У кого все это получает одинаково значительное развитие, тот возбуждает удивление своими силами, и тем скорее один человек будет слабее другого, чем больше у него недостает указанного. Но часто бывает и так, что человек, имеющий меньшую

тяжесть тела, в силу большего желания и лучшего механизма побеждает другого, имеющего большую массу. И наоборот, массивность иногда бывает так велика, что при самом незначительном усилии подавляет мелкого противника, несмотря на делаемые им гораздо большие усилия. Но когда уступает не тяжесть тела и не расположение и состояние сухожилий, а само желание, т.е. сама душа, так что победу одерживает не сильнейший во всех отношениях, а во всем слабейший, и более отважный над трусливым, — то не знаю, следует ли и это приписывать ее силам; разве что только кто-либо станет утверждать, что и душа имеет свои силы, благодаря которым победитель получил большую отвагу и уверенность в себе. В таком случае, коль скоро они у одного есть, а у другого их нет, — это дает понять, насколько душа превосходит тело даже в том, что совершается через тело.

Итак, коль скоро у ребенка есть несомненно одно только желание притянуть к себе или оттолкнуть что-либо, но его сухожилия в силу своего недавнего и еще несовершенного образования неповоротливы, по причине влажности, изобилующей в этом возрасте, — вялы, и из-за отсутствия всякого упражнения — слабы, а вес до такой степени мал, что не может сообщить сильный толчок даже тогда, когда бывает брошен другим, то кто, увидев, что все это, не бывшее прежде, привнесено годами, и узнав, что годами же даны и силы, сочтет правильным и разумным мнение, будто выросла душа, которая на самом деле только пользуется тем, что со дня на день увеличивается? Такой, если бы увидел сперва, как недалеко летят и быстро падают камышинки, пущенные со всей силой из слабого лука юношей, скрытым от него занавесой, а вслед за тем увидел бы, как высоко летят к небу стрелы, уже отягченные железом, оперенные, пущенные сильно натянутой тетивой, — то, получив уверение, что то и другое сделано человеком с равным усилием, мог бы, пожалуй, подумать, что этот человек за столь короткое время вырос и увеличился в своих силах. Что можно придумать нелепее этого?

Далее, обрати внимание и на то, до какой степени невежественно, если душа вырастает, ставить приращения ее в зависимость от телесных сил, а не считать источником их увеличение познаний, в то время как первым она придает со своей стороны только желание, а последними владеет нераздельно? Затем, если мы думаем, что душа вырастает, когда придаются ей силы, то должны также думать, что она и уменьшается, когда силы убывают. Но силы убывают в старости, отнимаются и при научных занятиях. А между тем как раз в это время познания приобретаются и увеличиваются. А увеличиваться и уменьшаться что-либо в одно и то же время никак не может. Следовательно, то обстоятельство, что в большем возрасте силы бывают большими, не служит доказательством возрастания души. Можно было бы сказать и много иного, но если ты уже удовлетворился, я покончу с этим предметом, и мы перейдем к другому.

Евдий. Я вполне убедился в том, что возрастание силы напрямую никак не связано с возрастанием души. Полагаю, что даже сумасшедший, чьи силы, как известно, делаются большими, чем обыкновенно бывают у здорового, — даже сумасшедший не сказал бы, что помешательством и болезнью душа возрастает, хотя само тело при этом уменьшается. С этих пор я буду придерживаться того мнения, что в сухожилиях заключается все, чему мы так удивляемся, когда в ком-либо видим чрезвычайную силу. Поэтому я прошу тебя приступить к тому, к чему обращена теперь вся моя мысль, а именно; почему душа, если она не имеет той пространственной величины, которую имеет тело, чувствует его повсюду, где бы к нему не прикоснулись?

ГЛАВА XXIII

Августин. Что ж, приступим, но на этот раз тебе придется быть особенно внимательным. Поэтому сосредоточься и ответь, что это, по твоему мнению, за чувство

которым душа пользуется посредством тела (ведь оно-то, собственно, и называется чувством)?

Еводий. Я слышал, что есть пять чувств: зрение, слух, обоняние, вкус и осязание; что сказать сверх этого, я не знаю.

Августин. Разделение это весьма древнее и часто употребляется в речах, обращенных к народу. Но я желал бы, чтобы ты определил, что такое само это чувство, — определил так, чтобы в определении твоём заключались одновременно все указанные выше чувства и не подразумевалось ничего такого, что не было бы чувством. Если это невозможно, я не настаиваю. Для дела будет вполне достаточно, если ты будешь в состоянии опровергнуть или подтвердить мое определение.

Еводий. Последнее, пожалуй, лучше всего.

Августин. Так слушай. Чувство, по-моему, суть то, в силу чего от души не укрывается испытываемое телом.

Еводий. Целиком одобряю это определение.

Августин. В таком случае возьми его, как свое собственное, и защищай, пока я буду понемногу его опровергать.

Еводий. Буду, пожалуй, защищать, если ты будешь помогать; а если нет, то я сразу же от него отказываюсь, поскольку, думаю, ты не напрасно нашел нужным его опровергать.

Августин. Не подчиняйся столь слепо авторитету, особенно же — моему, которого почти что и нет. «Смей разуметь», как говорит Гораций: пусть покоряет тебя разум, а не страх.

Еводий. Как бы дело ни велось, я решительно ничего не боюсь. Ты, конечно, не допустишь, чтобы я заблуждался. Но начинай поскорее, чтобы проволоочки не утомили меня более, чем сами возражения.

Августин. Так скажи же мне, что испытывает твое тело, когда ты меня видишь?

Еводий. Нечто, конечно же, испытывает, потому что глаза, если не ошибаюсь, суть части моего тела; если бы они ничего не испытывали, то каким бы образом я тебя видел?

Августин. Но мне недостаточно одного твоего уверения, что глаза твои нечто испытывают; объясни, что именно они испытывают.

Еводий. Разумеется, не что другое, как само виденье, поскольку видят. Ведь если бы ты спросил, что испытывает больной, я отвечал бы, что болезнь; желающий испытывает желание, опасющийся — опасение, радующийся — радость. Значит, видящий испытывает именно виденье.

Августин. Но радующийся чувствует радость, не так ли?

Еводий. Полагаю, что так.

Августин. И то же я мог бы сказать и о других душевных волнениях? Еводий. Именно.

Августин. Стало быть, коль скоро глаза что-нибудь чувствуют, то это они и видят.

Еводий. С этим я никак не могу согласиться: болезни никто не видит, хотя глаза часто ее чувствуют.

Августин. Видно, что твое внимание обращено на глаза; ты неплохо следишь за ходом наших рассуждений. Итак, всмотришься, также ли точно видящий, видя, чувствует виденье, как радующийся, радуясь, чувствует радость?

Еводий. А разве может быть как-то иначе?

Августин. Но все то, что видящий, видя, чувствует, все то он непременно и видит.

Еводий. Не непременно; а если, видя, он чувствует любовь: неужели и любовь он видит?

Августин. Осмотрительная оговорка; радуюсь, что тебя трудно поймать. Но обрати теперь внимание на следующее. Так как между нами решено, что не все то, что глаза чувствуют, и не все то, что мы, видя, чувствуем, мы непременно видим: то не считаешь ли ты истинным по крайней мере то, что все, что мы видим, то непременно и чувствуем?

Еводий. Если бы я с этим не согласился, то каким бы образом могло называться чувством то, что мы видим?

Августин. Ну, а не испытываем ли мы всего того, что чувствуем?

Еводий. Это гл.

Августин. Итак, если все, что мы видим, чувствуем, и все, что чувствуем, испытываем, то, значит, мы испытываем все, что видим.

Еводий. Не возражаю.

Августин. Значит, когда мы видим друг друга, ты испытываешь меня, а я — тебя?

Еводий. Думаю, что так, и признать это меня настойчиво принуждает разум.

Августин. Смотри же, что из этого следует. Полагаю, что тебе показалось бы величайшей нелепостью и глупостью, если бы кто-нибудь стал утверждать, что ты испытываешь какое-либо тело там, где нет самого тела, которое ты испытываешь.

Еводий. Нелепость ясна, и я полагаю, что все так, как ты говоришь.

Августин. Ну, а не очевидно ли тебе, что мое тело находится в одном месте, а твое — в другом?

Еводий. Очевидно.

Августин. Однако же глаза твои чувствуют мое тело; если же чувствуют, то непременно и испытывают; но они не могут испытывать там, где нет того, что они испытывают; а между тем их нет там, где мое тело; следовательно, они испытывают там, где их нет.

Еводий. Хотя я и согласился со всем тем, с чем казалось мне нелепостью не согласиться, однако этот последний вывод нелеп до такой степени, что я согласен скорее признать, что в предшествующем сделал какую-нибудь неосмотрительную уступку, чем сам вывод признать за истинный. Ведь я и во сне не решился бы сказать, что глаза мои чувствуют там, где их нет.

Августин. В таком случае припомни, на каком месте ты вздремнул: разве ускользнуло бы что-нибудь вследствие твоей неосторожности, если бы ты был так же внимателен, как незадолго перед этим?

Еводий. Я действительно стараюсь вспомнить и снова обдумать все, о чем мы говорили; но не вижу с достаточной ясностью, в уступке чего я должен был бы раскаиваться

кроме разве того, что, когда мы видим, чувствуют наши глаза. Чувствует, быть может, само зрение.

Августин. Пусть будет так. Зрение действительно простирается вовне, и благодаря глазам проникает так далеко, что может повсюду осматривать то, что мы видим. От этого так бывает, что оно скорее видит там, где находится то, что оно видит, но не там, откуда оно исходит, чтобы видеть. В таком случае, когда ты видишь меня, то не ты, собственно, видишь?

Еводий. Какой безумец скажет это? Во всяком случае, вижу я; но вижу зрением, исходящим вовне благодаря глазам.

Августин. Если же ты видишь, то ты и чувствуешь; если ты чувствуешь, то ты и испытываешь; ты не можешь испытывать что-либо там, где тебя нет; там, где ты меня видишь, там нахожусь я; следовательно, ты испытываешь меня там, где нахожусь я. Но если там, где нахожусь я, тебя нет, то я решительно не понимаю, каким образом ты решаешься утверждать, что видишь меня именно ты.

Еводий. Я говорю, что вижу тебя, где ты находишься, простерши зрение в то место, в котором ты находишься; но признаю, что меня там нет. Если бы я, например, дотронулся до тебя палкой, я дотронулся бы несомненно, и чувствовал бы это; однако же я не был бы там, где дотронулся до тебя. В таком же смысле я говорю, что вижу зрением. Хотя меня и нет там, это, однако же, не вынуждает меня признать, будто вижу не я.

Августин. Итак, ты не сделал никакой необдуманной уступки, потому что можешь отстоять и глаза свои, для которых зрение, как ты говоришь, есть как бы своего рода палка, и то заключение, что глаза твои видят там, где их нет, не представляется нелепостью.

Еводий. Так оно и есть; более того, мне сейчас пришла в голову мысль, что если бы глаза видели там, где они находятся, они видели бы и самих себя.

Августин. Правильнее было бы сказать не «и самих себя», а «только бы самих себя и видели». Ведь там, где

они находятся, т.е. в том месте, что они занимают, они одни только и есть; ибо там нет ни носа, ни чего-либо другого, смежного с ними. Иначе и ты, пожалуй, был бы там, где я нахожусь, потому что мы оба находимся друг подле друга. Если это так, и если бы глаза видели только там, где они находятся, они не видели бы ничего, кроме самих себя. Если же они самих себя не видят, то мы должны согласиться, что они не только видят там, где их нет, но даже там только и могут видеть, где их нет.

Еводий. После этого у меня не остается никаких сомнений.

Августин. Следовательно, ты не сомневаешься, что

глаза испытывают там, где их нет. Ибо где они видят, там и чувствуют; ведь видеть значит чувствовать, чувствовать же значит — испытывать; поэтому там, где они чувствуют, там и испытывают. Но видят они не в том месте, где находятся; следовательно, они испытывают там, где их нет.

Еводий. Интересно, как все это я признаю за истину!

ГЛАВА XXIV

Августин. Ты, пожалуй, прав. Но скажи на милость, все ли то мы видим, что узнаем посредством зрения?

Еводий. Думаю, что да.

Августин. И думаешь также, что все, что мы узнаем, видя, мы узнаем посредством зрения?

Еводий. Да.

Августин. В таком случае почему мы, видя один только большой дым, узнаем, что под ним скрывается огонь, которого мы не видим?

Еводий. Ты говоришь правду, и я уже не думаю более, что мы видим все то, что узнаем посредством зрения: потому что мы можем, как ты доказал, видя одно, узнавать другое, чего зрением достичь не можем.

Августин. Ну, а можем ли мы не видеть того, что чувствуем зрением?

Еводий. Никоим образом.

Августин. Следовательно, одно дело чувствовать, а другое — знать.

Еводий. Совершенно верно: потому что дым, который мы видим, мы чувствуем, а что под ним есть огонь, которого мы не видим, то мы знаем.

Августин. Ты рассуждаешь прекрасно. Но замечаешь при этом, конечно, что когда это происходит, то тело наше, т.е. глаза, не испытывает воздействия от огня, а испытывает от дыма, который только и видит. Ведь мы согласились выше, что видеть — значит чувствовать, а чувствовать — значит испытывать.

Еводий. Это так, и я согласен с этим.

Августин. Итак, когда вследствие испытываемого телом впечатления что-либо не укрывается оглуши, то это не всегда извещается одним из упомянутых пяти чувств, но лишь тогда, когда не укрывается само испытываемое впечатление; потому что огня того мы не видим, не слышим, не обоняем, не вкушаем, не ощущаем, а он не укрывается от нашей души потому, что виден дым. То, вследствие чего он не укрывается, не называется чувством, потому что от огня тело наше ничего не испытывает, а называется познанием через чувство, потому что оно выведено и добыто из испытываемого телом впечатления, хотя и другого, т.е. из усмотрения другой вещи.

Еводий. Понимаю и вижу, что это отвечает и благоприятствует тому твоему определению, которое ты предоставил защищать мне, как мое собственное. Ведь, помнится, ты определил чувство так, что от души не укрывается то, что испытывает тело. Таким образом то, что дает нам видеть дым, мы называем чувством, потому что, видя его, наши глаза, которые суть части тела, испытывают определенное впечатление; но то, что мы узнаем огонь, от которого тело не испытывает ничего, мы не называем чувством.

Августин. Одобряю твою память и последовательность в суждениях; но эта ограда, защищающая определение, вот-вот упадет.

Еводий. Каким это образом?

Августин. Думаю, ты не станешь отрицать, что наше тело испытывает нечто, когда мы растем или стареем; очевидно также, что этого мы не ощущаем ни одним из своих чувств; однако же это не укрывается от души. Следовательно, от нее не укрывается нечто, что испытывает тело, но это никак нельзя назвать чувством. Видя большим то, что мы некогда видели меньшим, и видя стариками тех, о которых известно, что они были юношами и детьми, мы заключаем, что и наши тела испытывают некоторое того же свойства изменение даже в настоящее время, когда мы разговариваем. И в этом мы, полагаю, не обманываемся. Скорее я готов признать обман в том, что вижу, чем в той мысли, что волосы мои в настоящее время растут или что тело мое поминутно изменяется. Если это изменение есть состояние, испытываемое телом, — чего не отрицает никто, — и не чувствуется в настоящее время нами, а между тем и не укрывается от души, потому что не укрывается от нас, то тело, как я сказал, испытывает такое, что от души не укрывается, и однако же это не есть чувство. Поэтому определение, которое не должно было бы заключать в себе ничего такого, что не есть чувство, оказывается на деле неправильным, ибо заключает в себе таковое.

Еводий. Вижу, что мне остается только просить тебя, чтобы ты или дал другое определение, или исправил, если можешь, это, поскольку не могу отрицать его ошибочности в силу сказанного тобою, что я вполне одобряю.

Августин. Исправить это легко. Мне хотелось бы, чтобы ты на это решился. Поверь мне, что ты это сможешь, если только хорошо понял, в чем оно грешит.

Еводий. Да в чем же другом, как не в том, что обнимает чужое?

Августин. Но каким образом?

Еводий. А таким, что тело стареет; поэтому нельзя отрицать, что оно испытывает нечто; а если мы это знаем, то от души не укрывается нечто, что испытывает тело, и однако же этого нельзя воспринять никаким чувством

так как я в данное время не вижу, что я старею, не чувствую этого ни слухом, ни обонянием, ни вкусом, ни осязанием.

Августин. Откуда же тебе это известно? Еводий. Заключаю об этом разумом. Августин. На какие же основания опирается твой разум?

Еводий. На те, что я вижу других стариками, зная при этом, что и они некогда были столь же юными, как я теперь.

Августин. А то, что ты их видишь, разве не есть чувство?

Еводий. Кто отрицает это? Но из того, что я их вижу, я предполагаю, что старею и я, хотя этого не вижу.

Августин. Итак, какие же слова, по твоему мнению, нужно прибавить к тому определению, чтобы исправить его, если чувство есть не что иное, как испытываемое телом состояние, не укрывающееся от души, и однако же испытываемое так, что душа знает о нем не через другое какое-либо испытываемое ею впечатление или тому подобное?

Еводий. Скажи, пожалуйста, это несколько пояснее.

ГЛАВА XXV

Августин. Скажу, и с большим удовольствием. Но сосредоточься: то, что скажу я, будет иметь значение для всего дальнейшего. Определение должно содержать не более и не менее того, что нужно для уяснения дела; в противном случае оно неправильно. Действительно ли оно не имеет этих недостатков, это разъясняется перестановкой. Яснее ты увидишь это из следующих примеров. Положим, что ты спросил бы меня: что такое человек; а я определил бы его следующим образом: человек есть животное смертное. Из того, что сказанное мною истинно, не следует, что ты должен признать и определение верным. Прибавив к нему слово «всякий», ты должен сделать в нем перестановку и посмотреть,

останется ли оно истинным и после перестановки, т.е. как истинно то, что всякий человек есть животное смертное, также ли истинно будет и то, что всякое животное смертное есть человек. Увидев, что последнее ложно, ты должен отвергнуть определение в силу того недостатка, что оно обнимает чужое: потому что не один только человек есть животное смертное, но и всякое бессловесное животное — смертно. Это определение человека обыкновенно исправляется тем, что к «смертному» прибавляется «разумное», потому что человек есть животное смертное и разумное, и как всякий человек есть животное разумное и смертное, так и всякое разумное и смертное животное есть человек. Следовательно, прежнее определение неправильно вследствие того, что обнимает лишнее, а последнее верно, потому что содержит всякого человека и не содержит ничего более, кроме человека. Но его можно неправомерно сузить, прибавив слово «грамотное». Ибо хотя всякое животное разумное, смертное и грамотное есть человек, однако очень многие люди, которые неграмотны, не будут подпадать под это определение. Итак, определение это в первоначальном виде будет ложным, но если сделать в нем перестановку, оно истинно. Ибо ложно, что всякий человек есть животное разумное, смертное и грамотное; но истинно, что всякое разумное, смертное и грамотное животное есть человек.

Но определение будет гораздо неправильнее обоих приведенных, если оно говорит ложь и в первоначальном предложении, и по перестановке. Таковы следующие два: человек есть животное белое; человек есть животное четвероногое. Скажешь ли, что всякий человек есть животное белое или четвероногое, или скажешь в обратном порядке, — одинаково скажешь ложь. Но разница будет в том, что первое определение простирается на некоторых людей, ибо немало есть людей белых; но последнее не простирается ни на кого, потому что четвероногого человека нет вообще. Усвой это на всякий случай для проверки определений, чтобы судить

об их правильности, излагая их в виде предложения и делая в них перестановку. Много по этому предмету преподается и другого, многословного и очень темного; я постараюсь познакомить тебя с этим понемногу, когда это окажется кстати.

Теперь обрати внимание на данное нами определение и, рассмотрев его, как человек уже более сведущий, исправь. Мы нашли, что, будучи определением чувства, оно обнимает собою нечто, что не есть чувство, и поэтому, если сделать в нем перестановку, не будет истинно. Так истинно, пожалуй, то, что всякое чувство есть испытываемое телом состояние, не укрывающееся от души, как истинно и то, что всякий человек есть животное смертное; но как ложно то, что всякое смертное животное есть человек, потому что и бессловесное животное смертно, так ложно и то, что всякое испытываемое телом состояние, не укрывающееся оглуши, есть чувство, потому что у нас в настоящее время растут ногти и это от души не укрывается, мы это знаем, однако же не чувствуем, а узнаем посредством умозаключения. Чтобы исправить первое определение человека, мы прибавили к нему слово «разумное»; благодаря этому прибавлению из него исключены животные бессловесные, которые в нем содержались, и определение в таком виде не уже обнимает ничего, кроме человека, а человека обнимает всего. Не думаешь ли ты, что таким же точно образом следует прибавить нечто и к нашему определению чувства, чтобы этим исключить из него то, что содержится в нем чужого, и чтобы в нем не разумелось ничего, кроме чувства, а чувство разумелось все?

Еводий. Я думаю, что ты абсолютно прав, но что должно быть прибавлено, не знаю.

Августин. Чувство — это несомненно всякое испытываемое телом состояние, не укрывающееся от души; но выражение это не допускает перестановки по причине известного испытываемого телом состояния, когда оно растет или умаляется с нашего ведома, т.е. так, что это не укрывается от души.

Еводий. Верно.

Августин. Ну, а это испытываемое состояние само ли по себе не укрывается от души, или через что иное?

Еводий. Очевидно, через иное: потому что одно дело видеть ногти большими, и совсем другое — знать, что они растут.

Августин. Следовательно, если сам рост есть испытываемое состояние, а эта величина, которую мы чувствуем, произошла от этого испытываемого состояния, но сама не есть это состояние, то очевидно, что мы знаем об этом состоянии не через него, а через нечто иное. Мы скорее чувствовали бы это состояние, чем заключали о нем, если бы оно не укрывалось от души само по себе, а не через другое.

Еводий. Понимаю.

Августин. В таком случае чего же ты задумываешься над тем, что следует прибавить к этому определению?

Еводий. Теперь я знаю, что следовало бы определить так чувство — это испытываемое телом состояние, само по себе от души не укрывающееся.

Августин. Если это так, я готов признать определение правильным. Но проверим, если угодно, не грешит ли оно тем другим недостатком, каким грешит определение человека, к которому прибавлено слово «грамотное*». Ведь ты, полагаю, помнишь, что сказано было о человеке. Он есть животное разумное, смертное и грамотное; и что определение это неправильно потому, что оно истинно по перестановке, а в первоначальном изложении — ложно. Ибо то ложно, что всякий человек есть животное разумное, смертное и грамотное, хотя и истинно, что всякое животное разумное, смертное и грамотное есть человек. Определение это неправильно потому, что хотя и не содержит ничего, кроме человека, однако человека содержит не всякого. Может быть, таково же и это определение чувства, которое представляется нам пока вполне верным. Ибо хотя всякое испытываемое телом состояние, само по себе от души не укрывающееся, есть чувство, однако не всякое чувство есть

именно это. Это ты можешь пояснить себе так. Животные бессловесные чувствуют и все почти обладают упомянутыми пятью чувствами в той мере, в какой дано им это природой; или ты отрицаешь это? Еводий. никоим образом.

ГЛАВА XXVI

Августин. А не согласишься ли ты с тем, что знание обретается лишь тогда, когда какой-либо предмет воспринят и воспроизведен здравым умом?

Еводий. Соглашусь.

Августин. Но бессловесное животное умом не пользуется.

Еводий. Согласен и с этим.

Августин. Следовательно, понятие «знание» к бессловесному животному не относится; но коль скоро что-нибудь не укрывается, оно познается; бессловесные животные поэтому не чувствуют, если только всякое чувство есть испытываемое телом состояние, само по себе от души не укрывающееся. А между тем они — чувствуют. После этого какие же причины могут удерживать нас от того, чтобы отвергнуть определение, которое оказалось не в состоянии объять всякое чувство, потому что в него не входит чувство бессловесных животных?

Еводий. Признаюсь, я ошибся, согласившись с тобой, что знание получается лишь тогда, когда что-либо воспринимается здравым умом. Когда ты об этом спрашивал, я принял в расчет одних только людей. О животных же бессловесных я хотя и не могу сказать, чтобы они пользовались разумом, но не могу отрицать у них и знания. Думаю, что собака знала своего господина, если узнала его, как сказано (в «Одиссее»), спустя двадцать лет; о других бесчисленных примерах умолчу.

Августин. Скажи, пожалуйста, когда тебе представляются две вещи, — одна, которую нужно постигнуть, и другая, посредством которой ты можешь постигнуть,

какой из них ты придаешь большее значение и какую предпочитаешь другой?

Евдий. Без всякого сомнения предпочитаю ту, которую нужно постигнуть.

Августин. Из этих же двух вещей, знания и разума, знанием ли мы постигаем разум или разумом — знание?

Евдий. Насколько мне представляется, та и другая вещь так тесно между собой связаны, что посредством той и другой можно постигать каждую. Ведь и сам разум мы не постигли бы, если бы не знали, что нужно его постигать. Поэтому знание стоит впереди, так как посредством его мы постигаем разум.

Августин. Ну, а само знание, которое, по твоим словам, стоит впереди, постигается без помощи разума?

Евдий. Я такого не говорил — это было бы величайшим безрассудством.

Августин. Стало быть, постигается разумом?

Евдий. Нет.

Августин. Неужто безрассудством?

Евдий. Почему это вдруг?

Августин. Так чем же, наконец?

Евдий. Ничем, ибо знание врождено нам.

Августин. Ты, кажется, забыл, с чем мы согласились выше, когда я спрашивал, думаешь ли ты, что знание образуется тогда, когда какой-либо предмет воспринимается здоровым умом. Помнится, ты ответил, что человеческое знание представляется тебе именно таким; теперь же ты утверждаешь, что человек может иметь некоторое знание и тогда, когда воспринимает предмет безо всякого разумения. Разве не очевидно, что эти два положения противоречат друг другу? Поэтому я желал бы знать, какое из этих двух положений ты выбираешь; ведь то и другое одновременно никоим образом не могут быть истинными.

Евдий. Выбираю то, которое только что высказал; потому что с предшествующим я согласился, признаюсь, необдуманно. Ведь когда мы разумом ищем истинного

, и это достигается посредством вопросов и ответов, каким образом разум мог бы прийти до последнего вывода, если бы предварительно не принял что-нибудь за верное? А каким образом он мог бы принять что-нибудь за верное, если бы это что-нибудь не было нами узнано? Следовательно: если бы этот разум не нашел во мне чего-либо познанного, опираясь на что он вел бы меня к непознанному, я решительно ничего не узнал бы через него, да и его самого не назвал бы разумом. Ввиду это ты напрасно не соглашаешься со мной, что в нас непременно существует некоторое знание прежде разума, от которого сам разум берет свое начало.

Августин. Я сделаю угодное тебе и позволю исправлять ошибки во всех тех случаях, когда ты будешь недоволен высказанным с чем-либо своим согласием. Но пожалуйста, не злоупотребляй этим и не относись небрежно к моим вопросам. В противном случае слишком часто неосмотрительно даваемое тобой согласие на что-либо заставит тебя сомневаться и в том, с чем ты согласился правильно.

Евдий. Продолжай начатое. Хотя я и сосредоточу, насколько смогу, свое внимание, потому что мне стыдно столько раз отступаться от своего мнения, однако я никогда не побоюсь воспротивиться этому стыду и исправить свою ошибку, особенно при твоём содействии. Упрямство не должно быть терпимо из-за того, что желательно постоянно.

ГЛАВА XXVII

Августин. Пусть же постоянство это утвердится в тебе как можно скорее — так приятна мне высказанная тобою мысль! Но пока будь как можно более внимательным к тому, что я хочу сказать. Спрашиваю: какое, по твоему, различие между разумом и умозаключением?

Евдий. Я недостаточно силен, чтобы указать это различие.

Августин. В таком случае скажи, полагаешь ли ты, что человеку — юноше или мужу, пожалуй даже (скажем безо всяких околичностей) что и мудрому, если только ум у него здоров, разум присущ непосредственно и постоянно, как здоровое, например, состояние телу, если оно не страдает от язв и от ран; или напротив, как способность, например: ходить, сидеть, говорить, — может то проявляться, то не проявляться?

Евдий. Я полагаю, что здоровому уму всегда присущ разум.

Августин. Ну, а то, что мы, спрашивая ли другого, или сопоставляя одно с другим, с чем уже согласились прежде или что очевидно само по себе, доходим до познания какой-либо вещи, — это всегда делается именно нами или с помощью стороннего мудреца?

Евдий. Не всегда. Ибо и всякий человек, и человек мудрый, как я полагаю, не всегда сам ли по себе, или с кем другим, доискивается чего бы то ни было посредством рассуждения: потому что тот, кто доискивается, еще не нашел; следовательно, если бы он всегда доискивался, то никогда бы не находил. Но мудрый нашел уже по крайней мере (чтобы не упоминать о чем-либо другом) саму мудрость, которой, будучи еще глупым, доискивался пожалуй и посредством рассуждения, или каким-либо иным способом.

Августин. Ты говоришь верно. Так уясни же, пожалуйста, для себя, что то не есть сам разум, когда мы посредством чего-либо, с чем согласились или что знаем, доходим до чего-то прежде неизвестного; потому что это, как мы теперь согласились с тобою, не всегда присуще здоровому уму; а разум присущ всегда.

Евдий. Понимаю, но к чему это?

Августин. А к тому, что незадолго до этого ты сказал (и я, потвоему, непременно должен был с этим согласиться), что мы имеем знание прежде разума, на том основании, что разум, ведя нас к неизвестному, опирается на что-либо уже известное; между тем как в настоящее время мы нашли, что это, когда оно делается, не

следует называть разумом; потому что здоровый ум не всегда это делает, хотя разум имеет всегда; а это, пожалуй, правильно называется умозаключением, так как разум есть своего рода взор ума, а умозаключение — разумное исследование, т.е. движение этого взора по всему, что подлежит обозрению. Последнее нужно для того, чтобы найти, а разум — чтобы видеть. Итак, когда этот взор ума, который мы называем разумом, будучи брошен на какой-либо предмет, видит его, — это называется знанием; а если ум не видит, хотя и напрягает взор, — это называется невежеством или незнанием. Ведь и этими телесными глазами не всякий, кто смотрит, видит; это мы легко замечаем в темноте. Из этого, полагаю, ясно, что одно дело взор, и совсем другое — видеть; в уме эти две вещи мы называем разумом и знанием. Но, может быть, ты хочешь что-либо возразить или находишь это различием недостаточно ясным?

Евдий. Я доволен этим различием и охотно с ним соглашаюсь.

Августин. В таком случае скажи, для того ли, по твоему мнению, мы бросаем взор, чтобы видеть, или для того мы видим, чтобы бросить взор?

Евдий. Ни один слепой, конечно, не усомнится, что взор существует для того, чтобы видеть, а не наоборот.

Августин. Следовательно, мы должны признать, что видеть имеет гораздо большую цену, чем иметь взор.

Евдий. Несомненно.

Августин. Следовательно, и знание имеет большую цену, чем разум.

Евдий. Нахожу это заключение последовательным. Августин. Полагаешь ли ты, что бессловесные животные лучше и счастливее людей?

Евдий. Пусть Бог хранит от подобного безумия. Августин. Ты пришел в ужас вполне справедливо; но к этому нас приводит высказанное тобой положение. Ты сказал, что они имеют знание, но не имеют разума. Человек же имеет разум, посредством которого с трудом достигает знания. Но пусть он достигает и легко

что такого особенного придает нам разум, что мы считаем себя выше бессловесных животных, если они имеют знание, а знание, как оказалось, следует ценить выше, чем разум?

ГЛАВА XXVIII

Евдий. Я вынужден или не допускать знания в бессловесных животных, или признать без возражений их действительное превосходство надо мною. Но объясни мне, пожалуйста, свойство того, что я упомянул о собаке Улисса: ведь вызванное ею удивление и побудило меня лаять на ветер.

Августин. Да неужели ты действительно думаешь, что это знание, а не просто только известная сила чувства? Чувством превосходят нас многие бессловесные (отыскивать причину этого теперь неуместно); но умом, разумом, знанием Бог поставил нас выше их. Упомянутое чувство в соединении с привычкой, которая имеет большую силу, может различать то, что подобным душам доставляет удовольствие, и может различать тем легче, что душа животных более привязана к телу, которому принадлежат эти чувства и которым она пользуется для жизни и удовольствия, получаемого ею от того же самого тела. Человеческая же душа посредством разума и знания, о которых у нас речь и которые несравненно превосходнее чувств, возвышается, насколько может, над телом, и охотнее наслаждается тем удовольствием, которое внутри нее; а чем более вдается в чувства, тем более делает человека похожим на скота. От этого бывает, что и плачущие дети, чем более они чужды разума, тем легче различают чувством даже прикосновение или приближение кормилиц, и не могут выносить запаха других женщин, к которым не привыкли.

Поэтому, хотя бы я и прервал одним другое, я с удовольствием занялся бы беседой такого свойства, которая убедила бы душу не погружаться в чувства более,

чем того требует необходимость, а отвлекаясь от них, сосредоточиваться более в самой себе и младенчествовать в отношении к Богу. Последнее и значит, совлеки человека ветхого, сделаться человеком новым. Начинать с этого — прямая необходимость по причине пренебрежения законом Божиим, и в божественных Писаниях ничего не излагается с такой истиной и таинственностью. Я желал бы поговорить об этом поболее, чтобы, под предлогом советов тебе, убедить и себя самого заботиться лишь о том, чтобы отдать себя обратно самому же себе, у которого я особенно в долгу; а через это сделаться и для Бога, как говорит Гораций, слугою — другом Господину'. А последнее решительно невозможно, если мы не преобразуем себя по Его образу, который Он дал для сохранения, как нечто самое драгоценное и любезное, когда дал нам нас же самих такими, что выше нас нельзя считать ничего, кроме Него самого. На мой взгляд нет дела более трудного и нет дела более похожего на прекращение деятельности: ни предпринять, ни выполнить его душа не может без помощи того, кому она отдает себя обратно. Поэтому-то человек должен преобразовывать себя по милосердию Того, Чьею благостью и властью он образован. Но мы должны возвратиться к предмету нашего разговора. Находишь ли ты для себя теперь доказанным, что бессловесные животные не имеют знания и что все то, чему мы удивляемся в них, как имеющему некоторое подобие знания, есть сила чувства?

Евдий. Это действительно доказано; и если по этому предмету остаются некоторые вопросы, которые следовало бы разрешить, я воспользуюсь для того другим временем; а теперь я желал бы знать, какое ты из этого выведешь следствие?

• Horat. Serm. lib. II. sat. 7, v. 2 et 3.

ГЛАВА XXIX

Августин. А какое другое, по твоему мнению, как не то, что вышеприведенное определение чувства, заключавшее в себе сперва что-то большее, чем чувство, оказывается в настоящее время страдающим противоположным недостатком, потому что не может обнимать всякое чувство? Ибо бессловесные животные имеют чувство и не имеют знания; а между тем, что не укрывается, то познается; а все, что познается, без сомнения, относится к знанию. Со всем этим мы с тобой уже согласились. Следовательно, или неверно то, что чувство есть испытываемое телом состояние, не укрывающееся от души, или же его бессловесные животные не имеют, так как у них нет знания. Но мы признали за бессловесными животными чувство. Следовательно, неправильно определение.

Еводий. Признаюсь, мне нечего против этого возразить.

Августин. Обрати внимание еще на одно обстоятельство, которое должно заставить нас еще более стыдиться за это определение. Ты помнишь, конечно, что третий из указанных тебе недостатков определения, безобразнее которого ничего быть не может, заключается в том, что определение является ложным во всех отношениях. Таково известное определение человека: человек есть животное четвероногое. Кто говорит и доказывает, что всякий человек есть животное четвероногое, или — что всякое животное четвероногое есть человек, тот несомненно сумасшедший, если не шутит.

Еводий. Ты говоришь правду.

Августин. Ну, а если окажется, что и наше определение чувства страдает таким же недостатком, не следует ли, по твоему мнению, устранить и выбросить его из головы с большей решительностью, чем что-либо другое?

Еводий. Кто это станет отрицать? Но я не желал бы, если это возможно, чтобы ты еще долго удерживал меня на этом предмете и терзал своими вопросами.

Августин. Не бойся — дело уже подходит к концу. Или, так как речь идет о различии между бессловесными животными и людьми, ты, быть может, еще не убедился, что одно дело чувствовать, а другое — знать?

Еводий. Убедился.

Августин. Итак, одно — чувствовать, другое — знать?

Еводий. Именно.

Августин. Но мы ведь чувствуем не разумом, а зрением, слухом, обонянием, вкусом или осязанием.

Еводий. Согласен.

Августин. Все же, что мы знаем, знаем разумом; поэтому никакое чувство не есть знание. А что не укрывается, то относится к знанию; следовательно, то, что какая-либо вещь не укрывается, также точно не относится к какому-либо чувству, как к какому-либо человеку нельзя правильно отнести название четвероногого. Поэтому то наше определение, принятое тобою, как оказалось, не только входит в чужую область и опускает кое-что свое, но даже вовсе своего не имеет, а содержит все чужое.

Еводий. Что же мы станем теперь делать? Неужели ты допустишь, чтобы с этим оно и ушло с твоего суда? Хотя защиту его, как мог, вел я, но саму формулу процесса, которая обманула нас, составил ты. Если я и не смог выиграть дела, я вел его, по крайней мере, добросовестно: этого для меня достаточно. Но ты, который, с одной стороны, побудил его смело вступить в тяжбу, а с другой, своими опровержениями заставил со стыдом отказаться от нее, — что станешь делать ты, если тебя станут обвинять в злоупотреблении доверием?

Августин. Да разве есть какой-нибудь судья, которого я из-за этого должен был бы опасаться? Я, как частным образом приглашенный юрист, хотел опровергать тебя только для того, чтобы ты запасался нужными сведениями, и когда дойдет дело до суда, явился на него подготовленным.

Еводий. Так стало быть есть нечто, что ты можешь сказать

в пользу этого определения, которое по необходимости вверил для защиты и сохранения мне, немощному? Августин. Разумеется есть.

ГЛАВА XXX

Евдий. Что же это такое, скажи на милость? Августин. А вот что. Хотя одно дело чувство, и совсем другое — знание, однако то их свойство, по которому что-либо от души не укрывается, обще им обоим; как обще человеку и бессловесному животному свойство животного, хотя они и весьма различаются между собой. Ибо не укрывается то, что является душе или через телесную организацию, или через умственный просвет; первое составляет принадлежность чувства, последнее — знания.

Евдий. Следовательно, то определение остается неприкосновенным и верным?

Августин. Без сомнения, остается. Евдий. Так в чем же состояла моя ошибка? Августин. Ошибка состояла в том, что ты, не обдумав как следует дела, отвечал утвердительно, когда я спросил тебя: все ли то, что не укрывается, познается?

Евдий. А как же я, по-твоему, должен был бы отвечать?

Августин. Если что-либо не укрывается, это не всегда есть знание, но лишь тогда, когда не укрывается благодаря разуму; а если не укрывается благодаря телу, то называется чувством, коль скоро испытываемое телом состояние не укрывается само по себе. Разве ты не знаешь, что некоторые философы и мужи весьма остроумные полагали, что даже и то, что понимается умом, не подходит под название знания, если понимание не будет так твердо, что поколебать его в уме нельзя будет никаким доводом?

Евдий. Весьма благодарен за это разъяснение. Но так как уже со всей, по моему мнению, тонкостью показано

что такое чувство, то возвратимся, пожалуй, к тому вопросу, ради которого мы входили в это разъяснение. В доказательство, что душа имеет такой же объем, как и ее тело, я привел тот аргумент, что, начиная с головы и до последнего пальца ноги, она чувствует прикосновение всюду, где бы ты его не произвел; это и послужило поводом к тому, что мы перешли к определению чувства, задержавшему нас столь надолго, хотя, быть может, это и необходимо для дела. Так покажи же теперь пользу этого труда, если она, конечно, есть.

Августин. Есть несомненно, и притом весьма большая: все, чего мы добивались, сделано. Для того, чтобы усвоить как можно тверже, мы продолжительнее, чем ты желал, рассуждали о том, что чувство есть испытываемое телом состояние, не укрывающееся от души; помнишь ли ты то наше открытие, что глаза чувствуют или лучше испытывают известное состояние там, где их нет?

Евдий. Помню.

Августин. Если не ошибаюсь, ты также согласился, или по крайней мере не сомневаешься, что следует согласиться и с тем, что душа гораздо лучше и могущественнее, чем всякое тело?

Евдий. Сомневаться в этом я считаю преступным.

Августин. В таком случае, если тело, в силу некоего соединения с душой, может испытывать известное состояние там, где его нет, что, как выяснилось, случается с глазами при зрении, то неужели мы душу, благодаря которой обнаруживают такую силу сами глаза, признаем до такой степени грубой и неповоротливой, что от нее укрывалось бы испытываемое телом состояние, даже если она и не находится там, где происходит само это испытываемое состояние?

Евдий. Это заключение поражает меня настолько сильно, что я чувствую себя загнанным в угол и не знаю не только что отвечать, но и того, где я нахожусь. В самом деле, что мог бы я возразить? Что то не есть чувство, когда испытываемое телом состояние само по себе от души не укрывается? Но чем же оно будет, если не

этим? Или что глаза ничего не испытывают, когда мы видим? Но это нелепо. Или они испытывают там, где они находятся? Но они не видят самих себя, и там, где они, нет ничего, кроме них же самих. Или что душа не могущественнее глаз, хотя она-то и есть основание их силы? Но бессмысленнее этого ничего нет. Уж не следует ли сказать, что высшую степень могущества составляет испытывать там, где что-либо находится, чем там, где не находится? Но если бы это было верно, зрение не было бы превосходнее остальных чувств.

Августин. А что значит, что когда глаза, например, испытывают какой-нибудь удар, порез или изменение влажности, — испытывают там, где они находятся, — и когда это от души не укрывается, то это называется не зрением, а ощущением; и притом все подобное глаз может испытывать и в бездушном теле, хотя бы и не было души, от которой испытываемое состояние не укрывалось бы; а то, чего глаз не может испытывать иначе, как при условии, чтобы ему была присуща душа, т.е. то, что испытывает он в зрении, то лишь одно он испытывает там, где сам не находится? Не видно ли из этого всякому, что душа не содержится ни в каком месте, коль скоро глаз, который есть тело, испытывает не в своем месте лишь то, чего никогда не испытывает без души.

Евдий. Скажи, пожалуйста, что же мне после этого делать? Ведь на этих основаниях можно заключать, что наши души не находятся в телах? А если это так, то ведь я же знаю, где я нахожусь? Кто вынудит меня признать, что я—не сама душа?

Августин. Не смущайся, отнесись к этому с большим оптимизмом. Это рассуждение обращает нас к нам же самим, и насколько это возможно, отвращает от тела. Хотя твое заключение, что душа не находится в теле существа живого и одушевленного и кажется нелепостью, однако были, и полагаю, есть и теперь весьма ученые мужи, которые так именно и думали. Ты понимаешь сам, что это предмет весьма тонкий и требует для своего рассмотрения достаточно очищенного умственного

взора. В данном случае подумай лучше, какое ты можешь представить другое основание, чтобы доказать, что душа длинна или широка, или что-либо в том же роде: потому что сам видишь, что тот твой аргумент об ощущении прикосновения — к истине не прикасается и нисколько не доказывает, что душа разлита по всему телу, как кровь, например. Но если тебе добавить нечего, перейдем к рассмотрению того, что осталось.

ГЛАВА XXXI

Евдий. Может быть, я и не имел бы что добавить, если бы не вспомнил, сколь мы, будучи отроками, удивлялись, как дергались хвосты ящериц, отделенные от остального тела; я никоим образом не могу представить себе, чтобы подобное движение совершалось без души, и не понимаю, как это душа не имеет никакого протяжения, если она может быть рассекаема вместе с телом.

Августин. В ответ на это я мог бы указать тебе на воздух и огонь: эти две стихии удерживаются в теле земном и влажном присутствием души, чтобы составлялось смещение всех четырех; а когда душа отходит от тела, устремляются вверх, и высвобождаясь, движут эти тела тем быстрее, чем неожиданнее они вырываются в свежесделанную рану; а затем движение ослабевает и, наконец, прекращается, коль скоро убегающее делается все меньшим и улечивается вовсе. Но меня останавливает то, что я наблюдал этими самыми глазами, — наблюдал, пожалуй, позже, чем можно тому поверить, но на самом деле не позже, чем я должен был наблюдать. Недавно, когда мы были в Лигурии, юноши наши, бывшие в то время со мною ради своих научных занятий, лежа на земле в тенистом месте, заметили многоножное пресмыкающееся животное, т.е. некоего длинного червя. Животное это известно всем, но того, о чем я хочу сказать, я никогда в нем не наблюдал. Один из юношей, повернув стиль, который случайно держал в

руках, рассек животное пополам: тогда обе части тела разошлись в противоположные стороны с такой скоростью и с таким неослабным напряжением движения, как будто бы это были два животных одного и того же рода. Пораженные этим дивом и любопытствуя знать причину, юноши тотчас же принесли эти два живые куска к нам, на место, где мы сидели вместе с Алипием. С немалым удивлением наблюдали и мы, как они могли бегать по доске в разные стороны и как один из них, тронутый стилем, сворачивался в сторону болевшего места, между тем как другой не чувствовал ничего и продолжал свои собственные движения в другом месте. Да чего же более? Мы производили опыты, пока было можно, и червяка, даже — червей, уже рассекали на множество частей: все они двигались так, что, если бы это не было сделано нами и не были бы видны свежие раны, мы бы решили, что их столько же и родилось отдельно и что каждый из них жил сам по себе.

Но то, что я сказал в ту пору этим юношам, когда они с напряженным вниманием обратились ко мне, то я опасаюсь в настоящее время сказать тебе. Мы уже настолько продвинулись вперед, что не ответь я тебе иначе, так, чтобы это служило в пользу защищаемого мною мнения, существенное положение наше, подкрепленное таким долгим рассуждением, окажется рухнувшим, будучи подточено одним червяком. Тем я приказал, чтобы в своих научных занятиях они, как начали, так и продолжали держаться определенного порядка; что в свое время им будет удобнее приступить к исследованию и изучению этого, если это окажется нужным. Но если бы я захотел изложить то, о чем, по удалении их, я рассуждал с Алипием, когда каждый из нас со своей собственной точки зрения припоминал виденное, высказывал предположения, задавался вопросами, — то нам пришлось бы говорить гораздо больше, чем мы говорили с тобой с самого начала со всеми отступлениями и околичностями. Впрочем, я не скрою от тебя, что думаю. Если бы в то время мне не было уже известно многое касательно тела,

вида, присущего телу, места, времени, движения, о чем весьма тонко и темно рассуждается по поводу этого же самого вопроса, я бы склонился признать победу за теми, которые говорят, что душа есть тело. Поэтому, насколько могу, я еще и еще убеждаю тебя, не предавайся безрассудно книгам или рассуждениям людей слишком болтливых и до крайности доверяющих этим телесным чувствам, пока не исправишь и не утвердишь стези, которые ведут душу к самому Богу; чтобы научные занятия и труды еще легче, чем бездействие и праздность, не отвратили тебя от этого таинственнейшего и спокойнейшего убежища ума, от которого он странствует в настоящее время в удалении, пока обитает здесь.

Теперь же, в противовес тому, что, как я чувствую, приводит тебя в крайнее недоумение, выслушай из многого не то, что тяжеловеснее, а то, что короче; я не мог выбрать того, что для меня вероятнее остального, а мог выбрать то, что более подходит для тебя.

Еводий. Говори, пожалуйста, как можешь скорее. Августин. Прежде всего скажу следующее. Если причина, от которой при рассечении некоторых тел это происходит, неизвестна нам, из-за этого одного мы не должны еще приходить в смущение до такой степени, чтобы считать ложным то многое, что перед тем казалось яснее света. Ведь может случиться, что причина этого неизвестна нам потому, что она скрыта от самой человеческой природы; или быть может она и известна какому-нибудь человеку, но он не может быть нами спрошен, или если бы и был спрошен, не мог бы удовлетворить нас, так как мы не владем нужными для того способностями ума. Неужели вследствие этого у нас должно быть отнято то, что мы изучили самым основательным образом и что признаем за самое истинное? Если же все то верное и несомненное, что отвечал ты на мои вопросы, остается неприкосновенным, то нам нечего по-детски бояться упомянутого червячка, хотя бы мы и не в состоянии были представить причину его живучести и множественности. Ведь если бы ты имел о

ком-нибудь твердое и несомненное убеждение, что он человек добрый, и застал бы его на пиру с разбойниками, которых преследовал, причем по какой-нибудь случайности он умер бы прежде, чем мог быть тобою спрошенным, ты, хотя это для тебя навсегда и осталось бы тайной, придумал бы скорее какую угодно причину его сообщества и пиршества со злодеями, чем злодейство и соучастие в злодействе. Так почему же и в данном случае, когда множеством вышеприведенных доказательств, которые и сам ты обсудил основательнейшим образом, для тебя уяснилось, что душа не содержится в определенном месте и потому не имеет никакого такого количества, какое видим мы в теле, — почему ты для объяснения, отчего некоторое животное, будучи рассечено, живет во всех частях, не предположишь другой какой-нибудь причины, но только не той, чтобы душа могла быть рассекаема вместе с телом? Если этой причины мы открыть не можем, то не следует ли скорее искать истинного, чем верить ложному?

ГЛАВА XXXII

Затем я спрошу у тебя: думаешь ли ты, что в наших словах звук — это одно, а то, что обозначается звуком, —

совсем другое?

Еводий. По моему мнению — это одно и то же. Августин. В таком случае скажи, откуда происходит сам звук, когда ты говоришь?

Еводий. Кто усомнится в том, что он от меня же и

происходит?

Августин. Стало быть, от тебя происходит и солнце, когда ты называешь солнце?

Еводий. Ты спрашивал меня о звуке, а не о самом

предмете.

Августин. Следовательно, звук — одно, а предмет — другое, обозначаемое звуком; а ты сказал, что то и другое — одно и то же.

Еводий. Согласен, я ошибся.

Августин. В таком случае скажи, можешь ли ты, зная латинский язык, употребить название *sol* (солнце) так, чтобы звуку не предшествовало представление о солнце?

Еводий. Никак не могу.

Августин. Ну, а если прежде, чем название это сорвется с твоих уст, ты, желая его высказать, несколько времени пробудешь в молчании; не будет ли содержаться в твоей мысли то, что потом услышит другой?

Еводий. Это очевидно.

Августин. Но ведь солнце имеет огромную величину; так нельзя ли и понятие его, которое ты содержишь в мысли до произнесения слова, представлять длинным, широким и т.п.?

Еводий. Никак нельзя.

Августин. Теперь скажи мне: когда вырывается из уст твоих само название, и я, слыша его, представляю себе солнце, которое представил себе ты до произнесения и при самом произнесении слова, а теперь, быть может, представляем мы оба, — не кажется ли тебе, будто само название как бы получило от тебя то значение, которое передано мне посредством ушей?

Еводий. Кажется.

Августин. Следовательно, если само название состоит из звука и значения, звук же относится к ушам, а значение — к уму, то не полагаешь ли ты, что в названии, как бы в некотором одушевленном существе, звук представляет собой тело, а значение — душу звука?

Еводий. На мой взгляд — это звучит убедительно.

Августин. Теперь обрати внимание на то, может ли звук имени быть разделен на буквы, между тем как душа его, т.е. его значение, не может? Ведь несколько прежде ты сказал, что в нашей мысли оно не представляется тебе ни длинным, ни широким.

Еводий. Вполне с этим согласен. Августин. Ну, а когда этот звук разделится на буквы, удерживает ли он, по твоему мнению, свое значение?

Еводий. Каким образом отдельные буквы могут иметь то значение, какое имеет составленное из них название?

Августин. Ну, а когда с разделением звука на буквы теряется значение, не кажется ли тебе, что делается нечто похожее на то, что бывает, когда из растерзанного тела исходит душа, и что с названием случается как бы некоторый род смерти?

Еводий. Соглашаюсь с этим, и притом так охотно, как ни с чем в этой речи.

Августин. Итак, если из этого сравнения ты достаточно себе уяснил, каким образом душа с расчленением тела может не рассекаться, то вникни теперь в то, каким образом могут жить сами куски тела, хотя бы душа и не была рассечена. Ты уже согласился, и согласился, по моему мнению, справедливо, что значение, составляющее как бы душу звука, когда произносится имя предмета, само по себе никоим образом не может быть делимо, между тем как звук, представляющий собой как бы его тело, может. Но в имени *sol* звук делится так, что ни одна часть его не удерживает никакого значения. Поэтому на буквы его, по разложению тела имени, мы будем смотреть как на члены, лишившиеся души, т.е. потерявшие значение. Но если найдем имя, которое, будучи разделено, может иметь какое-нибудь значение и в отдельных частях, то ты должен будешь согласиться, что рассечение в последнем случае не непременно производит нечто подобное смерти, потому что рассматриваемые отдельно члены покажутся тебе имеющими какое-нибудь значение и как бы дышащими.

Еводий. Разумеется соглашусь, и жду с нетерпением, чтобы ты произнес такое имя.

Августин. Изволь. По соседству с солнцем, об имени которого у нас шла речь выше, мне припоминается *lucifer* (Венера); если рассечь это слово между вторым и третьим слогом, оно в первой своей части, когда мы скажем *luci**, будет иметь некоторое значение, и следовательно

* Форма дательного падежа от *lux* — свет.

этой большею половиною тела будет жить. Последняя часть также имеет душу, потому что когда тебе приказывают принести что-нибудь, ты слышишь эту часть *. Разве ты мог бы повиноваться, когда кто-нибудь скажет тебе: *Fer codicern**, если бы слово *fer* ничего не означало? Когда это слово присоединяется к *luci*, оно произносится *lucifer*, и указывает на звезду; а когда отсекается от него, все же нечто значит, и потому как бы удерживает жизнь.

Но так как все, что подлежит чувствам, находится в известном месте и времени, или точнее — занимает известное место и время, то чувствуемое глазами разделяется по месту, а ушами — по времени. Как вышеупомянутый червяк, будучи целым, занимает больше места, чем его часть; так и когда произносится слово *lucifer*, требуется более продолжительное время, чем если бы говорилось только *luci*. Поэтому, если последняя часть слова живет значением при том уменьшении времени, какое сделано известным разделением звука, хотя само значение остается нераздельным (потому что протяжение во времени имеет не оно, а звук), то также точно следует полагать, что и по рассечении тела червяка, хотя часть его, именно потому, что была частью, и жила в меньшем месте, однако душа отнюдь не была рассечена и в меньшем месте не сделалась меньшей, хотя при целостности животного владела разом всеми членами, простиравшимися на большое пространство. Ибо она владела не пространством, а телом, которое приводила в движение; также точно как известное значение слова, хотя протяжения во времени не имеет, однако как бы одушевляло и наполняло все буквы имени, имеющие каждая свою меру и протяжение. Этим подобием, которое, чувствую, тебе нравится, в настоящее время и удовольствуйся. Рассуждений же более тонких, для которых потребовались бы не подобия

* *Fer* — повелительная форма глагола *fero* — несу. "Принеси книгу.

по большей части обманывающие, а само дело, в настоящий момент не жди, потому что, с одной стороны, пора закончить и так затянувшуюся беседу, а с другой, чтобы проникнуть в предметы этого рода и постигнуть их, душа твоя должна предварительно усвоить многое другое, чего у тебя недостает; только тогда ты сможешь со всей ясностью понять, действительно ли оно так на деле, как говорят о том некоторые учнейшие мужи, т.е. душа сама по себе делима быть не может, но через тело — может.

Теперь же, если хочешь, выслушай, или лучше — узнай, какова душа не по объему места и времени, а по силе и могуществу, ибо таковы, если помнишь, наши первоначальные предположения и распорядок. О числе же душ, хотя и это относится к тому же вопросу, я не знаю, что тебе сказать. Скорее я сказал бы, что об этом вовсе не следует спрашивать или что тебе следовало бы подождать с этим вопросом, чем сказал, что число и множество не относится к количеству или что по отношению к такому темному вопросу я в настоящее время не могу ничем тебе помочь. Ведь если бы я сказал, что душа одна, ты бы зашумел, что в одном-де она блаженна, в другом — несчастна, и что одна и та же вещь в одно и то же время не может быть и блаженной, и несчастной. А если бы я сказал, что она одна и в то же время их много, ты стал бы смеяться; а я не имел бы под руками ничего, чем мог бы вовремя сдержать твой смех. А если бы я сказал только, что их много, я посмеялся бы сам над собою и скорее выдержал бы твое, чем свое неудовольствие на себя. Поэтому выслушай от меня то, что, по моему мнению, ты можешь выслушать с пользой; а что для обоих или для одного из нас так тяжело, что может подавить, того не желай ни поднимать, ни налагать.

Евдий. Согласен и надеюсь, что, насколько это будет по силам моей душе, ты изложишь то, о чем можно говорить со мной с пользой для меня.

ГЛАВА XXXIII

Августин. О, если бы мы оба могли спросить об этом какого-либо учнейшего, и притом красноречивейшего и во всех отношениях мудрейшего и совершеннейшего человека! Как прекрасно в своей речи и рассуждениях он разъяснил бы, какую силу имеет душа в теле, какую сама в себе, какую у Бога, к Которому она, будучи чистой, весьма близка, и в Котором имеет для себя высшее и всяческое благо! Теперь же, когда мне недостает такого человека, я вынужден предложить тебе только свои услуги. Выгода здесь заключается в том, что в ту пору, как я, неученый, буду объяснять, какую силу имеет душа, я без опасения испробую, какую силу имею сам я. Прежде всего, однако, я урежу твои слишком широкие и безграничные ожидания: не думай, что я буду говорить о всякой душе, но только — о человеческой, о которой одной мы должны заботиться, если обязаны заботиться о себе. Итак, во-первых, она, как это легко видеть всякому, животворит своим присутствием это земное и смертное тело; собирает его в одно и содержит в единстве, не позволяя ему распадаться и истощаться; распределяет питание равномерно по членам, отдавая каждому из них свое; сохраняет его стройность и соразмерность не только в том, что касается красоты, но и в том, что касается роста и рождения. Все это, впрочем, может казаться общим человеку с деревьями, поскольку и о последних мы говорим, что они живут, и видим и утверждаем, что каждое из них в своем роде сохраняет себя, питает, растет, рождает.

Взойди поэтому на другую ступень и посмотри, какой силой располагает душа в чувствах, где жизнь проявляется очевиднее и яснее. Ибо не следует обращать внимания на то нечестие, вполне грубое и более деревянное, чем сами деревья, которое оно берет под свое покровительство, — нечестие, которое верит, что виноградная лоза чувствует боль, когда с нее срывают кисть, и что

деревья не только чувствуют, но и видят и слышат, когда их рубят; для разбора этого святотатственного заблуждения будет приличным другое место. Теперь, как я предположил, обрати внимание на то, какую силу обнаруживает душа в чувствах и в самом движении существа более наглядно одушевленного, — в чувствах и в движении, в которых у нас нет ничего общего с теми, которые прикреплены к месту корнями. Душа простирается в ощущение и в нем чувствует и различает теплое и холодное, шероховатое и гладкое, твердое и мягкое, легкое и тяжелое. Затем, вкушая, обоняя, слушая, видя, она различает бесчисленные особенности вкусов, запахов, звуков, форм. И во всем этом то, что соответствует природе ее тела, она принимает и стремится к тому, а что противоположно этой природе, то отвергает и от этого бежит. В известный промежуток времени она отвлекается от этих чувств и восстанавливает их чувствительность как бы посредством своего рода праздников, перебирает сама по себе целыми рядами и на разные манеры образы вещей, которые через них получила; все это и составляет собой сон и сновидения. Делая разные телодвижения и бродя туда и сюда, она нередко находит удовольствие в самой легкости движения и без труда приводит члены в гармонию; для соединения полов делает что может, и общением и любовью двойственную природу обращает в одну; склоняет не только к рождению, но и к ласке, защите и кормлению детей. Силой привычки привязывается к вещам, через среду которых проводит тело и которыми тело поддерживает, и отрывается от них, будто от членов, с болью; эта сила привычки, не разрываема самой разлукой с вещами и промежуток времени, называется памятью. Но всю эту силу, как согласится каждый, душа проявляет и в бессловесных животных.

Итак, поднимись на третью ступень, которая составляет уже собственность человека, и представь эту память бесчисленных вещей, не приросших силою привычки, а взятых на сохранение и удержанных наблюдательностью и при помощи условных знаков; эти разные роды

искусств, возделывание полей, постройки городов, многообразные чудеса разнообразных сооружений и великих предприятий, изобретения стольких знаков в буквах, в словах, в телодвижениях, во всякого рода звуках, в живописи и ваянии; столько языков у народов, столько учреждений, то новых, то восстановленных; такую массу книг и всякого рода памятников для сохранения памяти и такую заботливость о потомстве; эти ряды должностей, властей, почестей и санов в быту ли то семейном, или в государственном внутреннем и военно-служебном, в светском ли то или в священном культе; эту силу соображения и вымысла, потоки красноречия, разнообразие поэтических произведений, тысячи видов подражания ради потехи и шутки, искусство музыкальное, точность измерений, науку вычислений, разгадку прошедшего и будущего на основании настоящего. Велико все это и вполне человечно. Но все это богатство еще общее, с одной стороны, душам ученым и неученым, с другой, — добрым и злым.

Теперь подними свой взор выше и впрыгни на четвертую ступень, с которой начинается доброта и все то, что действительно заслуживает похвалы. Начиная с этой ступени душа осмеливается предпочитать себя не только своему телу, хотя и составляющему некоторую часть мирового, но и самому мировому телу, и не считать его блага своими благами, а по сравнению с собственным могуществом и красотой, отделять и презирать их; и затем, чем более любит себя, тем более удаляется от нечистот, очищает себя от всякой телесной грязи и старается всячески о возможной красоте своей и убранных; борется против всего, что становится ей на пути, чтобы отклонить ее от ее предположений и намерений; высоко ценит общество человеческое и не желает другому ничего такого, чего не хочет себе; повинуется авторитету и заповедям мудрых, и верит, что через них говорит с нею Бог.

Этому светлomu стремлению души присущ еще труд и великое и тягостное столкновение со скорбями и прелестями

этого мира. Ибо с самим делом очищения соединяется страх смерти, часто невеликий, но часто и весьма сильный. Невелик он бывает тогда, когда в простоте сердца верится (ибо видеть, действительно ли оно так, можно душе только вполне очистившейся), что все управляется божественным провидением и правдой так, что смерть не может несправедливо прилуниться никому, хотя бы нанес ее человек несправедливый. Но боязнь смерти становится сильной и на этой уже ступени, когда дело очищения тем менее представляется прочным, чем заботливее о нем стараются, и кажется меньшим оттого, что по причине страха уменьшается спокойствие, крайне необходимое для исследования таинственных вещей. Затем, чем более душа в силу самого своего успеха чувствует, как велико различие между нею чистою и нею же оскверненною, тем более опасается, что, когда она сложит это тело, Бог ее, оскверненную, может потерпеть еще менее, чем терпит она сама. А нет ничего труднее, чем бояться смерти, и в то же время воздерживаться от прелестей этого мира, как требуют того сами опасности. Но такова сила души, что она может успевать и в этом при помощи правды высочайшего и истинного Бога, которою весь этот мир поддерживается и управляется, которая делает и то, что не только все существует, но и так существует, что существовать лучше решительно не может. Этой правде с великим благочестием и твердой надеждой она и вверяет себя в столь трудном деле своего очищения, чтобы она помогла ей и усовершила ее.

Когда это совершится, т.е. когда душа будет свободна от всякого тления и омыта от скверн, тогда, наконец, она почувствует себя исполненною величайшей радостью, нисколько не боится за себя, не испытывает никакой тревоги за свое положение. Это составляет пятую ступень. Ибо одно дело — добиваться чистоты, и совсем иное — иметь ее; и совершенно одно дело — очищать себя оскверненную, другое же — не позволять снова оскверняться. На этой ступени душа чувствует свою силу

во всех отношениях; а когда почувствует это, тогда с великой и невероятной уверенностью устремляется к Богу, т.е. к самому созерцанию истины, и это составляет высочайшую и таинственнейшую награду, ради которой столько было затрачено труда.

Но это действие, т.е. стремление души к уразумению того, что существует истинным и высочайшим образом, представляет собой высшее созерцательное состояние души. Совершеннее, лучше и нормальнее его нет для души ничего. Это — шестая ступень. Ибо одно дело — очищать сам глаз души, чтобы он не смотрел напрасно и бесцельно и не видел превратно; другое — сохранять и укреплять его здоровье; и совсем иное — обращать ясный и прямой взор на то, что подлежит рассмотрению. Те, которые хотят делать последнее прежде, чем будут очищены и получают исцеление, до такой степени болезненно поражаются этим светом истины, что не только не находят в нем ничего доброго, но даже, напротив, находят в нем весьма много дурного, отказывают ему в названии истины и с некоторым сладострастием и жалким наслаждением, проклиная врачевание, погружаются обратно в свой мрак, который болезнь их только и может выносить. Поэтому-то по божественному вдохновению и вполне правильно говорит пророку «Сердце чистое сотвори во мне, Боже, и дух правый обнови внутри меня» (Пс. L, 12). Дух правый, по моему мнению, делает то, что душа в изыскании истины не может уклоняться от прямого пути и заблуждаться. А такой дух не обновится в ней прежде, чем сердце не будет чистым, т.е. прежде, чем само помышление не устранился и не очистится от всякого пожелания и всякой нечистоты смертных вещей.

А что скажу я тебе об этой радости, о наслаждении высочайшим и истинным благом, о тихом мерцании света и вечности, присущих этому видению и созерцанию истины, которое составляет седьмую и последнюю ступень души — даже и не ступень, а некоторое постоянное пребывание, в которое восходят всеми предшествующими

ступенями? Об этом сказали, насколько сочли нужным сказать, некоторые великие и несравненные души, о которых мы думаем, что они видели и видят это. Со своей стороны, с полной уверенностью скажу тебе одно: если мы будем с постоянством держаться того направления, которое предписывает нам Бог и которого мы решились держаться, то мы достигнем при помощи силы и мудрости божественной той высочайшей причины, или высочайшего виновника бытия, или высочайшего начала всех вещей, или иным образом, более соответственно, называемой вещи, постигнув которую, мы действительно увидим, что все под солнцем — суета суетствующих.

Суета есть ложь, а под суетствующими разумеются или обманутые, или обманывающие, или те и другие вместе. Но вместе с тем мы будем в состоянии распознать, какое различие между этим и тем, что существует истинно, и каким образом и это все сотворено Богом творцом, и как оно, будучи по сравнению с тем ничтожно, рассматриваемое само по себе кажется удивительным и прекрасным. Тогда узнаем, как истинно то, чему велено нам веровать; как прекрасно и в высшей степени спасительно мы были воспитаны матерью-церковью; как велика была польза того молока, о котором апостол Павел сказал, что он дал его в питье младенцам (I Кор. III, 2). Принимать эту пищу, когда кто-либо кормится матерью, в высшей степени полезно; но принимать тогда, когда уже вырос, стыдно; отвергать ее, когда она нужна, достойно сожаления; порицать же ее когда бы то ни было или ненавидеть — злодейство и несчастье, а готовить и надлежащим образом раздавать ее — дело в высшей степени похвальное и полное любви. И в этой телесной природе, коль скоро она повинуется законам божественным, увидим такие смены и чередования, что само воскресение плоти, которому частью верят с большим трудом, частью же вовсе не верят, признаем за несомненное до такой степени, что для нас не будет вернее восход солнца после захода. Наконец и таких,

которые смеются над человеком, воспринятым от могущественнейшего, вечного и неизменного Сына Божия в образ и начаток спасения и родившегося от Девы, и над другими чудесами этой истории, и таких мы станем презирать, как тех детей, которые, увидев живописца, рисующего с лежавших перед ним картин, на которые он посматривал, думают, что человек иначе и не может рисовать, как только посматривая при этом в другую картину. При этом в созерцании истины, насколько каждый в состоянии ее созерцать, такое наслаждение, такая чистота, такая неподдельность, такая несомненная достоверность, что каждый полагает, что кроме этого он никогда ничего не знал, хотя и казался самому себе знающим; и так как душа не встречает препятствий к тому, чтобы отдаться истине всецело, то смерть, которой она прежде боялась, т.е. полное бегство и отречение от этого тела, обратится в предмет желания, как высочайший дар.

ГЛАВА XXXIV

Ты слышал, сколь велики сила и могущество души. Сказать коротко: если следует признать, что человеческая душа не есть то, что есть Бог, то также точно следует заключить, что из всего созданного нет ничего ближе ее к Богу. Поэтому в католической церкви существует божественное и превосходное предание: «Никакое творение не должно быть чтимо для души» (с особой охотой говорю теми же словами, какими мне это и было внушено), а должен быть чтим только сам Творец всех существующих вещей, из Которого все, через Которого все, в Котором все, т.е. неизменное начало, неизменная мудрость, неизменная любовь; единый, истинный и совершенный Бог, Который всегда был, всегда будет, никогда не был иным, чем есть, никогда не будет иным; Которого ничего нет таинственнее и ничего присущее; Которого трудно найти, где Он есть, а еще труднее найти

, где Его нет; с Которым не могут быть все, и без Которого не может быть никто (и так далее, если мы, люди, можем сказать о Нем что-либо более невероятное, но тем не менее более подходящее и более приличное). Итак, этого единого Бога должна чтить душа, — чтить, не давая ему определенных очертаний и без смутных представлений о Нем. Ибо необходимо, чтобы то, что душа чтит как Бога, она представляла лучшим, чем сама она.

А лучшим души не следует считать ни природы, ни земли, ни морей, ни звезд, ни луны, ни солнца, ни всего вообще, чего можно касаться или что можно видеть глазами, ни того, наконец, чего видеть мы не можем. Все это даже далеко хуже, чем какая бы то ни была душа, как убеждает нас в том разум, если только любители истины решаются со всевозможным постоянством и тщательностью следовать за ним по пути несколько необычному, и оттого — трудному. Если же в природе вещей есть что-либо иное, кроме того, что познается чувствами, и вообще кроме того, что занимает какое-либо определенное место, над чем всем мы признали превосходство души; итак, если есть что-либо иное из сотворенного Богом, — одно из этого хуже души, другое — равно ей. Хуже, например, душа бессловесного животного; равны, например, ангелы; но лучше ее нет ничего. А если есть что-либо из этого лучше ее, это зависит от ее греха, но не от природы. Но грех делает ее не до такой степени худшей, чтобы душу бессловесного животного следовало ставить выше ее или уравнивать с ней.

Итак, она должна чтить только Бога, который один есть ее творец. Человека же, какого-либо другого, хотя бы мудрейшего и совершеннейшего, и вообще какую бы то ни было душу, причастную разуму и блаженнейшую, она должна только любить, подражать ей и отдавать ей приличное по заслугам и чину. Ибо «Господа Бога твоего бойся и Ему одному служи» (Втор. VI, 13). Родственным же душам, заблуждающимся и падающим, мы обязаны, насколько то возможно и заповедано, подавать помощь, представляя дело так, что и это, когда

делается хорошо, делается через нас Богом. Ничего не должны мы считать своим, увлекаясь жаждой пустой славы: одного этого зла достаточно, чтобы низвергнуть нас с высоты в преисподнюю. И ненавидеть мы должны не подавленных пороками, а сами пороки, и не грешащих, а сами грехи. Ибо мы должны желать оказывать помощь всем, даже оскорбившим нас, оскорбляющим или вообще желающим оскорбить. Это истинная, это единственная религия. Примириться через нее с Богом относится к величию души, о котором у нас речь и которое делает ее достойной свободы; ибо освобождает от всего Тот, служить Которому в высшей степени полезно для всех, и в служении Которому, совершенно угодном, заключается единственная свобода.

Но я вижу, что переступил уже границы своего первоначального предположения и много наговорил тебе безо всяких с твоей стороны вопросов. Впрочем, я не жалею об этом. Так как это рассеяно по множеству церковных писаний, то мы кстати свели все это в одно; понять это вполне, однако же, нельзя, разве только кто-нибудь, мужественно подвизаясь на четвертой из указанных семи ступеней, сохраняя благочестие и приобретая здоровье и силу для восприятия этого, исследует все подробно и с особой тщательностью и проницательностью: ибо всем означенным ступеням присуща своя отличительная и особая красота. Более правильно мы называем их действиями.

ГЛАВА XXXV

Вопрос идет о могуществе души, и может случиться так, что все это она делает одновременно, но ей кажется, что она делает лишь то, что делает с затруднением или, по крайней мере, со страхом; ибо она делает это с большим вниманием, чем остальное. Итак, если снова всходить снизу вверх, первое действие, или преподавание, называется одушевлением; второе — чувством; третье

— искусством; четвертое — доблестью; пятое — покоем; шестое — вступлением; седьмое — созерцанием. Могут быть они названы и так: из тела; через тело; около тела; к себе самой; в себе самой; к Богу; у Бога. Можно и так: прекрасное из другого; прекрасное через другое; прекрасное около другого; прекрасное к прекрасному; прекрасное в прекрасном; прекрасное к красоте; прекрасное пред красотой. Обо всем этом, если тебе покажется, что что-либо нужно разъяснить подробнее, ты спросишь после. В настоящее же время я хотел обозначить это столькими названиями для того, чтобы ты не затруднялся, когда другие то же самое называют другими именами и употребляют даже иное деление, и чтобы из-за этого ты не отвергал того или иного. Одно и то же совершенно правильно и с полным основанием может быть называемо и разделяемо бесчисленными способами; а при таком обилии способов, каждый пользуется тем, какой находит для себя более подходящим.

ГЛАВА XXXVI

Итак, высочайший и истинный Бог нерушимым и неизменным законом, которым Он управляет всем созданным, подчинил тело душе, душу Себе, а через это и все — Себе; и не оставляет души ни в каком действии ее или наказанием, или наградой. Он признал самым прекрасным, чтобы существовало все, что есть, и существовало так, как оно есть, и распределялось бы по степеням природы в таком порядке, чтобы никакое безобразие ни с какой стороны не оскорбляло взоры, осматривающие целое, а всякое наказание и всякая награда душе своей соразмерностью всегда придавали бы нечто правильной красоте и предначертанному для всего порядку. Душе дано свободное воление. Силящиеся опровергнуть это своими пустыми доводами — слепы до такой степени, что не понимают, что по крайней мере эти пустые и святотатственные вещи они говорят по своей доброй

воле. Но свободное воление дано душе не так, чтобы, предпринимая что-либо, она ниспровергла в какой-нибудь части божественный порядок и закон. Ибо дано оно мудрейшим и непобедимейшим Господом всякой твари. Но видеть это дано немногим; и способным к тому делает каждого только истинная религия.

Эта истинная религия есть та, которая через примирение воссоединяет душу с единым Богом, от которого та как бы оторвалась из-за греха. Овладевает же она душой и начинает вести ее в упомянутом третьем действии; в четвертом — ожидает; в пятом — преобразует; в шестом — вводит; в седьмом — пасет. Все это делается в одном случае скорее, в другом — медленнее, соответственно степени любви и заслуг той или иной души; и все это делает Бог в высшей степени справедливо, правильно и прекрасно, как бы ни вздумали распоряжаться собой те, относительно которых Он это делает. Что же касается вопроса о том, насколько приносит пользу освящение младенцев, то вопрос этот весьма темный; однако следует верить, что некоторую пользу все-таки приносит. Разум найдет это, когда такого рода исследование будет полезно (хотя я предпочел отложить на будущее для своего исследования и многое другое, как нужное для познания). А это будет в высшей степени полезно, если исследование будет совершаться под руководством благочестия.

Если это так, то кто имеет право досадовать на то, что душа дана телу для приведения его в движение и управления им, коль скоро такой и столь божественный порядок вещей не мог устроиться лучшим образом? Или сочтет себя вправе задавать вопросы о том, какой она делается в этом смертном и брэнном теле, когда она и смерти подвергнута справедливо за грех, и может и в самом теле стать высоко по своей доблести? Или какой она будет по смерти, когда наказание смертью должно по необходимости оставаться, если будет оставаться грех, а добродетели и благочестия будет наградой сам Бог, т.е. сама истина? Поэтому прекратим

наконец, если угодно, нашу слишком длинную речь, и приложим неусыпное и благоговейное старание о соблюдении божественных заповедей. Другого убежища от стольких зол у нас нет. Если же я сказал что-нибудь более темно, чем ты ожидал, то постарайся, запомнив это, спросить о том в другое, более удобное время. Нам не откажет в помощи, если будем просить Его, Тот, Кто свыше является учителем всех.

Евдий. Я этой речью был приведен в такой восторг, что считал святотатством прервать ее; но если ты находишь, что пора прекратить разговор, и если тех трех оставшихся вопросов ты счел нужным в настоящее время коснуться лишь кратко, — я положусь в этом на твой суд; в будущем, при исследовании столь великих предметов, я буду не только сообразовываться со временем, ввиду твоих многочисленных занятий, но и заботиться о том, чтобы самому быть более подготовленным.

Об учителе

ГЛАВА 1 О том, с какой целью говорит человек

Августин. Какую, по-твоему, мы преследуем цель, когда говорим?

Адеодат'. Судя по тому, что мне теперь предстоит, или учить, или учиться.

Августин. С первым я согласен, ибо понятно, что учим мы именно говоря. Но как мы подобным образом еще и учимся?

Адеодат. Но ведь учимся-то мы задавая вопросы!

Августин. Но и в этом случае мы скорее имеем своею целью учить, ибо задавая вопросы, обычно хотим вразумить того, кого спрашиваем.

Адеодат. Ты, пожалуй, прав.

Августин. Итак, ты согласен с тем, что целью речи является именно обучение?

Адеодат. Не вполне. Ибо, если говорить — это не что иное, как произносить слова, то разве мы не делаем то же, когда, скажем, поем? Поем же мы часто одни, когда нас никто не слышит, а значит никого и ничему при этом не учим, да и не хотим учить.

Августин. Мне кажется, что есть некоторый род

" Рано умерший сын Августина, которому во время этого диалога около шестнадцати лет. Упоминается и в других работах, в частности «О блаженной жизни», «Исповедь» (прим. ред.).

обучения через припоминание, род весьма важный, о котором мы еще обязательно поговорим. Но если ты возражаешь против того, что мы и сами учимся, когда вспоминаем, и других учим, когда напоминаем, то спорить не буду и лишь замечу, что тогда у нас будет два повода к тому, чтобы говорить: во-первых, чтобы учить, и, во-вторых, чтобы вспоминать или напоминать другим. И когда мы поем, то, тем самым, и вспоминаем. Не так ли?

Адеодат. Не совсем, ибо, как правило, я пою не ради припоминания, а ради удовольствия.

Августин. Понимаю. Но согласись, что в пении тебе доставляет удовольствие некая модуляция звука, сами же слова особой роли тут не играют, так что петь, в общем-то, можно и без слов. А раз так, то петь и говорить — отнюдь не одно и то же. В самом деле, поют на флейте и цитре, поют птицы, да и сами мы часто издаем нечто музыкальное без слов, каковой звук пением назвать можно, но речью уже никак нельзя. Или, возможно, ты имеешь что-либо возразить?

Адеодат. Решительно ничего.

Августин. Итак, не кажется ли тебе, что когда мы говорим, то желаем при этом или учить, или припоминать?

Адеодат. Меня смущает вот какое обстоятельство: когда мы молимся, то ведь тоже говорим. Однако было бы святотатством думать, что Бог учится у нас чему-то или о чем-то вспоминает.

Августин. Тебе, думается, неизвестно, что молиться в затворенной клетки (Мф. VI, 6), под которой разумеются тайники нашего духа, нам заповедано именно потому, что Бог не нуждается в наших словах, которые бы учили Его или напоминали о том, чего мы желаем. Ибо кто говорит, тот членораздельными звуками проявляет вовне свою волю, Бога же должно искать и умолять в самых сокровенных тайниках разумной души, которая называется внутренним человеком, поелику Ему угодно было именовать ее Своим храмом. Не

читал ли ты у апостола: «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» (1 Кор. III, 16), и что Христос обитает во внутреннем человеке (Еф. III, 16—17)? Не останавливал ли ты также внимания на словах пророка: «Размыслите в сердцах ваших, на ложах ваших, и утишитесь; приносите жертвы правды и уповайте на Господа» (Пс. IV, 5—6)? Где, по-твоему, приносится жертва правды, как не в храме ума, в тайниках сердца? А где надлежит приносить жертву, там должно и молиться. Потому, когда мы молимся, нет нужды в том, чтобы мы говорили, т.е. в словах, произносимых внешним образом, за исключением разве тех случаев, когда эти слова, как у священников, служат выражением мысли, дабы не Бог, но люди слышали их и, приходя, благодаря припоминанию, в некоторое с ними согласие, возлагали упование свое на Бога. Или ты думаешь обо всем этом иначе?

Адеодат. Я совершенно с тобою согласен.

Августин. Значит, тебя не смущает то обстоятельство, что высочайший Учитель, когда учил Своих учеников молиться, научил их и некоторым словам (Мф. VI, 9), причем Он сделал не что иное, как научил их, какие слова должно произносить во время молитвы?

Адеодат. Нисколько, ибо Он научил их не столько словам, сколько предметам, выражаемым этими словами, дабы эти предметы напоминали им, кому и о чем следует молиться, когда молятся, как было сказано, в тайниках духа.

Августин. Твои рассуждения безупречны! Полагаю, ты понимаешь также (пускай это кто-либо и оспорит), что хотя мы и не произносим ни одного звука, тем не менее, представляя в уме иные слова, говорим внутренне, в душе. И, таким образом, мы опять-таки припоминаем, когда память, хранящая слова, перебирает их и приводит на ум те самые предметы, знаками которых эти слова служат.

Адеодат. Понимаю твою мысль и полностью с ней соглашаюсь.

ГЛАВА II

О том, что значение слов объясняется опять-таки словами

Августин. Итак, мы согласны с тобою в том, что слова суть знаки.
Адеодат. Согласны.

Августин. А может ли знак быть знаком, если сам он ничего не значит?

Адеодат. Нет, не может.

Августин. Сколько слов в этом, например, стихе: Если из града такого богам ничего неужодно оставить¹.

Адеодат. Восемь. Августин. Значит, восемь знаков?

Адеодат. Да.

Августин. Полагаю, ты понимаешь этот стих.

Адеодат. Мне кажется, что понимаю.

Августин. Так скажи, что означает каждое слово в отдельности.

Адеодат. Хотя я и понимаю, что означает «если», но другого слова, которое бы его истолковало, не нахожу.

Августин. Но ты определишь, по крайней мере, что обозначается этим словом, где бы оно ни находилось.

Адеодат. Мне думается, что оно означает сомнение, а где же быть сомнению, как не в душе?

Августин. Неплохо. Продолжай.

Адеодат. «Ничего» означает то, чего нет.

Августин. Возможно, но здесь у меня возникают сомнения, причем именно в связи с тем, о чем мы говорили выше, а именно: знак является знаком именно потому, что что-нибудь да и обозначает. Но как может быть чем-нибудь

¹ «Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui». Вергилий. Энеида, книга II-ая.

то, чего нет? Поэтому данное слово в нашем стихе не есть знак, ибо не обозначает ничего, и мы или неправильно согласились с тобою в том, что все слова — знаки, или что знак необходимо что-либо означает.

Адеодат. Твое возражение слишком сильно; но коль скоро мы не имеем того, что обозначить словом, то, по всему, слово наше лишено смысла. А между тем, разговаривая теперь со мною, ты, полагаю, ни одного звука не издаешь напрасно, но всем, что исходит из твоих уст, даешь мне знак, дабы я что-либо уразумевал. Выходит, тебе не следовало употреблять в разговоре этих трех слогов, когда бы ты ими что-нибудь да и не обозначал. Если же ты видишь, что из них составляется необходимое слово, и мы учимся и припоминаем, когда оно касается нашего слуха, то, значит, ты должен понять и меня, хоть выразить свою мысль мне сейчас крайне трудно.

Августин. Что же нам делать? Разве что скажем так: этим словом обозначается не предмет, коего в действительности не существует, но состояние нашего духа, когда он предмета не видит, и в то же время находит (или думает, что находит), что его нет.

Адеодат. Похоже, это именно то, что я силился тебе объяснить.

Августин. Оставим в покое это слово, что бы оно там ни значило, дабы не произвести на свет еще какой-либо нелепицы.

Адеодат. Чего именно?

Августин. А того, чтобы нас не задержало это самое «ничего» и не заставило топтаться на месте.

Адеодат. Забавно, но ведь именно это с нами и случилось!

Августин. В свое время мы, Бог даст, поймем это противоречие, теперь же вернемся к нашему стиху и попробуем объяснить значение оставшихся слов.

Адеодат. Еще одно слово — слово «из», которое, по моему, вполне можно было бы заменить словом «от».

Августин. Я добиваюсь не того, чтобы ты одно известное слово заменял другим, имеющим то же значение

хотя имеет ли оно то же значение — еще вопрос. Впрочем, это сейчас неважно). Если бы поэт сказал не «из града такого», а «от такого», а я спросил бы тебя, что значит «от», а ты бы ответил, что то же, что и «из», поскольку оба эти знака, по-твоему, обозначают одно и то же, то ведь именно это неизвестное «одно и то же», обозначаемое словами «от» и «из», я и хочу узнать.

Адеодат. Полагаю, что «из» означает некоторого рода отделение от предмета чего-либо, прежде в нем бывшего. При этом неважно, перестал ли существовать сам этот предмет, как в нашем случае, когда после гибели Трои остались жить иные из троянцев, или продолжает существовать, как, например, когда мы говорим о том, что в Африку прибыли купцы из Рима.

Августин. Пожалуй, соглашусь, хотя из твоего правила существует масса исключений. Но главное: понял литы, что объяснял мне сейчас известнейшие слова с помощью таких же известнейших слов, т.е. знаки — знаками, в то время как я хотел, чтобы ты показал мне то, знаками чего эти знаки служат.

ГЛАВА III

О том, можно ли что-либо объяснить без помощи знака

Адеодат. Удивляюсь, что ты не знаешь, или вернее делаешь вид, будто не знаешь, что я не имею малейшего представления о том, как тебе отвечать. Чем же еще мы можем пользоваться в разговоре помимо слов? То же, о чем ты спрашиваешь меня, явно что-то другое. А спрашиваешь ты, заметь, словами! Спроси меня без помощи слов — тогда, возможно, я догадаюсь, как тебе ответить.

Августин. Согласен, ты прав. Но если бы я спросил у тебя, что означают два слога, например, в слове «стена»; разве ты не мог бы показать мне пальцем, чтобы я просто увидел тот предмет, знаком которого служит это двусложное слово? Просто показал, не произнося каких-либо слов?

Адеодат. Я допускаю возможность этого, но только по отношению к названиям предметов, причем тогда, когда сами эти предметы находятся налицо.

Августин. А цвет — это предмет, или же скорее некоторое качество предмета?

Адеодат. Качество.

Августин. Но ведь и цвет может быть указан пальцем. Не прибавишь ли ты к предметам и их свойства, которые также, будь они налицо, могут быть изучаемы без слов?

Адеодат. Когда я говорил о предметах, я имел в виду все телесное, т.е. все, что в телах доступно чувствам.

Августин. Однако подумай, не нужно ли тебе сделать из этого какое-либо исключение?

Адеодат. Предостережение твое весьма основательно: мне следовало бы сказать не <<все телесное*, а «все видимое». Сознаюсь, что звук, запах, вкус, тяжесть, теплота и прочее, относящееся к остальным чувствам, хотя они и не ощущаются без тел, почему и телесны, однако пальцем быть указаны никак не могут.

Августин. А разве ты никогда не видел, как с глухими ведут своего рода разговор посредством жестикуляций, и сами глухие при помощи жестов же и спрашивают, и отвечают, и учат, и выражают все, что хотят, или, по крайней мере — весьма многое. А если так, то без слов может быть указуемо не только видимое, но и звуки, и вкус, и прочее в том же роде. Ведь и комедианты довольно часто представляют в театрах целые спектакли без слов, посредством пантомимы.

Адеодат. На это мне нечего возразить, кроме разве того, что значение частицы «из» не только я, но и сам плясун-комедиант без слов объяснить не в состоянии.

Августин. Возможно, ты и прав; но давай вообразим, что он это сделать способен. Полагаю, ты согласишься, что каково бы ни было то телодвижение, при помощи которого он будет стараться показать мне обозначаемый этим словом предмет, само это движение будет не предметом, а его знаком. Поэтому и в данном

случае он будет указывать, правда не словом, а другим знаком, но все равно — знаком знак, так что и эта односложная частица «из», и его телодвижение будут означать нечто одно, то самое, что я требую показать мне без знака.

Адеодат. Но каким образом, скажи, возможно то, чего ты требуешь?

Августин. Таким же, каким это сделала наша стена.

Адеодат. Но и она, насколько я понял из предыдущего разговора, не может быть указана без знака: ведь указание пальцем не есть сама стена, а знак, посредством которого стена может быть узнана. Таким образом, я не вижу ничего, что могло бы быть указано без помощи знака.

Августин. Почему же? Предположим, что я спросил бы тебя, что значит ходить, а ты встал бы и начал ходить: не воспользовался ли бы ты в этом случае самим делом, а не обозначающими его словами или иными знаками?

Адеодат. Признаюсь, это так, и мне стыдно, что я просмотрел столь очевидную вещь. Теперь и мне представляется тысяча предметов, которые могут быть указаны сами собою, а не при помощи знаков, как, например, есть, пить, сидеть, стоять, кричать и многое другое.

Августин. Хорошо. Но скажи мне теперь, как бы ты научил меня, если бы я, совершенно не зная значения слова «ходить», спросил у тебя, прохаживающегося, что значит ходить?

Адеодат. Я продолжал бы прохаживаться, только несколько быстрее, чтобы этим новым оттенком движения сообщить тебе понятие о том, о чем ты спросил, и это было бы именно то, что следовало бы тебе показать.

Августин. А разве ты не знаешь, что ходить — это одно, а спешить — совсем другое? Ибо ходящий не всегда спешит, а спешащий — не всегда ходит. Спешить ведь можно и при письме, и в разговоре, да мало ли еще где. Судя же по тому, что ты бы мне показал, я решил бы, что

«ходить» означает именно спешить. Именно этот новый оттенок движения и ввел бы меня в заблуждение.

Адеодат. Сдаюсь: без знака мы ничего о предмете передать не можем, если нас спрашивают о том, что мы делаем, именно в тот момент, когда мы делаем. Ведь для того, чтобы обойтись без помощи знаков, мы должны придать нашим действиям какой-то новый оттенок, в противном случае вопрошавший попросту решит, что мы не желаем ему отвечать и, не обращая на него внимания, продолжаем делать то, что делали. Но если он спросит нас о чем-либо таком, что мы можем делать, но в данное время не делаем, то в таком случае, принявшись после его вопроса за это дело, мы можем этим делом лучше, чем знаком, показать ему то, о чем он спросил.

Забавно будет, если в ту пору, когда я буду говорить, он спросит меня, что значит «говорить». В таком случае, что бы я ни сказал, демонстрируя ему разговор, я буду по необходимости говорить, и продолжая так, я буду говорить до тех пор, пока не сделаю для него ясным то, что он желает знать, не отрываясь от предмета его любопытства и, в то же время, не ища знаков, при помощи которых этот предмет мог бы быть указан, помимо самого же этого предмета.

ГЛАВА IV О том, объясняются ли знаки самими знаками

Августин. Соображение весьма остроумное. Так стало быть мы согласны теперь с тобой, что без знаков может быть указано то, чего мы, когда нас спрашивают о том, или не делаем, но можем тотчас начать делать, или же, если уже делаем, то делаем сами знаки? Ведь когда мы говорим, мы делаем именно знаки.

Адеодат. Согласны.

Августин. Значит, когда спрашивается о каких-либо знаках, то знаки могут быть объяснены знаками же, а когда нас спрашивают о самих предметах, которые

не суть знаки, в этом случае мы можем указывать их или самим делом, если эти предметы — нечто такое, что мы можем делать после того, как о них спросили, или давая знаки, посредством которых они бы могли быть замечены.

Адеодат. Это так.

Августин. Итак, в этом трочастном разделении подвергнем рассмотрению, если угодно, прежде всего то, что знаки объясняются знаками. Одни ли слова суть знаки?

Адеодат. Нет, не одни.

Августин. Мне кажется, что когда мы говорим, то обозначаем словами либо сами же слова, либо другие знаки, например, когда называем жест или букву — ибо то, что сданном случае обозначается этими двумя словами, представляет собою знаки же, либо что-нибудь другое, не представляющее собою знака, например, когда говорим «камень» — ибо хотя это слово и представляет собою знак, так как означает собою нечто, но то, что им обозначается, само не есть знак. Этот последний случай, когда словами обозначается то, что не представляет собою знака, не входит в область, исследовать которую мы сейчас собрались. Нас интересуют случаи, когда знаками обозначаются знаки, а таковые можно разбить на два типа: при помощи знаков мы учим и припоминаем или те же самые знаки, или какие-то иные. Ты согласен?

Адеодат. Безусловно.

Августин. Скажи-ка, знаки, когда ими служат слова, к какому чувству они относятся?

Адеодат. К слуху.

Августин. А жесты?

Адеодат. К зрению.

Августин. А когда мы читаем написанные слова, неужели они уже не суть слова? Или их правильнее назвать знаками слов? Ведь слово представляет собою то, что с известным значением произносится членораздельным звуком, а звук не может быть воспринят никаким

другим чувством, кроме слуха. Поэтому, когда слово пишется, то пишется знак для глаз, при помощи которого приходило бы на ум то, что относится к слуху.

Адеодат. Я совершенно согласен.

Августин. Полагаю, ты согласишься и с тем, что когда мы говорим «имя», то этим что-нибудь да и означаем.

Адеодат. Разумеется.

Августин. Что же?

Адеодат. А то, чем что-либо называется, например, Ромул, Рим, мужество, река и многое другое.

Августин. А означают ли эти четыре имени какие-нибудь предметы?

Адеодат. Означают.

Августин. Нет ли какого-нибудь различия между этими именами и теми предметами, которые они означают?

Адеодат. Есть, и весьма большое.

Августин. Хотелось бы услышать от тебя, в чем заключается это различие.

Адеодат. В том, во-первых, что имена — знаки, а предметы — нет.

Августин. Угодно ли тебе будет называть те предметы, которые могут быть обозначаемы знаками, не будучи знаками сами, предметами «обозначаемыми», подобно тому, как мы называем «видимыми» те предметы, которые можем видеть, для того, чтобы нам впредь было удобнее рассуждать о них?

Адеодат. Изволь.

Августин. Скажи, нельзя ли обозначить какими-либо другими знаками те четыре знака, которые ты привел ранее?

Адеодат. Неужто ты полагаешь, что я успел забыть то, о чем мы только что говорили: что написанное служит знаками тех знаков, которые произносятся вслух, Августин. Скажи же, какое между ними различие?

Адеодат. А то, что написанное — видимо, а произнесенное вслух — слышимо. Ибо, почему бы тебе не

принять и этот термин, если мы допустили термин «обозначаемое»?

Августин. С удовольствием принимаю. Но я опять спрашиваю у тебя, могут ли быть те четыре знака обозначены каким-либо иным слышимым знаком, подобно тому, как ты припомнил это относительно знаков видимых?

Адеодат. Помню и это, как еще более недавно сказанное. Я отвечал тебе, что имя означает собою нечто, и в подтверждение сказанного привел те четыре слова. Думаю, что и имя, и эти приведенные мною слова, если они произносятся вслух, слышимы.

Августин. А чем отличаются друг от друга тот слышимый знак и эти приведенные тобою обозначаемые, которые, в свою очередь, суть знаки?

Адеодат. Между тем, что мы называем именем, и этими четырьмя знаками, которые приведены мною в качестве примера имени, по моему мнению то различие, что первое есть слышимый знак слышимых знаков, а последние хоть и суть слышимые знаки, но уже не знаки знаков, а отчасти знаки предметов видимых, как Ромул, Рим и река, отчасти же — предметов мыслимых, как мужество.

Августин. Что ж, согласен. Но знаешь ли ты, что всякий произносимый нами членораздельный и смысловой звук называется словом?

Адеодат. Знаю.

Августин. Значит, и имя есть слово, поелику и оно, как нам известно, произносится членораздельно и несет смысловую нагрузку, так что когда мы говорим, что, скажем, оратор в своей речи употребляет изящные слова, мы подразумеваем под этим и имена. И когда у Теренция слуга обратился к своему старому господину: «Пожалуйста, скажи добрые слова», тот назвал также и многие имена.

Адеодат. Согласен.

Августин. Значит, согласен ты и с тем, что, когда мы произносим, например, «слово», этими двумя слогами обозначается и имя, и то, чему оно служит знаком?

Адеодат. Согласен и с этим.

Августин. Теперь ответь мне вот на какой вопрос. Если слово — знак имени, а имя — знак реки, река же — знак предмета, который может уже быть видим, так что между этим предметом и рекою, т.е. его знаком, и между этим знаком и именем, которое ты назвал знаком этого знака, существует некоторое различие: то в чем же, по твоему, заключается различие между знаком имени, каковым мы признали слово, и самим именем, знаком которого служит слово?

Адеодат. В том, что обозначаемое именем обозначается и словом, ибо как имя есть слово, так точно и река — слово же; но то, что обозначается словом, не всегда обозначается и именем. Ведь и «если», стоящее в начале предложенного тобою стиха, а также и «из», о котором мы так долго толкуем, суть также слова, но отнюдь не имена; и подобных примеров великое множество. Поэтому, так как все имена суть слова, но не все слова — имена, то, по-моему, различие между словом и именем ясно: оно такое, какое между знаком такого знака, который не означает собою уже никаких иных знаков, и знаком такого знака, который, напротив, означает еще и иные знаки.

Августин. Согласен ли ты, что всякий конь — животное, но не всякое животное — конь?

Адеодат. Кто же в этом станет сомневаться?

Августин. Следовательно, между именем и словом такое же различие, как между конем и животным. Впрочем, ты мог бы возразить, что словом мы обозначаем и то, что может склоняться по временам, например: пишу — написал, говорю — сказал, каковые слова, ясно, не суть имена.

Адеодат. Ты прав, это обстоятельство меня изрядно смущает.

Августин. Не смущайся. Ведь знаками мы называем вообще все, что-либо означающее, в числе чего могут быть и слова. Но знаками мы называем также и воинские штандарты, которые суть знаки в прямом смысле и под которыми слова не разумеются. Теперь, если бы я

сказал тебе, что как всякий конь — животное, но не всякое животное — конь, также точно всякое слово — знак, но не всякий знак — слово, ты, думаю, в этом бы нисколько не усомнился?

Адеодат. Теперь я понимаю и совершенно согласен с тем, что между словом вообще и именем такое же различие, как между животным и конем.

Августин. А знаешь ли ты также, что когда мы говорим «животное», то это четырехсложное имя, произнесенное вслух, — одно, а то, что им обозначается — совсем другое.

Адеодат. С этим я уже и прежде полностью согласился.

Августин. А все ли знаки, по-твоему, означают нечто иное, чем они есть сами по себе, подобно тому, как когда мы говорим «животное», то это четырехсложное слово никоим образом не означает того, что оно суть?

Адеодат. Не все, конечно; ибо слово «знак», например, означает не только все знаки вообще, но и само себя: оно — слово, а все слова — непременно знаки.

Августин. А не применим ли подобный подход и к двухсложному слову «слово»? Ведь им обозначается любое слово, в том числе и оно само.

Адеодат. Вполне применим.

Августин. А не скажем ли мы то же самое и об имени? Ибо оно означает и имена всех родов, и само оно — имя среднего рода. Ведь если бы я спросил тебя, к какой части речи принадлежит имя, ответ твой был бы правильным только в том случае, если бы ты сказал, что оно — имя (существительное).

Адеодат. Полностью с тобой согласен.

Августин. Итак, есть знаки, которые, означая другое, в то же время означают и самих себя.

Адеодат. Есть.

Августин. Не представляется ли тебе таким вот знаком и двухсложный знак «союз»?

Адеодат. Ни в коем случае, ибо то, что им обозначается, не суть имя; сам же он — имя.

ГЛАВА V

О взаимно означающих друг друга знаках

Августин. Ты неплохо проник в суть вопроса. Теперь обрати внимание вот на что: не встречаются ли такие знаки, которые взаимно означают друг друга? Например, слово «союз» и то, что им обозначается: «если», «или», «и», «ибо» и тд., в таком взаимном отношении не находятся, поскольку, хотя все эти частицы и определяются одним этим термином, но сам он не обозначается ни одной из них.

Адеодат. Понимаю. Будь добр, продолжай.

Августин. Разве ты не знаешь, что когда мы говорим, например, «имя» и «слово», мы произносим два слова?

Адеодат. Знаю.

Августин. А когда говорим «имя» и «слово», то разве мы не произносим два имени?

Адеодат. Произносим.

Августин. Следовательно, ты понимаешь, что как имя означает словом, так, в свою очередь, и слово — именем.

Адеодат. Понимаю.

Августин. Можешь ли ты сказать, чем они различаются между собою, за исключением того, что пишутся и произносятся различным образом?

Адеодат. Пожалуй, могу; думаю, различие это было указано мною несколько раньше. Когда мы говорим «слово», то обозначаем этим все, что с известным значением произносится членораздельно голосом; отсюда, всякое имя, а равно и сам термин «имя», есть слово, но не всякое слово есть непременно имя (существительное), хотя сам термин «слово» есть имя (существительное).

Августин. Ну, а если бы кто-нибудь начал утверждать, что как всякое имя есть слово, так и всякое слово — имя: смог бы ты в этом случае найти между ними какое-нибудь различие, кроме различных звуков и букв?

Адеодат. Не смог бы да и не думаю, чтобы между ними было какое-либо сущностное различие.

Августин. Ну, а если все, что с известным значением произносится членораздельно голосом, хотя и представляет собою и слова, и имена, однако по одной причине бывает словом, а по другой — именем, то разве между тем и другим не будет в этом случае никакого различия?

Адеодат. Не понимаю, каким образом.

Августин. Но, по крайней мере, ты должен понимать, что все окрашенное видимо, а все видимое — окрашено, хотя эти два слова имеют каждое свое, причем различное значение?

Адеодат. Это понятно.

Августин. Но ведь точно также и всякое слово может быть именем, а всякое имя — словом, хотя эти два имени или слова имеют различное значение.

Адеодат. Теперь вижу, что это возможно, но как это возможно — прошу тебя мне показать.

Августин. Полагаю, ты знаешь, что все, произносимое членораздельно и с известным значением, воздействует прежде всего на слух, посредством коего и воспринимается, а затем уже передается памяти, чтобы быть распознанным.

Адеодат. Знаю.

Августин. Следовательно, когда что-либо произносится вслух, то процесс восприятия состоит не из одного, а, по крайней мере, из двух действий?

Адеодат. Верно.

Августин. Ну, а если название «слово» произошло от одного из этих двух действий, а «имя» — от другого; т.е. «слово» от того, что как бы поражает слух, а «имя» от познания*, так что первое дано слухом, а второе — душой?

Адеодат. Соглашусь, если покажешь, каким образом мы можем называть каждое слово именем.

* Августин полагает происхождение «слова» (verbum) от veiberare — бить, ударять; «имя» (nomen) — от noscere — знать.

Августин. Охотно. Думаю, что ты помнишь, что так называемое местоимение ставится вместо имени, хотя обозначает предмет и менее полно, нежели имя (существительное). Полагаю, что тот, у кого ты изучал грамматику, так определил его: «Местоимение — это часть речи, подставляемая вместо имени (существительного) и имеющая то же самое, только менее полное значение».

Адеодат. Припоминаю это определение и целиком его одобряю.

Августин. Итак, ты видишь, что, согласно с этим определением, местоимения служат только именам и могут быть подставлены только вместо них; например, когда говоришь: «сей муж», «сам царь», «та женщина», «это золото», «оное серебро» — сей, сам, та, это, оное суть местоимения, а муж, царь, женщина, золото, серебро — имена, которыми предметы обозначаются полнее, нежели вышеприведенными местоимениями.

Адеодат. Вижу и согласен

Августин. Назови-ка мне теперь несколько любых союзов.

Адеодат. И, а, но, же.

Августин. А не кажется ли тебе все то, что ты назвал, именами?

Адеодат. Никоим образом.

Августин. По крайней мере, правильно ли, по-твоему, я выразился, когда сказал: «Все то, что ты назвал»?

Адеодат. Совершенно правильно, и я уже догадываюсь, с каким удивительным искусством ты сейчас мне покажешь, что я перечислил тебе имена (существительные); ибо в противном случае о перечисленном мною не могло бы быть сказано: «все то». Но при этом я опасаюсь, не потому ли ты представляешься мне правильно выразившимся, что приведенные мною четыре союза я считаю словами; так что по отношению к ним выражение «все то» могло быть правильным потому, что правильно выражение «все эти слова». А если ты спросишь у меня, к какой части речи относятся «слова», я отвечу—к имени существительному. К этому же, вероятно,

существительному и относилось у тебя местоимение, так что выражение твое было правильным.

Августин. Весьма остроумная ошибка, но чтобы впредь не ошибаться остроумно, вникни в то, что я буду говорить, если только сумею хорошо выразить свою мысль, ибо толковать о словах при помощи слов же — это то же самое, что, сложив руки, тереть пальцами о пальцы: едва ли кто, кроме самого трущего, сможет распознать, какие именно пальцы зудят, а какие помогают зудящим.

Адеодат. Я весь внимание, ибо ты крайне заинтриговал меня своим примером.

Августин. Слова, несомненно, состоят из звуков и букв.

Адеодат. Нисколько не сомневаюсь.

Августин. Воспользуемся же лучше всего таким свидетельством, которое нам всего дороже. Когда ап. Павел говорит: «Ибо Сын Божий Иисус Христос, проповеданный у вас... не был «да» и «нет», но в Нем было «да» (2 Кор. 1,19), следует, как мне кажется, думать, что в Иисусе Христе были не те две буквы, которые мы произносим, говоря «да», а скорее то, что оными буквами обозначается.

Адеодат. Ты совершенно прав.

Августин. Итак, ты понимаешь, что апостол, сказав, «в Нем было «да», сделал не что иное, как словом «да» назвал то, что было в Иисусе Христе; подобно тому, как если бы апостол сказал: «В Нем была добродетель», надлежало бы согласиться, что он сделал не что иное, как назвал добродетелью то, что было в Иисусе Христе. Не эти четыре слога, которые мы произносим, говоря «добродетель», были во Христе, но то, что этими слогами обозначается.

Адеодат. Понимаю и полностью согласен.

Августин. А понимаешь ли ты, что нет никакой разницы в том, сказать ли «назвал добродетель», или же «произнес имя добродетели»?

Адеодат. И это ясно.

Августин. Значит, ясно и то, что нет никакой разницы, сказать ли «назвал словом «да», или же «наименовал» то, что было во Христе.

Адеодат. Вижу, что это так.

Августин. Возможно, что теперь ты также видишь и то, что я хотел тебе показать.

Адеодат. Еще не вполне.

Августин. Не видишь, значит, что имя — это то, чем называется известный предмет?

Адеодат. Это для меня несомненно.

Августин. Смотри же: «да» — имя, если им называется то, что было в Иисусе Христе.

Адеодат. Не стану этого отрицать, Августин. Но если бы я спросил тебя, к какой части речи относится «да», ты, думаю, сказал бы, что оно — не имя, а слово, хотя наша аргументация и показывает, что оно — имя.

Адеодат. Похоже на то.

Августин. Сомневаешься ли еще, что именами бывают и прочие части речи, как мы сейчас и показали?

Адеодат. Не сомневаюсь, поелику допускаю, что они обозначают собою нечто. Но если бы ты спросил о самих обозначаемых ими вещах, как называется или какое носит имя в отдельности каждая из них, я не мог бы дать тебе другого ответа, кроме того, что это части речи, которые не называются именами, но которые, как вижу, мы имеем все основания называть именами.

Августин. А не опасаясь ли ты, что найдется человек, который расшатает эту нашу аргументацию, сказав, что апостолу следует приписывать авторитет не слов, а предметов, а поэтому основание нашего убеждения не столь уж и твердо, как нам это кажется. Ведь не исключено же, что Павел, хотя он жил и учил самым правильным образом, однако, когда сказал: «в Нем было «да», выразился неточно, тем более, что и сам он признает себя неискусным в слове (2 Кор. XI, 6). Как бы, по твоему, следовало нам опровергнуть этого человека?

Адеодат. Не имею ни малейшего понятия, а потому

прошу тебя отыскать среди мнений людей, обладающих наивысшими знаниями, какое-нибудь подтверждение нашим умозаключениям, дабы опираясь на должный авторитет нам было легче двигаться дальше.

Августин. Неужели тебе нужны еще какие-либо авторитеты, помимо простого здравого смысла, с помощью которого мы доказали, что каждой из частей речи что-нибудь да обозначается, а следовательно и называется; если же называется, то и именуется, а если именуется, то именуется непременно именем? Это весьма легко подтверждается при сопоставлении различных языков. Ведь если бы ты спросил: как у греков называется то, что у нас называется словом «кто» — тебе ответят τίς; как называется у них то, что у нас называется «хочу», — ответят θέλω; как называется у них то, что у нас называется «хорошо», — ответят κάλῳς; как называется у них то, что у нас называется «написанное», — ответят то то γεγραμμένον; как называется у них то, что у нас называется «от», — ответят ἀπο; как называется у них то, что у нас называется «увы», — ответят οἱ; во всех этих случаях вопрошающий не имел бы права употреблять местоимения «что», если бы перечисленные мною части речи не были именами. Итак, если оставив в стороне авторитеты ораторов мы можем доказать, что апостол Павел выразился правильно, то зачем нам искать человека, чей авторитет подтверждал бы наше мнение?

Но чтобы кто-нибудь, тупой или бесстыдный, не продолжал настаивать на своем и не стал утверждать, что он может подчиниться разве только тем авторитетам, которые общим мнением признаются законодателями языка, то скажи, что может быть из написанного по-латыни превосходнее сочинений Цицерона? А между тем, в своих знаменитых речах, известных под именем «Верресовских», он предлог согат, хотя и использует его в том месте в качестве наречия, называет «именем». Возможно, пожалуй, что я понимаю это место не слишком хорошо, и что в другом случае оно или мною, или кем-нибудь другим может быть изъяснено и иначе, но есть и такое,

против чего, думаю, нельзя ничего возразить. Знаменитейшие учителя диалектики говорят, что полная мысль, которая может утверждаться или отрицаться, состоит из имени (существительного) и глагола, — такую мысль в одном месте своих сочинений Туллий (Цицерон) называет предложением, — и что, коль скоро есть третье лицо глагола, то при нем, говорят они, необходимо должен быть именительный падеж имени (существительного). И они говорят это справедливо. В самом деле, если ты согласишься следующие, например, выражения: «человек сидит», «конь бежит», то, полагаю, признаешь, что эти выражения суть два предложения.

Адеодат. Признаю.

Августин. А замечаешь ли, что в каждом из этих двух предложений есть свое особое имя, в одном — «человек», в другом — «конь», а равно — и особый глагол, в одном — «сидит», в другом — «бежит»?

Адеодат. Конечно, замечаю.

Августин. Значит, если бы я сказал только: «сидит» или «бежит», ты имел бы право спросить у меня «кто» или «что» с тем, чтобы я ответил «человек», или «конь», или «животное», или что-нибудь еще в этом роде, дабы присоединенное к глаголу имя могло восполнить предложение, т.е. ту мысль, которая может утверждаться или отрицаться.

Адеодат. Понимаю.

Августин. Теперь представь, что мы видим нечто слишком далекое и точно не знаем, животное ли это, или камень, или что иное; а я сказал бы так: «Это животное, поскольку — человек». Не сказал бы я нелепость?

Адеодат. Безусловно, но ты выразился бы правильно, если бы сказал: «Это животное, если оно — человек».

Августин. Ты совершенно прав. Итак, в твоём выражении мне нравится «если», нравится оно и тебе; но и тебе, и мне не нравится в моем — «поскольку».

Адеодат. Согласен.

Августин. Смотри же теперь, полные ли предложения представляют собою следующие две мысли: нравится — «если», не нравится — «поскольку»,

Адеодат. Совершенно полные.

Августин. Укажи-ка, что тут — глаголы и что — имена.

Адеодат. Глаголы — «нравится» и «не нравится», а имена — что же другое, как не «если» и «поскольку»?

Августин. Значит, достаточно доказано, что два союза суть и имена?

Адеодат. Совершенно достаточно.

Августин. Не можешь ли ты теперь и сам, опираясь на то же правило, делать нечто подобное и с прочими частями речи?

Адеодат. Могу.

ГЛАВА VI О знаках, обозначающих самих себя

Августин. Перейдем теперь к другому предмету. Скажи, не представляется ли тебе, что все имена суть названия, а все названия — имена, подобно тому, как мы признали, что все слова суть имена, а имена — слова?

Адеодат. Кроме различных звуков, определяющих эти понятия, я не вижу между тем и другим никакой разницы.

Августин. Пока что воздержусь от возражений, хотя есть люди, которые различают их и по значению; однако, их мнение в настоящую минуту рассматривать не будем. Но ты, несомненно, понимаешь, что мы перешли теперь к таким знакам, которые обозначают себя взаимно, не различаясь между собою ничем, кроме звука, и которые означают вместе со всеми прочими частями речи и самих себя.

Адеодат. Не представляю, о чем ты говоришь.

Августин. Значит, ты не понимаешь, что имя обозначается названием, а название — именем, и притом так, что, за исключением звука букв, они ничем не различаются между собою, насколько это касается имени вообще ибо в узком смысле слова мы называем именем (существительным) то, что в ряду восьми частей речи занимает такое положение, что не обнимает остальные семь.

Адеодат. Понимаю.

Августин. А это и есть то, что я сказал, а именно — что название и имя означают себя взаимно.

Адеодат. Понимаю, но спрашиваю, что означают твои слова: «которые означают вместе со всеми прочими частями речи и самих себя»?

Августин. Не показали ли нам предыдущие рассуждения, что все части речи могут быть названы именами и названиями, т.е. могут быть обозначены словами «имя» и «название»?

Адеодат. Показали.

Августин. Ну, а если я спрошу тебя, чем называешь ты само имя, т.е. сам звук, выражаемый его двумя слогами, разве ты мне не ответишь, что оно — имя (существительное)?

Адеодат. Ответчу.

Августин. А означает ли себя подобным же образом знак, который мы выражаем двумя слогами, когда говорим «союз»? Ведь это имя не может быть поставлено в число того, что само оно обозначает.

Адеодат. Понимаю.

Августин. А это и значит то, что сказано мною, именно — что имя в ряду того, что оно означает, означает и само себя; а что в этом же роде можно сказать и о названии, ты поймешь сам.

Адеодат. Это уже нетрудно, но вот что мне подумалось: имя имеет общее и частное значение, в то время как название не находится в ряду восьми частей речи; поэтому, я полагаю, что имя и название разнятся между собою и этим, а не одним лишь различным звуком.

Августин. А разнятся ли, по-твоему, имя и оно́та чем-либо еще, кроме того звука, которым различаются между собою языки латинский и греческий?

Адеодат. Пожалуй, что больше ничем.

Августин. Итак, мы пришли к следующим выводам: знаки могут означать и самих себя; один знак может взаимно означаться другим: что обозначается одним, то же обозначается и другим; есть знаки, которые,

за исключением звука, не различаются между собою ничем.

Адеодат. Полностью с этим согласен.

ГЛАВА VII Краткий обзор предыдущих глав

Августин. Теперь я желал бы, чтобы ты сделал обзор того, к чему мы пришли в нашей беседе.

Адеодат. Попытаюсь. Прежде всего, некоторое время мы исследовали вопрос о том, с какою целью мы говорим, и пришли к тому выводу, что делаем это чтобы учить и припоминать, причем даже задавая вопросы мы стремимся к обучению или припоминанию. Далее, пение, решили мы, не является в прямом смысле разговором. Когда же мы обращаемся с молитвой к Богу, о котором не можем думать, чтобы Он учился или припоминал, слова имеют то значение, что с их помощью мы или надоумливаем самих себя, или же благодаря нам припоминают и учатся другие. Наконец, когда мы окончательно определили, что слова — не что иное, как знаки, и что знаки не могут быть знаками, если они не означают чего-либо, ты предложил стих, значение отдельных слов которого я старался показать; стих был такой: Если из града такого богам, ничего неужгодно оставить.

Хотя слово «ничего» этого стиха весьма известно и ясно, однако мы не могли открыть, что оно означает. Когда я высказал мнение, что мы употребляем это слово в разговоре не напрасно, а при помощи его слушающий нас чему-нибудь да учится, ты отвечал, что слово это означает, по всей видимости, состояние нашего ума, когда он находит или считает себя нашедшим, что предмета, который он ищет, не существует (впрочем, ты посчитал нужным отложить рассмотрение этого вопроса).

Затем ты потребовал, чтобы я, объясняя очередное слово, делал это не с помощью других слов, но непосредственно через сам предмет, обозначаемый объясняемым словом. Когда же я заметил, что, говоря, мы этого сделать не можем, мы приступили к исследованию того, что может быть указано пальцем. Я высказал мнение, что пальцем может быть указано все телесное, но потом мы пришли к выводу, что — только видимое. Отсюда, уж и не вспомню как, мы перешли к глухим и комедиантам, обозначающих мимикой и жестом не только видимое, но часто даже и бестелесное. Жесты эти мы признали знаками.

Тогда мы вновь вернулись к вопросу о том, каким образом мы, помимо всяких знаков, можем указать на сами предметы, которые мы привыкли обозначать этими знаками. Поначалу я сгоряча отверг такую возможность, но ты разъяснил, что без помощи знака может быть показано то, чего мы, когда нас о том спросили, не делали, но после задания вопроса можем начать делать; это, впрочем, не относится к речи, ибо ясно, что если нас, когда мы говорим, спросят о том, что значит говорить, то это нетрудно показать самим делом.

Отсюда мы пришли к выводу, что мы можем указывать или знаки знаками, или нечто иное, не представляющее собою знаков, знаками же, или, наконец, сами предметы — без помощи знаков. На рассмотрении и исследовании первого из этих трех положений мы остановились наиболее внимательно. В результате мы пришли к тому, что, с одной стороны, есть такие знаки, которые не могут быть взаимно обозначаемы теми знаками, которые они сами означают, как, например, слово «союз», с другой, — есть такие, которые могут, как, например, когда говорим «знак», мы обозначаем им и слово, а когда говорим «слово», им обозначаем и знак. Ибо знак и слово — одновременно суть и два знака, и два слова.

Было показано, что в числе этих знаков, означающих взаимно друг друга, некоторые имеют неравносильное

значение, некоторые — равносильное, а некоторые — и совершенно тождественное. Действительно, односложное слово «знак» обозначает собою решительно все, чем что-либо означает; напротив, «слово» представляет собою знак не всяких знаков, а только тех, которые произносятся вслух и членораздельно. Отсюда ясно, что хотя знаком обозначается и слово, а словом — знак, т.е. слоги первого — слогами второго, и наоборот, однако знак имеет более широкое значение, нежели слово, т.е. слогами первого обозначается более, чем слогами второго.

Слово же вообще и имя вообще имеют равносильное значение. Ибо было доказано, что все части речи суть и имена, потому что к ним применимы местоимения, и относительно всех их можно сказать, что ими что-нибудь да именуется, и в ряду их нет ни одной, которая не могла бы, когда соединяется с глаголом, не составить полного предложения. Но хотя имя и слово имеют равносильное значение, поскольку всякое слово есть имя и наоборот, однако они — не одно и то же. Было разъяснено, что по одной причине высказываемое нами называется словом, а по другой — именем, так как слово свое название имеет от того, что оно касается слуха, а имя — от того, что оно припоминается душой (это, кстати, можно понять уже из того, что желая упрочить в памяти некий предмет, мы говорим, что этот предмет имеет такое-то имя, а не такое-то слово).

Из числа же знаков, которые имеют не только равносильное, но и совершенно тождественное значение, и между которыми не существует другого различия, кроме различия в звуках букв, мы нашли имя и *опота*.

При этом я упустил из виду, что из числа знаков, взаимно означающих друг друга, мы не нашли ни одного, который не означал бы также и самого себя. Вот все, что я могу припомнить. Хорошо ли и в надлежащем ли порядке пересказал я это, суди сам; ведь ты, думаю, в этой беседе не произнес ни единого слова иначе, как со знанием дела и с убежденностью.

ГЛАВА VIII

О цели предшествующих рассуждений и о том, что душа, восприняв знаки, соотносит их с обозначаемыми ими предметами

Августин. Ты хорошо все припомнил и, признаюсь, благодаря этому и мне сейчас все, о чем мы говорили, представляется куда яснее, чем это было в процессе наших рассуждений. Но вот чего я, собственно, старался достигнуть путем таких околичностей, в данный момент сказать трудно. Быть может, ты думаешь, что мы с тобою забавляемся и отвлекаем дух от серьезных предметов детскими забавами, или же что все это — пустое и посредственное времяпровождение? Мне бы очень хотелось, чтобы ты поверил, что речь шла о вещах немаловажных, что есть блаженная и вечная жизнь, которой нам следует стремиться достигнуть под руководством Бога, т.е. самой Истины, идя при этом ступенями, приспособленными к нашей нетвердой поступи, и поэтому-то мы и начали наше рассмотрение не с самих вещей, обозначаемых знаками, а со знаков.

Итак, извини за несколько растянувшуюся прелюдию, затеянную мной не ради игры, но для упражнения силы и остроты ума, с помощью которых мы могли бы не только переносить, но и любить свет и тепло той страны, в которой — блаженная жизнь.

Адеодат. Продолжай: я никогда не посмел бы подумать, чтобы заслуживало пренебрежения что-либо из того, что ты находишь нужным говорить или делать.

Августин. Рассмотрим же теперь те случаи, когда знаками обозначаются не знаки, а то, что мы называли «обозначаемым». И, прежде всего, скажи мне: человек — есть ли он человек?

Адеодат. Вот теперь-то я действительно не понимаю, шутка это или нет.

Августин. Почему?

Адеодат. Как это «почему»? Вопрос в высшей степени странный.

Августин. Точно также ты, вероятно, подумал бы, что я над тобой издеваюсь, если бы я спросил: не суть ли первые два слога этого имени что-нибудь иное, чем чело, а последний — иное, чем век Адеодат. Совершенно верно.

Августин. Но эти три слога, соединенные вместе, суть ли человек; или ты это отрицаешь?

Адеодат. Кто же станет это отрицать?

Августин. В таком случае я спрошу тебя: эти три слога, соединенные вместе, не ты ли?

Адеодат. Ни в коем случае. Но понимаю, к чему ты клонишь.

Августин. Тогда скажи, чтобы я ненароком не обидел тебя.

Адеодат. Ты думаешь вывести то заключение, что я не человек?

Августин. А разве это не следует из твоих предыдущих согласий и отрицаний?

Адеодат. Вначале ответь мне, о тех ли трех слогах ты спросил, когда задал вопрос «человек — человек ли», или же о самой вещи, которую эти слоги означают?

Августин. Лучше ты ответь, в каком смысле ты понял мой вопрос: ведь если вопрос двусмысленен, ты должен был отвечать не прежде, чем выяснил бы для себя, в каком смысле я тебя спросил.

Адеодат. Чем же помешала бы мне эта двусмысленность, если бы я на то и другое ответил так: человек есть человек, ибо и те три слога суть не что иное, как именно те три слога, и означаемое ими — не что иное, как то, что оно есть.

Августин. Ответ тонкий, но почему ты в том и другом смысле понял лишь одно слово «человек», но не остальное, что нами говорилось?

Адеодат. Откуда же видно, что остальное я понял иначе?

Августин. Не говоря уж обо всем другом, если бы ты понял самый первый мой вопрос в том смысле, что звучат одни лишь слоги, ты не смог бы мне вообще что-либо

ответить: ведь тогда ты мог бы решить, что я ни о чем тебя не спросил. А между тем, когда я произнес три слова, из коих одно я повторил дважды, сказав: «человек — человек ли», — ты два последних слова понял не как знаки, а как то, что ими обозначается: это видно по крайней мере из того, что ты тотчас же счел нужным ответить на вопрос.

Адеодат. Совершенно справедливо.

Августин. Почему же только первое слово тебе вздумалось понимать и в смысле того звука, который в нем слышится, и в смысле того значения, которое оно имеет?

Адеодат. Поскольку я понимаю все со стороны лишь того, что им обозначается. Поэтому я соглашаюсь с тобой, что мы решительно не в состоянии что-либо выразить, если только душа наша, услышав слова, не перенесется к тому, знаками чего эти слова выступают. Укажи же мне теперь, каким образом могло ввести меня в обман то умозаключение, из которого следует, что я — не человек.

Августин. Напротив, я снова хочу спросить тебя о том же, чтобы ты сам нашел изъян в своих рассуждениях.

Адеодат. Хорошо.

Августин. Впрочем, я не стану спрашивать тебя о том, о чем спрашивал с самого начала, поскольку ты уже мне ответил. Обрати на этот раз побольше внимания на то, суть ли два слога «чело» и «век» то же, что и чело и век, или это что-либо иное?

Адеодат. А что же в них еще другого?

Августин. Ну, а если эти два слога соединить вместе, не выйдет ли человек?

Адеодат. С этим я никак не могу согласиться: ведь мы решили (и решили правильно), что, коль скоро дан знак, обращать внимание на то, что им обозначается, и соответственно уже этому или принимать, или отвергать сказанное. Эти же два слога, произносимые отдельно, поелику звучат безо всякого значения, относятся к тому, что мы решили считать звуком.

Августин. Итак, ты решил и твердо стоишь на том, что вопрошающим должно отвечать не иначе, как только

с точки зрения тех предметов, которые обозначаются словами?

Адеодат. Если это — только слова, не понимаю, почему бы и не так.

Августин. Желал бы я знать, как опровергнул бы ты того, о ком в шутовой речи приходится слышать, что он вывел заключение, будто бы из уст спорящего с ним выскочил лев? Когда он спросил, действительно ли то, что мы говорим, исходит из наших уст, его оппонент не мог с этим не согласиться; затем он повел речь с этим человеком так, что заставил его (что было нетрудно) произнести в разговоре слово «лев». Когда же это произошло, он стал насмехаться над ним за то, что он, будучи незлым человеком, изблевал столь лютое животное, поскольку заранее согласился, что все, что мы говорим, исходит из наших уст, и поскольку не мог отпереться оттого, что произнес «лев».

Адеодат. Опровергнуть этого шутника было бы совсем нетрудно: я не согласился бы с тем, что все, произносимое нами, исходит из наших уст. Ибо когда мы говорим, мы только обозначаем то, о чем говорим, и из уст говорящего исходит не сама обозначаемая вещь, а знак, коим она обозначается, если только не знак других знаков, о чем мы рассуждали прежде.

Августин. Против этого человека ты, пожалуй, вооружен неплохо; но что ответил бы ты мне, если бы я спросил: человек — имя ли?

Адеодат. Что же еще, как не имя?

Августин. Стало быть, видя тебя, я вижу имя?

Адеодат. Нет.

Августин. Сказать тебе, что отсюда следует?

Адеодат. Кажется, я понимаю и сам: ведь, если мой ответ верен, то я — не человек. А ведь я уже прежде решил, что следует соглашаться с тем или отрицать то, что говорится, с точки зрения предмета, который обозначается.

Августин. Но на мой взгляд, ты не ошибся, дав такой ответ; в этом случае прирожденный нашим умам

закон разума оказался сильнее твоей осмотрительности. Ибо, если бы я спросил тебя, что такое человек, ты, вероятно, ответил бы, что он животное; а если бы я спросил, к какой части речи относится человек, ты сказал бы, что человек — имя существительное. Поэтому, коль скоро оказывается, что человек — и имя, и животное, то первое говорится о нем, когда речь идет о знаке, а последнее, когда — о предмете, который обозначается. Таким образом, если бы кто-нибудь спросил меня: «человек — имя ли», — я ответил бы — имя, поскольку достаточно видно, что вопрошающий желает слышать ответ в этом именно смысле. А если бы он спросил: «человек — животное ли», — я бы еще скорее ответил утвердительно, поскольку если бы он вообще бы умолчал об имени и животном, а просто спросил лишь: «что такое человек», — душа наша, руководимая законами речи, прямо остановилась бы на том, что обозначается этими слогами, и ответ дан был бы или такой, что человек — животное, или же в полном определении — животное разумное и смертное. Так ли и по твоему мнению?

Адеодат. Именно так. Но если мы все же ответили, что человек — имя, как в этом случае избежать нам того крайне оскорбительного вывода, что мы — не люди?

Августин. А не иначе, как сказав, что заключение это не вытекает из того смысла, в каком мы дали утвердительный ответ на вопрос. А если он скажет, что выводит его из того же самого смысла, то и в этом случае бояться нечего: ибо чего же мне бояться — согласиться, что я — не человек, т.е. не эти слоги?

Адеодат. Лучше и сказать нельзя. Но почему же, когда говорят: «следовательно, ты не человек», — наш дух оскорбляется, если согласно с тем, как ты это сейчас показал, все здесь сказано абсолютно справедливо?

Августин. Потому что когда звучат эти слова, я не могу не думать, чтобы заключение это не относилось к тому, что обозначается этими слогами, в силу имеющего естественно наибольшее значение правила, согласно

которому внимание наше от слышимых знаков переносится к обозначаемым ими предметам. Адеодат. Согласен.

ГЛАВА IX

О том, что сама вещь и ее познание важнее, нежели ее знак

Августин. Теперь я желаю, чтобы ты понял, что обозначаемые предметы должны быть ценимы более, нежели их знаки. Ибо все, что только существует ради другого, необходимо ниже, чем то, для чего оно существует. Но, быть может, ты думаешь иначе?

Адеодат. По-моему, это следует сперва обдумать. Вот, например, когда мы говорим «соепит» (грязь), то разве это имя не лучше обозначаемого им предмета? Ибо то, что в нем оскорбляет наш слух, принадлежит не самому звуку слова: если в этом слове изменить только одну букву, то получится «соелит» (небо); а ведь между теми предметами, которые обозначаются этими именами, различие огромно! Поэтому я никогда не приписал бы знаку того, что ненавистно нам в обозначаемом им предмете, а, значит, я вправе предпочесть знак предмету.

Августин. Осмотрительная предосторожность! Итак, ложно, что предметы надлежит ценить выше, чем их знаки?

Адеодат. Похоже на то.

Августин. В таком случае скажи, что, по-твоему, имели в виду те, кто дали имя столь гнусному и презренному предмету; одобряешь ли ты их, или не одобряешь?

Адеодат. Ни то и ни другое — ведь я знать не знаю, что они имели в виду.

Августин. Не можешь ли по крайней мере сказать, что ты сам имеешь в виду, когда произносишь это имя?

Адеодат. Это могу: желая научить человека, с которым говорю, и напомнить ему об этом предмете, я обозначаю

этим именем то, чему он, по моему мнению, должен учиться и что припоминать.

Августин. Ну, а это учение или напоминание, которое ты с таким для себя удобством даешь или получаешь при помощи имени, не следует ли считать дороже самого имени?

Адеодат. Согласен, что знание, приобретаемое посредством знака, следует предпочитать самому знаку; но не думаю, чтобы следовало предпочитать ему и предмет.

Августин. Итак, хотя в высказанном нами положении и ложно то, что все предметы должны быть предпочитаемы их знакам, верно, однако, что все существующее для другого ниже, чем то, для чего оно существует. Так, познание о грязи, ради которого придумано это имя, следует считать более важным, чем само это имя, которое, в свою очередь, как признано нами, надлежит предпочитать грязи. Ибо познание это предпочитается знаку, о коем мы говорили, не по чему-либо другому, как именно потому, что не познание, как нам кажется, существует для знака, а наоборот, знак — для познания.

Так, когда какой-то обжора, или, по выражению ап. Павла, работающий чреву (Рим. XVI, 18), сказал, что он живет для того, чтобы есть, то слышавший его слова человек жизни умеренной не стерпел и сказал: «Гораздо бы лучше было, если бы ты ел для того, чтобы жить». Он сказал это на основании того же правила. Речь первого не могла понравиться не по чему-либо иному, как потому, что жизнь свою он ценил столь мало, что считал ее ниже удовольствий чрева, когда говорил, что живет ради пищи. С другой стороны, речь последнего похвальна именно потому, что он понимал что чему служит. Возможно, что подобным же образом и ты, и любой другой из людей, умеющих ценить вещи, какому-нибудь говоруну и фразеру, в ответ на его слова: «Я учу для того, чтобы говорить», сказал бы: «Не лучше ли тебе, друг мой, говорить для того, чтобы учить?» Если это так (а ты знаешь, что это так), то ты теперь вполне понимаешь, что слова должны иметь меньшее значение чем то, для чего мы их

употребляем; ибо употребление слов должно быть предпочитаемо самим словам: слова существуют для того, чтобы мы пользовались ими, а пользуемся мы ими для того, чтобы учить. Следовательно, насколько учить лучше, чем говорить, настолько говорение лучше, чем слова. Наука, следовательно, гораздо лучше, чем слова. Но я желал бы услышать возражения, которые ты, возможно, считаешь нужным сделать.

Адеодат. Я согласен, что наука лучше слов, но не знаю, нет ли чего-нибудь такого, что можно было бы возразить против правила: «все, что существует ради другого, ниже того, для чего оно существует»?

Августин. Этот вопрос мы лучше обсудим в другой раз, теперь же мне вполне хватает и того, с чем ты сейчас согласился. Ты же согласился с тем, что познание вещей дороже, чем их знаки. Поэтому познание вещей, обозначаемых знаками, надлежит предпочитать познанию знаков. Так ли это и по-твоему?

Адеодат. Разве я согласился с тем, что познание вещей превосходнее познания знаков, а не с тем, что оно превосходнее самих знаков? Поэтому я боюсь, что не соглашусь с тобой и теперь.

В самом деле, если имя «грязь» лучше самого предмета, который оно означает, то почему бы и познание этого имени не предпочесть познанию его предмета, хотя бы само имя было и ниже этого познания? У нас налицо теперь четыре вещи — имя, предмет, познание имени и познание предмета. Если первое превосходнее второго, то почему же и третье не превосходнее четвертого? Но допустим, что не превосходнее, разве только лишь поэтому его следует ставить ниже?

Августин. Вижу, что ты отлично помнишь, с чем согласился, и выяснил превосходно, что думаешь. Но, полагаю, ты понимаешь, что, например, слово спорок» лучше, чем то, что им обозначается, хотя знание самого имени гораздо ниже, чем знание пороков. Представим теперь, что ты сопоставишь между собою и степень рассмотрения: имя и предмет, знание имени и знание

предмета; первое мы вправе предпочесть второму. В самом деле, имя это, поставленное в стихе Персея: «Но он изумился пороку»¹, не только не вносит в стих ничего порочного, но напротив, придает ему некоторое украшение, хотя сам предмет, обозначаемый этим именем, делает порочным того, в ком находится. Но не таково отношение между третьим и четвертым. Мы находим в этом случае, что четвертое предпочтительнее третьего. Действительно, знание этого имени ничтожно по сравнению со знанием пороков.

Адеодат. По-твоему, это познание предпочтительней даже тогда, когда оно делает нас несчастными? Ведь тот же Персей превыше всех наказаний, которые или измышляет жестокость тиранов, или несет в себе их жадность, ставит то одно, которым мучатся люди, вынужденные сознавать пороки, коих избежать не могут.

Августин. Но подобным же образом ты можешь отрицать и то, что знание добродетелей следует предпочитать познанию имени «добродетель»: ведь знать добродетель и не иметь ее — также мучение; и тот же самый сатирик желал, чтобы тираны несли такое наказание".

Адеодат. Пусть Бог оградит от подобного безумия! Теперь я понимаю, что не следует винить сами знания, которыми наполняет наш дух лучшая из всех наука; но следует считать несчастнейшими, — как, полагаю, считал их и Персей, — тех, которые заражены такою болезнью, от которой не лечит даже и это врачевание.

Августин. Ты рассуждаешь неплохо; но какое отношение к нам имеет мнение Персея? В подобных вещах нам не следует подчиняться авторитету таких людей. Да и вообще, следует ли одно из этих познаний предпочитать другому, в настоящем случае решить нелегко. Для меня же достаточно и того, что сделано, а именно — что познание предметов, обозначаемых знаками, если не лучше познания знаков, то по крайней мере

• Pers. Satira III. v. 32. " Ibid. v. 35-38.

лучше самих знаков. Поэтому, рассмотрим теперь обстоятельней, что за род предметов, относительно которых мы сказали, что они могут быть указаны помимо знаков, сами собою, как, например, говорить, ходить, сидеть, лежать и проч.

Адеодат. Припоминаю, продолжай.

ГЛАВА X

О том, можно ли чему-нибудь учиться помимо знаков, а также и о том, что предметы не изучаются непосредственно при помощи слов

Августин. Все ли, о чем мы можем быть спрошены и чем можем немедленно заняться, может быть указано помимо знака, или же ты что-либо из этого исключаешь?

Адеодат. В указанном классе предметов я не нахожу ничего такого, чему можно было бы учиться помимо знака, за исключением разве что говорения и того, что определяется словом «учить». В самом деле, я вижу, что всему, что бы ни стал я делать с целью научить кого-либо, этот последний не научится от самого того предмета, который он требует показать. Так, если бы меня, когда я ничего не делаю или делаю что-либо другое, спросили, что значит ходить, а я, стараясь научить помимо знака, начал бы тотчас ходить, то не исключено, что вопрошающий решил бы, будто ходить — это именно так и столько ходить, как я ему показал, а иначе это уже не хождение, а что-нибудь другое. И все вышесказанное относится не только к хождению, но и вообще ко всему, за исключением разве что понятий «говорить» и «учить».

Августин. Пусть так; но не представляется ли тебе, что говорить — это нечто одно, а учить — совсем другое?

Адеодат. Конечно, ведь если бы это было одно и то же, то учил бы только тот, кто говорит. А так как многому мы можем научиться не только со слов, но и при помощи иных знаков, то кто же станет сомневаться в различии между тем и другим?

Августин. А различаются ли между собой понятия «учить» и «обозначать»?

Адеодат. Думаю, что это одно и то же

Августин. А прав ли тот, кто говорит, что мы обозначаем для того, чтобы учить?

Адеодат. Безусловно.

Августин. Ну, а если бы другой сказал, что мы учим для того, чтобы обозначать, — не опровергалось ли бы это предыдущим положением?

Адеодат. Опровергалось бы.

Августин. Следовательно, если мы обозначаем для того, чтобы учить, а не учим для того, чтобы обозначать, то учить — это одно, а обозначать — совсем другое.

Адеодат. Ты прав; я беру свои слова обратно.

Августин. Теперь ответь мне на следующее: тот, кто учит тому, что значит учить, делает это при помощи знаков или как-нибудь иначе?

Адеодат. Думаю, что только так

Августин. Значит, ложно то, что ты утверждал несколько раньше, т.е. что когда спрашивают, что значит «учить», то их можно научить без помощи знаков: ведь ты сам признал, что обозначать — одно, а учить — совсем другое. Если же то и другое различно, как это оказалось на деле, и одно может быть указано только другим, то, значит, они не могут быть указаны через самих себя, как это тебе показалось. Следовательно, мы до сих пор еще не нашли ничего такого, что могло бы быть указано само собою, за исключения разве что говорения, которое, означая иное, означает и само себя. Но так как оно и само есть знак, то, выходит, что нет решительно ничего, чему можно было бы научиться без помощи знаков.

Адеодат. Полностью признаю твою правоту.

Августин. Итак, решено, что мы ничему не учимся без помощи знаков и что само познание должно быть для нас дорожкой знаков, посредством которых мы познаем (хотя и не все, что обозначается, непременно лучше своих знаков).

Адеодат. Именно так.

Августин. А помнишь ли ты, каким окольным путем дошли мы до такой малости? Ведь все, из-за чего мы так долго препирались, ограничивалось только тем, чтобы найти следующие три вещи: действительно ли нельзя ничему научиться без помощи знаков; есть ли какие-нибудь такие знаки, которые следует предпочитать самим предметам, ими обозначаемым; и, наконец, лучше ли познание самих предметов познания их знаков. Но есть и четвертое, о чем я хотел бы вкратце осведомиться у тебя: считаешь ли ты все это, нами найденное, настолько верным, что в нем ты уже не можешь сомневаться?

Адеодат. Хотелось бы, чтобы все, чего мы достигли с таким трудом, оказалось бесспорным. Однако, признаюсь, этот твой вопрос заставляет меня задуматься и не спешить с ответом. Мне кажется, что ты спросил не случайно и что-то мы еще упустили, вот только что — этого я понять не могу.

Августин. Меня радует твое сомнение — ведь оно означает, что дух твой отнюдь не безрассуден. Ибо весьма трудно не прийти в сильное смущение, когда то, что мы усвоили охотно и с большим доверием, расшатывается возражениями с противоположной стороны и как бы ускользает из рук. Поэтому, как хорошо и справедливо уступать благоразумным и рассудительным доводам, так же и опасно считать неизвестное за известное. Если часто разрушается то, что мы привыкли считать весьма прочно обоснованным и неизменным, то есть все основания бояться, что мы впадем в состояние такого умственного отвращения или страха, что придем к мысли не верить и в самую очевидную истину.

Но давай поскорее рассмотрим, имел ли ты достаточные основания сомневаться в том, что мы обосновали. Представь себе, что человек, незнакомый с ловлею птиц, совершаемой при помощи прутов и птичьего клея, встретился с птицеловом, хотя и снаряженным этими предметами, но еще не приступившем к ловле

птиц, а только идущем на охоту; увидев его, он бы остановился и, как это часто бывает, начал бы с удивлением размышлять и спрашивать про себя, что значит убранство этого человека? Птицелов же, заметив пристальное к себе внимание и движимый желанием похвастаться, приготовил бы свои трости и, заметив вблизи себя птичку, при помощи дудки и ястреба остановил бы ее, привлек к себе и поймал. Спрашивается, не научил бы он своего зрителя, помимо всяких знаков, но самым делом тому, что тот хотел бы узнать?

Адеодат. Боюсь, не то ли это самое, что я сказал о человеке, который спросил, что значит ходить. Не думаю, чтобы и здесь вполне было показано птицеловство.

Августин. От этого опасения тебя освободить нетрудно: достаточно только допустить, что он был настолько понятлив, что из того, что видел, вполне уразумел этот род искусства; для дела достаточно и того, чтобы о некоторых только предметах и только немногие из людей могли приобретать познания безо всяких знаков.

Адеодат. То же самое я могу допустить и относительно ходьбы: вопрошавший был-де настолько понятлив, что, хотя хождение было показано ему всего несколькими шагами, он вполне уразумел, что значит ходить.

Августин. Изволь, я не только не собираюсь препятствовать этому, но напротив, помогаю, как могу. Сам видишь, что мы оба приходим к одному и тому же выводу, что кое-кто может кое-чему учиться без знаков и что ложно то, что мы утверждали несколько выше, будто бы нет решительно ничего, что могло бы быть показано без знаков. Ведь не только что-нибудь то или другое из указанного, а встречаются тысячи предметов, которые узнаются сами собою без всякого знака. Из-за чего же, скажи на милость, мы будем сомневаться? Не говорю уже о тех бесчисленных зрелищах, которые представляют во всех театрах люди самым делом, безо всяких знаков, но это солнце и этот все наполняющий и украшающий

свет, и эту луну и все прочие светила, и эту землю, море и все, что в них рождается, — разве все это не показывает созерцающим Бог и природа непосредственно, как оно есть само по себе?

А если ты вступишь в это повнимательней, то, быть может, и не найдешь ничего такого, что узнается посредством знаков. В самом деле, когда дается знак, этот знак не может научить меня ничему, если я не знаю, какого предмета служит он знаком; а если знаю, то чему с его помощью я учусь? Когда я читаю: «и одежды их не изменились» (Дан. III, 94), то слово это не дает мне видеть тот предмет, который оно означает. Ибо если этим именем обозначаются своего рода головные покрывала, то, слыша это слово, учусь ли я тому, что такое голова, или тому, что такое покрывало, если раньше не был знаком с этими предметами? Представление о них приобретается мною не тогда, когда я слышу о них от других, а когда вижу их сам. В самом деле, когда три слога слова «голова» в первый раз касаются моего слуха, я так же мало знаю, что они означают, как и то, когда в первый раз слышу или читаю слово «сарабаллы». Но когда часто говорят «голова», то, замечая и соотнося, в каком случае это слово произносится, я открываю, что это — название предмета, который мне давно известен. Пока же я не открыл этого, слово это было для меня только звуком; а что оно — еще и знак, это я узнал, когда открыл, какого предмета оно служит знаком; а открыл я это, когда заметил, и не по значению, но посредством наблюдения. Таким образом, мы скорее узнаем знак после того, как узнаем предмет, чем узнаем предмет по данному знаку.

Чтобы яснее понять это, вообрази, что мы в первый раз слышим слово «голова», и не зная, только ли это звук, или же он имеет еще и какое-нибудь значение, спрашиваем, что значит «голова» (помни, что нас интересует еще не сам предмет, но знак, который нам совершенно неизвестен до тех пор, пока мы не выясним, знаком чего он служит); и вот, когда мы задаем такой

вопрос, нам указывают пальцем на сам предмет. Увидев предмет, мы получаем познание и о знаке, который раньше слышали, но не знали. Но поскольку в этом знаке две стороны — звук и значение, то звук мы воспринимаем не посредством знака, а тем, что воздействует на слух, значение же уразумеваем, когда видим обозначаемый предмет. Ибо указание пальцем может означать не что иное, как то, на что оно направлено, а направлено оно не на знак, а на ту часть тела, которая называется головою. Таким образом, посредством указания пальцем я не получаю познания ни о предмете, который знал раньше, ни о знаке, на который это указание не простирается. Впрочем, я не придаю большого значения указанию пальцем, потому что оно представляется мне скорее знаком указания, вроде наречия «вот», чем знаком каких-либо указываемых предметов: обыкновенно к указанию пальцем мы присовокупляем и это наречие, считая, что одного только указания пальцем недостаточно.

Я стараюсь сейчас убедить тебя, насколько могу, что при помощи знаков, называемых словами, мы ничему не учимся, ибо, как я сказал, скорее силу слова, т.е. значение, которое скрывается в звуке, мы узнаем, узнавши сам обозначаемый предмет, нежели получаем представление о предмете при помощи этого значения.

Что сказано мною о голове, можно сказать и о покрывалах, и о множестве других предметов. Хотя бы я и знал их, сарабалл я все же еще не знаю. Если бы кто-нибудь или жестом обозначил мне их, или нарисовал, или указал на нечто такое, на что они похожи, — то он, пожалуй, чему-то меня бы научил: я понял бы этот предмет без особого труда, если бы захотел поговорить о нем побольше; но я говорю, что ближайшее понятие о предмете я получил бы не из слов. Точно также, как если бы они находились налицо, и мне бы указали на них, говоря: «Вот сарабаллы», я получил бы познание о неизвестном мне предмете не посредством сказанных слов, а посредством взгляда на предмет, при помощи которого я узнал бы и усвоил, что значит это имя. Ибо,

коль скоро изучаю я сам предмет, то доверяю не чужим словам, а собственным глазам; доверяю, пожалуй, и чужим словам, но лишь настолько, чтобы обратить свое внимание, т.е. посредством осмотра исследовать то, что вижу.

ГЛАВА XI

О том, что мы учимся не внешне звучащими словами, а внутренне звучащей истиной

Значение слов не простирается дальше этого. Они, даже если приписать им те возможности, коих у них нет и в помине, только убеждают нас исследовать предметы, но не доставляют познания о них. Учит меня чему-либо тот, кто представляет или глазам, или какому-нибудь другому телесному чувству, или же непосредственно самому уму то, что я хочу познать. При помощи же слов мы учимся только словам, даже только звуку, треску слов, ибо, если то, что не есть знак, не может быть словом, то я, хотя и слышу слово, однако не знаю, что оно — слово, пока не выясню, что оно означает. Следовательно, познание слов приобретается уже после того, как познаются предметы — на слух же мы не учимся даже словам. Ибо мы не изучаем тех слов, которые знаем, а если мы их не знаем, то не можем сказать, что мы их изучили, не усвоив себе их значения; значение же усвоится не тем, что мы слышим издаваемые звуки, но познанием обозначаемых предметов. Правильно говорят, что когда произносятся слова, мы или знаем, что они значат, или не знаем: если знаем, то скорее припоминаем, чем учимся; если же не знаем, то и не припоминаем, а побуждаемся, пожалуй, к поискам этого значения.

Так, если бы ты сказал, что хотя знания о тех головных покрывалах, имя которых для нас не более, чем звук, - мы можем получить действительно только в том случае, если их увидим, и что само это имя мы вполне узнаем лишь узнав сами покрывала; однако же тому, что известно

нам о благородных отроках как они верю и благочестием победили, какие хвалы воспели Богу, какие почести заслужили от своего врага — мы научились не иначе, как посредством слов, то я отвечаю, что мы уже имели представление обо всем том, что обозначается этими словами. Ибо что такое три отрока, что такое печь, огонь, царь, наконец — что такое быть невредимым от огня, и вообще все, что этими словами обозначается, я уже знал и прежде, Анания же, Азария и Мисаил мне также неизвестны, как и сарабаллы; и познанию их не помогают, да и не могут помочь их имена. Признаюсь, что я скорее верю, чем знаю, что все, рассказываемое в этой истории, так тогда и происходило, как описано. Подобное различие знания и веры было известно и тем, кому мы верим. Ибо пророк говорит: «Если вы не верите, то потому, что вы не удостоверены» (Ис. VII, 9). Этого он не сказал бы, если бы, по его представлению, между тем и другим не было никакого различия.

Итак, что я разумею, тому и верю, но не все, чему я верю, то и разумею. Все, что я разумею, то я и знаю, но не все то знаю, чему верю. Я знаю, как полезно верить многому и такому, чего не знаю, и к области этого полезного отношу и эту историю о трех отроках. Поэтому, хотя многих предметов я и не могу знать, однако знаю о пользе в них уверовать.

Обо всем, постижимом для нас, мы спрашиваем не у того, кто говорит, тем самым произнося звуки внешним образом, а у самой внутренне присущей нашему уму истины, побуждаемые к тому, пожалуй, словами. Тот же, у кого мы спрашиваем и кто нас учит, есть обитающий во внутреннем человеке Христос (Еф. III, 16—17), т.е. непреложная Божья сила и вечная премудрость; хотя к ней обращается с вопросами всякая разумная душа, она открывается каждому из нас лишь настолько, насколько тот в состоянии принять, в зависимости от своей худой или доброй воли. И если порою мы ошибаемся, происходит это не по вине учащей нас истины, также как и не по вине света часто ошибаются наши глаза. В

действительности и к свету мы обращаемся относительно видимых предметов для того, чтобы он нам их показал, сообразуясь с нашей возможностью их видеть.

ГЛАВА XII

О том, что Истина — Христос учит нас внутренним образом

Если относительно цвета мы обращаемся за сведениями к свету, а относительно остального, ощущаемого нашим телом — к стихиям этого мира, к тем же телам, которые ощущаем, и к самим чувствам, которыми, как толкователями, пользуется наш ум для познания этих предметов, относительно же всех умопостигаемых вещей — к внутренней истине, то чему тогда мы можем учиться у слов? Ведь все, что мы познаем, мы познаем или телесными чувствами, или умом. Первый тип познания называется чувственным, второй — умственным, или, говоря языком наших писателей, первый — телесным, второй — духовным.

Если нас спрашивают о первого рода предметах, мы даем ответ, когда у нас налицо то, что мы ощущаем, как тогда, например, когда мы смотрим на только что родившуюся луну, и у нас спрашивают, какова луна или где она. В этом случае спрашивающий нас, если он не видит предмета, верит нам на слово, а часто и не верит, но ни в коем случае не учится, если только не видит сам того, о чем ему говорят; а если видит, то учится уже не посредством звучащих слов, но посредством самих предметов и чувств. Ибо для видящего слова звучат точно так же, как звучали бы они и для невидящего. Но если нас спрашивают не о том, что мы ощущаем непосредственно, а о том, что ощущали когда-то, — в этом случае мы говорим уже не о самих предметах, а об образах, отпечатлевшихся и сохраняющихся в памяти: как в этом случае мы выдаем за истинное то, что сами считаем ложным, я решительно не знаю, — разве только утверждаем

что мы этого не видим и не ощущаем, но видели и ощущали. Таким образом, сохраняющиеся в нашей памяти образы предметов, раньше подлежащих нашему ощущению, представляют собою некоторого рода документы, мысленно созерцая которые мы не лжем, коль скоро говорим по чистой совести; но они — только документы, и слушающий нас, если он прежде и сам ощущал или присутствовал на тех событиях, о которых мы ему говорим, не учится чему-либо на основании моих слов, а припоминает, воспроизводя сам про себя образы, а если все это его ощущениям не подлежало, то ясно, что он в этом случае скорее верит словам, чем учится.

Когда же речь идет об умопостигаемых предметах, созерцаемых рассудком и разумом, то хотя мы говорим о том, что созерцаем их, как присущих во внутреннем свете истины, — свете, коим просвещается и услаждается так называемый внутренний человек, однако и в этом случае слушающий нас, если он и сам видит эти предметы сокровенным, внутренним оком, познает, о чем я говорю, посредством собственного созерцания, а не посредством моих слов. Таким образом и его, созерцающего истину, я не учу, когда говорю истину; ибо он учится не от моих слов, а самими вещами, ясными для него по внутреннему откровению Божию; следовательно, будучи спрошенным об этом, может отвечать и сам. А что может быть нелепее мнения, будто бы своей речью я научу того, кто, прежде чем я стану говорить, может сказать то же самое, если его спросят? Ибо, если спрашиваемый, как это часто бывает, сперва отрицает что-нибудь, а потом рядом вопросов вынужден бывает признать, то происходит это вследствие слабости умственного взора спрашиваемого, который не в состоянии разом постигнуть в том свете предмет целиком, почему его и заставляют делать это по частям, когда спрашивают об этих самых частях, из коих слагается то целое, которое он не в состоянии был объять своим взором за один раз. Если к этому он приводится и словами спрашивающего, то слова не учат его, а только используются

как особые приемы, посредством которых спрашиваемый способен учиться внутренне.

Так, я спросил тебя: неужели при помощи слов нельзя ничему научиться? Будучи не в состоянии на первых порах объять этот предмет в целом, ты нашел это мнение нелепым. Тогда, чтобы силы твои оказались способными слушать внутренне истинного учителя, я должен был спрашивать тебя, откуда ты научился тому, что признаешь в моих словах истинным, в чем уверен и о чем утверждаешь, что знаешь? Допустим, ты ответил бы, что этому научил тебя я. Тогда я спросил бы, что, предположим, заверяй я тебя, будто бы видел летающего человека: было бы это для тебя столь же убедительным, как мое утверждение о том, что умные люди лучше глупых? Ты, конечно, отверг бы это и сказал, что первому не веришь, а если бы и поверил, то все равно не знаешь этого; последнее же знаешь несомненно-йшим образом. Уже из одного этого ты должен был бы понять, что с моих слов ты не мог научиться ни первому, чего ты не знал, ни последнему, что знал очень хорошо; потому что и после того, как я спросил тебя порознь о том и другом, ты поклялся бы, что первое тебе неизвестно, а последнее ты знаешь. После этого ты признаешь и все то, что ты отрицал в целом, так как части, из которых оно складывается, и на твой взгляд будут несомненными и ясными, а именно: слушающий нас или не знает, истинно ли то, что мы говорим, или знает, что оно ложно, или, наконец, знает, что оно истинно. В первом случае он или верит, или раздумывает, или соглашается относительно наших слов; во втором противится им или отвергает, в третьем подтверждает их; следовательно, он не учится ни в том, ни в другом, ни в третьем случае. Значит и тот, кто и после моих слов не знает предмета, и тот, кто знает, что услышал ложное, и, наконец, тот, кто, будучи спрошенным, сам мог бы ответить то же самое, что сказано, — все они, очевидно, при помощи моих слов ничему не научились.

ГЛАВА XIII

О том, что посредством слов не открывается далее душа говорящего

Поэтому и относительно тех предметов, которые созерцаются умом, напрасно тот слушает слова созерцающего, кто сам созерцать эти предметы не может, а если не напрасно, то только потому, что подобным вещам полезно верить и не зная их. Кто же в состоянии созерцать, тот внутренне ученик истины, внешне же — судья говорящего, или лучше — судья самой речи. Ибо весьма часто он знает, о чем говорится, между тем как сам говорящий не знает того, что сказал. Так, если бы кто-нибудь, следуя эпикурейцам и считая душу смертной, начал бы развивать те доводы, которые приводятся в защиту ее бессмертия тому человеку, который может созерцать духовное, последний подумал бы, что тот говорит правду, между тем как говорящий не знал бы, правду ли он говорит, а пожалуй считал бы даже свои слова в высшей степени ложными: не следует ли в таком случае думать, что он учит тому, чего не знает сам? А ведь он пользуется теми же самыми словами, которыми мог бы пользоваться и знающий.

Таким образом, на долю слов не остается даже и того, чтобы ими обнаруживалась по крайней мере душа говорящего, так как остается неизвестным, знает ли она то, что говорит. Прибавь к этому лгунов и обманщиков, на примере которых ты легко увидишь, что слова не только не открывают, но даже скрывают душу. Я нисколько не спорю с тем, что слова людей правдивых направлены на обнаружение собственной души; при общем согласии они достигли бы этой цели, если бы не дозволялось говорить лгунам. Хотя мы часто испытывали и на себе, и на других, что слова произносятся не о тех предметах, о которых мы думаем. Это, по моему мнению, может случаться двояко: или когда из наших уст изливается речь, заученная на память и вертящаяся на

языке, причем в этот момент сами мы думаем о чем-то другом, что часто случается с нами во время пения гимна; или же когда одни слова срываются с языка вместо других против нашей воли, по ошибке, ибо и в этом случае слышатся знаки не тех предметов, которые мы имеем в виду. Что же касается лгунов, то они думают о тех самых предметах, о которых говорят, так что, хотя мы и не знаем, правду ли они говорят, знаем, однако, что они имеют в виду именно то, о чем говорят; если только с ними не бывает одного из двух вышеназванных случаев (если бы кто стал утверждать, что иногда подобное случается, и когда случается, то ясно обнаруживается, я это отрицать не буду, хотя часто это вовсе не так уж и ясно, и нередко вводили меня в заблуждение).

Но к этим двум случаям присоединяется еще один, весьма часто встречающийся и служащий семенем бесчисленных разногласий и споров, а именно: когда говорящий хотя и обозначает то, о чем он мыслит, но только для себя и для немногих других; для того же, с кем говорит, а равно и для большинства других обозначает нечто совсем иное. Так, если бы кто-нибудь сказал бы в нашем присутствии, что человек превосходит некоторых животных доблестью, мы не могли бы потерпеть этого и отвергли бы столь ложное и вредное мнение с крайним негодованием; между тем он, быть может, доблестью называет телесные силы, и этим термином выражает именно то, о чем думает, — не лжет, не заблуждается, не путает хранящихся в памяти слов, думая о чем-либо другом, не высказывает, наконец, по ошибке, того, чего не думает, но только лишь называет предмет, о котором думает, иным, чем мы, именем. Мы согласились бы с ним тотчас же, если бы могли усмотреть его мысль, которую он не смог донести до нас высказанными им словами. Говорят, что подобную ошибку может устранить определение; так, если бы в приведенном случае было дано определение, что такое доблесть, то оказалось бы, говорят, что спор вызвал не предмет, а слова. С этим, пожалуй, я согласен, но разве можно считать

каждого умеющим делать хорошие определения? Притом относительно науки давать определения было много споров, разбирать которые в настоящий момент не благовременно; да я их вообще и не одобряю.

Не говорю уже о том, что многое мы не вполне можем расслышать, а потом долго и много спорим о нем, как будто все расслышали. Так недавно, когда я назвал каким-то пуническим словом милосердие, ты заметил, что словом этим, как слышал ты от лиц лучше знающих этот язык, обозначается благочестие; я не соглашался с тобою, настаивая, что ты забыл то, что слышал: мне показалось, что ты сказал не «благочестие», а «вера», хотя ты сидел возле меня и эти два имени никак не должны были обмануть мой слух, ибо звучат крайне несходно. При этом я долго был того мнения, будто ты не знаешь, что тебе было сказано, хотя это я не знал того, что ты сказал. Если бы я тебя расслышал, то мне отнюдь не показалось бы нелепым, что милосердие и благочестие на пуническом языке называются одним и тем же словом. Так случается весьма часто, но это мы, как сказано, обойдем молчанием, чтобы не показалось, будто мы порицаем слова из-за нерадивости слушающего или даже из-за глухоты людей. Меня заботят более прежде указанные мною случаи, когда мы бываем не в состоянии понять мысли людей, говорящих словами, ясно воспринимаемыми нашим слухом, словами латинскими, которыми мы и сами говорим.

Но вот я допускаю и соглашаюсь, что, когда слова воспринимаются слухом человека, которому они известны, ему может быть известно и то, что думает говорящий о предметах, обозначаемых этими словами: узнает ли он в силу этого и то, что мы теперь доискиваемся, а именно: истину ли он сказал?

ГЛАВА XIV

О том, что Христос учит внутренне, а человек напоминает внешне при помощи слов

Затем ли преподают учителя, чтобы воспринимались и запоминались их мысли, а не те науки, которые они излагают посредством слов? Чье же любопытство будет столь неразумно, что он пошлет своего сына в школу с той только целью, дабы тот узнал, что думает учитель? Но когда учителя при помощи слов преподали все те науки, обучение которым они приняли на себя, — науки о добродетели и мудрости, — тогда так называемые ученики отдают сами себе отчет, истинно ли то, что им сказано, созерцая внутреннюю истину сообразно со своими способностями. Значит, они тогда собственно и учатся, и когда внутренне откроют, что сказанное истинно, то хвалят, даже не подозревая, что хвалят не учителей, а скорее наученных; если, впрочем, и те знают, что говорят. Обманываются же люди, называя учителями тех, кто совсем не учителя, потому что по большей части между моментом говорения и моментом познания не бывает никакого промежутка; и так как внутреннее научение является вслед же за напоминанием говорящего, то и кажется, будто учатся извне, от того, кто напомнил.

Но о пользе слов вообще, которая, если хорошенько вдуматься, вовсе не мала, мы порассуждаем, если Бог поможет, в другое время. Теперь же я старался убедить тебя, что мы не должны приписывать словам значения большего, чем следует, дабы мы не только верили, но и понимали, насколько истинно сказано в божественном писании, чтобы мы не называли на земле учителем никого, поелику один есть Учитель всех на небесах (Мф. XXIII, 8—10). А что такое — на небесах, этому научит нас Он сам, который и чрез людей напоминает нам внешним образом, знаками, дабы, обращаясь к Нему, мы учились внутренне. Любить и знать Его составляет блаженную жизнь, о которой все кричат, что ищут ее, но

далеко не все могут радоваться, что действительно ее нашли. Но я желал бы, чтобы ты сказал мне теперь, что ты думаешь обо всей этой моей речи? Если то, что мною сказано, ты признаешь истинным и, будучи спрошенным о каждой мысли в отдельности, скажешь, что знаешь это, то ты также знаешь теперь, кто научил тебя тому — во всяком случае не я, на чьи вопросы ты все время отвечал. Если же не признаешь, то не научил тебя ни я, ни Он; я — потому, что и вообще не могу учить, Он — потому, что ты еще не в состоянии учиться.

Адеодат. Из твоих слов я узнал, что слова только располагают человека учиться и что редко бывает, чтобы в словах ясно была видна мысль говорящего; а истинно ли говорит тот или другой — этому учит меня единственно Тот, Кто живет во мне внутренне, хотя говорит и внешним образом. При Его же помощи я буду любить тем пламенней, чем долее буду учиться. Твоему же красноречию, которым ты неизменно отличаешься, благодарен особенно за то, что оно предусмотрело и разрешило все возражения, какие я готов был представить; тобою не пропущено ничего, что наводило на меня сомнение, на что и тот таинственный голос не давал мне такого ответа, в каком уверяли меня твои слова.

МОНОЛОГИ

КНИГА ПЕРВАЯ

1. Долго и о многом размышлял я сам с собой, исследуя и себя, и свое благо, и то зло, коего следовало избегать. И вдруг я услышал голос, звучащий то ли снаружи, то ли внутри меня, мой ли собственный, а, возможно, и не мой — не знаю, но только этот голос мне сказал: Р*. Представь себе, что тебе удалось нечто открыть. Кому ты доверишь это открытие на хранение, если захочешь немедленно продолжить свои изыскания?

А. Разумеется, памяти.

Р. Но сможет ли она верно сохранить все то, до чего ты додумался?

А. Это трудно, а пожалуй и невозможно.

Р. Итак, нужно записать. Но что ты будешь делать, если твое здоровье не позволяет заниматься письмом? А, между тем, и диктовать этого не следует, потому что подобная работа требует полного уединения.

А. Резонно, и что мне в этом случае делать — я решительно не знаю.

Р. Молись о здравии и помощи, чтобы достигнуть желаемого, и все это немедленно запиши, чтобы мысль о потомстве поддержала в тебе бодрость духа. Затем все то, что тебе откроется, кратко изложи в немногих заключениях. Только не старайся писать так, чтобы привлечь

' Августин все же предполагает, что это был голос его разума, чьи реплики в этом внутреннем монологе отмечены буквой Р. А, разумеется, сам Августин.

внимание толпы читателей; пусть это будет для немногих и наилучших из твоих сограждан.

А. Спешу последовать твоему совету: Боже, Творец вселенной, даруй мне, во-первых, силы усердно молиться Тебе, далее, помоги быть достойным этого и, наконец, услышь и исполни мою молитву. Боже, через которого стремится быть все, что само бы по себе не было. Боже, который не допускаешь погибнуть и тому, что само губит себя. Боже, сотворивший из ничего этот мир. Боже, который зла не творишь, но позволяешь ему быть, чтобы оно не стало еще злейшим. Боже, который немногим, прибегающим к тому, что истинно, открываешь, что зло есть ничто. Боже, через которого вселенная и со своею дурной стороной совершенна. Боже, через которого не существует решительно никакого разногласия, так как худшее согласуется с лучшим. Боже, которого любит все, что способно любить, зная ли об этом, или не зная. Боже, в котором существует все, по которому ни мерзость всей вообще твари не мерзка, ни злоба не вредит, ни заблуждение не заблуждает. Боже, который не восхотел, чтобы истину знал кто-либо, кроме чистых. Боже, Отец мудрости, Отец истины и высшей жизни, Отец блаженства, Отец добра и красоты, Отец умственного света, Отец пробуждения и просвещения нашего, Отец залога, побуждающего нас возвратиться к Тебе.

Тебя призываю, Бога истинного, в котором, от которого и через которого истинно все, что истинно; Бога мудрости, в котором, от которого и через которого мудрствует все, что мудствует; Бога жизни истинной и возвышенной, в котором, от которого и через которого живет все, что живет истинно и возвышенно; Бога блаженства, в котором, от которого и через которого блаженствует все, что блаженно; Бога добра и красоты, в котором, от которого и через которого все добро и прекрасно; Бога умного света, в котором, от которого и через которого разумно сияет все, что сияет разумом; Бога, царство которого — весь сверхчувственный мир; Бога,

законы царства которого распространяются и на эти царства; Бога, отворотиться от которого — значит пасть, к которому обратиться — возрасти, в коем пребывать — стоять твердо; Бога, от которого удалиться то же, что умереть, к которому возвратиться — ожить, в коем обитать — жить; Бога, которого никто не оставляет, кроме обманутого, которого никто не ищет, кроме вразумленного, которого никто не находит, кроме очистившегося; Бога, которого оставить то же, что и погибнуть, к которому стремиться то же, что и любить, которого видеть то же, что иметь; Бога, вера в которого нас возбуждает, надежда на которого — ободряет, а любовь к которому — с Ним соединяет; Бога, через которого побеждаем мы врага — Тебя, о Боже, я молю! Бога, от которого мы получили то, что до конца не погибнем; Бога, от которого вразумляемся бодрствовать; Бога, через которого надеемся обрести благо и от зла; Бога, через которого мы избегаем зла и получаем благо; Бога, через которого мы не поддаемся несчастьям; Бога, через которого хорошо служим и хорошо господствуем; Бога, через которого мы узнаем, что то чужое, что некогда мы считали своим, и наше, что некогда считали чужим; Бога, через которого мы не ловимся на приманки и прелести зла; Бога, через которого вещи малые не умаляют нас; Бога, через которого наше лучшее не подчинено худшему; Бога, через которого смерть попирается и обращается в победу (I Кор. XV, 54); Бога, который обращает нас; Бога, который совлекает с нас не-сущее и облакает нас сущим; Бога, который творит нас достойными быть услышанными; Бога, который ограждает нас; Бога, который облакает нас во всякую истину; Бога, который говорит нам все благое, не делает сам и никому не позволяет делать нас безумными; Бога, который возвращает нас на путь божий, который приводит нас к двери; Бога, который делает то, что стучащему отворяется (Мф. VII, 8); Бога, который дает нам хлеб жизни; Бога, через которого мы жаждем такого питья, что, вкусив однажды, мы не возжаждем никогда (Иоан. VI, 35); Бога, который

обличает мир о грехе, и о правде, и о суде (Иоан. XVI, 8); Бога, через которого нас не приводят в сомнение те, кто не веруют; Бога, через которого мы отвергаем заблуждение тех, кто думают, что заслуги душ пред Ним ничто; Бога, через которого мы не служим немощным и худым стихиям (Гал. IV, 9); Бога, который очищает нас и приготовляет к божественным наградам. Ты, Боже милостивый, приди ко мне.

Приди ко мне на помощь, Ты, Бог единый, единая вечная истинная сущность, где нет никакого смешения, никакого изменения, никакого оскудения, никакой смерти. Где высочайшее согласие, высочайшая очевидность, высочайшее постоянство, высочайшая полнота, высочайшая жизнь. Где ничего нет в недостатке, ничего нет в излишке. Где рождающий и рождаемый суть едины. Бог, которому служит все, что служит; которому повинуются всякая добрая душа. По законам которого вращаются полюса, звезды совершают свои течения, солнце находится в движении весь день, луна умеряет мрак ночи и весь мир — изо дня в день через взаимную смену дня и ночи, от месяца к месяцу через возрастание и убыль луны, от года к году через последовательное появление весны, лета, осени и зимы, от пятилетия к пятилетию через совершение своего течения солнцем и от одного из великих периодов к другому через возвращение небесных светил к своим восходам — стройностью и кругообращением времен охраняет постоянство вещей, насколько позволяет это чувственная материя. Бог, законы коего, вовеки непреложные, не допускают приходить в беспорядок непостоянному движению изменчивых вещей и придают ему подобие неподвижности всегдашним круговращением веков; по законам которого воля души свободна, а награды добрым и наказания злым распределены во всем с неизменной необходимостью. Бог, от которого распространяются на нас все блага, который устраняет от нас всякое зло. Бог, выше которого — ничего, вне которого — ничего, без которого — ничего. Бог, под которым

все, в котором все, с которым все. Ты, сотворивший человека по образу и подобию Своему, который узнает, познает самого себя. Услышь же, услышь меня, Бог мой, Господь мой, царь мой, отец мой, причина моя, надежда моя, богатство мое, честь моя, дом мой, родина моя, спасение мое, свет мой, жизнь моя. Услышь меня с той благосклонностью Твоею, которая, увы, известна немногим.

Тебя одного я люблю, Тебе одному я следую, Тебя одного я ищу, одному Тебе готов служить, потому что один Ты праведно господствуешь. Повели, молю, и прикажи, что Тебе будет угодно; но исцели и открой слух мой, чтобы я услышал слова Твои. Исцели и открой мои глаза, чтобы я увидел ими мания Твои. Изгони из меня безумие, чтобы я снова узнал Тебя. Скажи мне, куда я должен обратить взоры свои, чтобы увидеть Тебя, и я надеюсь исполнить все, что Ты повелишь. Прими меня, молю, обратно, беглеца Твоего, Господи, Отец всемилостивый; довольно уже понес я наказаний; довольно послужил я врагам Твоим, которые под ногами у Тебя; довольно был я игрушкой обманов. Прими меня, раба Своего, убегающего от них, ибо они и приняли некогда меня, раба чужого, когда я убегал от Тебя. Я чувствую, что должен возвратиться к Тебе; пусть откроют мне, стучащему в двери Твои; научи меня, как прийти к Тебе. Ничего другого я не имею, кроме доброй воли; ничего другого я не знаю, кроме того, что все текущее и гибнущее должно быть предметом презрения, а неизменное и вечное — предметом искания. Я это и делаю, Отец мой, потому, что только это и знаю; но каким путем доходят до Тебя, того я не знаю. Ты присоветуй, Ты покажи, Ты снабди меня необходимым в дорогу. Если прибегающие к Тебе находят Тебя верою, дай веру; если — добродетелью, дай добродетель; если — знанием, дай знание. Укрепи веру во мне, усиль надежду, утрой любовь. О, удивления достойная и единственная благость Твоя!

Тебя я взыскую и у Тебя же прошу того, как можно взыскать Тебя. Ибо, если Ты оставляешь, все гибнет; но Ты не оставишь, потому что Ты — высочайшее благо,

которого никто, надлежащим образом ищущий, не ищет напрасно. А надлежащим образом ищет всякий, для которого Ты сделал так, чтобы он надлежащим образом искал. Даруй мне, Отец, искать Тебя, освободи меня от заблуждения; пусть, когда я буду искать Тебя, ничто другое, кроме Тебя, не попадется мне навстречу. Если я не желаю ничего, кроме Тебя, то прошу Тебя, Отец, пусть я наконец найду Тебя. А если есть во мне желание чего-либо излишнего, очисти меня сам и сделай способным видеть Тебя. Остальное, что касается здоровья этого смертного тела моего, пока будет от него хоть какая-нибудь польза для меня или для тех, кого я люблю, я предоставляю его Твоей воле, Отец премудрый и всеблагий, и я буду просить не забывать о том, что будет благовременно. Я молю только высочайшую милость Твою, чтобы Ты всецело обратил меня к Себе, чтобы Ты устранил всякие препятствия при моем стремлении к Тебе, чтобы повелел Ты, покая двигаю и ношу самое тело это, быть мне чистым, великодушным, справедливым и благоразумным, — совершенным любителем и понимателем мудрости Твоей, — достойным обитанием и обитателем блаженнейшего царства Твоего. Аминь.

2.А. Вот — я помолился Богу.

Р. Так что же ты желаешь знать?

А. Именно то, о чем молился.

Р. Изложи это кратко.

А. Я желаю знать Бога и душу.

Р. И ничего более?

А. Решительно ничего.

Р. В таком случае — спрашивай. Но сперва разъясни, каким образом тебе нужно показать Бога, чтобы ты мог сказать: довольно.

А. Боюсь, что этого я не знаю, ибо не думаю, чтобы я знал что-нибудь так, как желаю знать Бога.

Р. Так что же нам делать? Разве ты не думаешь, что прежде всего тебе следует понять, каким образом ты хочешь познать Бога, чтобы более не искать Его после того, как достигнешь этого?

А. Думать-то думаю, но как это может быть — не знаю. разве познал когда-нибудь что-либо подобное Богу, чтобы мог сказать «Как я знаю это, так же хочу познать и Бога»?

Р. Но если ты самого Бога еще не знаешь, то откуда тебе известно, что ты ничего не знаешь подобного Богу?

А. А оттуда, что если бы я знал что-либо подобное Богу, то я, несомненно, и любил бы это; в настоящее же время я не люблю ничего, кроме Бога и души, которых, увы, не знаю.

Р. Значит, ты и друзей своих не любишь?

А. Каким образом, любя душу, я мог бы не любить и их?

Р. Выходит, ты любишь и блох, и клопов?

А. Я сказал, что люблю душу, а не одушевленных животных.

Р. Или твои друзья не люди, или ты их не любишь, потому что всякий человек есть животное одушевленное, а ты сказал, что одушевленных животных не любишь.

А. И люди они, и люблю я их, — люблю не за то, что они животные одушевленные, а за то, что они люди, т.е. за то, что они имеют разумные души, которые я люблю даже в разбойниках. Ибо мне позволительно любить разум во всяком, хотя и справедливо ненавижу того, кто дурно пользуется тем, что я люблю. Поэтому я тем более люблю своих друзей, чем лучше они пользуются разумной душою, или точнее — чем более желают хорошо ею воспользоваться.

З. Р. Пусть будет так; но если бы, однако же, кто-нибудь сказал бы тебе: «Я сделаю так, что ты будешь знать Бога так, как знаешь Алипия», — разве не поблагодарил бы ты его, не сказал бы: довольно?

А. Поблагодарить, пожалуй, поблагодарил бы, но сказать — довольно, не сказал бы.

Р. Почему так?

А. Да потому, что хотя я и не знаю Бога так, как знаю Алипия, однако и Алипия я знаю недостаточно.

Р. Не слишком ли дерзко с твоей стороны желать достаточно знать Бога, если ты не знаешь достаточно Алипия?

А. Одно из другого не следует. Что, например, может быть презреннее моего ужина по сравнению со светилами небесными? А, между тем, что я буду ужинать завтра, я не знаю, тогда как без ложной скромности признаюсь, что знаю, в каком созвездии будет находиться луна.

Р. Так, может быть, тебе будет достаточно знать Бога как, как ты знаешь, в какое созвездие перейдет завтра яуна?

Л. Нет, недостаточно; потому что об этом я заключаю на основании чувств. Между тем, я не могу утверждать, что Бог или какая-нибудь другая тайная сила природы не может неожиданно поменять направление движения луны. Если бы последнее случилось, то ложным оказалось бы все, что я до этого предполагал.

Р. И ты веришь, что это возможно?

А. Не верю. Но я говорю о том, что я знаю, а не о том, во что я верю. Обо всем, что мы знаем, мы можем совершенно правильно сказать, что мы в то и верим; но не обо всем, во что верим, можем сказать, что мыто и знаем.

Р. Итак, ты отвергаешь по этому предмету всякое свидетельство чувств?

А. Решительно отвергаю.

Р. Ну, а этого своего друга, о котором ты сказал, что еще его не знаешь, ты желаешь знать чувством или умом?

А. То, что я знаю в нем чувством, если только чувством вообще познается что-нибудь, само по себе ничтожно и вполне достаточно; но ту его часть, которою он мне друг, т.е. саму его душу, я желаю узнать умом, Р. А как-нибудь иначе не можешь знать?

А. никоим образом.

Р. Итак, ты решаешься сказать, что не знаешь своего друга, притом самого искреннего?

А. А почему бы и не решиться? Я считаю в высшей степени справедливым тот закон дружбы, который предписывает любить друга как не менее, так и не более самого себя. Поэтому, если я не знаю самого себя, — каким образом

я могу оскорбить друга, сказав, что не знаю его, особенно если и сам он, как я думаю, не знает самого же себя?

Р. В таком случае, если то, что ты хочешь знать, относится к такому роду предметов, который постигается умом, то когда я сказал, что дерзко с твоей стороны желать знать Бога, если ты не знаешь Алипия, ты не должен был приводить в качестве примера свой ужин и луну, поскольку познание последних относится, как ты сам сказал, к области чувств.

4. Впрочем, для нас это большого значения не имеет. Скажи мне теперь вот что: если сказанное о Боге Платоном и Платином истинно, будет ли для тебя достаточно знать Бога так, как знали они?

А. Если сказанное ими и истинно, из этого еще не следует, что они непременно об этом знали. Многие весьма обстоятельно говорят о том, чего не знают; как и сам я обо всем, о чем молился, сказал, что желаю это знать. Подобного желания я не выразил бы, если бы знал; а, между тем, мог же я говорить об этом? Ведь говорил я не то, что постиг умом, а то, что успел с разных сторон усвоить себе памятью, и во что, насколько мог, уверовал. Знать же — нечто совсем иное.

Р. Скажи пожалуйста, знаешь ли ты по крайней мере, что такое в геометрии линия?

А. Это я знаю абсолютно точно.

Р. И говоря так, ты не боишься академиков?

А. Вовсе нет. Ибо они не допускали, чтобы заблуждался мудрый. Поэтому я и не опасаясь признаться в знании тех вещей, которые знаю. А когда достигну, как того желаю, мудрости, тогда уже буду поступать по ее внушению.

Р. Пусть так. Но снова спрошу: так ли ты знаешь и шар, который называют сферой, как знаешь линию?

А. Разумеется, знаю.

Р. Но одинаково ли ты знаешь то и другое, или одно более, а другое менее?

Л. Совершенно одинаково. Ибо относительно обоих ни в чем не ошибаюсь.

Р. Скажи теперь, чувствами или умом воспринял ты это знание?

А. Чувствами в этом случае я воспользовался, как кораблем. Когда они доставили меня до того места, к которому я стремился, я их оставил там; и когда, как бы высадившись на берег, я стал все это додумывать мыслью, мои шаги долго еще колебались, как будто от штормовой качки. Поэтому мне кажется, что скорее можно плавать на корабле по суше, чем усвоить геометрию посредством чувств, хотя они и помогают тем, кто только начинает учиться.

Р. Итак, науку об этих вещах, если ты считаешь ее наукой, ты называешь знанием?

А. Нет, если позволят стоики, которые не приписывают знания никому, кроме мудрого. Я не отрицаю, что имею представление обо всем этом: иметь представление они позволяют и глупости. Впрочем, не боюсь, пожалуй, и их. Я вполне знаю все то, о чем ты спрашивал; продолжай, посмотрим к чему ведут твои вопросы.

Р. Не спеши, у нас довольно досуга. Вдумайся только повнимательней, чтобы неосмотрительно не согласиться с чем-нибудь ложным. Я желаю дать тебе возможность наслаждаться такими вещами, по отношению к которым ты не будешь бояться никакой случайности, а ты, между тем, велишь торопиться, как будто дело это никчемное и пустое.

А. Дай Бог, чтобы было так, как ты говоришь. Поэтому спрашивай, как тебе будет угодно, и брани посильнее, если впредь случится что-нибудь подобное.

Р. Ясно ли тебе, что линию нельзя никоим образом рассеять продольно на две линии?

А. Ясно.

Р. А поперечно?

А. Поперечно, разумеется, можно рассекать до бесконечности.

Р. А не так ли тебе ясно, что можно, рассекая плоскостями сферу из любой точки ее поверхности через центр, получать равные друг другу круги?

А. Совершенно одинаково.

Р. А линия и сфера — кажутся ли они тебе чем-нибудь одним и тем же, или они все-таки несколько различны?

А. Кто же не знает, что они весьма различны?

Р. Но если ты одинаково знаешь и то, и это, а между тем признаешь, что то и другое весьма различно между собою, то в таком случае есть знание безразличное вещей различных?

А. А разве я это отрицал?

Р. Отрицал, ибо когда я спрашивал тебя, как бы ты желал знать Бога, чтобы мог сказать: довольно, ты отвечал, что не можешь объяснить этого потому, что не имеешь такого познания, подобное которому ты желаешь получить о Боге, что ничего не знаешь подобного Богу. А в данном случае — что? Линия и сфера, разве они подобны? А ведь я спрашивал не о том, знал ли ты что-нибудь подобное, а о том, как ты желаешь знать Бога. Ты также точно знаешь линию, как знаешь и сферу, хотя линия представляется вовсе не такою, какою является сфера. Поэтому ответь мне, достаточно ли для тебя знать Бога так, как знаешь ты этот геометрический шар, т.е., чтобы не сомневаться и относительно Бога, как не сомневаешься относительно этой геометрической фигуры?

5./1. Хотя ты возражаешь и опровергаешь меня весьма сильно, тем не менее я не решаюсь сказать, что желаю знать Бога так, как знаю это. Ибо не только предмет, но и самое знание лиц кажется различным. Во-первых, линия и сфера не настолько различаются между собою, чтобы познание их не было предметом одной и той же науки; между тем как никакой геометр не принимался учить о Боге. Затем, если бы познание Бога и этих предметов было по сути одинаково, я столько же радовался бы, узнав последнее, сколько, предполагаю, стал бы радоваться, узнав Бога. Между тем, в настоящее время я до такой степени презираю их по сравнению с Богом, что, думаю, если бы я постиг Его и увидел так, как Он может быть зримым, то все эти предметы исчезли бы из моего

знания; потому что и теперь от любви к Нему они едва приходят мне на ум.

Р. Пусть твоя радость будет еще гораздо большей, когда ты познаешь Бога, чем от знания этих предметов; но это — от различия предметов, а не от самого понимания. Ведь не одними же глазами ты смотришь на землю, а другими — на голубой свод небесный; а между тем вид последнего доставляет тебе гораздо большее удовольствие, чем вид первой. Но если глаза не обманывают, то думаю, что если бы тебя спросили, — действительно ли ты видишь так же землю, как и небо, — ты должен был бы ответить: действительно, так же; хотя красота и блеск неба радуют тебя более, нежели красота земли.

А. Признаюсь, это сравнение поражает меня, и я вынужден согласиться, что насколько различны в своем роде земля и небо, настолько же эти истинные и точные научные доказательства далеки от умопостижаемого величия Божия.

6.Р. Хорошо, что тебя это поражает. Ибо разум, разговаривающий с тобой, обещает показать тебе Бога так, как видимо солнце для глаз, поскольку душевные чувства — как бы глаза ума. Всякие же точнейшие научные положения похожи на то, что видимо благодаря освещению солнцем, как, например, земля и все земное, ну а Бог — это Тот, Кто освещает. Я же, разум, по отношению куму то же, что и способность смотреть по отношению к глазам. Ибо иметь глаза еще не значит смотреть, а смотреть — еще не значит видеть. Итак, душе нужны три вещи: иметь глаза, которыми бы она могла пользоваться надлежащим образом, смотреть и видеть. Здоровые глаза души — это ум, чистый от всякой телесной скверны, свободный от желаний обладать тленными вещами. Свободу же уму дарует прежде всего вера. Ибо, если он не уверует, что, не очистившись и не освободившись от телесных страстей, не увидит истинного света, то он и не станет печься о своем выздоровлении. Но если бы он даже и уверовал, что это действительно так, что если ему

дано видеть, то только при этом условии, но при этом не надеялся бы на возможность выздоровления — разве не упал бы он духом, не стал бы презирать себя и действовать вопреки предназначениям врача?

А. Совершенно верно, особенно ввиду того, что предписания эти, естественно, покажутся противными самой объяввшей его болезни.

Р. Поэтомуквере должна быть присоединена надежда.

А. Думаю, что так.

Р. Но если он и верит, что все это действительно так, и надеется, что может излечиться, а между тем самого света, который ему обещается, не будет любить, не будет желать, а потому решит довольствоваться своим мраком, приятным ему уже в силу привычки: разве и в этом случае не отвергнет он врача?

А. Совершенно верно.

Р. Итак, в-третьих, необходима любовь.

А. Действительно, более необходима, чем что-либо иное.

Р. Итак, без этих трех никакая душа не излечится настолько, чтобы могла видеть, т.е. постигать своего Бога. А если будет иметь здоровые глаза, то что остается?

А. Остается смотреть.

Р. Взгляд души — это разум. Но так как из того, что кто-нибудь смотрит, отнюдь еще не следует, что он видит, то настоящий и совершенный взгляд, который действительно видит, называется добродетелью, ибо добродетель есть настоящий или совершенный разум. Но и такой взгляд не может обратить к свету хотя бы и здоровых уже глаз, если не будет этих трех: веры, которая будет полагать, что предмет, на который обращается взгляд, действительно таков, и что если он будет увиден, то сделает взгляд блаженным; надежды, которая предрешит, что увидит непременно, если хорошо посмотрит; любви, которая бы желала видеть и наслаждаться. За взглядом следует уже самое виденье Бога, которое есть конец зрения. Не потому, конечно, что зрение после этого уже как бы теряет свое применение, но потому

что далее этого стремления его не простираются. Это и есть совершенная добродетель — разум, достигающий своей цели, делающий жизнь блаженной. Само же виденье есть то разумение, которое появляется в душе, состоящей из постигающего и того, что постигается; так и применительно к глазам то, что мы называем «видеть», состоит из самого чувства и того, что подлежит чувству, так что, если бы не было чего-либо из двух, видеть нельзя было бы ничего.

7. Теперь посмотрим, необходимы ли эти три и тогда, когда душе уже удалось увидеть Бога, т.е. уразуметь Его. Зачем, в самом деле, была бы необходима вера, если душа уже видит? А надежда и тем менее, так как она уже владеет. У любви же не только ничего не отнимается, но напротив, ей придается весьма многое. Ибо, с одной стороны, увидев эту единственную и истинную красоту, душа тем более ее полюбит, с другой же, если бы она не сосредоточила с особой любовью свой взгляд, она не могла бы пребывать в блаженнейшем созерцании.

Но пока душа находится в этом теле, то хотя бы она и полнейшим образом видела, т.е. уразумевала Бога, однако, поскольку телесные чувства продолжают еще, пусть даже и частично, действовать и владеть ею, то всегда найдется множество поводов если не для обмана, то для недоумения, а потому можно еще назвать верою то расположение души, которым одно отвергается, а другое принимается по преимуществу за истинное. Далее, хотя, уразумев Бога, душа¹ уже блаженна и в этой жизни, однако, так как она терпит всевозможные телесные лишения и недуги, ей естественно надеяться, что после смерти всех этих неудобств уже не будет. Поэтому и надежда не оставляет души, пока она находится в этой жизни. Но после этой жизни, когда она вся соберется в Боге, останется только любовь, которая и там удержится. Ибо нельзя сказать, что она будет иметь веру в истинность всего того, коль скоро ее не будет тревожить никакая примесь лжи; не останется ей ничего и ожидать, так как она будет владеть всем с полной безмятежностью. Итак,

от души требуются три вещи, — чтобы была здорова, чтобы смотрела, чтобы видела. Из этих трех вещей для первой и второй всегда необходимы другие три: вера, надежда и любовь; а для третьей — в этой жизни необходимы все три, а после нее — только любовь.

8. Теперь выслушай, насколько это уместно по ходу нашей речи, некоторое учение о Боге, основанное на вышеприведенном сравнении с чувственными вещами. И Бога мы постигаем умом, и известные научные положения мы также постигаем умом, тем не менее они весьма различны между собой. И земля видима, и свет видим; но землю видеть нельзя, если она не освещена светом. Так и относительно научных положений, которые всякий, понимающий их, признает без всякого колебания за самые истинные, следует думать, что их нельзя было бы осознать, если бы они не были освещены как бы некоторым своим солнцем. Поэтому как в отношении к видимому солнцу следует различать три вещи, а именно: что оно есть, что оно светит и что оно освещает, так и в отношении к этому таинственнейшему Богу, которого ты хочешь уразуметь, различаются три стороны, которые суть: что Он есть, что Он познается, и наконец, что дает познавать остальное. Я решаюсь учить тебя познанию двух предметов: тебя же самого и Бога. Но скажи мне, как ты это примешь: как вероятное или как истинное?

А. Разумеется, как вероятное; и должен признаться, что жду этого с большим нетерпением, поскольку до сих пор, кроме побасенки о линии и шаре, ты не сказал ничего такого, о чем я мог бы, в свою очередь, сказать, что я это знаю.

Р. Это естественно, так как до сих пор еще ничто не было изложено так, чтобы можно было требовать от тебя сознательного усвоения.

9. Но приступим к делу. Прежде всего давай определим, здоровы ли мы сами.

А. Это ты должен видеть и сам, если только можешь что-нибудь видеть в себе и во мне; впрочем, на все твои вопросы я буду отвечать так, как я это чувствую.

Р. Любишь ли ты что-нибудь, кроме познания самого себя и Бога?

А. Судя по тому, как я чувствую себя в настоящее время, я мог бы ответить, что ничего более не люблю; но для большей безопасности отвечу, что не знаю. Ибо со мной часто случалось так, что в ту пору, как я верил, что ничто другое меня не расшевелит, вдруг приходило что-нибудь на ум, что поражало меня совсем иначе, чем я предполагал. Бывало и так: какой-нибудь предмет, когда я только думал о нем, не тревожил меня; но когда он появлялся предо мною, то волновал гораздо больше, чем я мог себе представить. Впрочем, полагаю, что меня могут беспокоить только три вещи: страх потерять тех, кого люблю, страх болезни и страх смерти.

Р. Итак, ты любишь, когда рядом с тобой живут любимые тобою, любишь свое доброе здоровье и любишь саму свою жизнь в этом теле: ведь иначе ты не боялся бы все это потерять.

А. Признаюсь, что это так.

Р. Стало быть, когда с тобою нет всех твоих друзей и когда твое здоровье не совсем в порядке, это причиняет твоей душе некоторую боль; согласишься, что это следует из сказанного.

А. Вывод верный — я не могу отрицать его.

Р. Но если ты вдруг почувствуешь и убедишься, что тело твое здорово, и увидишь, что все, кого ты любишь, одинаково с тобою пользуются благородным досугом, не возрадуешься ли ты при этом?

А. Разумеется, да и зачем бы я стал обманывать себя, зачем стал бы скрывать эту радость?

Р. Следовательно, ты еще поддаешься всякого рода болезням и сильным душевным порывам. Каково же должно быть бесстыдство подобных глаз, если они хотят видеть то истинное солнце?

А. Ты вывел такое заключение, как будто я вовсе не чувствую, насколько улучшилось мое здоровье, от скольких язв я освободился и сколько их еще осталось. Попробуй, заставь меня отказаться и от этого.

10.Р. Разве ты не знаешь, что эти телесные глаза даже и в здоровом состоянии часто поражаются светом телесного же солнца, отворачиваются от него и ищут убежища в темноте? Ты же, радуешься тому, что насколько подвинулся вперед, разве не задумаешься о том, что, собственно, ты хочешь видеть? Впрочем, давай внимательно рассмотрим то, в чем, по-твоему, мы сделали успехи. Желаешь ли ты богатства?

Л. Нет, и уже давно. Мне теперь тридцать три года, перестал же мечтать о нем я почти четырнадцать лет назад и от всего того, что доставлялось случаем, не желал ничего, кроме необходимого для жизни и для упражнения в свободных науках. Одна из книг Цицерона вполне убедила меня, что богатства желать не следует, но если уж оно пришло, надлежит распоряжаться им мудро и бережливо.

Р. Ну, а как насчет славы и почета?

А. Признаюсь, что я буквально только что, почти на этих днях перестал их желать.

Р. А жену? Неужели тебя порою не манит мечта о прекрасной, целомудренной, послушной жене, образованной или по крайней мере такой, которой ты легко бы мог дать образование сам, приносящей с собою столько приданного (так как богатство ты презираешь), сколько нужно, нисколько не обременяющей тебя собою, не способной тебе досадить?

А. Как ты ни стараешься разукрасить ее образ и наделить всяческими достоинствами, я твердо решил ничего не избегать так, как сожителства с женщиной. По моему мнению, ничто так не лишает твердости мужественный дух, как женские прелести и те телесные соприкосновения, без которых жена не может обойтись. Поэтому, если забота о детях и относится к обязанности мудрого (чего я еще наверняка не знаю), то всякий, кто ради этого вступает в сожителство с женщиной, может быть для меня предметом удивления, но подражания — ни в каком случае: ибо в этом таится гораздо больше опасностей, чем счастья. Поэтому я полагаю, что поступил

справедливо и полезно для свободы своей души, приказав себе не желать, не искать и не брать жены.

Р. Но я ведь не спрашиваю в данный момент о том, борешься ли ты еще или уже победил свое желание. Потому что вопрос идет о здоровье твоих глаз.

А. Я вовсе ничего подобного не ищу, ничего не желаю; я даже с ужасом и содроганием вспоминаю об этом. Чего же тебе еще? И такое доброе расположение у меня растет с каждым днем, ибо чем более увеличивается надежда увидеть ту красоту, которую я пламенно желаю, тем сильнее обращается к ней вся моя любовь и страсть.

Р. Ну, а прелесть пиров? Насколько ты взыскателен к еде?

А. Что я решил не есть, то меня и не влечет. А то, от чего я не отказался, то, признаюсь, доставляет мне удовольствие. Однако, если бы оно было отнято у меня, это не произвело бы во мне душевного волнения. А если этого вовсе нет, желание подобного рода не осмеливается проявиться и помешать моим размышлениям. Да и вообще, относительно ли еды, или питья, или бань и других телесных удовольствий, на всякий твой вопрос могу сказать: все это я желаю иметь настолько, насколько оно может помочь моему здоровью.

11.Р. Ты сделал значительные успехи. Однако, остающееся служит еще очень большим препятствием к тому, чтобы видеть истинный свет. Остановлю внимание на одном, что, на мой взгляд, легко доказать, а именно: или не должно оставаться решительно ничего, что нам нужно было бы еще покорять, или об окончательном успехе говорить еще не приходится. Ответь, к примеру, на следующий вопрос: не пожелаешь ли ты богатства, если вдруг убедишься, что со множеством дорогих для тебя лиц ты сможешь посвящать свою жизнь изучению мудрости только при том условии, что обширные имения смогут удовлетворять ваши нужды?

А. Пожалуй, что так.

Р. Ну, а если станет очевидным, что ты успеешь многих расположить к мудрости, если твой авторитет будет

подкреплен почетным общественным положением, да и сами твои друзья смогут ограничить свои желания и всецело обратиться к исканиям Бога только тогда, когда и они получают почетное общественное положение, а последнее будет возможно только в случае твоего высокого положения и сана? Разве не следует в таком случае желать и этого, не следует ли всячески настаивать на том, чтобы так случилось?

А. Это звучит вполне разумно.

Р. О жене, пожалуй, спорить не стану; впрочем, если бы ее обширное имение могло обеспечить содержание всех, с кем бы ты хотел жить спокойно в одном месте, а сама она на то искренне соглашалась, и особенно если бы она была такого знатного происхождения, что позволило бы тебе достигнуть того почетного положения, которое ты признал бы необходимым, то не знаю, обязан ли ты был бы этим пренебречь.

А. Разве когда-нибудь я осмелюсь надеяться на это?

Р. Согласись, что я не спрашиваю тебя о том, на что ты надеешься. Спрашиваю и не о том, что не манит к себе потому, что мы его лишены, а единственно о том, что может доставить удовольствие, когда нам представится. Ибо одно дело зараза, вырванная с корнем, и совсем другое — приглушенная, как бы залеченная. К последней применимо сказанное некоторыми учеными мужами: как глупость дураков, так и дурной запах всякой нечистоты чувствуешь не всегда, а когда пошевелишь. Большая разница — уничтожается ли желание из-за отсутствия надежды его удовлетворить, или вследствие душевного здоровья.

А. Хотя я и не в состоянии тебе возразить, однако ты не убедишь меня, что то душевное расположение, которое я в себе чувствую, не является с моей стороны хоть каким-нибудь успехом.

Р. Полагаю, что так тебе кажется потому, что хотя ты и можешь желать означенные вещи, однако они должны быть, на твой взгляд, желаемы не ради них самих, а ради чего-то другого.

А. Именно это я и хотел сказать. Ибо в былое время, когда я желал богатства, я желал его для того, чтобы быть богатым; да и почести, стремление к которым я совсем недавно подавил в себе, я хотел, привлекаемый исключительно их блеском; и когда я думал о жене, то думал всегда не о чем другом, как о том наслаждении, которое она мне доставит. В то время у меня было прямое желание всего этого. Теперь же я все это решительно презираю. Но если бы доступ к тому, чего я желаю, был невозможен иначе, как посредством всего этого, особо стараться для достижения его не буду, но подчиниться ему готов.

Р. Прекрасно, ведь и я не считаю правильным назвать желанием стремление к тому, что ищется ради чего-либо другого.

12. Но ответь, пожалуй, вот еще на что: почему для тебя так важно, чтобы вместе с тобою жили те люди, которых ты любишь?

А. Для того, чтобы вместе с ними исследовать наши души и Бога. Ибо тогда первый из нас, кому удастся что-либо узнать, без труда приведет к тому же и остальных.

Р. Ну, а если они не желают это исследовать? Или если не будут в состоянии это делать, или будут думать, что уже знают, или что это невозможно узнать, или встретят к тому препятствия в виде мирских забот и желания других вещей?

А. Буду принимать их такими, какими они есть

Р. А если их присутствие будет мешать самому исследованию? Не поспешишь ли ты с ними расстаться?

А. Признаюсь, ты прав.

Р. Итак, ты ищешь их общества не ради их жизни или присутствия, но ради изыскания мудрости?

А. Согласен.

Р. Ну, а если бы ты убедился, что к приобретению мудрости служит препятствием самая твоя жизнь, пожелал бы ты ее продолжения?

А. Разумеется, нет.

Р. А если бы узнал, что мудрость можно приобрести как оставив это тело, так и пребывая в нем, заботился

ли бы ты о том, чтобы здесь или в другой жизни наслаждаться тем, что любишь?

А. Если был бы уверен, что со мною ничего не случится худшего, что лишило бы меня приобретенных мною успехов, то не заботился бы.

Р. Стало быть, ты теперь боишься умереть из опасения попасть в какую-либо беду, которая лишит тебя божественного знания?

А. Боюсь не только лишиться того, что я уже узнал, но и того, чтобы мне не был прегражден доступ к тому, что я желаю знать, хотя и думаю, что то, что я уже имею, останется со мной.

Р. Итак, ты желаешь продолжения жизни не ради ее самой, но ради мудрости?

А. Именно так.

Р. Остаются болезни тела, которые, быть может, страшат тебя своею тяжестью и силой.

А. Нет, и их я бы не боялся, если бы они не мешали моим изысканиям. Хотя этими днями, страдая жестокой зубной болью, я был в состоянии думать только о том, что уже твердо изучил ранее. Однако мне казалось, что, если бы мой ум озарил свет истины, я или вовсе не чувствовал бы болезни, или считал бы ее совершенно ничтожной. Но хотя я ничего более сильного никогда не испытывал, задумываясь над тем, что могут случиться болезни и несравненно более тяжкие, вынужден согласиться с Корнелием Цельсом, который говорит, что наше высшее благо есть мудрость, а наибольшее зло — телесная болезнь. И мне кажется, что умозаключение его не лишено смысла. Он говорит, что поелику мы состоим из двух частей, т.е. из души и тела, из коих первая и лучшая — душа, а вторая и худшая — тело, то наивысшее благо лучшей части есть самое наилучшее, а наибольшее зло худшей есть самое наихудшее; наилучшее же в душе есть мудрость, наихудшее в теле — болезнь. Отсюда, по-моему, безо всякой натяжки выводится заключение, что наивысшее человеческое благо — мудрость, наибольшее же зло — болезнь.

Р. Об этом мы поговорим после, ибо мудрость, которую мы стараемся достигнуть, возможно убедит нас в другом. Если же покажет, что это верно, тогда мы без колебания будем держаться этой мысли о наивысшем благе и наибольшем зле.

13. Сейчас же давай выясним, каков ты, любитель мудрости, которую ты желаешь видеть целомудренным взором и заключить в свои чистые объятия, не допуская никакого покрова, как бы нагою, такую, какой она не позволяет себя видеть и обнимать никому, кроме весьма немногих и самых избранных своих почитателей, любящих одну лишь ее.

А. Разве я не доказал, что ничего иного не люблю, или, по крайней мере, что если что-либо другое мне и желанно, то желанно не ради него самого. Мудрость я люблю ради нее самой, все же остальное: жизнь, покой, друзей я желаю иметь при себе или боюсь не иметь ради нее. И какие границы может иметь любовь к этой красоте, в отношении которой я не только не завидую прочим, но и весьма многих побуждаю искать ее вместе со мной, вместе ее помогать, вместе овладевать и вместе со мной наслаждаться; и тем большими они мне будут друзьями, чем более общей у нас будет наша возлюбленная.

Р. Любителям мудрости вполне прилично быть такими. Таких она и ищет, союз с которыми в истинном смысле чист и непорочен. Но достигают его не одним единственным путем, потому что всякий овладевает этим истиннейшим благом соответственно его личному здоровью и твердости. Оно есть некий невыразимый и непостижимый умственный свет. Этот наш обыкновенный свет, насколько может учить, учит, каким образом получается тот. Ибо есть глаза, такие здоровые и крепкие, что, едва раскроются, без всякого трепета обращаются на самое солнце. Для таких самый свет есть некоторым образом здоровье, и они не нуждаются в учителе, а нуждаются разве только в одном напоминании. Для таких достаточно верить, надеяться, любить.

Но другие болезненно поражаются тем самым блеском, который горячо желают видеть, и очень часто, даже не увидев его, с удовольствием обращаются к мраку. Хотя бы они были и таковы, что могли бы по справедливости быть названы здоровыми, однако показывать им то, чего они видеть не в силах, опасно. Поэтому их следует терпеливо упражнять, а любовь их полезным образом сдерживать и питать. Сначала им нужно показывать такое, что не само собою светит, но может быть видимо при помощи света, как, например, одежда, или стена, или что-либо другое в том же духе. Затем показывать нечто такое, что, хотя и не само собою, а при помощи света, но все же испускает некий приятный блеск, что-то вроде золота, серебра, и т.п. Потом с некоторой осторожностью следует показать земной огонь, далее — звезды, потом луну, потом блеск зари и сияние предзакатного неба. Привыкнув ко всему этому, всякий уже без трепета и с великим наслаждением увидит солнце. Нечто такого же рода делают и лучшие учителя для учащихся мудрости и владеющих зрением, хотя пока и не слишком острым. Но на сегодня мы, полагаю, написали достаточно: следует поберечь здоровье.

14.А. Укажи, пожалуйста (говорю я на другой день), мне надлежащий порядок Веди, тяни, куда хочешь, приказывай, что хочешь, каким бы тяжелым оно ни было (лишь бы оно было в моей власти), только бы посредством его я достиг желаемого.

Р. Есть одно, что я могу тебе посоветовать (более я ничего и не знаю), а именно: пока мы живем в этом теле, нам следует решительно избегать всего чувственного и всячески его остерегаться, чтобы его липкость не склеила наши крылья, которым нужно быть свободными и совершенными, чтобы мы могли воспарить к высшему свету из нашей тьмы. Ибо свет этот не виден заключенным в телесную клетку, если они не будут такими, чтобы могли, разбив и поломав ее, улететь в свои воздушные области. Поэтому, чем скорее ты станешь таким, что ничто земное не будет доставлять тебе решительно

никакого удовольствия, поверь мне, в ту самую минуту, в тот самый момент ты увидишь то, что желаешь

А. Но скажи, произойдет ли это когда-нибудь? Ибо я не думаю, что смог бы дойти до полного презрения ко всему чувственному прежде, чем увижу то, в сравнении с которым это покажется грязным.

Р. Так же точно мог бы сказать и этот телесный глас: «Я тогда перестану любить мрак, когда увижу солнце». Кажется, будто и это в порядке вещей, однако на деле оно далеко не так. Он любит мрак, потому что он нездоров, а солнце может видеть только здоровый. И душа часто обманывает себя тем, что считает и выставляет сама себя здоровой, а поскольку еще не видит, то считает, что вправе жаловаться. Но та красота сама решает, когда ей показать себя. Ибо она сама является врачом и знает кто и насколько здоров лучше, чем те, кого она лечит. Мы же, насколько старались вынырнуть, думали о себе, что видим; но насколько мы были погружены и насколько успели подняться, мы судить не можем и считаем себя здоровыми только сравнительно с более тяжелой болезнью. Не заметил ли ты, с какой уверенностью ты высказался вчера, что уже не одержим никакой заразой и что не любишь ничего, кроме мудрости, а если ищешь и желаешь остального, то только ради нее? Какими грязными, какими мерзкими, какими отвратительными, какими ужасными казались тебе объятья женщины, когда мы рассуждали между собой о желании иметь жену! А между тем, бодрствуя этой ночью, ты чувствовал ведь, что эти воображаемые прелести и раздражающая приятность щекотали тебя иначе, чем ты предполагал; все это, конечно, менее, чем обыкновенно, но в то же время и далеко не так, как ты думал; так что оный таинственный врач показал тебе этим и то, и другое, а именно — от чего благодаря его помощи ты освободился и что остается еще излечить.

А. Молчи, пожалуйста, молчи. Что ты меня мучишь? Зачем роешь и проникаешь так глубоко? Я уже не удерживаю слез, уже ничего не обещаю, ничего не предполагаю

, лишь бы ты не спрашивал меня об этих вещах. Ты правду говоришь, что Он, кого я страстно желаю видеть, Он сам узнает, когда я буду здоров. Он сделает то, что Ему угодно, покажет себя, когда Ему заблагорассудится. Я же предоставляю себя всецело Его милости и попечению. Я уверовал раз и навсегда, что Он не перестанет оказывать такого рода помощь расположенным к Нему. О своем же здоровье я не скажу ничего, пока не увижу той красоты.

Р. Иного ничего и не делай. Но от слез удержись и скрепи свое сердце. Ты слишком много плакал, а это тяжело отзывается на твоей больной груди.

А. Ты хочешь, чтобы я знал меру своим слезам, когда своему несчастью я меры не знаю? Или велишь мне принимать в соображение здоровье тела, когда сам я разрушен тлением? Но прошу тебя, если имеешь хоть какую-нибудь власть надо мной, води меня кратчайшим путем, води в некоторой по крайней мере близости к тому свету, который, если я достиг пусть и ничтожного успеха, я могу уже выносить. Досадно обращать глаза к тому мраку, который оставил; если только можно назвать оставленным то, что смеет еще ласкать мою слепоту.

15.Р. Закончим, если угодно, эту первую книгу, чтобы потом уже во второй раз вступить на новый путь, который окажется удобным. Настоящее расположение твоего духа не должно быть оставлено без умеренного упражнения.

А. Я решительно не позволю закончить эту книгу, если ты не покажешь мне хоть немного из области того света, к которому я стремлюсь.

Р. Врач, о котором мы говорили, исполняет твою волю. Какое-то озарение побуждает меня тебя вести. Слушай же внимательно.

А. Веди, пожалуйста, и тащи, куда хочешь.

Р. Правду ли ты говоришь, что хочешь познать душу и Бога?

А. На это направлены все мои усилия.

Р. И более ни к чему?

А. Ни к чему решительно.

Р. Ну, а истины ты не хочешь познать?

А. А разве мог бы я без нее узнать желаемое?

Р. Итак, прежде всего следует узнать истину, потому что через нее можно узнать все остальное.

А. Не отрицаю.

Р. Рассмотрим же, во-первых, следующее. Есть два слова: истина и истинное. Как тебе кажется, две ли вещи обозначаются этими словами, или одна?

А. Мне кажется — две. Потому что одно дело чистота, и совсем другое — чистое, как и многое иное в том же роде. Поэтому полагаю, что истина и истинное — суть не одно и то же.

Р. А что из этих двух ты считаешь более превосходным?

А. Думаю, что истину. Ибо не от чистого зависит чистота, а от чистоты — чистое; так и то, что истинно, является таковым в силу истины.

Р. Ну, а если умрет кто-нибудь чистый, полагаешь ли ты, что умерла и чистота?

А. Никоим образом.

Р. Итак, повредится ли истина от того, что погибнет что-нибудь истинное?

А. Этого я не понимаю.

Р. Но разве перед нашими глазами не погибают тысячи вещей? Или, быть может, ты думаешь, что это дерево — дерево ложное, или, если оно все-таки истинное дерево, то оно не может погибнуть? Даже если ты не доверяешь чувствам и ответишь, что решительно не знаешь, дерево ли это, однако же, полагаю, не станешь отрицать, что оно дерево истинное, если, конечно, оно вообще дерево (ведь об этом мы судим не чувством, а умом). Если же оно дерево ложное, то оно не дерево, если же оно дерево, то, по необходимости, оно есть дерево истинное.

А. Согласен с этим.

Р. Ну, а с другим? Не согласен ли ты, что дерево относится к тому роду вещей, который рождается и погибает?

А. Не могу отрицать.

Р. Отсюда следует заключение, что погибает нечто, что есть истинное.

А. Логично.

Р. А далее? Не кажется ли тебе, что истина не гибнет, когда гибнут вещи истинные, как не умирает чистота, когда умирает чистый?

А. Теперь согласен и с нетерпением жду, что предпримешь далее.

Р. Кажется ли тебе истинным следующее положение: то, что существует, необходимо существует где-нибудь?

А. Абсолютно.

Р. Но признаешь ли ты, что истина существует?

А. Признаю.

Р. Итак, нам необходимо найти, где она существует, ибо она не существует в пространстве, если в пространстве не существует ничего, кроме тел; ведь не считаешь же ты истину телом?

А. Ничего подобного я не думаю.

Р. Так где же она существует? Ведь мы согласились, что существующее обязательно где-нибудь да есть.

А. Если бы я знал, где она, я ничего бы более и не искал.

Р. Но ты ведь можешь хотя бы узнать, где ее нет.

А. Подскажи, и быть может я догадаюсь.

Р. Ее нет, конечно, в вещах смертных. Ибо то, что существует, не может пребывать в чем-либо, если не пребывает то, в чем оно существует; но истина, как мы уже согласились, пребывает, хотя вещи истинные и гибнут. Итак, истина существует не в смертных вещах. Однако же она существует, и существует не нигде. Следовательно, есть вещи бессмертные. Ничто, однако же, не истинно, в чем нет истины. Отсюда следует, что истинно только то, что бессмертно. Притом, всякое ложное дерево не есть дерево, и ложное бревно не есть бревно, и ложное серебро не есть серебро, и все вообще ложное не существует. Все же, что не истинно — ложно.

Итак, истинно-сущим может быть названо только бессмертное. Обсуди внимательно сам с собою этот вывод, чтобы тебе не показалось, что с чем-нибудь тебе не следовало соглашаться. Если он верен, мы покончили почти все свое дело; впрочем, это лучше уяснится в другой книге.

А. Благодарю, и как сам с собою, так потом и с тобою, в тишине, обсужу это внимательно и осмотрительно, если только не окутает меня никакой мрак и не заставит, чего я весьма боюсь, находить удовольствие в нем самом.

Р. Твердо верь в Бога и предайся Ему всецело. Не желай принадлежать себе самому и быть самовластным, но признай себя рабом этого милостивейшего Господина. В таком случае Он не перестанет тебя возвышать к Себе и не допустит, чтобы с тобой случилось что-нибудь, кроме полезного для тебя, хотя бы и без твоего ведома.

А. Слышу, верю и, насколько могу, повинуюсь, и Его же усердно молю, чтобы мог я исполнить волю Его возможно лучше; потребуешь ли ты от меня еще что-либо?

Р. Пока достаточно; сделаешь после, что велит уже Он сам, когда увидишь Его.

КНИГА ВТОРАЯ

1.А. Наши занятия были прерваны довольно на долгое время, а между тем, любовь нетерпелива, и слезам нет меры, если любви не дают того, что она любит. Начнем поэтому вторую книгу.

Р. Начнем.

А. Будем верить, что нам поможет Бог.

Р. Разумеется, будем верить, если хоть это в нашей власти.

А. Наша власть — Он Сам.

Р. В таком случае обратись к Нему с молитвой, по возможности краткой и совершенной.

А. Боже, пребывающий неизменным, позволь мне узнать себя, позволь узнать Тебя! Вот — я помолился.

Р. Ты, который желаешь знать себя, знаешь ли ты, что существуешь?

А. Знаю.

Р. А откуда знаешь?

А. Не знаю.

Р. Простым ли ты себя чувствуешь, или сложным?

А. Не знаю.

Р. Знаешь ли ты, что движешься?

А. Не знаю.

Р. Знаешь ли ты, что мыслишь?

А. Знаю.

Р. Итак, то, что ты мыслишь — истинно?

А. Истинно.

Р. Знаешь ли ты, что бессмертен?

А. Не знаю.

Р. Из всего того, чего, по твоим словам, ты не знаешь, что ты желаешь знать прежде всего?

А. Бессмертен ли я.

Р. Итак, ты любишь жизнь?

А. Признаюсь, что да.

Р. А если ты узнаешь, что бессмертен, достаточно ли тебе будет этого знания?

А. Хотя это будет и многое, но для меня этого мало.

Р. Однако же, насколько ты будешь рад этому малому?

А. Весьма сильно.

Р. Плакать уже не будешь?

А. Решительно — нет.

Р. Ну, а если самая жизнь окажется такой, что в ней нельзя будет узнать тебе ничего более того, что ты знаешь? Удержишься от слез?

А. Напротив, буду плакать так, как будто бы нет и самой жизни.

Р. Стало быть, ты любишь жизнь не ради самой жизни, но ради знания.

А. Согласен.

Р. А если это знание сделает тебя несчастным?

А. Думаю, что этого не может случиться. Но если это так, то блаженным не может быть никто, потому что если я теперь несчастен, то именно потому, что еще слишком многого не знаю. Если же и знание вещей делает несчастным, то несчастье вечно.

Р. Теперь я вижу, чего ты не хочешь. Так как ты думаешь, что знание никого не делает несчастным, то из этого делаешь заключение, что познание делает блаженным; блаженным же может быть только живущий, а живет только тот, кто существует: итак, ты желаешь существовать, жить и познавать; но — существовать, чтобы жить, чтобы познавать. Ты знаешь, что существуешь; знаешь, что живешь; знаешь, что познаешь. Но желаешь знать, всегда ли будет все это, или ничего этого не будет, или нечто пребудет всегда, а нечто исчезнет, или оставаясь вообще, все это уменьшится или увеличится.

А. Именно так.

Р. Итак, если мы докажем, что будем жить всегда, будет из этого следовать, что мы всегда будем и существовать?

А. Будет.

Р. Остается открытым вопрос о познании.

2. А. Я нахожу этот порядок самым ясным и самым коротким.

Р. Будь же готов с осмотрительностью и твердостью отвечать на мои вопросы.

Л. Готов.

Р. Если этот мир останется навсегда, истинно ли будет положение, что этот мир имеет пребывать всегда?

А. Кто же в этом усомнится?

Р. Ну, а если не останется? Не также ли точно будет истинно, что мир не будет пребывать?

Л. Не отрицаю.

Р. А когда погибнет, если имеет погибнуть? Не будет ли тогда истинно то, что мир погиб? Ибо пока не будет истинно, что мир исчез, он не исчезнет, так как этим отрицается, чтобы мир исчез, и не будет истинно, что мир исчез.

Л. Соглашусь и с этим.

Р. Ну, а вот с этим: может ли, по-твоему, что-либо быть истинным, если истины не будет?

Л. Никоим образом.

Р. Итак, истина будет, хотя бы и мир погиб?

Л. Не могу отрицать.

Р. А если исчезнет сама истина, не будет ли истинно, что истина исчезла?

Л. Кто станет спорить с этим?

Р. Но истинного не может быть, если истины не будет.

Л. С этим я уже согласился прежде.

Р. Следовательно, истина не исчезнет никоим образом.

Л. Продолжай как начал, потому что ничего не может быть истиннее таких выводов.

3. Р. Теперь я желал бы, чтобы ты ответил, душа ли, по твоему мнению, чувствует, или тело? Л. По-моему, душа.

Р. А не кажется ли тебе, что ум относится к душе? Л. Кажется.

Р. К одной ли только душе, или и к чему-нибудь другому?

А. Кроме души и Бога я не представляю ничего, в чем мог бы допустить существование ума.

Р. Теперь обратим внимание на следующее. Если бы тебе сказал кто-нибудь, что эта стена — не стена, а дерево, что бы ты подумал?

А. Подумал бы, что или его, или мое чувство лжет, или что он этим именем называет стену.

Р. Ну, а если бы ему стена представлялась в виде дерева, а тебе — в виде стены? Разве то и другое не могло бы быть истинным?

А. Никоим образом; потому что одна и та же вещь не может быть и стеною, и деревом. Коль скоро каждому из нас отдельно представляется особенное, то несомненно, что один из нас имеет ложное представление.

Р. А если то и не стена, и не дерево, и вы оба обманываетесь?

А. Может быть и так.

Р. Но ты прежде этого не допускал.

А. Сознаюсь.

Р. Ну, и если вы узнаете, что оно кажется вам иначе, чем есть? Неужели вы и тогда обманываетесь?

А. Нет.

Р. Итак, возможно, что и представляющееся будет ложным, и не будет обманываться тот, кому оно представляется?

А. Возможно.

Р. Стало быть, следует признать, что не тот обманывается, кто видит ложное, а тот, кто доверяет ложному?

А. Следует.

Р. А что такое само ложное, и почему оно ложно?

А. Ложно то, что существует иначе, чем кажется..

Р. Поэтому: если нет тех, кому бы оно могло казаться, то нет и ложного?

А. Заключение верное.

Р. Итак, ложность заключена не в вещах, а в чувстве. Но тот не обманывается, кто не доверяет ложному. Отсюда

следует, что одно дело мы, и совсем иное — чувство; потому что когда оно обманывается, мы можем и не обманываться.

А. Мне нечего возразить.

Р. Но когда обманывается душа, решишься ли ты утверждать, что ложного нет?

А. Каким образом решился бы я на это?

Р. Но чувства нет без души, как нет и ложности без чувства. Душа или производит ложность, или содействует ложности.

А. Предыдущее вынуждает согласиться и с этим.

Р. Теперь ответь мне, может ли, по-твоему, случиться так, что ложности когда-нибудь не будет?

А. Как я могу быть с этим согласным, когда дойти до истины так трудно, что сказать, что ложности быть не может гораздо несообразнее, чем сказать, что не может быть истины?

Р. Полагаешь ли ты, что может чувствовать тот, кто не живет?

А. Этого быть не может.

Р. Отсюда следует, что душа живет вечно.

А. Ты слишком быстро заставляешь меня радоваться; помедленней, пожалуйста.

Р. Но если мы согласились с вышесказанным, то я не вижу, почему бы следовало сомневаться в этом.

А. Я говорю: слишком быстро. От этого я скорее приду к мысли, что согласился с чем-нибудь необдуманно, чем останусь в убеждении относительно бессмертия души. Развей, по крайней мере, свое заключение, и покажи, как оно выведено.

Р. Ты сказал, что ложность не может быть без чувства, а она не быть не может; следовательно, чувство существует всегда. Но чувства нет без души; следовательно, душа вечна. Она не в состоянии чувствовать, если не будет жить. Итак, душа живет вечно.

4.Л. Жалкое доказательство! Ведь ты мог бы вывести заключение, что и человек бессмертен, если бы я согласился с тобой, что этот мир никогда не может быть без

человека, а мир этот продолжит свое существование всегда.

Р. Ты весьма осмотрителен. Однако, то наше заключение, что природа вещей не может существовать без души, разве только в природе вещей когда-нибудь может не быть ложного, имеет свое значение.

А. Это заключение я признаю правильным. Но полагаю, что следует обстоятельнее рассмотреть, достаточно ли твердо то, в чем мы согласились выше. По моему мнению, в заключении о бессмертии души мы проделали большой путь.

Р. Достаточно ли ты все обдумал, чтобы не сделать легкомысленной уступки?

А. Пожалуй, что и достаточно, и не нахожу ничего, за что я стал бы упрекать себя в безрассудстве.

Р. Следовательно, верно то заключение, что природа вещей не может существовать без живой души?

А. Правильно в том смысле, что одни души поочередно могут рождаться, другие — умирать.

Р. Но если бы ложность была устранена из природы вещей, не случилось ли бы так, что все было бы истинным?

А. Полагаю, что это было бы так.

Р. Скажи, почему тебе кажется, что эта стена — истинная стена?

А. Потому что вид ее не обманывает меня.

Р. Стало быть потому, что она такой есть, какой кажется?

А. Да.

Р. Следовательно, если что-нибудь ложно только потому, что кажется не таким, каким оно есть на самом деле, и потому истинно, что является таким, каким и кажется, то коль скоро нет того, кому оно может казаться, то не будет ни ложного, ни истинного. Но если ложности нет в природе вещей, то все истинно. Казаться же что-либо может только душе живущей. Итак, душа продолжает свое существование в природе вещей, если ложность устранена быть не может и все равно продолжает — если даже и может.

А. Хотя этот вывод сделан, на мой взгляд, основательней предыдущего, однако это добавление не продвинуло нас вперед. Представившееся мне очень серьезным возражение, т.е., что души рождаются и умирают, и если они не перестают существовать в мире, то это достигается не их бессмертием, а заступлением одной на место другой, остается в силе.

Р. Кажется ли тебе, что телесное, т.е. чувственное, может быть постигаемо умом?

А. Нет, не кажется.

Р. Почему же так? Не думаешь ли ты, что Бог пользуется для познания вещей чувствами?

А. Я не осмелюсь сказать что-либо утвердительным образом по этому предмету; но насколько позволительно предполагать, думаю, что Бог отнюдь не пользуется чувствами.

Р. Отсюда мы заключаем, что чувствовать может только душа.

А. Закljučай, пожалуй, насколько это допускает вероятность.

Р. Согласен ли ты, что эта стена, если она не есть истинная стена, не есть и стена вообще?

А. Согласен.

Р. И что то не есть тело, что не есть тело истинное?

А. И с этим также.

Р. Итак, если истинно только то, что является таковым, каковым оно кажется; если все телесное может быть видимо только чувствами, если чувствовать может только душа; если то не может быть телом, что не есть истинное тело, то отсюда следует, что тела быть не может, если не будет души.

А. Твои доказательства чрезвычайно сильны, иуменя нет ничего, что я мог бы им противопоставить.

5. Р. Вникни внимательнее в следующее: этот камень действительно существует не иначе, чем кажется; и видим он может быть только чувствами. Следовательно, камней нет ни в сокровеннейшем лоне земли, ни вообще где-либо, где нет тех, которые чувствовали бы: если

бы мы его не воспринимали, он не был бы камнем. Если ты замкнешь шкаф, то хоть и многое будет в нем заперто, не будет в нем ничего. И самое дерево внутри не есть дерево. Ибо все, что есть в глубине непрозрачного тела, ускользает от всех чувств, и потому вполне сводится к ничтожеству. Ибо, если бы оно было, оно было бы истинно; истинно же то, что существует так, как кажется; но оно никак не кажется — следовательно, оно не есть истинное. Или ты, может быть, хочешь что-нибудь возразить против этого?

А. Я вижу, что это вытекает из того, с чем я прежде согласился; но оно так несообразно, что я готов скорее отказаться от чего-либо из прежнего, чем признать истинным это.

Р. Изволь. В таком случае обрати внимание на то, что ты имел в виду, когда говорил о том, что телесное может быть усматриваемо только чувствами, или что чувствовать может только душа, или что камень и все прочее существует, но не есть истинное. И вообще, не следует ли иначе определить истинное?

А. Рассмотрим, пожалуй, это последнее.

Р. В таком случае определи, что такое истинное.

А. Истинное есть то, что существует так, как кажется незнающему, если он хочет и может познавать.

Р. Следовательно, то не будет истинным, чего никто не может познать? Затем, если ложное есть то, что кажется иначе, чем как оно есть, то что если этот камень одному кажется камнем, а другому — куском дерева? Не будет ли одна и та же вещь ложной и истинной одновременно?

А. Меня более озадачивает первое, а именно: каким образом из того, что какой-либо предмет не может быть познан, выходит, что он не есть истинный? То же, что одна и та же вещь может быть одновременно истинной и ложной, меня несколько не удивляет, так как любой предмет, если сравнивать его с другими, в одно и то же время бывает и большим, и малым. Но из этого выходит лишь то, что само по себе ничто не есть ни большое, ни

малое. Потому что эти названия имеют смысл лишь при сопоставлении.

Р. Но когда ты говоришь, что ничто не истинно само по себе, не опасешься ли, что из этого будет следовать, что ничто не существует само по себе? Ведь коль скоро это дерево существует, оно потому и есть истинное дерево. Да и быть не может, чтобы, будучи само по себе, т.е. без познающего, оно не было бы деревом истинным.

А. После этого я сформулирую следующее определение: истинное, по моему мнению, то, что существует.

Р. В таком случае ничто не будет ложным, так как все, что ни есть, есть истинное.

А. Ты поставил меня в величайшее затруднение; я решительно не нахожу, что тебе ответить. Хотя я и желал бы, чтобы ты учил меня подобными вопросами, но после этого боюсь уже и вопросов.

Б. Р. Бог, которому мы отдаем себя, без всякого сомнения подаст нам помощь и освободит от этого затруднения, если только мы будем веровать в Него и усерднейшим образом Ему помолимся.

А. Действительно, в данном случае я ничего не сделаю с большей готовностью, потому что никогда еще не окружал меня такой мрак. Боже, Отец наш, увещающий нас молиться Тебе и подающий то, о чем Тебя просят, услышь меня, мечтающего в этом мраке и протяни мне десницу Твою. Покажи мне свет Твой, вызволи меня из заблуждений; пусть под Твоим руководством возвращусь я к себе и к Тебе. Аминь.

Р. Не отвлекайся же и, насколько можешь, слушай самым внимательным образом.

А. Вот, я уже не занят ничем другим.

Р. Прежде всего потолкуем еще раз о том, что такое ложное.

А. Я удивился бы, если бы ложным было что-либо другое, а не то, что существует не так, как кажется.

Р. Давай прежде всего спросим сами чувства. Ведь то, что видят глаза, не называется ложным, если не имеет какого-либо сходства с истинным. Например, человек

которого мы видим во сне, не есть человек истинный, но ложный именно потому, что имеет сходство с истинным. Ибо кто, увидев собаку, мог бы по совести сказать, что видел во сне человека? И собака эта ложная потому, что похожа на истинную. А. Это так.

Р. Ну, а если кто-нибудь, бодрствуя и видя коня, подумал бы, что видит человека? Не потому ли обманулся бы он, что ему представилось нечто, похожее на человека? Ибо если бы ему представился только вид лошади, он не мог бы подумать, что видит человека. А. Согласен.

Р. Также точно мы называем ложным то дерево, которое видим нарисованным, ложным то лицо, которое отражается в зеркале и ложным излом весла в воде именно в силу сходства видимого с истинным. А. И это справедливо.

Р. Также точно мы обманываемся и в близнецах, и в яйцах, и в отдельных печатях, сделанных одним и тем же кольцом, и в остальных предметах того же рода. А. Разделяю это мнение вполне и соглашаюсь с ним. Р. Следовательно, сходство вещей, воспринимаемое зрением, есть мать ложности. А. Не стану отрицать.

Р. Но вся эта масса сходств, если не ошибаюсь, может быть разделена на два рода. Ибо сходство бывает между вещами равными, а также между вещами неравными. Равенство бывает тогда, когда мы говорим, что это так же похоже на то, как то—на это, как, например, сказано нами о близнецах или отпечатках кольца. К неравенству же относятся те случаи, когда худшее мы называем похожим на лучшее. Ибо кто, посмотрев в зеркало, скажет по совести, что он похож на отражение, а не оно на него? Этот последний род проявляется частью в душевных состояниях, частью же в тех вещах, которые представляются наблюдению. Но и то, что совершается в душе, отчасти совершается в чувстве, как, например, видимость излома весла, которого в действительности

нет, отчасти же в ней самой в силу того, что она получила от чувств, каковы, к примеру, образы в сновидениях, а может быть и в безумии. Далее, сходства, которые оказываются в самих вещах, видимых нами, одни образуются самой природой, другие — существами одушевленными. Природа производит подобия путем рождения и путем отражения; путем рождения, когда дети рождаются похожими на родителей, путем отражения — при помощи разного рода зеркал. Ибо, хотя и люди делают множество зеркал, однако не сами они рисуют те образы, какие зеркалами отражаются. Произведения существ одушевленных мы имеем в живописных картинах и в других того же свойства изображениях; к тому же роду могут быть отнесены и те образы, которые бывают делом демонов, если только они действительно бывают. Тени же тел, коль скоро они не слишком удаляются от самого предмета, так что удерживают подобие тел и называются как бы ложными телами, давая глазам охватить себя, следует отнести к тому роду, который производит природа через отражение. Ибо всякое тело, выставленное на свет, отражает его и отбрасывает в противоположную сторону тень. Или ты находишь, быть может, какое-нибудь возражение против сказанного?

А. Возражений я не нахожу, но с нетерпением ожидаю узнать, к чему это ты клонишь.

Р. Нужно терпеливо ждать, пока и остальные чувства дадут нам знать, что ложность гнездится в подобии истинному. Ибо и в области слуха является столько же почти родов сходства; например, когда слыша голос говорящего, невидимого для нас, мы принимаем его за кого-либо другого, на которого он похож голосом; образное сходство в худших вещах служит, например, эхо, или звон в самих же ушах, или некоторое подражание дрозду или ворону в часах, или в том, что представляют себе, будто слышат, видящие сны или помешанные. А так называемые у музыкантов фальшивые тоны до невероятной степени, как это окажется после, служат подтверждением

истине; но для настоящего случая довольно и того, что и сами они недалеко от сходства с теми тонами, которые называются истинными. Ты согласен с этим?

А. Согласен, тем более в данном случае мне все хорошо понятно.

Р. Тогда, чтобы долго не останавливаться на этом предмете, скажи, кажется ли тебе, что можно легко различать лилию от лилии по запаху, или тминный мед от тминного же меда из разных ульев по вкусу, или пух лебяжий от пуха гусиного при помощи осязания? А. Нет, не кажется.

Р. А если нам приснится, что мы такого свойства предметы обоняем, или вкушаем, или осязаем? Не обманет ли нас это подобие образов, тем худшее, чем более оно пустое?

А. Ты правду говоришь.

Р. Итак, очевидно, что мы обманываемся во всех чувствах, обольщаемые сходством или между вещами равными, или неравными; или если не обманываемся, удерживаясь от доверия или замечая различие, должны называть вещами ложными те, которые считаем за истиноподобные.

А. Не могу в этом сомневаться. 7. Р. Теперь усиль свое внимание, так как мы снова вернемся к тому же предмету, чтобы сделать более очевидным то, что стараемся показать.

А. Слушаю внимательно. Я решил терпеливо относиться к этому кругообращению и не почувствую на этот раз усталости, поддерживаемый надеждой достигнуть того, к чему мы стремимся.

Р. Хорошо делаешь. Но вникни внимательно: в том случае, когда мы видим похожие одно на другое яйца, можем ли мы какое-либо из них по справедливости назвать ложным?

А. Мне кажется, нет. Потому что если все они яйца, то они яйца истинные.

Р. Ну, а если видим образ, отраженный зеркалом? По каким признакам мы узнаем, что он ложный?

А. По тем, что его не поймает, что он не отзывается, что сам собою не движется, что не живет, а также и по другим бесчисленным признакам, которые пересчитывать было бы долго.

Р. Вижу, что тебе не хочется медлить, и готов подчиниться твоей торопливости. Итак, чтобы не останавливаться снова на частностях, назвали бы мы ложными людьми тех, которых видим во сне, если бы они могли жить, говорить, быть удерживаемы бодрствующими, и если бы не было никакого различия между ними и теми людьми, с которыми мы разговариваем и которых видим проснувшись, в здоровом состоянии?

Д. На каком основании мы могли бы их так назвать?

Р. Следовательно, если они были бы истинными потому, что оказывались бы весьма похожими на истинных и что между ними и истинными не было бы решительно никакого различия, то не следует ли признать, что сходство есть мать истины, а несходство — мать ложности?

А. Не имею что сказать против этого и мне стыдно за свое так необдуманно данное перед этим согласие.

Р. Смешно, если стыдишься, как будто не ради этого мы и выбрали такого рода беседы, которые я хочу назвать монологами, так как мы разговариваем одни сами с собою; хоть название это ново и, может быть, грубо, но оно довольно пригодно для обозначения сущности дела. Ибо истина лучше всего может раскрываться через вопросы и ответы, а между тем, едва ли можно найти какого-либо человека, которому не было бы стыдно остаться побежденным в споре; и при этом почти всегда случается так, что речь, искусно введенную для разъяснения вопроса, заглушает дикий крик упрямства, большей частью с затаенной, а иногда и открытой душевной злостью. Поэтому я полагаю, что изобрел самый спокойный и самый удобный способ искать с Божьей помощью истину, отвечая сам себе на свои же вопросы. Поэтому тебе нечего опасаться брать назад свое мнение и отказываться от него, если ты необдуманно

что-либо утверждал, ибо другого выхода из этого и быть не может.

8.А Ты говоришь правду. Но я не вполне ясно вижу, с чем согласился неудачно. Разве что назвать действительно ложным то, что имеет некоторое сходство с истинным, так как я решительно не нахожу ничего другого, что соответствовало бы названию ложного; но и при этом снова вынужден признаться, что так называемое ложное называется ложным потому, что отличается от истинного. Отсюда следует вывод, что причина ложности — то же самое несходство. Поэтому я и не соберусь с мыслями, что мне ничего не приходит на ум такого, что могло бы вытекать из этих противоречивых положений.

Р. Разве ты не знаешь, что едва ли можно найти что-либо до такой степени похожее на другой предмет, чтобы между ними не было хоть в чем-либо различия.

А. Вижу, что это так; но когда обращаю внимание на то, что называемое нами ложным имеет нечто и сходное с истинным и несходное, то я нахожу себя не в состоянии разобрать, в силу чего по преимуществу оно заслуживало бы названия ложного. Ведь если я скажу, что в силу того, что оно несходно, тогда не будет ничего, чего нельзя было бы назвать ложным; потому что нет ничего, что не отличалось бы от какой-либо вещи, которую мы признали бы за истинную. С другой стороны, если скажу, что оно должно быть названо ложным в силу того, что оно сходно, то не только возражением против этого будут те яйца, которые потому и истинные яйца, что весьма меж собою схожи, но и не в состоянии буду сопротивляться тому, кто станет принуждать меня признать, что ложно все; потому что мне нельзя будет отрицать, что все в каком-либо отношении имеет сходство между собою. Представь затем, что я решился бы отвечать, что сходство и несходство вместе дают действительное основание назвать что-либо ложным; какой бы ты тогда указал мне выход? Ведь все-таки возражение, что я все считаю ложным, останется в силе, так как все, как сказано выше, в известном отношении

оказывается сходным между собою, а в ином — различным. Оставалось бы сказать, что ложное есть не что иное, как то, что существует иначе, чем кажется, если бы я не опасался всех тех чудовищных выводов, которых считал себя недавно избегшим. Ибо я снова буду опровергнут неожиданным оборотом, что должен буду в таком случае назвать истинным то, что существует именно так, как кажется. А из этого будет следовать, что ничто не может быть истинным без познающего. А тамто я и боюсь потерпеть крушение на таинственнейших скалах, которые истинны, хотя и неведомы. Или, если я скажу, что ложного нет нигде, то это мнение опровергнет всякий, кто угодно. И вот томления мои возвращаются снова, и я вижу, что со всем своим терпением, с которым я относился к твоей медлительности, я нисколько вперед не продвинулся.

9. Р. Лучше внимательнее вникай, потому что я никоим образом не могу примириться с мыслью, что мы напрасно молились о божественной помощи. Перепробовав по возможности все, я нахожу, что ложным можно по справедливости назвать лишь то, что выставляет себя тем, чем оно не есть, или всеми силами стремится быть, но не есть. Но первый род ложного есть или лживый (*fallax*), или неправдивый (*mendax*). Ибо лживым правильно называется тот, кто имеет желание обмануть кого-либо и который делает это отчасти пользуясь разумом, отчасти же в силу своей природы; с участием разума это бывает у животных разумных, например у человека; по природе же — у животных неразумных, к примеру у лисицы. Неправдивым же я называю то, что высказывается говорящими неправду. Они тем отличаются от лжецов, что всякий лжец желает обмануть, но не всякий говорящий неправду имеет подобное намерение: потому что и мимы, и комедии, и множество поэм переполнены неправдивым более с целью доставить удовольствие, нежели обмануть, да и все почти, кто шутит, говорят неправду. Но лжецом или лгушим называется правильно тот, кто ставит себе задачу кого-либо

обмануть. Тех же, кто не имеют в виду ввести кого-либо в заблуждение, а только что-либо выдумывают, называют выдумщиками, или, если этого нет, то просто говорящими неправду. Но ты, может быть, имеешь что возразить против этого?

А. Продолжай пожалуйста; может быть, теперь-то ты и начал о ложном говорить неложное. Впрочем, мне не терпится узнать, что это за такой род, о котором ты сказал, что он стремится быть, но не есть.

Р. Это все то, о чем мы много говорили выше. Не кажется ли тебе, что твое отражение в зеркале как бы желает быть самим тобой, но остается ложным, потому что не становится таковым.

А. Конечно, кажется, Р. А всякое живописное изображение, или какая-либо статуя, да и весь этот род художественных произведений? Разве не стремятся они быть тем, по подобию чего каждое из них сделано?

А. Соглашаюсь вполне.

Р. Затем, полагаю, ты согласишься, что к тому же роду относится все, чем обманываются спящие или сумасшедшие?

А. Даже более, чем с чем-нибудь другим, потому что ничто более не стремится быть похожим на то, что видят бодрствующие или здоровые; а вместе с тем оно и ложно, так как не может быть тем, чем быть стремится.

Р. К чему бы, далее, я стал распространяться о движении высоких зданий, о погруженном в воду весле или о тенях тел? Думаю, вполне ясно, что они должны быть подводимы под ту же мерку. О других чувствах умалчиваю, ибо всякий зрело обсуждающий найдет, что в вещах, нами чувствуемых, ложным называется то, что стремится быть чем-нибудь, но не есть.

10. А. Ты правду говоришь. Но удивляюсь, почему тебе показалось нужным выделить из этого рода поэмы, шутки и прочую ложь.

Р. А потому, что одно дело желать быть ложным, и совсем иное — не быть способным стать истинным.

Поэтому такие человеческие произведения, как комедии, трагедии, пантомимы и другие того же рода мы можем уподобить произведениям живописцев и ваятелей. Ибо нарисованный человек также точно не может быть истинным, хотя и достигает вида человеческого, как и то, что содержится в книгах комиков. И все это не желает быть ложным, или бывает ложным не по какому-либо собственному желанию, а по некоторой необходимости, насколько может подчиняться произволу измышляющего. Но Росций, по природе истинный человек, по воле своей был на сцене ложною Гекубой. По той же самой воле он был и истинным трагиком, насколько играл свою роль, и ложным Приамом, потому что Приаму подражал, но самим Приамом не был. Отсюда выходит нечто своеобразное, но что оно так, в том никто не сомневается.

А. Что же это такое?

Р. А то, что все это оттого в известном отношении истинно, отчего в другом отношении ложно, и к истинности его в данном отношении служит единственно то, что вдругом отношении оно ложно. Из-за этого оно никоим образом не достигнет того, чем хочет или должно быть, если избегает быть ложным. Каким бы образом этот Росций, о котором мы упоминали, был истинным трагиком, если бы не пожелал быть ложным Гектором, ложною Андромахой, ложным Геркулесом, и проч.? Или каким образом было бы истинным живописное изображение, если бы конь не был ложным; или в зеркале истинное отображение человека, если бы оно не было человеком ложным? После этого, если в известных отношениях для того, чтобы нечто было истинным, полезно, чтобы нечто было ложным, то почему мы настолько страшимся ложности и так стремимся к истине, считая ее великим благом?

А. Не знаю и очень удивляюсь; разве только потому, что в приведенных примерах не вижу ничего достойного для подражания. Ведь не должны же и мы, подобно актерам или каким-либо отражениям от зеркал, будучи

в известном виде своим истинными, подкрашиваться и подделываться под чужой вид и для этого становиться ложными; но должны искать такое истинное, которое не было бы подобно двуликому образу, смотрящему в противоположные стороны, в известной части истинным, в известной — ложным.

Р. Ты ищешь великого и божественного. Но если бы мы его нашли, не сознались бы мы, что этим мы как бы изготовили и отлили саму истину, от которой получает свое название все, что каким бы то ни было образом истинно?

А. Соглашусь с этим охотно.

11. Р. Как, по-твоему, наука рассуждать — истинная ли наука, или ложная?

А. Конечно, истинная. Но истинна также и грамматика.

Р. Также, как и диалектика?

А. Я не знаю, есть ли что истиннее истинного.

Р. Это то, конечно, что не имеет ничего ложного. Незадолго же перед этим ты встречался с такими вещами, которые каким-то образом не могли быть истинными, если бы не были ложны. Разве не известно тебе, что к грамматике относится все это баснословное и открыто ложное?

А. Это-то я знаю; но думаю, что не грамматика сочиняет все это ложное, а только уясняет его свойства, а именно, что басня есть ложь, сочиненная для пользы и удовольствия. Сама же по себе грамматика есть блюстительница членораздельной речи: она дает правила, по которым должна сочиняться всякая человеческая речь (не исключая и вымыслов), предаваемая памяти и письму, не обращая это в ложное, но преподавая и сообщая относительно этого некоторые истинные приемы

Р. Прекрасно. О том, правильно ли ты определил и различил это, я пока не буду говорить; но останавливаю внимание твое на том, сама ли грамматика доказывает, что все это так, или наука суждения?

Л. Я не отказываюсь силу и искусство делать определения, которые в данном случае ты решил выделить, приписать искусству рассуждения.

Р. Ну, а сама грамматика? Если она истинна, то не потому ли истинна, что она — наука? Ибо наука получила название от научения, а никто не может сказать, что он не знает того, чему научился и что помнит; и никто не знает ложного. Следовательно, всякая наука есть наука истинная.

А. Хотя я и не вижу, какая в этом умозаключении допущена неправильность, однако опасаясь, чтобы в силу его не показались кому-нибудь истинными и упомянутые выше басни, потому что мы и их изучаем и помним.

Р. Неужели учитель наш не хотел, чтобы мы верили тому и знали то, чему он учил?

А. Напротив, он сильно настаивал, чтобы мы знали.

Р. Но настаивал ли он когда-нибудь, чтобы мы верили, что Дедал летал?

А. На этом, действительно, он не настаивал никогда, но говорил открыто, что если басни не выучим, то едва ли будем знать вообще что-нибудь.

Р. Следовательно, ты не отрицаешь, что изучал истинное, когда изучал это. Ибо, если бы то, что Дедал летал, было истинно, а дети принимали бы это за выдуманную басню, то они усвоили бы себе ложное потому, что то, что передавалось, было истинным. Отсюда-то и является то своеобразие, о котором мы говорили выше, а именно, что басня о полетах Дедала не была бы истинною басней, если бы не было ложным, что Дедал летал.

А. Пусть это так; но я желал бы знать, что мы приобретаем из этого?

Р. А то, что наше умозаключение, что наука не может быть истинной, если не учит истинному, не есть умозаключение ложное.

А. А какое это имеет отношение к нашему делу?

Р. Я хочу, чтобы ты сказал мне, почему грамматика есть наука: ибо она постольку истинна, поскольку есть наука.

А. Не знаю, что тебе сказать.

Р. Не кажется ли тебе, что если бы в ней не было ничего определенного, ничего распределенного и разделенного на роды и части, то она никоим образом не могла бы быть наукою?

А. Теперь я понимаю, что ты хочешь сказать: я не признаю никакого научного свойства за той наукой, которая не нуждается в определениях, разделениях, умозаклечениях, во всем том, почему она и называется наукой.

Р. Стало быть, и во всем том, почему называется наукой истинной.

А. Логично.

Р. Теперь скажи, какая наука излагает способ определений, разделений и развития частей?

А. Выше уже было сказано, что это делается правилами рассуждения.

Р. Итак, грамматика как наука, и как наука истинная, обязана своим происхождением той же самой науке, которую ты выше защитил от упрека в ложности. То же заключение я могу вывести относительно не одной только грамматики, но и всех вообще наук. Ты сказал, и сказал верно, что нет науки, которая не получила бы свойства науки в силу определения и логического расположения. Но если науки потому истинны, что они науки, то кто станет отрицать, что та наука, через которую все другие делаются истинными науками, есть сама истина?

А. Готов был бы согласиться с этим; но меня останавливает то, что мы и способ рассуждения относим к тем же наукам. Я скорее думаю, что истина есть то, что самый способ этот делается истинным.

Р. Прекрасно и осмотрительно во всех отношениях; но полагаю, ты не отрицаешь, что она постольку истинна, поскольку есть наука?

А. Напротив, это-то меня и останавливает. Потому что я вывел и обратное заключение: так как она наука, то поэтому и истинна.

Р. Почему так? Разве ты думаешь, что она могла бы быть наукой, если бы в ней не было все определено и логически расположено?

А. Более мне нечего добавить.

Р. Но если обязанность эта лежит на ней же, то она есть наука истинная благодаря себе же самой. Да и покажется ли кому-нибудь странным, если эта наука, делающая истинным все, сама через себя и сама в себе будет истинною истиной?

А. Теперь ничто не мешает мне согласиться.

12. Р. В таком случае выслушай внимательно то небольшое, что остается.

А. Говори, если имеешь что сказать; пусть только оно будет таким, чтобы я его понимал и охотно с ним соглашался.

Р. Говорят, что одно существует в другом двояким образом. Во-первых, одно так существует в другом, что может быть отделено от него и находиться в другом месте, как существует это бревно в этом месте, как находится солнце в восточной стороне неба; но, во-вторых, существует что-либо в субъекте и так, что не может быть отделено от него, как форма и наружный вид в этом бревне, как свет в солнце, как тепло в огне, как наука в душе и многое другое, подобное этому. Или ты думаешь иначе?

А. Все это давно известно, усвоено и изучено самым старательным образом с первых дней юности; поэтому я могу согласиться с этим без всякого рассуждения.

Р. Вот как? Так не согласишься ли, что и то, что есть в субъекте неотделимого, не может продолжать своего существования, если сам субъект перестанет существовать?

А. И это я считаю неизбежным. Ибо всякий, внимательно рассматривающий вещи, понимает, что пока субъект продолжает свое существование, то, что есть в субъекте, может прекратить свое существование. Так, например, цвет тела может из-за болезни или возраста измениться, хотя само тело еще не уничтожится. Хотя это применимо не ко всему, но лишь к тому, что входит в существование субъектов не для того, чтобы давать бытие самим субъектам. Например, стена окрашена в этот цвет, который мы видим, не для того, чтобы она

была стеной. Но если бы огонь потерял тепло, он не был бы огнем; и снег мы можем назвать снегом, если он будет бел.

13. Но разве может быть кем-либо допущено или показаться кому-либо возможным, чтобы то, что существует в субъекте, продолжало бы свое существование по уничтожении самого субъекта? Ибо неестественно и в высшей степени несообразно с истиной, чтобы то, чего не было бы, если бы не было в субъекте, могло быть и после того, когда не будет самого субъекта.

Р. Следовательно то, что мы искали, найдено.

А. О чем ты говоришь? Неужели теперь ясно видно, что душа бессмертна?

Р. Если то, с чем ты согласился, истинно, то как нельзя яснее; разве только скажешь, что душа, хотя бы и умерла, останется душою.

А. Этого-то я никогда не скажу. Ибо и свет, куда бы он ни проник, то место освещает и не может принять в себя мрак, однако гаснет, и когда свет погаснет, место это затемняется. Таким образом то, что сопротивлялось мраку и никоим образом не принимало в себя мрак, дало мраку место своим исчезновением, как могло бы дать удалением. Итак, я опасаюсь, чтобы то же не случилось и с телом, как с местом мрака, из-за удаления души, как света, или из-за ее угасания прямо в нем. Так как смерти телесной вообще избежать невозможно, то желателен по крайней мере такой род смерти, в котором душа уходила бы из тела неповрежденной и переходила в место (если только есть такое место), где она не могла бы угаснуть. А если это невозможно, если душа зажигается в самом теле и не может нигде более продолжать своего существования, и смерть вообще есть некоторое угасание души или жизни в теле, то следует, насколько это возможно человеку, избрать такой род жизни, чтобы то, что живет, жило безмятежно и спокойно; хотя я и не знаю, каким образом это может быть, если душа умирает. О, как блаженны те, кто сами или с помощью других пришли к убеждению, что смерти не следует бояться, хотя бы душа и уничтожалась

! А меня, несчастного, еще не смогли убедить в этом никакие доводы, никакие книги.

Р. Не вздыхай и будь уверен: душа человеческая бессмертна.

А. Чем ты это докажешь?

Р. Тем, с чем ты с большой осторожностью согласился перед этим.

А. Хотя я и помню, что ничего не отвечал на твои вопросы, не рассмотрев внимательно, однако представь, пожалуйста, самую сущность всего, чтобы видеть, до чего мы дошли с такими околичностями, и не спрашивай меня более. Ибо если повторишь коротко то, с чем я согласился, то зачем могут понадобиться от меня ответы вновь? Разве затем, чтобы бесцельно отсрочить мою радость?

Р. Сделаю, как ты хочешь; только слушай очень внимательно.

А. Говори же, я слушаю. Зачем томишь?

Р. Если все, что существует в субъекте, продолжает свое существование всегда, то необходимо будет продолжать свое существование и сам субъект. Но всякая наука существует в субъекте, в душе. Следовательно, если наука всегда продолжает свое существование, необходимо, чтобы всегда продолжала свое существование и душа. Но наука есть истина, а истина, как убедил разум в начале этой книги, пребывает всегда. Следовательно, душа пребывает всегда и не называется умершею душою. Поэтому бессмертие души будет отрицать без явной нелепости только тот, кто докажет, что какая-либо из вышеприведенных уступок сделана неправильно.

14.А. Я готов был бы уже предаться радости, если бы меня несколько не смущали две вещи. Во-первых, меня смущает, что мы употребили такой обход, держась невесть какой цепи умозаключений, между тем как все, о чем шла речь, могло быть доказано так коротко, как оно доказано теперь. Меня тревожит, что речь обходила вопрос так долго как бы для того, чтобы завлечь в засаду. Затем, я не вижу, каким образом в душе всегда существует

наука, особенно наука суждения, когда ее немногие знают, а кто и узнает, тот узнает отнюдь не сразу. Ибо мы не можем сказать ни того, что души неученых не есть души, ни того, что в их душах существует наука, которой они не знают. Так как это было бы большою нелепостью, то остается заключить, что или истина не всегда существует в душе, или упомянутая наука не есть истина.

Р. Из этого ты видишь, что наше исследование не напрасно нуждалось в стольких околичностях. Ибо мы доискивались, что такое истина, и все же я не вижу, чтобы в этом лесу вещей, перебродив по всем почти тропинкам, мы и теперь могли напасть на ее следы. Но что станем делать? Не бросить ли начатое и не подождать ли, не попадется ли что-либо под руки из чужих книг, что удовлетворит наше любопытство? Ибо и до нашего времени, я думаю, написано много таких книг, которых мы не читали; и в настоящее время, когда мы можем полагать, что ничто от нас не укрывается, нам известно, что об этом предмете написано и в стихах, и прозой; и притом написано такими мужами, и произведения которых от нас укрыться не могут, и природные дарования которых таковы, что мы можем вполне надеяться найти в их сочинениях то, чего желаем, особенно когда здесь же, перед нашими глазами находится тот, чье красноречие мы стали было оплакивать как умершее, но нашли ожившим в совершеннейшем виде*. Он ли, учивший в своих сочинениях прекрасному образу жизни, допустит нас не знать природы жизни?

А. Этого я не думаю и надеюсь многому у него научиться, но скорблю об одном: что мы не имеем возможности, соответственно своему желанию, раскрыть перед ним своего рвения как к нему, так и к истине. Он действительно сжалился бы над нашей жаждой и гораздо скорее, чем теперь, поделился бы своим богатством. Спокойный тем, что сам вполне уже убедился в бессмертии души, он быть может и не знает, что есть люди, которые достаточно осознали

* Очевидно, речь идет о св. Амвросии Медиоланском.

тяжкое состояние этого неведения и отказать которым в просимой помощи было бы крайне жестоко. Атот, другой, хотя и знает по дружбе наше сильное желание, но находится от нас далеко, мы же теперь так устроились на жительство, что едва ли имеем возможность посылать к нему письма". Я думаю, что пользуясь досугом по ту сторону Альп, он уже окончил стихи, обаянием которых изгнал страх смерти и уничтожил оцепенение и душевный холод. Но пока дело находится в таком положении, которое не зависит от нашей власти, не стыдно ли нам терять напрасно свой досуг и свою душу, лишаясь свободы действия, и оставлять все в зависимости от сомнительного третейского приговора?

15. Помогло ли нам, что мы молились и молимся Богу, чтобы Он указал нам путь, — нам, ищущим не богатства, не удовольствий телесных, не блеска и почестей, а свою душу и Его же самого? Уж не оставляет ли Он нас?

Р. Нет. Ему в высшей степени не свойственно оставлять тех, кто стремится к подобным вещам; поэтому мы и должны быть далеки от мысли оставить такого вождя. Потому повторим то, из чего мы вывели два следующие положения: что истина пребывает всегда, и что основные начала рассуждения суть истина. Ты сказал, что от шаткости этих положений зависит то, что сущность всего добытого нами нас не убеждает. Или быть может рассмотрим лучше то, каким образом возможна наука в душе необразованной, которую мы не можем, однако же, не называть душою? По-видимому, ты в этом нашел побуждение снова подвергнуть сомнению то, с чем прежде согласился?

А. Нет, рассмотрим сперва первое, а затем обсудим и последнее. После этого, думаю, не останется ничего спорного.

Р. Пусть будет так, но сосредоточься. Ведь я знаю, что происходит с тобой, когда ты слушаешь: устремив

" Вероятно, имеется в виду Зиновий, о неожиданном отъезде которого упоминается в книге «О порядке».

все свое внимание на вывод и нетерпеливо ожидая, что он вот-вот получится, ты не слишком тщательно обсуждаешь те вопросы, с которыми соглашаешься.

А. Ты, пожалуй, говоришь правду; но я постараюсь, насколько могу, освободиться от этой слабости; только начинай уже спрашивать, чтобы нам не терять времени понапрасну.

Р. Свое заключение, что истина не может погибнуть, мы вывели, насколько помню, из того, что если бы погибли не только весь мир, но и сама истина, то и тогда было бы истинно, что погибли мир и истина. Но истинным ничто не может быть без истины. Следовательно, истина никоим образом не погибнет.

А. Это я признаю справедливым и очень удивился бы, если бы оно было ложно.

Р. В таком случае перейдем к другому.

А. Позволь, пожалуйста, мне несколько подумать, чтобы я после, к своему стыду, снова не возвращался к этому.

Р. А что? Разве не будет истинным, что истина погибла? Если это не будет истинным, то истина не погибнет. А если будет истинным, то как после уничтожения истины это будет истинным, если истины уже не будет?

А. Я обдумал уже и обсудил все: переходи к другому. Постараемся непременно, насколько сможем, сделать так, чтобы это прочитали мужи ученые и благоразумные и исправили нашу неосмотрительность, если таковая есть; потому что я не считаю возможным ни теперь, ни когда бы то ни было найти какое-либо возражение против этого.

Р. Называется ли что-нибудь истиной кроме того, в силу чего является истинным то, что истинно?

А. Нет.

Р. Справедливо ли называется истинным только то, что не есть ложно?

А. Сомневаться в этом было бы безумием.

Р. Не есть ли ложное то, что принимает вид чего-либо, и, однако же, не есть то, на что является похожим?

А. Действительно, я не знаю ничего другого такого, что охотнее всего назвал бы ложным. Но обыкновенно ложным называется и такое, что весьма далеко от сходства с истинным.

Р. Кто это отрицает? Но все же оно представляет собой хоть небольшое подражание истинному.

А. Каким образом? Ведь, когда рассказывается, что Медея летала на крылатых змеях, рассказ этот не представляет собою подражания истинному; так как то, что не существует, не может быть и предметом подражания для чего-либо, что также не существует.

Р. Ты прав, но забываешь, что не существующее вовсе, не может быть названо и ложным. Ведь, если оно ложное, то оно существует, а если оно не существует, то оно не есть и ложное.

А. Неужели этот невообразимо чудовищный рассказ о Медее мы не назовем ложным?

Р. Не назовем; ведь если бы он был ложным, разве он был бы чудовищным?

А. Выходит что-то странное; неужели, когда мне скажут: «Змей огромных крылатых, запряженных в ярмо», я не назову это ложным?

Р. Назовешь, потому что здесь есть нечто, что можно назвать ложным.

А. Скажи, что это?

Р. Разумеется, та мысль, которая высказывается самим стихом.

А. Но какое же в ней заключается подражание истинному?

Р. Она высказывается так, как будто бы Медея в самом деле это делала. Ложная мысль подражает истинным мыслям самым своим выражением. Будучи невероятной, она тем подражает истинным мыслям, что так высказывается, и есть только ложная, но не лживая. А если бы она рассчитывала на доверие, она подражала бы, несомненно, истинному.

А. Теперь я понимаю, что есть большое различие между тем, что мы говорим, и теми предметами, о которых

говорим, и соглашаюсь с тобою, потому что меня останавливало только это одно, а именно, что называемое нами ложным мы только тогда правильно называем ложным, когда оно представляет собой некоторое подражание истине. Действительно, кто не подвергся бы заслуженному осмеянию, если бы сказал, что камень есть ложное серебро? Однако, если бы кто сказал, что камень есть серебро, мы сказали бы, что он говорит ложное, т.е. высказывает ложную мысль. Но олово или свинец мы, по-моему, не без смысла называем ложным серебром, потому что в вещах есть как бы некоторое подражание; и мысль наша поэтому не есть ложная мысль, а ложно то, о чем она высказывается.

16.Р. Понимаешь правильно. Но обрати внимание на то, могли бы мы с такою же уместностью назвать и серебро ложным свинцом?

А. Мне кажется, нет.

Р. Почему?

А. Не знаю; знаю только одно, что я назвал бы его так против своей воли.

Р. А не потому ли, что серебро лучше, и что назвать его так было бы как бы в поношение ему; между тем как для олова было бы как бы своего рода честью, если бы оно называлось ложным серебром?

А. Ты вполне прав. И поэтому-то, полагаю, законы считают беспечными и не имеющими права на завешание тех, которые являются публично в женской одежде, которых я не знаю, как лучше назвать, ложными лиженщинами, или ложными мужчинами. Но истинными комедиантами и истинными бесчестными людьми мы можем назвать их не колеблясь; или, если они делают это тайно и что-либо бесчестное становится известным только по дурным слухам, то мы, полагаю, не вопреки истине назовем их истинными негодяями.

Р. Для рассуждения об этом у нас будет другое время; ибо многое делается такое, что на первый взгляд представляется бесчестным, но по своей похвальной цели оказывается честным. Вопрос заслуживает внимательного

обсуждения: поступает ли согласно со своим долгом мужчина, который ради освобождения отечества одевается в женскую тунуку и обманывает неприятеля, и от того, что становится ложной женщиной, не бывает ли он еще более истинным мужчиной? Также точно и мудрый, если убежден, что жизнь его необходима для человечества, неужели пожелает лучше умереть от стужи, чем прикрыться женской одеждой, если другой не оказалось под рукой? Но об этом, как я сказал, поговорим в другой раз. Ты видишь, конечно, сколько всего требуется для разъяснения, при каких условиях это должно происходить, чтобы не обращаться в неизвинительное безобразие. А пока я нахожу вполне очевидным и не подлежащим сомнению, что ложное есть не что иное, как некоторое подражание истинному.

17. А. Переходи к дальнейшему, поскольку в этом я достаточно убедился.

Р. В таком случае я спрошу, можем ли мы, за исключением тех наук, которые изучаем и к которым следует причислить саму философию, найти что-либо такое истинное, что оно не было бы, подобно театральному Ахиллесу, также в известном отношении и ложным, как истинным в другом?

А. Мне кажется, можно найти многое. Ведь этот камень не входит в состав наук, и однако же он камень истинный и не подражает ничему, вследствие чего мог бы быть назван ложным. Согласен, что, упомянув о нем одном, можно умолчать о бесчисленном множестве других предметов, которые сами собою приходят на ум.

Р. Согласен. Но не кажется ли тебе, что все эти предметы подходят под одно название, а именно: тело?

А. Казалось бы, если бы я не был уверен, что не существует ничего тщетного, или думал бы, что к телам же следует причислять и самую душу, или полагал бы, что и Бог есть некое тело. Если все это существует, то оно, полагаю, ложно и истинно не по подражанию чему-нибудь.

Р. Ты заставляешь нас вдаваться в длинные рассуждения; но постараюсь, насколько могу, быть кратким.

Ведь, согласишься, одно есть то, что ты называешь тщетным, и другое — истина?

А. Разумеется. Разве было бы что-либо более тщетное, чем я сам, если бы я считал истину чем-либо тщетным или стремился с таким усилием к чему-нибудь тщетному? Ведь я желаю найти не иное что, как истину.

Р. В таком случае ты может быть согласишься и с тем, что все истинное становится истинным от истины?

А. Это стало очевидным уже давно.

Р. Не думаешь ли ты, что тщетное есть что-нибудь другое, а не само тщетное, как, например, тело?

А. Нисколько не думаю.

Р. В таком случае, полагаю, ты думаешь, что истина есть некое тело.

А. Никким образом.

Р. Так что же такое в теле?

Д. Не знаю, да это и безразлично. Ведь тебе, я думаю, известно, что если тщетное существует, то оно существует там, где нет никакого тела.

Р. Известно.

А. Так чего же мы останавливаемся на этом?

Р. Кажется ли тебе, что истина произвела тщетное, или что есть нечто истинное в котором истины нет?

А. Нет, не кажется.

Р. Итак, нет истинного тщетного, потому что тщетное могло произойти только от тщетного; а в чем нет истины, то очевидно и не истинно; и то, что называется тщетным, называется так оттого, что оно — ничто. Итак, каким образом может быть истинным то, что не существует? Или каким образом может существовать то, что есть совершенное ничто?

А. Оставь это — пусть тщетное и будет тщетным.

18. Р. А об остальном ты что говоришь?

Д. А что такое?

Р. Да то, что, как видишь, служит в пользу моего мнения. Остается душа и Бог; если они истинны потому, что в них есть истина, то в бессмертии никто не усомнится. Но и душа потому полагается бессмертной, что,

оказывается, в ней существует истина, которая погибнуть не может. Поэтому остановимся теперь на том, действительно ли тело не есть поистине истинное, то есть, что в нем есть не истина, а как бы некоторое подражание истине. Ибо, если бы и в теле, которое, как известно, подлежит уничтожению, мы нашли такое же истинное, какое существует в науках, то наука рассуждения, благодаря которой все науки истинны, не была бы истинной. Ибо тогда будет истинным и тело, которое не представляется образованным по началам рассуждения. А если и тело истинно по некоторому подражанию, и поэтому только, а не безотносительно истинно, то может быть и не окажется ничего такого, что служило бы препятствием начала рассуждения признать за саму истину.

А. Займемся, пожалуй, и телом; хотя я и не думаю, что спор бы кончился, если бы и это было доказано.

Р. А ты откуда знаешь, чего желает Бог? Итак, слушай. Я думаю, что тело состоит из некоторой формы и вида и если бы их не имело, то не было бы и телом, а если бы имело истинные — было бы душою. Или, быть может, следует думать иначе?

А. Отчасти соглашаюсь с этим, отчасти же сомневаюсь. Соглашаюсь, что тело не было бы телом, если бы не имело некоторой фигуры. Но каким образом оно было бы душой, если бы имело фигуру истинную, этого я не понимаю.

Р. Неужели ты не помнишь ничего из начала первой книги и из твоих там геометрических рассуждений?

А. Кстати напомни; воспроизвожу в своем представлении все и с величайшей охотой.

Р. Такие ли фигуры оказываются в телах, с какими знакомит наука?

А. Напротив, они оказываются до невероятности худшими.

Р. Какие же из них ты считаешь истинными?

А. Неужели ты считаешь нужным спрашивать меня и об этом? Кто так слеп умом, чтобы не видеть, что те, о

которых учит геометрия, покоятся на самой истине, или что в них сама истина; а фигуры тела, хотя и представляются как бы стремящимися к ним, являются лишь каким-то подражанием истине, и потому ложны? Теперь я понимаю все, что ты старался доказать мне.

19-Р. Нужно ли после этого снова трактовать о науке рассуждения? Покоятся ли геометрические фигуры на истине, или в них самих заключается истина, никто не усомнится, что они содержатся в нашей душе, т.е. в нашем уме; а отсюда необходимо следует, что и истина существует в нашей душе. А если какая-либо истина существует в нашей душе, как в субъекте, с нею нераздельно, а истина погибнуть не может, то скажи, пожалуйста, вследствие какой такой привязанности к смерти мы сомневаемся в вечной жизни души? Или та линия, та четырехугольная или круглая фигура, чтобы быть истинными, имеют какой-либо предмет для своего подражания?

А. Последнему я мог бы поверить лишь в том случае, если бы линией было что-нибудь иное, а не долгота без широты, или кругом что-либо другое, а не круговая линия, всюду одинаково отстоящая от центра.

Р. Так чего же мы медлим? Или где есть это, там истины нет?

А. Пусть Бог хранит от помешательства.

Р. Или наука существует не в душе?

А. Кто стал бы утверждать подобное?

Р. Но может быть, если бы субъект погиб, то, что в субъекте, продолжило бы свое существование?

А. Каким образом меня убедят в этом?

Р. Остается предположить, что уничтожилась истина.

А. Как это может произойти?

Р. Следовательно, душа бессмертна. Поверь же наконец своим выводам, поверь истине: она провозглашает, что обитает в тебе, что бессмертна и что никакая смерть тела не может вытащить из под нее ее седалища. Отвернись от своей тени, возвратись в самого себя; для тебя нет другой гибели, кроме забвения того, что ты погибнуть не можешь.

А. Слышу, прихожу в себя, начинаю оправляться. Но прошу разъяснить остальное каким образом в душе невежественной, которой мы не можем назвать смертной, должно быть понимание существования науки и истины.

Р. Вопрос этот, если ты желаешь его рассмотреть тщательно, требует особой книги. Вместе с этим я нахожу необходимым для тебя пересмотреть снова и все то, что по возможности нами исследовано, потому что, если нет сомнения в том, в чем мы согласились, то мы, полагая, сделали многое и не должны с легкомысленной бесчестностью переходить к другому.

20.А. Пусть будет так, как ты говоришь; повинуюсь охотно твоим приказаниям, но прежде, чем закончить книгу, я попрошу показать мне в нескольких словах по крайней мере различие между истинной фигурой и той, какую рисует себе мысль, называемая по-гречески фантазией или фантазмой.

Р. Ты просишь о том, что может видеть только чистейший и к созерцанию чего ты мало подготовлен; и в настоящее время целью этих наших околичностей было не что иное, как твое упражнение, чтобы сделать тебя способным созерцать истину. Впрочем, особую важность имеет и то, каким образом это могло бы быть разъяснено, и я быть может успею сделать это понятным. Представь себе, что ты забыл что-нибудь, и другие желают напомнить тебе об этом. И вот они говорят тебе, представляя в качестве похожих различные вещи: «Не это ли, не другое ли?» Ты же, хотя и не видишь того, что желаешь вспомнить, видишь, однако же, что оно не то, что тебе называют. Если бы так случилось с тобою, показалось бы тебе это полным забвением? Ведь то самое, что ты различаешь, что не принимаешь того, на что тебе ложно указывают, есть уже отчасти воспоминание.

А. Кажется, что так.

Р. Стало быть, такие истины еще не видят, однако же и быть обманутыми и введенными в заблуждение не могут и достаточно знают то, что ищут. Но если кто-нибудь скажет тебе, что ты, спустя несколько дней после рождения, смеялся

ты не решишься назвать это ложным; а если скажет такое лицо, которому следует верить, ты, хотя и не вспомнишь, согласишься; потому что все то время погребено для тебя в полнейшем забвении. Или ты иначе думаешь? А. Согласен.

Р. Итак, последнее забвение весьма отлично от первого, но первое — дело обыкновенное. Есть много других вещей очень близких и сродных с воспоминанием и пересмотром истины. Подобное этому бывает, когда мы что-нибудь видим и припоминаем, что мы это когда-то уже видели и утверждаем, что знали; но где, когда, каким образом и у кого мы с этим познакомились, нам нужно припоминать и передумывать. Если это случится по отношению к человеку, мы спрашиваем, где мы его видели; когда он нам напомнит, тогда все обстоятельства неожиданно как бы освещаются в нашей памяти и вспомнить не составляет более труда. Но, может быть, это тебе неизвестно или непонятно?

А. Что может быть яснее и что случается со мною чаще?

Р. Таковы те, которые изучили основательно свободные науки: ибо, изучая, они, несомненно, как бы выкапывают и открывают их в себе, зарытые забвением; и не удовлетворяются, и не останавливаются, пока не раскроется во всей широте и полноте лицо истины, блеск которого до известной степени уже просвечивается в тех науках. Но от этих же наук в зеркале мысли отражаются некоторые ложные цвета и формы, часто обманывают искателей и вводят их в заблуждение, заставляя думать, будто в них заключается все, что они знают или чего ищут. Таких представлений следует избегать с особой осторожностью; ложь их узнается по тому, как они меняются со сменой зеркала, между тем как лицо истины остается неизменным. Мысль, например, рисует и представляет четырехугольник то одной, то другой величины, но внутренний ум, который желает знать истинное, обращается к тому, на основании чего признает их квадратными.

А. Ну, а если нам кто-нибудь скажет, что ум судит об этом на основании того, что обыкновенно видит глазами?

Р. В таком случае, на основании чего он полагает, что всякий истинный шар касается истинной плоскости в одной лишь точке? Что, подобное этому, видит когда-либо или может видеть глаз, если само воображение не в состоянии представить что-нибудь в этом роде? Не то же ли самое доказываем мы, когда описываем в своем воображении самую маленькую круговую линию и от нее проводим линии к центру? Ибо, проведя две линии, между которыми едва ли могло бы вписаться острие иглы, мы не в состоянии провести между ними других даже в самом воображении своем так, чтобы они доходили до центра, нисколько не сливаясь между собой, между тем как разум провозглашает, что их можно провести бесчисленное количество и что в этом невероятно узком пространстве они могут войти в соприкосновение только в центре, так что во всяком промежутке между ними можно еще описать круг. Так как фантазия этого исполнить не в состоянии и оказывается еще более бессильной, чем сами глаза, хотя и возбуждается к деятельности ими, то очевидно, что она далеко отстоит от истины и в ее представлениях истина не проявляется. С большей точностью и тонкостью об этом будет сказано тогда, когда мы начнем рассуждать о познании, что будет сделано после того, как мы разясним и, по возможности, устраним все, что беспокоит нас относительно жизни души. Ибо ты, я вижу, опасаясь, что смерть, хотя и неумертвит душу, но повлечет за собою забвение.

А. Трудно передать, сколь страшит меня подобная утрата. Чего будет стоить тогда вечная жизнь и не будет ли она хуже смерти, если душа, обретая ее, будет подобна душе новорожденного младенца?

Р. Мужайся: Бог, обещающий после жизни в этом теле нечто блаженнейшее и исполненное истины, защитит нас, как мы и сами это чувствуем по молитвам нашим.

Л. Да будет так!

О БЕССМЕРТИИ ДУШИ

1. Если наука существует в чем-нибудь (а существовать она может только в том, что наделено жизнью) и если она существует всегда (а, коли так, то вместилище ее тоже должно быть вечным), то, следовательно, то, в чем существует наука, живет вечно. К такому выводу приходим мы, т.е. наша душа, а так как делать правильные умозаключения без науки нельзя, а без науки может существовать только та душа, которая лишена ее в силу своей природы, то, значит, в человеческой душе наука существует.

Итак, поскольку наука существует, то она непременно существует где-нибудь (ведь не может же она существовать в «нигде»). Точно также не может она существовать в чем-нибудь таком, что лишено жизни, ибо мертвое ничего не знает и не познает, в том же, что не знает и не познает, наука существовать не может. Равным образом, наука существует всегда, поскольку то, что существует, и существует неизменно, необходимо существует всегда. А что наука существует, этого не отрицает никто. И кто признает невозможным, чтобы линия, проведенная через центр круга, не была наибольшей из всех линий, которые проводятся не через центр, и признает это истиной, известной науке, тот не отрицает существование неизменной науки.

Далее, все, в чем существует что-либо всегда, не может не существовать всегда. Ибо ничто, существующее всегда, не допустит лишиться себя когда-нибудь того, в чем оно всегда существует. Затем, когда мы производим умозаключения

то это бывает делом души. Ибо это дело лишь того, что мыслит; тело же не мыслит; да и душа мыслит без помощи тела, потому что когда мыслит — от тела отвлекается. Притом то, что мыслится, должно (по крайней мере, в момент осмысления) полагаться неизменным, телесное же постоянно пребывает в становлении. Поэтому тело не может помогать душе в ее стремлении к пониманию, хорошо уже, если оно не мешает.

Потом, без науки никто не умозаключает правильно. Ибо правильное умозаключение состоит в усилии мысли дойти от известного к неизвестному, а в душе, которая ничего не знает, ничего известного ей нет. Все же, что знает душа, она имеет в себе, и все, что обнимается знанием, относится к какой-либо науке. Ибо наука есть знание каких бы то ни было вещей. Следовательно, душа человеческая живет всегда.

2. Разум, несомненно, есть или сама душа, или же он пребывает в душе. Но разум наш лучше, чем наше тело, а наше тело — некоторая субстанция. Быть же субстанцией лучше, чем быть ничем. Следовательно, разум не есть ничто. Затем, если в теле существует какая-либо гармония, она необходимо существует, как субъект, именно в теле, неотделимо от него; и ничего в этой гармонии не предполагается такого, что с одинаковой необходимостью не существовало бы в теле, как субъект, с которым неразделима сама гармония. Но тело человеческое подлежит изменениям, а разум неизменен. Ибо изменчиво все, что не существует всегда одинаковым образом. А два, и четыре, и шесть существуют всегда одинаково и неизменно — они всегда остаются теми же, что они есть: в четырех содержится два и два, но в двух столько не содержится — два не равняются четырем. Основное положение это неизменно — следовательно, оно есть разум. Но когда изменяется субъект, не может не изменяться то, что существует в субъекте неотделимо от него. Итак, душа не есть гармония тела. С другой стороны, смерть не может быть присущей вещам, не подлежащим изменению. Следовательно, душа живет всегда, независимо от

того, есть ли она сам разум, или разум существует в ней, но существует нераздельно.

3. Есть некоторая доблесть постоянства. Не всякое постоянство неизменно, но всякая доблесть может нечто совершать, и, совершая нечто, остается, в то же время, доблестью. Далее, всякое действие выражается движением или производит движение. Следовательно, не все, что движется, подлежит изменению. Но все, что получает движение извне, от другого, а само ничего не приводит в движение, есть смертное; и ничто смертное не есть неизменное. Отсюда выводится прямое, без всякого исключения следствие: не все, что движется, подлежит изменению.

Но нет движения без субстанции, а всякая субстанция или живет, или не живет; все же, что не живет, бездушно; и действия бездушного не существует. Следовательно, то, что приводит в движение так, что само не изменяется, может быть только живой субстанцией. Всякая же субстанция такого рода приводит в движение тело с некоторой постепенностью. Следовательно, не все, что приводит в движение тело, подлежит изменению. Тело же приводится в движение не иначе, как с некоторой последовательностью времени: оно может двигаться, например, медленнее или быстрее; следовательно, существует нечто, что движется с последовательностью времени, и, однако же, не изменяется. Все же, что движет тело во времени, хотя стремится и к одной цели, не может, однако, совершить все разом и не совершать множественных действий. Ибо то, что может делиться на части, не может быть вполне единичным, единым, какой бы силою оно ни приводилось в движение; равно нет и никакого тела без частей, и времени без промежутков; и нельзя произнести самого коротенького слога так, чтобы конец его ты не слышал тогда, когда начала уже не слышишь.

Далее, когда нечто совершается подобным образом, предполагается ожидание того, что оно может совершаться, и память, которая, по возможности, удерживала

бы все это. Ожидание относится к вещам будущим, память — к прошедшим. С другой стороны, напряжение действия относится к настоящему времени; через него будущее переходит в прошедшее; причем ожидание конца начатого движения тела невозможно без памяти. Ибо каким образом стали бы мы ожидать прекращения того, что началось, если уже успели забыть или об этом его начале, или даже о том, что оно вообще приведено в движение? Опять-таки, напряжение действия, имеющее отношение к настоящему, невозможно без ожидания его окончания: нет ничего, чего бы или еще не было, или уже не было. Следовательно, в действии может быть нечто такое, что относится к тому, чего еще нет. В действующем может быть одновременно многое, хотя бы то многое, что приводится в действие, одновременно быть не могло. Поэтому оно может быть и в движущем, хотя бы в движимом и не могло быть. Но то, чего одновременно быть не может, и, однако же, переходит из будущего в прошедшее, естественно, относится к изменяемому. Отсюда мы заключаем, что может быть нечто, что, приводя в движение изменяемое, само остается неизменным. Ибо, коль скоро напряжение движущего не изменяется, а, в силу сообщаемого им движения, изменяется поминутно движимое им тело, как, например, неизменное напряжение приводит в движение и руки художника, и подвластные ему дерево и камень, то кто усомнится алогической последовательности сказанного?

Итак, если под воздействием души совершается некоторое изменение тела и это входит в намерение души, — отсюда еще не следует с необходимостью, чтобы изменялась она сама; и из этого не следует еще заключать, чтобы и она умирала. Ибо при этом напряжении она может иметь и память о прошедшем, и ожидание будущего — а все это невозможно без жизни. Хотя никакая смерть не происходит без изменения, а изменение не бывает без движения, однако не всякое изменение производит смерть и не всякое движение производит изменение. О самом нашем теле можно сказать, что каким

-либо действием оно приведено в сильное движение и изменилось, пожалуй, вследствие возраста; нельзя, однако же, при этом сказать, что оно умерло, т.е. лишилось жизни. Позволительно поэтому думать, что и душа наша не непременно потеряет жизнь, если бы ей и случилось, в силу движения, претерпеть некоторое изменение.

4. Если есть в душе нечто неизменное, что без жизни существовать не может, то в душе необходимо есть и жизнь вечная. Дело же обстоит именно так, что если есть первое, будет и второе. Но первое есть. Ибо, не упоминая о другом, кто осмелится утверждать, что основания чисел изменчивы; или что какое-либо искусство обязано своим существованием не разуму; или что искусство не существует в художнике, хотя бы он и не употреблял его в дело; или что оно может существовать вне его души, или там, где нет жизни; или что неизменное может когда-нибудь не быть; или что наука — это нечто одно, а разум — совсем другое? Хотя мы и говорим о той или иной науке, что она есть как бы некоторый свод разумных положений, однако мы можем с полным на то основанием называть и представлять науку как тот же самый разум. Но так это или иначе, из этого, во всяком случае, следует, что наука неизменна. Наука же, очевидно, не только существует в душе знающего ее, но и нигде не существует, если не в душе, и притом — с нею нераздельно. Ведь если бы наука отделилась от души или существовала вне души, она или существовала бы «нигде», или переходила бы последовательно из души в душу. Но, как нет местопребывания для науки вне жизни, так и жизни, соединенной с разумом, нет нигде, кроме как в душе. Далее, невозможно, чтобы то, что существует, не существовало нигде, или чтобы то, что неизменно, когда-нибудь не существовало. А если бы наука переходила из души в душу, переставая быть в одной, чтобы установить местопребывание в другой, то всякий, обучающий науке, неизменно бы ее терял, а каждый обучаемый постигал бы ее только благодаря забвению

или смерти учащего. Если же это, как оно и есть в действительности, в высшей степени нелепо и ложно, то душа человеческая бессмертна.

Но если наука иногда существует в душе, а иногда — нет, что проявляется обыкновенно в форме забвения или неведения, то вышеприведенное доказательство бессмертия души может утратить свою силу, если, конечно, только что сказанное не будет опровергнуто надлежащим образом. Итак, или в душе существует нечто, что в данную минуту ей не приходит на ум, или в образованной душе нет знания музыки в тот момент, когда ее мысль занята исключительно геометрией. Но последнее ложно, — следовательно, первое истинно. Душа чувствует себя имеющей лишь то, что приходит ей на ум. Следовательно, в душе может быть нечто такое, присутствия чего душа сама в себе не чувствует. Как долго это происходит, для дела неважно. Ибо, если душа бывает занята другим так долго, что ей трудно возвратиться к тому, над чем прежде работала ее мысль, это называется забвением или неведением. Но если то, что мы открыли относительно каких-либо свободных наук, рассуждая* сами с собой или наводимые чужими вопросами, мы открыли не где-либо в другом месте, а именно в нашей душе (а открыть означает не то же самое, что создать или родить; ибо иначе душа временными открытиями рождала бы вечное, так как часто открывает именно вечное, ибо что может быть такечно, как теория круга; или что есть другое в этого рода науках, о чем можно было бы сказать, что оно когда-нибудь не было или не будет?), то очевидно, что душа человеческая бессмертна, и что все истинные разумные положения существуют в тайниках ее, хотя вследствие неведения или забвения и кажется, что она не имеет их или потеряла.

5. Теперь рассмотрим, до какой степени может быть допускаемо изменение души. Если душа — субъект по отношению к науке, существующей в ней, и если субъект не может изменяться без того, чтобы не изменилось и то, что есть в нем, то как мы можем владеть

неизменной наукой и неизменным разумом, если изменчива душа, в которой они существуют?

Нет большего изменения, чем изменение на свою противоположность; а кто станет отрицать, что душа (чтобы опустить остальное) в одном случае бывает глупой, а в другом — мудрой? Итак, рассмотрим прежде всего, сколько допускается способов так называемого изменения души. По моему мнению, изменений этих, наиболее наглядных и наиболее ясных, существует два рода (видов же их гораздо больше). Ибо душа представляется изменяющейся под действием страстей — или телесных, или ее собственных. Под действием страстей телесных изменения происходят в силу возраста, в силу болезней, страданий, трудов, неудач, чувственных наслаждений. В силу собственных страстей душа терпит изменения от желаний, от радости, от страха, от досады, от любви к наукам, в процессе изучения наук.

Все эти изменения, сами по себе отдельно взятые, не должны внушать никаких опасений, если только не служат несомненным доказательством смерти души. Но посмотрим, не противоречат ли они тому нашему основному положению, по которому с изменением субъекта по необходимости изменяется все, что есть в субъекте. Нет, не противоречат. Ибо это положение имеет место при таком изменении субъекта, после которого он бывает вынужден совершенно изменить свое наименование. Но если воск почему-то станет вместо белого черным, если вместо квадратной, он получит круглую форму, из мягкого сделается твердым и из разогретого — холодным, — все это будет в самом субъекте, и субъектом останется именно воск. Воск останется воском, хотя с ним и произойдут указанные изменения. Следовательно то, что существует в субъекте, может подвергаться изменению, между тем как сам субъект в том, что составляет его особенность, не изменится. Но если бы с тем, что есть в субъекте, совершилось такое изменение, что то, что понималось под его именем, уже решительно не могло бы под ним пониматься: как, например

если бы воск от огня обратился в пар и подвергся такому изменению, что перестал бы уже быть воском, то, в таком случае, уже никоим образом нельзя было бы представлять, что в субъекте так или иначе осталось что-нибудь из того, что существовало в нем постольку, поскольку он был этим, а не иным субъектом.

Поэтому, если душа оказывается таким субъектом, в котором, как мы сказали выше, разум существует нераздельно и необходимо обуславливает бытие самого субъекта; если душой может быть только душа живая, и разум не может в ней быть без жизни, а разум бессмертен, то бессмертна и душа. Ибо разум никоим образом не может продолжать своего существования, если перестанет существовать его субъект. А это и случилось бы, если бы с душой произошло такое изменение, которое сделало бы ее не-душой, т.е. заставило бы ее умереть. Но никакие из приведенных изменений, производятся ли они телом или же самой душой (хотя вопрос о том, производятся ли некоторые из них самой душой, т.е. сама ли она служит их причиной, — вопрос весьма спорный), не приводят к тому, чтобы душа не была более душой. Следовательно, изменения эти не только безопасны сами по себе, но не подрывают и наших выводов.

6. Итак, я нахожу необходимым направить все умозрительные силы на то, чтобы выяснить, что такое разум и какие можно дать ему определения, дабы всячески прояснить вопрос о бессмертии души.

Разум есть взор души, которым она самостоятельно, без посредства тела созерцает истинное, или он — само созерцание истинного без посредства тела, или он — то самое истинное, которое созерцается. Что первое существует в душе, в том не сомневается никто; второе и третье может вызывать сомнения. Впрочем, и второе невозможно без души. Но относительно третьего существуют разногласия: то истинное, которое душа может созерцать без тела, как орудия, существует ли оно само собою, а не в душе, и может ли оно существовать без души? Притом, каким бы образом оно ни существовало

душа не могла бы созерцать его сама собою без какой-либо связи с ним. Ибо все, что мы созерцаем, мы схватываем мыслью или чувством и разумением. Но то, что мы схватываем чувством, мы чувствуем существующим в нас и заключенным в пространстве, из которого оно не может быть изъято. А то, что представляется уму, представляется находящимся не где-либо, но в самом же осмысливающем его уме.

Поэтому, связь между созерцающей душой и созерцаемым истинным или такова, что либо субъектом служит душа, а это истинное существует в субъекте, либо, напротив, — истинное служит субъектом, а душа — существующим в субъекте, или же и то, и другое — независимые субстанции. Если имеет место первое из этих трех, то душа бессмертна, также как и разум, согласно предшествующему рассуждению; так как разум может быть присущ только живой душе. То же следствие необходимо вытекает и из второго. Ибо, если истинное есть то, что мы называем разумом, то в нем нет, как это очевидно, ничего, что подлежало бы изменению; ничто, существующее в нем, как в субъекте, измениться не может.

Итак, весь спор касается третьего. Ибо, если душа есть субстанция, и разум, с которым она связана, — также субстанция, то никому не покажется нелепым предположение, что первая может прекратить свое существование, в то время, как последний будет его продолжать. Но очевидно, что пока душа неотдельна от разума и тесно соединена с ним, она неизбежно должна оставаться жить. Но какая же сила может отделить ее? Уж не телесная ли, которая и могуществом слабее, и происхождением ниже, и по свойствам своим весьма отлична? Никоим образом. Следовательно, одушевленная? Но и это — каким образом? Неужели какой-то другой, более могущественный дух, может созерцать разум не иначе, как только устранив от этого другой дух? Но, с одной стороны, ни одному из созерцающих нельзя отказать в разуме, уж коли они оба созерцают, а, с другой, — если нет ничего могущественнее самого разума, ибо нет

ничего неизменное, то дух, не соединившийся еще с разумом, никоим образом не может быть могущественнее того, который соединен.

Остается, чтобы или сам разум отделился от души, или душа по своей доброй воле отделилась от него. Но в природе разума нет той зависти, которая заставляла бы его отказывать душе пользоваться собою. Далее, — что более важно, — всему, что соединяется с разумом, разум тем самым сообщает бытие: а этому противоположно уничтожение. Было бы явной нелепостью, если бы кто сказал, что душа может отделиться от разума по доброй воле (если вообще возможно какое-либо взаимное отделение между вещами, которые не находятся в определенном месте). Сказать так можно лишь вопреки всему вышесказанному, чему мы представили другие опровержения. Итак, что же? Не следует ли заключить, что душа бессмертна? Но, может быть, она не может отделиться, но может угаснуть? Если, однако, сила разума, через свое единение с душой воздействует на последнюю, — а не воздействовать она не может, — то, без всякого сомнения, воздействует в том смысле, что дает ей возможность продолжать существование. Разум, он потому и разум, что в нем предполагается высшая неизменность. Поэтому, на кого она известным образом действует, того она как бы принуждает продолжать существование. Итак, душа не сможет угаснуть, если не будет отделена от разума. Отделиться же, как мы доказали выше, она не может. Следовательно, она не может и умереть.

7. Отвращение души от разума, следствием которого бывает глупость, не может не сопровождаться для нее убытком. Если обращение к разуму и привязанность к нему даст ей известное превосходство, так как она причисляется к вещам неизменным, какова, в частности, истина, представляющая собой самое высшее и первоначальное, то отвращение от него уменьшает для души все это, что и составляет убыток. Всякий же убыток ведет к ничтожеству, а под смертью, в прямом смысле слова, и следует понимать то, что нечто, бывшее чем-либо,

становится ничем. Склоняться к ничтожеству, значит склоняться к смерти. Если душа такой убыли не подвергается, то трудно сказать, кто, собственно, ей подвергается; а со всем этим соединяется и остальное.

Не следует, однако, думать, что склоняющееся к ничтожеству непременно умирает, т.е. достигает последней степени ничтожества. Так, всякое тело — часть чувственного мира, а потому чем оно больше и чем более занимает места, тем оно более приближается к целому (миру), и насколько это делает его большим, настолько оно и больше. Ибо целое больше, чем часть. Поэтому же уменьшаясь, оно, естественно, становится меньше. Следовательно, уменьшаясь, оно подвергается убыли. Уменьшается же оно прежде всего тогда, когда что-либо от него отсекается. Из этого, вроде бы, следует, что подобное отсечение ведет тело к уничтожению. Но никакое отсечение не доводит до ничтожества. Ибо всякая остающаяся часть продолжает быть телом, а всякое тело занимает в пространстве какое-нибудь место. А это было бы невозможно, если бы оно не имело частей, каждая из которых, в свою очередь, не могла бы быть отсечена. Следовательно, через бесконечное сечение оно может уменьшаться до бесконечности, подвергаться через это убыли и склоняться к уничтожению, хотя дойти до ничтожества не может никогда.

То же можно сказать и относительно самого пространства и какого угодно расстояния. Определив их и отняв от них, например, половину, а затем и из оставшегося удаляя последовательно по половине, мы будем уменьшать размеры и идти до конца, которого, однако же, никоим образом не достигнем. Зачем же нам бояться этого относительно нашей души? Во всяком случае она лучше и живучее тела, которое от нее и получает свою жизнь.

8. Но если то, что делает тело телом, заключается не в его массе, а в его форме? А подобная мысль имеет под собой неопровержимое основание — иботелотем предпочтительней, чем оно благовиднее и красивее, и тем ничтожней

чем оно противнее и безобразнее. Такая убыль зависит не от отсечения массы, о котором сказано достаточно, а от потери вида. Нужно подумать и рассудить об этом предмете, чтобы кто-нибудь не стал утверждать, что душа умирает вследствие такой убыли, а именно: так как, будучи глупой, она теряет, некоторым образом, свой вид, форму, то позволительно-де думать, что подобная потеря может дойти до такой степени, что душа совершенно лишится всякого вида, и из-за этого дойдет до полного ничтожества и будет вынуждена умереть. Поэтому, если бы мы оказались в состоянии доказать, что и с телом не может такого случиться, чтобы оно потеряло тот свой вид, который, собственно, и делает его телом, то, может быть, мы вправе были бы считать доказанным, что тем более у души нельзя отнять того, что делает ее душой. Ибо всякий, внимательно всмотревшийся в самого себя, признает, что душа, какой бы она ни была, все же выше тела.

Итак, вступлением к нашему рассуждению пусть послужит то положение, что никакая вещь не творит и не рождает сама себя; ибо, иначе, она существовала бы прежде, чем получила свое существование. Если же последнее ложно, то первое — истинно. Также и то, что не сотворено и не рождено, а, между тем, существует, по необходимости должно быть вечным. Кто припишет подобную природу и превосходство какому-нибудь телу, тот крайне заблуждается. Но зачем нам опровергать его? Ведь, в таком случае, мы тем более должны будем приписать это душе. Действительно, если есть хоть какое-нибудь вечное тело, то не вечной души нет никакой. Ибо любая душа предпочтительнее любого тела, как, в сущности, и все вечное — не вечному. Но если, как справедливо утверждают, тело сотворено, то оно сотворено чем-либо творившим, и притом — не низшим тела. Ибо оно не было бы в состоянии дать тому, что творило, все то, что есть в творимом, если бы качества последнего были бы превосходящими качества первого. Творящему нужно для творения иметь нечто лучшее, чем то, что оно творит.

Значит, мировое тело создано некоторой силой и природой более могущественной и лучшей, но ни в коем случае — не телесной. Ведь если бы тело было создано телом, оно не было бы мировым. Высказанное нами в начале этого рассуждения положение, что никакая вещь не может получить бытие сама от себя, вполне истинно. Эта же сила и нетелесная природа, — зиждительница мирового тела, — и держит мир присущим ей могуществом. Ибо, сотворив, она не удалилась и не оставила сотворенного. Она — такая субстанция, которая не есть тело, и которая, так сказать, не имеет движения относительно места, которое бы могло отделить ее от субстанции, занимающей место; и эта зиждительная сила не может оставаться в бездействии, не охранять сотворенное ею и допускать, чтобы последнее теряло форму, как бы оно ни было разнообразно. Ибо, что существует не само через себя, то непременно перестанет существовать, если будет оставлено тем, через что существует; и мы не можем сказать, чтобы тело, которое сотворено, получило то, что могло бы уже поддерживать само себя, хотя бы и было оставлено Творцом.

Но душа, превосходство над телом которой очевидно, имеет все это в высшей степени. И если она может продолжать свое существование сама через себя, то это служит доказательством ее близости к бессмертию. Ибо все подобное нетленно и уже потому не может умереть, что ведь само себя не оставит. Изменчивость же тела очевидна. Это достаточно показывает общее движение самого мирового тела. Всматривающимся внимательно в это движение, насколько такая природа может быть наблюдаема, открывается, что порядок, в котором происходят изменения, служит подражанием тому, что неизменно. Но то, что существует само через себя, не имеет нужды и ни в каком движении, так как все жизненное для него находится в нем же самом. Ибо всякое движение есть движение к другому, в котором движущееся имеет нужду.

Итак, мировому телу присуща форма благодаря поддержке и охранению со стороны той лучшей природы,

которая его создала; в силу чего упомянутая изменчивость не отнимает у тела возможности быть телом, а заставляет его, посредством самогоупорядоченного движения, переходить от формы к форме. Ибо ни одна какая бы то ни было его часть не доводится до полного уничтожения, Творческая сила все объемлет своим могуществом, не утомляющимся и не прекращающим своей деятельности, и дает продолжать существование всему, что существует от нее и через нее. Поэтому никто не должен доходить до такой глупости, чтобы полагать тело лучшим, нежели душа, или, признав противоположное, думать, что хоть тело и не перестает быть телом, душа же может стать не-душой. А если этого не случится, и душа не сможет продолжать своего существования, если не будет жить, то несомненно, что душа никогда и не умрет.

9. Если же кто-нибудь скажет, что душе следует бояться не той смерти, вследствие наступления которой бывшее нечто обращается в ничто, но той, что лишает живущее жизни, тот пусть обратит внимание на то, что никакая вещь не лишается самой себя. Душа есть известного рода жизнь; поэтому все, что одушевлено, живет, а все неодушевленное, что могло бы быть одушевлено, считается мертвым, т.е. лишенным жизни. Следовательно, душа не может умереть. Ибо, если бы она могла лишиться жизни, она была бы не душой, а просто чем-то одушевленным. Если же это нелепо, то душе еще гораздо менее следует бояться этого рода смерти, который вовсе не должен быть страшен для жизни. Ведь, если бы душа умирала тогда, когда оставляла бы ее эта жизнь, то тогда душою следовало бы признавать саму жизнь, которая в данный момент ее оставляет. Так что душой будет не то нечто, что оставляется жизнью, а сама жизнь, оставляющая то, что умирает, но себя саму, разумеется, не оставляющая. Следовательно, душа не умирает.

10. Но, может быть, мы должны считать, что душа — это только некоторая организация тела, как думали иные? Но подобное представление никогда не пришло бы им на ум, если бы той же самой душою, отрешенной

и очищенной от телесных привычек, они были бы в состоянии созерцать то, что существует истинно и пребывает неизменным. Ибо кто, пристально всматривающийся в себя не испытал, что он тем более здраво понимает что бы то ни было, чем более бывает в состоянии отвлечь и освободить умственное внимание от телесных чувств? Этого никак не могло бы случиться, если бы душа была организацией телесной. Ибо такая вещь, которая не имела бы своей собственной природы и не была бы субстанцией, а была бы присуща субъекту — телу, как его цвет и форма, никоим образом не усиливалась бы, отстраняясь от этого самого тела для восприятия постигаемого только умом, а насколько могло бы тело, настолько же могла бы усматривать и она, и посредством такого созерцания становилась бы лучше и превосходней. Ибо форма, или цвет, или даже самая организация тела, которая представляет собою определенное смешение известных четырех стихий, из которых состоит само тело, никоим образом не может отстраниться от того, в чем существует, как в субъекте, нераздельно.

К тому же то, что уразумевает душа, когда отвлекается от тела, отнюдь не телесно; тем не менее, оно существует, и существует по преимуществу, потому что всегда существует одним и тем же образом. Ничего не может быть нелепее утверждения, что видимое нашими глазами существует, а усматриваемое нашим умом не существует, когда только безумному свойственно сомневаться в том, что ум несравненно превосходит глаз. Созерцая же то, что представляется всегда существующим одинаковым образом, душа показывает, что она соединена с этим некоторым удивительным и нетелесным способом, т.е. не по месту. Все это или существует в ней, или она сама существует в этом. И при этом одно из двух: или она существует в другом, как в субъекте, или и то, и другое — субстанция. Если имеет место первое, то душа не существует в теле как в субъекте, вроде цвета и формы, потому что она или сама есть

субстанция, или присуща, как субъекту, другой субстанции, которая не есть тело. Если же верно второе, то душа не существует в теле как в субъекте, в виде цвета, потому что сама — субстанция. Организация же тела существует в субъекте-теле, как цвет. Итак, душа не есть организация тела, но душа есть жизнь; никакая же вещь не оставляет себя саму, а то, что умирает, оставляется жизнью. Следовательно, душа не может умереть.

11. Итак, если следует все же чего-то опасаться, то лишь того, чтобы душа не умерла от убыли, т.е., чтобы она не утратила саму форму своего существования. Хотя мне кажется, что об этом предмете сказано достаточно и нельзя с достаточной точностью показать, как это могло бы случиться, однако следует прибавить, что для опасения подобного рода нет другой причины, кроме той, что в душе глупой мы должны признать некоторую убыль, а в душе мудрой большую наличность и полноту сущности. Но если, в чем никто не сомневается, душа бывает самой мудрой тогда, когда созерцает неизменную истину и пребывает в ней неподвижно, соединенная с нею божественной любовью, и если все то, что каким бы то ни было образом существует, получает бытие от той сущности, которая существует высшим и превосходнейшим образом, то душа, насколько существует, или получает бытие от нее, или сама через себя. Но если она существует сама через себя, то поскольку сама служит причиной своего существования и никогда себя не оставляет, она никогда не умирает, как мы и рассуждали выше. Если же она получает бытие от истины, то нужно внимательно исследовать, что может быть такое противное истине, что отняло бы у души ее бытие, как души, доставляемой ей истиной. Что же это такое? Не ложь ли это, так как она — истина? Но насколько душе может вредить ложь, это очевидно и у всех перед глазами. Ведь большего она не может сделать, как только обмануть. А обманывается только тот, кто живет. Следовательно, ложь не может убить душу. Если же то, что противно истине, не может отнять у души ее бытие, как

души, которое дала ей истина (ибо до такой степени непобедима истина!), то что найдется другое, что отняло бы у души то, что она есть душа? Разумеется, ничто: ибо нет ничего, что было бы сильнее противоположного для уничтожения того, что производит противоположное ему.

12. Если же мы станем искать нечто, противное истине не потому, что она есть истина, но потому, что она существует высшим и преимущественнейшим образом (хотя она настолько и существует, насколько есть истина; потому что истинною мы называем то, в силу чего истинно все, что в каком-либо виде существует, а существует оно настолько, насколько есть истинно), то и от этого я не уклонюсь, потому что это еще очевиднее будет свидетельствовать в мою пользу. Ибо никакая сущность, насколько она сущность, не имеет чего-либо противоположного себе; тем не менее, может иметь противоположное себе та первая сущность, насколько она сущность, которая называется истиной.

Всякая сущность есть сущность именно потому, что она существует. Существованию же противоположно только несуществование. Поэтому, сущности противоположно ничто. Итак, вовсе нет вещи, которая могла бы быть противоположной той субстанции, которая существует преимущественным и первоначальным образом. Если и душа имеет от нее то самое, чем она есть (а она, если не имеет от себя, то и не может этого иметь ниоткуда, как только от той вещи, которая этим самым и превосходит душу), то нет никакой вещи, которая отняла бы это, потому что нет вещи противоположной той, от которой она это имеет; и, поэтому, она не перестанет существовать. Но мудрость, которую душа имеет вследствие своего обращения к тому, от чего получает свое бытие, она может потерять лишь из-за отвращения от него. Ибо обращению противоположно отвращение. То же, что она имеет от того, чему ничто не противоположно, то не может ни от чего потерять. Итак, она не может умереть.

13. При этом может возникнуть еще вот какой вопрос: так как душа не уничтожается, то не изменяется ли она в некоторую худшую сущность? Ведь кому-нибудь может показаться, и не без основания, будто из нашего рассуждения следует, что душа не может дойти до ничтожества, но что обратиться в тело, пожалуй, может. Если же бывшее прежде душою сделается телом, оно отнюдь не перестанет вовсе существовать. Но этого не может случиться иначе, как если она сама того пожелает или будет принуждена к тому другим. Впрочем, сама ли душа того бы пожелала, или же была бы к этому принуждена, из этого еще не следует, что она могла бы сделаться телом. Вот если бы такое случилось, то из этого, конечно, следовало бы, что либо она этого желает, либо принуждена к тому. Но как вообще возможно подобное? Да она никогда этого и не захочет. Ибо все желания ее относительно тела сводятся к тому, чтобы владеть им, или оживлять его, или каким-то образом действовать, или в каком-либо отношении заботиться о нем. Но всего этого не может быть, если она не будет лучше тела. А если станет телом, то лучше тела, разумеется, не будет. Следовательно, быть телом она не пожелает. Впрочем, пускай об этом душа спросит себя сама. Этим путем она легко откроет, что не имеет никакого другого желания, кроме желания делать что-нибудь, или знать, или чувствовать, или только жить, насколько она располагает своей собственной властью.

Если же ее принуждают стать телом, то кто принуждает? Конечно, кто-нибудь более могущественный. Ведь само тело принуждать ее не может. Ибо никакое тело не могущественнее какой бы то ни было души. Душа же более могущественная принуждает к чему-либо только подчиненное ее власти. Но душа подчиняется власти другой души единственно посредством своих пожеланий. Итак, и более могущественная душа принуждает лишь настолько, насколько позволяют собственные пожелания той, которую она принуждает. Но сказано, что душа не может иметь желания быть телом. Притом

очевидно, что душа не достигнет исполнения своего желания, коль скоро потеряет всякое желание; а она, конечно, потеряет его, как только станет телом. Итак, она не может быть принуждена стать телом со стороны того, кто имеет право принуждать только через подчиненные его власти пожелания. Затем, всякая душа, имеющая в своей власти другую душу, естественно пожелает скорее иметь во власти ее, чем тело, и либо, по доброте своей, захочет ей помочь, либо же, если она зла, отдавать злые повеления. Поэтому она не захочет, чтобы та была телом.

Наконец, эта принуждающая душа или воплощена в нечто телесное, или же тела не имеет. Но если она не имеет тела, то ее нет и в этом чувственном мире. А раз это так, то она — в высшей степени благая душа, и не может желать другой такого гнусного изменения. Если же она — животное, то и та, которую она принуждает, или есть также животное, или нет. Если она не животное, то не может быть принуждена другой душой ни к чему. Ибо тот, кто стоит на высочайшей ступени, тот не имеет могущественнейшего себя. Если же она существует в теле, то к чему бы ни принуждалась той, которая также существует в теле, принуждается через тело. А кто усомнится в том, что такое изменение души никоим образом не может совершиться через тело? Совершилось бы, если бы тело было могущественнее ее; между тем все, к чему она принуждается телом, в существе дела принуждается не телом, а ее же собственными пожеланиями, о которых сказано достаточно. Все согласны, что лучше разумной души есть Бог. А Бог, несомненно, печется о душе, и поэтому, конечно же, не Им может быть принуждаема душа обратиться в тело.

14. Итак, если ни по собственной воле, ни по чужому принуждению душа не подвергнется этому, то что еще могло бы ее этому подвергнуть? Уж не потому ли, что нас часто невольно одолевает сон, нам следует бояться, чтобы каким-либо подобным затемнением душа наша не обратилась в тело? Но разве от того, что сон

приводит в расслабление наши члены, душа наша делается в каком-либо отношении бессильнее. Она не чувствует только то, что подлежит чувствам, поскольку то, что производит сон, возникает из тела и действует в теле. Сон приводит в бесчувственное состояние и, некоторым образом, заслоняет телесные чувства. Душа же, однако, уступает этому изменению с удовольствием, потому что оное изменение, возобновляющее телесные силы после трудов, происходит по закону природы.

Впрочем, душа и во сне не утрачивает способности ни чувствовать, ни понимать. Ибо она и тогда имеет перед своими глазами образы чувственных предметов; причем зачастую их нельзя даже отличить от тех предметов, чьими образами они являются; и если душа при этом что-либо постигает, то оно одинаково истинно и для спящего, и для бодрствующего. Например, если кто-нибудь во сне увидит себя рассуждающим и будет в состязании утверждать что-либо на основании истинных положений, то положения эти и по пробуждении останутся такими же истинными, хотя и окажется ложным все остальное, например, место, где, как ему снилось, он вел свои рассуждения, лицо, с которым они велись, и тому подобное, что, впрочем, нередко проходит бесследно и забывается даже бодрствующими, и ни в каком отношении не напоминает вечного присутствия истинных основоположений. Это приводит нас к заключению, что такое телесное изменение, какое представляет собою сон, может отнимать души пользование телом, но не ее собственную жизнь.

15. Наконец, если с телом, занимающим известное место, душа связана не местом, то те высшие и вечные причины, которые пребывают неизменно и не содержатся в каком-либо определенном месте, действуют прежде на душу, чем на тело, и не только прежде, но и преимущественным образом. Действуют настолько прежде, насколько она к ним ближе, и настолько преимущественным образом, насколько она лучше тела. Близость же эта понимается не по месту, а по порядку

природы. Подразумевается, что в силу этого порядка верховная сущность придает телу с помощью души тот вид, в котором оно существует, насколько существует. Итак, тело существует через душу, и в силу того самого, что одушевлено, общим ли образом, как мир, или частным, как всякое животное в мире. Отсюда прямо следует, что душа могла бы сделаться телом только через душу, а иначе — никак. Но так как этого не бывает, поскольку, пока душа пребывает в том, чему она служит душой, тело собственно и существует, то душа в тело измениться не может. Ибо если бы она не придавала телу той формы, которую получила от высочайшего Блага, тело существовало бы не через нее, и в этом случае или не существовало бы вовсе, или также получало бы свой вид ближайшим образом, было бы тем же, что и душа. В этом-то и заключается различие: душа потому и лучше, что получает все ближайшим образом. Но и тело получало бы также ближайшим образом, если бы получало не через душу. Ибо при отсутствии какого бы то ни было посредства, оно непременно получало бы столь же близким образом. Кроме оживляющей души нет ничего, что находилось бы между высочайшей жизнью, которая есть мудрость и неизменная истина, и тем, что оживляется, как последнее по порядку, т.е. телом. Поэтому если душа придает телу форму, чтобы оно было телом, то никоим образом она, придавая форму, отнимать ее не станет. А она отнимала бы, становясь телом. Итак, душа не делается телом ни сама через себя, потому что тело существует только при условии пребывания души и через душу, ни через другую душу, потому что тело существует только через душу, получая от нее форму, а душа обратилась бы в тело, если бы только обратилась, через отнятие формы.

16. То же можно сказать и относительно души или жизни неразумной, т.е. что душа разумная и в нее не обращается. Ибо и неразумная душа подчинена разумной в силу своего низшего порядка, и, чтобы быть таковой, от нее получает свой вид. В силу естественного

порядка, вид, принятый от высочайшей красоты, слабейшим передают сильнейшие. Передавая же, они ни в каком случае не отнимают. И слабейшие существуют постольку, поскольку им придается вид сильнейшими. Сильнейшие же, вместе с тем, и лучшие. Такова уж особенность этих природ, что их качественное преимущество связано не с большей массой, а, независимо от всякого пространственного объема, с лучшим видом или формой. В этом смысле душа лучше и могущественнее тела. Потому-то, если через нее, как сказано, и существует тело, то сама она никоим образом в тело обратиться не может. Ибо тело существует только потому, что получает через душу свой вид. Душа же, чтобы сделаться телом, должна не принимать, а терять вид, что невозможно, если только душа не заключена в определенном месте и не соединена с телом местным образом.

В последнем случае, пожалуй, большая масса была бы в состоянии обратить лучший вид в свой худший, как масса воздуха малый огонек. Но этого нет. Ибо всякая масса, занимающая место, получает целостность свою от всех частей, а не существует вся в каждой отдельной части. Одна часть ее находится в одном месте, другая — в другом. Душа же не только всей массе своего тела, но и каждой отдельной частичке его присуща в одно и то же время целиком. Она вся чувствует страдание части тела, и чувствует его, однако же, не во всем теле. Когда болит что-нибудь на ноге, это замечает глаз, говорит о том язык, протягивается к этому рука. Этого не было бы, если бы душа, насколько она присуща в этих частях, не чувствовала бы в ноге, а чувствовать, что там делается, она не могла бы, если бы отсутствовала. Ибо невероятно, чтобы это делалось через посредство какого-либо вестника, не чувствующего того, о чем извещает; потому что страдание не пробегает по непрерывному продолжению телесной массы, чтобы не дать ему укрыться от остальных частей души, находящихся в других местах, а душа вся целиком чувствует то, что происходит в частичке ноги, и чувствует только там,

где оно происходит. Следовательно, она вся целиком присутствует одновременно в каждой из отдельных частей — потому что вся одновременно чувствует в каждой из них. И присутствует вся целиком не так, однако же, как, скажем, белизна бывает вполне присуща той или иной части тела. Ибо изменение в белизне, которое терпит тело в одной части, может не иметь никакого отношения к белизне его в другой. Это служит доказательством того, что, соответственно взаимному между собой расстоянию частей телесной массы, и сама она находится на известных от себя расстояниях. А что в душе ничего подобного нет — доказывается чувством, о котором уже было сказано.

1. Так как путь к добродетельной и блаженной жизни указан в истинной религии, в которой почитается единый Бог и с чистейшим благоговением познается Начало всех природ, от коего и начинается, и совершается, и сохраняется вселенная, то заблуждение тех народов, которые предпочитали служение многим богам поклонению единому истинному Господу Богу, очевиднее всего открывается в том, что их мудрецы, так называемые философы, имели различные школы, а храмы чтили общие. Ибо ни для народа, ни для жрецов не было тайной, сколь различались представления философов даже о природе самих богов, так как каждый из них не боялся высказываться об этом публично, стараясь всех обратить в свою веру, что, однако же, отнюдь не мешало им всем посещать общие святыни. Нет смысла останавливаться сейчас на том, чьи взгляды были точнее, а чьи — нет: достаточно уже самого факта — вместе с народом они вроде бы исповедовали одну и ту же религию, частным же образом каждый из них защищал свою, особую.

2. Сократ, говорят, был смелее других, клянясь собакой, камнем и вообще всем, что только попадалось на глаза, когда хотел прибегнуть к клятве. Я полагаю, он понимал, что каждое из творений природы, которое возникает по воле Божественного промысла, гораздо лучше, чем произведения каких угодно художников, а потому и более достойно почитания, нежели каменные идолы, помещенные в языческих храмах. И это вовсе не

потому, что камень и собака действительно заслуживают восхищения мудрецов, но этим он хотел дать понять людям, в какое глубокое суеверие они погружены. Вместе с тем, он изобличал этим и мерзостное воззрение тех, кто считал этот видимый мир высшим Богом, делая из этого вполне последовательный вывод, что в таком случае следует чтить и всякий камень, как частицу высшего Бога. Если бы они смогли возмутиться подобным выводом, им бы пришлось изменить свое мнение и начать искать того единого Бога, который один только выше нашего ума и который сотворил всякую душу и весь этот мир. Об этом впоследствии с большою силой написал Платон, написал красиво, но не слишком убедительно, ибо он и подобные ему философы не были рождены для того, чтобы отвратить мысль своего народа от идолопоклонства и тщеты мира сего и направить ее к истинному почитанию истинного Бога. Поэтому и сам Сократ вместе с прочими чтит идолов, а после его смерти и осуждения никто уже не осмеливался ни клясться собакой, ни называть какой-нибудь камень Юпитером, но лишь хранили память об этом в немногих философских работах. Было ли это следствием страха перед карой или просто знамением того времени — о том не знаю и потому — молчу.

3. Впрочем, с позволения тех, которые и доселе еще остаются почитателями сочинений той поры, я смело и решительно скажу, что в наши христианские времена не должно быть никаких сомнений в том, какая религия представляет собою путь к истине и блаженству. В самом деле, если бы жив был Платон и удостоил мой вопрос своим ответом, или лучше — если бы какой-нибудь его ученик еще при жизни Платона спросил его, им же самим убежденный в том, что истина созерцается не телесными очами, а чистой мыслью; что только душа способна стать блаженной и совершенной; что приобретению этого ее блаженства и совершенства препятствует только жизнь, преданная страстям, когда лживые образы чувственных предметов вторгаются в

нас из материального мира через тело, порождая различные мнения и заблуждения; что, следовательно, дух наш должен быть очищен для созерцания неизменных форм вещей и вечной красоты, которая ни в пространстве не разделяется, ни во времени не изменяется, а сохраняет во всех своих частях единство и тождество, бытие которой люди не признают, хотя она существует действительно и наивысшим образом; что все остальное рождается и умирает, разрушается и исчезает и, однако, поскольку существует, то создано вечным Богом посредством Его Истины; что всему этому сообщено разумной и мыслящей души ровно настолько, чтобы оно наслаждалось созерцанием Его вечности, чтобы исполнялось и украшалось ею и чтобы могло заслужить вечную жизнь, но что, пока испытывает чувство любви и скорби к предметам возникающим и преходящим и предано привычкам чувственной жизни, оно теряется в пустых призраках, смеется над теми, кто говорит о существовании чего-то такого, что созерцается духовным взором и мыслится не призрачно, но постигается умом и мыслящей силой; если бы, говоря я, убежденный во всем этом своим учителем, тот ученик спросил бы у него, не признал ли бы он достойным божеских почестей такого великого мужа (если бы такой существовал), который внушил бы людям веру хотя бы в перечисленные только предметы, то, думаю, Платон ответил бы, что это — дело для человека невозможное, разве что для такого, которого бы сама божественная Премудрость и Сила, изъяв из обычного порядка вещей и с колыбели просветив не умением человеческим, а внутренним светом, удостоила такую милостью, укрепила такую силой и, наконец, возвеличила таким достоинством, чтобы он своей высочайшей любовью и авторитетом мог обратить род человеческий к спасительной вере, презирая все, что желают развращенные люди, перенося все, чего они страшатся, делая то, чему они удивляются. Что же касается подобающих ему почестей, то об этом излишне и спрашивать, так как и без того попятно

какие почести приличествуют Мудрости Божией, под водительством и управлением которой он ради спасения человеческого рода заслужил нечто в собственном смысле великое.

И вот все это исполнилось; об этом громко говорят письма и памятники. Избранные и посланные апостолы своими подвигами и своею проповедью зажгли во всем мире пламя божественной любви и, распространив спасительное учение, оставили нам уже просвещенную землю. Не говоря о прошлом, которому не всякий и верит, теперь среди всех народов раздается: «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. 1,1 —3). Чтобы душа была очищена, дабы эту проповедь понять, полюбить и обратить к своей пользе, и чтобы сила мысли была крепче, дабы озариться таким светом, скупым говорится: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут; но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут; ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. У1,19—21); расточительным: «Сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление; а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную» (Гал. VI, 8); гордым: «Всякий возвышающий сам себя унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лук. XIV, 11); гневливым: «Кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. V, 39); сварливым: «Любите врагов ваших» (Мф. V, 44); суеверным: «Царствие Божие внутри вас» (Лук. XVII, 21); любопытным: «Смотрите не на видимое, но на невидимое: ибо видимое временное, а невидимоеечно» (2 Кор. IV, 18) и, наконец, всем вообще: «Не любите мира, ни того, что в мире... Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего» (I Иоан. II, 15—16).

Если подобные изречения охотно и с благоговением читаются и выслушиваются теперь народами по всему

миру; если, после такой крови, стольких мученических костров и крестов, Церковь возросла еще с большей силой и распространилась даже у варварских народов; если теперь никто уже не удивляется целым тысячам юношей и дев, воздерживающихся от брака и проводящих девственную жизнь, а между тем, когда это сделал Платон, то до такой степени утратил потом извращенного мнения своего времени, что, говорят, принес жертву природе, дабы загладить свое девство, как будто бы это был грех; если это принимается теперь так, что, как прежде странно было защищать подобные вещи, так, напротив, теперь странно оспаривать; если такого рода обеты и обязательства во всех христианских странах освящаются обрядами; если о подобных предметах ежедневно читается в церквях и даются объяснения священниками; если бьют себя в грудь те, которые стараются все это выполнить; если на этот путь вступают столь многие, что людьми всякого рода, отрекающимися от богатства и почестей мира сего и желающими посвятить свою жизнь всецело единому всевышнему Богу, наполняются некогда необитаемые острова и пустыни; если, наконец, в столичных и провинциальных городах, в замках, селах и даже в деревнях и отдельных мызах проповедуется и становится вожделенным отречение от всего земного и обращение к единому истинному Богу настолько открыто, что род человеческий по всему лицу земли единогласно восклицает ежедневно: «Горе имеем сердца ко Господу», токчому еще будем мы открывать уста для похмелья от вчерашнего опьянения и у несмышленных мертвецов искать божественных глаголов, предпочитая, когда дело доходит до спора, иметь уста, постоянно повторяющие имя Платона, чем сердце, исполненное истины?

4. Поэтому тех, по мнению которых презирать чувственный мир и предпочтенную добродетелью душу предавать и покорять всевышнему Богу — дело напрасное или дурное, нужно опровергать иного рода доводами, если только вообще с ними стоит толковать. Те же,

которые считают это делом добрым и желательным, пусть познают Бога, пусть смиряются перед Богом, которым внушена всем народам вера в подобного рода предметы. Внушить такую веру и они, конечно, были бы не прочь, если бы только могли, а если бы не внушили, то не могли бы, по крайней мере, удержаться от зависти. Итак, пусть же смиряются перед Тем, Кто сделал это; пусть, отбросив любопытство и пустое тщеславие, поймут, какое различие существует между шаткими гаданиями немногих и очевидным спасением и исправлением народов. Ведь, если бы ожили те, именами которых они так величаются, и увидели, что храмы полны, а капища опустели, род же человеческий от временных и преходящих благ призывается и стремится к упованию на вечную жизнь и к благам духовным и разумным, то они (если только они были такими, какими их представляет воспоминание) по всей вероятности сказали бы: «Вот то, в чем убедить народы мы и не мечтали; мы скорее уступали их привычкам, чем обращали в свою веру и подчиняли своей воле».

Итак, если бы те философы могли снова очутиться среди нас, они бы поняли, чьим авторитетом люди так легко убеждены, и после небольшой перемены своих слов и воззрений сделались бы христианами, как поступили весьма многие платоники недавнего и нашего времени. Если же они этого не признали бы и не сделали, оставаясь пребывать в гордости и зависти, то я не знаю, могли ли они, преданные такой нечистоте и удерживаемые такими путями, стремиться к тому, что, как сами же говорили, должно быть предметом исканий и желаний. Ибо не знаю, были ли заражены такие люди еще и третьим пороком, а именно: с любопытством расспрашивать демонов, каковым более всего удерживаются от христианского спасения те, против которых направлена настоящая речь, т.е. язычники, потому что порок этот слишком уж детский.

5. Но каково бы ни было тщеславие философов, нетрудно понять, что у них не следует искать религии,

поскольку они вместе с народом принимали одни и те же священные обряды, а в своих школах, в присутствии того же народа, громко высказывали о природе своих богов и о высочайшем благе различные до противоположности мнения. Если бы один только этот порок был устранен христианской религией, то и в этом случае никто не должен был бы спорить, что учение это заслуживает неизреченной похвалы. И действительно, отступившие от нормы христианства многочисленные ереси служат свидетельствами, что мыслящие и других старающиеся учить о Боге Отце, Его мудрости и Божественном Даре иначе, чем так, как этого требует истина, не допускаются у нас к общению в таинствах. Мы веруем и учим, что относительно этой сущности человеческого спасения иной философии, т.е. занятия мудростью, и иной религии не существует, так как те учения, которых мы не одобряем, к общению „с нами в таинствах не допускаются.

В этом отношении меньше заслуживают удивления те, которые захотели отличаться от нас и в обряде своих таинств, как, например, какие-то серпентины (офиты), манихеи и некоторые другие. Но больше заслуживают нашего внимания и упоминания те, которые совершая те же самые таинства, но отступая в учении, предпочли отстаивание своих заблуждений благоразумному их исправлению, и которые, будучи отлучены от католического общения и от участия в таинствах, получили свои особые названия и составили свои особые не только в словах, но и в суевериях толки; таковы фотиниане, ариане и многие другие. Иное дело — те, которые произвели расколы. Они могли бы оставаться на гумне Господнем, как мякина, до дня последнего провеивания, если бы, по крайнему легкомыслию, не поддались надменности гордости и не отделились от нас добровольно сами. Что же касается иудеев, то хотя они и поклоняются единому всемогущему Богу, но ожидая себе от Него одних только временных и видимых благ, не захотели в собственных своих писаниях, по крайней

беспечности, заметить возникающих из уничижения начатков нового народа, и, таким образом, остались ветхим человеком. Если все это так, то ни в запутанных воззрениях язычников, ни в плевелах еретиков, ни в вялости раскольников, ни в ослеплении иудеев не следует искать религии, а только у тех, которые называются христианами католическими (кафолическими) или православными, т.е. сохраняющими чистое и исповедующими правое учение.

6. Эта католическая, широко распространенная по всему миру Церковь пользуется всеми заблуждающимися как для собственного своего приращения, так и для их исправления, если бы они захотели пробудиться от своего сна. Она пользуется языческими народами как материалом для своего действия, еретиками — для доказательства своей твердости, иудеями — для сравнительного указания своей красоты. Одних она призывает, других исключает, третьих оставляет, четвертых превосходит, но всем дает возможность участвовать в Божественной благодати, должны ли они быть образованы, или преобразованы, или опять приняты, или же вновь допущены. Плотских же своих, т.е. живущих и мыслящих по плоти, она терпит как мякину, под которой на гумне остаются в большей безопасности зерна, пока не освобождены бывают от этого прикрытия. Но так как на гумне этом каждый бывает добровольно или мякиной, или зерном, то грех или заблуждение кого-либо терпится дотопе, пока грех не встречает обвинителя, а заблуждение не отстаивается с дерзким упорством. Будучи же исключены из Церкви, такие люди или возвращаются к ней через покаяние, или под влиянием возвращенной свободы погрязают в неупотреблении, для назидания нас в осмотрительности, или производят раскол для упражнения нас в терпении, или порождают какую-нибудь ересь для испытания и обнаружения нашей рассудительности. Такова судьба тех плотских христиан, которых невозможно бывает исправить или терпеть в церкви.

Божественный промысел часто попускает изгонять из христианского общества даже людей добрых, из-за некоторых крайне бурных возмущений плотских людей. Если этот позор свой или свою обиду они будут переносить ради мира Церкви вполне терпеливо и не будут производить никаких ни раскольнических, ни еретических нововведений, то будут служить для людей поучительным примером, с какой истинной преданностью и искренней любовью должно служить Богу. Такие люди или надеются снова возвратиться в Церковь, когда утихнет буря, или же, если это оказывается невозможным вследствие ли того, что смута еще продолжается, или того, что с их возвращением может вновь возникнуть нечто подобное, они остаются при желании быть полезными для тех самых, смуте и настроению которых они уступили, воздерживаясь от всяких раскольнических скопищ и до смерти защищая ту веру, которая, как они знают, проповедуется в католической Церкви, и представляя собой живое за нее свидетельство. Таковым в тайне уготовляет венец Отец, видящий тайное. Такого рода люди редки, однако и в примерах нет недостатка; их даже больше, чем можно подумать. Таким образом, Божественный промысел пользуется всякого рода людьми и примерами для врачевания душ и созидания нового народа.

7. В виду этой цели, любезнейший Романиан, высказав несколько лет тому назад обещание изложить тебе свои мысли об истинной религии и полагая, что теперь пора это сделать, я, в силу любви, которой с тобой связан, не могу, после таких с твоей стороны настоятельных упрашиваний, оставаться нерешительным и откладывать свое обещание на потом. Итак, после того, как опровергнуты и те, которые ни при священных обрядах своих не философствуют, ни философствуя не освящаются, и те, которые, надмеаясь или ложным мнением, или некоторой злобой, отступили от нормы и общения католической Церкви, и, наконец, те, которые не хотят иметь света священных писаний и благодати

духовного народа, т.е. того, что называется Новым Заветом; словом — все те, о которых я вкратце упомянул, мы должны крепко держаться христианской религии и общения с той Церковью, которая есть церковь католическая, и католической называется не только своими, но даже и врагами. Ибо и сами еретики, а также и последователи расколов, когда говорят не только со своими, но и с посторонними, волей-неволей католическую Церковь называют не иначе, как католической. Ибо они не могут быть и поняты, если только не будут отличать ее тем именем, каким она называется во всей вселенной.

Сущность этой религии, которой мы должны следовать, составляют история и пророчество о Божественном домостроительстве спасения человеческого рода, долженствующего быть преобразованным и приготовленным к вечной жизни. Коль скоро это будет предметом нашего верования, образ жизни, согласный с божественными заповедями, очистит ум наш и сделает его способным к познанию духовных предметов, которые суть предметы не прошедшие и не будущие, а вечно и одинаково пребывающие и не подверженные никакой изменчивости, т.е. к познанию самого единого Бога Отца, Сына и Духа Святого. Познав сию Троицу, насколько знать это дано нам в настоящей жизни, мы, нимало не колеблясь, признаем, что всякая разумная, духовная и телесная тварь, насколько она существует, свое бытие и свой вид имеет от этой творческой Троицы и управляется ею в совершеннейшем порядке; причем это нужно понимать не так, что одну часть творения создал Отец, другую — Сын, а третью — Дух Святой, а так, что и все вместе, и каждая природа в отдельности созданы Отцом через Сына в даре Духа Святого. Ибо всякая вещь, назовем ли мы ее субстанцией, или сущностью, или природой, или же другим каким-нибудь термином, одновременно имеет в себе и то, и другое, и третье, так что представляет собой и нечто единое, и отличается от остальных своим видом, и не выступает из порядка вещей.

8. В процессе познания нам станет ясно, насколько человеку можно это постигнуть, и то, как в силу необходимых, неизбежных и справедливых законов все подчинено Богу и Господу своему. Отсюда все, чему мы сначала уверовали на основании только авторитета, мы начинаем и понимать, представляя его себе отчасти как вполне уже несомненное, отчасти же как такое, что может и должно быть несомненным, и в то же время соболезуя о тех неверующих, которые желают лучше осмеивать нас, верующих, чем вместе с нами веровать. Ибо такие истины, как святейшее воплощение, рождение Девы, смерть ради нас Сына Божия, воскресение из мертвых, вознесение на небо, сидение одесную Отца, прощение грехов, день суда, воскресение тел, мы и после познания вечности Троицы и изменяемости твари относим к милосердию всевышнего Бога, оказанному Им человеческому роду, еще только верой, а не разумением. Но так как весьма верно сказано: «Ибо надлежит быть и размыслим между вами, дабы открылись между вами искусные» (I Кор. XI, 19), то будем пользоваться и этого рода благодеянием Божественного промысла. Ибо еретики являются из числа людей, которые, хотя бы даже и находились в Церкви, тем не менее, однако же, заблуждались бы. Когда же они делаются внешними, бывают весьма для нас полезными; не потому, чтобы учили истине, которой не знают сами, а потому, что побуждают плотских католиков искать, а духовным открывают истину. В святой Церкви есть много мужей, искусных перед Богом, но они не бывают явлены в нас, пока, услаждаясь мраком своего невежества, мы предпочитаем предаваться сну, а не созерцать свет истины. Поэтому многие пробуждаются ото сна благодаря еретикам, дабы видеть день Господен и возрадоваться. Итак, будем пользоваться и еретиками, не с тем, чтобы одобрять их заблуждения, а чтобы самим быть более бодрствующими и осторожными, защищая католическое учение от их козней, хотя бы самих их и не могли мы призвать к спасению.

9. Со своей стороны я уверен, что, с помощью Божией, настоящее сочинение мое для добрых и благочестивых читателей может иметь значение ввиду не одного какого-нибудь, а всех вообще неправых и ложных мнений. Но преимущественно направлено оно против тех, по мнению которых существуют две взаимопротивоположные по своим началам природы или субстанции. Оскорбляясь одними предметами и услаждаясь другими, они считают Бога творцом не тех предметов, которыми оскорбляются, а тех, которыми услаждаются, и не будучи в состоянии изменить своего образа мыслей, как люди уже попавшие в плотские сети, думают, что в одном теле находятся две души: одна происходит от Бога и по природе то же, что Он, другая — темного происхождения, которую Бог ни родил, ни сотворил, ни произвел, ни от Себя отринул, а которая имела свою особую жизнь, свою землю, свои порождения, своих животных, наконец, свое царство и свое врожденное начало, но некогда она возмутилась против Бога, и Бог, не имея возможности сделать ничего другого и не находя средства, как бы иначе можно было противостать врагу, вынужденный этой необходимостью, послал сюда добрую душу, некоторую частицу своей сущности, от слияния и смешения с которой враг будто бы сделался сдержаннее, и появился мир.

Теперь мы не станем опровергать эти их мнения, что отчасти нами уже сделано, а отчасти, с помощью Божией, будет сделано позже; в настоящем сочинении мы, насколько это для нас возможно и при помощи доводов, какие благоволит внушить нам Господь, покажем, как неуязвима католическая вера для этих мнений и как бессильно смутить душу то, под влиянием чего люди делаются сторонниками такого воззрения. Само собой понятно, что все, что только в нашем сочинении оказалось бы ошибочного, должно быть отнесено на мой счет, все же, что изложено будет верно и согласно с истиной, должно быть приписано единому подателю всех даров, Богу. Так говорю я не ради красного словца или

из показного смирения и желал бы, чтобы думал таким образом прежде всего ты, Романиан, хорошо знающий мою душу.

10. Итак, да будет тебе известно и ведомо, что в религии не могло бы быть никакого заблуждения, если бы душа вместо Бога не чтит души или тело, или свои призраки, или то или иное из них вместе, или все это сразу; но, временно сообразуясь в настоящей жизни с человеческим сообществом, помышляла бы о вечной жизни, почитая единого Бога, который вечно остается неизменяем, и только при этом условии существует и всякая изменяемая природа. А что душа может изменяться, впрочем, не пространственно, а во времени, это каждый знает по своим душевным движениям. Нетрудно убедиться также и в том, что изменяемо и тело, и изменяемо во времени и в пространстве. Наконец, призраки суть не что иное, как образы, отвлекаемые от внешнего вида тела телесным чувством, образы, которые при мышлении весьма легко запечатлеть в памяти так, как они восприняты, или же разделить на части, умножить или сократить, растянуть или привести в систему, перетасовать и перепутать как угодно, но трудно бывает уберечься от них и избежать их, когда ищешь истины.

Итак, не будем служить твари больше, чем Творцу, и не будем погибать в собственных помышлениях: в этом и заключается совершенная религия. Ибо прилепляясь к вечному Творцу, мы и сами будем по необходимости преисполняться вечности. Но так как обремененная и опутанная своими грехами душа сама по себе этого видеть и достигнуть не может, потому что для получения божественного в человеческих условиях нет никакой такой ступени, через которую бы человек от земной жизни возвысился до богоподобия, то для воспоминания о ее прежней и совершенной природе, по неизреченному милосердию Божию, и отдельные лица, и даже весь человеческий род вспомоществуются через измененную по вечным законам служащую, тварь. Такова в наше время христианская религия, в познании и следовании

которой заключается самое надежное и верное спасение.

Защищаться от пустых болтунов и открываться ищущим она может многоразличными способами, потому что всемогущий Бог, с одной стороны, Сам непосредственно указывает то, что истинно, с другой, доброму желанию созерцать и воспринимать истину вспомоществует через добрых ангелов и некоторых людей. Но каждый пользуется тем способом, какой находит пригодным. Со своей стороны, я решил воспользоваться нижеследующим способом. Что ты усмотришь там истинного, удержи и припиши католической церкви, что — ложного, отбрось и извини мне, как человеку; что — сомнительного, в то верь, пока разум не покажет, что оно или должно быть отвергнуто, или принято за истину, или же должно быть всегда предметом веры. Итак, устрями, насколько можешь, с тщанием и благоговением внимание на нижеследующее, ибо таковым помогает Бог.

11. Нет жизни, которая не была бы от Бога, потому что Бог — и высочайшая жизнь, и источник жизни, и нет жизни, которая бы, как жизнь, была злом; злом бывает жизнь постольку, поскольку она стремится к смерти. Смертью же жизни бывает только непотребство (*nequitia*), которое так названо потому, что есть ничто (*ne quidquam sit*); отсюда самые непотребные люди называются людьми ничтожными. Таким образом, к ничтожеству стремится жизнь, которая добровольной изменой отступает от Того, Кто ее создал и сущностью Кого она наслаждалась, жизнь, которая вопреки закону Божию хочет наслаждаться телом, над которым ее поставил Бог; именно в этом и заключается непотребство, а не в том, что самое уже тело есть ничто. Ибо и тело в своих членах обладает известного рода согласием, без которого оно совершенно не могло бы существовать. Следовательно, и тело создано Тем, Кто есть начало всякого согласия. Тело обладает некоторой гармонией своей формы, без которой оно было бы решительно ничто

Следовательно, и тело сотворил Тот, от Кого истекает всякая гармония и Кто есть самосушая и прекраснейшая из всех форма. Тело имеет некоторый внешний вид, без которого тело не есть тело. Следовательно, если спрашивают, кто создал тело, пусть ищут того, Кто прекраснее всех по виду, ибо всякая наружность от Него. А кто же это, как не Бог, единая истина, единое спасение всех, первая и наивысшая сущность, от которой имеет бытие все, что существует, поскольку оно существует; ибо все, что существует, поскольку оно существует, есть добро.

По этой причине смерть не от Бога: «Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих» (Прем. I, 13); так как высшая сущность — причина того, что все существующее существует, почему она и называется сущностью. Смерть заставляет не существовать то, что умирает, лишь настолько, насколько оно умирает. Ибо если бы то, что умирает, умирало окончательно, оно, несомненно, обращалось бы в ничто, но оно умирает настолько лишь, насколько меньше принимает участия в сущности; короче можно выразиться так: оно тем больше умирает, чем меньше существует. Но тело ниже всякой жизни, потому что каким бы тело ни было по своему виду, оно бывает таким только благодаря жизни, которой управляется и всякое отдельное животное, и вся природа мира. Отсюда тело более подлежит смерти, а потому и ближе к ничтожеству. Поэтому жизнь, которая, наслаждаясь телом, стремится к ничтожеству, и есть непотребство.

12. А такова жизнь плотская и земная, почему она и называется плотью и землей; и доколе она такова, доколе не освободится от того, что любит, она не получит царства Божия. Ибо она любит то, что ниже жизни, любит тело. Она пренебрегает заповедью изрекшего: «Это ешь, а того не касайся» (Быт. II, 1 б, 17). Отсюда она подвергается наказаниям, потому что возлюбив низшее, она тем самым предопределяет себя по смерти к неудовлетворению своих удовольствий и скорбит. Ибо что такое так называемая телесная скорбь, как не быстрое

повреждение того предмета, который до порчи довела душа тем, что дурно пользовалась им? А что такое так называемая духовная скорбь, как не лишение тех преходящих предметов, которыми душа наслаждалась или надеялась наслаждаться? Все это называется злом, т.е. грех и наказание за грех.

Если же душа в то время, как она проходит настоящее поприще человеческой жизни, победит те страсти, которые она воспитала в противность себе, наслаждаясь смертным, и уверует, что для победы над ними она вспомоществуется благодатью Божией, служа Богу мыслью и доброй волей, то несомненно будет восстановлена и обратится от многих изменчивых благ к единому неизменному, будучи преобразована Мудростью не сотворенной, а сотворившей все, и будет наслаждаться Богом через Духа Святого, который есть дар Божий. Таким образом человек становится духовным, который все судит и сам никем не судится (I Кор. II, 15), который любит Господа Бога своего всем сердцем своим, всей душой своей, всей мыслью своей и ближнего своего любит не плотски, а как самого себя. Самого же себя тот, кто всем существом своим любит Бога, любит духовно. В этих двух заповедях — весь закон.

Отсюда уже будет следовать и то, что после телесной смерти, которую мы несем за первый грех, тело наше в свое время и своим порядком будет восстановлено в своей первобытной крепости, которой оно будет обладать не само по себе, а через душу, укоренившуюся в Боге. В свою очередь душа укрепляется не сама по себе, а через Бога, которым она наслаждается; поэтому она и жить будет полнее, чем тело; ибо тело будет жить через душу, а душа через неизменную истину, т.е. едиnorodного Сына Божия; следовательно, и тело будет жить через Сына Божия, потому что через него живет все. Его даром, который дается душе, т.е. Духом Святым, не только душа, которой он сообщается, бывает здорова, мирна и свята, но животворится и самое тело и будет по природе своей совершенно чистым. Ибо Он сам сказал:

«Очистите внутреннее, и внешнее будет чисто» (Мф. XXIII, 26); и апостол говорит: «Оживотворите и смертные тела ваши Духом, живущим в вас» (Рим. VIII, 11). Итак, с уничтожением греха, уничтожится и наказание за грех: а где же тогда будет зло? «Смерть! Где твое жало? Ад! Где твоя победа?» (I Кор. XV, 55). Сущность победит ничтожество, будет побеждена и смерть.

13. Освященным не будет вредить и злой ангел, так называемый дьявол, потому что и он, поскольку он ангел, не зол; а зол он, поскольку извратился по своей воле. Ибо необходимо допустить, что и ангелы по природе изменяемы, если один только Бог неизменяем; но благодаря воле, по которой они любят больше Бога, чем самих себя, они пребывают твердыми и непоколебимыми в Боге и наслаждаются Его величием, вполне охотно подчиняясь только Ему одному. А тот ангел, любя больше себя, чем Бога, не захотел быть подчиненным Ему, преисполнился гордостью, отложился от высочайшей сущности и пал; потому он и стал ниже, чем каким был, что захотел наслаждаться низшим, а наслаждаться он захотел больше своим могуществом, чем могуществом Божиим. Ибо, хотя и не абсолютно, однако он был выше, когда наслаждался тем, что выше всего, так как выше всего один Бог. Между тем, все то, что становится ниже, чем каким оно было, бывает злом не постольку, поскольку существует, а поскольку оно становится ниже. Ибо чем ниже оно становится в сравнении с тем, каким было, тем больше оно стремится к смерти. Что же удивительного, если от недостатка происходит скудость, а от скудости — зависть, из-за которой дьявол и стал дьяволом?

14. Но если бы тот недостаток, который называется грехом, охватывал нас против воли, как лихорадка, то наказание, постигающее грешника и называемое осуждением, представлялось бы совершенно несправедливым. Между тем, в настоящее время грех — зло до такой степени произвольное, что он не был бы и грехом, если бы не был произвольным; и это настолько очевидно,

что в данном случае не возникает никакого разногласия ни среди немногочисленных ученых, ни в массе простых людей. Поэтому нужно или отрицать, что грех вообще совершается, или же признать, что он совершается добровольно. А между тем, тот не отрицает, что душа грешит, кто признает, что она исправляется покаянием, что кающейся душе даруется прощение и что коснея во грехах, она осуждается правосудным законом Божиим. С другой стороны, если мы творим зло не добровольно, то решительно никто не должен подвергаться ни запретам, ни увещаниям; а с устранением этого необходимо уничтожается христианский закон и вся религиозная дисциплина. Итак, грех совершается добровольно. А так как грех — факт несомненный, то несомненным, по-моему, нужно считать и то, что души обладают свободной волей. Ибо лучшими своими служителями Бог положил считать тех, кто служил Ему свободно. А этого никак не могло бы быть, если бы они служили Ему не добровольно, а по необходимости.

Итак, ангелы служат Богу свободно, и это полезно не Богу, а им самим, потому что Бог не нуждается в благе другого; Он существует Сам Собою. Таково же и то, что Им рождено, потому что оно не создано, а рождено; все же, что создано, нуждается в Его благе, т.е. в благе высочайшем, или в высочайшей сущности. И хотя теперь оно ниже, чем каким было, потому что, вследствие греха души, меньше стремится к Богу, однако не окончательно разъединено с Ним, поскольку в этом случае было бы полным ничтожеством. Между тем то, что соприкасается с душой путем аффектов, то с телом соприкасается пространственно, потому что душа движется волей, а тело — через пространство. Даже т. н. внушение со стороны падшего ангела воспринимается человеком добровольно, ибо если бы он делал это по необходимости, оно не считалось бы греховным преступлением.

15. А то, что тело человека, которое было до грехопадения в своем роде наилучшим, после греха сделалось

слабым и предоставленным смерти, то это обстоятельство хотя и служит правосудным наказанием за грех, однако свидетельствует скорее о милосердии Господа, чем о Его строгости. Ибо таким образом мы узнаем, что должны свою любовь обратить от телесных удовольствий к вечной сущности истины. Именно в этом и состоит красота правды, соединенной с благостным милосердием, чтобы мы, оболыщенные сладостью низших благ, воспитывались горечью наказаний. Да и сами наказания наши Божественным промыслом смягчены настолько, что и в настоящем, столь поврежденном теле мы можем стремиться к праведности и, отложив всякую гордость, покоряться единому истинному Богу, ни в чем не полагаться на самих себя и на Него одного возлагать свое водительство и свою защиту. Таким образом, под Его водительством человек при наличии доброй воли тягостями настоящей жизни пользуется к приобретению крепости; в обилии удовольствий и в счастливом сочетании временных благ испытывает и воспитывает свою воздержанность; в искушениях учится благоразумию, чтобы не только не впадать в них, но быть осторожнее и ревностнее в любви к истине, которая одна только не обманывает.

16. Но хотя Бог, смотря по обстоятельствам, определяемым Его дивной мудростью, подает душе всевозможные средства врачевания, о которых или совсем не следует рассуждать, или нужно рассуждать с людьми благочестивыми и совершенными, тем не менее ничем не проявил Он своего промысла о человеческом роде столь благотельно, как когда сама Премудрость Божия, т.е. едиnorodный, единосущный и сечный Отцу Сын благоволил воспринять на себя всецело человеческое естество: «и Слово стало плотью» (Иоан. I, 14). Таким образом, плотским, одаренным телесными чувствами, но не могущим своим умом созерцать истину людям Он показал, какое высокое место занимает среди тварей человеческая природа, явившись людям не только видимым образом (что Он мог сделать и в

каком-нибудь эфирном теле), но и в истинном человеке: ибо надлежало воспринять то самое естество, которое нужно было искупить. А чтобы какой-нибудь пол не счел себя пренебреженным со стороны своего Творца, Он воспринял мужской пол, а родился от женщины. Он ни в чем не употреблял насилия, а действовал всегда увещанием и убеждением, поскольку с устранением древнего рабства теперь наступило время свободы, и человеку благовременно и спасительно было сообщить, что он сотворен свободным. Чудесами Он возбудил веру в Бога, каковым и был, а страданиями — веру в человека, которого носил в Себе. Так, обращаясь к толпе, Он, как Бог, отрекся от призывавшей его матери (Мф. XII, 48), однако, как говорит Евангелие, в детстве Он был послушен своим родителям (Лук. II, 51). Ибо по учению Он явился Богом, а по возрасту — человеком. Равным образом, намереваясь претворить воду в вино, Он, как Бог, сказал: «Отступи от меня, женщина: что Мне и тебе? Еще не пришел час Мой» (Иоан. II, 4). Когда же пришел час, когда надлежало Ему умереть, Он, увидев с креста мать, как человек, поручил ее ученику, которого любил больше всех прочих (Иоан. XIX, 26, 27). Народы пагубно стремились к богатству, этому спутнику удовольствий: Он благоволил быть бедным. Они жаждали почестей и власти: Он не захотел быть царем. Они детей плотских считали великим благом: Он пренебрег супружеством и потомством. Они с крайним высокомерием гнушались бесчестия: Он перенес всяческие унижения. Они считали несправедливость нестерпимой, но что больше той несправедливости, как быть осужденным праведному и невинному? Они гнушались телесных страданий: Он претерпел биение и был распят. Они боялись смерти: Он подвергся смерти. Они считали крест позорнейшим родом смерти: Он был пригвожден к кресту. Он и сам не пользовался, и цены никакой не придавал всему тому, во имя чего мы часто живем неправедно. Он претерпел все то, что мы всячески стремимся избежать, часто из-за этого блуждая вдали от

истины. Ибо какой бы то ни было грех мы можем совершить только в том случае, если или желаем того, чем Он пренебрег, или избегаем того, что Он претерпел.

Итак, вся жизнь Его на земле была нравственным учением. Но его воскресение из мертвых достаточно ясно показало, что ни малейшая часть человеческой природы не погибает, когда все бывает здоровым через Бога, а также — каким образом все может служить Творцу своему в качестве наказания за грехи, то в качестве избавления человека, и как легкотело может служить душе, когда сама душа подчиняется Богу. В этом случае ни одна из субстанций не только не представляет собой зла, чего ни в коем случае и быть не может, но даже не возбуждается никаким злом, что могло быть вследствие греха или наказания. В этом заключается естественное¹ учение, для христиан менее мыслящих заслуживающее полной веры, а для мыслящих — очищенное от всякого заблуждения.

17. Сам же способ учения, — способ отчасти ясный и простой, отчасти же, ради назидания и упражнения души, состоящий из подобий в изречениях, действиях и таинствах, — представляет собой не что иное, как законченное рациональное учение. В самом деле, и изъяснение таинственного направляется к тому, что высказано совершенно ясно. И если бы существовало только то, что вполне понятно, в таком случае мы и не искали бы тщательно истины, и не находили бы ее. С другой стороны, если бы в изъяснениях были таинства, а в таинствах не было бы отпечатков истины, в таком случае действие расходилось бы с познанием.

Но так как благочестие в настоящее время начинается страхом, а оканчивается любовью, то человечество, связанное во время рабства страхом, обременялось в ветхом

* Бл. Августин имеет в виду древнее подразделение философии на нравственную, естественную и рациональную. Исходя из этого, жизнь Иисуса он называет нравственным учением, здесь говорит об учении естественном, а о рациональном учении речь пойдет ниже,

законе многими таинствами. Тогда это было полезно как средство, возбуждающее желание грядущей благодати Божией, о которой возвещали пророки. Когда же эта благодать явилась, то самой Божественной мудростью, которой мы призваны к свободе, были установлены немногие спасительнейшие таинства, которые бы содержали общество христианского народа, т.е. людей свободных, под властью единого Бога. Те же многие таинства, которые были возложены на еврейский народ, т.е. людей, скованных властью того же единого Бога, были выведены из употребления и остались предметом веры и истолкования. Таким образом, теперь они не рабски связывают, но воспринимаются духом свободно.

Между тем тот, кто отрицает возможность происхождения того и другого заветов от одного Бога на том основании, что наш народ не держится тех же таинств, каких держались и держатся иудеи, тот должен понять, что сомнительно, чтобы один и тот же справедливейший государь одно приказывал тем, для которых он считает полезным более продолжительное рабство, а другое — тем, которых он удостаивает чести признать своими детьми. Но если с точки зрения житейских правил возмущаются, что в ветхом законе заключается меньшее, а в Евангелии — большее, и потому приходят к мысли, что то и другое принадлежит не одному и тому же Богу, то человек с подобными воззрениями может возмущаться и тем, что один и тот же врач одни лекарства поручает предписывать своим помощникам, другие же назначает самолично, или одним больным дает одни, слабодействующие лекарства, другим же — сильнодействующие и в большем количестве. Но как врачебное искусство, хотя остается тем же самым и никоим образом не изменяется, однако изменяет предписания для больных, потому что изменчиво и само здоровье, так и Божественный промысел, хотя сам в себе совершенно неизменен, однако различным образом приходит на помощь изменчивой твари, и, сообразно с различием немощей, в разное время одно предписывает, а

другое запрещает, чтобы от порока, служащего источником смерти, и от самой смерти возвести к своей природе и сущности и в них утвердить то, что слабеет, т.е. стремится к ничтожеству.

18. Ты можешь спросить: «Почему же оно слабеет?» Да потому, что изменяемо. «А почему оно изменяемо?» Потому что несовершенно. «Почему же несовершенно?» Потому что ниже Того, Кем создано. «Кем же оно создано?» Тем, Кто выше всего. «Кто же это?» Бог, неизменяемая Троица, так как Он все это через высочайшую Премудрость и создал и сохраняет с высочайшим благоволением. «С какой целью Он все это создал?» Чтобы оно существовало; ибо каким бы малым ни быть, быть — это уже благо; потому что быть наивысшим — наивысшее благо. «Из чего оно Им создано?» Из ничего. Ибо все, что существует, необходимо существует в каком бы то ни было виде; следовательно, хотя бы оно было благом наименьшим, оно все-таки будет благом и будет от Бога, потому что если наивысший вид есть наивысшее благо, то наименьший вид есть наименьшее благо. Но всякое благо есть или Бог, или от Бога; следовательно, и наименьший вид — от Бога. А что сказано о виде, то можно сказать, без сомнения, и о форме, ибо не напрасно же восхваляется как прекраснейшее по виду, так и прекраснейшее по форме. Итак, то, из чего Бог создал все, не имеет никакого вида и никакой формы и есть не что иное, как ничто. Ибо то, что по сравнению с совершенным называется бесформенным, если только оно имеет хоть сколько-нибудь формы, хотя бы самую малость, хотя бы в зачаточном состоянии, не есть уже ничто; а потому и оно, насколько существует, существует не иначе, как от Бога.

Поэтому, если даже мир создан из какой-нибудь бесформенной материи, то сама эта материя создана совершенно из ничего; ибо и то, что еще не получило формы, однако так или иначе находится в зачатке, чтобы могло оформиться, то и оно способным к форме делается по благодати Божьей. «Ибо получить форму —

благо»¹. Итак, восприимчивость к форме есть некоторое благо; и потому Творец всяческих благ, давший форму, сам дал и возможность существования в форме. Таким образом, все, что существует, насколько оно существует, и все, что еще не существует, насколько оно может существовать, форму имеет от Бога. Иначе говоря, все, получившее форму, насколько оно получило ее, и все, еще не получившее формы, насколько оно может ее получить, форму имеет от Бога. Между тем, всякая вещь обладает неповрежденностью своей природы при условии, что она не повреждена в своем роде; всякая же неповрежденность происходит от Того, от Кого происходит и всякое благо; но всякое благо — от Бога; следовательно, и всякая неповрежденность — от Бога.

19. Уже отсюда всякий, у кого умственный взор не закрыт, не омрачен и не расстроен пагубным стремлением к тщеславной победе, легко поймет, что все, что повреждается и умирает, есть благо; хотя самая порча и самая смерть — зло. Ибо, если бы что-нибудь не лишалось здорового состояния, то порча или смерть не повредили бы ему; но с другой стороны, если бы порча не делала вреда, она не была бы порчей. Отсюда: если порча враждебна здоровью, то здоровье без всякого сомнения — благо. Благо все, чему враждебна порча, а чему порча враждебна, то и само подвергается порче, следовательно, благо и то, что портится; но портится оно потому, что оно — не высшее благо. Итак, оно от Бога, потому что оно — благо; но оно — не Бог, потому что оно не высшее благо. Отсюда благо, которое не может подвергаться порче, есть Бог. Все же прочие блага от Бога — блага, которые сами по себе могут подвергаться порче, потому что сами по себе они — ничто, но через Бога они отчасти не подвергаются порче, отчасти же, подвергшись порче, исправляются.

20. Между тем, существует изначальная порча разумной души, а именно: желание делать то, что воспрещает

¹ Платон. «Тимей».

высшая и сокровеннейшая истина. Так, человек из рая был изгнан в настоящий век, т.е. от вечного ко временному, от изобилия к скудости, от крепости к немощи, следовательно, не от существенного добра к существенному злу, так как ни одна сущность сама по себе не есть зло, а от блага вечного к благу временному, от блага духовного к благу телесному, от блага разумного к благу чувственному, от блага высшего к благу низшему. Таким образом, есть некоторое благо, питая любовь к которому разумная душа грешит, потому что благо такое по достоинству своему ниже ее, поэтому зло заключается в грехе, а не в той сущности, которую любят греховно. Отсюда: не древо, которое, согласно писанию, росло среди рая, есть зло, а преступление заповеди Божией. Так как следствие этого преступления состоит в правосудном наказании, то от древа того, к которому человек прикоснулся вопреки запрету, явилось познание добра и зла; потому что, впав в свой грех и терпя за него наказание, душа учится, какое различие существует между заповедью, которую она не захотела сохранить, и грехом, который она совершила; и таким образом, с одной стороны, по опыту знакомится со злом, которого она не знала, остерегаясь его, а с другой, через сравнение со злом сильнее начинает любить добро.

Итак, порча души состоит в том, что она совершила, и проистекающее отсюда бедственное ее состояние служит наказанием, которое душа претерпевает, вот это-то и есть зло. Но совершает и терпит не субстанция, поэтому субстанция — не зло. Так, ни вода, ни живущее в воздухе существо — не зло, потому что они — субстанции; но добровольное падение в воду и удушье, которое претерпевает бросившийся в воду, уже зло. Железный грифель, одним концом которого мы пишем, а другим затираем написанное, делается искусно и составляет вещь в своем роде красивую и пригодную для нашего употребления; но если бы кто-нибудь захотел писать тем концом, которым затирают, а затирать тем, которым пишут, в таком случае, хотя его действие

и вызвало бы справедливое порицание, но сам бы грифель никто не счел бы злом: потому что, возьми они грифель правильно, где будет зло? Если кто-нибудь в полдень вдруг взглянет на солнце, — ослепленные глаза его придут в расстройство, но будут ли от этого солнце или глаза злом? Ни в коем случае: потому что они — субстанции; а злом будет — не вовремя брошенный на солнце взгляд и происшедшее оттого расстройство глаз; и зла этого не будет, когда глаза отдохнут и будут смотреть на свет надлежащим образом. Даже и в том случае, когда тот самый свет, который касается наших глаз, читается как свет мудрости, имеющий отношение уже к уму, злом бывает не самый свет, а суеверие, по которому твари служат больше, чем Творцу; и зла этого совершенно не будет, когда душа, познав Творца, будет покорна Ему одному и увидит, что через Него все покорно и ей.

Таким образом, всякая телесная тварь, если только она составляет предмет любви для души, любящей Бога, есть благо, хотя и низшее, благо в своем роде прекрасное, потому что облечена в форму и имеет образ. Если же она служит предметом любви для души, забывшей о Боге, то хотя сама и не делается злом, но так как грех — зло, то, составляя предмет такого рода любви, она обращается в наказание тому, кто ее любит, причиняет ему постоянное горе и услаждает ложными удовольствиями; потому что удовольствия эти непостоянны и не дают удовлетворения, а терзают скорбями. Ибо когда счастливая пора времени проходит свое определенное течение, возделенный образ оставляет того, кто его любит, скрывается, причиняя ему муки от чувств его и повергает его в такое ослепление, что он считает этот образ первым, тогда как он образ самый последний, т.е. образ телесной природы, который представляла ему услаждающаяся злом плоть посредством обманчивых чувств; так что мысля о чем-либо, он полагает, что нечто понимает, тогда как на самом деле тешится только фантастическими призраками. Если же иногда, не держась чистого учения о Божественном промыслении,

но полагая, что держится его, он старается противодействовать плоти, то постоянно вращается в области образов видимых предметов и напрасно при помощи воображения представляет себе необъятные пространства света, который он видит ограниченным известными пределами; этот образ он переносит и на будущую жизнь, не зная, что в данном случае им руководит похоть очей и что из мира он хочет выйти с этим же миром, который он считает не тем же самым, потому, что при помощи воображения более светлую часть его расширяет до бесконечности. То же можно сказать не только относительно света, но и относительно воды, вина, меда, золота, серебра, даже мяса, крови и костей того или иного животного и относительно других подобных предметов. Ибо нет такого тела, которое при помощи воображения нельзя было бы представить в бесчисленном множестве, хотя бы мы видели его только в единственном числе, или же расширить до бесконечности, хотя бы мы знали его лишь в небольшом объеме. Но, впрочем, гнущаяся плоти весьма легко, но мыслить не по плотски — весьма трудно.

21. Вследствие этой, сопряженной с грехом извращенности души и этого наказания вся телесная природа сделалась тем, о чем говорится у Соломона: «Суeta суетствующих и всяческая суeta. Что пользы человеку от всех трудов его...?» (Еккл. 1,2,3). Здесь недаром прибавлено слово «суетствующих»: потому что без суетствующих, которые к самым последним предметам стремятся как к самым первым, тело не будет суетой, а верным выражением своего рода красоты, хотя и последней. В самом деле, падшего человека посредством плотских органов отделила от единства Божьего множественность временных образов, и своим меняющимся разнообразием размножила его страсти: так именно и произошло это тягостное изобилие и эта, если так можно выразиться, преизобильная бедность, когда одно сменяет другое и ничего у человека не остается постоянным. С течением времени от плода пшеницы, вина и

ея своего (Пс. IV, 8,9) он так оразнообразился, что и не находит уже самосущего, т.е. неизменной и единственной природы, следуя которой он не заблуждался бы, а достигнув — не скорбел. Ибо он получит искупление и тела своего (Рим. VIII, 23), которое уже не будет подвержено тлению. Ныне же тленное тело отягощает душу, и эта земная храмина подавляет многозаботливый ум (Прем. IX, 15), так как последняя красота тел разрешается в ряд преемственных явлений. Она потому и есть красота последняя, что не может объять собой всего, а в то время, как одни явления проходят и сменяются другими, они объединяют все временные формы в одну красоту.

2 2. И все это не потому зло, что оно преходяще. Так, например, в своем роде и стих прекрасен, хотя двух слогов его зараз никоим образом нельзя выговорить: потому что второй слог может быть произнесен только тогда, когда уже произнесен первый; и так по порядку мы доходим до конца, так что хотя последний слог произносится только сам по себе, а предыдущие уже не произносятся, однако форму и размерную красоту стиха он завершает именно в связи с предыдущими. И, несмотря на это, само стихотворное искусство не настолько подчинено времени, чтобы красота его унижалась промежутками пауз; напротив, оно сразу имеет все, из чего составляется стих, тогда как сам стих не все имеет сразу, а уничтожает предыдущее последующим. И однако прекрасен и стих, потому что он представляет последние следы той красоты, которую постоянно и неизменно сохраняет само искусство.

Таким образом, как некоторые извращенные люди любят больше стих, чем само стихотворное искусство, потому что послушны более чувству слуха, чем разуму, также точно многие любят временное, а не стремятся познать Божественный промысел, создавший времена и управляющий ими, и в самой любви своей временных предметов не хотят, чтобы уничтожалось то, что они любят, и в этом случае являются настолько же глупыми

, как если бы кто-нибудь при чтении прекрасного стихотворения захотел слушать один и тот же, постоянно повторяющийся слог. Но таких слушателей стихотворений не существует; между тем, подобных почитателей телесных предметов полным-полно: нет человека, который не был бы в состоянии выслушать не только строфу, но даже целое стихотворение, тогда как объять мыслью целый ряд веков не в силах ни один человек. Притом, мы не играем роли в стихотворении, между тем как в течение веков осуждены быть действующими лицами. Отсюда стихотворение читается нами с критическим суждением, века же проходят для нас в труде и болезнях. А ведь ни одного побежденного не радуют атлетические игры, и однако же они красивы, хотя и соединены были для него с позором. Но это только некоторое подобие истины. Поэтому именно подобные зрелища и воспеваются нам, чтобы, обольщаемые тенями предметов, мы не отдалялись бы от самих предметов, тенями которых они служат. Итак, устройство вселенной и управление ею не нравятся только душам нечестивым и осужденным, но они, даже и при существовании в мире злополучии, нравятся многим душам или достигшим победы на земле, или без опасения взирающим на небо: ибо праведному приятно все справедливое.

2 3. Отсюда: так как всякая разумная душа или несчастна вследствие своих грехов, или же блаженна вследствие своих праведных дел, а всякая неразумная душа или уступает сильнейшему, или повинуетя лучшему, или приравнивается к равному, или создает соперничающего, или вредит уже преступному, и так как, наконец, тело служит своей душе настолько, насколько это допускается ее достоинствами и строем вещей, то ни в какой природе нет зла, а злом для каждой природы становится ее собственная виновность. Затем, так как душа, благодатью Божией возрожденная и восстановленная в своей первобытной неповрежденности и подчиненная Тому единому, Кто ее создал, по восстановлении и тела в его прежней крепости, перестанет быть во власти

мира, а сама начнет обладать миром, то для нее не будет никакого зла, потому что та самая низшая красота временных явлений, которая шла вместе с ней, будет проходить ниже нее и будет тогда, как написано, «ново небо и земля нова» (Ис. LXV, 17; Апок. XXI, 1) для душ уже не труждающихся, а царствующих. «Вся ваша суть, — говорит апостол, — вы же Христовы, а Христос — Божий» (I Кор. III, 2 3), и «Глава жены — муж, глава мужа — Христос, глава же Христа — Бог» (I Кор. XI, 3). Итак, поелику порча души заключается не в природе ее, а противна ее природе и есть не что иное, как грех и наказание за грех, то отсюда понятно, что никакая природа, или, лучше сказать, никакая субстанция или сущность не есть зло. И если вселенная искажается всевозможным безобразием, то это происходит отнюдь не от грехов сущности души и наказаний за них, потому что разумная сущность, чистая от всякого греха, будучи подчинена Богу, господствует над остальными, ей подчиненными; та же, которая согрешила, предназначена туда, где и следует быть таковым, так что Богом, Творцом и Промыслителем вселенной устроено все прекрасно. И эта красота всего сотворенного остается неприкосновенной благодаря следующим трем средствам: осуждению грешников, воспитанию праведников и совершенству блаженных.

24. По этой причине и самое врачевание души, совершаемое Божественным промыслом и неизреченным милосердием, по своей постепенности и разделенности в высшей степени прекрасно. Оно распадается на авторитет и разум. Авторитет требует веры и подготавливает человека к разуму. Разум, в свою очередь, приводит его к пониманию и знанию. Хотя и разум не оставляет совершенно авторитета, коль скоро заходит речь о том, чему должно верить; само собой понятно, что познанная и уясненная истина служит высшим авторитетом. Но поелику мы являемся в области временного и любовью к нему удерживаемся от вечного, то первое место принадлежит некоторому временному

врачеванию, зовущему во спасение людей не знающих, а верующих, — первое не по природе своей и превосходству, а по времени. Ибо куда кто падает, там должен искать и опоры, чтобы встать. Поэтому нужно пользоваться даже и плотскими формами, в которые мы заключены, для познания форм, о которых плоть молчит. Плотскими же я называю те формы, которые мы ощущаем при помощи плоти, т.е. глаз, ушей и других телесных чувств. Поэтому дети необходимо привязаны к плотским и телесным формам, юноши — почти необходимо, человеку же, из этого возраста вышедшему, они уже не необходимы.

25. Итак, поскольку Божественное провидение промышляет не только об отдельных людях, как бы частным образом, но и о всем человеческом роде вообще, то как проявляется действие его в отдельных людях, об этом ведают Бог и те, о которых Он промышляет, а как проявляется промыслительное действие во всем человеческом роде, это угодно было Ему передать через историю и пророчества. Между тем, свидетельство происшедших или грядущих событий имеет большее значения для веры, чем для разума; наше дело — только рассудить, каким людям или книгам следует больше верить относительно правильного богопочитания, в чем единственно и заключается спасение. Прежде всего, исследованию подлежит вопрос о том, кому следует верить больше: тем ли, которые приглашают нас к почитанию многих богов, или же тем, которые призывают к почитанию единого Бога. Но кто же усомнится в том, что нужно следовать тем, которые призывают нас к Богу единому, особенно теперь, когда и почитатели многих богов начинают одинаково с нами признавать единого Господа и Правителя? Да и числа начинаются с единицы. Итак, прежде всего должно следовать тем, которые исповедуют, что есть единый, высочайший, единственно истинный и единственно достойный почитания Бог, от них мы должны отступить только в том случае, если у них не откроется истина.

Затем, второе исследование касается того различия в суждениях, которое возникло среди людей уже относительно почитания единого Бога. Мы знаем, что наши предки на той ступени веры, на которой от временного восходят к вечному, нуждались в видимых чудесах, а иначе они и не могли действовать. Благодаря им произошло то, что для нас, потомков, в чудесах нет уже необходимости. Ибо когда католическая церковь распространилась и основалась по всему миру, чудесам можно было уже прекратиться, чтобы дух не стремился постоянно к видимому и чтобы род человеческий вследствие привычки не охладил к тому, что прежде своей новизной его воспламеняло; с другой стороны, для нас уже не остается места сомнению, что мы должны верить тем, которые хотя и проповедовали о предметах, доступных немногим, однако могли убедить народы последовать за собой. А в настоящее время речь у нас именно о них, кому мы должны верить, прежде чем каждый из нас бывает способен к достижению разумения предметов божественных и невидимых: ибо разумению наиболее чистой души, достигшей очевидной истины, не предшествует уже никакой человеческий авторитет, к нему не приводит никакая гордость. И если бы не было гордости, не было бы ни еретиков, ни раскольников, ни образованных плотью, ни почитателей твари и кумиров; но с другой стороны, если бы не было подобных людей прежде обетованного народу совершенства, то истина исследовалась бы с гораздо большей ленью.

26. Между тем, временное домостроительство и врачебное действие Божественного промысла по отношению к тем, кто вследствие греха подверглись смертности, изображается в таком порядке. Обратим внимание сначала на природу и воспитание одного какого-нибудь родившегося человека. Первый его возраст, детство, проходит в телесном питании и совершенно забывается у взрослого. За ним следует отрочество, с которого мы начинаем уже кое-что помнить. За ним наступает юность, которой природа дает способность продолжать

потомство и делает человека отцом. Далее идет мужество, способное уже к прохождению общественных должностей и подчинению законам: в этом возрасте наиболее строгое воспрещение преступлений и связывающее преступников по рукам и ногам наказание рождает в плотских душах и наиболее бурные проявления страстей, и вдвое усиливают кару за каждое преступление. Ибо это значит совершить не просто проступок, не только зло, а и то, что запрещено. Наконец, после трудов мужеского возраста наступает пора некоторого покоя старости. Отсюда и до самой смерти тянется возраст наиболее дряхлый, наиболее подверженный болезням и слабый. Такова жизнь человека, живущего по телу и связанного пожеланиями временных предметов. Такой человек называется ветхим, внешним и земным, хотя бы он и пользовался, как выражается толпа, счастьем в благоустроенном государстве, под властью ли царей, или под охраной законов, или при всех этих условиях вместе; ибо иначе народ не может быть благоустроенным, даже и тот, который стремится к земному, хотя, конечно, сам по себе и он имеет меру своеобразной красоты.

В состоянии этого человека, которого мы описали как ветхого, внешнего и земного, в состоянии или умеренном, или даже превышающем всякую меру рабской праведности, некоторые люди остаются целую жизнь, от рождения и до самой смерти. Некоторые же по необходимости начинают свою жизнь с этого состояния, но потом внутренне возрождаются и остающееся начало своего первичного состояния сокращают и умерщвляют, укрепляясь духом, возрастая мудростью и прилепляясь к небесным законам, пока не достигнут после видимой смерти полного восстановления. Такой человек называется новым, духовным и небесным, имеющим, в свою очередь, некоторые свои духовные возрасты, соответствующие не количеству лет, а внутреннему преуспеванию. Первый возраст проводит он на ниве истории, которая питает его полезными примерами; второй — время забвения человеческого и стремления к божественному

когда человек не остается привязанным к человеческому авторитету, а в начинающейся деятельности разума опирается на высший и неизменный закон; третий — состояние уже более уверенное, когда человек силой разума превосходит плотские желания и внутренне радуется от ощущения этой своего рода супружеской сладости, когда душа его соединяется с воспоминанием о прошлом и покрывается стыдливым покровом, так что не по принуждению живет добродетельно, а хотя бы и все извиняли ее, не желает грешить; четвертый — время, когда человек делает то же самое, но гораздо тверже и последовательнее, и является мужем совершенным, способным и подготовленным к перенесению всяческих напастей, бурь и тревожений мира сего; пятый — период мирный и во всех отношениях покойный, когда человек живет в богатстве и изобилии неизменяемого царства высшей и неизреченной мудрости; шестой — время всестороннего изменения для вечной жизни, когда человек, вполне забывая о временной жизни, переходит в форму совершенную, созданную по образу и подобию Божию; седьмой — уже вечный покой и вечное блаженство, не различаемое никакими возрастами. Ибо как концом ветхого человека служит смерть, так концом нового человека служит вечная жизнь; потому что первый — человек греха, а второй — праведности.

27. Но оба эти человека, без всякого сомнения, существуют так, что в состоянии одного из них, т.е. человека ветхого и земного, может жить человек в течение всей своей жизни, а в состоянии нового и небесного человека никто не может жить в настоящей жизни иначе, как вместе с человеком ветхим: ибо с него он по необходимости начинает и в соединении с ним продолжает жизнь до самой видимой смерти, причем один из них слабеет, а другой преуспевает. Так же точно и весь человеческий род, жизнь которого от Адама до конца настоящего века есть как бы жизнь одного человека, управляется по законам Божественного промысла так, что

является разделенным на два рода. К одному из них принадлежит толпа людей нечестивых, носящих образ земного человека от начала до конца века. К другому — род людей, преданных единому Богу, но от Адама до Инна Крестителя проводивших жизнь земного человека в некоторой рабской праведности; его история называется ветхим заветом, так сказать обещавшим земное царство, и вся она есть не что иное, как образ нового народа и нового завета, обещающего царство небесное. Между тем, временная жизнь последнего народа начинается с момента пришествия Господа в уничижении и продолжится до самого дня суда, когда Он явится во славе своей. После этого дня, с уничтожением ветхого человека, произойдет та перемена, которая обещает ангельскую жизнь: ибо не все мы умрем, но все изменимся (I Кор. XV, 51). Народ благочестивый восстанет для того, чтобы остатки своего ветхого человека переменить на нового; народ же нечестивый, живший от начала и до конца ветхим человеком, восстанет для того, чтобы подвергнуться вторичной смерти. Что же касается разделения того и другого народа на возрасты, то их найдут те, которые вникают в историю: такие люди не уstraшатся ни судьбою плевел, ни соломы. Ибо нечестивый живет для благочестивого и грешник — для праведника, чтобы через сравнение с нечестивым и грешником человек благочестивый и праведный мог ревностнее возвышаться, пока не достигнет конца своего.

28. Межпутем, кто бы в течение жизни земного человека ни достиг просвещения внутреннего человека, человеческий род, смотря по обстоятельствам, содействовал ему, доставляя то, чего требовал его возраст, а то, что доставить было еще неблагоприятно, открывая через пророчества. Таких патриархов и пророков находят только те, которые не по-детски, подобно манихеям, набрасываются на благое и глубоко таинственное в делах божеских и человеческих, а исследуют благочестиво и со вниманием. Даже и во времена нового мира, как я вижу, великие и духовные мужи, питомцы католической

церкви, крайне остерегаются говорить простонародно о том, о чем говорить с народом, по их представлению, еще неблагоприятно; многим жаждущим, но еще слабым, они щедро и настойчиво предлагают молочную диету, более же сильных питают твердою пищей. О мудрости они говорят только среди совершенных, перед плотскими же и душевными людьми, хотя и новыми, но еще не зрелыми, они кое-что скрывают, но, впрочем, ни в чем не обманывают. Ибо они заботятся не о своих пустых почестях и тщетных самовосхвалениях, а о пользе тех, с которыми удостоились в настоящей жизни вступить в общение. Таков уж закон Божественного промысла, что никто не вспомоществуется со стороны высших в познании и принятии благодати Божией, кто сам с чистым сердцем не содействовал в том же самом низшим. Таким образом, после нашего греха, который под именем грешника совершила сама природа, человеческий род сделался великим украшением земли, и Божественным промыслом управляется так прекрасно, что неизреченное искусство его врачевания самую мерзость наших пороков обращает в своего рода красоту, 29.0 благодетельности авторитета мы сказали уже достаточно, теперь же посмотрим, как далеко может заходить разум на пути от видимого к невидимому и от временного к вечному. В самом деле, не напрасно же и не попусту должны мы смотреть на красоту неба, на порядок звезд, на сияние света, на смены дня и ночи, на фазы луны, на четырехчастное деление года, соответствующее четырем элементам, на такую великую силу семян, производящих виды и особи, и, наконец, на все, сохраняющее в своем роде собственный образ и природу. В рассмотрении всего этого должно не тешить праздное и минутное любопытство, а поступательно направляться к бессмертному и вечно сущему. Ибо самой близкой для нас задачей служит разрешение вопроса, что такое эта жизненная природа, которая все это ощущает и которая, оживляя тело, необходимо, конечно

должна быть выше тела. Ведь как бы огромно ни было какое-нибудь тело, пусть даже оно блещет этим видимым светом больше обыкновенного, но, раз в нем нет жизни, оно не должно цениться высоко: всякая живая сущность по закону природы ставится выше безжизненной.

Но так как никто не сомневается, что и неразумные животные живут и чувствуют, то в человеческом духе наибольшую цену имеет не то, чем он ощущает, а то, чем он судит о чувственном. В самом деле, весьма многие животные и видят острее, и другими телесными органами владеют сильнее, чем люди, но судить о телах есть свойство не только души чувствующей, но и разумной, которой животные не имеют и которой мы их превосходим. Это весьма легко можно видеть уже из того, что тот, кто судит, гораздо выше, чем предмет, о котором судят. Между тем, разумная жизнь судит не только о том, что подлежит чувствам, но даже и о самих чувствах; почему, например, весло в воде кажется изломанным, тогда как в действительности оно прямо, и почему глаза видят его именно так, — факт этот зрение хотя и может удостоверить, но обсудить никак не может. Отсюда очевидно, что как одаренная чувством жизнь выше тела, так жизнь разумная выше их обоих.

30. Итак, если разумная жизнь судит сама по себе, то выше нее уже нет никакой природы. Но поскольку ясно, что она изменчива, оказываясь иногда опытной, а иногда — неопытной, причем она судит тем лучше, чем бывает опытнее, а опытной она бывает тем более, чем более обладает каким-нибудь искусством, наукой или мудростью, то необходимо исследовать природу самого искусства. В настоящем случае я имею в виду не то искусство, которое обнаруживается в опыте, а то, которое проявляется в мышлении. Ибо чем, собственно, прекрасным владеет тот, кто знает, что состав, приготовленный из извести и песка, скрепляет камни прочнее, чем состав из глины, или тот, кто строит здания с таким изяществом, что замечательного в его понимании того, что те части здания, которых много, должны соответствовать

одни другим, как равные равным, те же, которые одиночны, занимать места в середине, хотя это чувство симметрии граничит уже с разумом и истиной? Но само собой, мы должны определить, почему нам неприятно, когда два окна, расположенные рядом, имеют разные размеры или форму, а если они находятся одно над другим, то тогда их неравенство нас так не огорчает. Когда же речь идет о трех окнах, то некое внешнее чувство требует или чтобы они были равны друг другу, или чтобы между самым большим и самым меньшим находилось такое среднее, которое бы настолько было больше меньшего, насколько само, в свою очередь, было бы меньше большего. Таким образом, прежде всего сама природа как бы заботится о том, что следует одобрить, а что — осудить. При этом, впрочем, нужно заметить, что случается и так, что некий предмет, с первого взгляда нам понравившийся, перестает нам нравиться при сравнении с лучшими. Итак, искусство в обыденном значении есть не что иное, как воспроизведение предметов, взятых из опыта и нравящихся нам, в соединении с тем или другим материалом; и если бы ты не обладал этим умением, то все же мог бы судить, что в такого рода произведениях наиболее прекрасно, хотя бы сам и не умел создавать художественные произведения.

Но так как во всех искусствах приятное впечатление производит на нас гармония, благодаря которой все бывает целостным и прекрасным, сама же гармония требует равенства и единства, состоящего или в сходстве равных частей, или в пропорциональности частей неравных, то кто же найдет в действительных телах полнейшее равенство или сходство и решится сказать, при внимательном рассмотрении, что какое-нибудь тело действительно и безусловно едино, тогда как все изменяется, переходя или из вида в вид, или с места на место, и состоит из частей, занимающих свои определенные места, по которым все оно разделяется по различным пространствам? Затем, само истинное равенство и подобие, а также само истинное и первое

единство созерцаются не телесными глазами и не каким-либо из телесных чувств, а только мыслящим умом. Ибо откуда бы явилось у нас требование какого бы то ни было равенства в телах, или откуда бы составилось у нас убеждение, что весьма многое далеко отстоит от совершенного равенства, если бы в нашем уме не было представления об этом совершенном равенстве, если только, впрочем, несотворенное равенство следует называть совершенным?

И так как чувственно прекрасное, — будет ли оно созданием природы или произведением искусства, — бывает прекрасным в пространстве и во времени, как, например, тело и его движения, то это, одним только умом называемое равенство и единство, сообразно с которым и при посредстве внешнего чувства мы судим о телесной красоте, ни в пространстве не расширяется, ни во времени не изменяется. Ибо неправильно будет сказать, что о круглом столе мы судим согласно с этим равенством и единством, а о круглом сосуде — не согласно с ним, или о круглом сосуде — согласно, а о круглом динарии — нет. Точно также касательно времени и движения тела странно будет сказать, что о равных годах мы судим согласно с этим равенством и единством, а о равных месяцах — не согласно. Но если в пределах ли года, или месяца, или часов, или более коротких моментов времени что-нибудь стройно движется, мы судим о нем на основании одного и того же единого и неизменного равенства. Если же о большем или меньшем пространстве фигур или движений мы судим на основании одного и того же закона равенства, или подобия, или сходства, то сам закон больше всего этого; больше, впрочем, по силе, — по пространству же и по времени он ни больше, ни меньше: потому что если бы он был в этом отношении больше, то о меньшем мы судили бы не по всей его целости, а если бы он был меньше, то о большем и совсем не судили бы по нему. Но так как по закону квадратуры в его целостном объеме мы судим в настоящее время и о квадратной площади

и о квадратном камне, и о квадратных дощечках и о драгоценных камнях, точно так же по целому закону равенства судим о движении ползущего муравья и широко шагающего слона; кто же усомнится, что этот закон, превосходя все своей силой, по пространству и времени ни больше всего, ни меньше? А так как этот закон всех искусств совершенно неизменен, ум же человека, которому дано созерцать этот закон, может быть подчинен изменяемому закону заблуждения, то отсюда достаточно очевидно, что выше нашего ума стоит закон, называемый истиной.

31. А отсюда уже несомненно и то, что неизменная природа, стоящая выше разумной души, есть Бог, и что первая жизнь и первая сущность находится там, где и первая мудрость. Эта-то мудрость и есть та неизменная истина, которая по справедливости называется законом всех искусств и искусством всемогущего Художника. Итак, поелику душа сознает, что она о телесном виде и о движении тел судит не по себе самой, то вместе с тем она должна признать, что ее природа выше той, о которой она судит, но что, с другой стороны, выше ее природы стоит та, сообразно с которой она судит, судить же о которой никоим образом не может. В самом деле, я могу сказать, почему члены каждого тела с обеих сторон должны быть подобными одни другим: потому что услаждаюсь высшим равенством, которое созерцаю не телесными глазами, а умом; отсюда все, на что я смотрю глазами, тем, по моему мнению, лучше, чем ближе по своей природе оно подходит к тому, что я представляю себе умом. Но почему эти члены именно таковы, этого никто не может сказать, и никто серьезно не скажет, что они и должны быть таковы: как будто они могли бы быть и не таковы!

Даже и того, почему все подобное нам нравится и почему мы, когда ближе в него всматриваемся, начинаем сильнее его любить, — даже и этого никто не решится сказать, если только он рассуждает правильно. Ибо как мы и все разумные души о низших предметах судим

сообразно с истиной, так точно о нас самих судит сама единая Истина, когда мы бываем соединены с ней. О самой же Истине не судит и Отец, потому что Она не меньше, чем и Он, и притом все, о чем Отец судит, Он судит через Нее. Ибо все, что стремится к единству, в Ней находит свою норму, или свою форму, или свой образец, или пусть назовут это каким-нибудь другим словом; потому что только Она одна представляет собой полное подобие Того, от Кого получила свое бытие, если только, впрочем, слово «получила» употребляется сообразно с тем значением, по которому Она называется Сыном, так как существует не от себя, а от высшего Первоначала, называемого Отцом, из него же «именуется отечество на небесах и на земле всякое» (Еф. III, 15). Отсюда: «Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну» (Иоан. V, 22); и «духовный судит о всем, а о нем судить никто не может» (I Кор. II, 15), т.е. не от человека, а только от самого того закона, на основании которого он судит обо всем; ибо весьма верно сказано, что всем нам должно явиться пред судом Христовым (2 Кор. V, 10). Отсюда, он судит обо всем потому, что когда пребывает с Богом, то пребывает, мысля с чистейшим сердцем и всей любовью любя то, о чем мыслит. Таким образом, насколько возможно, он даже и сам становится тем самым законом, согласно с которым он судит обо всем, но судить о котором никто не может. То же самое мы видим и в рассуждении настоящих временных законов: хотя люди и судят о них, когда их устанавливают, но раз законы установлены и введены в действие, судье позволено судить уже не о них, а сообразно с ними. Однако законодатель, при составлении временных законов, если он человек добрый и мудрый, соображается с тем вечным законом, о котором судить не дано ни единой душе, дабы сообразно с его неизменными правилами определить то, что должно быть разрешено или запрещено. Таким образом, чистым душам познавать вечный закон позволительно, но судить о нем непозволительно. Различие в этом случае состоит в том,

что при познании мы довольствуемся воззрением, что известный предмет существует так или не так, при суждении же мы присоединяем и нечто такое, чем выражаем мысль, что он может существовать и иначе, как бы говоря: «так должно это быть», или «так должно оно было быть», или «так должно оно будет быть», как поступают в своих произведениях художники.

32. Но для многих людей целью служит только удовольствие; они не хотят подняться своей мыслью выше, чтобы судить о том, почему такие или иные видимые предметы производят на нас приятное впечатление. Если, например, у архитектора, когда устроена им одна арка, я спрошу, почему намерен он устроить подобную же арку и с другой, противоположной стороны, он, думаю, ответит, что это требуется для того, чтобы равные части здания соответствовали равным. Если, далее, я спрошу, почему же он предпочитает именно такое устройство, он ответит, что так нужно, так красиво и что это производит на глаза зрителей приятное впечатление; больше он ничего не скажет. Ибо человек согбенный смотрит опущенными глазами и не понимает, от чего что зависит. Но человеку, обладающему внутренним зрением и созерцающему внутренним оком, я не перестану надоедать вопросом, почему же подобные предметы производят на нас приятное впечатление, чтобы он научился быть судьей самого удовольствия. Ибо только в таком случае он будет выше удовольствия и не будет рабом его, когда будет судить о нем самом, а не сообразно с ним. И прежде всего я спрошу у него, потому ли такие предметы прекрасны, что они производят приятное впечатление, или же потому они и производят приятное впечатление, что прекрасны? На этот вопрос он ответит без сомнения так, что они производят приятное впечатление потому, что прекрасны. Затем я спрошу, а почему же они прекрасны? И если он будет колебаться, присовокуплю: не потому ли, что части их взаимно равны и благодаря известному соотношению приведены в стройное единство?

Когда он убедится, что это так, я спрошу его, вполне ли они выражают то самое единство, к которому стремятся, или же, напротив, далеко отступают от него и, в известной мере, обманчиво представляют? Если же это так (потому что кто же из спрашиваемых не знает, что нет решительно ни одной формы, ни одного тела, которые бы не имели тех или иных следов единства, и что, с другой стороны, как бы тело ни было прекрасно, оно не может вполне выражать того единства, к которому стремится, потому что в других местах пространства оно может быть и не таким), — итак, если это верно, то я потребую, чтобы он ответил, где же или в чем сам он видит это единство? Если же он его не видит, то откуда знает, с одной стороны то, выражением чего внешняя форма тел должна быть, с другой — то, чего вполне выразить она не может? В самом деле, если бы он сказал телам: «Вы были бы ничто, если бы вас не обнимало известного рода единство, но если бы вы были само единство, то не были бы и телами», — ему совершенно правильно возразили бы: «Откуда ты знаешь это единство, по которому судишь о телах? Если бы ты его не видел, то не мог бы произнести суждения, что тела не вполне его выражают; но если бы, с другой стороны, ты видел его телесными глазами, то не произнес бы того верного суждения, что хотя тела и заключают в себе следы единства, однако далеко отступают от него, потому что телесными глазами ты видишь только телесное»; следовательно, мы видим его только умом. Но где же видим? Если бы оно было в том месте, где находится и наше тело, то его не видел бы тот, кто произносит подобное же о телах суждение на востоке. Следовательно, оно не содержится в одном конкретном месте, и, будучи везде присуще тому, кто судит, никогда не существует пространственно.

33. Если же тела обманчиво представляют вид единства, то им, как обманчивым, не следует и доверяться, чтобы не впасть в суету суетствующих; но, так как обманчивы они потому, что единство представляют видимо

на взгляд телесных глаз, тогда как оно созерцается только умом, надобно исследовать, обманчивы ли они постольку, поскольку подобны единству, или же постольку не достигают его. Ибо если бы они достигали его, то вполне выражали бы то, подражанием чему они служат. А если бы они вполне его выражали, то были бы совершенно ему подобны. Если же они были бы совершенно ему подобны, то между той и другой природой не было бы никакого различия. А если бы это было так, то они уже не обманчиво представляли бы единство: потому что были бы тем же, что и оно. Да, впрочем, они и не обманчивы для тех, кто рассматривает их с тщательностью, потому что обманывает тот, кто хочет казаться не тем, что он есть; то же, что вопреки своей воле считается иным, чем каково оно на самом деле, не обманчиво, а только лживо. Ибо обманчивое отличается от лживого тем, что всему обманчивому присуще намерение вводить в обман, хотя бы ему и не верили; лживое же не может не лгать. Отсюда: так как телесный образ не имеет никакой воли, то он и не обманывает; и если бы мы сами его не принимали за то, чем он на самом деле не является, то он не был бы даже и лживым.

Но не лживы даже и сами глаза наши, потому что они не могут представлять нашей душе ничего, кроме своего ощущения. Если же не только глаза, но и все телесные чувства свидетельствуют так, как они ощущают, то я не знаю, чего же больше мы должны еще требовать от них. Итак, устрани суетствующих, и никакой суеты не будет. Если кто-нибудь думает, что весло в воде преломляется, а когда оттуда извлекается, делается целым, то в этом случае не орган зрения его худ, а сам он — худой судья. Ибо по самой своей природе он не мог и не должен был ощущать в воде иначе: если, в самом деле, воздух одно, а вода — другое, то совершенно естественно, чтобы ощущение в воде было иное, чем в воздухе. Следовательно, взор действует правильно, ибо он и создан для того, чтобы только видеть, но превратно действует дух, которому

для созерцания высшей красоты дарован ум, а не глаз. Между тем, он ум хочет обратить к телам, а к Богу глаза, ибо телесное он стремится понять умом, а духовное видеть глазами, чего быть не может.

34. Эта превратность должна быть исправлена, потому что, если человек не переставит первое на место второго и наоборот, он не будет удостоен небесного царства. Не будем же искать высшего в низшем и привязываться к самому низшему. Будем судить о нем так, чтобы не быть осужденными вместе с ним, т.е. будем приписывать ему столько, сколько внешний образ заслуживает, чтобы, ища первого в самом последнем, не стать из первых в число последних. Последним ничто не вредит, но нам вредит весьма многое. Однако, домостроительство Божественного промысла от того не делается менее стройным, ибо и несправедливые управляются им справедливо, и безобразные — прекрасно. Хотя красота видимых предметов и обманывает нас, потому что она поддерживается единством, но не вполне выражает единство, однако поймем, если только можем, что обманываемся мы не тем, что есть, а тем, чего нет. Всякое тело — тело, без сомнения, истинное, обманчиво только единство. Ибо всякое тело не вполне едино, или не настолько подходит к нему, чтобы вполне его выражать; и, однако, оно не было бы и телом, если бы не было в той или иной мере единым. Но само собой понятно, что оно не могло бы быть единым хотя бы в какой-нибудь мере, если бы не получило единства от Того, Кто — высочайшее единство.

О, души упрямые! Укажите мне того из вас, чей умственный взор свободен был бы от воображения плотских призраков! Кто понимал бы, что нет иного для всего единого начала, кроме Того единого, от Кого происходит все единое, как вполне его выражающее! Кто понимал бы, а не в споры вступал и хотел казаться разумеющим то, чего не разумеет! Кто противостоял бы чувствам плоти и тем ранам, которым благодаря им он подвергся в душе своей! Кто противостоял бы привычкам и похвалам людским, мучился бы угрызениями совести

на ложе своем, обновлял бы дух свой, не любил бы внешней суеты и не искал лжи (Пс. IV, 3)! Кто, наконец, мог бы сказать себе: «Если Рим — один, основанный, как говорят, близ Тибра каким-то Ромулом, значит тот, который я представляю себе в воображении — ложен, потому что этот — не тот самый, и в том я не присутствую даже и духом, ибо в таком случае я знал бы все, что там происходит. Если солнце одно, значит то, которое я воображаю, ложно, потому что то солнце совершает свое движение в определенных местах и в определенное время, а это я ставлю где и когда хочу. Сам я, конечно, один, и чувствую, что тело мое находится в этом именно месте, и однако в воображении я иду, куда угодно, и говорю, с кем угодно. Все это ложно, только никто не считает это ложным. Не считаю это ложным и я, когда созерцаю что-либо подобное, и верю ему на том основании, что созерцаемое умом должно быть истинным: но неужели же оно — то, что обыкновенно называется призраками? Откуда же душа моя полна мечтаний? Где та истина, что созерцается умом?» Рассуждающему так можно сказать: «Истинен тот свет, при помощи которого ты познаешь, что это не истинно. При его посредстве ты созерцаешь то единое, при помощи которого все, что видишь, ты считаешь единым, но при этом все, что видишь изменчивого, не есть само это единое».

35. Если же умственный взор ваш трепещет перед созерцанием этого, успокойтесь, не вступайте в борьбу ни с чем, кроме телесных привычек: одержите над ними победу, и все тогда будет побеждено. Мы ищем Того единого, проще Кого нет ничего. Будем же искать его в простоте сердца. «Остановитесь и познайте, что Я — Бог» (Пс. XLV, 11); в покое не бездействия, а в покое мысли, чтобы она была свободной от условий, места и времени. Ибо все эти призраки гордости и легкомыслия не позволяют созерцать постоянное единство. Пространство представляет предметы для нашей любви, время уносит их и оставляет толпу призраков, которые возбуждают у нас желание то одного, то другого. От того

дух наш становится беспокойным и печальным, напрасно желая удержать то, что служит предметом его любви. Поэтому он и призывается к покою, т.е. к тому, чтобы не любил таких предметов, любовь к которым невозможна без горя. В таком случае он будет господствовать над ними; не они будут держать его в своей власти, а он их. «Иго мое, — говорит, — легко» (Мф. XI, 30). Кто подчинен этому игу, тот имеет в подчинении все остальное. Он, следовательно, будет уже свободен от трудов, ибо противостоит тому, что подчинено ему. Но несчастные друзья мира сего, владыками которого они были бы, если бы пожелали быть сынами Божьими, потому что Бог им «дал власть быть чадами Божьими» (Иоан. 1,12), — друзья, говорю, мира сего настолько боятся расстаться с объятиями мира, что для них нет ничего труднее, как не трудиться.

36. Но для кого очевидно то, по крайней мере, что существует ложь, вследствие которой признается такое, чего нет, для того понятно и то, что существует истина, которая показывает такое, что есть. Если же тела обманывают нас постольку, поскольку они не вполне выражают то единое, подражать чему они стремятся, то все, что только от этого Начала происходит единого и стремится к подобию с Ним, — все это мы естественно одобряем; так как, с другой стороны, естественно не одобряем все, что только отступает от единства и стремится к несходству с Ним. Отсюда дается понять, что есть нечто такое, что тому единственно единому Началу, от которого происходит все, что только есть единого в таком или ином отношении, подобно настолько, что вполне выражает его и тождественно Ему: это — Истина, Слово в Начале, Слово — Бог у Бога. Ибо если ложность происходит оттого, что подражает Единому, но не поскольку Ему подражает, а поскольку не может вполне выразить Его, то эта Истина есть нечто такое, что могло вполне выразить Единое и быть тем же, что и Оно, — она показывает Его так, как Оно есть, почему и называется вполне правильно и Словом Его и Светом

Его (Иоан. 1,9). Все остальное может быть названо подобным этому единому постольку, поскольку существует, ибо постольку оно и истинно; между тем она представляет собой само подобие Его, отчего и есть Истина. Ибо как от истины происходит все истинное, так от подобия происходит все подобное. Отсюда: как истина есть образ истинного, так подобие — образ подобного. Поэтому, так как истинное постольку истинно, поскольку оно существует, а существует оно постольку, поскольку подобно Первоединому, то образом всего существующего служит наивысшее подобие Началу; оно же есть и Истина, потому что не имеет ничего с Ним несходного.

Отсюда: ложь происходит не от вещей обманчивых, потому что они ощущающему не представляют ничего, кроме своего внешнего вида, который получили по степени своей красоты, а также и не от обманчивых чувств, которые, будучи возбуждаемы сообразно с природой своего тела, представляют духу человека, управляющему ими, только свои возбуждения, но вводят нас в заблуждение грехи, когда душа ищет истинного, оставив истину в небрежении. Ибо, возлюбив тварь паче Творца и творчества, она наказывается таким заблуждением, что в тварях ищет Творца и творчество, и, не находя Его, думает, что сами твари и суть Творец и творчество (ибо Бог не только не подлежит телесным чувствам, но возвышается даже и над самым умом).

37. Отсюда происходит всякого рода нечестие не только людей согрешающих, но даже и осужденных за свои грехи. Ибо вопреки заповеди Божией они хотят не только познавать природу и наслаждаться ею больше, чем самим законом и истиной, — а в этом обнаруживается грех первого человека, злоупотребившего свободной волей, — но в самом осуждении присовокупляют еще и то, что не только любят тварь, но и служат ей паче Творца (Рим. I, 25) и чтут ее по частям, начиная от самого высшего и оканчивая самым низшим. Некоторые держатся того, что вместо высочайшего Бога чтут душу, первую разумную тварь, которую Отец создал через

Истину, для постоянного созерцания самой Истины, а через Нее — и Себя Самого, потому что она во всех отношениях совершенно подобна Ему. Затем переходят к жизни производительной, т.е. к твари, при посредстве которой вечный и неизменяемый Бог производит видимые и временные порождения. Отсюда нисходят до почитания животных, а затем даже и тел, останавливаясь прежде всего на наиболее красивых, в числе которых первое место занимают тела небесные. Здесь прежде всего привлекает к себе внимание солнце, и некоторые на нем одном и останавливаются. Некоторые же считают достойным религиозного почтения и блеск луны, ибо она, как утверждают, ближе к нам, почему и имеет более похожий на землю вид. Другие присоединяют еще и прочие светила и все небо со звездами. Третьи к эфирному небу присовокупляют и воздух, подчиняя этим двум высшим телесным элементам свою душу. Но между всеми ними самыми религиозными считают себя те, кто все творение в совокупности, т.е. весь мир со всем, в нем существующим, и жизнь, одушевляющую и оживляющую его, которую одни считают телесной, а другие — бестелесной, — все это вместе взятое признают одним великим Богом, частями которого служат остальные предметы. Они не знают Создателя и Устроителя вселенной. Поэтому и устремляются к идолам, от творений Божиих — к делам рук своих, что видим мы еще и доселе.

38. Ибо существует другого рода, гораздо худший и низший вид почитания идолов, когда чтут свои собственные призраки и окружают религиозным благоговением все, что только измышляется духом под влиянием гордости или надменности, пока не дойдут до мысли, что не следует чтить решительно ничего и что люди, которые утопают в суеверии и преданы этому злополучному рабству, заблуждаются. Но напрасно они так думают: им не довести людей до того, чтобы они не были рабами, потому что у них останутся еще их пороки, к которым они бывают так привязаны, что считают их

заслуживающими почитания. И действительно, они рабски служат троякой похоти: похоти плоти, похоти гордости и похоти очей. Я не допускаю, чтобы в числе людей, по мнению которых не следует ничего чтить, оказался кто-нибудь, кто бы или не был предан плотским радостям, или не раболепствовал бы перед пустым могуществом, или не безумствовал бы под влиянием какого-нибудь зрелища. По неведению люди так любят временное, что от него ждут блаженства. А всякий волей-неволей становится рабом по необходимости тех предметов, при помощи которых желает сделаться блаженным. Ибо он следует туда, куда они увлекают его, и боится всякого, кто, как им кажется, может у него их похитить. А похитить их могут и искорка огня, и какое-нибудь маленькое животное. Наконец, не говоря о бесчисленных несчастьях, само время с необходимостью уничтожает все преходящее. Итак, поелику настоящий мир заключает в себе предметы только временные, то те являются рабами всех частей мира, кто не признают ничего заслуживающим почитания, чтобы не быть рабами ничего.

При всем том, хотя эти несчастные и находятся в такой ничтожности, что позволяют порокам своим господствовать над собой, осуждаемые на то или похотью плоти, или гордостью, или любопытством, или всем этим одновременно, однако, пока остаются с этой привязанностью к человеческой жизни, они могут еще вступить в борьбу с пороками и победить их, если только наперед уверуют в то, что не в силах понять, и если перестанут любить мир, ибо, как прекрасно сказано, «все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская» (I Иоан. II, 16). В этих словах обозначены три указанные страсти, а именно: похоть плоти означает поклонников низших удовольствий, похоть очей — любопытных, гордость житейская — гордых. Отсюда: человеку, которого восприняла сама Истина, указано остерегаться троякого искушения. «Скажи, — говорит искушитель, — чтобы камни сии сделались хлебами». Но

этот единый и единственный Учитель отвечает: «Не хлебом единым будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф. ГУ, 3,4). Так показал он, что должно быть побеждено желание удовольствия, чтобы не поддаваться даже голоду! Но тот, кто мог не поддаться похоти плоти, мог, пожалуй, быть уловлен тщеславным желанием временного господства: поэтому ему были показаны все царства мира и сказано было: «Все это дам Тебе, если пав, поклонись мне». На это ответом было: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему единому служи» (Мф. IV, 9,10). Так поправа была гордость! Между тем, пущена была в ход и последняя приманка любопытства: ибо броситься с вершины храма искушитель подстрекал не для чего иного, как для того, чтобы только сделать какое-нибудь испытание. Но Христос не был побежден и дал такой ответ, который дает нам понять, что для познания Бога нет надобности в попытках, имеющих целью вывести божественное видимым образом; «Не искушай, — говорит, — Господа Бога твоего» (Мф. IV, 7). Поэтому тот, кто внутренне питается словом Божиим, тот не ищет удовольствия в сей пустыне; кто предан одному только Богу, тот не ищет тщеславия на горе, т.е. в земном превозношении: кто отдается вечному зрелищу неизменной Истины, тот не устремляется с вершины сего тела, т.е. глазами, чтобы познавать и низшее.

39. Итак, что же есть такого, отчего душа не могла бы припоминать о первой красоте, которую она покинула, когда она может припомнить о ней по самим даже порокам своим? И действительно, Премудрость Божия неизгладимо простирается от одного края до другого (Прем. VIII, 1). Верховный Художник сочетал и расположил свои творения в одно прекрасное целое. Его благодать, начиная с высшего и оканчивая низшим, не завидует никакой красоте, которая и может быть только от одного Него; так что самой Истиной не отвергается никто, кто сохраняет в себе хотя бы некоторые следы истины. Разбери, что в телесном удовольствии служит

основанием, и не найдешь ничего иного, кроме согласия: ибо если противоборствующее нам производит скорбь, то согласное производит удовольствие. Поэтому старайся познать, что такое высшее согласие, вне себя не выходи, а сосредоточься в самом себе, ибо истина живет во внутреннем человеке, найдешь свою природу изменчивой — стань выше самого себя. Но, становясь выше себя самого, помни, что размышляющая душа выше и тебя. Поэтому, стремись туда, откуда возжигается самый свет разума. Ибо к чему иному приходит всякий добрый мыслитель, как не к истине, так как истина не к себе же самой приходит путем мышления, а сама есть то, чего мыслители ищут. Также ищи и того согласия, выше которого мыслитель не может быть, а сам, напротив, сообразуется с ним. Сознайся, что ты не то, что оно; если же оно не само себя ищет, а ты, ища, пришел к нему, то пришел не пространственным путем, а силой ума, чтобы внутренний человек сам был согласен с живущим в нем удовольствием, — удовольствием не низшим и плотским, а высшим и духовным.

А если ты не понимаешь, что я говорю, или сомневаешься, верно ли все это, обрати внимание на то, не сомневаешься ли ты в самом этом своем сомнении, и если верно, что сомневаешься, разбери, отчего оно верно: в этом случае тебе навстречу идет свет истинный, просвещающий всякого человека, грядущего в сей мир (Иоан. I,9). Этот свет невозможно видеть телесными глазами; нельзя видеть его даже и теми очами, которыми измышляются вторгающиеся в душу при помощи телесных глаз призраки, но теми, которыми самим призракам мы говорим: «Вы не то, чего я ищу, а также не то, на основании чего я привожу вас в порядок; что представляется мне в вас безобразным, того я не одобряю, а что прекрасным — одобряю; но это последнее я одобряю и предпочитаю не только вам, но и всем телам, из которых я вас черпаю». Это правило примени таким образом: всякий, кто сознает себя сомневающимся, сознает нечто истинное, и уверен в том, что в данном случае

сознает: следовательно, уверен в истинном. Отсюда всякий, кто сомневается в существовании истины, в самом себе имеет нечто истинное, на основании чего он не должен сомневаться, ибо все истинное бывает истинным не иначе, как от истины. Итак, тот не должен сомневаться относительно истины, кто почему бы то ни было мог сомневаться. В ком видим мы такое сомнение, там действует свет, не ограничивающийся пространством и временем и свободный от всякого призрака этих условий. Ибо разве истина может с какой-нибудь стороны повреждаться, хотя бы у плотских и низших людей пропадало или ветшало всякое мышление? Мышление не создает истины, а находит ее готовой. Отсюда: прежде, чем ее находят, она пребывает в самой себе, а когда ее находят, она служит к нашему обновлению.

40. Таким образом, внутренний человек возрождается, а внешний изо дня в день тлеет (2 Кор. IV, 16). Но внутренний постоянно оглядывается на внешнего и, сравнивая с собой, находит его безобразным, хотя в своем роде и прекрасным, любящим стройность тел и, однако же, разрушающим то, что обращает себе во благо, т.е. плоть животных, употребляемую им в пищу. Впрочем, то, что им повреждается, т.е. теряет свою форму, служит образованию частей его тела и, таким образом, обретает новую форму, причем жизненные силы отбирают только годное для строения тела, все же прочее отбрасывается. Одно возвращается земле, где может участвовать в восприятии других форм, другое удаляется в виде газов, третье же, воспринимая в себя как бы сокровенные части всего животного в целом, дает начало новому потомству. Попад в утробу матери, оно со временем организуется пространственно и, достигнув определенного развития, рождается в виде тела, которое родители называют прекрасным и любят самой пылкой любовью; впрочем, нам нравится в нем не столько движущаяся форма, сколько сама жизнь. Ибо если подобное одушевленное существо нас любит, мы привязываемся к нему сильнее, если же оно нас ненавидит

мы раздражаемся и не можем его выносить, хотя бы для наслаждающегося им оно воплощало бы в себе саму форму. Таково царство удовольствия и такова низшая красота, — низшая потому, что она подвержена порче: если бы она не была такой, она считалась бы высшей.

Но Божественный промысел представляет ее нам именно такой, хотя, впрочем, не злою, по причине столь очевидных следов изначальных совершенств, в которых неисчислима Божественная премудрость, но только низшей и последней, примешивая к ней страдания, болезни, искривления членов, темноту цвета, раздоры и несогласия духа, дабы осознав это, мы устремлялись на поиски чего-то неизменного. Этот процесс ускоряется низшими служителями, которым совершать подобные действия доставляет удовольствие и которых Божественное писание называет гонителями или ангелами гнева, хотя сами они и не подозревают о творимом через них добре. Им подобны те люди, которые радуются чужим несчастьям и из заблуждений и страданий других устраивают себе увеселительные зрелища. Однако, несмотря на это, во всех подобных обстоятельствах добродетельные люди вразумляются, подвизаются, побеждают и царствуют, а злые — обманываются, мучатся, осуждаются и впадают в рабство, причем в рабство не к Господу, а самым низшим служителям, т.е. тем самым ангелам, кои тешатся скорбями и несчастьями осужденных и, вследствие своего зложелательства, терзаются свободой добродетельных.

Таким образом, все вольно или невольно служат красоте целого, поэтому то, что ужасает нас в своих частных проявлениях, может радовать в целом. Ведь нельзя судить о здании, увидев лишь один его угол, о человеке — только по его волосам, об искусстве оратора — по одному движению его рук и тд. Все это, если хотим составить себе правильное суждение, мы должны рассматривать в целом. Верное же суждение — вещь прекрасная: оно стоит как бы над миром, и мы, если судим верно, уже не привязываемся к какой-либо его части.

Напротив, заблуждение, привязывая нас к одной какой-нибудь части мира, само по себе безобразно. Но как темный цвет на хорошей картине в связи с целым прекрасен, так и неизменный Божественный промысел нашей, исполненной борьбы и подвигов жизнью, в целом управляется прекрасно, воздавая одно — побежденным, другое — борющимся, третье — победителям, четвертое — зрителям, пятое — достигшим покоя и созерцающим Бога, так как во всех них нет иного зла, кроме греха и наказания за грех, т.е. добровольного уклонения от высшей сущности и невольного страдания в низшей, что иначе можно назвать свободой правды и рабством греха.

41. А тлеет внешний человек вследствие или преуспевания внутреннего человека, или своей собственной слабости. Но в первом случае он тлеет так, что всецело преобразуется в лучшее и при звуках последней трубы восстанет нетленным, чтобы уже ни самому не портиться, ни портить других. Из-за своей же слабости он погружается в область еще более тленной красоты, т.е. в порядок наказаний. Не будем удивляться, что я все еще называю ее красотой: ибо нет ничего упорядоченного, что не было бы прекрасным. Так и Апостол говорит «Всякий порядок от Бога» (Рим. XIII, 1). Мы, конечно, не будем отрицать, что плачущий человек гораздо лучше веселого червячка, и однако, без всякого преувеличения я могу с похвалой отозваться и о червячке, принимая во внимание блеск окраски, цилиндрическую форму тела, а также то соответствие его частей, в котором, насколько это возможно для столь незначительной природы, как бы выражается стремление к единству. А что же сказать о самой душе, одушевляющей это тельце, о том, как плавно она его движет, как направляет к тому, что с ним согласно, как предостерегает от опасностей и, сводя все к единому ощущению им благо бытия, гораздо нагляднее, чем тело, сообщает ему единство, это зиждительное начало всех природ? Я говорю только об одушевленном червячке, а многие (и совершенно правильно) хвалили даже пепел и навоз. Что же тогда странного в

том, что о человеческой душе, которая гораздо лучше любого тела, в ком бы она ни была, я скажу, что она устроена прекрасно, и что из состояния ее наказания происходят только иные виды красоты, так как, попав в столь бедственное положение, она находится не там, где прилично быть блаженным, но там, где прилично быть несчастным.

Ввести в заблуждение ни с того ни с сего нас никто не может. Все, что только порицается правильно, все это не одобряется по сравнению с лучшим. Между тем, всякая природа, хотя бы и внешняя и низшая, восхваляется справедливо, если при этом не сравнивается с высшей. Да и каждому из нас нехорошо тогда, когда могло бы быть лучше. Поэтому, если нам по-настоящему хорошо только с самою истиной, то обладание лишь некоторой ее частью — уже худо, совсем же плохо, когда привязаны мы к самой ничтожной ее части — к плотским утехам. Посему следует превозмочь как прелести, так и мерзости похоти. Так, если мы уже женаты, нужно подчинить себе жену, чтобы под нашим руководством она стала лучше и склоняла бы нас не к похоти и страсти, но к воздержанию. Последуем за нашим главою — Христом, чтобы и за нами последовали те, главою кого являемся мы. То же можно ожидать и от женщин, ибо перед Христом мы не мужчины и женщины, но братья и сестры. Если же в том отношении, в котором Бог повелевает нам господствовать, увещевает и помогает, дабы мы восстановили себя в своем могуществе, если, говорю, в этом отношении по нерадению или нечестию человек окажется уже как бы не человеком, а только мужем, т.е. умом поработленным, то он, хотя и будет жалок и мерзок, но в настоящей жизни предназначается, а после нее и поставляется туда, где определяет ему быть высочайший Управитель и Господь. Таким образом, для всякой твари существует возможность не быть оскверненной никакой гнусностью.

42. Будем же ходить, пока еще есть день, т.е. пока можем пользоваться разумом, чтобы, обратившись к Богу,

мы были просвещены Словом Его, которое есть свет истинный, дабы не быть объатыми тьмой. Ибо присутствие света, который просвещает всякого человека, грядущего в мир (Иоан. 1,9), есть день. Человека, говорит Инн, потому что человек может пользоваться разумом и точки опоры, чтобы подняться, может искать там же, где и упал. Таким образом, если мы любим плотские удовольствия, то и должны на них сосредоточить свое внимание, и если в них откроем следы некоторых чисел, то спросим себя, где существуют они, не имея протяжения (*sine tumore*). И если такие числа даны в том жизненном движении, которое совершается в семенах, то там им следует удивляться более, чем в теле. Ибо, если бы числа семян имели протяжение, как и сами семена, то от половины зерна смоковницы вырастала бы половина дерева, и от неполных семян животных рождались бы и неполные животные; да и одно небольшое семя не заключало бы в себе бесконечной, свойственной каждому роду силы. Потому что от одного семени, сообразно своей природе, могут в течение веков размножаться или нивы от нив, или леса от лесов, или стада — от стад, народы — от народов, так что в этой бесконечной преемственности не бывает ни одного листка, ни одного волоска, причина которого бы не заключалась в одном первом семени.

Затем следует обратить внимание на то, какие разнообразные и очаровательные звуки разливаются в воздухе при пении соловья, — звуки, которых душа этой птички не могла бы издавать с такой свободой, если бы они не были внушены ей бестелесно жизненным движением. Подобное можно видеть и в других одушевленных существах, которые, хотя и не имеют разума, не лишены, однако, ощущения. Ибо нет ни одного из них, которое бы в звуке голоса или в другом движении и действии членов не производило бы чего-нибудь разнообразного и в своем роде соразмерного, причем не вследствие какого-либо знания, а благодаря внутренним условиям природы, соразмеренным в силу неизменного закона чисел.

43. Обратимся к себе самим и опустим то, что имеем общего с растительным и животным царствами. Ибо и ласточка вьет гнездо свое единственным способом, да и всякая порода птиц строит гнездо себе по-особому. Что же в нас есть такого, при помощи чего мы, с одной стороны, судим, к каким все они формам стремятся и насколько их осуществляют, а с другой стороны, и мы сами, как бы хозяева всех подобных фигур, вымышляем бесчисленное их множество при постройке зданий и при других вещественных работах? Что в нас такого, посредством чего мы внутренне познаем, что эти, видимые нами громады тел велики или малы пропорционально и что всякое тело, каково бы оно ни было, имеет половину, а если имеет половину, то имеет и бесчисленное число частей; что, следовательно, каждое зерно пшена для такой части, какую занимает наше тело в этом мире, настолько же велико, насколько для нас велик мир, и что весь этот мир прекрасен пропорцией фигур, а не величиной; велик же он не благодаря своей громадности, а нашей незначительностью, т.е. незначительностью животных, которыми он наполнен, и которые, в свою очередь, заключая возможность бесконечного деления, незначительны не сами по себе, а по сравнению с другими предметами и преимущественно с самой вселенной? Та же пропорциональность имеет приложение и к протяжению времен, потому что всякая продолжительность времени, подобно длине всякой вещи, имеет свою половину; ибо, как бы ни была она коротка, она имеет однако и начало, и продолжение, и конец. Таким образом, она не может не иметь половины, коль скоро делится, пока доходит до конца. Отсюда, мера короткого слога — короче меры слога более долгого, час зимнего дня короче часа дня летнего. Точно также продолжительность одного часа коротка сравнительно с днем, дня — с месяцем, месяца — с годом, года — с пятилетием, пятилетия с еще большими периодами и, наконец, этих последних — с целым временем, взятым в своей совокупности, хотя вся эта многообразная

последовательность и своего рода постепенность мест или времен считается прекрасной не вследствие протяжений или продолжительности, а в силу пропорционального соответствия.

Но сама мера порядка заключается в вечной Истине, — мера, которая не по массе огромна и по времени изменчива, а велика превосходящей все пространства силой и неизменна превышающей все времена вечностью, но без которой, однако, никакая масса не может быть собрана воедино, никакое протяжение времени не может быть удержано от блуждания; без которой ни та, ни другая не могут быть ничем, ни тело — телом, ни движение — движением. Она есть первоначально-единое, ни ограниченное, ни безгранично плотное, ни безгранично изменяемое. Она не имеет одно здесь, а другое там, или одно теперь, а другое после: потому что безусловно един Отец Истины, Отец Премудрости Своей, Которая, не будучи ни в чем с Ним несходной, называется Его образом и подобием, ибо от Него имеет свое бытие. Отсюда, правильно именуется Она и Сыном, имеющим свое бытие от Него, а все прочее — уже через Сына. Ибо Он предшествовал как форма всего, вполне заключая в Себе то Единое, от которого имеет свое бытие, так что все сущее, поскольку оно подобно единому, произошло через эту форму.

44. Из всего этого сущего одно сотворено через Нее так, что существует даже по ее образу, а именно: всякая разумная и мыслящая тварь, среди которой человек совершенно справедливо называется созданным по образу и подобию Божию, иначе он не мог бы умом своим созерцать неизменную истину. Другое же создано через Нее так, что не существует по ее образу. Вследствие этого, если разумная душа служит своему Творцу, Которым, через Которого и по подобию Которого она сотворена, то и ей служит все остальное — и низшая жизнь, которая так близка ей и служит для нее пособием, при помощи которого она господствует над телом, и само тело, эта внешняя природа и сущность, — тело, над которым

во всем ей послушным, она будет господствовать по произволению, не чувствуя от него никакой тяжести, так как будет искать блаженства уже не от него и не через него, а будет получать его непосредственно от Бога. Отсюда, она будет управлять телом преображенным и освященным, свободным от тления и бремени забот. «Ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают как Ангелы Божий на небесах» (Мф. XXII, 30); «Пища для чрева, и чрево для пищи; но Бог уничтожит и то и другое» (I Кор. VI, 13); «Ибо Царствие Божие не пища и питье, но праведность и мир, и радость во Святом Духе» (Рим. XIV, 17).

4 5. По этой причине уже в самом удовольствии тела мы находим нечто такое, что побуждает нас презирать его; не потому, чтобы природа тела была зла, а потому, что тело постыдно предано любви к внешним благам, пользоваться и наслаждаться которыми первоначально было позволено. Когда возница тащится по земле и несет наказание за свое безрассудство, то винит решительно все, что только было в его распоряжении; но пусть он зовет о помощи, пусть приказывает, как господин обстоятельств, пусть сопротивляется коням, делающим и готовым сделать иное зрелище из его падения, если только его не спасают от смерти, пусть снова становится на место, садится на повозку, берет в руки вожжи, осторожнее правит смирившимися и укротившимися животными: тогда он почувствует, как хорошо устроена повозка со всеми ее принадлежностями, которая своим падением и самому ему причинила ушибы и езду лишила приятной равномерности. И в теле нашем жадность души, злоупотребившей в раю, породила слабость употреблением запрещенного плода вопреки заповеди Врача, которая заключала в себе обетование всегдашнего здоровья.

Если, таким образом, уже в самой этой слабости видимой плоти, в которой не может быть блаженной жизни, заключается для нас побуждение к блаженной жизни, благодаря красоте, идущей от высшего к самому

низшему, то тем более это побуждение заключается в стремлении к знатности и превосходству, во всякой гордости и тщетном блеске сего мира. Ибо чего другого хочет в этом случае человек, как не того, чтобы, если бы было возможно, безраздельно быть таким, которому бы все было подчинено, в превратном подражании всемогущему Богу? А между тем, если бы он, покорившись, подражал Ему жизнью, согласной с Его заповедями, то имел бы в подчинении у себя и все прочее и не находился бы в таком позорном состоянии, в котором, желая повелевать людьми, он боится и маленького зверька. Ясно, что и гордость имеет некоторую склонность к единству и всемогуществу, но только в области временных предметов, которые все проходят, как тень.

Мы желаем быть непобедимыми, и правильно; такое желание свойственно природе нашего духа после Бога, Который создал его по подобию Своему: но в таком случае природа эта должна была бы соблюдать Его заповеди, при сохранении которых нас никто бы не победил. В настоящее же время, когда сама она, внушения которой мы позорно последовали, подчинена печальной необходимости повинования, мы удручаемся на земле и с великим стыдом для себя преодолеваемся со стороны всего, что может нас смущать и расстраивать. Таким образом, мы не желаем быть побежденными от людей, а сами не можем победить собственного гнева. Что может быть позорнее такого бесчестия? Конечно, человек — это мы же сами, однако хотя он и имеет пороки, сам не есть порок. Кто сомневается в том, что зависть — ужасный порок, которым необходимо терзается и поработается тот, кто в области временных предметов не хочет быть побежденным? А потому пусть лучше побеждает нас человек, чем зависть или какой-нибудь другой порок

46. Но кто победит свои пороки, того не сможет победить и человек. Ибо побеждается только тот, у кого противником отнимается то, что он любит. Следовательно, кто любит только то, что не может быть отнято,

тот несомненно непобедим и уже не терзается никакой завистью. Ибо он любит нечто такое, что доставляет людям тем более радости, чем больше они достигают любви к нему и обладания им. Именно он любит Бога всем сердцем, всей душой и всей мыслью; любит и ближнего, как самого себя. Поэтому он не завидует ближнему, а напротив, еще и помогает ему, насколько может. Не может он и потерять своего ближнего, которого любит, как самого себя, так как и в себе самом он не то любит, что доступно глазу или каким-либо телесным чувствам. Поэтому он в себе самом имеет того, кого любит, как самого себя.

Закон же любви состоит в том, чтобы человек желал ближнему того же самого добра, какого желает и себе самому, и не желал ему того зла, какого не желает себе: такое пожелание он должен выражать по отношению ко всем людям. Ибо никому не следует делать зло: «Любовь не делает ближнему зла» (Рим. XIII, 10). Будем же, как заповедано, любить даже и врагов своих, если хотим быть действительно непобедимыми. Ибо каждый человек непобедим не сам по себе, а благодаря тому неизменному закону, которому кто служит, тот только и бывает свободным; в таком случае у него уже не может быть отнято то, что он любит, а это обстоятельство и делает нас мужами непобедимыми и совершенными. Ибо, если бы человек любил человека не как самого себя, а как выучный скот, или общественные бани, или разноцветную певчую птичку, т.е. желая получать от него какое-нибудь временное удовольствие или выгоду, тогда он необходимо становился бы рабом, и рабом не человека, а, что гораздо постыднее, такого гнусного и отвратительного порока, вследствие которого не любил бы человека так, как должен быть любим человек. Под властью этого порока он проводил бы свою жизнь до самого конца, или, лучше, до смерти.

Но и человека не так должен любить человек, как любят плотских братьев или сыновей, или супругов, или каких-нибудь знакомых, родственников или сограждан

Такого рода любовь — любовь временная. Мы не имели бы никаких подобных отношений, возникающих с рождением и уничтожающихся со смертью, если бы природа наша, пребывая в заповедях и в подобии Богу, не впадала в состояние настоящего повреждения. Поэтому, призывая нас к первобытному и совершенному естеству, сама Истина заповедует нам противоборствовать плотским привычкам, ибо никто не достигнет царства Божьего, если не возненавидит плотских уз. И это никому не должно показаться бесчеловечным, потому что гораздо более бесчеловечно — любить в человеке не то, что есть человек, а то, что есть сын, т.е. не то, что касается Бога, а то, что касается самого себя. Что же удивительного, если тот, кто любит частное, а не общее, царства небесного не достигает? «Но, — скажет кто-нибудь, — лучше любить то и другое», «Нет, — говорит Бог, — лучше любить одно». Ибо Истина весьма истинно говорит: «Никто не может служить двум господам» (Мф. VI, 24). Действительно, никто не может полным образом любить то, к чему мы призываемся, если только не возненавидит того, от чего мы отвлекаемся. Призываемся же мы к совершенной человеческой природе, какой создал ее Бог до грехопадения, а отвлекаемся от любви к той, которую мы заслужили грехом. Поэтому мы должны возненавидеть то, от чего желаем быть свободными.

Возненавидим же временные узы, если мы одушевлены любовью к вечности. Пусть человек любит ближнего, как самого себя. Конечно, никто самому себе не бывает ни отцом, ни сыном, ни свойственником, ни чем-нибудь другим подобным, а только человеком. Отсюда: кто любит кого-нибудь, как самого себя, тот должен любить в нем то, что есть он сам для себя. Но тела наши — не то, что мы сами: следовательно, не тело в человеке должно быть предметом искомым и желанным. В этом отношении имеет силу заповедь не желать чего-либо ближнего своего. По этой причине, если кто-нибудь в ближнем любит не то, что есть он сам для себя, тот любит его не как самого себя. Отсюда, природа человеческая

должна быть любима сама по себе, помимо плотских условий, должна быть или совершенствуема, или совершенна. Перед лицом единого Бога Отца родственны между собою все, которые любят Его и творят волю Его. А взаимно друг для друга все они и отцы, когда дают одни другим советы, и сыновья, когда друг другу повинуются, но преимущественно — братья, потому что заветом своим призывает их к одному наследию один Отец

47. Отчего же не быть человеку непобедимым, когда он, любя другого человека, любит в нем исключительно только человека, т.е. творение Божие, созданное по образу Божьему, и когда видит в нем ту самую совершенную природу, которую любит, если совершен сам? Так, например, если кто-нибудь любит человека, хорошо поющего, не того или другого в частности, а вообще всякого хорошо поющего: в этом случае он, если только сам — совершенный певец, желает, чтобы и все были певцами же, чтобы для него не было недостатка в том, что он любит, как хороший певец. Ибо, если он завидует кому-либо, кто хорошо поет, то любит уже не пение, а или похвалу, или что-нибудь другое, чего он желал бы достигнуть хорошим пением и что у него могло бы быть уменьшено или же совсем отнято, если бы начал хорошо петь кто-либо другой. Поэтому тот, кто завидует хорошему певцу, тот его не любит, но, с другой стороны, кто в хорошем певце нуждается, тот сам поет неважно.

Гораздо лучше это может быть видно на человеке, живущем добродетельно, потому что он уже никому не может завидовать: ибо чем добродетельные люди обладают, то в такой же мере доступно и для всех и несколько не становится меньшим оттого, что им обладают весьма многие. Возможны случаи, когда и хороший певец не может петь, не роняя своего достоинства, и нуждается в пении другого, которое доставляло бы ему то, что он любит, например, когда он находится на пиру, где самому ему петь непристойно, слушать же другого певца прилично. Между тем, жить добродетелью всегда прилично. Поэтому всякий, кто любит добродетель и

живет добродетельно, не только не завидует подражающим ему, но вполне охотно и, насколько возможно, вполне дружелюбно позволяет им это делать. Но он в них нисколько не нуждается. Ибо что он в них любит, то вполне и в совершенстве он имеет в себе самом. Таким образом, когда он любит ближнего, как самого себя, он не завидует ему, потому что не завидует и самому себе; отдает ему, что может, потому что то же делает и для самого себя; не нуждается в нем, потому что не нуждается и в себе самом, а только в Боге, прилепляясь к Которому он становится блаженным. Бога же никто у него не может похитить. Таким образом, вполне истинно и вполне несомненно непобедим тот человек, который прилепляется к Богу — не так, чтобы заслужить от Него какое-нибудь внешнее благо, а как человек, для которого нет другого блага, как быть в союзе с Богом.

Пока такой человек находится в настоящей жизни, другом он пользуется для выражения своего благорасположения, врагом — для упражнения в терпении, кем может — для оказания благодеяний, наконец всеми — для выражения благолепия. И хотя временных благ он не любит, однако пользуется правильно и ими, и заботится о людях, смотря по их жребию, если уже не может делать этого одинаково по отношению ко всем. Поэтому, если он с большей готовностью вступает в беседу с кем-нибудь из своих домашних, чем с кем-либо другим, то это не значит, что он его больше любит, а только то, что питает к нему больше доверия и оставляет для него более открытой дверь своего временного жилища. Ибо на людей, предоставленных времени, он смотрит тем лучше, чем меньше сам привязан ко времени. Отсюда, не будучи в состоянии быть полезным для всех, которых любит одинаково, он был бы несправедлив, если бы не предпочитал быть полезным только для людей, теснее соединенных с ним узами родства. Но духовные узы для него выше, чем узы временные и местные, в которых мы рождаемся со своим телом, и самые высшие — те, которые преимуществуют уже над всеми. Поэтому он не поражается

чьей-нибудь смертью, ибо тот, кто любит Бога всей душой, знает, что для него не погибает не гибнущее для Бога. Бог же есть Господь и живых, и мертвых. Не бывает он и несчастным чьим-нибудь несчастьем, так как и праведен он не чьей-либо праведностью. И как никто не может отнять у него ни праведности, ни Бога, так точно никто не может отнять у него и блаженства. И если иногда случается, что его тревожит чья-либо опасность, или ошибка, или скорбь, он не отказывается приходить с помощью, способствовать исправлению или утешению, самого себя, впрочем, не расстраивая. Во всех же своих обязательных трудах он, благодаря твердому упованию на будущий покой, непоколебим. Ибо что может вредить тому, кто умеет быть в хороших отношениях даже с врагом? Под защитой и охраной Того, по заповеди и дару Кого он любит врагов, вражды он не боится. Такой человек в скорбях не только не печалится, а даже радуется, «зная, что от скорби происходит терпение, от терпения опытность, от опытности надежда, а надежда не постыжает, потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. V, 3—5). Кто же может повредить такому человеку? Кто его покорит? Человек, достигающий при счастливых обстоятельствах возвышения, тому, что служит к возвышению, учится в несчастьи. Ибо когда преходящие блага имеются у него в изобилии, он не придает им цены, а когда их теряет, узнает, привязывали ли они его к себе, или не привязывали. Весьма часто имея их, мы думаем, что их не любим, но лишь только они начинают отсутствовать, узнаем, что мы такое. Ибо, что уходит от нас, не причиняя нам скорби, то и находясь у нас, не привязывало к себе нашего сердца. Таким образом, по-видимому побеждает, хотя на самом деле — побеждается тот, кто возвышаясь достигает того, потеря чего сопряжена будет для него со скорбью, а побеждает, хотя по-видимому и побеждается тот, кто, уступая, достигает того, что охотно теряет.

48. Итак, кого привлекает свобода, тот пусть стремится быть свободным от всех преходящих благ, а кого привлекает

желание царствовать, тот пусть остается покорным единому царю всего, Богу, любя Его паче себя самого: в этом заключается совершенная праведность, в силу которой большее мы любим больше, а меньшее — меньше. Мудрую и совершенную душу пусть любит он такой, какой ее видит, а глупую пусть любит не потому, что она такова, а потому, что она может быть совершенной и мудрой; глупости же и своей собственной не должно любить. Ибо кто любит свою глупость, тот не возвысится до мудрости; никто не сделается таким, каким желает быть, если только не возненавидит себя таким, каким он есть. Но пока достигнет он мудрости и совершенства, пусть переносит глупость ближнего с таким же чувством, с каким переносил бы и свою собственную, если бы был глуп, и пусть любит мудрость. Отсюда, хотя гордость представляет собой только тень истинной свободы и истинного царства, Божественное промысление напоминает нам ею, что порочного мы имеем в себе и к чему правильно должны мы возвратиться.

49. Далее, все зрелища и всякое любопытство: чего они ищут, как не удовольствия от рассматривания предметов? А что же может быть удивительнее и прекраснее истины, к которой, несомненно, стремится каждый зритель, внимательно наблюдая, чтобы не быть обманутым, и хвастаясь, если замечает и определяет в зрелище что-нибудь живее и быстрее других? Наконец, внимательно следит и с крайней осторожностью наблюдает и за самим фокусником, который занимается ничем иным, как обманом; и если обману этому поддаются, то только потому, что не могут сделать этого сами, поэтому и забавляются искусством того, кто их обманывает. Ибо если бы и сам он не знал, или же другие считали его незнающим, что собственно вводит зрителей в обман, то обманщику никто и не рукоплескал бы. Если же кто-либо из толпы уличит его, то считает себя заслуживающим большей, чем тот, похвалы, и именно за то, что не мог быть обманут. А если уличат его многие, то уже не его хвалят, а смеются над остальными, которые не

могли разгадать его фокусов. Таким образом, победа остается на стороне знания, искусства и постижения истины, которую ни в коем случае не достигнут те, которые ищут ее где-нибудь вовне.

Итак, в подобные пустяки и мерзости мы погружены до такой степени, что хотя на вопрос, что лучше — истина или обман, мы отвечаем единогласно, что лучше истина, однако забавам и игрищам, в которых мы услаждаемся чем-то не истинным, а призрачным, мы преданы бываем гораздо охотнее, чем заповедям самой истины. Таким образом, мы наказываемся собственным судом и собственными устами, одно одобряя разумом, а другому следуя по суетности. Забавным и смешным что-либо остается до тех пор, пока мы знаем, подражание какой истине в нем осмеивается. Но, любя подобные забавы, мы отклоняемся от истины и уже не разумеем, каким подражают они предметам, на которые мы смотрим, как на прекрасные первообразы, и отклоняясь от которых погружаемся в собственные призраки. Призраки эти встают перед нами, когда мы обращаемся к поиску истины, и мешают нам продолжать путь, угрожая не силой, а великими оковами тем, которые не понимают, как широко значение изречения: «Храните себя от идолов» (I Иоан. V, 21).

Из-за этого одни пустой мыслью носились в бесчисленных мирах, другие полагали, что Бог не может быть ничем иным, как огненным телом, третьи, в связи со своими призраками, баснословили, что Бог есть сияние света, разлитое всюду по бесконечному пространству, но, так сказать, расщепленное в одном пункте неким черным клином, — баснословили так, представляя себе два враждебные царства и устанавливая для вещей два враждебные начала. И если бы я заставил их поклясться, знают ли они, что это истинно, может быть поклясться они бы и не осмелились, а сказали бы в свою очередь: «Покажи же нам ты, что истинно». Если бы в ответ я не сказал ничего, кроме: «Ищите света, при посредстве которого вам станет ясно и понятно, что одно

дело — верить, и другое — разуметь»; то в этом случае и сами они поклялись бы, что такого света нельзя ни видеть чувственными глазами, ни мыслить в связи с каким-нибудь пространственным протяжением, но что он всюду ожидает ищущих его и что несомненное и яснее его нет ничего.

Все это, что мною сказано сейчас об этом умственном свете, очевидно для нас опять-таки не иначе, как при помощи того же света. Ибо при его посредстве я понимаю, что сказанное истинно, и то, что я понимаю это, я понимаю опять же при его посредстве. Я понимаю, что это «опять и опять» продолжается в бесконечность, ибо каждый понимает, что он что-нибудь да понимает, даже и это самое «опять», — понимаю, что в этой бесконечности нет никаких расстояний, доступных для какого-нибудь возбуждения, или быстроты; понимаю наконец, что я могу понимать не иначе, как при условии жизни и что понимая я становлюсь жизненное. Ибо вечная жизнь превосходит временную жизнь своей жизненностью, а что такое вечность, это я созерцаю благодаря только тому, что я понимаю. Умственным взором я отделяю от вечного всякую изменчивость и в самой вечности не различаю никаких промежутков времени, так как промежутки времени состоят из прошедших и будущих изменений предметов. Между тем, в вечном нет ни преходящего, ни будущего; ибо что проходит, то уже перестает существовать, а что будет, то еще не начало быть. Вечность же только есть, — она ни была, как будто ее уже нет, ни будет, как будто доселе ее еще не существует.

50. Если мы еще не можем вступить в нее, возгнушаемся по крайней мере своих призраков и удалим от умственного взора такие ничтожные и обманчивые забавы. Воспользуемся теми путями, которые Божественный промысел благоволил учредить для нас. Ибо услаждаясь до излишества забавными измышлениями, мы осутилились измышлениями своими и всю жизнь свою обратили как бы в некоторые пустые сновидения: поэтому неизреченное божественное милосердие, принимая во

внимание то, что разумная тварь служит своим законам, благоволило, так сказать, занимать нашу детскость притчами и сравнениями при помощи звуков и букв, а также огня, дыма, облака и столпа огненного, этих как бы своего рода видимых слов, и подобным образом врачевать наши внутренние очи.

Итак, не зная, но веря, что истина существует, уясним себе, какое доверие должны мы оказывать истории, какое — разуму и что должны запечатлеть в памяти? Где та истина, которая не приходит и не уходит, а всегда остается неизменной? Какому следовать способу истолкования аллегории, которая, как мы верим, изречена мудростью во Святом Духе: достаточно ли от видимого древнего относить ее к видимому же, но более новому, или к природе и движениям души, или же к неизменной вечности; имеют ли одни из них значение действий видимых, другие — душевных движений, третьи — закона вечности, или же есть некоторые и такие, в которых следует искать все это одновременно? Какая вера твердая — историческая ли и временная, или духовная и вечная, — к которой должно быть направлено всякое истолкование авторитета? Что способствует пониманию и достижению вечного, в котором заключается цель всех добрых действий и достоверность временных предметов? Какое различие между аллегорией исторической, фактической, аллегорией речи и аллегорией таинства? Как следует понимать саму речь Божественных писаний согласно с особенностями, свойственными каждому языку? Ибо каждый язык имеет некоторые свои собственные обороты, которые, будучи переведены на другой язык, являются нелепыми. К чему служит такая низменность в слововыражении, что в священных книгах встречаются в приложении к Богу не только гнев, печаль, пробуждение от сна, память, забвение и некоторые другие наименования, которые могут применяться и к людям добродетельным, но даже раскаяние, ревность, опьянение и некоторые тому подобные? Следует ли относить к видимой форме человеческого

тела очи Божий, руки, ноги и другие подобного рода члены, или же к обозначению разумных и духовных сил, как и шлем, щит, пояс и прочее тому подобное? И — что особенно заслуживает исследования — в каком отношении для человеческого рода полезно, что Божественное промышление говорило таким образом с нами при посредстве разумной, рожденной и телесной, служащей Ему твари? Если одно только это будет нами познано, дух наш освободится от всякого детского легкомыслия и в него введена будет святейшая религия.

51. Итак, отбросив и отдалив от себя театральные и поэтические бредни, будем питать и поить дух свой рассмотрением и истолкованием Божественных писаний, — дух, снedaемый голодом и жаждой пустого любопытства и тщетно стремящийся обновить и насытить себя пустыми призраками, как бы разнообразными яствами: вот истинно свободная и благородная школа, в которой мы получим здоровое воспитание. Если улаждают нас чудеса и прелести зрелищ, будем преисполняться желанием созерцать ту премудрость, которая быстро распространяется от одного конца до другого и все устраивает на пользу. Ибо что может быть удивительнее бестелесной силы, создавшей телесный мир и управляющей им? Или что прекраснее силы, упорядочивающей и украшающей этот мир?

5 2. А если все согласны с тем, что это ощущается телом и что дух лучше тела, то разве дух сам по себе ничего не созерцает? Или разве созерцаемое им может быть чем-либо иным, как не гораздо более превосходным и возвышенным? Напротив, получив со стороны того, о чем мы судим, импульс к созерцанию того, что служит основанием для предмета нашего суждения, и обратившись от произведений искусства к закону искусства, мы будем уметь созерцать тот образ, в сравнении с которым представляется отвратительным то, что по благодати Божьей — прекрасно. «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1,20). В этом заключается

возвращение от временного к вечному и преобразование из жизни ветхого человека в человека нового. А что же есть такого, отчего человек не мог бы получать импульс к исканию добродетели, когда он может быть побуждаем к тому даже самими пороками? Ибо чего иного ищет любопытство, как не познания того, что не может быть достоверно познано, т.е. вечного и всегда неизменно существующего? К чему иному стремится гордость, как не к могуществу, состоящему в легкости и беспрепятственности действованиа, — могуществу, которое находит совершенная душа только покорная Богу и силой высочайшей любви обращенная к Его царству? К чему стремится похоть плоти, как не к покою, который имеет место только там, где нет никакого недостатка и никакого повреждения? Отсюда, следует бояться преисподней ада, т.е. тягчайших наказаний после настоящей жизни, когда не может быть уже никакого напоминания об истине, потому что там нет никакого размышления. Нет же его потому, что его не озаряет тот самый истинный свет, просвещающий всякого человека, грядущего в сей мир. Поэтому не будем медлить и будем ходить, пока еще есть день, чтобы не объяла нас тьма. Поспешим освободиться от второй смерти, в которой нет памятования о Боге, и от ада, в котором нет исповедующегося Ему.

5 3. Но жалки те люди, в глазах которых познанное не имеет цены и которые радуются новизне и охотнее учатся, чем познают, хотя конечной целью учения служит познание. А те, для которых не имеет значения ничем не затрудняемая легкость действованиа, охотнее вступают в борьбу, чем побеждают, хотя конечной целью борьбы служит победа. Наконец те, для которых не имеет цены телесное здоровье, предпочитают есть, чем быть сытыми, пользоваться детородными членами, чем не испытывать никакого подобного возбуждения; а находятся даже и такие, которые предпочитают спать, чем не спать, хотя конечная цель этих удовольствий та, чтобы не чувствовать больше голода, не жаждать, не желать

плотского совокупления и не быть в состоянии телесного утомления.

Поэтому те, кто преследуют эти конечные цели, прежде всего освобождаются от любопытства, признавая несомненным то знание, которое заключается внутри их самих, и наслаждаясь им, насколько это возможно в настоящей жизни. Затем, оставив упорство, приобретают легкость действований, зная, что большая и легчайшая победа состоит в противодействии чьему-либо задору. Наконец, насколько это возможно в настоящей жизни, они ощущают и телесный покой, воздерживаясь от того, без чего возможно проводить эту жизнь. Таким образом, они вкушают, как сладостен Господь, и питаются верой, надеждой и любовью своего совершенства. После же настоящей жизни усовершенствуется и познание (потому что теперь мы лишь отчасти понимаем, а когда наступит совершенное, тогда это «отчасти» упразднится) и наступит полный мир (ибо теперь «в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего», но от сего тела смерти освободит нас благодать Божия через Иисуса Христа, Господа нашего (Рим. VII, 23—25); потому что во многом мы соглашаемся с этим противником, пока находимся с ним в пути), в теле будет полное здоровье и не будет никакой нужды и никакой усталости (потому что тленное сие, в свое время и своим порядком, когда наступит воскресение, облечется в нетление). И не удивительно, что все это дано будет тем, которые в познании любят только истину, в действовании — только мир, а в теле — только здоровье: после настоящей жизни осуществится для них и усовершится то, что они больше любят в этой жизни.

54. Отсюда, тем, кто дурно пользуются великим благом ума, ища помимо него более видимого, что должно было бы служить для них напоминанием о том, чтобы они созерцали и любили разумное, — всем им достанется в удел тьма кромешная. Ибо началом этой тьмы служит плотское мудрствование (*carnis prudentia*) и слабость телесных чувств. А те, кто услаждаются борьбой

будут отчуждены от мира и опутаны величайшими затруднениями. Ибо война и борьба служат началом величайших затруднений. Это, мне думается, и означает, что у таких будут связаны руки и ноги (Мф. XXII, 13), т.е. отнята будет всякая легкость и беспрепятственность действований. Наконец те, кто хотят алкать и жаждать, пылать похотью и утомляться, чтобы с удовольствием есть, пить, совокупляться и спать, любят такой недостаток, который служит началом величайших скорбей. Таким образом, для них осуществится и усовершится то, что они любят, дабы быть там, где будет плач и скрежет зубов.

Есть много и таких людей, которые любят все эти пороки вместе и жизнь которых состоит в том, что они бывают на зрелищах, спорят, едят, пьют, совокупляются, спят и своей мыслью останавливаются только на собственных призраках, которые создает подобная жизнь, и, выходя из их лживости, строят суеверные и нечестивые правила, которыми обманывают самих себя и к которым привязаны, хотя бы даже и старались воздерживаться от соблазнов плоти. Так как они дурно пользовались вверенным им талантом, т.е. остротой разума, которой так или иначе одарены все так называемые ученые, или остряки, или шутники, но держат ее завязанной в платок или зарытой в землю, т.е. устремляют и привязывают к пустым предметам или к земным страстям: то у них будут связаны руки и ноги и они посланы будут во тьму кромешную, где будет плач и скрежет зубов. И это не потому, чтобы они любили плач и скрежет зубов (ибо кто же их любит?), а потому, что то, что они любили, служит началом этого плача и скрежета зубов и необходимо приводит к ним своих поклонников. Ибо те, кто больше любят ходить, чем возвращаться или достигать чего-нибудь, должны быть посланы в места наиболее отдаленные, потому что они суть плоть и дух блуждающий, но не возвращающийся.

Напротив, кто хорошо пользуется пятью ли чувствами тела, чтобы веровать делам Божиим и возвещать о

них и чтобы питаться благостью Божией, или же — деятельностью и знанием, чтобы ввести мир в свою природу и познать Бога, тот входит в радость Господа своего. Кроме того, талант, взятый у того, кто им дурно пользовался, отдается тому, кто хорошо пользовался пятью талантами (Мф. XXV, 14—30; Лук XIX, 15—26), не потому, что острота ума может быть переносима от одного к другому, но дано таким образом понять, что нерадивые и нечестивые, между тем от природы остроумные люди могут потерять это дарование, а прилежные и благочестивые, хотя и более медлительные разумом, могут его достигнуть. В самом деле, талант отдай не тому, кто получил два; потому что кто уже в области действия и знания живет хорошо, тот имеет и это, а тому, кто получил пять. Ибо тот еще не имеет достаточной для созерцания вечного остроты ума, кто верит только в видимое, т.е. временное, а имеет ее тот, кто прославляет Бога, устроителя всего этого чувственного, предан Ему верой, уповаает на Него надеждой и ищет Его любви.

5 5. Если все это так, то убеждаю вас, возлюбленные и ближние мои, убеждаю вместе с вами и себя самого, стремиться с возможной для нас скоростью к тому, стремиться к чему убеждает нас Бог своей премудростью. Не будем любить мира, потому что все, что в мире — похоть плотская, похоть очей и гордость житейская. Не будем любить другим и самим себе вредить плотскими удовольствиями, чтобы не подпасть бедственнейшему повреждению от скорбей и мук. Не будем любить раздоров, чтобы не быть преданными во власть радующихся этому ангелов, на унижение, одоление и наказание. Не будем любить видимых зрелищ, чтобы не быть вверженными во тьму кромешную за уклонение от самой истины и любовь ко мраку.

Пусть религия наша не будет состоять в собственных наших призраках. Ибо лучше хоть что-нибудь действительное, чем все, что только может быть измышлено нашим произволом. Лучше действительная соломинка,

чем свет, созданный пустым воображением пожеланию человека, способного к предположениям; и все-таки соломинку, которую мы ощущаем и к которой прикасаемся, считать достойной почитания — дело безумное.

Пусть не будет нашей религией и почитание произведений человеческих. Гораздо лучше сами художники, создающие подобные произведения, и все же мы их не должны чтить.

Пусть не будет нашей религией и почитание животных. Лучше их самые последние из людей, и все же не должны мы чтить и их. Пусть не будет для нас религией и почитание умерших людей; потому что если они жили благочестиво, то не следует о них думать так, чтобы они искали подобных почестей; напротив, они хотят, чтобы мы чтили Того, Кем просвещаемые, они радуются, если и мы делаемся участниками их заслуг. Отсюда, их чтить должно ради религии. Если же они жили дурно, то и не заслуживают почтения, где бы они не были.

Пусть не будет для нас религией почитание демонов, потому что всякое суеверие служит для них почестью и победой, тогда как для людей — великим наказанием и опаснейшим бесчестьем. Пусть не будет для нас религией почитание земли и воды, потому что воздух чище и светлее их, и служит источником теплоты; однако и его мы не должны почитать.

Пусть не будет для нас религией почитание эфирных и небесных тел, которые, хотя и превосходят все другие тела, однако какое бы то ни было живое существо лучше по сравнению с ними. Поэтому, если они тела одушевленные, то всякая какая бы то ни была душа сама по себе лучше, чем какое угодно одушевленное тело; и все же никто не согласился бы считать порочную душу достойной почитания.

Пусть не будет для нас религией почитание той жизни, которой, как утверждают, живут деревья, потому что в ней нет никакого чувства; к тому же роду относится и та жизнь, которой производится частичность нашего

тела, живут наши волосы и кости, не имеющие ощущения; лучше этой жизни жизнь, одаренная чувством, однако мы никоим образом не должны чтить и жизнь животных

Пусть не будет нашей религией даже и самая совершенная и самая мудрая разумная душа, которая или поставлена на служение вселенной, или ее отдельным частям, или же ожидает перемены и видоизменения своей участи в лучших людях; потому что всякая разумная жизнь, если она совершенная, покоряется неизменной истине, без слов говорящей с ней внутренне, а не делается порочной. Отсюда, она возвышается не сама по себе, а благодаря той истине, которой охотно покоряется. Отсюда, что чтит высший ангел, то должен чтить и низший человек, потому что и сама природа человеческая стала низшей вследствие непочтения к тому. Ибо мудрый ангел и человек, правдивый ангел и человек происходят не от различного начала, а от единой неизменной мудрости и истины. Временным домостроительством нашего спасения устроено так, что сама неизменная, единосущная и совечная Отцу Божья Сила и Божья Премудрость благоволила воспринять человеческую природу, чтобы научить нас, что человек должен чтить то же, что должно быть чтимо и всей мыслящей и разумной тварью.

Будем верить, что и самые высшие ангелы и превосходнейшие служители Божий желают, чтобы мы чтили единого с ними Бога, от созерцания которого они блаженны. Ибо и мы блаженны не от созерцания ангелов, а от созерцания той истины, благодаря которой любим самих ангелов и сорадуемся с ними. Мы нисколько не завидуем, что они более нас подготовлены к истине, или наслаждаются ей без всяких тягостных препятствий; напротив, еще более любим их, потому что общим Господом заповедано и нам ожидать того же. Поэтому мы чтим их с любовью, а не раболепством. Мы не строим им храмов, потому что они не желают от нас такого почитания, зная, что и сами мы — храмы всевышнего

Бога, когда бываем добродетельны. Таким образом, правильно пишется, что ангел воспретил человеку воздавать ему поклонение, подобающее только единому Господу, под властью Которого сам ангел есть только сослужитель человека.

Между тем, те ангелы, которые склоняют нас служить им и почитать их, как богов, подобны гордым людям, желающим, чтобы их, если бы было можно, мы чтили точно таким же образом. Но таких людей терпеть еще относительно безопасно, чтить же тех ангелов гораздо опаснее. Ибо всякое господство людей над людьми продолжается только до смерти или господствующих, или находящихся в подчинении; рабства же со стороны гордости злых ангелов надобно больше бояться по причине самого времени, — потому что оно имеет место и после смерти. Притом, всякий знает, что господство человека оставляет подчиненному возможность свободы в области умственной: между тем, тех властителей мы страшимся, как властителей над самим нашим умом, который представляет собой единственное око для созерцания и восприятия истины. Поэтому, если мы, в целях нашего обуздания, подчинены всякой власти, которая дается людям для управления государством, кесарю кесарево и Божие Богу (Мф. XXII, 21), то не должны бояться, чтобы кто-нибудь потребовал от нас этого и после смерти. И потом, одно дело — рабство души, и совсем другое — рабство тела. Люди праведные и полагающие всю радость свою в одном Боге, когда Бог благословляется их делами, соуслаждаются теми, которые эти дела хвалят; но когда хвалят их самих, они исправляют заблуждающихся, кого только могут, кого же исправить не могут, тем они не сорадуются и желают только, чтобы они исправились от этого порока. Если же добрые ангелы и все святые служители Божий подобны им, и даже чище и святее их, почему же мы боимся, что если не будем суеверны, что тем оскорбим кого-либо из них? Ведь с их помощью мы освобождаемся от всякого суеверия, стремясь к единому Богу и к Нему одному

привязывая (religantes) наши души, — откуда, думается мне, происходит и само слово «религия» (religio).

Этого вот единого Бога, это Единое Начало всего и Премудрость, Которой премудра всякая душа, как бы ни была она премудра, этот Дар, Которым блаженно все, что только есть блаженного, я и чту. И всякий ангел, который любит этого Бога, я уверен, любит также и меня. Всякий ангел, который считает Его своим благом, помогает в Нем и мне и не может завидовать и моему в Нем участию. Пусть же поклонники и почитатели частей мира скажут мне, кого из добрых ангелов не хотел бы расположить к себе тот, кто почитает только то одно, что всякий добрый ангел любит, от познания чего он радуется и стремление к чему делает его добрым? Напротив, всякий ангел, который любит только своеволие, не хочет быть подчиненным истине и, пожелав наслаждаться своим личным благом, отпал от общего блага и истинного блаженства, которому в рабство и на мучение преданы все порочные люди, а из добродетельных никто, разве только для испытания, для которого наши несчастья составляют радость, а наше обращение — осуждение, — такой ангел, несомненно, не достоин почитания.

Итак, пусть же религия связывает нас с одним только всемогущим Богом, потому что между нашим умом, которым мы постигаем Отца, и Истиной, т. е. внутренним Светом, с помощью Которого мы Его постигаем, не посредствует никакая тварь. А потому вместе с Отцом будем чтить и саму эту Истину, ни в чем от Него не разнящуюся, Которая представляет собой форму всего, что создано единым и стремится к единому. Отсюда для душ духовных ясно, что все создано через эту форму, которая одна только вполне заключает в себе то, к чему все стремится. Однако, это все не было бы создано Отцом через Сына и не сохранялось бы целым в своих границах, если бы Бог не был в высшей степени благим, так что Он не завидует никакой природе, которая может быть от Него доброй, и даровал силу оставаться в этом

добре — одному, насколько он хочет, а другому, насколько он может. Поэтому прилично нам чтить и почитать неизменным наравне с Отцом и Сыном и этот Дар Божий, т. е. Троицу единосущную: единого Бога, Которым, через Которого и в Котором мы существуем, от Которого мы произошли, Которому сделались неподобными и от Которого имеем обетование, что не погибнем, — Начало, к Которому мы стремимся, или форму, Которой следуем, и Благодать, Которой восстанавливаемся; единого Бога — Творца, Которым мы созданы, Его образ, через Который мы приводимся в единство, и Мир, Которым мы остаемся в единстве; Бога, Который изрек: «Да будет» (Быт. I), Его Слово, через Которое создано все, что создано по сущности своей и природе, и Дар Его благодати, по Которому все это угодно было Творцу Своему и примирено с Ним, чтобы ничто, созданное Им через Слово, не погибло; единого Бога, сотворенные Которым мы живем мудро, любя Которого и Которым наслаждаясь, мы живем блаженно; единого Бога, из Которого, Которым и в Котором все. Ему слава во веки веков. Аминь.

ИСПОВЕДЬ

КНИГА ПЕРВАЯ

ГЛАВА I

«Велик Господь и достохвален; и велика крепость Его, и разум Его неизмерим» (Пс. CXUV, 3; CXLVI, 5). И вот человек, ничтожная частица творения Твоего хочет восхвалять Тебя, — человек, носящий в себе свою смертность и являющий повсюду свидетельство греховности своей и того, что Ты «противишься гордым» (Иак. IV, 6; I Пет. V, 5); и этот человек, столь незначительное звено в созданном Тобою, дерзает воспевать Тебе хвалу. Но Ты сам возбуждаешь его к тому, чтобы он находил блаженство в прославлении Тебя, ибо Ты создал нас для Себя, и душа наша дотоле томится и не находит себе покоя, доколе не успокоится в Тебе. Дай же мне, Господи, уразуметь, должен ли я прежде призывать Тебя, а затем славословить, или вначале познать Тебя, а потом — призывать? Ибо кто может призвать Тебя, не зная Тебя? Или же надлежит призвать Тебя, дабы познать? «Но как призывать Того, в Кого не уверовали? Как веровать в Того, о Ком не слыхали? Как слышать без проповедующего?» (Рим. X, 14). И восхвалят Господа взыскующие Его. Ибо только ищущие могут обрести Его и обретающие — славословить Его. Итак, взыскую Тебя, Господи, призывая Тебя, и призываю Тебя, веруя в Тебя, ибо о Тебе проповедано нам. Призывает Тебя, Господи, вера моя, дарованная Тобою, которую Ты вдохнул в меня человеколюбием Сына Твоего, служением Исповедника Твоего.

ГЛАВА II

И как призвать мне Бога моего, Бога и Господа моего? Взывая к Нему, призову Его в себя самого. Но где же то место во мне, куда призвал бы я Бога моего? Где вселится в меня Бог, сотворивший небо и землю? Есть ли, Господи, что-либо такое во мне, что могло бы вместить Тебя? И само ли небо и земля, созданные Тобою, вместе с которыми Ты создал и меня, — вмещают ли Тебя? Но если все сущее не было бы сущим без Тебя, то, выходит, Ты присущ всему сущему и ничто не может быть чуждо Тебя. А раз и я существую в ряду творений Твоих, то зачем домогаюсь, чтобы ты взошел в храмину души моей и водворился в ней, коль скоро я не был бы сущим, не будь Тебя во мне? Ведь не в аду же я, хотя Ты и там: «сойду ли в преисподнюю и там Ты» (Пс. CXXXVIII, 8). Не было бы меня, Боже, не было бы совсем, если бы Ты не был во мне; или, точнее, я не был бы, если бы не был в Тебе, ибо «все из Него, Им и к Нему» (Рим. XI, 36). Истинно, Господи, так! Куда же я зову Тебя, когда я сам — в Тебе? Или откуда Ты прийдешь ко мне? И куда деваться мне с неба и земли, чтобы оттуда мог снизойти ко мне Бог, сказавший: «Не наполняю ли Я небо и землю» (Иер. XXIII, 24)?

ГЛАВА III

Итак, вмещают ли Тебя небо и земля, если Ты наполняешь их? Или, наполняя их, остаешься невместимым, ибо они не всего Тебя вмещают? Но куда изливаешь Ты то, что остается от Тебя, наполняющего небо и землю? Или Тебе, содержащему все, нет нужды содержаться в чем-либо, поскольку то, что Ты наполняешь, Ты и содержишь, Сам же не содержишься тем, что наполняешь? Ведь не сосуды же, наполняемые Тобою, делают Тебя неизменным и непреложным: сами они разбиваются и

сокрушаются. Ты же Сам в Себе не терпишь от этого ущерба, ибо нисколько от них не зависишь. И когда изливаешься на нас свыше, то нас восполняешь, а Сам не оскудеваешь; не ниспадаешь, а восстанавливаешь; не расточаешь Себя, а собираешь нас. Но, наполняя Собою все, всем ли Собою наполняешь? И если твари не могут вмещать Тебя, Творца всего, целиком, то не вмещают ли они Тебя по частям? И притом одинаково ли все, или по разному, например, большие (твари) — больше, а меньшие — меньше? И значит ли это, что в Тебе могут быть части, большие и меньшие? Или Ты везде весь, но ничто не вмещает Тебя всецело?

ГЛАВА IV

Кто же Ты, Господи мой? Кто или что, как не Господь Бог. «Ибо кто Бог, кроме Господа, и кто защита, кроме Бога нашего?» (Не. XVII, 32). Высочайший, совершеннейший, всемогущий, всеблагий и всемилосердный, в высшей степени правосудный и справедливый, недоступный и всем присущий, истинная красота и необоримая сила, неизменный, но изменяющий все, нестареющий и обновляющийся, но обновляющий все и старящий гордых в их неведении, всегда покоящийся и вечно творящий, все собирающий и ни в чем не нуждающийся, все носящий, наполняющий и поддерживающий, питающий и совершенствующий, обо всем заботящийся и ни в чем не имеющий недостатка. Ты любишь, но не волнуешься, ревнуешь, но не тревожишься, раскаиваешься, но не скорбишь, гневаешься, но не возмущаешься, изменяешь дела, но не изменяешь намерений, воспринимаешь, но не теряешь, ни в чем не нуждаешься, но, приобретая, радуешься, не корыстен, но требуешь лихвы. Тебе воздается, чтобы склонить к щедрости, но у кого есть что-либо, что не от Тебя? Ты воздаешь, платя долги, но кому же Ты должен? Прощая, оставляешь долги, ничего не теряя. Но что все

слова мои, Господи мой, жизнь моя, радость и утеха моя? Но горе безмолвствующим о Тебе, когда и многоречивые немеют.

ГЛАВА V

Но кто даст мне успокоение в Тебе? Кто утешит меня, сделав так, чтобы снизошел Ты в душу мою и наполнил Собою сердце мое, дабы забыть мне все горе мое и Тебя, единое благо мое, воспринять и возлюбить? Чт® Ты для меня? Сжался, дозвошь говорить, и я скажу сам себе: что я сам для Тебя, что заповедуешь мне любить Тебя, и если я не буду любить Тебя, Ты вознегодуешь и ниспошлешь великие бедствия? Велики ли, или не столь уж и велики эти бедствия, если я не буду любить Тебя? Увы мне! Скажи мне из сострадания Твоего ко мне, Господи Боже мой, что Ты для меня. «Скажи душе моей: «Я спасение твое» (Пс. XXXIV, 3). Скажи так, чтобы я услышал. Готово сердце мое и открыты уши для гласа Твоего: «Я спасение твое». И последую я за гласом Твоим, и настигну Тебя. Не укрой от меня лица Твоего: пусть я умру, но умру, увидев его.

Тесна храмина души моей, как войти Тебе в нее и как поместиться? Но Ты расширь ее. Она в руинах — восстанови и обнови ее. Знаю, много есть в ней нечистого, что оскорбит взор Твой, но кто очистит ее? К кому, как не к Тебе воззову я: «От тайных (грехов) моих очисти меня и от умышленных удержи раба Твоего, чтобы не возобладали мною» (Пс. XVIII, 13,14)? «Я веровал, и потому говорил» (Пс. CXV, 1), Ты знаешь, Господи. Не пред Тобою ли исповедал я грехи мои, Боже, избличая себя в них? И Ты простил мне неправды мои, остановил нечестие сердца моего. Мне ли судиться с Тобою, Который есть Истина? И самому себе я лгать не намерен, да не солжет мне неправда моя. Ибо «если Ты, Господи, будешь замечать беззакония, — Господи! кто устоит?» (Пс. CXXIX, 3).

ГЛАВА VI

Но все же дозволю мне, Господи, хотя я — прах и пепел, дозволю мне пред Твоим милосердием возвысить голос мой. Ведь я взываю к милосердию Твоему, а не к человеку, могущему высмеять меня. Пускай и Ты посмеешься, но Ты же, сжалившись, и помилуешь. Ибо что я хочу сказать Тебе, Господи мой! Начать с того, что я не знаю, откуда пришел сюда, в эту мертвую жизнь или живую смерть. И вот меня, пришельца, восприняло и утешило сострадательное милосердие Твое, как слышал я еще от плотских родителей моих, отца и матери, из которых Ты образовал меня. Сам я об этом ничего не помню, но знаю: вскормил меня молоком, по детской немощи моей, Твой благостный промысел. Не мать моя, не кормилица питали меня сосцами своими, но Ты через них подавал младенцу его детскую пищу по законам природы, предначертанным Тобою, по богатству щедрот Твоих, которыми Ты благодетельствуешь всякую тварь по мере потребностей ее. Ты также даровал мне ощущать, сколько требовалось мне еды, дабы я не требовал сверх меры, и в кормивших меня вложил желание давать мне то, что они давали. И они охотно давали мне то, что в изобилии получали от Твоих щедрот. Ибо благо мое было и их благом, и хотя ими передавалось мне, но происходило не от них, а через них совершалось Тобою, поскольку всякое благо — от Тебя, и от Господа моего — спасение мое. Я понял это гораздо позже, хотя уже тогда Ты взывал ко мне, ниспосылая Свои дары. Но в то время я умел лишь сосать материнскую грудь, покоиться на ее лоне, утешаться ее ласками и плакать, если чувствовал телесные неудобства.

Потом я научился смеяться, сперва во сне, а потом — и наяву. Так мне говорили, и я поверил, ибо видел тоже и у других младенцев, хотя о себе этого не помню. И вот уже я начал различать окружавшие меня предметы и стал пытаться сообщать о своих желаниях тем, кто мог

бы их исполнить; но ничего не выходило, так как желания мои были во мне, а те, к кому я обращался — вне меня, и они не могли проникнуть в душу мою. Я подавал знаки и хныкал, но все это было убого и невыразительно, и понять меня никто не мог. И когда желания мои не выполнялись, то ли потому, что меня не понимали, то ли боялись, что их исполнение могло бы мне повредить, я негодовал и досадовал на старших, которые не подчинялись мне и не слушались, и сам себя наказывал за это плачем. Впрочем, таковы все младенцы, и сам я был таков: в этом убедили меня не столько мои воспитатели, сколько сами не умеющие говорить и несознающие еще младенцы.

Но вот младенчество мое давно уже умерло, а я все еще живу; Ты же, Господи, живешь всегда и ничто не умирает в Тебе, ибо Ты — вечно сущий, прежде всего сотворенного; Ты — Бог и Владыка всего, что сотворено Тобою; у Тебя вечные причины всего преходящего, в Тебе непреложные начала всего изменяемого, и все, само по себе временное и беспокойное, находит в Тебе и у Тебя и вечную жизнь, и всегдашнее успокоение. Так ответь мне, припадающему к стопам Твоим, ответь по милосердию Твоему к недостойному рабу Твоему: предшествовал ли младенчеству моему какой-либо иной возраст, мною забытый, или же все это ограничивалось тем состоянием, в котором я пребывал в материнской утробе? Ибо и об этом времени со слов других кое-что мне известно, да и сам я видел беременных женщин. Но что же было до этого, Боже мой, радость моя, был ли я и до этого где-нибудь и чем-нибудь? Кто еще может дать ответ: и мать моя, и отец о том не знали, и другие не ведают, и опыт молчит. Не смейся над моим вопросом, но дозволю восславить и исповедать Тебя, Господи, и за то небольшое, что я сумел познать.

Исповедую Тебя и исповедуюсь, Господи Боже, Владыка неба и земли, и благодарю за начато к жизни и младенчество, которых не помню, но о которых Ты даровал возможность догадываться и верить, слушая рассказы

кормилиц и нянек и наблюдая за другими. Ибо я жил уже и тогда, хотя только под конец младенчества стал искать знаки, с помощью которых мог бы сообщить свои чувства другим. Откуда же могло произойти это живое существо, как не от Тебя, Господи? И есть ли кто на свете, кто создал бы себя сам? И можно ли представить другую причину нашего бытия и нашей жизни, кроме Тебя, Господи, Творца и Создателя нашего, в Котором бытие и жизнь — неразделимы, ибо Ты сам — высочайшее бытие и высочайшая жизнь? Ты — Всевышний, Ты — неизменный. Для Тебя не проходит настоящий день, хотя он и проходит, ибо все — в Тебе. И как он мог бы пройти, когда бы неизменно не пребывал в Тебе? «Ты — тот же, и лета Твои не кончатся» (Пс. СІ, 28); эти лета Твои — не всегдашний ли, один и тот же непрерывный день? Сколько дней и лет наших протекли через этот Твой неизменный день, в нем и через него изменяясь, сколько еще протечет! И все наше прошлое, все будущее — все у Тебя в Твоем вечном сегодня. Кому-то неясны слова мои? — что за беда! Пусть молится не о том, чтобы искать Тебя, но чтобы найти, ибо стократ лучше не искать, но найти, чем, ища, не находить Тебя.

ГЛАВА VII

Услышь меня, Господи! Горе грехам человеческим! Так говорит человек, и Ты милосердствуешь о нем, ибо Ты сотворил его, но не грех — в нем. Кто расскажет мне о младенчестве моем, кто откроет мне грехи его? Ибо кто чист от греха пред Тобою? Никто, даже младенец, хотя бы он прожил один только день. Кто поведаст мне об этом? Неужто другой младенец, в котором я увижу прегрешения свои?

Итак, в чем я тогда погрешил, или чем? Не тем ли, что, рыдая, жадно раскрывал рот, ловя сосцы матери моей? Ведь, раскрывая я подобным же образом рот сейчас, не в поисках материнского молока, конечно, а для

принятия соответствующей моему возрасту пищи, я подвергся бы насмешкам и справедливому осуждению. Следовательно, и тогда я делал нечто предосудительное, но так как не понимал этого, да и не мог понимать, вряд ли это могло быть поставлено мне в вину. Осознание этого приходит с годами, но я не видел ни одного разумного человека, который бы, выметая из дома сор, выбрасывал и полезные вещи. И хорошо ли было, даже со скидкой на младенчество, плачем требовать недолжного, сердиться и негодовать на непослушных старших, даже на родителей, царапаться и драться и по мере сил всячески вредить за то, что не исполняли они детских капризов и причуд? Нельзя упрекать младенцев за слабость и немощь их тел, но душевные изъязны заслуживают порицания. Мне довелось видеть, например, завистливого малыша: он еще не умел говорить, но уже злобно и ревниво поглядывал на молочного брата. Да и многие могли наблюдать нечто подобное. Говорят, кормилицы замаливают в таких случаях грехи свои и как-то их искупают, но как — не знаю. Скажу одно: какая же это невинность, когда у груди матери, полных молока, один ребенок требует удаления от них другого, равно нуждающегося в этой пище? На это принято смотреть снисходительно; не потому, что это — пустяк, а потому, что с возрастом, как полагают, это должно пройти. Пожалуй, что так, но не всегда; и если не проходит, то справедливо осуждается и подвергается наказаниям.

Итак, это Ты, Господи, дал жизнь младенцу и облачил его в тело, одаренное всеми чувствами, Ты составил его из разных членов и придал соразмерный вид, для самосохранения наделил всеми стремлениями и склонностями живого существа. Ты заповедуешь мне «славить Господа и петь имени Твоему, Всевышний» (Пс. ХСІ, 2), ибо Ты — Бог всемогущий и всеблагий, и то, что Ты соделал, Художник и Промыслитель, дающий образ, и красоту, и строй всему по законам Своим, кто еще соделает?

Но этот возраст, Господи, возраст, о котором я ничего не помню и о котором сужу лишь по рассказам других

или по наблюдениям за другими, — этот возраст с большой неохотой причисляю я к жизни моей, которой живу я в этом мире. Ибо помню я об этом возрасте не больше, чем о пребывании своем в материнской утробе. Но коль скоро «я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя» (Пс. L, 7), то где я, раб Твой, Господи, где и когда был я невинным? Итак, я оставляю это время, о коем дерзнул спросить Тебя. Да и что мне за дело до него, когда не сохранилось у меня о нем никаких воспоминаний, никаких следов.

ГЛАВА VIII

Прошло время, и из младенчества я вступил в отрочество; вернее, наступило отрочество, заменив собою младенческий возраст. Впрочем, и младенчество не покинуло меня, ибо куда ему было меня покинуть, но, однако же, его уже не было. Я перестал быть бессловесным младенцем, но стал отроком, умеющим произносить слова. И я уже помню об этом, помню, как научился говорить. Меня не обучали этому специально, показывая те или иные слова в определенном порядке, как это часто делали впоследствии, уча азбуке и письму, но сам я умом своим, дарованным мне Тобою, Боже, запоминал имена тех или иных вещей, называемых старшими, потому что не имел возможности выразить чувства души моей ни плачем, ни криком, ни какими-либо телодвижениями. Итак, старшие называли ту или иную вещь, затем, вновь обращаясь к ней, называли тем же именем, и это задерживалось в моей памяти. Помогало мне и то, что при этом использовались жесты, этот естественный и общий всем народам язык, что-то отражалось и в глазах, и в интонациях голоса; состояние души, желающей или отвергающей, так или иначе проявлялось во всех движениях тела. Так, часто слыша в разговорах одни и те же слова при одних и тех же обстоятельствах, я мало помалу научился понимать их

значения, научился выговаривать их и ими выражать свои желания. И, научившись пользоваться словесными знаками, я вступил в бурную жизнь человеческого общества, все еще, однако, завися от власти родителей и воли старших.

ГЛАВА IX

Господи Боже мой! Каких только бедствий и издевательств не испытал я тогда, когда мне, мальчику, вменялось в обязанность только одно: неукоснительно следовать наставлениям, чтобы прославиться в этом мире, преуспеть в науках и, прежде всего, в ораторском искусстве, открывающем путь к почестям и богатству. С этою целью меня послали в школу для изучения наук, пользы которых я, несчастный, понять не мог; а между тем, когда я ленился, меня секли. Так повелось исстари, и многие, жившие задолго до нас, проложили эти скорбные пути, умножавшие труды и болезни сынов Адамовых. Впрочем, встретились мне люди, обратившиеся к Тебе, Господи, и я научился у них чувствовать и мыслить о Тебе, как о некоем Великом Существо, скрытом от нас, но могущем услышать и помочь. И я, мальчишка, начал молиться Тебе, прося о заступничестве и убежище. Преодолев детское косноязычие, я молил Тебя, чтобы не секли меня в школе, но Ты не внимал мольбам моим, и родители, которые, конечно, не желали мне зла, смеялись надо мною, что особенно печалило меня и повергало в уныние.

Господи! Найдутся ли возвышенные души, воспламененные такою любовью к Тебе, великие умы, столь беззаветно преданные Тебе, что не смутят их ни козлы, ни когти, ни иные орудия пыток, об избавлении от которых денно и ночью молят Тебя по всей земле? И будут ли они так же равнодушно взирать на тех, кто страшится подобных мук, как бывают равнодушны родители наши к тем мучениям, которым подвергаются дети от

своих учителей? Как мы боялись этих мучений, как горячо молили Тебя избавить нас от них, а между тем грешили, ленясь учиться и писать, и читать, и размышлять, как от нас того требовали учителя. Ведь была же у меня и хорошая память, и живой ум, коими Ты благоволил наделить меня, Господи, но я предпочитал игры, терпя от тех, кто любил то же самое. Но взрослые называют свои игры делом, а за детские дела детей наказывают. Я терпел побои за игру в мяч, из-за которой забывал учить буквы, которыми потом, став большим, играл в куда более мерзкие игры. И разве учитель, бивший меня, занимался не тем же самым? Ведь если в состязании он бывал побежден более ученым и сведущим, разве его меньше душили обида и зависть, чем меня, когда мой товарищ побеждал меня в игре?

ГЛАВА X

Как я грешил, Господи, все сотворивший и все сдерживающий; грехи, впрочем, только сдерживающий. Я грешил, пренебрегая наставлениями родителей и учителей, хотя грамотность принесла мне впоследствии немало пользы; я был непослушен не из стремления к лучшему, а из лени и любви к игре. Я любил быть первым в играх и гордился, когда побеждал. Но уже разбужено было мое любопытство, и я жадно ловил слухи и сплетни, все больше мечтая посетить зрелища, игры взрослых. Их организаторы занимают высшие должности, те, которые прочат своим детям многие родители, а между тем не возражают, чтобы детей секли, если эти зрелища мешают учебе. Выходит, родители хотят, чтобы хорошая учеба дала их детям возможность устраивать такого рода зрелища. Взгляни на это, Господи, взгляни милосердно; освободи нас, обратившихся к Тебе, освободи и тех, кто еще не обратился: да обратятся они и да станут свободными.

ГЛАВА XI

Я уже слышал о вечной жизни, обещанной нам через уничижение Господа, нисшедшего к нашей гордыне. Я был ознаменован крестным знамением Его и освящен солью при рождении из чрева матери моей, уповавшей на Тебя, Боже. Ты видел, как еще мальчиком я так болел животом, что чуть не умер; Ты видел это, ибо уже тогда был хранителем моим, Ты видел, сколь благочестиво молил я мать мою, а через нее — и мать нашу Церковь, чтобы меня окрестили во имя Христа, Бога и Господа моего. И мать моя, веруя в Тебя и вынашивая в чистом сердце своим вечное мое спасение, уже готовилась омыть меня и приобщить к святым таинствам Твоим ради отпущения моих прегрешений, но я внезапно выздоровел. Очищение мое тут же было отложено, как будто оставшись в живых я должен был прежде еще больше выматься в грязи, будто бы грязь прегрешений, совершенных после святого омовения, была еще грязнее.

Итак, я уже веровал; верили и мать моя, и все домочадцы, кроме отца, которому, однако, не удалось одолеть во мне уроков материнского благочестия и удержаться от веры в Христа, в Которого сам он не верил. Благодаря матери моей отцом моим скорее был Ты, чем он; Ты возвысил ее над мужем, но Ты же ее и подчинил ему.

Господи, если будет Тебе угодно, ответь, зачем было отложено крещение мое? Чтобы освободить пути греховному зуду моему? Почему и доселе приходится мне слышать, как говорят о том или ином грешнике: «Пусть его! Ведь он еще не крещен»? Ведь если речь идет о здоровье тела, никто не скажет: «Пусть его продолжают ранить: он ведь все равно болен». Разве не легче и быстрее выздоровел бы я, поддерживаемый своими близкими, ' Т.е. был совершен обряд, «предваряющий крещение», но не само крещение, которое предпочитали совершать в зрелом возрасте, дабы этим смыть все предшествующие грехи.

если бы было даровано мне крещение Твое, осенившее спасение души моей? Впрочем, мать моя знала, скольким искушениям подвергается человек, выходящий из детского возраста, и предпочитала, чтобы им подвергался прах земной, а не образ Божий.

ГЛАВА XII

В детстве моем, таившем меньше опасностей, нежели юность, я не любил занятий и не терпел, когда меня к ним принуждали; меня же к ним принуждали, и это было благом для меня, но я противился благу; если бы меня не принуждали, я бы и не учился. Принуждение человека к чему-либо против его воли — не есть добро, даже если то, к чему его принуждают — добро. И принуждавшие меня поступали дурно, хорошим же это стало для меня по Твоей воле, Боже. Ведь помыслы принуждавших были направлены на то, чтобы выученное мною я приложил к обретению нищего богатства и позорной славы. Ты же, у Которого наши «волосы на голове все сочтены» (Мф. X, 30), использовал заблуждения заставлявших меня учиться мне во благо, мои же, т.е. лень и нежелание учиться, — для справедливого наказания, которое заслужил я — малый отрок и великий грешник. Так благодетельствовал Ты меня через заблуждавшихся и карал за мои собственные грехи. Ибо такова воля Твоя: да несет всякая неустроенная душа наказание в себе же самой.

ГЛАВА XIII

Но почему я так ненавидел греческий, которому меня пытались обучать с раннего детства? Этого я понять не могу. Латынь я любил, хотя и не ту, которой обучают в

¹ Т.е. уроки литературы — чтение и толкование поэтов и прозаиков.

начальных школах, а уроки так называемых грамматиков*. Начальное же обучение чтению, письму и счету тяготило меня не меньше греческого. Откуда это, как не от греха и житейской суетности, от плоти и дыхания, «которое уходит и не возвращается» (Пс. LXXVII, 39). Это начальное обучение, благодаря которому я обрел возможность читать и писать, было, конечно же, лучше и надежнее тех уроков, на которых меня заставляли учить о скитаниях какого-то Энея, забывая о своих собственных, плакать над Дидоной, покончившей с собою из-за любви, в то время как сам я, несчастный, умирал на них для Тебя, Господи, любовь Моя.

Воистину, жалкое зрелище: оплакивающий Дидону, умершую от любви к Энею, не оплакивает себя, умирающего из-за отсутствия любви к Тебе, Господи, светоч сердца моего, хлеб души моей, сила ума моего, лоно мысли моей. Я не любил Тебя и изменял Тебе, и гул одобрений сопровождал изменника. Дружба с этим миром — измена Тебе; ее приветствуют и одобряют, и люди стыдятся быть не такими, как все. Итак, я не плакал об этом, а плакал о Дидоне, «угасшей, ушедшей к последним пределам»¹, — я, шедший сам за последними творениями Твоими, покинувший Тебя прах, идущий к праху. Я опечалился бы, если бы у меня отняли эту книгу, печалившую меня! И такие-то глупости почитаются более почетным и высоким образованием, чем обучение чтению и письму! Господи, да прозвучит сейчас в душе моей правда Твоя: да не будет! Гораздо выше, конечно, простая грамота. Я скорее готов позабыть про мытарства Энея, чем разучиться читать и писать. Над входом в школы грамматиков свисают завесы, но это не знаки почтенных тайн, а стыдливое прикрытие заблуждений. Пусть не возмущаются они, услышав эти слова: я их уже не боюсь, исповедуясь Тебе, Боже, в том, чего жаждет душа моя; мне приносит успокоение, когда, осуждая злые пути свои, я прилепляюсь к Твоим благим путям.

² Вергилий. Энеида, кн. VI-ая,

Пусть же умолкнут возмущенные крики продавцов и покупателей литературной премудрости; ведь если спросить их, правду ли сказал поэт, что Эней некогда прибыл в Карфаген, то те, кто попроще, ответят, что не знают, более же сведущие определенно скажут, что — нет. Но если я спрошу, сколько букв в имени «Эней», все, обучавшиеся грамоте и счету, ответят правильно, в соответствии с принятым у людей значением букв и цифр. И если я задам им вопрос, что причинит им в жизни больше неудобств: забвение грамоты или поэтических басен, то разве непонятно, что ответит любой здравомыслящий человек? Таким образом, я грешил уже тем, что предпочитал пустые рассказы полезным урокам, а точнее — любя первые и ненавидя последние. Один да один — два; два да два — четыре. Господи, как ненавидел я эту волынку! И сколь сладостным было для меня это зрелище: деревянный конь, наполненный воинами, горящая Троя и «тьнь Креусы самой»*.

ГЛАВА XIV

Но почему ненавидел я греческую литературу, где подобными баснями пруд пруди? Кто в этом деле искуснее Гомера? А между тем, хотя в своей суетности он столь сладок, мне, отроку, он был горше горького. Я полагаю, что и Вергилий будет противен греческому юнцу, если его будут принуждать изучать Вергилия также, как меня — Гомера. Трудности, обычные при изучении чужого языка, были желчью, полившею мед греческих баснословии. Я еще и слова не мог понять по-гречески, а от меня уже требовали, чтобы я заучивал их, и грозились суровыми карами. Ведь младенцем я не знал и латыни, но выучился ей на слух безо всякого страха и мучений от кормилиц, шутивших и игравших со мною, среди ласковых речей, веселья и смеха. Никто не принуждал

• Вергилий. Энеида, кн. 11-ая. Креуса — жена Энея.

меня, кроме собственного моего сердца, понуждавшего рождать зачатое, что было бы невозможно, не выучи я, не на уроках, а во время бесед, тех слов, при помощи которых я мог сообщить другим свои мысли. Поэтому ясно, что для изучения языка свободное любопытство куда важнее, чем грозная необходимость. И первому, по законам Твоим, всегда преграждает путь второе; по тем Твоим законам, Господи, которые управляют и учительской линейкой, и искушениями праведников; по которым надлежит проливаться спасительной горечи, дабы отвратила она нас от смертоносной сладости, уводящей от Тебя.

ГЛАВА XV

Внемли, Господи, молитве моей, да не ослабеет душа моя под водительством Твоим, да не ослабею я сам, свидетельствуя пред Тобою о милосердии Твоем, отвратившем меня от злых стезей моих. Будь сладостнее всех сладостных соблазнов, соблазнявших меня. Да возлюблю Тебя всеми силами души моей, да прильну к Твоей благодати всем сердцем моим. Избави меня. Господи, от всех искушений до конца моих дней. Да служат Тебе, Господи, Царь мой, Бог мой, все то доброе, чему выучился я отроком: и слово мое, и писание, и чтение, и счет. Когда увлекали меня суетные науки, Ты взял меня под Свое начало и отпустил мне грехи моего суетствования. Ведь многое даже из того пошло мне на пользу, хотя я мог бы познать все это, занимаясь и чем-нибудь лучшим.

ГЛАВА XVI

Горе людскому обычаю, бурно несущему нас в своем потоке. Кто воспротивится ему? Когда он утихнет? Доколе будет увлекать нас в огромное и страшное море, переплыть которое могут разве взошедшие на корабль? Разве

не читал я, влекомый этим потоком, о Юпитере, что и гремел, и прелюбодействовал? Такое трудно вообразить, а между тем нас хотят убедить, что было и прелюбодеяние, и гром. Кто из учителей, гордо завернувшись в свой плащ, прислушался бы к словам человека, такого же праха, как и они, который бы сказал: «Гомер перенес человеческие пороки на богов. Лучше бы он научил людей божественным добродетелям»? Впрочем, басни — баснями, но когда преступным людям приписывают божественные достоинства, то порок перестает считаться пороком, и порочный выставляет себя подражателем уже не человеческой низости, а божественной высоты.

И в этот адский поток бросают сынов человеческих, чтобы они изучали все это, да еще и за плату! Сколь достойное дело делается публично на форуме пред лицом законов, назначающих (учителям) сверх платы от учеников еще и плату от города! Новотпоток.удараясьоскалы, звенит. «Тут учатся говорить, приобретают красноречие, необходимое для убеждения и передачи мыслей». Действительно, где бы еще могли мы выучиться таким словам, как «золотой дождь», «поно» «обман», если бы Теренций не изобразил молодого повесу, который, увидев фреску, решил подражать Юпитеру в своем разврате. Он увидел на рисунке, как Юпитер некогда обманул Данаю, пролив на лоно ее золотой дождь. И вот уже наш герой разжигает свою похоть, как бы получив добро с небес: Великий бог, небесный храм сотрясший громом! Ну, как не совершить мне то же, человеку малому?»

Беда не в том, что эти слова легко запоминаются в силу их мерзкого содержания, а в том, что они позволяют легче совершать сами мерзости.

Я осуждаю не слова, эти драгоценные сосуды, а вино заблуждения, которое нам подносят в них пьяные учителя. А попробуй не пей: высекут и не позволят обратиться

¹Теренций. Евнух.

в суд! И однако, Господи, пред очами Твоими я могу вспоминать об этом спокойно: да, я охотно учился этому, даже наслаждался; и потому обо мне говорили: сей отрок подает большие надежды!

ГЛАВА XVII

Позволь, Господи, покаяться в тех глупостях, на которые растрчивал я дарованные Тобою способности. Помню, задали мне подготовить и произнести речь Юноны, раздосадованной тем, что не может перекрыть путь тевкрам* в Италию. Наградой была похвала, наказанием — насмешки и розги. Я никогда не слышал о подобной речи, но нас заставляли выискивать это в поэтических баснях, дабы затем высказать в прозе описанное в стихах. И чем лучше мог изобразить кто-либо гнев и печаль, чем точнее были подобранные им слова, тем большего он заслуживал одобрения. Но что мне с того, Господи мой, жизнь моя, что мне за мои декламации рукоплескали больше, чем моим соученикам? Разве все это не ветер и дым? Неужто не было лучших тем для упражнения памяти и языка? Восхваление Тебя, Господи, славословие Тебя из Писания — вот что должно было служить опорой сердца моего! Тогда его не увлекли бы, как жалкую добычу крылатых стай, глупости и суета. Не на один ведь лад приносятся жертвы падшим ангелам.

ГЛАВА XVIII

Что же удивительного в том, что меня захватила суета и я удалялся от Тебя, Господи, во внешнее? Мне приводили в пример людей, боящихся упреков в варваризмах и

¹ Т.е. троянцам. Название происходит от имени их первого царя Тевкра.

солецизмах даже тогда, когда они говорили о своих добрых поступках; они гордились не самими делами, а похвалами за рассказ, если он был составлен в правильных, хорошо согласованных и красивых словах. Ты видел это, Господи, но молчал, «долготерпеливый и многомилостивый» (Пс. СИ, 8). Всегда ли будешь молчать? И сейчас ты вызволяешь из этой бездонной пропасти душу, взыскующую Тебя, ибо «сердце мое говорит от Тебя: «ищите лица Моего»; и я буду искать лица Твоего, Господи» (Пс. XXVI, 8). Сколь далек был от лица Твоего я, омраченный похотью сердца моего. Ведь уходят от Тебя и возвращаются не перебирая ногами в пространстве. Разве Твой младший сын искал лошадь или корабль? Улетел ли он на неведомых крыльях, или ушел пешком в дальние страны, чтобы там растратить состояние, которое Ты дал ему перед уходом? А ведь Ты дал его, любящий Отче, и дал еще, когда тот вернулся к Тебе нищим. Он жил беспутно, во мраке страстей, а это и значит — быть далеко от лица Твоего.

Взгляни, Господи, взгляни долготерпиво, как тщательно выполняют сыны человеческие правила составления букв и слогов, полученные ими от прежних мастеров красноречия, и сколь небрежны они в соблюдении полученных от Тебя не преложных правил вечного спасения! Ведь если человек, обучающий ораторскому искусству, произнесет слово ното без придыхания в первом слове, то люди возмутятся больше, чем в том случае, если он, вопреки заповедям Твоим, возненавидит другого человека. Неужто же какой-либо враг может быть опаснее, чем сама ненависть к этому врагу? Губит ли преследование другого больше, чем губит собственное сердце ненависть к нему? И неужели знание грамматики глубже запечатлевается в сердце, нежели сознание того, что ты желаешь ближнему нечто такое, чего себе не пожелал бы вовек? О, как далек Ты в Своих безмолвных высотах. Боже, посылающий по законам Своим карающую слепоту на недозволенные страсти! Когда человек, стремясь заслужить славу великого оратора, окруженный толпою людей с неистовою злобой преследует своего врага, он не побойтся потребовать

убрать его из общества людей, но при этом будет всячески остерегаться сказать «общества людей».

ГЛАВА XIX

Вот к какой жизни готовился я, несчастный, вот на каком ристалище упражнялся. Мне страшнее было допустить варваризм, чем зависть к тем, кто сказал лучше меня. Говорю Тебе, Господи, и исповедуюсь в том, за что хвалили меня тогда те, чье одобрение во многом определяло в то время терпимость моего существования. Я не видел той пучины мерзостей, в которой был «отвержен я от очей Твоих» (Пс. XXX, 2 3). Но я был еще хуже, ибо вызывал неудовольствие даже и у тех людей: я без конца обманывал и воспитателей, и учителей, и родителей моих, ибо предпочитал всему забавы, кривляния и пустые зрелища. Я воровал со стола и из кладовой, и не только из-за обжорства, но и чтобы купить себе новые игрушки. И в игре не раз я обманым путем добивался победы, сам побежденный при этом пустою жаждою превосходства. А ведь когда я замечал нечто подобное за другими, то как ненавидел это, как преследовал подобные поступки! Но если сам попадался, то упорствовал и все отрицал.

Это ли невинность детская? Нет, Господи, нет; молю Тебя, Боже мой! Ведь так всегда: вначале от воспитателей и учителей — орехи, мячики и воробыл, затем от перфектов и царей — золото, поместья и рабы, а вместо линеек и розг — тюрьмы и кандалы. Итак, Царь наш, ты лишь одобрил смирение, когда сказал о ребенке: «Таковых есть Царство Небесное» (Мф. XIX, 14).

ГЛАВА XX

И все же, Господи, благодарю Тебя, всевышнего и всеблаготворца и Правителя мироздания, и благодарил бы даже в том случае, если бы благоугодно было Тебе,

чтобы жил я не долее детства. Ибо я и тогда существовал, жил и признавал свое бытие, заботясь о своем самосохранении, как бы об образе Того Единого, от которого я произошел, сберегая по сокровенному влечению целостность чувств моих даже в малом и услаждаясь истиной в самых ничтожных вещах. Я не хотел обманываться и обманывать, обладал хорошей памятью и речью, радовался дружбе, избегал уныния, неприязни и невежества. Разве не удивительно и не заслуживает одобрения такое живое и одушевленное существо? А ведь все это — дары Господа моего, все это — добро и все это — я. Итак, благ Тот, Кто создал меня, и сам Он — благо мое, и я не устану благодарить Его за все те блага, которыми пользовался, будучи еще мальчиком. Грешил же я потому, что не в Нем самом, а в себе и других тварях Его искал наслаждений, всего высокого и изящного, всего истинного. И это вело меня к страданиям и томлениям, смятению и замешательству, заблуждениям и ошибкам.

Благодарю Тебя, радость моя, слава моя и упование мое, Боже мой; еще и еще благодарю Тебя за дары Твой; да сберегутся они; так соблюдешь Ты меня, и то, что даровано Тобою, я сохраню и умножу, и сам я пребуду с Тобою, ибо и бытие мое — от Тебя.

КНИГА ВТОРАЯ

ГЛАВА I

Я хочу вспомнить сейчас все прошлые грехопадения мои и похотствования души не затем, чтобы любоваться ими, но чтобы еще сильнее возлюбить Тебя, Боже. Вспоминая о путях нечестия своего и горестно размышляя над ними, я стремлюсь лишь к одному: чтобы Ты стал единственной любовью моею, любовью истинной, неисчерпаемой и неизменной; хочу, чтобы Ты собрал меня, рассеянного и раздробленного в своем удалении от Тебя, воедино. Ибо было в юности моей время, когда сгорал я в адском пламени плотских похотей и погрязал в тине любовных похождений; и иссохло лицо мое, и стал я мерзок пред очами Твоими, любуюсь собою и стараюсь нравиться любившим меня.

ГЛАВА II

В чем искал я наслаждений, как не во взаимности любви, в том, чтобы любить и быть любимым? Но душе в этом ее устремлении не доставало меры, и я не хотел довольствоваться доброй дружбой; напротив, поднималась во мне буря нечистых страстей и омрачала сердце мое, так что я не мог уже отличить светлой чистоты любви от мрачной грязи похоти. То и другое смешалось во мне и увлекло слабый возраст в стремнину страстей и бездну пороков. Возобладал надо мною гнев Твой, Господи, но я не заметил и не понял этого. Я был как бы оглушен звоном цепей бренности моей — наказанием за мою гордыню. Так я все дальше удалялся от Тебя, и Ты не препятствовал мне. Я не стеснялся превозноситься

самыми постыдными делами, на которые я был тогда охоч, почитая их чуть ли подвигами и стараясь превзойти других позорным удальством, поскольку только этим и восхищались в кругу своевольных юнцов; а Ты все молчал! О, глупые восторги! о, бессмысленные наслаждения! Но Ты терпел и это, видя мое падение, мою нелепую гордость отверженностью и бессилием своим.

Где мне было искать того, кто принял бы во мне участие и вызволил из этой беды, кто обратил бы преходящие удовольствия мои мне же во благо, положив предел их обольстительной силе? И вправду, лучше уж бурным волнам юности моей было разбиться о берег супружеской жизни, когда все свелось бы к рождению детей по закону Твоему, Господи, по которому Ты через нас творишь и образуешь преходящие поколения смертных, очищая им путь от терний и волчцов, коих нет в вертограде Твоем. Ибо всемогущество Твое всегда рядом с нами, хотя бы мы и удалились от Тебя. О, если бы я внял гласу грома Твоего: «Таковые (т.е. вступающие в брак) будут иметь скорби по плоти; а мне вас жаль», и еще; «Хорошо человеку не касаться женщины», а также: «Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене» (I Кор. VII, 28; 1; 32). Если бы вслушался я в эти слова, став скопцом для царства небесного, с каким бы восторгом ожидал я объятий Твоих!

Но я, несчастный, сгорал в огне страстей вдали от Тебя; погряз я Твои законы и не избежал за то правосудных наказаний Твоих; да и кто из смертных избежал? Ибо Ты всегда сопровождаешь нас и милосердием, и строгостью, и все преступные удовольствия отравляешь горечью и досадой, понуждая искать удовольствий чистых и безупречных. А где найти такие, как не в Тебе, Господи, Который «умерщвляет и оживляет, поражает и исцеляет» (Втор. XXXII, 39), дабы не умерли мы без Тебя?

Где же был я, как долго скитался вдали от истинного утешения — дома Твоего? Мне было шестнадцать лет, когда покорило плоть мою сумасбродство и бешенство

похоти, извиняемое человеческим бесстыдством, но воспрещаемое законом Твоим. Домашние мои не позаботились уберечь меня женитьбой; их волновало только одно: чтобы я преуспел в красноречии и стал известным оратором.

ГЛАВА III

Впрочем, в том году мои занятия были прерваны, и я был отозван из Мадавры*, соседнего городка, где изучал словесность и ораторское искусство. Копились деньги для отправки меня в Карфаген, ибо отец мой, человек небогатый, был крайне честоплюбив. Но кому я говорю все это? Конечно, не Тебе, Боже, но пред Тобою — всему роду человеческому, всем тем немногим, кому доведется прочесть эти строки, дабы и они поразмыслили, из какой «глубины взываю к Тебе, Господи» (Пс. CXXIX, 1) и как склонен Ты внимать душе, исповедую ей Тебя и исповедующейся Тебе.

Как все тогда хвалили моего отца, не жалеющего последних средств ради обучения сына и посылающего его в столь дорогую и дальнюю поездку, в то время как многие куда более зажиточные сограждане ни о чем подобном и не помышляли! Но тот же отец не обращал ни малейшего внимания на то, каким я расту, сколь чист я пред очами Твоими, как преуспел в духовной жизни; он желал одного: чтобы я был красноречив, хотя бы для этого мне пришлось вовсе оставить Тебя, вернее, я был бы оставлен попечением Твоим, Господи, единый и истинный хозяин нивы Твоей — души моей.

Итак, мне шел шестнадцатый год, и я, забросив на время занятия, жил в родительском доме в совершенной праздности; тут-то терния похотей буйно разрослись в голове моей, и не было рядом никого, кто выкорчевал

* Город в Нумидии, расположенный неподалеку от Тагасты, родного города Августина.

бы их милосердной рукою. Более того, отец мой, увидев в общественных банях, что я достиг уже возмужалости, обрадовался и тут же сообщил об этом матери, будто бы мечтая уже о будущих внуках, радуясь тому опьянению, в котором мир забывает Творца своего, предпочитая Творцу сотворенную Им тварь и оставляя духовное наставление святых заповедей Божиих ради пучины плотских похотей. Но Ты уже положил в сердце матери моей основание храма Твоего и начало святого жилища Твоего. Я был тогда еще только оглашенным, а потому мать, объятая благоговейным трепетом, зная, что я еще не был в числе верующих, боялась за меня, чтобы я не пошел по кривым путям, по которым ходят отбратившиеся от Тебя.

Увы мне! Как посмел я говорить, что Ты, Господи, безмолвствовал, когда я удалялся от Тебя? Неужто же это было безмолвием, когда Ты говорил со мною через верную рабу Твою, мою мать? Но и этот голос не проникал в сердце мое, и я не внимал ему. Мать заботливо внушала мне, когда мы оставались наедине, чтобы я остерегался прелюбодеяний, в особенности же с замужними женщинами. Но эти материнские советы казались мне чем-то слишком женским, и я стеснялся прислушиваться к ним. Между тем, то был голос Твой, но я не замечал этого и не мог понять. Я думал, что она говорит от себя, и в лице рабы Твоей ее сын уничижал Тебя. С безумным ослеплением хватался я за все дурное, стыдясь, что среди сверстников моих было немало более порочных, чем я. Странное это было общество: здесь гордились пороками и стыдились добродетелей, и я пускался во все тяжкие не столько из пристрастия к дурному, сколько ради победы в состязании по удалству. Что может быть постыднее порока? А я стремился стать порочнее, чтобы избежать стыда! А если мне не удавалось перещеголять их на деле, то я измышлял всевозможные байки, лишь бы показаться лучшим, чем другие.

Вот с какими товарищами блуждал я улицами вавилонскими и валялся в нечистотах, как в ваннах из

душистых и благовонных трав. И в самой сердцевине этого болота поджидал меня враг, завлекая все новыми и новыми забавами. И мать моя по плоти, которая бежала «из среды Вавилона» (Иер. LI, 6), обходя окраины его, хотя и уговаривала меня хранить целомудрие, но, с другой стороны, старалась устроить мою судьбу согласно с желаниями своего мужа, который считал вредными для моего будущего узы брака, которые могли бы обуздать порывы страстей моих, хотя и не устранить их вовсе. Она боялась, что подаваемые мною надежды могли быть скованы ранней женитьбой; не те надежды, которые она возлагала на Тебя в будущем веке, а надежды на мою карьеру в веке сем, о которой мечтали и отец и мать; отец, который о Тебе и не помышлял, а обо мне помышлял только суетное; мать же полагала, что светское образование не только не будет препятствием на пути к Тебе, но, напротив, весьма в этом поможет. Так, насколько я помню, рассуждали мои родители. Мне предоставили излишне большую свободу, и я без удержу предался различным страстям, застывшим своею мглою свет Твоих истин; тогда выступило наружу все беззаконие мое и взросла, как на тучной ниве, неправда моя.

ГЛАВА IV

Закон Твой, Господи, закон, начертанный в наших сердцах, а равно и законы мирские преследуют и карают за воровство. И какой вор стал бы терпеть рядом с собою другого вора? Даже богач ненавидит вора, доведенного до этого нищетой. Я же воровал не от бедности и нужды, а из любви к неправде. Я украл то, что было у меня в изобилии; мною руководила не жажда обладать похищенным, а наслаждение от самого воровства и греха.

Неподалеку от нашего виноградника росла груша, вся покрытая плодами, вполне, впрочем, обычными и по виду, и по вкусу. Итак, мы, испорченные юнцы, отправились в глухую полночь (вот до какого часа продолжались

наши уличные забавы!) отрясти ее и собрать свою добычу. Мы унесли оттуда большую ношу, но не для еды (мы готовы были выбросить все это свиньям), а ради совершения поступка, сладостного нам только потому, что он был запрещен. Так, Господи, сердце мое, над которым Ты сжалился, оказалось на краю бездны. Пусть теперь ответит оно Тебе, зачем стремилось оно ко злу безо всякой нужды и цели. Порочность моих поступков порождалась внутренней порчей; и я любил ее, любил свою гибель, свое падение и само дно любил я, падшая душа, низринутая из крепости Твоей; порок не был для меня средством, он был моей целью.

ГЛАВА V

Есть своя прелесть в красивых телах, и в золоте, и в серебре, и во многом другом подобном. Зрению, например, приятна гармония частей, другим чувствам приятны иные свойства. Своя красота есть и в земных почестях, и во власти, и в стремлении раба стать свободным. Но недопустимо одно: в погоне за всем этим нарушать законы Твои, Боже, и удаляться от Тебя. Много есть хорошего в этой нашей земной жизни, и лучшее из всего — дружба, связывающая милыми узами многих в одно. Но как часто, увлекшись этими низшими благами, человек покидает лучшее и наивысшее — Тебя, Господи, правду Твою и закон Твой. Сладостны эти низшие блага, но не столь сладостны, как Ты, Боже, сотворивший все; «Праведник возвеселится о Господе и будет уповать на Него» (Пс. LXIII, 11), ибо Он — высшая улада праведных сердцем.

Когда спрашивают о причине, побудившей человека совершить преступление, то, как правило, называют одну из двух; или стремление получить какое-либо из низших благ, или страх перед его потерей. Сами по себе эти блага могут быть красивы и почетны, но что они по сравнению с высшим Благом? Почему совершено убийство

? Убийца влюбился в жену своей жертвы, или позарился на его имение, или же грабил его, по нужде ли, или из зависти, или тот преследовал его и хотел разорить, или нанес ему жестокую обиду. Кто поверит в убийство ради убийства? Даже если речь идет о бессердечном безумце, находившем радость в самой жестокости, приводится своя причина: «Дабы рука и душа не становились вялыми от бездействия»¹. То есть он (Катилина) множил свои преступления затем, чтобы приобретать все новые почести, богатства и власть, не бояться законов и не отвечать за предыдущие преступления. Выходит, и Катилина любил не сами свои преступления, а совершал их ради чего-то другого.

ГЛАВА VI

Так что же меня, окаянного, влекло к тебе, постыдное воровство мое, презренный ночной проступок, совершенный мною на шестнадцатом году жизни моей? В самом воровстве, как воровстве, не было ничего привлекательного. Что же мне сказать Тебе, Господи? Что были прекрасны плоды, как прекрасно и все, созданное Тобою, ибо Ты — прекраснейший и всеблагий Господь, Творец всего, высшее и истиннейшее Благо мое? Да, они были прекрасны, но не их желала душа моя. У меня их было предостаточно, причем гораздо лучших. Я своровал лишь затем, чтобы своровать; ворованное же я выбросил, ибо истинной добычей моей была неправда моя. А если какой из тех плодов я и попробовал, то лишь потому, что это был десерт, обедом же было само преступление. Но что это, Господи, был за обед! Была ли в нем красота справедливости и того разума, что находим мы в нашем уме, памяти, живости чувств? Было ли в нем что-либо от прелести звезд, моря и земли? Увы, в нем не было даже той ущербной красоты, какую можно найти в обычном прелюбодеянии.

¹ Саллюстий. Заговор Катилины, кн. XVI-ая, 3

Как хочет прикинуться гордыня высотой души, хотя один Ты превыше всех, Господи мой; как честолюбие ищет почестей и славы, хотя лишь Тебя надлежит почитать и славить вовеки; как стремится жестокость внушить всем страх, но кого же бояться, как не Тебя, истинного Бога? Что вне власти Твоей? Что и как может укрыться от суда Твоего? И влюбленный ищет взаимности, но что прекраснее Твоей любви, что спасительное Твоего милосердия, что светлее правды Твоей? Любознательность ищет познаний, но где же истинные знания, как не в Тебе? Даже невежество и глупость пытаются прикрыться именами невинности и простоты, но что проще и невиннее Тебя, Господи? Воистину, «злоба его обратится на его голову, и злодейство его упадет на его темя» (Пс. VII, 17). Лень представляется желанием покоя, но только у Господа мы обретаем покой. Роскошь говорит: я — полнота и достаток; но только Ты — неиссякающая полнота и преизобильность щедрот; так что напрасно мотовство мнит себя щедростью. Скупость стремится овладеть многим, Ты же — владеешь всем. Зависть судится за превосходство, но что превосходит Тебя? Гнев жаждет мести, но Ты ли — не истинное отмщение? Страх, боясь превратностей судьбы, хочет обезопасить то, что любит, но кто отнимет у Тебя то, что любишь Ты? Люди печалятся, потеряв то, чем утешалась их жадность, не желающая терять, но Ты не теряешь ничего. Так похотствует душа, отвратившаяся от Тебя и мнящая, что вне Тебя найдет то, что можно обрести только в Тебе. Удалившиеся от Тебя восстают против Тебя, как бы ища уподобления Твоей тени. Но даже и этим они свидетельствуют, что Ты — Творец мира, и вне Тебя нет ничего.

Итак, что же влекло меня к тому воровству? В чем стремился я уподобиться тени Твоей? Было ли мне приятно обмануть закон, открыто воспротивиться которому я не смел, и вот я, жалкий раб, безнаказанно создал себе иллюзию свободы, тень и подобие всемогущества? О, похоть и тщета жизни, о, бездонный колодец смерти! Как манит то, что запрещено, только потому, что запрещено!

ГЛАВА VII

«Что воздам Господу» (Пс. CXV, 3) за то, что душа моя не приходит в ужас и трепет при воспоминании обо всем этом? Возлюблю Тебя, Господи, возблагодарю, исповедую имя Твое, ибо отпустил Ты мне столько неправды и зла. Растопил Ты, Боже милостивый, грехи мои, как лед. От скольких злодеяний ты удержал меня, бескорыстно готового на любое злодеяние! И я свидетельствую: Ты отпустил мне и те грехи, которые я соделал, и те, от коих Ты меня уберег. И кто из людей, творений немощных, может приписать самому себе целомудрие и невинность? Как обретет и сбережет он их без Твоего милосердного попечительства? И пусть избежавший того, в чем каюсь я, не смеется, читая эти строки; меня излечил тот Врач, Который предупредил его болезнь и не дал ей развиться. Пусть же он еще в большей мере возлюбит и возблагодарит Тебя, когда увидит, от скольких напастей и грехов Ты его уберег.

ГЛАВА VIII

Какую пользу принесли мне, достойному сожаления, те поступки, воспоминание о которых заставляет меня краснеть, в особенности же то воровство, которое привлекло меня именно как воровство? Само по себе оно было ничтожно, и тем более жалок был совершивший его. Но, насколько я помню, совершил его я не один; более того, я бы его никогда не совершил один. Таким образом, мне было любезно сообщество тех, с кем я воровал. Значит, помимо самого воровства, я любил и нечто другое, но и оно было ничтожно. Так что же это было? Кто научит меня, кто ответит, кроме Того, Кто просвещает сердце мое и рассеивает его тени? Разве не ясно: если бы мне были желанны похищенные плоды, то зачем мне нужны были соучастники? Но нет, не в плодах заключалась для

меня сладость содеянного, а в самом преступлении, совершенном сообществом грешников.

ГЛАВА IX

Что же это было за состояние души? Оно было гнусно и вело к гибели, но что оно было такое? «Кто усмотрит погрешности свои?» (Пс. XVIII, 13). Как потешались мы, обманывая тех, кто никогда бы не заподозрил нас в содеянном! Не потому ли я так радовался сообществу, что человеку несвойственно смеяться одному? Иногда, конечно, смеются и в одиночестве, вспоминая что-то очень смешное, но что здесь было такого забавного, чтобы смеяться одному? Вот, Господи, пред очами Твоими живо вспоминаю и тогдашнее состояние свое. Один бы я не стал воровать, не имея нужды в украденном, одному бы мне не понравилось воровство. О, злая дружба; о, извращенность ума, находящего смех и забаву во вреде, приносимом другим. Убыток другому без выгоды для себя, просто так, просто потому, что кто-то сказал: «Пойдем, сделаем это»; и вот, уже совестно не быть бесстыжим.

ГЛАВАХ

Кто поймет все это, кто постигнет тайные тропы души? Они внушают отвращение: я не хочу более вспоминать о них, не хочу их видеть. Я жажду только Тебя, высшая справедливость и чистейшая невинность, хочу наслаждаться ясным светом Твоим, хочу насыщаться Тобою, Которым не пресыщаются. У Тебя — покой и жизнь блаженная. Кто входит в дом Твой, тот входит «в радость господина» своего (Мф. XXV, 21), чтобы жить жизнью счастливою и благою. В юности отпал я от Тебя, Господи, скитался на чужбине, и сам для себя стал нищетою своею.

КНИГА ТРЕТЬЯ

ГЛАВА I

Я прибыл в Карфаген, и стали обуревать меня пагубные страсти преступной любви. Еще не предавался я этой любви, но она уже укоренилась во мне. Я искал, что бы полюбить, ибо уже любил любить; прямой же и законный путь любви был мне противен. Я испытывал внутренний голод по пище духовной, по Тебе, Господи, но не этим голодом я томился. Я не стремился к нетленной пище, но не потому, что был ею насыщен: чем более я голодал, тем более и брезговал ею. Поэтому больна была душа моя: вся в струпьях, желала она чесаться о внешние и чувственные предметы, но не будь и у них души, как бы могла она их полюбить?

Любить и быть любимым — значило для меня овладеть предметом моей любви. И я мучил источник дружбы грязью похоти, туманил ее чистое зеркало адским дыханием страстей. Как я хотел, мерзкий и бесчестный в жалкой суетности своей, казаться благородным и достойным! Я жаждал весь погрузиться в любовь. Боже милосердный, сколько горечи, в безмерной благодати Твоей, добавил Ты мне в эту сладость! Я испытал и любовь, и взаимность, и прелесть наслаждения, и радостное скрепление губительной связи, а вслед затем — и подозрения, страхи, гнев, ссоры и жгучие розги ревности.

ГЛАВА II

Еще увлекали меня театральные зрелища, полные картинок из моей бедственной жизни, которые разжигали пламень страстей. И вот, театр стал моим излюбленным

местом. Но почему человек так желает печалиться, видя изображения горестных и трагических событий, хотя сам испытать все это отнюдь не стремится? Так или иначе, но зрителю хочется испытывать печаль, и эта печаль улаживает его. Удивительное безумие! Притом, чем скорее должен бояться человек того, что происходит на сцене, тем более он и получает удовольствия. Когда все это происходит с ним самим, это называют страданием, когда — с кем-то из близких, он им сострадает, но разве можно сострадать театральным басням? И разве призовут его здесь на помощь? Нет, его приглашают лишь печалиться, и чем более он опечален, тем благодарнее автору этого измышления; если старинные или придуманные бедствия не тревожат его, он бранит автора и актеров и, зевая, покидает театр, а если тревожат, он глядит неотрывно, печалясь и радуясь.

Так неужто же приятны слезы и любезна печаль? Нет, люди предпочитают радоваться. Им не хочется страдать, но приятно сострадание, а поскольку нельзя сострадать без печали, то приемлется и печаль. Сострадание ведет свое начало из источника дружбы, но куда течет сам этот источник? Зачем впадает он в бурное море темных страстей, утрачивая былую прозрачность, забывая о ней? Так что же, сострадание дурно? Да не будет! Пускай и печали будут любезны, но ты, душа моя, находясь под защитой Отца своего, Бога отцов наших, всеславного и всеблагого, берегись скверны. Я и теперь готов сострадать, но тогда, в театре, я наслаждался с влюбленными их греховной услодой, печалился с ними при их разлуке, но и в том, и в другом случае — получал удовольствие. Воистину, более достоин сожаления радующийся себе на позор, чем тот, кто решит, что терпит муку, лишившись губительного наслаждения и утратив свое жалкое счастье.

Когда сострадание истинно, печаль не приносит удовольствия. Хотя человек, опечаленный чужим горем, и заслуживает одобрения, но если он действительно милосерден, то предпочтет, чтобы этого горя не было. Трудно

представить себе зложелательную благожелательность, а ведь только она могла бы породить в сострадательном желание, чтобы не иссякала причина его состраданий. Выходит, есть скорбь, заслуживающая одобрения, но нет — заслуживающей любви. Господи мой, успокоитель душ, сколь чисто сострадание Твое, сколь неизменно оно именно потому, что не может уязвить Тебя никакая печаль. Но «кто способен к сему» (II Кор. II, 1 б)?

Но в те дни я, несчастный, любил печалиться и искал поводов для печали. Какое наслаждение приносила мне игра актера, если, изображая на сцене придуманные страдания, он вызывал у меня слезы. Так я, овца, отбившаяся от стада Твоего, опаршивел и покрылся струпами, и эта печаль, не истинная печаль, ибо я отнюдь не хотел испытать те же невзгоды, что и герои на сцене, а вымышленная печаль о вымышленном же горе была как бы скребком, о который я с наслаждением расчесывал язвы мои. Такова была жизнь моя. Господи, не была ли это жизнь?

ГЛАВА III

Но неизменное милосердие Твое не оставляло меня. Я предавался великим беззакониям, погряз в кощунственном любопытстве, покинул Тебя ради угождения обманчивых демонов злыми делами своими. Даже во время службы в церкви Твоей я горел похотью и улаживал свои делишки, за что и был покаран Тобою, но сколь милостиво сравнительно с прегрешением моим! О, неизменно милосердный Господь мой, прибежище мое; среди скольких опасностей скитался я вдали от Тебя. Я искал свои пути и брезговал Твоими, любил свободу — свободу беглого раба!

Привлекали меня к себе и те занятия, которые весьма почитались: так, я мечтал о форуме с его тяжбами; там я хотел блистать и получать похвалы, тем большие, чем искуснее ложь. Такова слепота человеческая, слепота

которую любят хвалиться. Я был самым искусным оратором в нашей школе, и радости и гордыне моей не было предела. Впрочем, Ты знаешь, Господи, внешне я умел быть спокойным и не вел себя так, как иные, совращавшие честных новичков, забавы ради, с прямого пути. Но я жил среди них и, бывало, стыдился, что и сам не такой. А ведь что можно представить себе более мерзкого, более дьявольского? И недаром же таких называли «совратителями»! Конечно, и их когда-то совратили и развратили лживые демоны, осмеявшие их в их же любви к коварству и лжи.

ГЛАВА IV

Проводя жизнь подобным образом и с такими людьми, я тратил немало времени на изучение книг по красноречию, легкомысленно и предосудительно мечтая стать известным оратором. Так, следуя установленному порядку обучения, дошел я до некоего Цицерона, чей язык (но не сердце) восхищает многих. Книга его называлась «Гортензий» и говорилось в ней о прелестях философии: она полностью изменила состояние мое и молитвы мои к Тебе, Господи, мои чаяния и надежды. Мне вдруг опротивело все, чем я занимался до сих пор; я мечтал теперь об одном: о бессмертной мудрости. Душа моя, проснувшись, стала оборачиваться к Тебе. Эта удивительная книга учила не тому, как отточить язык (за это платились сейчас, в мои девятнадцать лет, материнские деньги — отец умер двумя годами раньше); не тому, как говорить, а тому, что говорить — вот чему учил «Гортензий». То был порыв к Тебе, Господи, порыв от всего земного, хотя я еще не понимал вполне, что только у Тебя «премудрость и сила» (Иов.ХП, 13). Любовь к премудрости — так переводится «философия» с греческого, и эту любовь зажгло во мне сочинение Цицерона.

Есть немало людей, вводящих в заблуждение своею философией, прикрывающих и приукрашающих этим

великим и честным именем свои ошибки, и именно таких философов изобличал автор в своей книге. О таких спасительно предупреждает и Дух Твой через верного и благочестивого раба Твоего: «Смотрите, (братия), чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу; ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. II, 8, 9). Но тогда, Господи, свет сердца моего, я не знал еще слов апостольских; я наслаждался этой книгой, ибо она учила меня любить не ту или иную философскую школу, но саму мудрость как таковую. Она увещала любить ее, искать и помогаться, овладеть ею и крепко-накрепко к ней прилепиться. И я воспылап этим желанием, и лишь одно остужало мой пыл: там не было имени Христова, имени Спасителя и Сына Твоего, которое я, по милосердию Твоему, Боже, впитал с молоком матери моей; оно запечатлелось в сердце моем, и любая книга, сколь хороша бы она ни была и какие бы истины ни содержала, но если не было в ней этого имени — она не завладевала моими помыслами целиком.

ГЛАВА V

Итак, я решил внимательно изучить Священное Писание, разобраться, что и как. И я увидел нечто, гордым непонятное, непосвященным темное: дом таинственный с входом низким. Я не знал тогда, что чем дальше идешь, тем выше своды, не умел склонить голову, чтобы войти. Как найти мне слова, чтобы описать охватившее меня тогда чувство? Слова Писания показались мне слабыми и грубыми по сравнению с Цицероновским стилем. Я был слишком заносчив, чтобы оценить его простоту, слишком поверхностен, чтобы проникнуть в сердцевину. Писание требует детской простоты души и ума взрослого, я же презрел детское и в своей спеси только мнил себя взрослым.

ГЛАВА VI

Так попал я в общество людей горделивых, велеречивых и плотских. Речи их были — тенета диавола, птичий клей, сваренный из слогов священных имен: Твоего, Господи, Сына Твоего Иисуса Христа и утешителя нашего — Духа Святого". Эти имена не сходили у них с языка, но были не более, чем словесным шумом, и не было истины в их сердцах. Они только без конца повторяли: «Истина, истина», но ничего не знали о ней. Они ложно учили не только о Тебе, Который и есть Истина, но и об элементах мира, созданного Тобой. А ведь из любви к Тебе, Отец мой, непреложное Благо, я должен был бы оставить и тех философов, которые учили о мире правильно.

О, Истина, всем сердцем искал я Тебя, и они пели мне о Тебе на все лады и в пустых речах своих, и в толстенных книгах. Мне, алчущему, они подносили на своих дымящихся блюдах солнце и луну, как будто эти прекраснейшие творения Твои могли заменить Тебя; а ведь и среди творений не им, хотя они светлы и небесны, по праву принадлежит первенство, ибо они — суть телесные твари, но — творениям духовным. Но и не их, наипервейших, искал я, а Тебя, Истину, у Которой «нет изменения и ни тени перемены» (Иак. I, 17). Но предо мною продолжали выставять блюда, наполненные фантазмами; воистину, лучше было бы поклоняться нашему солнцу, необманно видимому телесными глазами, чем их — обману глаз души. И, однако, я ел предложенную пищу, думая, что Ты здесь, хотя и не ощущал подлинного вкуса Твоего. Ибо не было Тебя в их пустых

¹ Августин пишет о своем увлечении гностической ересью — манихейством, синкретическим учением, в основе которого лежал восточный (прежде всего персидский) дуализм, с большою примесью христианской риторики, иудейского мистицизма и эллинистического платонизма.

измышлениях, и чем больше я ел, тем больше тощал. Это все больше напоминало сны о еде: во сне ведь можно есть сколько угодно, но все равно проснешься голодным. Эти призраки напоминали Тебя еще меньше, чем тени от предметов — сами предметы. И если воспоминания о вещах менее истинны, чем сами вещи, то сколь же неистинны предположения о вещах, которых нет вообще. Вот каким бреднями питался я тогда, питался, но не мог насытиться. А ведь Ты, Господи, любовь моя, крепость моя, в Котором даже немощь моя становится силой, Ты ведь — и не те тела, которые мы видим, хотя бы они и были на небе, и даже не те, которых мы не видим, ибо Ты создал и те и другие. Насколько же далек Ты от тех призрачных тел, которых нет вообще! Ибо подлиннее их образы существующих тел, еще подлиннее — сами тела, но и они — не Ты; Ты выше даже души, оживляющей тела, а ведь она куда лучше и подлиннее тела. Ты — жизнь души, жизнь жизни, животворящая и неизменная вовеки.

Где же был Ты тогда для меня, когда я скитался вдали, когда питался пищею, которою побрезговали бы и свиньи? Ведь даже басни грамматиков и поэтов лучше, чем эти сети. Кто, в самом деле, поверит стихам о летящей Медее, а между тем верил же я басням о пяти элементах, погруженных в пять пещер мрака, которых нет в природе, но которые способны погубить. В стихах о Медее нет лжи, ибо кто же поверит в это? А тому я поверил. Горе мне, окаянному, сошедшему в поисках Тебя в глубины адовы; я искал Тебя, Боже, руководствуясь не разумом, коим Ты отличил меня от скотов, но телесным чувством. Ты же все время был во мне — глубже глубин моих и выше вершин. Но я соблазнен был той женщиной, безрассудной, шумливой и глупой, сидевшей у дверей дома своего на стуле и говорившей: «Воды краденые сладки, и утаенный хлеб приятен» (Притч. IX, 13—17); ибо жил я внешним, мыслил по плотски и заглатывал все, что мне предлагалось.

ГЛАВА VII

Я был далек от истины, полагая разумным поддакивать лжецам, коварно вопрошавшим меня о происхождении зла, о телесной форме Творца, о том, есть ли у Него волосы и ногти, праведны ли многоженцы и приносящие кровавые жертвы. Я терялся в своем невежестве, и, уходя от истины, думал, что приближаюсь к ней. Откуда мне было знать тогда, что зло — это умаление добра, доходящее порою до полного ничтожества? Что мог я узреть, телесно видевший не дальше тела, а духовно — не дальше призраков? Не знал я тогда и того, что Бог есть Дух, не имеющий членов и пространственной величины; ибо всякая величина делима, и часть ее — меньше целого, и даже если она бесконечна, то часть, ограниченная пространством, конечна. Имеющее величину не может быть целокупным и всеприсущим, как Дух, как Бог. И что есть в нас такого, о чем в Писании сказано: «По образу Нашему, по подобию Нашему» (Быт. 1,26) — и об этом я ничего не знал.

Мне неведома была та внутренним образом говорящая истина, которая судит не по обычаю, а по справедливейшему закону всемогущего Бога, определившего для каждого времени и для каждого народа свои обычаи и нравы, часто весьма отличные друг от друга. По ней праведны и Авраам, и Исаак, и Иаков, и Моисей, и Давид, и все те, кого восхвалили уста Господни. Неправедными же они кажутся лишь тем строгим судьям, которые привыкли всех мерить на свой аршин, требующим от всего человечества тех же представлений о нравственности, что свойственны их стране и эпохе. Так, человек, незнакомый с доспехами древних, стал бы прилаживать шлем вместо панциря, жалуясь на неумелость древних мастеров; другой шумел бы и возмущался, что ему, по случаю праздника, запрещают торговать после обеда, хотя с утра никто не препятствовал; третий, видя, что делается в хлеву, удивлялся бы, что то же не дозволяется

делать за столом. Так же нелепы и те, кто не верит, что в другие времена праведники могли поступать так, как сегодня не сделает просто порядочный человек. Одним Бог заповедал одно, другим — другое, в соответствии с условиями времени и страны, но и те и другие служили одной и той же истине. И доспехи пришлось бы тому человеку впору, знай он, как их одевать, и одним и тем же делом сейчас можно заниматься, а позже — нельзя, и многое, что дозволено в хлеву, недопустимо за столом.

Но значит ли это, что меняется сама правда? никоим образом, но время, которым она управляет, протекает по разному. Людям, чей век короток, трудно понять условия жизни и нравы прежних веков и других народов, согласовать их с тем, что им известно; если бы речь шла о чем-то частном, только об одном человеке или об одном дне, то тут они бы еще смогли усмотреть некоторый порядок и закономерность, но отнюдь не в целом; там бы они пришли к согласию, тут же — возмущены. Но тогда я не понимал этого, не видел очевидного. Я декламировал стихи, и мне не дозволялось произвольно менять местами стопы. Метрика, учившая стихосложению, содержала все свои правила одновременно и не была в одном случае одной, а в другом — другой. А я не мог понять, что добрые и святые патриархи служили правде, возвышеннейшим образом включавшей в себя одновременно все заповеди; она не изменялась, хотя и заповедала разным временам не все заповеди, а лишь те, что соответствовали им. И я, слепец, осуждал святых патриархов, которые по внушению Божию чтити законы своего времени, возвещая, по откровению Божию, грядущее.

ГЛАВА VIII

И неужто же когда-нибудь и где-нибудь было несправедливо «возлюбить Господа Бога всем сердцем, и всею душою, и всем разумением», или «возлюбить ближнего

своего, как самого себя» (Мф. XXII, 37,39)? И противоестественные грехи, содомский, например, разве не везде и всегда вызывали отвращение? Любой народ, погрязший в подобном, по божественному закону не избежал бы осуждения, ибо Бог создал людей не для такого общения друг с другом; здесь сама природа, сотворенная Богом, оскверняется извращенной похотью. Нарушений принятых норм нравственности следует избегать как у себя, так и в чужой стороне, стараясь во всем следовать законам и обычаям государства или народа. Но если Господь повелит сделать что-либо вопреки чьим бы то ни было нравам и установлениям, это надлежит неукоснительно исполнить. Если эту заповедь забыли, ее следует напомнить, если она не установлена — установить. В самом деле, если и царские приказы, сколь бы необычными они ни были, полагается выполнять, а невыполнение их считается поступком противообщественным, то тем более без тени сомнений нужно исполнять веления Господни, ибо Он — Царь всего, что Им сотворено.

Еще более следует избегать преступлений, когда жаждут нанести человеку вред, обидеть его или учинить несправедливость: враг мстит врагу; разбойник грабит прохожего, желая поживиться за его счет; того, кто кажется опасным, убивают, желая отвести беду; бедняк убивает богача из зависти; богатый — соперника из страха, что тот сравняется с ним, или от огорчения, что уже сравнялся; а сколько зла творится только потому, что многим приятна чужая беда — гладиаторские бои, чем не пример? Эти побегии греха пышно разрастаются там, где царит жажда первенства, обладания и телесных наслаждений. Так жизнь проходит во зле, в полном пренебрежении десятью заповедями Твоими. Но что это все для Тебя, Которого не может коснуться ни один грех? Ты караешь людей за то зло, которое они причиняют самим себе: даже греша пред Тобою, они глумятся над своею душой, портя и извращая ее природу. Злоупотребляя дозволенным или желая недозволенного, клеветца

на Тебя в мыслях и словах, они идут против рожна (Деян. IX, 5); порвав с человеческим сообществом, они замыкаются в сектах и толках, радуются разрыву с людьми, но вместо ожидаемой свободы попадают в зависимость от своих привязанностей и своей неприязни.

Так всегда происходит, когда покидают Тебя, источник жизни, единый и истинный Творец и Правитель единого целого, и в неумной гордыне прилепляются к одной какой-либо части, к мнимому единству. И возвратиться к Тебе можно только одним путем — путем смиренного благочестия. И Ты очистишь нас от налипшего зла, снизойдя к грехам исповедающихся Тебе; разрешишь от цепей, которыми мы сами себя сковали; «скажешь безумствующим: «не безумствуйте», и нечестивым: «не поднимайте рога, не поднимайте высоко рога вашего, не говорите жестоковьюно» (Пс. LXXIV, 5,6), жадно мечтая о чужом и рискуя потерять свое, любя частное благо больше, чем Тебя, Благо всего.

ГЛАВА IX

Но среди всех этих преступлений, проступков и беззаконий есть и грехи преуспевающих в добре. Такие заслуживают и порицания, как беззаконные, и некоторого одобрения, ибо обещают нечто лучшее в грядущем. Есть и такие поступки, которые напоминают грех, но таковым не являются, ибо не оскорбляют ни Тебя, ни людей. Да и нелегко сразу понять, стремится ли, например, кто-либо к приобретению иных вещей, сообразных и времени, и образу его жизни, потому, что они ему нужны, или же им движет страсть к приобретению? Далее, судья, строго, но справедливо осуждающий виновного: делает ли он это ради его исправления, или просто наслаждается властью и тешит свою жестокость? Есть также немало и таких дел, которые люди осуждают, но которые одобрены свидетельством Твоим; и наоборот: которые люди хвалят, а Ты — осуждаешь. Разными бывают и видимость поступка, и намерение совершившего, и тайное стечение

обстоятельств. И когда Ты вдруг заповедуешь что-либо непривычное и неожиданное, что-то такое, что ранее Тобой осуждалось, и не являешь при этом причину такого повеления, то кто усомнится, что если даже оно и противоречит обычаям времени и места, его надлежит немедленно исполнить, ибо праведен только тот, кто служит Тебе. Блаженны те, которые знают, что от Тебя и Тебе. Ибо все делается служителями Твоими, дабы явить, что должно делать сейчас, и что надлежит в будущем.

ГЛАВАХ

Не понимая этого, я, безумный, потешался над святыми служителями и пророками Твоими. И чем закончился этот смех? Тем, что Ты посмеялся надо мной! Исподволь меня подвели к самым абсурдным представлениям, например, что виновная ягода и ветка, с которой ее срывают, плачут слезами, «похожими на молоко». Если «святой» съест ее (а сорвать ее для него должны были непременно другие, ибо зачем же ему было грешить!), то, помолясь, повздыхав и рыгнув, он выдохнет из нее частичку Божества; эти частички так бы и остались заключенными в ягоде, если бы «святые избранники» не освободили их зубами и кишками! И я, достойный сожаления, верил этому, верил, что нужно более сострадать земным плодам, чем людям, для которых они растут. Выходило так, что любой не манихей за каждый съеденный кусок заслуживал чуть ли не смертной казни!

ГЛАВАХ!

Но Ты простер «с высоты руку Твою» и избавил меня, и спас меня «от вод многих» (Пс. CXLIII, 7), когда мать моя, смиренная раба Твоя, оплакивала меня пред Тобою больше, чем иные матери оплакивают умерших детей. Она видела мою смерть верою своей, дарованной Тобою

, и Ты услышал ее плач, Господи. Ты услышал ее и не презрел слез ее. Ты ниспослал ей сон, успокоивший ее, и она согласилась остаться жить со мною в одном доме, сидеть за одним столом. Ей приснилось, что стоит она на какой-то доске, и к ней, улыбаясь, подходит юноша; она же — сокрушена печалью. Он спрашивает ее, в чем причина ее слез, но видно, что он знает ответ. Она говорит, что скорбит о гибели моей, но юноша отвечает: «Не печалься, взгляни: вот, он рядом с тобою». Она посмотрела и видит: я стою рядом, на той же доске. Откуда этот сон? Не значит ли он, что Ты преклонил слух Твой к сердцу ее? О, всеблагий и всемогущий! Ты печешься о каждом из нас так, будто он — единственное творение Твое, и обо всех — как о каждом! И когда я услышал об этом сне и попытался истолковать его так, что мать моя будет там же, где и я, она твердо ответила: «Нет, мне ведь было сказано не «где он, там и ты», но «где ты, там и он».

Исповедуюсь Тебе, Господи: насколько могу я припомнить этот сон, таков был ответ Твой через мою верную и заботливую мать; ее нисколько не смутило мое лживое, хотя внешне и правдоподобное объяснение, но она сразу же прозрела истину, скрытую тогда от меня, и это потрясло меня больше, чем сам сон, в котором благочестивой рабе Твоей была предсказана будущая ее радость и утешение нынешней скорби. Но еще десять долгих лет предстояло мне валяться в этой грязи и мраке заблуждений, еще десять лет продолжала эта чистая вдова, тихая и скромная, какие угодны Тебе, Боже, ободренная надеждой, плакать в часы горестных молитв, взывая: «Да внидет пред лице Твое молитва моя; приклони ухо Твое к молению моему» (Пс. LXXXVII, 3); меня же все кружило в этой непроглядной мгле.

ГЛАВА XII

В то время Ты дал мне и другой ответ, который я запомнил. Я многое упускаю, ибо тороплюсь перейти к тому, в чем должен я исповедаться пред Тобою, а многого

и не упомяну. Другой ответ ты дал через священнослужителя Твоего, епископа, вскормленного Церковью и весьма начитанного. Когда мать просила его удостоить меня беседы, дабы опровергнуть мои заблуждения и отвратить от зла (как делал он с теми, кого почитал достойными), он отказался, что, как я понимаю теперь, было разумно. Он сказал, что так как ересью я заболел недавно, то буду гордиться ею и упрячиться, смущая своими вопросами неопытных людей. «Оставь его там, — сказал он, — и молись за него Богу. Со временем он сам поймет, какое это заблуждение и какое великое нечестие». Он также рассказал, как его собственную мать соблазнили манихеи и она отдала его им еще ребенком; как он не только изучил все их книги, но и многие переписал; как открылось ему безо всяких обсуждений, что надо бежать от этих людей, и он бежал. Когда он поведал все это, мать, однако, не успокоилась, но продолжала настаивать, обливаясь слезами. Тогда он с некоторой досадой сказал: «Ступай. Как истинно то, что ты живешь, также истинно и то, что сын таких слез не погибнет». Впоследствии мать не раз говорила, что ей почудилось тогда, будто эти слова прозвучали с неба.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

ГЛАВА I

В течение этих девяти лет, от девятнадцатого по двадцать восьмой год жизни моей, я обольщался сам и обольщал других, обманывался и обманывал, иногда — явно, обучая свободным наукам, а иногда — тайно, исповедуя обманную религию. В первом была гордыня, во втором — суеверие, ной там и там — пустота. Там я гнался за пустою славой, за рукоплесканиями толпы во время стихотворных состязаний за травяные венки, там увлекался бессмысленными зрелищами и безудержным разгулом; тут же, стремясь очиститься от всей этой грязи, подносил фальшивым избранным и святым еду, дабы те творили из нее в собственной утробе ангелов и богов для нашего освобождения. Я истово следовал всему этому, склоняя к тому же и обольщая через себя своих же друзей. Пусть смеются надо мною гордецы, счастливо устоявшие и не отпадавшие от Тебя, я же не перестану исповедать Тебе позор мой для вящей славы Твоей. Молю Тебя, позволь мне вспомнить теперь все прежние грехи мои и принести Тебе в жертву хвалу (Пс. ХVIX, 14). Что я сам по себе без Тебя? Путник, идущий дорогой гибели. С Тобою же я дитя, кормящееся Твоим молоком, вкушающее нетленную пищу. Да и любой сам по себе — кто он и что? Пусть же потешаются надо мною сильные и могучие, мы же, слабые и немощные, будем исповедоваться пред Тобою.

ГЛАВА II

В эти годы я уже начал сам преподавать риторику, торгуя искусством победоносной болтливости. Ты знаешь,

Господи, я стремился иметь хороших учеников и бесхитростно учил их словесным хитросплетениям; не затем, чтобы они вредили невинным, но чтобы порой вызволяли и виновного. Ты видел. Господи, из своего прекрасного далека, как изнемогала добродетель моя на скользком пути порока, как задыхалась в чадном дыму суетствования и лжи.

В то время я незаконно сожительствовал с одной (женщиной); нас скрепляла пылкая и безрассудная страсть, и я был верен ее ложу. Здесь на собственном опыте я смог убедиться, сколь велика разница между законным супружеством, чья цель — деторождение, и союзом чувственной любви, в котором если и рождаются дети, то это поначалу не радует, хотя сама природа впоследствии заставляет родивших любить свои чада.

Припоминаю еще одно: мне как-то пришлось выступать на сцене на состязаниях поэтов. И вот, пришел ко мне прорицатель-гаруспик, обещая за немалое вознаграждение обеспечить победу. Но я отверг его гнусное искусство, сказав, что и ради золотого венца бессмертия не позволил бы убить даже мухи (дело в том, что этот гаруспик, умерщвляя животных, добивался расположения каких-то демонов). Но и эту мерзость, Господи, Боже сердца моего, отверг я не из любви к Тебе, ибо тогда еще не умел любить Тебя: меня влекло к себе и понуждало любить чувственное и плотское. А преданная плотскому душа — разве не грешит она вдали от Тебя, вверяясь обманам и «гоняясь за ветрами» (Ос. XII, 1)? Я не желал, чтобы за меня приносили жертвы демонам, хотя сам приносил им жертвы своим суеверием. А ведь «погоня за ветрами» — это и есть погоня за этими падшими духами, когда пребывающий в пагубных заблуждениях служит для них предметом забавы и осмеяния.

ГЛАВА III

Я вел предосудительные беседы с обманщиками-астрологами, которых еще называют математиками; они не вызывали духов и не приносили им жертвы, но христианская

религия отвергает и осуждает и их. Истинное благо — исповедоваться Тебе, Господи, и взывать: «Помилуй меня, исцели душу мою; ибо согрешил я пред Тобою» (Пс. XL, 5). Благо — не употреблять во зло милосердие Твое, умножая грехи, но всегда помнить слова Господни: «Вот, ты выздоровел; не грехи больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже» (Иоан. V, 14). И против этого-то спасительного наставления восстают вышеозначенные лжеучителя, говоря: «Так предначертало само небо, что ты должен грешить. Ведь так же поступают и Венера, и Сатурн, и Марс». Попросту говоря, это означает, что человек, — плоть и кровь, тление и прах, — невиновен ни в чем, но вся вина — на Творце, Распорядителе неба и звезд! А кто же этот Творец, как не Ты, Господи наш, высочайшая истина и любовь, Который «воздаст каждому по делам его» (Мф. XVI, 2 7) и «сердца сокрушенного и смиренного не презришь» (Пс. L, 19). Жил в то время один опытный и известный врач*, человек весьма проницательный, который, будучи консулом, собственноручно увенчал мою голову венком за победу в состязании (тут, впрочем, он поступил не как врач). Болезнь, от которой я тогда страдал, мог исцелить только Ты, Целитель душ и тел, Который «гордым противится, а смиренным дает благодать» (I Пет. V, 5). И не Ты ли привел ко мне этого старца, не Ты ли через него исцелил душу мою? Так, я стал другом его и собеседником (беседы же наши были не только просты и приятны, но и значительны и важны), и он, услышав в разговоре, что я увлекаюсь учением астрологов, стал искренне и с отеческою заботой убеждать меня, чтобы я оставил эти басни и не тратил попусту время на занятия, суетность которых он познал на собственном опыте; он советовал употреблять дар Божий на занятия полезные и необходимые. Он поведал, как в юности изучал астрологию, намереваясь одно время даже сделать ее

* Речь идет о Виндициане, знаменитом в то время карфагенском враче. Подробнее о нем — в книге седьмой, гл. VI.

своей профессий, ибо, как справедливо рассудил, если он понял Гиппократ, то еще скорее поймет и это. Однако, затем он оставил астрологию и обратился к медицине, поскольку, будучи человеком честным, не захотел жить за счет введенных им в заблуждение. «Ты же, — говорил он мне, — преподаешь красноречие, чем и зарабатываешь на жизнь, а этими пустяками занимаешься забавы ради, а не по нужде; так поверь же мне, тому, кто изучал астрологию с тем, чтобы ею добывать себе средства к существованию». Когда же я спросил его, почему предсказания астрологов так часто сбываются, он ответил, что в том следует видеть игру случая и перст судьбы. Ведь бывает же и так, что кто-либо, гадающий по книге поэта, случайно выбирает стих, изумительно соответствующий его делу; не значит ли это, что человеческая душа по какому-то наитию свыше, бессознательно и произвольно изрекает нечто, сходное с обстоятельствами вопрошающего?

Это событие, это близкое знакомство с опытным и престарелым врачом — разве не было свидетельством Твоей заботы обо мне? В памяти моей Ты обозначил тогда то, к чему впоследствии я пришел сам. Но тогда ни этот врач, ни дорогой мне Небридий, человек молодой, но честный и благоразумный, высмеивавший предсказания астрологов, не смогли убедить меня оставить эту пустую науку; я искал, но не мог найти доказательств того, что сбывающиеся предсказания астрологов сделаны ими случайно и не являются результатом разумных наблюдений за движениями звезд.

ГЛАВА IV

В эти годы, когда я, вернувшись в родной город, начал преподавать грамматику, у меня появился друг, мой сверстник, вместе с которым мы когда-то росли и ходили в школу. Впрочем, истинной дружбой эта дружба не была, ибо таковую она становится только тогда, когда

прилепляются к Тебе, дабы «любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. V, 5). Но он был дорог мне, ибо мы были с ним схожи и темпераментом, и образом мыслей. И этого-то юношу, еще не твердого в своей вере, я отвратил от истинной религии и увлек суеверными и губительными баснями, из-за которых оплакивала меня мать моя. И вот Ты, преследующий бегущих от Тебя, Бог отмщения и источник милосердия, обращающий нас к Себе непостижимыми для нас путями, Ты взял его из этой жизни, когда столь милой дружбе нашей не исполнилось и года.

«Кто изречет могущество Господа, возвестит все хвалы Его» (Пс. CV, 2), даже только за благодеяния ему одному? Что Ты сделал тогда со мною, сколь неисследима бездна судеб Твоих? Друг мой, заболев лихорадкой, долго бредил в предсмертном поту; и когда близкие его уже отчаялись в выздоровлении, они окрестили его. Я же нисколько не заботился об этом, будучи уверен, что душа его держится силой моих внушений, оставаясь чуждою тому, что сотворяют над его бесчувственным телом. Между тем случилось так, что друг мой пришел в себя, стал поправляться и, наконец, выздоровел совсем. Сразу же после этого я поговорил с ним (что было нетрудно, ибо я почти не отходил от него — настолько мы были неразлучны), думая, что он посмеется над случившимся, т.е. над крещением, которое он принимал в полном беспамятстве, вместе со мною. Но к моему удивлению он отнесся к моим словам крайне враждебно и просил прекратить этот разговор. Пораженный этим и весьма сконфуженный, я отложил свои рассуждения до лучших времен, когда он совершенно оправится от своей болезни. Но он был восхищен Тобою от безумия моего, чтобы спастись у Тебя к моему утешению: через несколько дней в мое отсутствие у него возобновилась лихорадка, и он умер.

Этот удар сокрушил сердце мое; везде чудилась мне смерть. Отчизна представлялась мне кладбищем, родной дом — могилой. Все, что напоминало мне о моем несчастном

друге, невыразимо мучило меня. Везде искал я его, и не находил, и все вокруг стало мне ненавистным, ибо никто не мог мне сказать: «Подожди, он скоро придет», как это бывало прежде во время его отсутствия. Я вопрошал душу мою: «Что унываешь ты, душа моя, и что смущаешься?», и не знала она, что ответить, хотя я и говорил ей: «Уповай на Бога» (Пс. XVI, 5). Но она не слушалась меня, ибо друг, которого она любила и потеряла, был реальнее тех призраков, уповать на коих я ей велел. Лишь слезы могли утешить меня, они одни стали отрадой души моей.

ГЛАВА V

Теперь, Господи, все это уже позади; время залечило рану мою. Позволь же приблизить слух сердца моего к устам Твоим и услышать от Тебя, непреложной Истины, почему слезы столь сладостны несчастным? Или Ты, вездесущий, сторонишься наших бед? Ты пребываешь в Себе, нас же кружит вихрь испытаний. Но, однако же, стенания наши достигают слуха Твоего. Так почему посевы горестей наших дают сладкие всходы, почему находим мы отраду в стенаниях и плаче, вздохах и сетованиях скорби? Возможно, потому, что надеемся при этом быть услышанными Тобою? Но для этого существуют молитвы, в которых ясно выражается это желание. Нет, не затем я плакал об умершем друге, и не надеялся я, что он оживет: я просто скорбел и плакал. Меня постигло несчастье, и оставила меня радость моя. И слезы мои были горьки, и радовали лишь потому, что опротивело все, что прежде было источником наслаждений.

ГЛАВА VI

Зачем говорю я об этом? Сейчас ведь время не сетований и жалоб, а исповеди перед Тобою. Я был несчастен, как несчастна всякая душа, прикованная страстью

к смертным предметам; она терзается, когда их теряет, чувствуя, сколь была бедна, когда обладала ими. В таком состоянии пребывал я тогда, и горько плакал, в самой горечи находя успокоение. Я был несчастен, но несчастная жизнь моя была мне все же дороже моего дорогого друга. Я готов был изменить ее, если бы это могло вернуть мне друга, но не готов был расстаться с нею ради него. Я не уверен, что готов был бы поступить так, как, говорят, поступили Орест и Пилад (если это только не выдумка), которые предпочли умереть вместе, лишь бы только не жить один без другого. Я же переживал нечто иное: как ни тяжела была мне жизнь, как ни тягостна, но еще более страшила меня смерть. И, думаю, если бы еще больше любил я его, еще сильнее ненавидел бы смерть. Порою мне казалось, что вскоре погибнут все: не пощадила же смерть такого прекрасного человека! Так, вспоминая, думалось мне тогда.

Вот, Господи, душа моя, вот сердце мое; призри, Боже, надежда моя, упование мое, очисти и направь на путь истинный, ведущий к Тебе, «извлеки из сети ноги мои» (Пс. XXIV, 15). Да, я дивился тогда, что друг мой умер, а остальные — живут; и еще больше удивлялся я тому, что живу я сам, который был как бы частью его; хорошо сказал кто-то о друге своем, назвав его «дорогой половиной души своей»¹. И мне казалось, что у нас с ним была одна душа в двух телах потому-то и стала мне противна жизнь, что не хотел я жить наполовину, потому-то и страшила смерть, что казалось мне, пока я живу, и друг мой еще не совсем мертв.

ГЛАВА VII

О, безумие, не умеющее любить человека так, как подобает любить человека! О, глупость, не знающая меры участия в страданиях человеческих! Я страдал, • Так назвал Гораций своего друга Вергилия (Оды, I, 3).

вздыхал и стонал, проливал слезы и печалился. Я носился с измученною душою своею и не знал, куда ее пристроить. Ни прохладные роши, ни театральные зрелища, ни музыка, ни изысканные пиры, ни удовольствия чувственной любви, ни книги не помогали душе моей; ни в чем не находила она успокоения. Все тяготило ее, все было ненавистно, кроме стонов и слез. Я знал, что за исцелением надлежало обратиться к Тебе, Господи, знал, но не обращался, да и не мог обратиться, ибо не имел тогда твердого представления о Тебе: ведь не Ты, а Твой призрак был тогда для меня богом. И когда я силился направить душу по этому пути, она, теряясь в пустоте, вновь возвращалась ко мне и вовлекала меня в свое несчастье. Ибо куда душе моей уйти от себя? Куда мне самому уйти от себя? Куда идти, чтобы не встретиться с собою? И все же я бежал из отечества, где слишком многое связывало меня с умершим. Я покинул Тагасту и переехал в Карфаген.

ГЛАВА VIII

Время не проходит напрасно и бесследно для наших чувств, творя в душе удивительные дела. День проходил за днем, принося новые встречи и новые впечатления; скорбь стихала, освобождая в душе место для новых радостей и новых огорчений. У меня появились другие приятели и знакомые, и вместе с ними я обращал свою любовь на те предметы, которые возлюбил вместо Тебя; это была какая-то страшная сказка, затянувшийся кошмар, и душа моя все больше развращалась в их кругу*. И все это продолжало жить, даже если кто-либо из них и умирал. Было в этом обществе что-то такое, что увлекало душу мою; так, мы вместе беседовали и шутили, вместе читали сладкоречивые книги, вместе пустословили

* Т.е. Августин по-прежнему исповедовал манихейство, и его новые приятели принадлежали к манихейской общине.

воздавали друг другу всяческие почести, а если и спорили, то без неприязни, как часто рассуждает человек сам с собою, достигая этим еще большего согласия; мы вместе учились и учили, сожалели о тех, кто покидал наше общество и радовались неофитам. Все это, проистекающее из взаимного расположения и согласия, приводило к тому, что мы, как воск от огня, таяли и как бы сплавлялись в одно единое целое.

ГЛАВА IX

Такова дружба, простирающаяся до того, что каждый по совести считает себя неправым, если не отвечает любовью на любовь, не требуя ничего взамен, кроме дружеской благожелательности. Потому так тяжела утрата друга, потому так сиротеет сердце; с потерей жизни умерших мертвеет жизнь живущих. Блажен, кто любит Тебя, кто любит и ближнего в Тебе, и врага ради Тебя. Тот не утратит близких своему сердцу, для кого дороги все ради Того, Кто существует всегда и пребывает вечно. И Кто это, как не Ты, Господи, Бог, сотворивший небо и землю и наполняющий их. Тебя никто не теряет, кроме того, кто сам удаляется от Тебя, а что значит удаляться от Тебя, как не бежать от Твоей кротости к Твоему же гневу? Не везде ли встречается такой закон Твой в наказании своем? И закон Твой — истина, и истина—это Ты.

ГЛАВА X

«Боже сил! восстанови нас; да воссияет лице Твое, и спасемся!» (Пс. LXXIX, 8). Куда бы ни обратилась душа, кроме Тебя, повсюду ожидает ее боль, хотя бы и встретила она красоту, но красоту вне Тебя и вне себя. Да и что это за красота, если она — вне Тебя? Прекрасное рождается и умирает; родившись, оно растет, стремясь

расцвести, а расцветя — стареет и гибнет. Не всегда, впрочем, успевает состариться, но гибнет — всегда. И чем скорее родившееся растет, утверждая этим свое бытие, тем скорее оно стремится к небытию. Такова судьба всего преходящего, ибо оно — только часть целого, но не целое; части же не существуют одновременно, но, сменяя друг друга, они подобны актерам, играющим свои маленькие роли в одной большой пьесе. Это также похоже на нашу речь: она не будет целой, если каждое произнесенное слово будет постоянно звучать вместо того, чтобы исчезнуть и уступить место другому слову.

«Буду восхвалять Господа, доколе жив» (Пс. CXLV, 2), Господа, Создателя всего. И да не прилипится душа к миру в чувственной любви, ибо мир идет к небытию, терзая душу смертной тоской; стремится душа отдохнуть на том, что любит, но где отдохнуть ей в этом мире, постоянно ускользающем, как угнаться за ним плотскому чувству, как удержать даже то, что здесь, под рукой? Медлительно плотское чувство, ограниченность — свойство его; как догнать ему то, что стремительно мчится к своему концу? Ибо словом Твоим всему обозначен предел.

ГЛАВА X!

Не суетствуй душа, не заглушай уха сердца твоего, прислушайся: само Слово зовет тебя вернуться туда, где Любовь пребудет с тобою, если только ты вновь не оставишь Ее. Что-то покидает этот мир, освобождая место новому; «Разве Я могу уйти?» — вопрошает Слово. В Нем утверди жилище свое, доверься Ему, душа, уставшая от лжи. Истине доверь все то, что истинно в тебе, и этого уже не утратишь. И расцветет у тебя все увядшее, исцелится недужное, обновится преходящее и сохранится у Господа, Который «пребывает вовек» (Пс. CI, 13).

Зачем спешишь ты за плотью своей? Не ей ли надлежит следовать за тобою? О чем свидетельствует плоть, как не о частях? Что знает она о целом? Но ведь ты радуешься

и частям. А если бы узнала целое, то неужто не оставила бы части, чтобы наслаждаться целым? Ведь и речи ты воспринимаешь плотски, частями, но торопишь слоги, чтобы услышать все целиком. Так и те части, что составляют все целое; они не возникают одновременно, но, сменяя друг друга, вместе составляют то целое, которое, конечно же, прекрасней частей, но которое разом нам воспринять не дано. Насколько же велик Тот, Кто создал это целое — Господь наш, Который пребывает вовек, ибо кто заменит Его?

ГЛАВА XII

Если ты радуешься телам, то хвали Создавшего их, если угодны души — хвали их в Господе, ибо вне Его и они — тлен. Люби их в Нем, привлекай к Нему, ибо «Он и не далеко от каждого из нас» (Деян. XVII, 2 7). Но где же Он? Где вкушают истину? Он во всяком сердце, но не всякое сердце — с Ним, хотя «дело закона... написано в сердцах» (Рим. II, 15). Так прильните же к Создавшему вас; стойте с Ним, и устоите; успокойтесь в Нем, и покойны будете. Куда стремитесь вы, безумцы? В какой мрак? Ведь все доброе, что вы любите, от Него, но только в Нем оно — сладостно, вне Его — горько, ибо несправедливо любить доброе и отвернуться от Того, Кто это доброе дает. Зачем же скитаться путями кривыми — там не будет для вас покоя. Вы ищете там покоя, но там его нет. Жизни блаженной взыскуете вы в стране мертвецов, но не находите, ибо там нет никакой жизни.

Спустилась к нам сама Жизнь, и унесла смерть нашу, вырвала жало ее. Прозвучал зов Его, призывая нас к Нему, в святилище тайное. Оттуда спустился Он в девственное чрево, где сочеталась с Ним наша природа, плоть смертная, дабы обрести жизнь; и вот уже Он выходит оттуда, «как жених из брачного чертога своего, радуется, как исполин, пробежать поприще» (Пс. XVIII, 6). И Он не медлил, но устремился к нам, словами и делами,

жизнью и смертью, сошествием и вознесением призывая нас вернуться к Нему. Он ушел от нас и вернулся, дабы пребыть в сердцах. «В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал» (Иоан. 1,10). Ему исповедуется душа моя, прося исцеления, ибо согрешила она пред Ним (Пс. XL, 5). «Сыны мужей! доколе будете любить суету и искать лжи?» (Пс. Г/, 3). Жизнь спустилась к вам — почему не хотите подняться и жить? Но как подняться тем, которые «поднимают к небесам уста свои» (Пс. LXXII, 9)? Спуститесь, и подниметесь, ибо вы пали, восстав. Скажи им это, душа, увлеки их к Богу, ибо если говоришь с любовью, то от Духа Святого слова твои.

ГЛАВА XIII

Я не знал тогда этого, любя телесную красоту, я падал в бездну, говоря товарищам своим: «Что любим мы, как не прекрасное? Но что это, что есть красота? То, что привлекает нас в том, что мы любим, иначе чем бы оно привлекало нас?» Размышляя, я заметил, что любое тело представляет собою некоторое единство, единство же — прекрасно. Приятна также и гармония, согласованность единств. Так, члены тела бывают хороши и сами по себе, но еще красивее их соразмерность. Эти соображения я изложил в трактате «О прекрасном и соразмерном», состоящем, насколько помню, из двух или трех книг. Ты знаешь об этом, Господи, я же уже подзабыл. Да и самих тех книг у меня нет — я потерял их, не помню где и когда.

ГЛАВА XIV

Зачем-то посвятил я эти книги некоему Гиерию, оратору из Рима. Я не знал его, Господи, но был наслышан о нем, как о великом ученом. Мне сообщили иные из его изречений, и они мне очень понравились. Но еще больше нравился он мне потому, что нравился другим: его

хвалили и прославляли, недоумевая при этом, как сириец, умевший вначале говорить только по-гречески, стал впоследствии столь искусным в латинском красноречии; к тому же говорили, что он был выдающимся знатоком философии. Кто-то хвалит человека, и вот его уже любят те, кто его в глаза не видел. Разве слова возбуждают эту любовь? Нет, любящий зажигает свою любовью другого. Поэтому и любят тех, кого хвалят другие, веря, что те хвалят любя. Так любил я тогда людей, доверяясь суду человеческому, а не Твоему, Боже, Который единственный правосуден.

Но почему его хвалили иначе, чем, скажем, возницу или циркача, прославленных народной любовью? Слава его была серьезной и степенной, а именно о такой я и мечтал. Сам я похваливал иных актеров, но предпочел бы скорее полную безызвестность, даже хулу, чем такую славу, такую любовь. Что за странные у души мерила любви! Почему я люблю в другом то, от чего бы сам наотрез отказался? А ведь мы оба — люди! Понятно, что можно любить лошадь, не желая стать лошадью, но актер-то — человек. Что же, мне нравится в другом человеке то, что в себе самом ненавистно? Великая тайна — человек, у которого Тобою «волосы на голове все сочтены» (Мф. X, 30). Впрочем, легче счесть волосы его, чем чувства и влечения сердца.

Что же до Гиерия, то я хотел бы стать таким оратором, как он. Я заблуждался в гордыне своей, был «колеблющимся и увлекающимся всяким ветром учения» (Еф. IV, 14), и скрыто было от меня руководство Твое. Ибо по правде я больше любил не его искусство, а ту славу и похвалы, которые он получал, и если бы за то же самое его ругали и презирали, я, пожалуй, также отвернулся бы от него. Вот какова душа, не прилепившаяся к непреложной истине. Ее несет и кружит, швыряет с места на место бурный вихрь слов и суждений, застилающих от нее ясный свет истины. Мне казалось тогда очень важным, чтобы книга моя стала известна этому человеку. Его одобрение значило для меня очень много, неодобрение

же могло разбить мое суетное, неприкаянное сердце. Но в то же время, мысленно возвращаясь к написанному, я приходил в восторг от своей работы и не нуждался при этом ни в чьих похвалах.

ГЛАВА XV

Я не видел главного в искусстве Твоем, «един творящий чудеса» (Пс. LXXI, 18). Душа моя была в плену у чувственных образов. Я пока лишь смог определить, пользуясь свидетельствами телесных восприятий, что есть «прекрасное» само по себе, и что — «соразмерное», хорошо согласующееся с другими. Затем привлекла меня природа души, но ложные представления о духовном мире застили мне истину. Истина была рядом, перед глазами, но я отвращал свой взор от бестелесного к линиям и краскам, и к большим предметам. Не видя этого в душе, я думал, что нельзя увидеть и душу. Любя согласие, порожаемое добродетелью, я находил в нем единство, в раздоре же, следствии порока, — разделенность. Первое я полагал гармонией ума, истины и высшего блага, второе — неразумием и высшим злом, причем зло казалось мне, несчастному, не только некоей субстанцией, но даже жизнью, исходящей не от Тебя, Господи, от Которого — все. Единство я называл монадой, единым Умом, разделенность же — неопределенной двоицей, источником преступлений и похоти пороков. Я не ведал, что говорил; я не понимал, что зло несубстанциально, что ум — не высшее и неизменное благо. Преступление — это порочное движение души, побуждающее к действию, в котором душа стремится к дерзостному самоутверждению; разврат — необузданная жадность к плотским удовольствиям. Порочность же души ведет к заблуждениям и ложным мнениям. Таковой была тогда и моя душа, далекая от истинного света, а потому и не знавшая истины. «Ты возжигаешь светильник мой, Господи; Бог мой просвещает тьму мою»

(Пс. XVII, 29); «Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов, у Которого нет изменения и ни тени перемены» (Иак. 1,17).

Я воспарял к Тебе и падал, ибо «Ты противишься гордым» (I Пет. V, 5). А что может быть большей гордыней, чем полагать себя единосущным Тебе? Я видел, что природа моя изменяема, поскольку стремился к мудрости затем, чтобы измениться к лучшему; а коли так, то я дерзнул вообразить, что изменяем и Ты. А потому я и падал, и носили меня продувные ветра. Я, «плоть, дыхание, которое уходит и не возвращается» (Пс. LXXVII, 39), скитался среди призраков того, чего нет ни в Тебе, ни во мне, ни в телах. Я вопрошал у своих сограждан, верных чад Твоих, кошунствуя и пустословя: «Почему заблуждается душа, сотворенная Богом?» Я не осмеливался спросить: «Почему заблуждается Бог?», но готов был скорее допустить эту мысль, чем признать, что сам я, изменяемый и преходящий, добровольно сбиваюсь с пути, караясь заблуждением.

Мне было где-то между двадцатью шестью и двадцатью семью годами, когда я закончил этот труд, изобилующий моими фантазиями и телесными образами, чем шум наполнял уши сердца моего. Я прислушивался, стараясь уловить мелодию истины, звучащую в глубинах души моей. Я думал о прекрасном и соразмерном, желая услышать Тебя, дабы «радостью радоваться, слыша голос жениха» (Иоан. III, 29), но не слышал, ибо заблуждение мое громко звало меня и увлекало наружу. Ты ! не давал мне услышать радость и веселие, и не радовались кости, Тобою сокрушенные (Пс. L, 10).

ГЛАВА XVI

И много ли пользы было мне в том, что в свои двадцать лет я был единственным из учеников, кто смог прочесть и понять «Десять категорий» Аристотеля? А ведь мой наставник и многие другие, мужи весьма ученые,

превозносили эту книгу до небес, и я мечтал о ней, как о чем-то великом и божественном. Беседуя по прочтении ее об этих категориях с другими, я узнал, что самостоятельно постиг то, что другим далось с большим трудом, после многих объяснений и даже рисунков на песке. Мне же показалось, что книга достаточно ясно толковала о субстанциях и их признаках, например: человек — качество; его рост — количество; он чей-то брат — отношение; он находится там-то — место; он родился тогда-то — время; он стоит или сидит — положение; он с оружием и в обуви — обладание; он делает или претерпевает то-то — действие. Под эти десять категорий можно подобрать уйму примеров. И что, какая в них польза? Насчет пользы не скажу, а вред определенно был, ибо полагая, что десятью категориями охватывается все вообще, я и Тебя, Господи, простого и неизменного, силился рассматривать в качестве субъекта Твоих же величия и красоты, как будто речь шла о телесных атрибутах, тогда как Твое величие и Твоя красота — это Ты сам. Тело же само по себе ни велико, ни прекрасно. Ложью были мои мысли о Тебе, жалким вымыслом, а не блаженною крепостью Твоей. Ибо Ты повелел, и стало: «терние и волчцы» произвела мне земля, и «в поте лица» своего ел я хлеб свой (Быт. III, 18,19).

Велика ли была польза от того, что я, раб злых страстей, сам прочел и понял все книги, касавшиеся свободных искусств? Я радовался, читая их, и не понимал, откуда в них то, что было истинного и определенного. Я стоял спиной к свету, и лицо мое было в тени. Ты знаешь, Господи, что я без особого труда постиг красноречие, диалектику, геометрию, музыку и арифметику. Я был сообразителен и проницателен; это были Твои дары, ноне Тебе приносил я их в жертву. В них таилась гибель моя, ибо захватив имущество свое, я не сберег его для Тебя, но удалился в дальние страны, чтобы напрасно растратить его на блудные страсти. Я получил немало добра, но тратил ли его на доброе? А между тем, когда я сам начал преподавать, я убедился, сколь

трудны эти науки, как много усилий требуют они даже от лучших учеников.

А много ли пользы принесли мне эти нелепые измышления, будто Ты, Господи, Бог истины, — огромное светящееся тело, а я — его осколок? Предел извращенности! Но именно так я и думал. Я не краснею, исповедуя пред Тобою милосердие Твое ко мне: ведь не краснел же я, богохульствуя перед людьми. Вот сколько пользы извлек я из своего ума, столь способного в изучении наук и сложнейших книг, но такого беспомощного и темного в предметах благочестия. Насколько лучше ум пусть и более медлительный, но прилепившийся к Тебе, безмятежно оперяющийся в гнезде матери-Церкви и взращивающий крылья любви, питаюсь здоровой пищей правой веры. Господи, Боже мой, «в тени крыл Твоих я возрадуюсь» (Пс. LXII, 8); Ты понесешь нас от утробы матерней, и до седины нашей будешь носить (Ис. XLVI, 3,4), ибо сила наша — Ты, Господи, мы же сами — наше бессилие. Ты — благо наше, вне Тебя — безобразность и тлен. Прилепимся к Тебе — и устоим; рухнем, но сможем вернуться, ибо вовеки не рухнет дом наш, вечность Твоя.

КНИГА ПЯТАЯ

ГЛАВА I

Прими жертву мою, приносимую языком моим, который Ты сотворил и побудил исповедать имя Твое. «Все кости мои скажут Господи! кто подобен Тебе?» (Пс. XXXIV, 10), ибо исцелены. Что нового может сказать Тебе человек, исповедуясь пред Тобою: открыто Тебе сердце его; Тебе ведома жестокость его, которую Ты смягчаешь, когда хочешь, милостиво прощаешь или караешь, ибо «ничто не укрыто от теплоты» Твоей (Пс. XVIII, 7). Хвалит Тебя душа моя, желая возлюбить. Хвалят Тебя все творения Твои, всякая душа, обратившаяся к Тебе, все живое и неодушевленное устами созерцающих их. Да воспрянет душа от усталости, да взойдет к Тебе через творения Твои, дивно Тобою сотворенные, да обновится у Тебя и станет сильной.

ГЛАВА II

Пусть бегут от Тебя нечестивцы; Ты видишь их и различаешь эти тени и призраки. И в то же время — все у Тебя прекрасно, хотя они — позор и нечестие. Чем могут они повредить Тебе, чем обесчестят власть Твою, справедливую от небес и до края земли? Куда бегут, скрываясь от лица Твоего? Где найдешь Ты их? Они бегут, чтобы не видеть Тебя, видящего их, и в слепоте своей наткнутся на Тебя, ибо Ты не оставляешь творений Своих. В неправде своей они наткнутся на правду Твою, дабы понести наказание; не видя милосердия Твоего, они узнают справедливый гнев Твой. Ибо Ты повсюду, и нет такого места, где бы не было Тебя; они бегут от Тебя, но Ты всегда рядом, ибо создания Твои могут оставить Тебя, но Ты не оставляешь

Своих созданий. Пусть же обратятся они к Тебе, пусть взыскуют Тебя—и вот, Ты уже в сердцах исповедующихся Тебе, плачущих на груди Твоей после долгих скитаний своих. И Ты, милосердный, оттираешь слезы их. утешаешь и обновляешь. Где же был я, когда искал Тебя? Ведь Ты был рядом, я же — далеко, но не от Тебя, Господи, а от себя; я не находил себя, а потому не мог найти и Тебя.

ГЛАВА Ш

Расскажу теперь пред лицом Господа моего о замечательном двадцать девятом годе жизни моей¹. В этот год прибыл в Карфаген известный епископ манихеев по имени Фавст, могучий повец диавольский, многих прельстивший своим красноречием". Но я искал не красивых слов, а знаний, которыми, как сообщала молва, блистал Фавст, будучи сведущим не только в высоких учениях, но и в свободных науках. К тому времени я прочел немало книг разных философов и, сравнивая их положения с бесконечными манихейскими баснями, начал приходить к выводу, что слова тех, у кого хватило ума исследовать временный мир, хотя они и не обратились к Господу, звучат убедительней. «Высок Господь, и смиренного видит, и гордого узнает издали» (Пс. CXXXVII, 6), но приближается лишь к смиренному; гордецы же далеки от Тебя, хотя бы и сочли они все звезды на небе и все песчинки в море, проследили и измерили пути светил. Они исследуют, руководствуясь разумом и способностями, дарованными Тобою; им уже удалось немало найти, предсказать на многие годы вперед солнечные и лунные затмения, и их расчеты и предсказания неизменно сбываются. Дивятся неосведомленные, ¹ Т.е. о том времени, когда Августин порвал с манихеями. " Впоследствии Августин напишет сочинение «Против Фавста» в 33-х книгах, каждая из которых будет начинаться длинной цитатой из произведения Фавста об основах манихейства.

ликуют и кичатся знающие, в нечестивой гордыне своей удаляясь от истинного Света: они предвидят будущие затмения светил, но не могут увидеть собственного затмения, происходящего с ними уже сейчас. Они не вопрошают благоговейно, откуда у них эти способности, и даже поняв, что Ты создал их, они не вручают себя Тебе, дабы Ты сохранил их, не приносят в жертву Тебе ни мыслей своих, парящих в вышине наподобие птиц небесных, ни любопытства, блуждающего глубинными тропами наподобие рыб морских, ни распутства, в коем уподобляются полевым скотам, дабы Ты, Господь, «огнь поядающий, Бог ревнитель» (Втор. IV, 24), уничтожил их мертвенные заботы, обновил их для жизни вечной.

Они не познали пути Слова Твоего, Которым Ты создал и исчисляемое, и исчисляющих, и чувства их, с помощью которых они различают исчисляемое, и разум, с помощью которого они исчисляют, ибо «разум Его неизмерим» (Пс. CXLVI, 5). Единородный же Сын Твой сам стал для нас мудростью, праведностью и освящением, хотя и был как один из нас и платил подать кесарю. Они не познали этого пути, чтобы спустившись от себя к нему, через него подняться к Тебе. Они думали, что исчисляя звезды сами сияют среди них; и вот рухнули они, и омрачились их безумные сердца. Много верного сообщают они о твари, Творца же не ищут, а потому и не находят. А если некоторые из них и находили, то «познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце: называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся... Они заменили истину Божию ложью, и поклонялись и служили твари вместо Творца» (Рим. 1,21 — 2 5).

Но было у них сказано много верного о природе, их разумные объяснения подтверждались вычислениями, сменой времен, движением звезд. Я сравнивал все это со словами Мани, приведенными в его многочисленных сочинениях, и не находил ни одного стоящего рассуждения

ни о солнцестояниях, ни о равноденствиях, ни о затмениях, ни вообще о чем-либо таком, о чем говорилось в книгах мирской премудрости. Нам предписывалось верить тому, что никак не соответствовало ни доказанному и подтвержденному строгими вычислениями, ни тому, что видели мои глаза; более того, многие положения были этому прямо противоположны.

ГЛАВА IV

Неужели же тот, кто обогатился подобными знаниями, тем самым угоден и приятен Тебе, Господи, источник всякой истины? Несчастен тот, кто все это знает, а Тебя не знает; блажен, кто знает Тебя, хотя бы он и не знал ничего другого. Ученого же, познавшего Тебя, сделают блаженными не его науки, а если он, «познав Тебя, как Бога, возблагодарит Тебя и не осуетится в умствованиях своих». Куда лучше иметь дерево и разумно пользоваться плодами его, возблагодарив Создавшего его, и не знать при этом его высоты и ширины, чем знать, как измерить его и сосчитать ветви, но не иметь его и не любить Создавшего его. Так и праведным принадлежит весь мир; «они ничего не имеют, но всем обладают» (II Кор. VI, 10), прилепившись к Тому, от Кого — все. Пускай они не знают, где находятся септентрионы¹ — неужто от этого им хуже, чем тому, кто измеряет небо, считает звезды, взвешивает вещества, но при этом пренебрегает Тобою, расположившему все мерою, числом и весом?

ГЛАВА V

Кому нужно было, чтобы какой-то Мани писал о том, без познания чего можно обучиться благочестию? Ты ведь сказал человеку: «Вот, страх Господень есть истинная

¹ Семь звезд Большой Медведицы.

премудрость, и удаление от зла — разум» (Иов. XXVIII, 28). Поэтому, даже в совершенстве овладев наукой, можно быть неразумным. Однако, он был невежествен и в науках, осмеливаясь при этом поучать. О самой же мудрости, разумеется, он не знал ничего. Проповедовать мирское знание, даже хорошо известное, дело суетное, исповедовать Тебя — благочестивое. Последнего он не делал, в первом же был опровергнут учеными мужами. Но он горделиво отвергал любое недоумение, утверждая, что Дух Святой, утешитель верных Твоих, обитает в нем во всей полноте Своего авторитета. Его уличили в лживых утверждениях о небе и звездах, о движениях солнца и луны; хотя все это далеко от предметов веры, но и в этом видна кощунственность его проповедей. Ведь мало того, что он пустословил о том, чего не знал, но при этом еще старался приписать свои измышления как бы божественному лицу.

Когда мне приходится слышать, как кто-либо из братии, будучи несведущим в науках, судит о научных предметах вкривь и вкось, я отношусь к такому снисходительно, ибо вижу, что подобные суждения ему не во вред, если он при этом благоговеет пред Тобою, Господи, Творец всего, и неверно судит лишь о положениях и свойствах телесной природы. Вредным оно станет только в том случае, если он решит на основании этих заблуждений судить о сущности вероучения, осмеливаясь утверждать то, чего не знает. Подобную неомощность, впрочем, материнская любовь допускает утех, кто верой еще младенец, ожидая, пока такой «не станет мужем совершенным, дабы не был более младенцем, колеблющимся и увлекающимся всяким ветром учения» (Еф. IV, 13, 14). Кому же не будет ненавистным такой безумец, который, будучи столько раз уличенным во лжи, осмелился проповедовать как такой учитель, вождь и глава, что ученики его думали, будто они следуют не за простым человеком, а за Духом Святым? Впрочем, сам я сомневался, можно ли принять его объяснения смены дней и ночей, затмения светил и многого другого подобного,

о чем я немало прочел в других книгах. И даже если бы это оказалось возможным, я все равно остался бы в нерешительности. Но у меня сохранялась еще вера в его святость, он был еще в моих глазах большим авторитетом.

ГЛАВА VI

В продолжение почти девяти лет, проведенных мною в томлениях и колебаниях душевных среди этих людей, я ждал и не мог дожждаться прибытия этого самого Фавста, ибо другие манихеи, которые не могли развеять многие мои сомнения, утверждали, что этот человек при личной с ним встрече без труда разрешит самые сложные задачи. И вот, когда он приехал, я нашел в нем человека милого и речистого; его рассуждения о манихейских доктринах звучали умно и приятно. Но к этому времени уши мои уже пресытились такими речами; они не казались мне лучшими лишь потому, что лучше лились, истинными лишь потому, что были красноречивы. Душа оратора не казалась мне более мудрой только потому, что жесты его были изысканны и выражения — уместны. Люди, превозносившие Фавста, оказались негодными судьями: они посчитали мудростью красивые речи. Впрочем, мне известна и другая порода людей: им кажется подозрительной и самая истина, если только ее им преподносят в приятной и пространной речи. Но Ты наставил меня, Господи, дивным и неизреченным образом, ибо кто же еще мог наставить меня, как не Ты, учитель истины. Я узнал от Тебя, что красноречие — это только красноречие, и истина заключена не в нем, хотя и косноязычие — отнюдь не показатель истины. И простая речь бывает лживой, и красноречивая — истинной. Мудрое и глупое — это как пища, полезная и вредная, а слова, изысканные и простые, — как посуда, городская или деревенская, в которой можно подавать любую пищу.

Жажда, с которой я столько времени ожидал этого человека, находила утоление в оживленном ходе его

рассуждений, радовали глаз те легкие и красивые одежды, в которые он одевал свои мысли. Я наслаждался вместе с другими, хвалил его с особым усердием, но досадовал, что не могу в толпе задать мучившие меня вопросы, поделиться своими сомнениями и обменяться мыслями, как это бывает в дружеской беседе. Но когда подобный случай представился, что же я увидел? А увидел я человека, совершенно не знавшего свободных наук, за исключением грамматики, да и то в самом скромном объеме. Но так как он прочел несколько речей Цицерона, кое-что из Сенеки, немного поэзии и книги тех манихеев, которые умели хорошо излагать по-латыни, то когда ко всему этому добавилась ежедневная практика в пустословии, отсюда и получилось его красноречие, которое вкупе с изворотливостью ума и большим обаянием делало его речи столь соблазнительными. Так ли вспоминаю я, Господи, праведный судия совести моей? Сердце мое и память открыты Тебе. Ты обратил лицо мое к заблуждениям моим, дабы узрел я их и возненавидел.

ГЛАВА VII

После того, как сей знаменитый манихеи явил мне в полной мере невежество свое в тех науках, в которых все считали его сведущим, я стал уже было отчаиваться в том, что он сможет разъяснить волновавшие меня вопросы. А ведь не будь он манихеем, он вполне мог бы обладать истиною веры, даже ничего не понимая в науках. Книги их были полны всевозможных басен о небе и звездах, о солнце и луне, и мне очень бы хотелось, чтобы он, сравнив все сказанное там с теми вычислениями, которые я почерпнул в других книгах, или доказал, что правильно судят об этом именно манихеи, или, по крайней мере, убедил, что их доказательства не уступают по силе другим. Но когда я предложил ему обсудить эти вопросы, он скромно отказался, не осмеливаясь судить о том, чего не знал;

он не принадлежал к тем велеречивым болтунам, которые поучали о том, чего не понимали, и не стыдился сознаться в своем невежестве. Сердце его было «не право пред Богом» (Деян. VIII, 21), но право пред собой. Он знал о своем незнании и не хотел увязать в споре, понимая, что может зайти в тупик. Этим он понравился мне еще больше; скромное признание было прекрасней того знания, которое я хотел тогда обрести. Он же, как я заметил тогда, во всех тонких и трудных вопросах вел себя неизменно скромно.

Рвение мое к писаниям Мани охладело окончательно, когда я увидел, что даже знаменитый Фавст оказался несведущим во многих волновавших меня вопросах. Я продолжал с ним встречаться, ибо он страстно увлекался литературой, которую я, карфагенский ритор, преподавал юношам. Я читал с ним книги, или те, с которыми он просил меня его познакомить, или те, что я сам выбирал для него, поняв его вкусы и склад ума. Дружба с этим человеком остудила мои желания подвизаться в их секте, но я и не оставлял их, ибо не находил тогда ничего лучшего, ожидая, когда случай предоставит мне что-либо более заслуживающее внимания. Таким образом Фавст, бывший для многих «сетями смерти» (Пс. XVII, 6), начал, сам о том не подозревая, распутывать те, в которые попался я. Рука Твоя, Господи, в неисповедимости промысла Твоего, не оставляла души моей. Мать моя приносила Тебе в жертву за меня лившиеся денно и ночью из самого ее сердца слезы, и Ты дивным образом поступил со мною. Воистину, «Господом утверждаются стопы человека, и Он благоволит к пути его» (Пс. XXXVI, 2-3). Кто подает нам спасение, как не рука Твоя, обновляющая создания Твои?

ГЛАВА VIII

Итак, в путях промысла Твоего мне было положено, чтобы я отправился в Рим, думая заняться там преподаванием

того, что до сих пор преподавал в Карфагене. Что же побудило меня к этому, как не Твоя неисследимая глубина и милосердие Твое, всегда сопresentствующее нам. Ведь не уговоры же друзей, не обещание больших денег и почестей, хотя они тогда еще волновали меня, стали тому причиной; нет, привлекли меня рассказы о том, что в Риме ученики вели себя достойно, сдерживаемые большей строгостью и дисциплиной. Говорили, что там они не смеют шумно и беспорядочно врывать в помещения к чужим учителям, ибо только учитель может открыть доступ в школу. Здесь же, в Карфагене, напротив, в школах царила мерзейшая распушенность. Здесь ученики могли запросто вламываться в школу, шуметь и срывать уроки, нарушать порядок, заведенный учителем для их же пользы. С удивительным легкомыслием наносили они тысячи обид, за которые следовало бы наказывать по закону, но этому противился обычай. Они были тем более жалки, что полагая дозволенным то, что недозволено по вечному закону Твоему, они чувствовали себя безнаказанными, в то время как сами наказывали себя. Когда я сам учился, то избегал таких, став же учителем, вынужден был их терпеть. Поэтому мне и захотелось отправиться туда, где, по рассказам людей осведомленных, ничего подобного не было. Но это был Ты, «прибежище мое и часть моя на земле живых» (Пс. CXU, 5), Который побудил меня ради спасения души моей оставить Карфаген; здесь ты стегал меня бичом, в Риме же расставлял приманки, действуя через людей, любивших эту жизнь смерти. Ты втайне использовал и тех, кто, нарушая покой мой, были ослеплены мерзким безумием, и тех, кто звал меня к лучшему, будучи по-плотски умными, и даже мою развращенность: ненавидя здесь подлинные страдания, я стремился к мнимому счастью.

Ты знал, Господи, почему я оставлял Карфаген, но не подал знака ни мне, ни матери, которая горько плакала, не желая расставаться со мною, и поехала провожать меня до самого моря. Она хотела, чтобы или я

вернулся обратно, или чтобы взял ее с собой, но я обманул ее, придумав историю о том, что в ожидании попутного ветра хочу попрощаться с приятелем. Я обманул свою мать (и какую мать!) и сбежал от нее. Но Ты простил мне это, дозволив смыть с себя все мерзости и нечистоты и осушить материнские слезы, которые она, плача обо мне, ежедневно проливала пред лицом Твоим. Она не хотела отпускать меня, и мне с трудом удалось убедить ее остановиться на ночь в часовне св. Киприана, недалеко от моего корабля. В ту же ночь я втайне отплыл, она же осталась, молясь и плача. О чем молила она Тебя, Господи, в ту ночь? Чтобы Ты повернул ветер, не позволив мне уплыть? Но Ты слышал в глубине ее сердца главное желание ее, и исполнил истинную просьбу ее. Подул попутный ветер, наполнив паруса, и родной берег быстро скрылся вдали. Ты увлек меня на голос моих страстей, дабы покончить с ними, а мать мою за ее плотскую тоску секли справедливые розги. Она, как и все матери, любила присутствие сына, и не знала, сколько радости Ты готовишь ей отсутствием моим. Не ведая о том, она стонала и вопила, ибо, дочь Евы, в стенаниях искала она то, что в стенаниях породила. Пообвиняв меня в жестокости и коварстве, она вновь обратилась к молитвам за меня и вернулась к обычной жизни. Я же тем временем прибыл в Рим.

ГЛАВА IX

Между тем, вскоре меня постигла тяжелая болезнь. Я находился уже на пути к праотцам, неся с собою все зло, которое совершил пред Тобою, перед собою и другими, — великое и тяжкое звено, добавленное к оковам первородного греха, которым мы умираем в Адаме (I Кор. XV, 22). Ты еще не отпустил мне во Христе, ибо Он не упразднил еще на кресте Своем той вражды, которая была у меня с Тобою за грехи мои. В самом деле, не мог же упразднить

ее тот бесплотный призрак, в который я верил *. Насколько мнимой казалась мне его плотская смерть, настолько же подлинной была смерть моей души, и насколько подлинной была Его плотская смерть, настолько же мнимой была жизнь души, не верившей в эту смерть.

Лихорадка моя все усиливалась, и я неотвратно шел к гибели. Куда ушел бы я, если бы умер тогда? Конечно же, в муки адовы, достойные дел моих. Мать моя не знала обо всем этом, но усердно молилась за меня. Ты же, всеприсущий, услышал ее там и вылечил меня здесь, хотя сердце мое все еще оставалось больным. Я ведь отказался принять крещение Твое, хотя будучи мальчиком в подобной же ситуации требовал, чтобы меня окрестили; насколько же лучшим я был тогда! Я вырос на позор себе и, безумный, смеялся над врачеванием Твоим, но Ты, милосердный, не дал мне умереть двойною смертью. Если бы такая рана поразила сердце матери моей, она бы никогда не оправилась от нее. Мне недостает слов, чтобы выразить, как любила она меня: она вынашивала меня в душе своей с куда большею тревогой, чем некогда вынашивала в теле.

Где же были столь горячие и непрерывные молитвы ее? Конечно, у Тебя; «сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь, Боже» (Пс. 102, 17); так, не презрел Ты сердца скромной вдовы, прилежно творившей милостыню и охотно служившей слугителям Твоим, не пропускавшей ни одного дня, чтобы не принести жертву к алтарю Твоему, дважды, утром и вечером приходившей в церковь, чтобы услышать Тебя в словах Твоих и быть услышанной Тобою в молитвах своих. И мог ли Ты, Господи, пренебречь слезами ее, просившей не богатства, не каких-либо преходящих благ, но лишь спасения души своего сына? Нет, Господи, нет, Ты находился рядом, слышал ее и сделал

* Поскольку манихеи полагали материю природой и источником зла, их Христос не мог иметь истинного тела, но имел тело мнимое, почему были мнимыми и его страдания, и его смерть.

так, как было предопределено Тобою. Ты не обманывал ее в ее видениях и снах, некоторые из которых я упомянул, а о многих и не вспомнил. Ты удостоил ее, ибо вовек милость Твоя, простив ей все долги ее. Самому стать ее должником, исполняющим обещания Свои.

ГЛАВА X

Итак, Ты исцелил меня от этой болезни и сохранил жизнь сыну рабы Твоей, в то время пока еще только телесную, чтобы впоследствии даровать мне жизнь лучшую, духовную и вечную. А ведь я и в Риме сошелся с этими «святыми», обманутыми обманщиками, и на этот раз уже не только с «послушниками», в числе коих был и хозяин дома, в котором я болел и выздоровел, но и с их «избранными». Я все еще полагал, что грешим не мы, а какая-то низшая в нас природа; я раздувался от гордыни, считая себя невинным, а потому согрешив, не исповедовался, не говорил: «Господи! помилуй меня, исцели душу мою; ибо согрешил я пред Тобою» (Пс. 130, 5). Я извинял себя во всем, обвиняя в проступках нечто другое, что хотя и было во мне, но мною не было. Между тем я был цельным существом, но нечестие мое разделило меня, ополчило одну часть меня на другую. Непризнание греха усугубляло грех, и я святотатственно желал, чтобы Ты скорее был побежден во мне, нежели я — в Тебе, во спасение мое. Сколь далек я был, Боже, общаясь с их «избранными», от благочестивой молитвы: «Положи, Господи, охрану устам моим, и огради двери уст моих; не дай уклониться сердцу моему к словам лукавым для извинения дел греховных вместе с людьми, делающими беззаконие» (Пс. 140, 3,4).

Однако, я уже не надеялся найти что-либо стоящее в их лживом учении и довольствовался им за неимением лучшего. Я постепенно начал приходить к выводу, что наиболее разумными были философы, именуемые академиками, полагавшие, что следует сомневаться во всем,

ибо истина недоступна вообще. Вместе со всеми я наивно полагал, что именно так они и думали; их намерения были мне тогда непонятны¹. Поэтому я пользовался любым удобным случаем, чтобы высмеять чрезмерную доверчивость, с которой мой хозяин относился ко всем манихейским басням. Но это не мешало мне быть гораздо ближе к манихеям, чем к тем, кто не принадлежал к их секте. Я уже не был их пылким защитником, но общение с ними делало меня ленивым к поискам лучшего, тем более, что им удалось отвратить меня от Церкви Твоей, Господи неба и земли. Творец всего видимого и невидимого; они убедили меня, что постыдно веровать, будто Ты имел человеческую плоть, был заключен в телесную оболочку. Атак как я вообще не мог тогда представить себе что-либо бестелесное, то это служило главной причиной всех моих заблуждений. Поэтому и зло я мыслил как некую темную и бесформенную величину, то плотную, и тогда она называлась землей, то редкую и тонкую, похожую на воздух, которую они называли злым духом, распростертым над землей. Благочестие мое не могло допустить, чтобы Бог мог сотворить нечто злое, и потому я верил, что существуют два противоположных друг другу начала, вечные и бесконечные, но только злое уже, а доброе —пошире.

Эти тлетворные представления влекли за собою и другие мои богохульства. Когда душа моя пыталась вернуться в лоно православной веры, дурные мысли не пускали ее, ибо внушали, что благочестивее верить, что Ты, Господи, чье милосердие сжалилось надо мною, хотя и всемогущ, но всемогущество Твое все же ограничено противостоящей ему громадой зла. Мне казалось, что думать так лучше, нежели полагать возможным Твое телесное воплощений. Так как невежество мое считало зло субстанцией, причем телесной и разлитой в пространстве, то я полагал благочестивым

¹ Впоследствии Августин пришел к выводу, что своим демонстративным скептицизмом академики хотели защитить истинный платонизм от нападок стоиков и эпикурейцев; см. «Против академиков».

верить, что Ты не создал этой субстанции и не от Тебя произошло то, что я считал злом. Спасителя же нашего, единородного Сына Твоего, я представлял себе исшедшим из самой светлой части Твоего вещества, и не хотел верить ни во что иное, кроме этой нелепой сказки. Я не мог представить себе, чтобы Он, обладая такой природой, мог родиться от Девы, ибо это означало бы смешение природ, т.е. осквернение высшей природы, о чем я и помыслить не мог. Яне допускал возможности воплощения, ибо боялся, что Он этим бы осквернился! Люди духовные, читая эти строки, ласково и благожелательно посмеются надо мной; но что делать — именно таким я и был.

ГЛАВА XI

Кроме этого, я полагал справедливыми многие нападки манихеев на отдельные положения св. Писания. Порою, правда, мне хотелось бы обсудить тот или иной стих с человеком сведущим и узнать его мнение на этот счет. Помню, еще в Карфагене меня поколебали рассуждения некоего Эппидия, противостоящего манихеям; его суждения о св. Писании казались мне безупречными. Доводы же манихеев смущали еще и потому, что они неохотно делились ими, предпочитая действовать втайне; они утверждали, что Новый Завет был подделан людьми, стремившимися привить к христианской вере иудейский закон, но при этом не показывали ни одного подлинного, по их мнению, текста. Но мысли о необозримых телесных массах смущали меня, я задыхался под тяжестью мнимой телесности и не мог вздохнуть чистым и легким воздухом Твоей простой истины.

ГЛАВА XII

Итак, я приступил к тому делу, ради которого прибыл.

Рим, и стал преподавать риторику. Сперва у меня было

лишь несколько учеников, но постепенно имя мое становилось все более известным. И тут я столкнулся с чем-то для меня новым, чего не встречал в Карфагене: да, здесь порочные юнцы не буйствовали и не срывали уроки, но, как мне рассказали, придумали нечто почище: чтобы не платить учителю, они сговаривались между собой и в один прекрасный день всем скопом переходили к другому. Им дороги были деньги, справедливость же они и в грош не ставили. Я возненавидел таких всем сердцем, хотя я больше ненавидел их за то, что мне предстояло от них претерпеть, чем за тот урон, который они принесли другим. Такие люди гадки, ибо они преданы разврату вдаль от Тебя, любя грязные забавы и легкую наживу; они бегут от Тебя и презирают Тебя, того, Кто призывает к Себе всякую заблудшую душу, обещая ей спасение. Я и теперь ненавижу людей порочных, но я уже научился их и любить, ибо надеюсь на их исправление: пусть предпочтут они деньгам науку, а ей — Тебя, Господи, истинное Благо и истинный покой. Но тогда их исправление мало волновало меня: я просто не хотел иметь с ними дела.

ГЛАВА XIII

Поэтому, когда из Медиолана к перфекту Рима поступило прошение подыскать для их города учителя риторики и разрешить ему проезд на казенных лошадях, то я, действуя через знакомых манихеев, хотя прежде всего я стремился избавиться именно от их общества, стал добиваться этого места. Мне предложили произнести речь, прослушав которую Симмах, бывший в то время перфектом, одобрил ее и отправил меня в Медиолан.

Я приехал туда к епископу Амвросию, достойнейшему и достохвальнейшему из людей нашего времени, благочестивому служителю Твоему, чьи проповеди питали верующих как бы «туком пшеницы, медом из скалы» (Пс. LXXX, 17). Ты привел меня к нему, Боже, дабы он привел меня к Тебе. Сей человек Божий отечески

принял меня, и я сразу полюбил его, вначале, правда, не как учителя истины, найти которую в Церкви Твоей я тогда и не мечтал, но как человека доброго и благожелательного. Я прилежно выслушивал его проповеди, но не ради их содержания: меня интересовало, соответствует ли его красноречие его славе. Я наслаждался прелестью его речей, превосходящих своей ученостью речи Фавста, хотя и уступавших им по образности и утонченности формы. Но содержание их было в корне различным: один, блуждая в потемках, вел слушающих его к гибели, другой же спасительно учил о спасении.

ГЛАВА XIV

Когда я таким образом старался внимать не тому, чему он учил, но — как учил (ибо я уже совсем отчаялся найти путь у Тебе), то в душу мою вместе со словами стали проникать мысли, которых, как мне казалось, я не замечал. Мысли трудно отделить от слов, и когда я открывал сердце какой-либо прекрасно сказанной фразе, смысл ее подспудно также проникал в него. Прежде всего мне начало казаться, что эти мысли вполне доказуемы и вполне можно защитить православную веру от нападок манихеев, что прежде казалось мне невыносимым. Особенно произвели на меня впечатление буквальные и очень удачные толкования некоторых загадочных стихов из Ветхого Завета. Когда же я узнал о духовном объяснении этих текстов, то стал уже всерьез укорять себя за то, что некогда так легкомысленно поверил хулителям Закона и Пророков, решив, что противостоять им никак нельзя. Но это еще не привело меня на церковный путь: православная вера уже не казалась мне слабой, но и манихеи — не слабей; обе стороны представлялись мне равными по силе. Православная вера не представлялась более побежденной, но и не выступала победившей.

Тогда же я начал пытаться найти верные доказательства, чтобы с их помощью изобличить манихейскую

ложь. Для этого нужно было представить себе духовную субстанцию, каковое представление, конечно, сокрушило бы все их измышления, но именно этого я и не умел. Что же до телесной природы, то к тому времени я пришел к твердому убеждению, что большинство философов имели о ней куда более верное представление, чем манихеи. Итак, по примеру академиков (какими их принято представлять), сомневаясь во всем и ни к чему не пристав, я решил расстаться с манихеями, ибо явно предпочитал им тогда многих философов; впрочем, я не стал доверять философам лечения исстрадавшейся души моей, ибо в их учениях я не находил спасительного имени Христова. Я остался как бы при Церкви, завещанной мне родителями моими, ожидая особого знака, который бы осветил мой дальнейший путь.

КНИГА ШЕСТАЯ

ГЛАВА I

Упование мое от юности моей (Пс. LXX, 5), где был Ты, куда удалился? Не Ты ли сотворил меня, отличив от четвероногих и крылатых? Ты создал меня разумным, а я ходил «путем темным и скользким» (Пс. XXXIV, 6), искал Тебя вне себя, не обретая Бога сердца моего; я переплыл бездну морскую, но все еще не обрел надежды найти где-либо истину.

Ко мне приехала моя мать*, непоколебимая в своем благочестии, следовавшая за мною повсюду, по суше и по морю, и при всех невзгодах возлагавшая все упование на Тебя. Она и на море во время бури ободряла даже кормчих, которые обычно сами успокаивают неопытных путешественников. И вот, прибыв в Медиолан, она застала меня в полной растерянности, отчаявшегося отыскать истину. Когда я поведал ей, что я уже не манихей, хотя еще и не православный христианин, она несколько этому не удивилась, а только возрадовалась и стала еще усерднее молиться Господу, прося о всецелом обращении моем. Она лучше меня понимала, что такое мое состояние долго продлиться не может, и спокойно ожидала, что будет дальше. Она оплакивала меня пред Тобою как умершего для настоящей жизни, но требующего обновления для жизни будущей; она мысленно как бы выносила меня на одре погребальном, чтобы Ты сказал сыну вдовы «Юноша! тебе говорю, встань», дабы я ожил, стал говорить и Ты отдал меня матери моей (Лук VII, 12—15).

Итак, узнав о том, что хотя я еще не познал истины, но зато перестал уже следовать манихейским заблуждениям

• Моника прибыла в Медиолан (Милан) весной 385 г.

она возликовала в сердце своем. Теперь уже она не страшилась за будущность мою, ибо была вполне уверена, что Ты доверишь мое обращение по неложному обещанию Твоему, а потому с глубочайшим смирением и совершенной преданностью воле Твоей, одушевленная верой в Христа, сказала мне, что не умрет прежде, чем не увидит меня верным сыном православной церкви¹. Так говорила она мне, пред Тобою же. Господи, источник всякого милосердия, она проливая обильные слезы и возносила усердные молитвы, чтобы Ты поспешил с помощью Своею, разогнав тьму мою и просветив светом Своим мое неразумие. Она прилежно посещала церковь, внимательно слушая Амвросия, как бы припадая «к источнику воды, текущей в жизнь вечную» (Иоан. IV, 14). Она видела в этом муже чуть ли не ангела Божия, и от него узнала, что хотя положение мое и затруднительно, но уже намечился путь к спасению, как это бывает при болезни, когда до выздоровления еще далеко, но кризис уже миновал.

ГЛАВА II

По обычаю, широко распространенному в Африке, мать и здесь в дни поминовения святых делала приношения в храмы для общей трапезы: хлеб, вино и всякую снедь. Как-то ее остановил привратник, сказав, что епископ запретил такие приношения²: удивительно, с какою легкостью и простотой она покорилась этому. Она не любила вина, омрачавшего душу и отвращавшего от

¹ Так и случилось. Моника скончалась три года спустя, когда вместе с сыном возвращалась в Африку. Это произошло вскоре после его крещения.

² Впоследствии, став священником, Августин приложил немало сил, чтобы искоренить этот обычай, называемый «агапэ» и все больше напоминавший языческие поминки, в Африке.

истины, и когда приносила в храм корзину с едой и питьем, то все оставляла для общей трапезы и раздачи неимущим, а если и оставляла что-нибудь себе, то разве самую малость, разделяя ее с близкими трезвенно и благоговейно, ибо стремилась не насытить плоть, но благочестиво исполнить долг. Когда же она узнала, что знаменитый пастырь и учитель благочестия запретил устраивать в храмах общие трапезы, чтобы не давать ни малейшего повода для злоупотреблений людям невоздержанным, то бесприкословно покорилась воле святителя и вместо корзины, полной земных плодов, стала приносить в поминовение мучеников сердце, полное чистейшими обетами, так что и неимущим, по мере сил, творила подаяния, и причащалась Тела Господня, подражая страданиям Которого св. мученики были закланы и увенчаны.

И все же я думаю, что мать моя не смогла бы столь легко отказаться от этого пагубного обычая, если бы запрет исходил не от Амвросия, которому она была чрезвычайно предана за содействие в моем спасении, а от кого-либо другого. Амвросий же, в свою очередь, любил и уважал ее за то, что вела она жизнь примерную и благочестивую, творила добрые дела и с возвышенным духом неусыпно посещала церковь. Поэтому при встречах Амвросий часто поздравлял меня с тем, что у меня такая мать; он и не догадывался, каков ее сын: во всем сомневающийся, утративший всякую надежду отыскать «путь жизни» (ilc.XV, 11).

ГЛАВА III

Душа моя томилась по истине, но я все еще медлил обратиться за помощью к Тебе. На Амвросия же я смотрел по обычаю плоти: как на любимца фортуны, пред которым трепетали сильные мира сего. Одно только смущало меня и казалось тягостным — его безбрачие. Я и представить себе не мог ни его возвышенных упований

, ни искушений и внутренней борьбы, ни утешений в горестях и тех радостей, которыми Ты, Господи, питал душу его. Впрочем, и он не знал о моих душевных потрясениях, не видел пропасти гибели моей. Сойтись с ним ближе, при всем желании моем, я не мог, ибо он был обременен массой обязанностей, помогая множеству люд ей, и эта толпа разделяла нас; немного же остававшееся у него свободное время уходило на сон и пищу, а также чтение душеспасительных книг. Во время чтения глаза его пробегали по тексту, душа размышляла, а уста — безмолвствовали. Свободно посещая его в любое время (ибо двери его дома были всегда открыты и докладывать о приходе посетителей не было обычая), мы часто заставляли его за чтением, и проведя некоторое время в молчании, удалялись, не смея нарушить его размышлений. Мы понимали, что после многотрудных забот ему необходимо было восстановить душевные силы; вслух же он никогда не читал, то ли не желая отвлекаться на разъяснение слушателям темных и запутанных мест, то ли по причине слабого голоса, который быстро уставал. Впрочем, какими бы ни были его побуждения, они, безусловно, были благими.

Как бы там ни было, но я не имел возможности поделиться с этим святителем Твоим своими сомнениями, разве что от случая к случаю обменяться парой-тройкой слов. Мне необходимо было, чтобы собеседник мой имел немало досуга, но именно его-то у Амвросия и не было. Единственное, что мне оставалось — слушать его, «верно преподающего слово истины» (П Тим. II, 15), каждое воскресенье в храме, все более и более убеждаясь, что все коварные хитросплетения лжеучителей против божественных книг могут быть распутаны. Когда же речь зашла о сотворении человека по образу и подобию Божию, я увидел, что духовные чада Твои, возрожденные благодатью Твоею в католической вере, мыслят о Боге не как о существе ограниченном и телесном, но как о духовном. И хотя я тогда еще не мог представить, что есть духовная субстанция, мне стало стыдно, что я

столько лет напрасно возводил хулы на Церковь, и в то же время я обрадовался, что враждовал, собственно, не с православной верой, а с выдумками плотского воображения. Я был настолько безрассуден, что судил не зная и поучал других, сам ничему не учась. Ты же, великий Боже, пребывающий в непостижимой вышине и всегда рядом, никому не доступный и вездеприсущий, не ограниченный пространством и пребывающий целокупно повсюду, Ты, будучи беспредельным и бестелесным, хотя и сотворил человека ограниченным и телесным, но все же — сотворил по образу Своему.

ГЛАВА IV

Не зная еще, что есть образ Твой, я стал задаваться вопросом, чему должно верить и как. Но я не знал, на чем остановиться, и эта душевная озабоченность тем более угнетала меня, что я уже стыдился своих прежних заблуждений, когда меня долго дурачили обещанием нетленных истин, а я верил всему и с детской непосредственностью разглагольствовал об этом на каждом углу. Теперь же я удостоверился, что все это было жалкой ложью. А ведь можно было увидеть еще тогда, что все это — нелепые вымыслы, что Церковь обвиняли в том, чему она вовсе не учила. Я еще был на распутьи, но уже готов был вступить на правильный путь; я радовался, Господи, что единая Церковь, тело верующих в Единородного Твоего, в которой мне, младенцу, наречено было имя Христово, не вдавалась в ребяческие бредни; ее здоровое учение не заключало Тебя, Творца всего видимого и невидимого, в пределы, пускай и огромные, но все же ограниченные отовсюду образом человеческого тела.

И еще я радовался тому, что при чтении книг Ветхого Завета закон и пророки не казались уже несовершенными и нелепыми, ибо я видел: образ их жизни и мыслей был совсем не таким, каким он представлялся мне

прежде. Я с удовольствием слушал слова Амвросия, которые он часто повторял в своих проповедях: «Буква убивает, а дух животворит» (II Кор. III, 6). Жадно внимая его разъяснению этих слов, я стал убеждаться, что они — ключ к пониманию того, что до сих пор служило мне камнем преткновения. Это апостольское начало объяснения Ветхого Завета снимало покров заблуждений с глаз моих, и только горький опыт былых оболыщений заставлял меня быть осторожным. Я хотел быть настолько же удостоверенным в невидимом, насколько я твердо знал, что три да семь — десять. В последнем я не сомневался, и потому хотел быть настолько же уверенным и в остальном, не только телесном, но и духовном, о котором, впрочем, я все еще мыслил телесно. Излечиться я мог только верой, которая очистила бы душу мою, направив помыслы ее к истине Твоей, неизменной и вечной. Но как больной, пострадавший от дурного врача, боится теперь довериться и хорошему, так же было и с моею больною душой: ее болезнь могла быть исцелена только верой, но я боялся верить, чтобы вновь не принять ложь за истину, и потому противился лечению. Да, я противился всемогуществу Твоему, противился Тебе, подносящему мне спасительное лекарство веры, исцеляющее все болезни мира и имеющее в лице верующих чудесную силу.

ГЛАВА V

Тем не менее, с этого времени я стал отдавать предпочтение православному учению, постигая, что его требование верить в невидимое, в то, что недоказуемо, гораздо основательнее и скромнее, чем безрассудные обещания манихеев представить доказательные знания, впоследствии сводившиеся к таким нелепым бредням, которые здравый разум не только не в силах доказать, но и принять на веру. Когда Ты, всеблагий и всемилостивый Боже, усмирил горделивое сердце мое

и должным образом настроил мой разум, я стал соображать, как много принимал я на веру такого, чего никогда не видел, опираясь лишь на свидетельства других, например: сколь многому я верил в истории народов, стран и городов, сколько раз верил на слово друзьям, врачам, самым разным людям — ибо без подобного доверия немислимо существование человеческого сообщества; наконец, как непоколебимо я был уверен в своем происхождении от родителей моих, чего, конечно, я не мог знать на основании собственного опыта. Ты убедил меня, что следует осуждать не тех, кто верит Писаниям Твоим, но тех, кто им не верит, тогда как Писания эти по мудрому устройству Твоему авторитетны по всему миру. Ты внушил мне, что не должно слушаться тех, которые стали бы говорить: «Где доказательства того, что эти книги были преподаны роду человеческому по внушению единого и истинного Бога?» Ведь тем более я должен был верить Писаниям Твоим, что никакие разногласия философов не смогли заставить меня отречься от веры в бытие Твое, а равно и в Твой божественный промысел над судьбами мира.

Вера моя в это порою была сильна, порою же слабела, но я всегда верил в то, что Ты есть и промышляешь о нас, хотя и оставался в неведении относительно Твоей сущности и пути, ведущем к Тебе. Осознав слабость своего ума, пускай даже и ясного и чуждого предрассудков, чувствуя потребность в высшем авторитете священного Писания, я стал приходить к мысли, что Ты никогда бы не сообщил этому Писанию столь высокого авторитета, если бы не желал, чтобы мы опирались на него в своей вере в Тебя. Даже те кажущиеся несообразности, прежде соблазнявшие меня в Писании, после того, как я услышал правдоподобные объяснения многих из них, стали казаться мне возвышенными таинствами; Писание Твое представлялось теперь еще более значительным, ибо совмещало в себе простоту и, в то же время, глубину сокровенного смысла, сохраняя печать таинственности

Раскрывая объятия всем, оно говорило: «Входите тесными вратами» (Мф. VII, 13), приглашая к этому немногих. Так размышлял я, но это Ты внушал мне мысли мои; я вздыхал по Тебе, и Ты слышал вздохи мои; меня вздымали волны житейского моря, но Ты был моим кормчим; я блуждал по широким дорогам века сего, но Ты уже направлял пути мои.

ГЛАВА VI

Я жаждал почестей, денег и плотской любви, но Ты посмеялся надо всем этим. Обуреваемый страстями, я пребывал в бедственном положении, но Ты являл мне любовь Свою и милость, не позволяя увлечься чувственным, которое удалило бы меня от Тебя. Вот сердце мое, Господи, исповедующееся пред Тобою. Да прилепится к Тебе душа моя, которую ты исторг из сетей смерти, опутавших меня с ног до головы. Как несчастна была душа моя, Ты же еще более растравливал раны ее, чтобы она, оставив все тленное, обратилась к Тебе, Который выше всего и без Которого не было бы ничего, и обрела в Тебе спасительное исцеление. Как жалок я был, и как дал Ты мне ощутить все ничтожество мое!

Случилось так, что в тот день, когда я собирался произнести похвальную речь императору/, в которую, следуя советам знатоков красноречия, я вплеп немало лести и лжи, когда душа моя задыхалась от заботы среди изнуряющих дум, лихорадочно мечась из стороны в сторону, я, проходя по одной из медиоланских улиц, заметил нищего, веселого и слегка хмельного. Меня охватило какое-то странное успокоение, и я заговорил с друзьями о том, как страдаем мы от собственного безумия

¹ Панегирик Валентиниану 11-му по случаю десятой годовщины его правления. По свидетельству ученика Августина Поссидия, оставившего краткое жизнеописание учителя, Августин в то время принадлежал к императорской свите.

уязвляемые желаниями, мы влачим за собою груз своих несчастий, умножая их собственными усилиями, вроде тогдашних моих, и желаем при этом одного: достичь покоя и блаженства. Достигнем ли мы этого — Бог весть, но ясно, что этот нищий опередил нас. Выклянчив несколько жалких монет, он достиг счастья преходящего благополучия, к которому я шел такими извилистыми и тяжелыми путями. У него, правда, не было настоящей радости, но была ли истиннее та, которую я искал на путях моего тщеславия? При этом он веселился, а я пребывал в тоске, он был спокоен, меня же снедала тревога. Если бы кто-либо спросил меня, что бы я предпочел, радоваться или бояться, я, несомненно, отвечал бы, что — радоваться. Но если бы тот же человек спросил меня, предпочел бы я оказаться сейчас на месте этого нищего, или же остаться самим собой, измученным заботой и страхом, моя развращенность подсказала бы мне ответ: «Самим собой»; я кичился своей ученостью, хотя наука, учившая меня угождать другим, не приносила мне радости. Так посохом учения Своего Ты «поражал кости мои» (Пс. XU, 11).

Да не смутят душу мою уверения тех, кто скажет, что есть разница в том, чему радуется человек, что, дескать, нищий радовался вину, а ты — славе. Какой славе, Господи? По крайней мере не той, которая в Тебе. Чем истиннее была радость от славы радости от вина? Разве что тем, что слава крепче ударяла в голову. Нищий к утру протрезвеет, а когда протрезвею я? Да, есть разница в том, чему радуется человек; радость верующего и надеющегося несравнима с пустою радостью от преходящих благ. Но и тогда, пожалуй, радость нищего была совершеннее моей: он был счастливее не только потому, что был весел и спокоен, а меня угнетали заботы, но и потому, что он выпросил себе на вино, осыпая людей добрыми пожеланиями, я же хотел утолить свое тщеславие ложью. Я сказал тогда немало подобных слов друзьям моим, говорил об этом и после; я понимал, что поступаю худо, и это понимание делало меня еще более

несчастливым. А если порою мне и улыбалась удача, то что толку было ее ловить? Едва явившись, она тут же упорхала.

ГЛАВА VII

Я вздыхал об этом с моими друзьями, и прежде всего с Алипием и Небридием. Алипий был знатным юношей, моим соотечественником, младшим меня по возрасту. Он учился у меня еще в моем городе, а затем и в Карфагене, и был очень ко мне привязан, считая человеком добрым и знающим. Я также любил его, видя в нем прекрасные задатки. Водоворот карфагенских наслаждений было затянул его, и он стал большим поклонником конских ристалищ. В то время я преподавал риторику в городской школе; он же тогда не учился у меня, так как между мною и его отцом наступил период взаимной неприязни. Когда я узнал о его губительном увлечении, то сильно опечалился, ибо не имел тогда никакой возможности удержать его ни своею дружбой, ни авторитетом учителя. Я полагал, что он разделяет отцовские чувства, но он был настроен иначе. Вопреки воле отца, он начал здороваться со мною и иногда ненадолго заходить на мои лекции. Но я все время забывал поговорить с ним о его новом пристрастии, пагубном для его прекрасных дарований. Но Ты, Господи, премудро устроая все сотворенное Тобою, не оставил попечением будущего служителя Твоего¹. Ты совершил исправление его через меня, хотя я о том и не ведал.

Однажды во время моей лекции вошел Алипий, поздоровался и сел, углубившись в наши занятия. Так случилось, что разбираемый мною тогда текст оказалось удобным пояснить примером из цирковой жизни; чтобы сделать мою мысль более доходчивой и очевидной, ¹ Впоследствии Алипий был епископом в родной Тагасте, а затем и архиепископом Нумидии.

я едко высмеял людей, находящихся в плену у этого безумия. Ты знаешь, Господи, как был далек я в ту минуту от желания излечить Алипия, но он тут же решил, что слова эти сказаны мною о нем. Другой бы на его месте разгневался на меня, он же, честный и скромный юноша, разгневался на себя и еще горячее привязался ко мне. Сбылось сказанное Тобою в Писании: «Обличай мудрого, и он возлюбит тебя» (Притч. IX, 8). А ведь я не обличал его, но Ты, воспользовавшись словами моими, превратил их в пылающие угли, дабы ими выжечь заразу из благородной души. Воистину, только слепец не увидит милосердия Твоего, которое я исповедую Тебе из глубины сердца моего. Мои слова вызволили его из той глубокой ямы, куда он попал в погоне за удовольствиями. Мужественное достоинство страхауло с души его всю цирковую грязь. Затем, преодолев сопротивление отца и получив его согласие, он возобновил учебу. Но был ли я тогда достоин такого ученика? Я вовлек его в манихейское суеверие, прельстившее его своей мнимой воздержанностью, в которую он поверил. Была она коварной и соблазнительной, и увлаляла благородные души, не достигшие пока высот истинных добродетелей; они обманывались личиной добродетели, насквозь фальшивой.

ГЛАВА VIII

Не оставляя мирских упований, он раньше меня уехал в Рим изучать право, и тут захватила его невероятная страсть к гладиаторским боям. Это тем более удивительно, что подобные зрелища всегда были ему ненавистны. Однажды он случайно встретился со своими соучениками, идущими в театр поглазеть на эти бои, и, несмотря на его явное нежелание и даже сопротивление, они увлекли его с собою. «Вы можете затащить мое тело, — говорил им Алипий, — но не сможете заставить душу смотреть и радоваться этому зрелищу. И присутствуя, я могу отсутствовать, и тем победить и его, и вас».

Но они продолжали настаивать, возможно, желая испытать его. И вот, рассевшись по местам, где кто сумел, они стали наблюдать кипевшие вокруг свирепые страсти. Алипий, как и обещал, сидел с закрытыми глазами; о, если бы он еще заткнул и уши! В один из моментов, когда народ на трибунах издал особенно неистовый вопль, он не удержался и взглянул. И тут душа его была поражена ранюю еще более страшной, чем тело несчастного гладиатора. Он упал еще несчастливее, чем тот, чье падение вызвало этот крик, заставивший его открыть глаза. Едва он увидел пролитую кровь, какая-то непонятная свирепость охватила его; он глядел, не отводя глаз, неистовствовал, забыв обо всем, пьянея кровавым восторгом. Он был уже не тем разумным юношей, но — человеком толпы; он смотрел и кричал, он заразился безумным восторгом, впоследствии гнавшим его обратно в театр. Теперь уже его не нужно было упрашивать; он сам влек за собою других. Но и отсюда Ты вызволил его, научив впредь надеяться не на себя, а на Тебя. Случилось это гораздо позже, но воспоминание об этом осталось в его душе, как залог предстоящего излечения.

ГЛАВА IX

Немалое для него значение имело и другое событие: когда он еще учился в Карфагене, он как-то раз стоял среди бела дня на большой площади, обдумывая свою будущую речь, из тех, что нередко задавались школярам. Тогда-то, по изволению Твоему, его схватили и обвинили в воровстве уличные сторожа. Я полагаю, что Ты допустил это, имея в виду заранее дать урок тому, кто впоследствии должен был занять в церковной иерархии немаловажное место, дабы он, разбирая тяжбы и вынося решения, помнил, как легко, расследуя причины, можно ошибиться и обвинить невинного.

Дело было так Наш Алипий прохаживался перед трибуналом со своими дощечками и стилем, а в это время

другой ученик, настоящий вор, подкрался к решетке со своим топором и начал стесывать свинец. Алипий, занятый своей речью, этого не замечал; но шум услышали другие и послали сторожей схватить вора, который, поняв что к чему, бросил топор и убежал. Это уже заметил и Алипий, подошел поближе взглянуть, что и как, увидел топор и подобрал. Тут-то и подоспели сторожа, схватили его и повели к судье, радуясь и говоря собравшейся толпе, что поймали вора.

Но на этом все и закончилось, ибо Ты, Господи, единственный свидетель его невинности, пришел к нему на помощь. Когда его вели, чтобы отдать под стражу, им повстречался городской архитектор, наблюдавший за общественными зданиями. Ведшие Алипия обрадовались этой встрече, надеясь списать на пойманного и все предыдущие кражи, в которых нередко подозревались сами. Но архитектор хорошо знал Алипия, часто встречаясь с ним в доме одного сенатора; он немедленно вывел его из толпы и расспросил о том, как обстояло дело. Выслушав его, он предложил толпе следовать за ним. Случилось так, что по пути они проходили мимо дома, в котором жил настоящий вор. У ворот игрался малыш, который сопровождал хозяина; Алипий вспомнил его и сказал об этом архитектору. Тот показал мальчику топор и спросил, не знает ли он, чей он. Простодушный ребенок тут же ответил: «Наш». Последующие расспросы окончательно прояснили дело, толпа, преследовавшая Алипия, была смущена и пристыжена и вина пала на этот дом. Алипий же, будущий проповедник слова Твоего и церковный судья, ушел, обогащенный новыми знаниями и полезным опытом.

ГЛАВА X

Итак, я застал Алипия уже в Риме. Прежняя дружба возобновилась, и он даже последовал за мною в Медиолан, отчасти не желая расставаться, отчасти же затем,

чтобы там применить полученные им знания в области юриспруденции, ибо тогда он еще готов был скорее следовать родительской воле, чем природным наклонностям. Он трижды занимал там общественные должности, удивляя своим бескорыстием падких на золото сослуживцев и сам удивляясь тому, как можно предпочитать золото чести. Но его порядочность испытывалась не только соблазном стяжания, но и страхом. Так, еще в Риме, когда он служил помощником казначея, ведавшего всеми италийскими доходами, с ним приключилось следующее: в то время жил там один могущественный сенатор, подчинивший себе многих, кого благодеяниями, а кого и страхом. Привыкнув к своеволию, он замыслил одно дело (какое — уже и не вспомню), недозволенное законом. И тут ему воспротивился Алипий. Вначале его попытались купить, но он с презрением отверг все подарки, затем стали угрожать, но и тут он не дрогнул. Все поражались величию его души, не прельстившейся дружбой и не испугавшейся вражды столь влиятельного человека. Сам казначей, хотя и не одобрял желания сенатора, не осмеливался ему перечить, говоря, что казначейство не против, да только Алипий мешает. И действительно, он понимал, что как только он уступит, Алипий тут же покинет службу. Так вел себя Алипий, полагая, что правосудие, обуздывающее неправду, лучше власти, которая ее допускает. Возможно, случай этот не из значительных, но «верный в малом и во многом верен, а неверный в малом неверен и во многом». Истинно слово, сошедшее из уст Истины Твоей: «Итак, если вы в несправедном богатстве не были верны, кто поверит вам истинное? и если в чужом не были верны, кто даст вам ваше?» (Лук XVI, 10—12). Таков был в то время наш Алипий!

Что же до Небридия, то он оставил свою родину, бывшую неподалеку от Карфагена, сам Карфаген, где он проводил немало времени, оставил отцовское имение, родной дом и свою мать и прибыл со мною в Медиолан единственно затем, чтобы не расставаться со мною и

вместе искать пути, ведущие к мудрости и блаженству. Как и я, он искал и не находил, вздыхал и печалился в душе своей, ломал голову над трудными вопросами, колебался и недоумевал. Мы были три злополучные страдальца, оплакивавшие свое горе и ждавшие, что Ты, Боже наш, сжалишься и дашь нам, алчущим, пишу нашу в свое время (Пс. CXUV, 15). При каждом очередном разочаровании, коим милосердие Твое отрезвляло и вразумляло нас, мы пытались найти причину этого, но продолжали блуждать в потемках. Мы вопрошали: «Доколе?», но, увы, мы только вопрошали, продолжая вести прежнюю жизнь. Мы все еще не видели ничего такого, за что можно было бы ухватиться, оставив то, что завело нас в этот мрак.

ГЛАВА XI

Я пребывал в полнейшем недоумении, вспоминая жизнь свою с тех пор, как мне исполнилось девятнадцать: все это время я искал мудрость, чая найти ее и навсегда отказаться от тщетных надежд, суетных удовольствий и обманчивых сумасбродств. И что же? Мне уже было под тридцать, а я по-прежнему увязал в тине заблуждений, стремился к тленным благам, постоянно ускользавшим от меня и каждый раз уносившим с собою частичку меня самого. А я все говорил себе: «Завтра, завтра». «Завтра» придет Фавст и развеет все мои сомнения. «Завтра» придут великие академики и объяснят, как можно жить, ничего не зная наверняка. А можно ли? Не думаю. Ничего, «завтра» поищем поприлежнее что-нибудь другое. Вот и то, что прежде мне казалось в Писаниях нелепым, сегодня уже не кажется таковым: оказывается, все это можно разумно объяснить, не нарушая при этом общего смысла и притом вполне благочестиво. Итак, решил я, останавлиюсь пока на этом, тем более, что и родители мои некогда утвердили меня на этом пути; останавлиюсь и подожду, пока не откроется мне

какая-либо очевидная истина. Но где искать мне ее? И когда? У Амвросия не было времени выслушать меня, сам я тоже был слишком занят, чтобы всерьез углубиться в чтение. Да и где и у кого можно взять действительно нужные книги?

Следовало пересмотреть свой распорядок, дабы выкроить время для спасения души. Тем более, что надежда вновь затеплилась во мне: я понял, что католическая вера учит совсем не тому, что ей приписывали ее хулители; учителя ее считают нечестием верить, что Бог ограничен пределами человеческого тела. «Стучите, и отворят вам» (Мф. VII, 7), но я все еще сомневался — стучаться ли? Понятно, до полудня я занят с учениками; ну, а после? Ведь хватает же времени на встречи с друзьями и покровителями, на подготовку за отдельную плату работ для учеников, на отдых. Допустим, без всего этого совсем обойтись нельзя, но, по крайней мере, можно ограничить себя в своих суетствованиях и посвятить освободившиеся часы поискам истины. Жизнь бедственна, смерть внезапна. Что если завтра — последний день? Какими уйдем мы отсюда, что потеряем? Не подвергнемся ли суровому наказанию за свое нерадение? Или же смерть уничтожит нас совсем, избавив от всех забот? Вот над чем следовало поразмыслить.

Я все больше утверждался в мысли, что не могла христианская вера столь авторитетно утвердиться во всем мире, если бы не содержала в себе немало истинного, что столько удивительного не свершалось бы свыше ради нас, если бы со смертью прекращалась и жизнь души. Итак, зачем медлить, почему не оставить все суетные надежды мира сего и возложить все упование на Бога? Но нет, не спеши. Ведь и в дольних благах немало приятного; расстаться с ними нелегко, возвращаться же вновь — стыдно и бесчестно. А ведь еще немного — и меня ожидает почетное и значительное место. Чего же еще? У меня много влиятельных друзей, которые обеспечат быстрое продвижение по службе, я могу выгодно жениться; высокая должность и приданое жены позволят

ни в чем не нуждаться и жить в свое удовольствие. Многие великие мужи, чьей жизни вполне можно подражать, не видели препятствия в супружестве ни для ученых занятий, ни для любви к мудрости.

Так говорил я сам себе, пребывая в полной нерешительности; время шло, а я все медлил со своим обращением к Тебе, Господи, изо дня в день отлагал жизнь в Тебе, не переставая умирать в себе. Я стремился к блаженной жизни, но приближался к ней робко и малодушно. Ища ее, я все время убегал. Я не мог представить себе жизни без женских ласк, не понимал, как благость Твоя может исцелить эту слабость. Не имея опыта воздержания, я полагал, что оно полностью зависит от состояния тела. Глупец, я не мог осмыслить слов Писания: «Никто не может быть воздержанным, если не дарует Бог» (Прем. VIII, 21). Ты, конечно, даровал бы мне это, если бы я решился твердо опереться на Тебя.

ГЛАВА XII

В это время Алипий всячески отговаривал меня от женитьбы, сетуя, что в этом случае мы никогда не сможем жить так, как мечтали: в покое и досуге, посвящая все время поискам мудрости. Алипий вел тогда жизнь на редкость целомудренную, так что мы немало удивлялись, зная, что в юности он не был чужд чувственных удовольствий, хотя довольно быстро раскаялся и отказался от них. Я приводил ему в пример тех великих мужей, которые и в браке были большими ревнителями мудрости, почитали Бога и свято хранили дружбу. Но сколь далек был я от них! Порабощенный греховными удовольствиями, я влачил свою немощную плоть, боясь потерять оковы, не желая даже того, чтобы они ослабли. Я отвергал благие советы друга, уподобляясь тому узнику, который настолько привык к своей темнице, что отвергает руку, выводящую его на волю. Мало того, я чуть было не стал орудием змея-искусителя, чуть было не прельстил моего Алипия.

А дело было так: когда Алипий, питая ко мне уважение за мой ум и познания в науках, в очередной раз в дружеской беседе выразил недоумение, почему я так пристрастился к чувственным удовольствиям, что и слышать не хочу о безбрачии, я столь горячо начал говорить ему о том, насколько отличаются те мимолетные наслаждения, которые он когда-то испытал и от которых так легко отказался, от наслаждений моих, которые стали бы еще большими, скрепи я свои интимные отношения узами брака, что Алипий и сам стал колебаться и даже начал высказывать некоторую свою расположенность к супружеству, впрочем, не столько из желания плотских утех, сколько из любопытства, желая испытать то, чего ранее не испытывал. Он говорил, что хотел бы понять, что же это такое, по сравнению с чем его целомудренная жизнь, которую он очень любил, другим казалась сущим наказанием. Будучи сам свободен, он удивлялся тем, кто хвалился рабством, и, удивляясь, сам захотел испытать его, не подозревая, что может потерять. Все это значило то же, что «заключить союз со смертью, и с преисподнею сделать договор» (Ис XXVIII, 15). Воистину, «кто любит опасность, тот упадет в нее» (Сир. III, 2 5). А ведь ни Алипий, ни я не мечтали о той прекрасной стороне брака, которая заключается в рождении и воспитании детей: меня прельщали чувственные наслаждения, его же влекло любопытство. Таковы мы были, пока Ты, Боже всевышний, не сжалился над нами и не пришел к нам на помощь дивными и неизреченными путями Твоими.

ГЛАВА XIII

Меня, тем не менее, подталкивали к женитьбе. Я уже посватался и даже получил согласие. Особенно хлопотала о том мать моя, полагая, что вступив в брак, я омоюсь спасительным крещением, к которому я все больше склонялся; в моей вере видела она исполнение своих

молитв и Твоих обещаний. Уже не только по собственному желанию, но и по моим просьбам ежедневно она взывала к Тебе, моля всем сердцем, чтобы Ты открыл ей что-нибудь относительно моей предполагаемой женитьбы, но Ты этого не пожелал. Правда, было ей несколько видений, но в них столь явно проявлялась не Твоя воля, а озабоченность человеческого разума, что мать делилась ими со мной безо всякого к ним почтения. Она говорила, что есть в видениях нечто, чего она не может объяснить, но по чему безошибочно распознает, что ниспослано откровением Твоим, а что — собственные мечтания. Но к женитьбе продолжали готовиться: я посватался к девочке, бывшей на два года младше брачного возраста¹, и поскольку она мне нравилась, то я решил ее ждать.

ГЛАВА XIV

Мы с друзьями давно уже составляли планы, как мы будем вести свободную жизнь вдаль от толпы; часто сетуя на житейские тяготы и тревоги, мы уже почти укрепились в своем решении. Эту новую жизнь мы хотели организовать так: каждый выделял часть своего имущества для общих нужд, чтобы впредь у нас не было «моего» и «твоего»; это единое состояние должно было принадлежать каждому из нас и, в то же время, всем вместе. В это наше будущее сообщество намеревались вступить тогда человек десять, среди которых были люди и весьма состоятельные, среди которых наибольшим богатством выделялся мой земляк, некто Романиан, с которым я дружил еще в юности; ряд неудач в делах вынудило его прибыть ко двору. Он особенно настаивал на нашем плане, и это было немаловажно: его состояние превышало все наши вместе взятые. Мы решили, что каждый год двое из нас будут заниматься обеспечением

¹ Т.е. ей было всего десять лет.

нужд остальных, которые будут проводить жизнь в блаженном покое. Но тут возникло препятствие: наши жены, коих одни уже имели, а другие собирались ими обзавестись. Слово за слово, и весь наш чудесный замысел рассыпался прахом; мы вновь вернулись к своим вздохам и стенаниям, к хождениям по широким и торным путям века сего; планы наши постоянно менялись, «совет же Господень стоит вовек» (Пс. XXXII, 11), Ты посмеялся над нашими планами, ибо один Ты сдаешь им пищу в свое время. Открываешь руку Твою и насыщаешь все живущее по благоволению» (Пс. CXUV, 15,16).

ГЛАВА XV

Тем временем множились мои печали. Предполагаемая женитьба вынудила меня расстаться с той, с которой я жил многие годы. Сердце мое, привязанное к ней, разрывалось от горя. Она вернулась в Африку, дав Тебе обет не знать другого мужа и оставив мне на воспитание незаконнорожденного нашего сына. Я же, жалкий, не нашел в себе сил хотя бы отчасти подражать этой женщине; не вынеся отсрочки, тех двух лет, что оставались до вступления в брак, я, раб похоти, сблизился с другой. Болезнь души моей все усиливалась, не заживала также и рана, вызванная разрывом с моей первой сожительницей; боль уже не была столь острой, но рана гноилась, принося все новые страдания.

ГЛАВА XVI

Хвала Тебе, Господи мой, источник всяческого милосердия. Я становился все несчастнее, но Ты — все ближе. Ты простер уже руку Свою, дабы вытащить меня из трясины, но я еще об этом не знал. Я, пожалуй, еще глубже погрузился быв омут телесных наслаждений, когда бы не сдерживал меня страх смерти и грядущего суда

Твоего, который никогда не оставлял меня. Так я, рассуждая с друзьями, Алипием и Небридием, о добре и зле, готов был бы признать правоту Эпикура, если бы не верил, что душа бессмертна, что Эпикур отрицал. Но я думал при этом, что если бы мы обладали телесным бессмертием, то недурно было бы жить в бесконечных наслаждениях, нисколько при этом не опасаясь грядущих кар. Я не мог понять, что именно в этом и заключалось величайшее для меня бедствие — в неспособности воспринять свет честной добродетели и красоты, к которой следует стремиться бескорыстно и которую можно увидеть только внутренним взором. А ведь я должен был заметить, сколь сладостны были мне беседы с друзьями, хотя при этом я был далек от плотских удовольствий: я любил их бескорыстно и чувствовал, что и они бескорыстно любят меня.

О, похоти плотские; горе дерзкой душе, вознамерившейся найти нечто лучшее вдали от Тебя. Как ни крутилась она, как ни вертелась с боку на бок — все ей было жестко. Ибо в Тебе одном — ее покой. И вот — Ты здесь, освобождая нас от жалких заблуждений и направляя на пути Свои. Ты утешаешь нас и говоришь: «Я создал и буду носить, поддерживать и охранять вас» (Ис. XLVI, 4).

КНИГА СЕДЬМАЯ

ГЛАВА I

И вот уже умерла молодость моя, преступная и злая, и я вступил в пору зрелости, и чем старше я становился, тем отвратительнее были мои пустые бредни. Я не мог вообразить никакой другой сущности, помимо той, которую привык видеть телесными глазами. Понимая, что Тебя, Господи, нельзя представлять в человеческом образе (с тех пор, как я начал прислушиваться к голосу мудрости, я отверг подобные представления, радуясь, что нашел ту же веру в матери нашей — Твоей православной Церкви), я, однако, не мог уразуметь, как же иначе можно Тебя представить. И все же я, заблудшая душа, пытался представить Тебя, высочайшего и истиннейшего Бога нашего, искренне веря, что Ты — неизменяемый и нетленный. Я уже твердо знал (хотя и неясно, откуда), что изменяемая природа ниже неизменяемой, и несколько не колеблясь предпочитал тленному нетление и преходящему — вечное.

Сердце мое противилось моим фантазмам; я пытался отогнать от внутреннего взора своего роящуюся нечисть, но она тут же возвращалась и вновь застилала мне свет. И вот я вынужден был представлять себе это самое неизменяемое, нетленное и вечное как нечто телесное; правда, оно уже не имело человеческого образа, а было чем-то таким, что или разливалось по всему миру, или же заполняло необозримые пространства вне мирового тела. Все же, что не занимало пространственного объема, казалось мне абсолютным ничто, которое неизмеримо ничтожнее даже пространственного ничто, коим является пространственная пустота, из которой изъяты все прежде заполнявшие ее тела. Так заскорузло

сердце мое, что я даже перестал замечать себя, полагая единственно собою свое тело, способное занимать определенный пространственный объем. Мои глаза заблудились в множестве телесных форм, среди их подобий блуждало и сердце мое; я не видел, что уже сама та способность, с помощью которой я создавал эти образы, была чем-то иным, более великим, чем они.

Я представлял себе Тебя, Господи, как нечто великое и бесконечное, разлитое повсюду и отовсюду проникающее вселенную: и землю, и небо, и все, что выше неба; все это завершается в Тебе, Ты же — не завершаешься нигде. Если воздух не мешает солнечному свету пронизывать его, не дробясь и не разрываясь, то что же, думал я, помешает Тебе проникать даже самую землю. Так, полагал я, Ты наполняешь все части мира, великие и наималейшие, управляя всем, созданным Тобою. Так думал я, не умея помыслить ничего бестелесного, и это была ложь. Ибо в таком случае большее пространство имело бы больше Тебя, меньшее же — меньше. Ты наполнял бы все, но в большем слоне Тебя было бы гораздо больше, чем в маленьком воробье. Ты даровал бы Себя частями различным частям мира, и большим уделял бы Себя много, а малым — мало. Конечно же, это не так, но в то время Ты еще не просветил мрак, плотно окутывавший меня.

ГЛАВА II

А ведь против тех обманутых обманщиков и немых пустобрехов, не знавших Тебя, хотя и прикрывавшихся именем Твоим, мне достаточно было бы и одного того вопроса, который еще в давние карфагенские времена не раз предлагал Небридий, чем немало смущал слушавших его: «Что сделало бы Ему то неведомое племя мрака, полагаемое ими вражьей силой, если бы Он не пожелал с ним сразиться?» Действительно, если бы они сказали, что Ты претерпел бы от этого некоторый урон,

то это значило бы, что Ты не всесилен и изменяем. Если бы сказали, что — ничего, то к чему вся эта борьба, в результате которой частицы Тебя, порождения Твоей сущности, смешались с враждебным и несотворенным мраком и настолько изменились к худшему, что вместо блаженства обрели скорбь и потребовалась помощь, чтобы вызволить их и очистить. Таковой стала душа, на подмогу которой снизошло Твое Слово: к рабе — свободное, к испачканной — чистое, к порочной — святое, но ведь и оно было доступно пороку, ибо происходило из той же сущности. Итак, если бы они сказали, что Ты неизменяем и всесилен, то все остальные их слова оказались бы ложью, а если бы сказали, что изменяем, то солгали бы во всем. Довольно уже было и одного этого доказательства, чтобы навсегда отвратиться от них, освободить свое сердце от их мерзкого гнета; они не могли разрешить это противоречие, кощунствуя против Тебя в мыслях и словах.

ГЛАВА III

Хотя я и утверждал и твердо верил, что Ты свят, нетленен и неизменяем, Господи наш, Бог истинный, сотворивший не только души, но и тела, но меня все еще смущала природа зла. Единственное, что я понимал, это то, что в поисках ответа нельзя прийти к тому, что Ты, неизменяемый, изменяем, ибо такой ответ был бы злым. Итак, уверившись в неправоте хулителей Твоих, я занялся собственными изысканиями. Я все более удалялся от них, удостоверившись, что в поисках источника зла они сами стали злыми, допуская, что скорее Ты претерпишь от зла, нежели они совершат злое. Я старался уразуметь слышанное, что причиной зла является свободная воля; из-за нее мы творим зло и претерпеваем справедливые кары Твои; но сколько я ни думал, смысл сказанного от меня ускользал. Пытаясь извлечь из бездны мой бедный разум, я вновь проваливался в нее; поднимался

и падал вновь и вновь. Меня поднимало к свету Твоему то, в чем я был уверен: у меня есть воля. Когда я желал что-нибудь или отвергал, то твердо знал, что желаю или отвергаю именно я, и никто другой; за этим пониманием уже начинала проступать причина моего греха. Но видел я и поступки, совершенные против воли, в которых я выступал скорее как страдательное, а не деятельное начало; они были не столько виной, сколько наказанием. Признавая Тебя справедливым, я признавал и наказание.

Но далее я задавал себе вопрос: *Кто создал меня? Разве не Бог мой, Который не просто благ, но суть высшее Благо? Почему же у меня возникают желания дурного и нежелания доброго? Неужто потому, что меня надо справедливо карать? Кто привил ко мне сей горький побег, если я целиком — от сладчайшего Господа моего? Если диавол, то откуда сам диавол? И откуда в нем взялась извращенная воля, по которой он стал диаволом, если ангелы были сотворены добрыми всеблагим Творцом?» Эти размышления вновь сокрушали меня, хотя я и не доходил до той бездны заблуждения, где нет памятования о Тебе и где никто уже не славит Тебя (Пс. VI, 6), где предпочитают во всем винить Тебя, а не себя.

ГЛАВА IV

Мне хотелось понять все это также ясно, как я понимал, что неповреждаемое, нетленное и неизменяемое лучше того, чему присущи эти несовершенства; по этой причине я и признавал в Тебе, какой бы ни была сущность Твоя, неповреждаемость, нетленность и неизменяемость. Ибо уму человеческому не дано вообразить себе нечто лучшее, чем Ты, высочайшее и все совершеннейшее Благо. Атак как мне было очевидно, что неизменяемое и нетленное лучше изменяемого и тленного, то представление о чем-либо лучшем Тебя, Бог мой, могло появиться у меня только в том случае, если бы я знал: Ты изменяем и тленен. Но твердо

зная, что Ты неизменяем, я должен был также узнать, отчего возникло изменение и зло, которое, конечно, никоим образом не может коснуться Тебя и нанести вред Твоей субстанции. Да и как, в самом деле, зло могло бы нарушить покой Господа нашего? Ни по воле Его, ни по необходимости, ни случайно. Ни по воле — так как Ты — Благо, и все, что ты желаешь — благо, стать же хуже — зло. Ни по необходимости — ибо никакая необходимость не может принудить волю Твою: воля и всемогущество Господа равны, ибо если бы одно было больше другого, Он был бы одновременно и больше и меньше самого Себя. Ни случайно — ибо для Тебя, всеведущего, нет случайности, и может быть только то, что Тебе известно. Но стоит ли продолжать если бы субстанция божества изменялась и подвергалась порче, то это божество не было бы Богом.

ГЛАВА V

Я искал, откуда зло, и не находил ответа. Я представлял себе все творение, как видимое: землю, воду, воздух, звезды, растения, животных и проч., так и невидимое: небесную твердь, ангелов и вообще все духовные твари, которых мое воображение по-прежнему размещало в определенных местах пространства. Из всего этого образовывалось мироздание, огромное и единое, украшенное существами разных родов, телесными и духовными; последние, впрочем, также мыслились мною вполне телесно. И всю эту необозримую массу я представлял себе ограниченной со всех сторон. Тебя же, Господи, я представлял отовсюду объемлющим и проникающим эту массу, и, вместе с тем, безграничным. Все это можно было бы уподобить некоему беспредельному морю, без конца и края, посреди которого находилась бы гигантская, но уже не беспредельная губка, не только со всех сторон окруженная, но и пропитанная насквозь морскою влагой. Таким представлял я Тебя и все творение Твое, и после этого размышлял так: вот Господь, вот творение Его; Господь

, конечно, неизмеримо более благ и совершенен, чем творение; но поскольку Он благ, то и творение Его — благо, тем более, что Он целиком объемлет и проникает все сотворенное. Так где же зло? Как и откуда проникло оно в мир? Где корень его, где семя? Или его вовсе нет? Тогда чего же боимся мы, от чего убегаем? Но если даже опасения наши напрасны, то разве сами они — не зло, попусту терзающее наши сердца? Выходит, или зло — реально, или оно — наш страх. Но чем бы оно ни было, оно все-таки было, и я спрашивал себя, откуда оно, коль скоро Сотворивший все — благ, а потому и все сотворенное — благо?

Понятно, что всякое произведение ниже художника, но это не мешает и ему быть прекрасным; просто художник еще прекраснее. Творец — высочайшее Благо, и творение его — тоже благо, хотя и меньшее, ведь не зря же сказано, что все сотворенное «хорошо весьма» (Быт. I, 31). Где же природа, где источник зла? Не была ли злой та материя, из которой Он творил? Он оформил ее и упорядочил, но все же осталась в ней закваска зла, не превращенная в добро? Но неужели же у всемогущего Творца не хватило сил на то, чтобы преобразовать эту материю всецело, чтобы в ней не осталось уже ничего злого? Или почему Он попросту не уничтожил остаточное зло? Неужто эта материя могла существовать против Его воли? Кроме того, если материя вечна, то почему Он приступил к оформлению ее не сразу, а только по истечении столь долгого времени? А если такова была Его воля, то почему Он не начал с разрушения этого зла, чтобы пребыть одному — истинному, высочайшему и бесконечному Благу? Если же Он посчитал необходимым использовать материю при творении, то почему не уничтожил злую и не сотворил добрую? Если же Он не

¹ «Зло материи — источник немощи и порока, она — первое зло. И если душа бывает восприимчива к материи, если она, соединяясь с материей, становится злой, то это лишь потому, что рядом с ней в течение всей ее земной жизни всегда находится материя». Плотин. Эннеады. «О природе и источнике зла» (I, 8, 14).

мог обойтись без той, вечной и не являющейся Его творением, то в чем тогда заключается Его всемогущество?

Такие мысли тревожили бедную душу мою, которая изнемогала от мучительной тоски, наводимой страхом смерти без познания истины. И только вера католической Церкви в Иисуса Христа, Сына Твоего и нашего Спасителя твердо и непоколебимо пребывала в сердце моем. Конечно, вера моя, не утвердившаяся на догматах православия, была еще далека от совершенства, но зато она никогда не оставляла меня и изо дня в день все больше укреплялась в душе.

ГЛАВА VI

К этому времени я уже окончательно охладел к лживым предсказаниям и нелепым сумасбродствам математиков, в чем также вижу, Господи, действие промысла Твоего, почему еще более хочу исповедать Тебе Твое милосердие ко мне. И здесь вижу руку Твою, сокрушившую мое упрямство и рассеявшую помрачение души. Ибо кто может избавить нас от смертоносных заблуждений, кроме Тебя, в Ком жизнь никогда не умирает и Чья мудрость просвещает других, сама не нуждаясь в просвещении, Кто управляет всем, вплоть до облетающих листьев?

Но как долго упорствовал я в заблуждении своем! Помню, как противился я убеждениям мудрого Виндициана и моего Небридия, юноши с острым умом. Первый говорил с высоты своего опыта, другой, хоть и не с такой уверенностью, следовал зову сердца; оба они уверяли меня, что нет ни науки, ни искусства предсказания будущего, а если иные гадания и сбываются, то это не более чем случайность: говоря о многом, предсказатели случайно наталкиваются на истину.

И вот Ты свел меня с одним человеком, впоследствии моим другом, который полагал себя астрологом, хотя и не обладал ни особыми знаниями, ни дарованиями в этой области. Но он был большим поклонником этих бредней

унаследовав свою страсть от отца, большого, как он говорил, знатока и любителя. Он рассказал мне об одном случае, даже не подозревая, сколь грозное оружие он вложил в руки противников этих пустых и суетных знаний.

Звали этого человека Фирмин, был он воспитан и благороден, речь его была изысканна и приятна. Однажды, когда он советовался со мною, как с другом, о некоторых делах своих, он спросил меня, что я думаю об астрологии, и в частности о его гороскопе. Я ответил, что в целом не отвергаю этой науки, но так как я к тому времени уже начал склоняться к мнению Небридия, то прибавил, что, как мне кажется, есть основания думать, что такого рода знания суетны и смешны. Тогда Фирмин рассказал мне, что его отец, большой почитатель астрологических книг, имел друга, не менее преданного астрологии, и вместе они провели немало изысканий в этой области, причем даже наблюдали за рождением животных, вычисляя их гороскопы. Случилось так, что когда мать Фирмина была им беременна, забеременела и одна рабыня в доме его друга; когда подошло им время рожать, отец Фирмина и его друг договорились вести наблюдения и сообщить друг другу, когда произойдут роды, для чего оба держали нарочных рабов, чтобы тотчас поставить другого в известность. Когда же обе женщины разрешились от бремени, то посланные рабы встретились ровно на полпути от своих домов и пришли по назначению секунда в секунду. Таким образом, гороскопы новорожденных полностью совпали, а между тем Фирмин, родившийся в фамильном доме от знатных родителей, преуспевал во всем и был счастливецом мира сего, а раб, по свидетельству самого же Фирмина, безо всякой надежды на будущее влачил свое рабское существование.

Когда я внимательно выслушал этот рассказ, не верить которому у меня не было никаких оснований, моя внутренняя борьба завершилась: с этого момента я астрологов в грош не ставил. И прежде всего я постарался излечить Фирмина. Отвечая на его вопрос о гороскопе, я ответил, что для его достоверности было бы очень кстати

, если бы звезды сообщили составителю, кто были родители, были ли они свободны, богаты и знатны, какое обеспечили воспитание. То же, заметил я, не мешало бы знать и при составлении гороскопа того раба. В этом случае, наблюдая одни и те же звезды, можно было бы составить различные предсказания, если же предсказания совпадают (а при тождестве знаков иначе и быть не может), то в них заключается немало лжи. Поэтому, продолжал я, если предсказания астрологов иногда и сбываются, то не благодаря этой науке, а в силу случайности или судьбы, а если — нет, то и тут следует видеть скорее не научную ошибку, а тот же случай или судьбу.

Затем, размышляя об этом предмете и желая отыскать более основательные опровержения, чем рассказ Фирмина (ибо всегда найдутся такие, которые или самого Фирмина обвинят во лжи, или его отца), я обратил внимание на рождение близнецов. Действительно, рождаются они обычно один за другим, и промежуток времени между появлением на свет одного и другого настолько мал, что их гороскопы необходимо совпадают. И в этом случае астрологи скорее всего солгут. Так, они должны бы были предсказать Исаву и Иакову одинаковую судьбу, что, конечно же, было бы ложью. Таким образом, если предсказания сбываются, то не благодаря астрологии, а по непреложности судьбы. И Ты, Господи, высочайший и правосуднейший Правитель вселенной, действуешь непостижимым для нас образом, и если кто вопрошает о своей судьбе, то сообразно со своими заслугами получает тот или иной ответ из глубины праведного суда Твоего, у которого человек не смеет спрашивать: что это? или: к чему это? Не смеет, ибо он — только человек.

ГЛАВА VII

Ты разрешил меня, Господи, от этих уз, но я все еще продолжал искать, откуда зло, и не находил выхода из этого лабиринта. Но Ты не допускал, чтобы волнения

мыслей моих колебали основания веры в Твое бытие, в неизменяемость сущности Твоей, в Твой промысел о мире и суд над ним и, наконец, в то, что во Христе Иисусе, Сыне Твоем и Господе нашем, и в ведущем к Нему святом Писании, за истинность которого ручается нам авторитет Твоей католической Церкви, Ты открыл нам путь ко спасению и дверь в жизнь вечную, которая последует за нашей смертью.

Утвердившись в этих спасительных истинах, я с еще большим усердием принялся размышлять о природе зла. Какие мучения терзали душу мою, сколь часто вздыхал я, Боже! И всему этому внимало ухо Твое, но я об этом не знал. Наконец, когда я в глубочайшем уединении настолько сосредоточился на этом вопросе, что громкие рыдания исторглись из души моей, они, как я понял, вознеслись прямо к престолу милосердия Твоего. Мне вдруг стало ясно: Тебе ведомы муки мои, которые оставались скрытыми даже от ближайших друзей. «Я изнемог и сокрушен чрезмерно; кричу от терзания сердца моего. Господи! пред Тобою все желания мои, и воздыхание мое не сокрыто от Тебя. Сердце мое трепещет; оставила меня сила моя, и свет очей моих, — и того нет у меня» (Пс. XXXVII, 9—11). Этот свет был внутри меня, я же был вне; он не заключался в пространстве, я же искал лишь пространственных форм. И потому я не находил себе места, и ничто не удовлетворяло меня. Телесный мир не давал мне ответа, но и не отпускал, чтобы я не мог искать ответ вне его. Я уже был выше дольного, но еще ниже горнего, ниже Тебя, Господи, истинная радость моя; посередине пролегал путь к спасению: сохранить в себе образ Твой и служить Тебе, господствуя над телом. Когда же я противился Тебе, «устремляясь против Тебя с гордою выею, под толстым щитом своим» (Иов. XV, 26), тогда сокрушало меня низшее, и не было от него пощады. Вся гигантская чувственная масса восставала на меня, ум застилала ее подобия. И все это росло из раны моей; опухало лицо мое от гордыни, и, опухая, закрывались глаза мои.

ГЛАВА VIII

Ты же, Господи, пребывая вовек, не вовек негодуешь (Пс. СИ, 9); Ты сжалился над прахом и пеплом, преобразил безобразие мое. Ты уязвлял сердце мое, чтобы не было мне покоя, пока не удостоверюсь в Тебе внутренним взором моим. Спадала опухоль от тайного врачевания Твоего, восстанавливалось помутненное зрение души моей от едких примочек целительных страданий.

ГЛАВА IX

Ты явил мне, Господи, что Ты «гордым противишься, а смиренным даешь благодать» (I Пет. V, 5), ибо Ты сам указал нам путь смирения, когда «Слово стало плотью и обитало с нами» (Иоан. 1,14). Ты предоставил мне через одного человека, раздувшегося от гордыни, некоторые книги платоников, переведенные с греческого на латинский¹. То, что я в них прочел, неопровержимо доказывало, хотя и другими словами, что «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. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков; и свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Иоан. 1,1—5). Душа же человеческая, хотя она и свидетельствует о свете, но сама не есть свет². Слово, Бог — вот «Свет истинный. Который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал» (Иоан. 1,9, 10). Но о пришествии Его, о том, что «Он пришел к своим

¹ Скорее всего, речь идет об «Эннеадах» Плотина и некоторых работах его ученика Порфирия и переводах Викторина.

² «Познавший, как должно, себя самого, узнает вместе с тем и то, откуда он есть». Плотин. Эннеады. «О Благости, или Первоедином» (VI, 9,7).

, и свои Его не приняли», а также и о том, что «тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими» (Иоан. 1,11,12) — об этом я там не прочел. Я нашел там подтверждения того, что Слово родилось «ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога», но что «Слово стало плотью и обитало с нами» (Иоан. 1,13,14) — этого там не было.

Я нашел в этих книгах, что Сын, обладая свойствами Отца, смиренно не считал Себя равным Богу, хотя по природе Своей — Бог³. Но о том, что Он «уничтожил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос во славу Бога Отца» (Филип. II, 7—10) — этого в тех книгах я не нашел.

Было там также сказано, что прежде всех времен неизменно пребывал едиnorodный Сын Твой, извечный, как и Ты, и что от полноты Его приемлют души блаженство и обновляются в духе от премудрости Его, но что Он «умер за нас, когда мы были еще грешниками», что Ты «Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас» (Рим. V, 8; VIII, 32) — этого там нет. «Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам», ибо будучи Сам «кроток и смирен сердцем» (Мф. XI, 29), Ты «направляешь кротких к правде, и научаешь кротких путям Своим» (Пс. XXIV, 9), видя смирение наше и отпуская нам грехи наши. Но они, горделиво превозносящиеся

³ Странно, что Августин не хотел замечать того, что Плотин настойчиво подчеркивал чуть ли не в каждом своем трактате, а именно: иерархичность триады первоначал неоплатоников. Так, второе начало — Нус (чистый Ум или Дух) — эманация первого (Первоединого или Блага), а потому неизмеримо ниже его по своей природе. Третье же начало — Мировая душа — эманация Нуса.

своею наукой, хотя и познали Бога, но «познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце: называя себя мудрыми, обезумели» (Рим. 1,21,22).

И потому я нашел там, что приписали они нетленную славу Твою идолам и различным изображениям, подобиям «тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся» (Рим. 1,23). Вот пища египетская, ради которой Исав потерял первородство, ибо первенец Твой, народ Твой, обратившийся сердцем к Египту, чтит вместо Тебя четвероногое, склоняя образ Твой, душу свою пред литым тельцом. Я нашел эту пищу в тех книгах, но есть не стал. Тебе угодно было, Господи, возвысить младшего Иакова, и Ты призвал язычников в наследство Свое. И я пришел к Тебе от язычников, взалкавши золота Твоего, которое вынес по воле Твоей народ Твой из Египта, ибо где бы оно ни было, оно было Твоим. Истинно сказал апостол Твой, обращаясь к афинянам: «Мы Им живем, и движемся, и существуем» (Деян. XVII, 28), хотя о том же говорили и их сограждане, отчего появились и эти книги. Меня не прельстили египетские идолы, которым они служили золотом Твоим, ибо «они заменили истину Божию ложью и служили твари вместо Творца» (Рим. 1,2 5).

ГЛАВА X

Умудренный этими книгами, я вновь вернулся в себя; Ты стал уже помощником моим (Пс. XXIX, 11), помог мне погрузиться в самые глубины мои. И я увидел там оком души моей немеркнущий Свет, и это был уже не плотский свет, но совсем иной, сиявший над умом моим. Он не был разлит над умом так, как разливается масло по поверхности воды или как небо над землею; Он был над, ибо предстоял мне, сотворив меня, я же был под, ибо был творением Его. Кто знает Истину, тот знает и этот Свет, а

узнавший Свет знает и вечность. О, вечная Истина, истинная Любовь, любимая вечность! Ты — Бог мой, Тебя взыскую ночью и днем. И в тот миг, когда я узнал Тебя, Ты привлек меня к Себе. Как долго искал я Тебя, но мои глаза были слабы, душу тяготили грехи¹. Ты ослепил больные глаза мои, и я задрожал от любви и от страха. Я понял, сколь далек от Тебя, и будто с высот услышал голос Твой: «Я — пища для взрослых; расти, чтобы быть способным вкушать Меня, и я обновлю тебя в Себе».

Я понял, что «если Ты обличениями будешь наказывать человека за преступления, то рассыплется, как от моли, краса его» (Пс. XXXIX, 12), и спросил: «Неужто же истина — ничто, коль скоро не занимает ни конечного, ни бесконечного пространства?» И Ты ответил мне: «Я есмь Сущий» (Исх. III, 14). Я услышал это в сердце своем; все прежние сомнения мои развеялись, и теперь я скорее бы усомнился в том, что живу, чем в том, что есть Истина, постигаемая умом «чрез рассматривание творений» (Рим. 1,20).

ГЛАВА XI

Я рассмотрел творения Твои, и увидел, что о них нельзя сказать ни того, что они есть, ни того, что их нет. Они есть, ибо — от Тебя, и их нет, ибо они — не Ты. Истинное же бытие — неизменяемо и вечно. «А мне благо приближаться к Богу» (Пс. LXXII, 28), так как если не пребуду в Нем, не пребуду и в себе. Он же всегда пребывает в Себе, воистину, «Ты Господь мой; блага мои Тебе не нужны» (Пс. XV, 2).

¹ «Если бы взор обратился к созерцанию, будучи затуманенным пороками и не очищенным или слабым от малодушия, неспособным взирать на очень блестящие предметы, то он бы ничего не увидел, даже если бы кто-нибудь и показал бы ему то, что доступно зрению». Плотин. Эннеады. «О прекрасном» (1,6,9).

ГЛАВА XII

И тут я понял, что только доброе может становиться хуже. Действительно, абсолютное добро не может претерпевать изменений, вообще же не доброму некуда ухудшаться. Ухудшение наносит вред, ибо умаляет доброе в добром; если бы оно не умаляло доброго, то не было и вреда. Итак, или оно не наносит вреда, но оно его наносит, или же то, что ухудшается, умаляется в добре. Если доброе совсем лишится добра, оно исчезнет, если же далее ухудшаться не сможет, то или начнет улучшаться, или пребудет не ухудшающимся. Но нельзя же сказать, что при полной лишенности добра оно начнет улучшаться. Значит, совсем лишившись добра, оно исчезнет и его не станет. Но пока оно есть, оно есть как доброе, и поэтому все, что есть — благо. Выходит, то зло, которое я искал, не есть субстанция, ибо всякая субстанция — добро. Если бы оно было субстанцией, то эта субстанция или не могла бы ухудшаться, но это значит, что она была бы субстанцией абсолютного добра, или могла бы, но тогда в ней должно было быть добро, ибо только оно может ухудшаться.

Итак, я понял, что Ты сотворил все добрым и нет ни одной субстанции, которая была бы не сотворенной Тобой. Но так как все сотворенное не одинаково, то каждое порознь — хорошо, а все вместе — очень хорошо, ибо Ты сотворил все «хорошо весьма» (Быт. 1,31).

ГЛАВА XIII

И нет зла не только для Тебя, но и для всего, сотворенного Тобою, ибо нет ничего, что пришло бы извне и нарушило установленный Тобою порядок. Злом полагается то, что, взятое само по себе, не согласуется с чем-то другим; но если оно же согласуется с чем-то третьим, то здесь оно хорошо, как хорошо оно и само по себе.

Пусть же не говорят: «Лучше бы не было этого мира»; если бы был только он один, то и за него надлежало хвалить Тебя, Творца всего: «Хвалите Господа от земли, великие рыбы и все бездны, огонь и град, снег и туман, бурный ветер, исполняющий слово Его, горы и все холмы, деревья плодоносные и все кедры, звери и всякий скот, пресмыкающиеся и птицы крылатые, цари земные и все народы, князья и все судьи земные. Юноши и девицы, старцы и отроки — да хвалят имя Господа». Да хвалят Его и с небес «все Ангелы Его, все воинства Его, солнце и луна, все звезды света, небеса небес и воды, которые превыше небес, ибо Он повелел, и сотворились» (Пс. CXLVIII, 1—13). Поняв все это, я уже не желал лучшего; и хотя высшее, безусловно, лучше низшего, но если бы существовало только одно высшее, то оно было бы все же хуже целого.

ГЛАВА XIV

Больны души тех, что хулит что-либо в творении Твоем, как была больна и моя, когда и мне многое в нем не нравилось¹. Но так как она не смела сказать, что ей не по нраву действия Творца, то и измыслила, что не нравящееся ей — не от Тебя. Потому она и поверила в басню о двух субстанциях, представляя Тебя разлитым

¹ «Не стоит уподобляться тем невежам, которые ругают художника: дескать, почему не все краски на его картине сочны и ярки, почему там свет, а здесь тень. Неужто они лучше него разбираются в живописи и картина бы выиграла, если бы была, скажем, сплошь ярко-красной? Да и любой город, как бы он хорошо ни управлялся, не мог бы существовать, если бы его жители были во всем между собой равны. Есть и такие, которые искренне возмущаются, когда действующие лица в драме не сплошь герои, но есть еще и слуги, и крестьяне, и шуты. Но ведь и они — неотъемлемая часть действия: оставь одних героев — и что останется от самой драмы?» Плотин. Эннеады. «О провидении (I)» (III, 2,11).

в бесконечном пространстве и поклоняясь сотворенному кумиру в сердце своем. Но Ты исцелил ее, «отвратил очи ее, чтобы не видела суеты» (Пс. СХVIII, 37), и оставило меня безумие мое. Я проснулся от кошмарного сна и увидел Тебя, бесконечного, но не в пространстве, ибо увидел Тебя духовным зрением.

ГЛАВА XV

Я обозрел сотворенный Тобою мир и увидел, что держится он только Тобою; Ты же содержишь этот мир, но содержишь не пространственно, а в руке Своей, в истине, ибо все, что существует, существует истинно; то же, что призрачно — не существует. Я понял, что все соответствует своему времени и месту; что Ты, Боже единый и вечный, начал творить не по прошествии необозримых веков: это века начались, прошли и еще пройдут потому, что Ты действуешь и пребываешь.

ГЛАВА XVI

Из наблюдений я понял, что хлеб, вкусный здоровому, может отторгаться больным, что гноящимся глазам бывает несносен свет, столь милый глазам чистым. По той же причине не нравится грешникам и справедливость Твоя; но если уподобить их змеям или червям, то неужто же змеи и черви — плохи? Нет, ибо они созданы Тобою для низших ступеней мира и там хороши. Дурно же поступают грешники, которые, утрачивая подобие Твое, нисходят в неподобающие им области бытия; восстановив же подобие, они вновь могут приблизиться к высшему. Но сама эта греховность, неужто она — субстанция? Нет, это просто извращенность воли, отвернувшейся от высшей субстанции, от Тебя, Господи, и обратившейся к низшему, дабы утвердиться во внешнем.

ГЛАВА XVII

Я дивился тому, что уже люблю Тебя, а не Твой призрак, но не мог еще утвердиться в Боге моем, ибо привычки плоти тяжким грузом давили меня, увлекая вниз. Я уже твердо помнил и знал, что Ты есть Тот, к Кому надлежало прилепиться всею душою моею, но что этому противилось брренное тело мое, отягчавшее душу и подавлявшее многозаботливый ум. Я был непоколебимо уверен, что «невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы» (Рим. I, 20), и размышляя о том, откуда дана мне способность различать красоту небесных и земных тел, здраво судить о преходящих предметах, когда я говорю о том, что то должно быть таким, а это — не таким, я осознал, что над моею изменчивой мыслью пребывает неизменная и вечная Истина. Путь к ней лежит от тела к душе, получающей от тела известия о внешнем (таковы возможности и животных), далее, к способности рассуждать, благодаря которой возникают суждения о чувственно воспринимаемом, затем, после осознания изменчивости телесного, — к самопознанию, желающему отвлечься от суеты колеблющегося и утвердиться на незыблемом, и, наконец, когда в полной мере осознается, что неизменяемое лучше изменчивого, хотя оно и постигается через изменяемое, душа в робком и мгновенном озарении приходит к Тому, Кто есть Сущий. Тут я увидел «невидимое Твое, видимое чрез рассматривание творений», но не мог еще утвердиться на нем; я был отброшен назад слабостью своею, вернулся к земным делам своим, но унес в сердце своем любовное воспоминание, как бы некий голод по духовной пище, чей запах доносился до меня, но вкусить которую я еще не мог.

ГЛАВА XVIII

Я искал путь обретения силы, и не находил его, пока не ухватился за «посредника между Богом и человеками, человека Христа Иисуса» (I Тим. II, 5), Который есть «сущий над всем Бог, благословенный во веки* (Рим. IX, 5). Он призывает нас, говоря: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Иоан. XIV, 6), и та пища, вкусить которую у меня не хватало сил. Он смешал ее с плотью, ибо «Слово стало плотью» (Иоан. I, 14), дабы премудрость Твоя, которою Ты создал все, стала для нас, младенцев, детскою пищей. Пока надмевала меня гордыня, я не мог принять смиренного Иисуса, Господа моего, не понимал, чему учит нас уничиженность Его. Он, Слово Твое, вечная Истина, возводит к Себе покорных; в низших пределах творения Твоего возвел Он Себе смиренное жилище, дабы покорных Ему оторвать от них самих и приблизить к Себе, излечив их от надменности и вскормив их любовью. Пусть же смирятся гордые, видя у ног своих Божество, немощное от принятия зрака раба; пусть падут они ниц пред Ним, и Он, восстав, поднимет и их.

ГЛАВА IX

Я же думал иначе, видя в Христе, Господе и Боге моем, только мудрого мужа, с которым никто не мог сравниться, тем более, что Он дивным образом родился от Девы, явив пример презрения к преходящим благам ради достижения вечности. Мне представлялось, что учение Его столь было значимо лишь по Божественному о нас попечению. О том же, что значили слова: «Слово стало плотью» я и не догадывался. Я знал лишь из Писаний, что Он ел, пил, спал, ходил, радовался, печалился, вел беседы; знал, что тело Его не могло соединиться со Словом Твоим без души и ума. В самом деле, Его телесные движения и покой, Его страдания и отдых. Его речи и

молчание — все это были признаки изменчивых ума и души. Если все это было не так, то, значит, Писания лгали, но поскольку все так и было (ибо чему же тогда было верить?), то я и считал Христа человеком во всем, и по телу, и по уму, и по душе; превосходил же Он прочих лишь по великому превосходству Его человеческой природы и по причастию к мудрости¹. Алипий же, в свою очередь, полагал, что православная Церковь проповедует Бога, облекшегося в плоть, так что Христос — Бог и плоть; человеческого же ума и души Ему не приписывают². Будучи твердо уверенным, что дела Его, о которых сохранились предания, могли быть совершены только живым и разумным созданием, он (Алипий) не был усерден в христианской вере. Позже, осознав заблуждение аполлинариевой ереси, он стал верным сыном Церкви. Я же, признаюсь, гораздо позже понял, как словами: «Слово стало плотью» православная истина отделяется от фотиниевой лжи. Опровержение ересей благоприятствует утверждению Церкви Твоей, «ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (I Кор. XI, 19).

ГЛАВА XX

Книги платоников научили меня искать сверхчувственную истину, и я увидел «невидимое, видимое чрез рассматривание творений», но, отброшенный назад, понял, что созерцание истины недоступно мне в силу замутненности взора грешной души. Я знал, что Ты есть, что Ты — Сущий, бесконечный, но не в пространстве, что Ты неизменяем и вечен и что все от Тебя, иначе ничего бы и не было. Я был уверен в этом, но слабость моя мешала мне жить Тобой. Я высокоумно рассуждал, ¹ Так учил ересиарх Фотин, епископ Сирмии. ² Мнение Алипия совпадало с учением ересиарха Аполлинария, епископа Лаодикийского.

как будто был понимающим, но если бы не в Христе искал пути Твоего, оказался бы погибшим. Пытаясь казаться мудрым (о, гордыня моя!), я не стонал и не плакал, а, напротив, похвалялся познаниями своими. Где была любовь, стоящая на краеугольном камне, Иисусе Христе? Этому ли учили меня те книги? Но так было угодно Тебе, чтобы я познакомился с ними прежде, чем обратился к Писаниям Твоим, дабы впоследствии, когда уврачуешь Ты раны мои перстами Своими, я полнее увидел бы разницу между превозношением и смирением, между слепыми и зрящими путь, ведущий в блаженное отечество наше, которое мало увидеть, но в которое еще надлежит и вселиться.

Если бы было иначе, если бы от Писаний Твоих я пришел к тем книгам, то, как знать, смог ли бы я устоять в крепости благочестия, а если бы и смог, то все же мог бы подумать, что для этого хватило бы и одних тех книг.

ГЛАВА XXI

Итак, я жадно ухватился за Книги, продиктованные Духом Твоим, и прежде всего за послания апостола Павла. Исчезли все недоумения, бывшие у меня прежде, когда многое у него казалось мне противоречивым и не совпадающим со свидетельствами Закона и пророков. Мне открылось единство святых изречений, я научился «радоваться с трепетом» (Пс. II, 11). Я нашел, что все то истинное, что было в книгах философов, есть в Писании Твоем, да не похваляются видящие, ибо не только видят, но и саму способность видеть имеют благодаря Тебе; да в разумеются они и излечатся, чтобы быть с Тобою. Кто вдалеке от Тебя, и потому не видит, пусть вступит на дорогу, ведущую к Тебе: приблизившись, он узрит Тебя и пребудет с Тобою. Если кто-либо *по внутреннему человеку находит удовольствие в законе Божиим», то что сделает он с другим законом, который «противоборствует закону ума его и делает его пленником

закона греховного, находящегося в членах» (Рим. VII, 21 —2 3)? Ты справедлив, Господи, мы же грешили, творили неправду и поступали нечестиво, а потому и были преданы древнему грешнику, начальнику смерти диаволу, убедившему нас уподобиться его воле, не устоявшей в истине. Что же делать «бедному человеку»? «Кто избавит его от тела смерти» (Рим. VII, 24)? Только благодать Иисуса Христа, Господа нашего, Который пребывал с Тобою прежде всех веков, в начале путей Твоих, учением Которого истреблено «бывшее о нас рукописание, которое было против нас» (Кол. II, 14).

Но ничего этого не было в тех книгах. Не было в них облика благочестия, слез исповедания, «жертвы Богу духа сокрушенного; сердца сокрушенного и смиренного» (Пс. L, 19). Не говорилось там ни о спасении народов, ни о залоге Духа Святого, ни об искупившей нас Чаше. Никто не сказал там: «Только в Боге успокаивается душа моя; от Него спасение мое. Только Он — твердыня моя, спасение мое, убежище мое: не поколеблюсь более» (Пс. LXI, 2, 3). Напрасно искать там призыва: «Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас» (Мф. XI, 28). Они презрели учение Того, Кто кроток и смирен сердцем, ибо «Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам» (Мф. XI, 25). Ведь одно дело — увидеть с вершины горы блаженное отечество наше, но не найти дороги туда, петляя по бездорожью среди ловушек и засад, и совсем другое — идти туда под водительством и охраной Небесного Царя; кто из изменивших Ему осмелится приблизиться? Так думал я, читая «наименьшего из Апостолов» (I Кор. XV, 9); узрел я дела Твои и утратил страх.

КНИГА ВОСЬМАЯ

ГЛАВА I

Господи, как возблагодарить Тебя, как исповедать ниспосланное мне милосердие Твое? «Все кости мои скажут: Господи! кто подобен Тебе, избавляющему слабого от сильного, бедного и нищего от грабителя его?» (Пс XXXIV, 10); я расскажу о том, как произошло это избавление, и все верные Тебе воскликнут: «Господи, Боже наш! как величественно имя Твое по всей земле!» (Пс. У1П, 2). В сердце моем жили слова Твои, я был пленен Тобою; я не сомневался в вечности Твоей, но сама вечность виделась мною «как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» (I Кор. XIII, 12). Я уже твердо знал, что Ты — неизменяемая сущность, и что все сущности — от Тебя, но не знать, а жить в Тебе — вот чего хотела душа моя. Преходящая жизнь моя была зыбкой, сердце мое жаждало очищения. Я искал пути, коим был наш Спаситель, но узость пути пугала меня

По внушению Твоему я обратился к Симплициану; он виделся мне смиренным рабом Твоим, осиянным Твоею благодатью. Я слышал о том, что с первых дней юности своей он благоговейно исповедал веру Твою; ныне же он был уже седовласым старцем, в многолетнем служении своем повидавшим и узнавшим многое. Я чаял поведать ему о своих сомнениях, дабы он развеял их и наставил на тот путь, который привел бы к Тебе, Боже. Я видел, что Церковь полна, но члены ее идут кто так, кто этак. Но и жизнь в миру стала мне в тягость: страсть к деньгам и славе, заставлявшая меня смиряться с многими лишениями, остыла, ибо я «возлюбил обитель дома Твоего и место жилища славы Твоей» (Пс. XXV, 8). Но любовь к женщине не оставляла меня. Апостол не возбранял супружеской жизни, однако, жалея нас, советовал

избрать жизнь лучшую (I Кор. VII, 25—29). Я же, слабый, избирал худшее, и потому бессильно плыл по течению; заботы иссушили меня, но я принуждал себя терпеть то, чего уже не желал терпеть. Я слышал из уст самой Истины: «Есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит» (Мф. XIX, 12); слышал я также и о том, что пживы люди, не знающие Бога, ибо не в зримых благах должно искать Сущего (Прем. XIII, 1); я был уже далек от этой лжи, давно презрел ее; все сотворенное свидетельствовало о Тебе, и я нашел Тебя, Творца всего, и Слово Твое, Слово у Бога, чрез Которого все начало быть, что начало быть.

Были, однако, такие гордецы, которые «познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих» (Рим. I, 21). Я был среди них, но «десница Твоя поддержала меня» (Пс. XVII, 36) и вызволила оттуда. Ты явил мне, что истинная мудрость — благочестие, те же, кто называли себя мудрыми — обезумели (Рим. 1,2 2). Я нашел драгоценную жемчужину, которую надлежало купить, продав все (Мф. XIII, 45,46), но все еще колебался и пребывал в нерешительности.

ГЛАВА II

Итак, я обратился к Симплициану, по благости Твоей духовному наставнику Амвросия, почитавшего и любившего его как отца. Я рассказал ему о том, как кружили меня мои заблуждения, и когда упомянул, что прочел те книги платоников, которые некогда перевел Викторин, бывший в свое время ритором в Риме и перед смертью принявший христианство, Симплициан поздравил меня с тем, что попались мне книги тех философов, которые так или иначе, но были проникнуты мыслями о Боге и Слове Его, а не те, которые были полны лживых сказок «по стихиям мира» (Кол. II, 8). Затем,

увещевая меня смириться пред Христом, он вспомнил еще раз о Викторине, с которым был некогда близко знаком. Не премину рассказать об услышанном, ибо, исповедуясь пред Тобою, хочу восхвалить неизреченную милость Твою. Итак, тот учнейший муж, глубокий знаток всех свободных наук, прочитавший, разобравший и переведший немало философских книг и наставлявший многих сенаторов, так что даже был почтен за свою ученость статуей в форуме, до самой старости своей был почитателем идолов, участником нечестивых таинств (чем грешила почти вся тогдашняя римская знать), большим поклонником Осириса. Рим тогда усердно молился богам тех, которых победил: Чудищам всяким; лнубиса чтили с собачьей главою, Поднявших меч на Нептуна, Венеру, Минерву¹

Итак, все это Викторин читал и много лет защищал своим ученым словом, но не побоялся насмешек и, подобно младенцу, принял крещение Твое, став дитятей Христа; подставил выю под смиренное ярмо и укротил гордыню под «позорным» Крестом. «Господи! Приклони небеса Твои, и сойди; коснись гор, и воздымься» (Пс. CXLIII, 5). Это Ты, Господи, прикровенно коснулся и приклонил сердце его!

Симплициан рассказывал, что еще раньше Викторин начал изучать св. Писание, читал христианские книги и тайно, по дружбе, признавался ему, что в душе он — уже христианин, на что тот отвечал, что таковым можно считать лишь того, кто стал уже членом Церкви Христовой. На это Викторин любил отшучиваться, что, дескать, христианином, по Симлициану, человека делают стены. И так они пререкались довольно долго: Викторин не решался на последний шаг, опасаясь оскорбить своих многочисленных друзей — горделивых служителей демонов, этих кедров ливанских, еще не сокрушенных

Господом (Пс. XXVIII, 5). Но потом, жадно читая и постигая прочитанное, он утвердился в вере и убоялся, что, отвергнув Господа пред человеками, сам будет отвержен пред Ангелами Божиими (Лук. XII, 9). Он стал считать себя великим преступником, ведь он стыдился присягнуть смиренному Слову Твоему, но не стыдился нечестиво поклоняться горделивым демонам. Ему опротивела ложь, истина же — пристыдила. И тогда он сказал Симплициану: «Пойдем в церковь: я хочу стать христианином». Наставленный там в началах веры, он вскоре объявил, что желает возродиться крещением. Рим изумлялся, Церковь ликовала, «нечестивые, увидя это, досадовали, скрежетали зубами своими и истаяли» (Пс. CXI, 10), но раб Твой, возложив на Тебя надежду свою, уже «не обращался к гордым и к уклоняющимся ко лжи» (Пс. XXXIX, 5).

Когда пришел час исповедания веры, которое приступающие к благодати крещения должны были произнести наизусть с высокого места пред всем христианским Римом, священнослужители предложили Викторину сделать это тайно (что, в исключительных случаях, предлагалось тем, кто мог оробеть и смутиться), но он отказался: ведь не было же спасения в том, чему он обучал в риторской школе, но, однако, он делал это открыто перед многочисленными толпами безумцев; тем более не пристало стесняться ему провозгласить слова Твои пред кротким стадом Твоим. Когда он взошел произнести исповедание, все знавшие его (а кто его не знал?) радостно вскричали: «Викторин! Викторин!», так что возгласы их слились в один непрерывный гул. И как появление его вызвало у присутствующих шумный восторг, так голос его, раздавшийся при чтении исповедания веры, мгновенно заставил всех умолкнуть. Он произнес исповедание свое уверенно и искренне. Это вызвало всеобщее ликование: все хотели как бы принять его в собственное сердце, всячески выражая ему свою радость и любовь.

¹ Вергилий. Энеида, кн. VIII-ая,

ГЛАВА III

Всеблагий Боже! Почему более радуются при спасении души погибавшей и отчаявшейся, нежели тогда, когда спасается тот, кто не подвергался большим опасностям и никогда не терял надежды? И сам Ты, Отец милосердия, не больше ли радуешься «об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии»? Также и мы с удовольствием слушаем о радости ангелов при виде доброго пастыря, нашедшего заблудшую овцу и несущего ее домой на своих ременах; или о радости женщины, нашедшей потерянную драхму и внесшей ее в сокровищницу Твою; и когда читаем в Писании о возвратившемся сыне: «Сей был мертв и ожил, пропадал и нашелся», то обливаемся слезами умиления от радости и веселья в доме Твоем (Лук. XV). Так всегда радуешься Ты святою любовью Своею к нам и святым Ангелам Твоим: ибо Ты неизменен, и все перемены наши не имеют места в Тебе, равно как и наше прошедшее и будущее в ведении Твоем всегда настоящее и всегда одинаково.

Отчего же душа более радуется, находя потерянные любимые вещи, чем при неизменном обладании ими? Истинность этого подтверждает и собственный жизненный опыт, и примеры других. Так, победивший полководец торжествует и справляет триумф, но победил бы он, если бы не сражался? И чем труднее было сражение, тем больше и радости в триумфе. Мореплавателей застигает буря: все бледнеет и трясутся от страха; но вот небо проясняется, и волны стихают — какая радость следует за этим, причем тем большая, чем большую опасность удалось избежать. Заболевает дорогой нам человек, все предвещает его скорую кончину; но кризис миновал, и радости нашей нет предела — а ведь мы бы не радовались так, если бы он был все время здоров. Мало того, мы часто сами ищем подобных удовольствий, охотно приобретая их ценой предварительных лишений. Так, хорошо поесть

и выпить — это ежедневное наше наслаждение, но достигаем мы его только путем воздержания, которое возбуждает в нас голод и жажду. И пьяницы любят соленое да кислое, отчего для них слаще их питье. Не потому ли в обычае не сразу после помолвки отдавать жен их мужьям, дабы последние больше ценили тех, за которыми долго ухаживали и воздыхали, будучи женихами?

Так бывает и в удовольствиях низких и постыдных, и в утешениях невинных и законных, и в любви самой чистой и непорочной; о том же говорится и в указанной нами евангельской притче о блудном сыне, который был мертв и ожил, пропадал и нашелся, так что в доме Отца его небесного возвеселились о нем более, чем о старшем брате, пребывавшем в доме неотлучно. Так бывает повсюду и во всем; тем больше радости, чем больше предшествует ей печали; без печали мы не знали бы и цены радости. Откуда это, Господи? А ведь Ты сам служишь Себе источником вечного блаженства, и многие из творений Твоих наслаждаются близ Тебя и от Тебя своей долей, насколько они способны вместить, неизменной радости; почему же человек, также Твое творение, находится в постоянной борьбе между счастьем и скорбями? Видно, такова уж воля Твоя и таковы Твои законы, чтобы здесь, на земле, от небесных высот и до глубин преисподней, от начала веков и до окончания их, от ангела до червяка, от первого вздоха и до последнего, — чтобы все творения Твои и все роды благ их были распределены по своим местам и временам сообразно свойствам и качествам самих творений. О, как Ты высок и недостижим, как глубок и непостижим! И однако Ты всегда рядом, мы же с трудом следуем за Тобою.

ГЛАВА IV

«О, Господи, спаси же! О, Господи, споспешествуй же!» (Пс. CXVII, 25); воззови и оживотвори нас; яви Свое могущество и преклони нас; зажги в нас любовь к Себе, дабы мы ощутили сладость Твою, и мы возлюбим Тебя,

полетим к Тебе, обретши крылья. Сколько обратилось к Тебе таких, которые были ослеплены своими заблуждениями куда более Викторина, но, просветившись светом истины Твоей, уверовали в Тебя, и Ты дал им власть быть чадами Божиими (Иоан. 1,9,12)! Но чем менее их обращение бывает известно миру, тем менее и радуются о них даже те, которые их знают. Напротив, чем более распространяется о них слава, тем более и радости у всех и каждого, тем скорее и другие побуждаются к спасению, взирая на эти примеры. Но пусть при этом никто не подумает, что в скинии Твоей богатые и знатные предпочитают бедным и уничиженным, ибо Ты сам, Боже наш, избрал немощное мира, чтобы посрамить сильное, и незнатное мира сего, уничиженное и ничего не значащее, чтобы упразднить значащее (I Кор. 1,27,28). И однако же тот самый апостол, чьи слова мы сейчас привели, называвший себя наименьшим из всех апостолов, после того, как проконсул Павел смирил свою гордость, уверовал в учение Господне из уст Савла и преклонился под благое иго Христа, сделавшись последователем Вышнего Царя вселенной (Деян. XIII, 7—12), сам переименовал свое имя Савл на имя Павла в память столь блистательной победы*. Ибо победа над врагом

¹ Это — одна из версий, почему апостол изменил свое еврейское имя Савл на римское Павел. Прямых подтверждений этого в св. Писании нет, хотя до обращения проконсула он называется там преимущественно Савл, после же него — Павел. Между тем, наиболее распространенные мнения, помимо вышеприведенного, таковы: 1) Павел — изначальное второе имя апостола, что подтверждается тем, что евреи диаспоры имели обычай брать второе римское имя (а Павел был по происхождению римским гражданином (Деян. XXII, 27—29)), под которым они были известны окружающим их язычникам (вполне естественно, что запомнилось именно это «универсальное» имя «апостола языков»; подобное же произошло и с евангелистом Марком, чье еврейское имя было Инн); 2) Павел был маленького роста (лат. paulus — маленький); 5) апостол сам называл себя «наименьшим из апостолов».

тем значительней, чем лучшие отнимаются у него средства для борьбы, а таковые средства этот враг находит прежде всего в гордости знатных и сильных.

Итак, чем тяжелее было воспоминание о том, что душа Викторина служила диаволу как бы неприступной крепостью, а язык его — обоюдоострым мечом, поразившем столь многих несчастных, тем более мы, верные сыны Твои, должны были радоваться, когда Царь и Господь наш связал сильного и отнял у него сосуды (Мф. XII, 29), а потом, очистив их и освятив, сделал сосудами в честь Твою, потребными Владыке на всякое благое дело (II Тим. II, 21).

ГЛАВА V

Выслушав от старца Твоего Симплициана рассказ об обращении Викторина, я загорелся желанием последовать его примеру (затем, собственно, этот святой муж и вел свою речь). Когда же он поведал о том, что Викторин после выхода указа императора Юлиана, коим христианам запрещалось преподавание наук, в том числе и красноречия, предпочел отказаться от учительства, но не изменять Твоему Слову, Господи, коим Ты творишь красноречивыми и языки младенцев (Прем. X, 21), то этот человек показался мне теперь не столько смелым, сколько счастливым, ибо ему представился удобный случай отрешиться от тягостных мирских занятий и посвятить себя служению Тебе одному.

О, как желал и я достигнуть этого счастья, причем не в силу складывающихся обстоятельств, а исключительно по собственной воле. Но воля моя, увы, была в то время не столько в моей власти, сколько в руках врага моего, чьим пленником я тогда пребывал. Ибо развращенность моей воли порождала страсти, страсти же, когда им потакают, обращаются в привычку, а привычка, когда ей не противодействуют, становится необходимостью, как бы второй натурой. Вот из каких звеньев

состояли те цепи, коими сковал меня враг мой. Во мне уже родилась и новая воля — служить Тебе бескорыстно и наслаждаться Тобою, Господи мой, как единственным источником истинных наслаждений. Но воля эта была еще слаба и не могла победить той, которая господствовала во мне и утвердилась через долговременные привычки. Таким образом, две воли боролись во мне, ветхая и новая, плотская и духовная, и эта борьба раздирала душу мою.

На собственном опыте я познавал, что «плоть желает противного духу, а дух — противного плоти» (Гал. V, 17). Между тем я, служивший ареной борьбы, был один и тот же; но все же меня было больше на стороне того, что я одобрял, нежели на стороне того, что я осуждал; в первом случае я действовал свободно, в последнем же (хотя и это был тоже я) — по принуждению, являясь скорее страждущим, чем действующим. Впрочем, и греховные привычки зависели от меня; по своей же воле я дошел до того, что делал то, чего не хотел делать. И может ли кто, да и вправе ли жаловаться, когда за преступлением грешника следует праведное наказание? Я не мог сказать, что потому доселе не отрешился от мирского и не последовал за Тобою, что не знал истины; нет, истину я познал, но привязанный к земному, отказывался от борьбы для Тебя, и так же боялся освободиться от всех препятствий к этому, как надлежало бояться самих этих препятствий.

Да, находясь под гнетущим бременем мира сего, я находил в этом некоторое наслаждение, подобно тому, как нечто подобное бывает с нами во сне; даже мысли мои, коими я пытался возноситься к Тебе, походили на усилия желающих проснуться, но, одолеваемых сладкой дремотой, вновь погружающихся в сон. И как никто из нас не захотел бы вечно спать, да и по общему суждению бодрствование лучше сна (но мы весьма часто, особенно если сильно устали, желаем продолжить приятный для нас покой и охотно предаемся ему, хотя уже наступило время для дел, которое и мы сами не хотели

бы зря потратить в праздности и неге), также точно я был уверен в том, что для меня несравненно лучше было бы предаться влечению Твоей любви, нежели поддаваться оболыщению своих страстей; но я одобрял одно, а следовал другому, позволяя врагу налагать на меня оковы и пленяясь ими. Мне нечего было сказать в свое оправдание, слыша Твои слова, переданные апостолом: «Встань, спящий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос» (Еф. V, 14). Убежденный Твоею истиной, которою Ты повсюду просвещал меня, проникнувшись ее очевидностью, я действительно ничего не мог ответить Тебе, кроме разве тех вялых и бессвязных слов, которые часто говорят спящие, когда их пытаются пробудить; «Сейчас, сейчас, еще чуть-чуть, погоди маленько»! Но это «сейчас» час от часу откладывалось, этому «чуть-чуть» не было видно конца. Тщетно услаждался я законом Твоим по внутреннему человеку, когда иной закон в членах моих противоборствовал закону ума, делая меня пленником закона греха, пребывавшем во мне самом. Ибо закон греха — насилие сроднившейся с нами привычки, которая увлекает и порабощает в нас и ум наш. И хотя это порабощение тягостно нам и ненавистно, но не есть ли это праведное возмездие суда Твоего за то, что мы по своей воле предаемся этому рабству? «Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти? Благодарю Бога моего Иисусом Христом, Господом нашим» (Рим, VII, 22—25).

ГЛАВА VI

Исповедуюсь пред Тобою во славу имени Твоего, Господи Боже мой, прибежище мое, Избавитель мой, и расскажу, как спас Ты меня, разрушив узы пленивших меня плотских вожделений и мирских сует.

Я не переставал предаваться губительным занятиям, иссушавшим душу мою, и каждый день обращался к Тебе и воздыхал, посещая церковь Твою, насколько позволяли

мне это обременявшие мирские дела мои. В то время при мне находился мой Алипий, свободный от общественных должностей, которые он трижды уже занимал в качестве опытного юриста, получившего образование в Риме, ожидая возможности вновь получить такую же должность, если представится случай; нечто подобное случалось и со мной по отношению к занимаемой мною кафедре красноречия. Что же касается Небридия, то он уступил нашим дружеским просьбам и пошел в помощники к нашему душевному другу Верекунду, медиоланцу и учителю грамматики (как раз тогда Верекунд крайне нуждался в помощнике и на правах дружбы настоятельно требовал его из нашей среды). Небридий в данном случае не искал для себя никаких выгод, ибо при его образовании и способностях мог без труда найти себе более выгодное место, но будучи человеком любезным и притом преданнейшим другом, не смог отказать нашим совместным просьбам. Притом теперь он имел возможность избегать встреч с сильными мира сего, что могло бы стеснить его свободу, каковой он дорожил больше всего на свете, а также получил достаточно досуга для чтения и размышлений обо всем, что относилось к мудрости.

Однажды, когда Небридий по какой-то причине отсутствовал и мы с Алипием остались дома вдвоем, к нам заглянул наш африканский земляк Понтициан, занимавший видное место при дворе. Зачем он заходил — мы так и не узнали. Как бы там ни было, когда мы уселись и завели беседу, Понтициан случайно заметил лежащую на игорном столике книгу; взяв ее и раскрыв, он с изумлением обнаружил, что это книга апостола Павла (он был уверен, что это — одна из книг по ораторскому искусству). Так как он был христианином, причем самым искренним и горячо преданным вере, он радостно приветствовал меня. Когда же я объяснил ему, что изучаю св. Писание со всею серьезностью и усердием, он упомянул об Антонии, египетском отшельнике, чье имя гремело по всему христианскому миру, а

мы ничего о нем не слыхали. Узнав о нашем невежестве, Понтициан повел обстоятельный рассказ, стараясь поближе познакомить нас с этим великим человеком и внушить к нему глубочайшее почтение, удивляясь тому, что нам до сих пор о нем ничего не было известно. Мы дивились, слушая речи Понтициана о чудесах Твоей благодати, заверенных самыми положительными свидетельствами и совершившихся столь недавно, только что не на наших глазах, в недрах истинной православной католической церкви. Таким образом, удивлялись все: и мы, слушая о таких великих делах, и Понтициан, узнав, что мы слышим об этом в первый раз.

Закончив рассказ об Антонии, Понтициан перешел к разговору о монастырях и монахах, ожививших бесплодные пустыни, об их уединении и добронравии, чье благоухание возносилось прямо к Тебе, о чем мы также ничего не знали. Мы даже не знали о том, что под самим Медиоланом, в котором мы жили, существовал монастырь, в котором братья-отшельники под руководством Амвросия жили как одна святая семья. В заключение своей беседы Понтициан рассказал нам об одном событии, в котором он сам принимал некоторое участие: однажды, находясь в придворной свите в Тревире (Трире), когда император был в цирке, он и три его товарища вышли погулять за городские стены в парк. Там они стали прохаживаться парами, при этом несколько отдалившись друг от друга. Понтициан с одним из друзей пошел в одну сторону, а двое других, пойдя в противоположную, набрали на некую хижину, в которой обитали рабы Твои, те самые «нищие духом», каковых есть Царство Небесное (Мф. V, 3), и нашли там книгу, описывающую жизнь Антония. Один из них начал читать, дивясь все больше и больше, и наконец решил оставить мирскую службу и служить впредь только Тебе. А нужно сказать, что оба они были тайными осведомителями. И вот, исполнившись святой любви и горького стыда, он говорит своему другу: «Что мы творим, чего ждем от труда своего, чего домогаемся? Неужто лишь

того, чтобы нас объявили «друзьями императора»? Но и это — прибавит ли нам покоя и безопасности? Увы, через столько опасностей мы стремимся к еще большим! И когда это будет, да и будет ли вообще? А другом Божиим я могу стать прямо сейчас».

Так рождалась в нем новая жизнь. Затем, вновь погрузившись в чтение, он еще более изменился в сердце своем, окончательно сделав выбор, и сказал другу: «Я отвергаю все прежние свои упования и прямо сейчас, не сходя с этого места начинаю служить одному только Богу. Не хочешь, уходи, но только не перечь». Тот ответил, что готов остаться с ним. Тут они оба, как те, кто желал построить башню, сели и вычислили издержки (Лук. XIV, 28), и приняли решение бросить все и следовать за Тобою. Между тем Понтициан со своим спутником отыскиали их и стали уговаривать вернуться, ибо день уже клонился к закату. Те же поведали им о своем решении и о том, как к нему пришли, попросив их или присоединиться, или не отговаривать. Не отважившись на первое, Понтициан с товарищем почтительно поздравили их, поручили себя их молитвам и, влача сердце свое в прахе земном, удалились во дворец, те же, прильнув сердцем к небу, остались в хижине. У них обоих были невесты: узнав о происшедшем, они посвятили Тебе свое девство.

ГЛАВА VII

Таков был рассказ Понтициана. Ты же, Господи, сделал так, что слушая его я как бы взглянул в лицо самому себе, выйдя из-за собственной спины, где прятался до сих пор. И вот увидел я свой позор и убожество, свои язвы и струпья. Я увидел и ужаснулся, и некуда мне было бежать. Я хотел отвернуться, но рассказ продолжался, и Ты как бы говорил мне: «Гляди, зри всю неправду свою и ненавись ее». А я ведь и раньше знал ее, и только притворялся, что не знаю, закрывал глаза и прятался, пытаюсь

забыть. Теперь же, слушая о тех, кто в душевном порыве вручил себя Тебе для исцеления ран, все больше и больше любя их и восхищаясь, я все сильнее ненавидел себя; ведь прошло уже почти двенадцать лет с той поры, как я, девятнадцатилетний юноша, прочитав «Гортензия», решил оставить все и искать только мудрость, но прилепившись к мирскому, все откладывал и откладывал эти поиски, хотя одни только они уже несравненно лучше всех сокровищ и усад земных. Как жалка была юность моя! Даже тогда, когда я просил Тебя о целомудрии и воздержании, я говорил: «Дай, но только попозже». Я боялся, вдруг ты услышишь меня и дашь прямо сейчас; я искал пресыщения страстями, а не их угасания, Я погрязал в богомерзком суеверии, сам не будучи в нем убежден; я думал, что просто предпочитаю его другим учениям, в то время как даже не утруждал себя смиренному их исследованию, но противился им, как враг.

Я говорил себе, что презрев мирские упования все откладываю и откладываю свое обращение к Тебе только потому, что не нахожу ничего определенного, что указало бы мне верный путь. Но вот пришел день, когда я глянул себе в глаза, и совесть моя возопила: «Вот оно, слово твое! Сколько раз говорил ты, что сбросишь мирское бремя, если прозреешь истину. Но истина перед тобой, а ты — все тот же. А между тем они, отнюдь не тратившие многие годы на поиски и размышления, тотчас же, прозрев, расправили плечи, обретая крылья». Так терзался я стыдом, слушая Понтициана. Но вот рассказ был окончен, и мы распрощались: он ушел к себе, а я — в себя. Что только не наговорил я душе своей, какими только словами не бичевал ее, но она сопротивлялась, боясь идти за Тобой, отрекалась и замыкалась в себе. Ей нечего было возразить, но остался страх быть извлеченной из мутного потока привычной жизни, в котором она задыхалась.

ГЛАВА VIII

Так разделился дом души моей в себе самом, и с болью в наизысканнейшем уголке его, сердце моем, я обратился к Алипию с горестными стенаниями: <Что происходит с нами? Вот, простецы силой берут Царство Небесное, мы же, со всей своей хваленой ученостью, прозябаем в плотской грязи! Или нам стыдно следовать за такими, а оставаться здесь — не стыдно?> Не помню, что еще я наговорил ему перед тем, как выбежал прочь, но он, потрясенный моим возбуждением и необычными речами, молчал и не проронил ни единого слова. Крайнюю взволнованность мою передавали не столько слова, по большей мере бессвязные, сколько выражение глаз, цвет лица, интонации голоса. Я бросился в садик, расположенный при нашем доме, где в полном одиночестве сошелся в яростной битве с самим собой. Я желал драться до конца, до какого — я не знал, но Ты знал. Желая обрести разум, я сходил с ума, я умирал, чтобы ожить; я видел зло вокруг себя, но еще не видел блага у своего порога.

Итак, я выбежал в сад, вслед за мной, боясь оставить меня одного в таком состоянии, вышел и Алипий, но я уже не замечал его. Душа моя глухо стонала, все кости мои кричали, чтобы я шел к Тебе, вознося хвалы. Да и что тут было идти? Не было ведь нужды ни в кораблях, ни в колесницах, ни даже в ходьбе. Стоило лишь захотеть — и ты уже у цели, но нужна была здоровая воля, чтобы хотеть, а моя была наполовину парализована, и одна часть тщетно пыталась сдвинуть с места другую. Страдая от нерешительности, я отчаянно жестикулировал, как это часто бывает с людьми, желающими что-то сделать, но надлежащие члены которых или отсутствуют, или скованы, или изнемогли от усталости. Я делал не то, что хотел, а то, что мог: рвал волосы, хлопал себя по лбу, сцеплял и расцеплял пальцы, но разве это мне было нужно? Мне нужно было совсем другое, и не

столь уж трудное — достаточно было просто захотеть. Но я пока научился лишь хотеть хотеть. Дальше, однако, дело не шло: тело охотно повиновалось всем ничтожным желаниям души, душа же все не решалась на главное — то, исполнение чего зависело только от ее доброй воли.

ГЛАВА IX

Откуда это в нас и почему? Господи, просвети меня милосердием Твоим, позволь узнать, уж не за грех ли Адамов сынам его назначено так, что душа приказывает телу — и оно повинует, приказывает себе — и встречает отпор. Стоит душе пожелать — и рука движется, и не заметить промежутка времени между приказом и его исполнением. Душа говорит себе самой: делай, и — ничего. А ведь душа едина, и если она приказывает себе пожелать, то, значит, она хочет пожелать. Но она не вкладывает себя целиком в это желание, и приказ ее — половинчат. Действенность приказа соразмерна силе желания, и если желание слабо, то и приказ не исполняется. Будь воля целостной, то не нужен был бы и приказ: стоило бы только пожелать. Следовательно, одновременность желания и нежелания — это болезнь души: ее поднимает истина, ее пригибает долу привычка. Душе недостает целостности, одни ее желания борются с другими, и то, что есть в одних, того нет в других.

ГЛАВА X

«Да погибнут от лица Божия» (Пс. LXVII, 3) пустословы и соблазнители, которые, заметив в человеке наличие этих двух типов желаний, поспешили заявить, что в нем-де две души двух разных природ, доброй и злой. Они-то и злы, ибо мыслят по злему, но и они могут стать добрыми, если познают истину и согласятся с

нею, и тогда и о них можно будет сказать: «Вы были некогда тьма, а теперь — свет в Господе» (Еф. V, 8). Но они в гордыне своей не пожелали стать светом в Господе, ибо, полагая свою душу единосущной с Богом, хотели светить в самих себе, а потому и остались тьмой, отвернувшись от истинного Света, «Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Иоан. I, 9). Одумайтесь и устыдитесь, обратитесь к Нему, просветитесь, «и лица ваши не постыдятся» (Пс. XXXIII, 6).

Так я колебался, служить мне или не служить Господу Богу моему, желая этого и не желая, и оставаясь при этом самим же собой. Я разделился в самом себе и боролся с самим собой, и это разделение, эта борьба свидетельствовали не о двух душах, а об одной, но только больной и терпящей наказание. И наказание это было не от меня, «но от живущего во мне греха» (Рим. VII, 17), ведущего свое начало от греха Адама, совершенного по свободному выбору.

Если бы природ было столько, сколь есть враждующих друг с другом воль, то сколько бы их было? Уж никак не две. Например, кто-нибудь из них* станет рассуждать так: «Идти ли мне на наше сорище, или отправиться в театр?» И вот уже поднимается шум, дескать, борются две природы. Но ведь оба-то желания злы, так что тут уже две злые природы. Допустим, они скажут, что желание идти к ним — добро. Ну, а если кто-либо колеблется, идти ли в театр, или в нашу церковь, что тогда? Или им придется признать, что идти в церковь — добро, или же допустить, что в человеке по меньшей мере две злые природы и две злые души. Так что или они вынуждены будут отказаться от своей прежней лжи, чтобы нагромоздить новую, или признать истину, что одна и та же душа бывает обуреваема противоположными желаниями.

Итак, пусть не говорят, видя колеблющихся, что в них борются две души, происходящие от двух субстанций и двух враждующих начал — доброго и злого, ибо Ты, Боже, ' Здесь, как и выше, речь идет о манихеях.

уличаешь их и опровергаешь многочисленными свидетельствами: например, некто размышляет, погубить ли соседа при помощи яда или меча, отнять у него то поместье или это, расточать состояние или накапливать, пойти в цирк или театр и тл. Добавлю и третье желание: не обокрасть ли соседа; добавлю и четвертое: не прелюбодействовать ли с его женой. Ведь бывает же, что многие желания приходят одновременно, и ни одно не хочет уступать другим. Вот они и начинают четвертовать душу, а ведь можно пожелать и многое другое. Сколько же тогда нужно будет допустить субстанций? А есть ведь еще и добрые пожелания. Я спрашиваю: хорошили читать апостола, петь псалмы, разумно толковать Евангелия? Но бывает же так, что хочется одновременно и то, и другое, и третье. Сами желания хороши, но их спор разрывает душу до тех пор, пока она не успокоится радостно на чем-то одном. И так как вечность сулит нам горние блаженства, а наслаждение преходящими благами удерживает долу, то и тут одна и та же душа, не имея целостной воли и желая и то, и это, мечется со скорбью и стонет истина зовет к одному, привычка тянет к другому.

ГЛАВА XI

Так мучился и я, и стонал, и упрекал себя, запутавшись в своих же тенетах, которые хотя и ослабли, но все еще цепко держали меня. И Ты, Господи, не давал мне роздыху, в суровом милосердии Своем бичуя стыдом и страхом, дабы я не отступил и оборвал удерживающую меня пуповину. Я говорил себе: «Вот сейчас, сейчас», и уже принимал было решение, и тут же вновь слабел, скатываясь в прежнюю яму; там, переведя дыхание, я вновь начинал подъем, тянулся, и вот, казалось, уже достигал самого края, еще чуть-чуть — и снова вниз. Я без конца колебался, жить ли жизнью, или же умереть смертью. И чем ближе я подбирался к цели, тем больший ужас охватывал меня; я уже не мог отступить, но и лишился сил продвигаться вперед: я замер на месте.

Что удерживало меня? Суший вздор и суета сует. Они тихонько дергали меня за одежды, шепча; «Ты покидаешь нас? Что ж, мы уйдем, но знай: теперь тебе нельзя уже и то, и это». То и это! Господи, что это были за «то» и «это»! Отврати, Боже, в милосердии Своем душу раба Твоего от «того» и «этого». Что за мерзости предлагали они мне, но я уже и не очень-то их слушал, и голоса их звучали во мне все слабее. Но все же они задерживали меня, мешали вырваться и устремиться к Тебе. Привычка говорила мне; «Ну как же тебе без них!» Но и ее прежде властный голос дрожал, ибо там, куда я обратил уже взор свой, виделась мне истинная чистота, целомудренная и блаженная. Честен и радостен был ее лик, ласков голос, нежны протянутые мне руки, многочисленны добрые примеры. Мне виделось там множество прекраснейших отроков и отроковиц, дивных мужей и жен, чистых вдов и девственных стариц. И чистота их не была бесплодной: от Тебя, Господи, супруга своего, породила она столько радостей! Я будто бы слышал слова: «Что же ты боишься? Неужто ты не сможешь того же, что смогли все они? Ведь не своею же силой они здесь, но Божией благодатью. Не ищи опоры в себе, ее там нет: возложи все упования свои на Господа и не бойся. Он подхватит тебя и исцелит твои раны». Я сгорал от стыда, ибо звучали еще во мне и прежние голоса, медлил и не решался. И опять зазвучали дивные слова: «Не слушай голоса нечистой плоти твоей, и она умолкнет. Она нашептывает тебе о телесных наслаждениях, но они вопреки закону Господа твоего». Так спорил я сам с собой в сердце своем. Алипий же, боясь отойти от меня, молчаливо ожидал, чем кончится дело.

ГЛАВА XII

Глубокое размышление обнажило пред взором моим всю нищету мою. Буря, бушевавшая во мне, разрешилась ливнем слез. Такой плач требовал полного одиночества:

я встал и отошел от Алипия — даже его присутствие стало мне в тягость. Алипий понял меня и остался на месте; кажется, я что-то ему сказал, но голос душили слезы. Не помню, как упал я под какой-то смоковницей и разрыдался. Я как бы вопрошал Тебя: «Доколе, Господи, гнев Твой? Прости мне все прегрешения, избавь от этих «завтра» и «потом». Почему не сейчас? Почему в сей же миг не покончить со всею мерзостью моею?»

Так причитал я и плакал, так сокрушался в сердце своем. И вдруг я услышал детский голос, раздавшийся из соседнего дома и напевавший: «Возьми и читай». Я удивился, ибо никогда не слышал такого напева ни в одной детской игре. Я встал, поняв эти слова как божественное повеление; открыть первую же книгу, которая мне попадется, и прочесть ту главу, на которой ее раскрою. Я слышал об Антонии, что его вразумили евангельские стихи, на которые он случайно наткнулся: «Пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мф. XIX, 21); эти слова сразу же обратили его к Тебе. Взволнованный, я поспешил на то место, где мы сидели с Алипием. Там я нашел апостольские послания, открыл их и прочел первую попавшуюся главу: «Как днем, будем вести себя благочинно, не предаваясь ни пированиям и пьянству, ни сладострастию и распутству, ни ссорам и зависти; но облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа, и попечения о плоти не превращайте в похоти» (Рим. XIII, 13, 14). Читать далее уже не было нужды: сердце мое озарил спокойный свет, и мрак моих сомнений истаял.

Я отметил это место и уже совершенно спокойно все разъяснил Алипию. Он, в свою очередь, рассказал мне, что происходит с ним, о чем я и не догадывался. Затем он попросил меня показать найденное мною место, прочел его и продолжил читать дальше. А дальше следовало: «Немощного в вере принимайте без споров о мнениях». Алипий без колебаний отнес эти слова к себе. Укрепленный таким наставлением, он тут же принял

доброе решение, соответствующее его нравам, которые были куда лучше моих. Тут отправляемся мы к матери и говорим ей, что случилось. Радости ее не было предела. Она ликовала и благословляла Тебя, Который «может сделать несравненно больше всего, чего мы просим, или о чем помышляем» (Еф. III, 20). Она видела, что Ты даровал ей во мне куда больше, чем она имела обыкновение просить в своих молитвах, стеная и плача. Ты обратил меня к Себе, и я отбросил прочь все мирские упования, крепко утвердившись в вере, как Ты и обещал ей много лет тому назад. «Ты обратил сетование ее в ликование» (Пс. XXIX, 12) гораздо большее, чем она могла мечтать, куда более чистое и драгоценное, чем могла она ожидать от внуков, плотских детей моих.

КНИГА ДЕВЯТАЯ

ГЛАВА I

«О, Господи! я раб Твой, я раб Твой и сын рабы Твоей; Ты разрешил узы мои. Тебе принесу жертву хвалы, и имя Господне призову» (Пс. CXV, 7,8). «Все кости мои скажут: Господи! кто подобен Тебе» (Пс. XXXIV, 10). Так скажут они, а Ты скажи душе моей: «Я спасение твое» (Пс. XXXIV, 3). Кто я и что? Чем не погрешил я в помыслах и делах своих, а если не в них, то в своей воле? Ты же, Господи, благостный и милосердный, призрел на меня в бездне смерти моей, очистил сердце мое от мерзости и нечистот; теперь всеми силами своими не желал я того, чего я желал, но желал того, чего желал Ты. Откуда, из каких глубин вызволил Ты во мгновение ока свободную волю мою, дабы подставил я плечи под легкое бремя Твое, Господи Иисусе, «Твердыня моя и Избавитель мой» (Пс. XVIII, 15)? Как сладко стало мне вдруг лишиться сладких дурманов; радостно было мне прежде держать их при себе, теперь же стало радостно их оставить. Ты избавил меня от них и Сам, высшее Наслаждение, занял их место. Ты — Сладость сладости, Свет светов. Тайна тайн для всех, кто не ищет этого в самом себе. Душа моя стряхнула груз всех забот и печалей: уже не нужно было просить и кланяться, гоняться за деньгами, валяться в грязи, чесать свою похоть. Я по младенчески блаженно лепетал пред Тобою, Свет мой. Сокровище мое и спасение, Господь мой и Бог мой.

ГЛАВА II

Я принял решение не порывать в одночасье со своею службой, но отойти потихоньку; пусть юнцы, помышляющие

не о мире и законе Твоем, но о лжи и безумии, о пустопорожней болтовне на форуме, оттачивают свое оружие не у меня. Да и до виноградных каникул¹ оставалось всего ничего, так что я решил повременить до них, уйти в отпуск и уже не возвращаться на рабское торжище, ибо уже был выкуплен Тобою. Решение наше было ведомо Тебе, из людей же знали о нем только свои. Мы условились до поры до времени молчать, хотя нам, восходящим из долины плача, Ты дал «изошренные стрелы сильного, с горящими углями дроковыми» (ПсСХГХ, 4), обжигающие «уста лживые и языки лукавые» (там же, 2). Ты уязвил сердца наши любовью Своею, осветил темных и оживил мертвых, и мы, собрав в себе образы рабов Твоих, погрузились в размышления. Их примеры жгли нас, растопляя лед бесчувствия, так что и «языки лукавые» не могли остудить нашего пыла, но только еще больше подзадоривали нас

Поскольку имя Твое святится по всей земле, то нашлось бы и немало таких, которые приветствовали бы наши намерения и обеты, но мне казалось пустым бахвальством уйти, не дождавшись близких каникул, с публичной должности, обращая этим на свой поступок особое внимание. Пошли бы толки, что я хочу возвеличить себя, мне же были близки апостольские слова: «Да не хулится ваше доброе» (Рим. XIV, 16).

Тут еще приключилась со мною болезнь: дыхание затруднилось, голос осип и стали донимать боли в груди. Поначалу я было встревожился, ибо эта болезнь могла принудить меня отказаться от учительства, но когда овладело мною и укрепилось желание «остановиться и познать, что Ты бор» (Пс. XLV, 11), то я даже обрадовался, ибо теперь у меня появился предлог уйти так, чтобы не обидеть родителей моих учеников. С радостным чувством я претерпел оставшиеся дни (дней двадцать или около того); во мне уже не было прежнего рвения, но нисшедшее на меня терпение помогло мне спокойно снести это бремя. Возможно, ¹ Каникулы, связанные со сбором винограда. Начинались 22-го августа и продолжались до 15-го октября.

кто-либо из братьев, рабов Твоих, упрекнет меня в том, что в то время, как сердце мое было полно решимости служить Тебе, я позволил себе задержаться на этой кафедре лжи. Что ж, спорить не стану, но только Ты, всеблагостный Господи, отпустил мне со всеми прочими и этот грех, омыв и освятив святою водою Твоею.

ГЛАВА III

Верекунд томился и тосковал, глядя на наше счастье: он видел, что крепко связавшие его узы принудят его покинуть наше сообщество. Не будучи христианином, он взял себе в жены христианку, и именно она оказалась ему помехой, не давала вступить на путь, избранный нами. Стать же христианином он считал для себя возможным лишь при том условии, которое и оказалось для него невыполнимым*. Он предложил нам гостить в его имении столько, сколько мы пожелаем; Ты, Господи, воздашь ему в час воздаяния праведным. Отчасти, впрочем, Ты ему уже воздал: когда мы были вдали от него, в Риме, он, заболев и находясь при смерти, крестился и умер уже христианином. Ты одарил не только его, но и нас, ибо нам радостно сознавать, что столь добрый к нам друг наш и благодетель стал овцою стада Твоего. Благодарим Тебя, Господи наш! Верный щедротам Своим, Ты одарил его за это именище в Кассициаке, где мы наслаждались Тобою вдали от мирской суеты, красотами Твоего рая, ибо отпустил ему земные прегрешения его.

Но в то время он тосковал, а Небридий, хотя он тогда еще также не был христианином, но губительнейшим образом полагал, что тело Сына Твоего было призракным, радовался вместе с нами. Впрочем, к тому времени он уже почти выбрался из этого болота, и хотя еще был весьма далек от принятия таинств Церкви Твоей, но стал

¹ Верекунд считал, что истинный христианин должен жить в безбрачии, а развестись с женой-христианкой не мог.

уже пытливым исследователем истины. Он умер вскоре после нашего обращения, не только крестившись, но и явив себя истинным христианином, живя у себя в Африке целомудренно и достойно, обратив всех домашних своих в христиан. Теперь он уже в лоне Авраамовом (хотя и неясно, как следует разуть это самое «поно»). Там сейчас милый друг мой Небридий, усыновленный Тобою сын отпущенника Твоего. И где же быть этой чистой душе, как не там? Теперь он не преклоняет уже телесное ухо свое кустам моим, но припадает духовными устами к источнику Твоему, почерпая от мудрости Твоей. Но не думаю, что он столь пьянился ею, что совсем позабыл про меня: Ты ведь, Господи, помнишь обо мне, утоляя жажду его.

Так жили мы тогда, утешая Верекунда, уговаривая его уверовать, оставаясь в браке, и ждали, пока Небридий будет готов последовать за нами. Он был уже совсем близок к этому, но каникулы подходили к концу. Они казались мне длинными, как никогда: я рвался к свободе и досугу. «Сердце мое говорило от Тебя: •ищите лица Моего»; и я хотел искать лица Твоего, Господи» (Пс. XXVI, 8).

ГЛАВА IV

И вот наконец настал тот день, когда я не в мыслях, а на деле освободился от преподавания риторики. Ты убрал мой язык оттуда, откуда давно восхитил сердце мое, и я, благословляя Тебя и радуясь, отправился со своими в деревню. Там я кое-что начал пописывать, и хотя этими книгами уже служил Тебе, но в них еще было немало от школьного высокоумия. Это заметно и в диалогах с друзьями, и в беседе с самим собою пред лицом Твоим, и в переписке с отсутствующим Небридием¹.

¹ Имеются в виду диалоги «Против академиков», «О блаженной жизни», «О порядке», а также «Монологи». Переписка с Небридием почти полностью утрачена.

Смогу ли припомнить все благодеяния Твои? Я вспоминаю себя, каким я был в то время, и мне сладостно говорить Тебе, Боже, о тех тайных уколах, коими Ты укрощал меня, о том, как повергал ниц, ибо должно было исполниться писанное «Всякий дол да наполнится, и всякая гора и холм да понизятся, кривизны выпрямятся и неровные пути сделаются гладкими» (Лук III, 5), как самого Алипия, брата сердца моего, смирил и подчинил имени Сына Твоего, Иисуса Христа, Господа и Спасителя нашего, имени, которое прежде он не желал вставлять в писания наши. А ведь было время, когда он предпочитал школьные кедры церковным травам. Я вспоминаю, как взывал к Тебе, Господи, читая смиренные псалмы Давида, изгонявшие дух гордыни, как славно проводили мы время с Алипием, наслаждаясь покоем, как радовалась мать, соединявшая в себе женственность и мужскую ясность веры, материнскую любовь и христианское благочестие. Я читал псалмы, и любовь к Тебе наполняла меня. Как хотел я прочесть их всему миру, дабы сокрушилась гордыня людская! Но ведь их и читают по всему миру, «и ничто не укрыто от теплоты Твоей» (Пс. XVIII, 7).

Я не переставал возмущаться манихеями, но в то же время и жалел их, ибо им неведомы наши таинства, лекарство от их безумия, они отвергают противоядие, которое могло бы возвратить им ясность ума. Мне хотелось, чтобы они сейчас оказались рядом со мной и увидели, как светлеет лицо мое, сколько радости в глазах моих, когда я читаю: «Услышь меня, Боже правды моей! В тесноте Ты давал мне простор. Помилуй меня и услышь молитву мою» (Пс. IV, 2). Пусть бы смотрели и слушали, а я бы и не подозревал об этом, дабы никто из них не подумал, что я говорю это и делаю ради них Действительно, зная об их присутствии, я бы был другим, да и они бы не поверили, не увидев, как изливается наедине с собою душа моя в любви к Тебе.

Я трепетал от страха и согревался верою в милосердие Твое, Отче. И все это отражалось в голосе и глазах, когда я читал слова Духа Твоего: «Сыны мужей! доколе слава моя будет в поругании? доколе будете любить суету

и искать лжи?» (Пс. IV, 3). А разве я не любил суету, разве не искал лжи? А Ты, Господи, уже прославлял Святого Твоего, «воскресив Его из мертвых и посадив одесную Себя на небесах» (Еф. I, 20), да исполнится обещание Его послать другого Утешителя, Духа истины (Иоан. XIV, 16, 17). И Он послал Его, ибо прославлен, воскрес из мертвых и возшел на небеса. И восклицает пророк «Сыны мужей! доколе слава моя будет в поругании? доколе будете любить суету и искать лжи? Знайте, что Господь отделил для Себя святого Своего» (Пс. IV, 3, 4). Он вопрошает «доколе», он восклицает «знайте», а я так долго не знал, любил суету и искал лжи! И потому я читал и содрогался: в призраках, за которыми я столько лет гонялся, была суета и ложь. Жалили меня воспоминания мои, и я стонал громко и тяжело. О, если бы услышали меня те, кто любит суету и ищет лжи! Неужто не смутились бы они, неужто не очистились бы в сердцах своих, неужто не возопили бы: «Христос Иисус умер, но и воскрес: Он и одесную Бога, Он и ходатайствует за нас» (Рим. VIII, 34)?

Я читал: «Гневаясь, не согрешайте» (Пс. IV, 5). Как волновали меня, Господи, эти слова. Я гневался на себя за прошлое, дабы впредь не грешить, и гневался справедливо, ибо грешила во мне не чуждая мне природа, порожденная мраком, как утверждают те, кто не хочет гневаться на себя, собирая на себя «гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога» (Рим. II, 5). Блага мои были не вне меня, и не телесными глазами при свете дня надлежало искать их. Кто ищет радости от внешнего, быстро иссыхает, изливаясь на зримое и преходящее, лиша образы своим изголодавшимся воображением. О, если бы, истомившись от голода, они возопили: «Кто покажет нам благо?» (Пс. IV, 7). Пусть услышат они в ответ, что запечатлен в нас «светлица Твоего, Господи» (там же), но сами мы — не свет, «Который просвещает всякого человека» (Иоан. I, 9). Мы просвещены Тобою, а потому «были некогда тьма, а теперь — свет в Господе» (Еф. V, 8). О, если бы узрели они это внутреннее и вечное! Как желал я показать им это, но не мог. Пусть бы принесли

они мне сердца свои, отворотившиеся от Тебя ко внешнему, и спросили: «Кто покажет нам благо?» Оно там, где я гневался на себя, в тайниках сердца, где я был уязвлен, где убил и принес в жертву ветхого человека; там «Ты исполнил сердце мое веселием», там «хлеб и вино умножились» (Пс. IV, 8). Ну, а следующий стих принуждал сердце мое трепетать и изумляться: «Спокойно ложусь я и сплю» (Пс. IV, 9). Что значат слова сии? Не то ли, что исполнилось писанное: «Поглощена смерть победою» (I Кор. XV, 54)? Ты — Сущий и неизменный, и нет никого, кто был бы подобен Тебе, и Ты утвердил меня, малого, в моей надежде, Я читал и горел, но не знал, чем могу я помочь глухим мертвецам, к которым некогда принадлежал и я, пес, лающий на слова, светлые от света Твоего. Так страдал я, размышляя о врагах Писания Твоего.

Как вспомнить мне все, что передумал я в эти праздничные дни? Но не забыл я и не умолчу ни о жесткости бича Твоего, ни о дивном Твоем милосердии, Боже. Ты мучил меня тогда зубною болью, и когда она стала совсем невыносимой и я утратил способность даже говорить, я написал на дощечке просьбу, с которой обратился к своим: помолиться за меня. Как только они преклонили колена, боль тотчас же отпустила меня. Признаюсь, я был утрачен, ибо ничего подобного со мною никогда не было. Так еще сильнее укрепилось в глубине сердца моего признание могущества Твоего, и я радостно восхвалил имя Твое. И, преисполненный веры, я не желал успокаиваться о прежних грехах своих, еще не прощенных таинством крещения Твоего.

ГЛАВА V

Каникулы закончились, и я отказался от места. Пусть ищут медиоланцы для своих школяров других торговцев словами, я же определился на службу Тебе. Да и грудная болезнь сделала из меня никудышнего учителя. Я написал письмо предстоятелю Твоему Амвросию, мужу

святому, в котором изложил все прежние заблуждения свои, попросив указать мне книги, чтение которых лучше подготовило бы меня к принятию благодати. Он рекомендовал мне пророка Исаию, ибо, как мне кажется, он яснее других предвосхищал Евангелия и немало говорил о призвании язычников. Но я не понял даже первой главы и, решив, что и вся книга такова, отложил чтение ее до тех пор, пока не освоюсь с языком Писания.

ГЛАВА VI

Когда пришло время записаться на крещение, мы оставили деревню и вернулись в Медиолан. Алипий хотел креститься вместе со мной. Приняв решение смирять и укрощать плоть, он отважился на необычный поступок пошел босиком по промерзшей тогда земле Италии. Мы взяли с собой и Адеодата, сына греха моего. Было ему тогда всего пятнадцать лет, но умом он уже превосходил многих весьма ученых мужей. Исповедаю Тебе дары Твои, Боже ничего не получил от меня этот прекрасный мальчик, я только запятнал его грехом. Он был воспитан в учении Твоем, но это Ты внушил нам это, и никто другой. Есть у меня книга «Об Учителе», в которой он беседует со мною. Ты знаешь, что все мысли, вложенные там в уста собеседника, принадлежат ему, отроку шестнадцати лет. Много видел в нем я прекрасных даров Твоих, иногда даже страшась их изобильности. Кто, кроме Тебя, мог сотворить такое чудо? Ты рано забрал его у нас, но теперь я спокоен за него, и за отрочество его, и за юность. Мы взяли его тогда в товарищи, чтобы наставить в учении Твоем.

Мы крестились, и оставила нас тревога за прежние прегрешения наши. Я не мог в те дни нарадоваться, созерцая всю глубину намерения Твоего спасти род человеческий. Сколь слез пролил я над псалмами, взволнованно звучащими под сводами Церкви Твоей. Звуки вливались мне в уши, истина оседала в сердце; благоговение охватывало меня, и я рыдал, сладко и утешительно.

ГЛАВА VII

Незадолго до этого в медиоланской церкви было принято решение утешать и наставлять с помощью пения. Братья пели искренне и ладно, и устами, и сердцами. В то время Юстина, мать малолетнего императора Валентиниана, соблазненная арианской ересью, преследовала Амвросия. Поэтому многие верующие денно и нощно бодрствовали в церкви, готовясь в случае надобности принять смерть вместе со своим епископом, рабом Твоим. Там же все время молилась и мать моя, исполненная тревоги и бдения. Мы все волновались, весь город жил в смятении и беспокойстве. Тогда-то и решили петь гимны и псалмы по обычаю Восточной Церкви, дабы успокаивать верных, и с той поры этот обычай неукоснительно соблюдается и усвоен уже почти во всем христианском мире.

В те дни предстоятелю Твоему было видение, в коем открыто было место погребения мучеников Протасия и Гervasия, чьи тела сохранились нетленными в сокровищнице Твоей, дабы в надлежащее время быть явленными для обуздания царственной злобы. Они с надлежащими почестями были перенесены в базилику Амвросия, и начались чудеса: исцелялись не только одержимые (причем демоны сами признавались в своем поражении), но и страдавшие от других недугов. Так, один медиоланец, слепой уже много лет и хорошо всем известный, узнав о происходящем, попросил поводыря отвести его к этому месту. Придя, он прикоснулся платком к носилкам, где лежали те, чья смерть «дорога в очах Господних» (Пс. СХV, 6), а затем поднес его к глазам своим. И что же? Глаза его тут же прозрели! Весть во мгновение ока облетела весь Медиолан, и лютая противница Твоя, хотя и не отреклась от своих заблуждений, но вынуждена была умерить свою ярость. Благодарю Тебя, Господи! Откуда и куда повел Ты воспоминания мои? Вот, я с трепетом говорю о великих делах Твоих, а ведь тогда

и они не принудили нас броситься в Твои объятия! Тем более плакал я и вздыхал за пением гимнов Твоих, пока не проникло веяние ветра в дом мой травяной.

ГЛАВА VIII

Ты, Который «одиноким вводит в дом» (Пс. LXVn, 7), ввел в наш дом Еводия, молодого человека из нашего муниципия. Прежде он служил осведомителем, затем крестился, оставил службу и посвятил свою жизнь Тебе. Мы проводили все время вместе и вместе же решили продолжить наше служение. После долгих раздумий мы решили отправиться в Африку. По дороге, в Остии, мать моя скончалась.

Я многое опускаю, ибо тороплюсь. Прими, Господи, исповедь мою и благодарность за многие дела Твои. Но здесь я не умолчу, расскажу о том, что родилось в душе моей к этой рабе Твоей, родившей меня телом для преходящей жизни, а светом сердца своего — для жизни вечной. Я не могу не сказать о Твоих ей дарах: не сама / же она создала себя, не сама воспитала. Ты сотворил ее, и ни мать ее, ни отец не знали, какой она будет, но только Ты. Ее наставляли в страхе Твоем розги Христа Твоего в верной семье, все члены которой были в Церкви Твоей. За воспитание свое она не столько хвалила свою мать, сколько старую служанку, носившую когда-то еще отца ее. За это пользовалась она в старости своей особым почетом в доме, почему и доверили ей воспитание хозяйских детей. Преисполненная святой строгости и суровая в наказаниях, в наставлениях она была разумна и рассудительна. Она, например, даже в жару разрешала им пить воду только за обедом, говоря: «Сейчас вы пьете воду, а повзрослев, станете распоряжаться и винными погребами. Плохо, если привычка к питью закрепится в вас с самого детства». Таким образом, когда поучая, а когда и приказывая, умеряла она детскую жадность и во всем добивалась умеренности, дабы не прельщало детей недолжное и непристойное.

И, однако, как признавалась мне слуга Твоя, мать моя, незаметно овладела ею страсть к вину. Дело в том, что зная ее скромность и воздержанность, родители поручили ей доставать вино из погребов. И вот, черпнув сосудом из бочки, она, прежде чем перелить содержимое в бутылку, отхлебывала по глоточку. Поначалу вино ей не нравилось, и делала она это только из детского озорства, как бы назло старшим. Но мало-помалу она попривыкла и стала пить целыми кубками. Где была тогда строгая старушка? Да и кто в силах одолеть тайные пороки наши, если Ты, Господи, не смиростишься над нами, не излечишь прикровенным врачеванием Твоим? Нет отца, матери и кормилиц, но всегда есть Ты, Создатель, призывающий нас к Себе, Который даже через злых людей сотворяешь доброе, чтобы спасти наши души. Что сделал Ты тогда, как исцелил? Бранным и грубым словом, сорвавшимся из чужих уст, как острым ножом Ты удалил назревавшую опухоль. Служанка, сопровождавшая ее, обозвала свою младшую хозяйку горькой пьяницей. Слова эти вмиг отрезвили ее: увидев всю скверну своего поступка, она тотчас осудила ее и вмиг от нее избавилась.

Так друзья, похваливая, портят, а враги, браня, исправляют. Но Ты воздаешь им не за то, что делаешь через них, а за их намерения. Служанка, разгневавшись, вовсе не хотела исцелить хозяйку; она или просто искала ссоры, или боялась за себя, ибо вовремя не донесла. Ты же, Господи, Творец и Правитель неба и земли, безумием одной души исцелил другую. И если кто-либо, желавший исправления другого и исправивший его словом своим, прочтет эти строки, пусть поразмыслит и не станет приписывать себе этого исправления.

ГЛАВА IX

Воспитанная в целомудрии и воздержании, скорее подчиняясь родителям благодаря Тебе, чем Тебе — благодаря родителям, она была отдана замуж и служила мужу,

как господину, стараясь обратить его к Тебе. Муж любил ее и уважал, хотя и не хранил ей верности. Она же спокойно переносила его измены; по крайней мере, у них никогда не было из-за этого ссор. Она все ждала, что он обратится к Тебе и обретет целомудрие. В муже ее сочеталась необычайная доброта и необычайная же вспыльчивость, и она знала, что когда он разгневан, ему нельзя перечить ни словом, ни делом. Но когда он успокаивался, ему можно было объяснить любой свой поступок. А между тем, у многих женщин, чьи мужья были куда терпеливей, на лицах часто появлялись следы от пощечин, и когда в беседе между собой они винили своих мужей, мать обыкновенно винила их язык. Она часто как бы в шутку говорила им, что брачный контракт — это документ, превращающий их в слуганок, а потому им не должно превозноситься перед своими господами. Зная темперамент ее мужа, соседки не раз удивлялись: как это Патриций ни разу не побил свою жену, более того, ни разу всерьез с ней не рассорился? Они все допытывались, в чем секрет, она же отвечала им то, что я привел выше. Понявшие это не раз ее благодарили, не понявшие же продолжали страдать.

Дурные слуганки начали было восстанавливать против нее свекровь, но мать моя, неизменно услужливая и кроткая, взяла над ними верх, так что та даже пожаловалась сыну на слуганок и потребовала их наказать. Когда тот выполнил материнскую просьбу, она пригрозила остальным, что и впредь будет наказан всякий, кто, желая угодить ей, станет поносить невестку. После этого в доме установился мир и порядок, и зажили они дружно и в полном согласии. «Бог мой, милующий меня» (Пс, LVIII, 18), Ты ниспослал рабе Твоей, выносившей меня в чреве своем, еще один благодетельный дар. Где бы ни повстречались ей ссорящиеся, везде могла она примирить их и успокоить. Она терпеливо выслушивала жалобы и упреки обеих сторон и всегда находила слова, умеющие примирить их и утишить злобу. Я бы не счел этот дар за великое благо, если бы не знал по собственному горькому опыту, что люди часто склонны раздувать

такие ссоры, передавая врагам все дурное, что говорит о них противная сторона. А ведь им следовало бы не разжигать злыми словами людскую вражду, но гасить ее словами добрыми. Такова была мать моя, наставленная Тобою в сердце своем.

И вот свершилось — к концу жизни своей муж ее стал христианином: это она приобрела его для Тебя, простив ему все, что терпела от него — язычника. Была она преданной слуганкой слугителей Твоих, и те из них, кто ее знал, чтит и любил в ней Тебя, ибо видели Тебя в сердце ее. Такова была ее святая жизнь: она была «женою одного мужа, известная по добрым делам» (I Тим. V, 9,10), воспитывала сыновей, не столько мучаясь при родах, сколько — видя, что они сбиваются со стезей Твоих. Но вот и мы, по милости Твоей, стали слугителями Твоими. И обо всех нас, живших до смерти ее в дружеском союзе и вместе получивших благодать Твоего крещения, она заботилась как о своих детях, служа нам как родителям своим.

ГЛАВАХ

Уже близок был день ее ухода, но мы не знали об этом — Ты знал. Случилось так (и в том проявилось тайное попечительство Твое), что мы остались с ней вдвоем. Мы стояли у окна и смотрели на внутренний садик того дома в Остии, где остановились, поджидая корабль. Мы вели сладостную беседу, «забывая заднее и простираясь вперед» (Филип. III, 13), спрашивали друг у друга пред лицом Истины, какова будущая жизнь святых; «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку» (I Кор. II, 9), но устами сердец своих желали мы припасть к живительным струям Твоего небесного источника, «ибо у Тебя источник жизни» (Пс. XXXV, 10), дабы омывшись живительной влагой объять в меру слабых сил наших величие ее. Когда же речь у нас пошла о том, что любое телесное удовольствие, каким бы чистым оно ни было, есть ничто по сравнению с радостями

той жизни, то, возносясь к Тебе всем сердцем своим, мы перебрали все творения Твои и дошли до самого неба, откуда светят нам светила великие и звезды. Так, войдя в себя, думая и говоря о творениях Твоих, пришли мы к душе нашей и вышли из нее, дабы достичь страны неиссякаемой полноты, где Ты вечно питаешь Израиля пищей истины, где жизнь — это Премудрость, от Которой — все. Несотворенная и неизменная, она вечно пребывает в «сейчас», ибо для вечности нет «вчера» и «завтра». И говоря о ней и к ней стремясь, мы чуть-чуть прикоснулись к ней сердцами своими. И, вздохнув, мы обрели «начаток Духа» (Рим. VIII, 23), и вернулись к себе, к словам своим, возникающим и тающим в воздухе.

Что подобно Слову Твоему, Господу нашему, вечно пребывающему в Себе, нестареющему и все обновляющему! Я говорил: «Пусть умолкнут волнения плоти и все представления о земле, воде и воздухе, пусть умолкнет само небо и сама душа, пусть выйдет она из себя, забыв о себе; пусть умолкнут сны и воображения, всякий язык, всякий знак, все возникающее и преходящее, что может сказать о себе: «Не мы создали себя, но Тот, Кто живет вечно»; и вот, в наступившей тишине заговорит Он Сам, один, не через них, а от Себя. Да услышим слово Его не из плотских уст, не в ангельских напевах, не в грохоте бури, не в притчах и подобиях, а от Него Самого, любимого нами в творениях Его, услышим так, как слышали сейчас, когда, оставив самих себя, духом прикоснулись к вечной Премудрости. О, если бы это мгновение могло продлиться! Если бы все низшее исчезло, и она одна восхитила бы и объяла глубокой радостью своих созерцателей! Не это ли жизнь вечная? Не об этом ли мы воздыхали, читая: «Войди в радость господина твоего» (Мф. XXV, 21)? И когда это будет? Не тогда ли, когда «не все мы умрем, но все изменимся» (I Кор. XV, 51)?

Так говорил я; возможно, слова были другими, но Ты знаешь, Господи, что в тот день ничтожным казался нам весь этот мир с его жалкими наслаждениями, и мать отвечала мне: «Сын мой! Зачем мне эта жизнь? Какие

мирские надежды удерживают меня здесь? Было только одно, почему я хотела задержаться в этой жизни: прежде, чем умереть, я хотела увидеть тебя православным христианином. Но Господь даровал мне большее: дал увидеть тебя смиренным рабом Его, презревшим земное счастье. Что же еще? Что мне здесь делать?»

ГЛАВА XI

Уже не вспомню, что я ответил ей, но не прошло и пяти дней, и она слегла в лихорадке.

В один из этих дней она на короткое время лишилась чувств, а, придя в себя, спросила у меня и брата, стоявшего рядом: «Где я была?» Затем, увидев глубокую скорбь нашу, добавила: «Здесь похороните мать вашу». Я молчал: слезы душили меня. Брат, желая ее утешить, что-то сказал насчет того, что ей следует потерпеть, дабы, если и умереть, то умереть на родной земле. Мать встревожилась за него, сказав мне: «Что он говорит?», а затем прибавила: «Не беспокойтесь о теле, похороните где придется. Об одном прошу, поминайте меня у алтаря Господня». После этих слов она умолкла, страдая от усиливающейся болезни. Я же, думая о дарах Твоих, которыми Ты одаряешь сердца верных, радовался и благодарил Тебя; я ведь хорошо помнил, как некогда волновалась она о своем погребении, все предусмотрела и приготовила себе место рядом с могилой мужа. Жили они в мире и согласии, и она, по человеческой слабости, мечтала еще о добавке, чтобы люди говорили: «Вот судьба! Столько лет она провела вдали от дома, а теперь вернулась, и прах ее смешался с прахом супруга». Я не знал, когда по благодати Твоей ослабело в сердце ее это суетное желание. Я радовался и удивлялся, видя это, хотя еще в тех словах, сказанных матерью у окна: «Что мне здесь делать?» уже читалось безразличие к тому, где и как ей умереть.

Уже гораздо позже я случайно узнал, что незадолго до смерти она, беседуя с моими друзьями, говорила о

презрении к жизни и о благе смерти. Они, придя в изумление от ее мужества, ниспосланного Тобою, спросили ее, неужто ей не жалко быть погребенной в чужом городе, вдали от дома. «Ничто не далеко от Господа, — ответствовала она, — неужто при конце мира Он не вспомнит, где меня воскресить?»

Итак, на девятый день болезни, на пятьдесят шестом году жизни своей (мне же было тогда тридцать три года), верующая и благочестивая душа рассталась со своим бrenным телом.

ГЛАВА XII

Я закрыл ей глаза; невыразимая печаль переполняла душу мою, рвалась наружу, желая излиться слезами. Но я внимал голосу разума, и глаза оставались сухими. Тяжко мне было в этой борьбе. Когда изошел дух ее, Адеодат, еще дитя, жалобно заплакал, но мы принудили его замолчать. И так же принудил я то детское во мне, что стремилось расплакаться чистым голосом сердца, сдержаться и умолкнуть. Мы не хотели отмечать кончину ее жалобами и стенаниями, коими оплакивают горькую долю умерших, как бы полное их исчезновение. Но разве горька была для нее эта смерть, да и умерла ли она? Не об этом свидетельствовали и ее нравы, и «нелицемерная вера» (I Тим. 1,5) ее.

Что же так болело во мне? Свежа была рана оттого, что разрушились милые привычки, сладостная наша совместная жизнь оборвалась. Мне отрадно было вспоминать, как ласково благодарила она меня во время последней своей болезни, называла добрым сыном и с любовью вспоминала, что никогда не слышала от меня ни одного грубого слова. Но разве, Господи мой, можно сравнивать мое почтение к ней с ее служением мне? Лишился я любящей души, великой утешительницы моей; ранена была душа моя, ополовинена жизнь: ведь ее жизнь и моя стали единой жизнью.

Мы удержали мальчика от плача; Еводий запел псалом,

и мы вторили ему: «Милость и сур, буду петь; Тебе, Господи, буду петь» (Пс. С, 1). Услышав пение, пришли многие из братьев и несколько женщин. Те, кому это полагалось, начали обрядовать тело, я же стоял в стороне, беседуя с людьми о том, что приличествовало этому скорбному часу, лекарством истины пытаюсь смягчить свои муки, ведомые Тебе, но неизвестные слушателям моим, полагавшим, что я не чувствую никакой боли. Я же исповедался Тебе в слабости своей, пытался преградить путь скорби; но она, на время как бы успокоившись, вновь прорывала хрупкую плотину и подхватывала меня своим бурным потоком. Я оставался внешне спокойным, но Ты знаешь, Боже, что творилось в сердце моем! И еще угнетало меня то, что так потрясает меня смерть, неизбежно наступающая по законам плоти, и эта двойная печаль томила душу мою.

Тело было вынесено; мы пошли и вернулись без слез. Даже во время молитвы, когда, по обычаю тех мест, тело до положения в гроб лежало рядом с ним, даже тогда я сумел удержаться от слез. Весь день я тайно скорбел, моля Тебя утишить боль. Но Ты не сделал этого, думаю, затем, чтобы явить, сколь крепки узы привычки даже для души, избравшей истину и отвернувшейся от лжи.

Я решил сходить в бани, ибо слышал, что греки, назвав бани *balaneion*, хотели этим сказать, что они «прогоняют скорбь» (*poaciv ccvuxv*). Но вот, грязь сошла, а скорбь осталась. Затем я поспал и, когда проснулся, почувствовал, что боль смягчилась. Я лежал в полном одиночестве на ложе своем, и тут пришли мне на память строки из гимна, написанного рабом Твоим Амвросием: Господь, всего Создатель — и неба, и земли

Ты — света дню податель и ночи тишь — внимли!
Утешь в печали душу, дай сипы поутру
Чтоб тело, отдохнувши, вновь принялось за труд.

И тут вернулись ко мне прежние воспоминания: я вспомнил верную служанку Твою, ее благочестие, ее святую ласку и любовь, которых я навсегда лишился, и мне

так захотелось плакать о ней, о себе и за себя, что сдерживаться более не было уже сил: и слезы обильно полились из глаз моих. И успокоилось в них сердце мое, и только двое слышали плач мой, я и Ты, Господи. И теперь, Боже, Тебе пишу я исповедь свою. Пусть тот, кто прочтет эти строки, осуждает меня, если сочтет, что я согрешил этим плачем над матерью своею, долгие годы плакавшей обо мне, пусть посмеется надо мною; но если есть в нем великая любовь, пусть он заплачет о грехах моих пред Тобою, Отцом всех братьев во Христе Твоем.

ГЛАВА XIII

Исцелившись страны, нанесенной сердцу моему плотью и кровью, я изливаю теперь пред Тобою, Боже, за эту рабу Твою иные слезы, те, что текут, когда душа сострадает другой душе, умершей в Адаме. И хотя, ожив во Христе, но не разрешившись еще от тела, она жила, прославляя имя Твое и верую, и благочестием, я все же не решусь утверждать, что с того момента, как Ты возродил ее крещением, не вышло из ее уст ни единого слова, противного заповедям Твоим. А ведь сказано, что «всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду» (Мф. V, 22), и горе всякому, даже самому достойному, если Ты не пожелаешь смириться над ним. Только по милосердию Твоему мы уповаем на спасение. Что есть все заслуги наши, как не дары Твои? Истинно сказано, что мы только люди, а потому «хвалящийся хвалится о Господе» (II Кор. X, 17). Итак, Господи сердца моего, забыв на время о добрых делах ее, за которые никогда не устану благодарить Тебя, теперь молю Тебя за грехи ее: услышь меня и прости ее во имя Искупившего нас Единородного Твоего, принявшего крестные муки и ныне сидящего одесную Тебя, дабы ходатайствовать за нас (Рим. VIII, 34). Я знаю: она была милосердна и от всего сердца прощала должникам своим; прости и Ты ей грехи ее, если она в чем-либо прегрешила пред Тобою за столько лет после крещения. Прости ей,

Господи, молю, превознеси милость над судом (Иак II, 13), ибо Ты обещал милость к милостивым. А быть такими — Твой дар, и это Ты сказал: «Кого помиловать — помилую, кого пожалеть — пожалею» (Исх. XXXIII, 19).

Думаю, Ты исполнил эту просьбу мою, но «благоволи же, Господи, принять добровольную жертву уст моих» (Пс. CXVIII, 108). Ведь и в день кончины своей думала она не о похоронах, не о посмертных почестях, не о погребении в родной земле, но просила только об упоминании ее у алтаря Твоего, которому служила не пропуская ни единого дня, ибо знала, что там подается святая Жертва, учением Которой истреблено «бывшее о нас рукописание, которое было против нас» (Кол. II, 14), и одержана победа над врагом. Он ведет счет проступкам нашим, ищет, в чем обвинить, но ничего не находит в Том, в Ком наша победа. Кто искупит кровь невинную, кто заплатит цену, которую Он заплатил, дабы выкупить нас у врага? К этому таинству прилепилась душа верной Твоей. Да не похитит ее никто у Тебя, да не проберутся к ней силой или хитростью лев или змей; она ведь не скажет им, что ничего не должна, дабы никто не уличил ее и не схватил, но только скажет, что прощена уже Тем, Кому никто не вернет то, что Он отдал за нас, Сам не будучи должен.

Да пребудет она в мире с супругом своим, кроме которого никого не знала и которому служила, «принося плод в терпении» (Лук. VIII, 15), чтобы приобрести его для Тебя. Внуши же, Господи, рабам Твоим, братьям моим, сынам Твоим, господам моим, которым служу словом и сердцем, чтобы они, читая эти строки, поминали у алтаря Твоего Монику, служанку Твою, вместе с Патрицием, мужем ее, через плоть которых Ты ввел меня в эту жизнь. Пусть с любовью поминают их, родителей моих в сем преходящем мире и братьев моих в Тебе, Отец вечный, Пастырь православного стада Твоего, Правитель небесного Иерусалима, о котором воздыхает в странствии своем народ Твой. И пусть молитвами многих исполнится последняя просьба ее, — через исповедь мою, а не только через одни мои молитвы.

КНИГА ДЕСЯТАЯ

ГЛАВА I

Да познаю я Тебя, ибо «теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (I Кор. XIII, 12). Да исполнится душа моя силой, да пребудет достоянием Твоим, «не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного» (Еф. V, 27). На это уповаю, об этом говорю, этою надеждой утешаюсь (Рим. XII, 12) и радуюсь здравостью утешения. Все прочие блага стоят тем меньше, чем больше о них печалятся, и тем дороже, чем меньше о них плачут. «Ты возлюбил истину в сердце» (Пс. L, 8), и «поступающий по правде идет к свету» (Иоан. III, 21). И я хочу поступать по правде в сердце своем пред лицом Господа в исповеди моей и в писании пред лицом многих свидетелей.

ГЛАВА II

Что могло бы укрыться во мне от Тебя, Господи, даже если бы я и не пожелал исповедаться Тебе, пред очами Которого «все обнажено и открыто» (Евр. IV, 13)? Я только бы скрыл Тебя от себя, сам же от Тебя бы не скрылся. И теперь, когда вопль мой свидетельствует о моем недовольстве собою, Ты склоняешься ко мне, позволяя любить Тебя и наслаждаться этой любовью, стыдясь себя и отвергая ради Тебя, находя в Тебе источник примирения и с Тобою, и с самим собой. Тебе, Господи, известно, каков я есть, и ведомо, зачем исповедаюсь Тебе. Я делаю это не телесными словами, но духовными, стенаниями помышлений моих, коим внимлет ухо Твое. Если я плох, то исповедь Тебе — разочарование в себе,

если — хорош, то исповедоваться — значит не приписывать своих добродетелей самому себе, ибо это Ты, Боже, «благословляешь праведника» (Пс. V, 13), Ты же, оправдывая нечестивого, «веру его вменяешь в праведность» (Рим. IV, 5). Так совершается исповедь моя: беззвучно и немолчно. Молчат уста, но сердце вопиет любовью. Я говорю людям только ту истину, которую Ты уже услышал от меня. Ты же услышал от меня только то, что Сам мне и внушил.

ГЛАВА III

Что мне до того, что услышат люди признания мои? Разве в силах исцелить они недуги мои? Им любопытно узнавать о чужой жизни, но лень исправлять свою собственную. Зачем им знать от меня, каков я, если они не желают узнать от Тебя, каковы они сами? Слыша признания мои, откуда узнают они, правду ли я говорю, «ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем» (I Кор. II, 11)?

Если же услышат они от Тебя о себе, то кто из них усомнится, кто скажет: «Господь глаголет неправду»? Ибо слышать от Тебя о себе не то ли же самое, что узнавать себя? А если кто, познав себя, скажет: «Это неправда», тот разве не солжет при этом сам себе? Но так как любовь «все покрывает, всему верит» (I Кор. XIII, 7), в особенности же верит тем, с кем соединяет воедино, то я, Господи, исповедаюсь Тебе вслух, дабы люди, которым я не могу доказать правдивости признаний моих, верили мне любовью.

Но Ты, Врач сердца моего, ответь мне, какова польза от моих признаний? Пусть исповедь прежних беззаконий моих, которые Ты покрыл и простил мне, чтобы наделить меня блаженством в Тебе (Пс. XXXI, 1,2), возродив душу мою верой и таинством Твоим, — пусть эта исповедь побудит сердца читающих и слушающих ее не отчаиваться от осознания собственного бессилия,

но бодрствовать в любви к милосердию Твоему и в радости от благодати Твоей, укрепляющей немощных, которые через нее постигают собственную немощь. И добродетельным приятно слышать о своих прошлых беззакониях; не потому приятно, что они — беззакония, а потому, что они были, а теперь их нет. Но почему, Господи мой, Коему ежечасно исповедуется совесть моя, успокаивающаяся более надеждой на Твое милосердие, чем на свою непорочность, почему, скажи, я исповедываюсь Тебе письменно, т.е. перед людьми, не в том, каким я был, а в том, каким я стал? Польза первых признаний очевидна, но многие, знающие меня или слышавшие обо мне, желают знать, каков я теперь; а ведь слуху их недоступно сердце мое, каким бы оно ни было. Они хотят услышать исповедь о внутренней жизни моей, которая недоступна ни их слуху, ни зрению, ни как бы то ни было еще: выходит, они согласны верить мне, хотя и не могут узнать наверняка, правду ли я говорю. Любовь, делающая их добрыми, подсказывает им, что в словах моих нет лжи. Самая их любовь верит словам моим.

ГЛАВА IV

Но для чего им знать обо мне? Возможно, они хотят разделить со мной мою радость, слыша, как я, по благодати Твоей, приближаюсь к Тебе? Или желают молиться за меня, узнавая, как сильно препятствует мне в этом греховность моя? Для таких людей я готов продолжать. Ибо немало пользы в том, Господи, если многие возблагодарят Тебя за меня и будут молиться пред Тобою обо мне. Душа же брата моего любит во мне то, что по учению Твоему достойно любви, и оплакивает то, что достойно сожаления по слову Твоему. Только дух братний поступает так, а не дух сынов чуждых, «которых уста говорят суетное, и которых десница — десница лжи» (Пс. CXLIII, 8). Но дух братний, одобряя меня, радуется обо мне, осуждая меня, печалится обо мне, потому что

и в том и в другом случае — любит меня. Для таких людей я пишу: пусть порадуются они тому, что есть во мне доброго, пусть посокрушаются злему. Доброе во мне — Твой дар, злое же — мое преступление, осуждаемое Тобою. Пусть братья мои и порадуются, и посокрушаются обо мне: и хвала, и плач из сердец их пусть восходят пред лице Твое, как кадило благоуханное (Апок VIII, 3). Ты же, Господи, приемля фимиам святого храма Твоего, призри ко мне по великому милосердию Твоему, и продолжая благое промысление Твое, истребляй несовершенства мои.

Такова польза исповеди не о моем прошедшем, но о моем настоящем, которую я приношу не только пред Тобою, но и пред сынами человеческими, верующими, сообщниками в радости моей и соучастниками в моей смертности, пред согражданами и спутниками моими в жизни моей. Они слуги Твои, братья мои, которых Ты благоволил усыновить и повелел мне служить им, если хочу по благодати Твоей жить с Тобою. Если бы Сын Твой, Слово Твое, только наставлял, этого было бы мало. Но Он указал нам путь своим примером. Вот и я исполняю повеление Твое словом и делом под сенью крыл Твоих. Сам я мал и ничтожен, но вечно жив Отец мой, и Он сохранит меня Кто произвел меня, Тот и сохраняет. Ты — сокровище мое, которое всегда со мною. Итак, расскажу теперь тем, кому Ты велишь мне служить, не о том, каким я был, а о том, каким стал. Ноя «сам не сужу о себе» (I Кор. IV, 3): пусть помнят об этом слушающие меня.

ГЛАВА V

Ты же, Господи, судишь меня, «ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем» (I Кор. II, 11) ? Но есть нечто в человеке, чего не знает и сам дух человеческий, живущий в нем, а Ты, Господи, создавший человека, знаешь все. Да и сам я, хотя унижаю себя пред лицом Твоим и почитаю себя

прахом и пеплом, однако же знаю о Тебе нечто такое, чего не знаю о себе. Конечно, теперь мы видим Тебя как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, и еще не познали, как Ты познал нас (I Кор. XIII, 12); кроме того, когда я удаляюсь от Тебя, то бываю ближе к себе, чем к Тебе, и все-таки я знаю о Тебе, что Ты не можешь согрешать, о себе же не знаю, каким искушениям могу противиться, а каким — нет. Но так как Ты верен Своим обещаниям, то верю: Ты не пошлешь нам искушений, превосходящих наши силы. Итак, я исповедаюсь и в том, что о себе знаю, и в том, чего не знаю. Ибо и то, что я знаю, знаю лишь посредством света Твоего, а чего не знаю, не знаю только до тех пор, пока не воссияет «свет Твой во тьме, и мрак Твой будет как полдень» (Ис. LVIII, 10).

ГЛАВА VI

Нисколько не сомневаясь и по твердому убеждению люблю Тебя, Господи! Ты коснулся словом Твоим сердца моего, и оно возлюбило Тебя. И земля, и небо, и все, что в них есть, отовсюду внушают мне любовь к Тебе, непрестанно убеждая к этому всех людей, «так что они безответны» (Рим. I, 20). Но Ты тем паче помилуешь, ибо говоришь: «Кого миловать — помилую; кого пожалеть — пожалею» (Исх. XXXIII, 19; Рим. IX, 15), хотя небо и земля и глухим возвещают хвалы Твои. Что же люблю я в Тебе? Не телесную красоту, не преходящую славу, не ясность света, не нежные напевы, не благоухание цветов, не манну и мед, не прекрасные тела. Не это я люблю, любя Бога моего, и все-таки люблю и это, когда люблю Господа моего. В Боге же сияет для душ людских нечто вне пространства, звучит что-то вне времени, благоухает то, что не разносится в воздухе, насыщает то, чем нельзя пресытиться, объемлется необъятное. Вот что люблю я, любя Господа моего.

Но что же такое Бог мой? Я спросил у земли, и она ответила: «Это не я»; и все, что на земле, повторило то

же. Я спросил у моря и бездны, и у всех, живущих там, и они сказали: «Не мы Бог твой, ищи выше». Я спросил у воздуха с ветрами его, и услышал: «Заблуждался Анаксимен — это не я». Я обратился к солнцу, луне и звездам, и они ответили мне: «Не мы Бог, Которого ты ищешь». И тогда я сказал всему, что подлежит телесным чувствам моим: «Коль вы не боги, скажите мне о Боге моем». И воскликнули они мне в ответ: «Он тот, Кто сотворил нас». И тогда я спросил сам себя: «Кто ты?» И ответил: «Человек». Вот, состою я из тела и души; тело снаружи, душа внутри. В чем же, в душе или в теле искать мне Бога моего. Конечно, душа лучше тела. Духу телесные чувства возвестили все ответы и неба, и земли, и всего, что в них есть: «Не мы Бог, но Он сотворил нас»; внутренний человек осознал при помощи внешнего; я, внутренний человек, познал это; я, дух, с помощью телесных чувств. Я вопрошил всю вселенную о Боге, и она ответила: «Не я, но Сотворивший меня».

Не всем ли существам, чьи органы чувств здоровы, открывается та же картина вселенной? Тогда почему не всем очевидно то же самое? Большие и малые твари видят вселенную, но не могут вопрошать ее, ибо лишены разума, обсуждающего то, что возвещают чувства; они не могут исследовать природу так, чтобы «невидимое Господа, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений стали видимы» (Рим. I, 20). Что же до людей, то хотя они и наделены разумом, но из-за чрезмерного увлечения и пристрастия к тварям не могут судить о них надлежащим образом. Тварь возвещает о свойствах Божиих не вопрошающим только, но и обсуждающим; она не изменяет своего вида, чтобы одному казаться так, а другому — иначе, но при этом для одних она нема, для других — красноречива. Можно даже сказать, что она красноречива для всех, но понимают ее язык лишь те, кто сопоставляет услышанное с голосом внутри них звучащей истины. И истина говорила мне: «Бог твой не есть ни небо, ни земля, ни что-либо телесное. Об этом говорит

сама природа телесного: это масса, в которой часть всегда меньше целого. Куда лучше всего этого душа, образующая тело и оживляющая его, чего не способна сделать материя. Но Бог — это Жизнь жизни ее».

ГЛАВА VII

Итак, что же люблю я, когда люблю Господа моего? Кто Он, превосходящий самые возвышенные силы души моей? Через душу свою стану восходить к Нему. Я не буду останавливаться на жизненной силе души моей, которой я связан с телом и оживляю его. Не с ее помощью я отыщу Бога моего, ибо в противном случае Его бы нашли «и конь, и лошак несмысленный» (Пс. XXXI, 9); ведь такую же силою оживляются и их тела. Есть другая сила, не только оживляющая, но и дающая способность ощущать; она велит глазу не слышать, а уху — не видеть, но каждому органу делать свое дело; разное получаю я через них, но при этом остаюсь единым духом. Но и эта сила не интересует меня — и она есть и у коня, и у лошака, также наделенных телесными чувствами.

ГЛАВА VIII

Оставляю в стороне и эту силу, постепенно восходя к Создавшему меня. И вот вхожу я в обширные владения памяти, сокровищницы бесчисленных представлений о всякого рода вещах, доступных чувствам. Там сокрыто также и то, о чем мы думаем, всячески видоизменяя постигаемое чувствами. Там находится все, что мы верили памяти и что не поглотило еще забвение. Когда я обращаюсь к ней и вызываю представления, то одни являются тотчас, другие — нет, как бы отыскиваемые в каких-то дальних сундуках; иные появляются не ко времени, будто бы вопрошая: «Не нас ли ты звал?», и я отстраняю их рукою сердца моего из воспоминаний до тех

пор, пока не отыщу желаемое. Другие же представления по мере вызова появляются легко и легко же уходят на задний план, уступая место новым, дабы затем вновь также легко появиться, когда я вновь призову их. Так часто бывает, когда я что-либо рассказываю по памяти.

В памяти сохраняются отдельно и по родам все впечатления, которые проникли туда каждое в свое время и каждое своим путем, например, свет, цвета и формы вещей — через глаза, звуки — через уши, запахи — через ноздри и т.п. Все это принимается на хранение в обширные кладовые памяти, чтобы при необходимости быть выданными обратно. Не сами вещи входят в память, а только образы вещей, представляемые разуму при воспоминании о них. Но кто скажет, как возникают эти образы того, что было воспринято чувствами и сокрыто в глубине души? Ибо даже находясь в темноте и безмолвии я, если пожелаю, могу воспроизвести в памяти цвета и звуки, прежде как бы спрятанные и отложенные в сторону. Я легко могу востребовать их: язык в покое, горло молчит, а я пою; и зрительные образы, хотя они и во мне, не вмешиваются и не мешают, пока я роюсь в другой кладовой. То же происходит и с воспоминаниями от ощущений, полученных от других органов чувств: я отличаю, ничего не обоняя, запах лилий от запаха фиалок, предпочитаю мед виноградному соку, мягкое жесткому, ничего при этом не пробуя и не ощупывая, но только вспоминая.

Все это происходит во мне, в обширных хранилищах памяти. Там есть и небо, и земля, и море, и все, что я смог воспринять чувствами, — все, кроме мною забытого. Там встречаюсь я и с самим собой и вспоминаю, что я делал и что при этом чувствовал. Там находится также и то, что я узнал от других и принял на веру. Пользуясь всем этим и сопоставляя воспринятое непосредственно мною и принятое на веру от других, я создаю различные образы: я вплетаю их в прошлое, из них тку ткань будущего. «Я поступлю так-то», — говорю я себе в уме своем, затем прибавляю: «О, если бы случилось

то-то». <-Да оградит Господь оттого-то», — продолжаю я, и когда говорю, тут же предстают предо мною образы того, о чем говорю, и эти образы я также извлекаю из памяти; не будь их там, что бы я мог вообще сказать?

Велика сила памяти, Господи, беспредельна величина этой сокровищницы. Кто исследует глубины ее? Но и в нее не могу я вместить себя. Разум тесен для себя же. Но где находится то, что он не в силах вместить? Ужели вне его? И как он не вмещает этого? В великом изумлении перед всем этим цепенеют чувства мои и разум умолкает. И мне уже непонятно, как могут люди изумляться высоте гор, глубине океана, просторам рек, вращениям звезд, забывая о самих себе. Не удивляет их и то, что, говоря обо всем этом, я не вижу этого пред собою, но в памяти своей содержу и горы, и океан, и реки, и звезды, и будто бы вижу их во всем их величии. Но не их поглотил я, а их образы, и я твердо знаю, что и какими телесными чувствами запечатлено во мне.

ГЛАВА IX

Но не только это хранит в себе память моя. Там есть и то, что узнал я посредством различных наук все это как бы втиснуто в какое-то место, которое не есть место; тут уже не образы, а как бы сами предметы. Все мои познания в грамматике, диалектике и многом другом живут в моей памяти, причем не в виде их образов, а непосредственно сами они. Они не отзвучали и исчезли, подобно звукам, оставив в памяти только свой след, не пропахли в воздухе, оставив образ запаха, не прочувствовались, подобно пище, во рту, чтобы затем, потеряв свой вкус в желудке, сохранить воспоминание о нем в памяти: не сами эти явления хранит в себе память, но с изумительной быстротою овладевает их образами, раскладывает их и при воспоминании удивительным образом находит.

ГЛАВАХ

Когда я слышу, что есть три рода вопросов: существует ли? что существует? в каком виде существует? — я получаю и удерживаю образы звуков, из которых составлены эти слова, и знаю, что они прозвучали в воздухе и уже исчезли. Мысли же, обозначенные этими звуками, я не мог воспринять ни одним из телесных чувств и нигде не мог увидеть, кроме как в уме. В памяти хранились не образы этих мыслей, а сами мысли. Откуда они вошли в меня? Пусть объяснит, кто может. Вот, обзреваю я все двери плоти моей, и не нахожу входа для них. Глаза вопрошают: «А был ли у них цвет?»; уши вторят: «Звучали ли они?»; затем ноздри: «Каков их запах?»; чувство вкуса: «Коль нет у них вкуса, то причем здесь я?»; осязание: «Раз они бестелесны, то как я могло их ощупать?». Откуда же и как проникли они в память мою? Не знаю. Не чужой же разум внушил их мне: нет, я все проверил собственным, признал их правильность и доверил на хранение, дабы при случае востребовать назад. Значит, они были в уме еще до того, как я их усвоил, но в памяти их тогда еще не было. Но если не в памяти, то где? Ведь когда мне сказали о них, я узнал их и признал за достоверные. Выходит, они все-таки были в моей памяти, но были запрятаны столь глубоко, что не напомни мне кто-либо о них, сам бы я о них и не вспомнил.

ГЛАВАХ!

Поэтому-то мы и говорим, что изучать то, что дано нам в образах чувственного восприятия, но созерцается без образов, как бы само в себе внутри нас, значит не что иное, как размышлением как бы перебрать то, что и прежде содержалось в памяти, но хранилось беспорядочно и было разбросано кое-как, а затем разместить все это и упорядочить, дабы теперь оно было всегда

под рукой и легко доставалось при обычном усилии ума.

Сколько хранится в памяти уже известного, того, что всегда под рукой, о чем мы говорим, что изучили это и знаем! Но если я перестану время от времени перебирать это, оно вновь канет в ее глубинах, рассеется по укромным тайникам. И тогда опять придется все это находить и извлекать как нечто новое, знакомиться с ним и сводить воедино. Отсюда и слово *cogitare**. *Cogo* и *cogito* так же соотносятся друг с другом, как *ago* и *agito*, *facio* и *factito*. Ум овладел этим глаголом, поскольку именно в уме происходит собирание, сведение воедино, а это и называется обдумыванием.

ГЛАВА XII

Таким же образом память содержит бесчисленные законы и комбинации измерений и чисел; их не могло сообщить ей ни одно из телесных чувств, ибо нету них ни запаха, ни вкуса, они не светятся и не издают звуков, их нельзя пощупать. Я слышу только звуки обозначающих их слов, но слова — одно, а обозначаемое ими — совсем другое. Обозначение может быть сделано и на греческом, и на латинском, но сами предметы не зависят ни от греческого, ни от латинского. Я видел планы, начертанные рукою мастеров: линии на них порою настолько тонки, что напоминают паутинки; но линии, хранящиеся в моей памяти, это не их образы, это — нечто иное. Их знаешь, не связывая ни с каким телом, их узнаешь, погружаясь в себя. Телесные чувства дают представления о числах, ибо пересчитываем же мы видимые предметы. Но сами числа не суть образы этих предметов, они куда реальней. Пусть смеются надо мною те, кто не может этого понять; я же посочувствую их смеху.

* Думать. Августин полагает, что это слово связано со словом *cogendo* (собирать).

ГЛАВА XIII

Все вышеупомянутые представления я удерживаю в памяти своей, помню и то, как им обучился. Память моя хранит и многочисленные опровержения сказанного мною: опровержения ложны, но память о них — истинна. Я разграничил правильное и ложное, и запомнил эту грань. Запомнил я также и то, что часто занимался этим разграничением, но как часто и в связи с чем — помню смутно. Также и то, что я сейчас различаю и понимаю, я складываю в памяти, чтобы потом вспомнить, что сегодня я это понимал. Я помню, что я помнил, и вспомню о том, что вспомнил сейчас. Такова удивительная сила памяти!

ГЛАВА XIV

Даже мои душевные волнения хранит та же память, но не так, как они существуют в душе в момент страсти, а иначе, так, как приличествует это памяти. Я вспоминаю о былой радости, но это уже не радует меня так, как радовало тогда; вспоминаю о грусти, но не грущу; прежние страхи, приходя на ум, уже не страшат; страсть вспоминается бесстрастно. А бывает и так, что бывшую печаль я вспоминаю с радостью, а радость — с тоской. И речь ведь идет не о теле, а о душе. Чему было бы удивляться, если бы о бывшей болезни я вспоминал с радостью? Но ведь память-то и есть душа, ум. Когда мы хотим что-либо запомнить, то часто говорим: «Держи это в уме»; забыв о чем-то, вздыхаем: «Из ума вон». Но когда я радостно вспоминаю о прошлой печали, то в душе моей радость, а в уме — печаль. Причем душа радуется радостью, ум же не печалится от печали. Что же, память не связана с душою? Нет, память — это как бы желудок души, а радость и печаль — ее пища; в памяти она переваривается, теряя вкус. Сравнение это может показаться смешным, но некоторое сходство здесь есть.

И вот из памяти своей я извлекаю сведения о четырех чувствах, волнующих душу: страсти, радости, страхе и печали. Все мои рассуждения о них я нахожу в памяти, причем ни одно из этих волнующих чувств при воспоминании о нем меня не волнует. Еще прежде, чем я начал вспоминать о них, они находились в памяти моей, иначе я бы и не извлек их на свет своим воспоминанием. Возможно, как пища поднимается из желудка при жвачке, так и воспоминание вызывает эти чувства из памяти. Почему же вспоминающий о них не ощущает при этом ни сладости радости, ни горечи печали? Но кто бы стал говорить о страхах и печалях, если бы вынужден был при этом бояться и печалиться? Но, с другой стороны, мы не смогли бы ничего о них сказать, если бы память не хранила не только обозначения этих чувств, но и воспоминания о знакомстве с ними нашей души. Душа, по опыту знающая о них, передала эти знания памяти, и та их удержала.

ГЛАВА XV

Но как удержала, с помощью образов, или без? Когда я говорю о камне или солнце, то хотя и не воспринимаю их в данный момент телесными чувствами, но образы их, конечно же, тут, в памяти. Я называю телесную боль, хотя сейчас у меня ничего не болит. Но представление о ней должно быть в моей памяти, иначе как бы отличил я ее от наслаждения? Я говорю о телесном здоровье, но хотя я и здоров, не будь образа здоровья в памяти, я бы не вспомнил, что значит это слово. И больные ничего не знали бы о здоровье, если бы не помнили о нем. Я называю числа и вспоминаю о них не об их образах, но именно о них самих. Я называю образ солнца, и вот он—в памяти. Не образ образа, а сам образ, представляющий при воспоминании о нем. Я говорю о памяти, и понимаю, о чем говорю. Откуда узнал я о ней, как не от нее самой? Неужели же и себя она видит в образе?

ГЛАВА XVI

Я вспоминаю о забвении, и знаю, о чем вспоминаю. А ведь я вспоминаю не название, а то, что оно обозначает; если бы я забыл об этом, то и не знал бы, что это такое. Когда я говорю о памяти, то вот она, сама память, но когда я говорю о забвении, то здесь есть и память, и забвение: память, о которой я вспоминаю, и забвение, о котором вспоминаю. Но ведь забвение — это утрата памяти. Как же я вспоминаю то, при наличии чего я не могу вспоминать? Но я должен помнить о забвении, иначе откуда бы мне было знать, что это такое. О забвении помнит память, ибо не будь ее, не было бы и забвения. Выходит, не само забвение существует в памяти, но только образ его; будь там оно само, мы бы ничего не вспоминали. Кто в силах постигнуть все это? Кто поймет, как это все происходит?

Да, Господи, я размышляю над этим, тружусь над собой; я стал для себя землею, которую должно возделывать в поте лица своего. И ведь речь идет не о глубинах небесных и водных, не о звездных пространствах, не о тайнах земных; речь идет обо мне, о моей душе. Далеко от меня то, что вне меня, но близок ли себе я сам? Непостижима мне сила памяти моей, но без нее для меня не было бы и меня. Что сказать мне, если я знаю, что помню о забвении? Сказать, что в памяти моей нет того, о чем я помню? Или сказать, что храню память о забвении затем, чтобы не забывать? И то и другое — нелепо. А что же еще? Возможно, следует сказать, что в памяти моей хранится не само забвение, а его образ? Но где существовало забвение прежде, чем образ его запечатлелся в памяти? Я вспоминаю Карфаген, его улицы и площади, лица людей, с которыми там встречался. Я помню пережитые мною печали и радости. Но все это было до того, как память схватила и удержала их образы, после чего я уже могу вспоминать об этом, перебирая в уме, хотя этого передо мною уже нет. И

если в памяти хранится только образ забвения, то необходимо, чтобы где-то существовало и само забвение. Но даже если это и так, то как удержала память его образ? Ведь любое воспоминание должно было стереться в тот миг, когда ей повстречалось на пути забвение. Все это таинственно и непостижимо, но я все-таки твердо знаю, что помню о забвении, погребаящем все, о чем мы помним.

ГЛАВА XVII

Велика сила памяти, Господи, ужасают неизъяснимые тайны ее глубин. И это — моя душа, я сам. Что же я такое, Боже? Какова природа моя? Сколь неизмерима жизнь в ее бесконечном многообразии! Широки поля памяти моей, бесчисленны ее пещеры и гроты: вот образы тел, вот и подлинники, дарованные различными науками, вот какие-то зарубки, оставленные переживаниями души; душа их уже не ощущает, но память хранит, ибо в ней есть все, что было когда-то в душе. Я ношусь по ней, стремглав погружаюсь в самые глубины, но не нахожу ни краев, ни дна. Такова сила памяти, такова сила жизни в том, что живет для смерти. Что делать мне, Боже, истинная Жизнь моя? Оставляю в стороне эту силу мою, что называется памятью, устремлюсь к Тебе, сладостный Свет мой. Я поднимусь душою к Тебе, ибо Ты выше меня, прикоснусь к Тебе, прильну всем сердцем своим. Память есть и у животных, и у птиц: как бы иначе находили они логова свои и корм? Оставляю ее, дабы прильнуть к Тому, Кто отделил меня от четвероногих, сделал мудрее птиц. Пренебрегу памятью своею, чтобы найти Тебя. Но где найти? Истина моя, сладость и милосердие мое, где мне найти Тебя? Если не найду Тебя в памяти своей, то и не вспомню, а если не вспомню, то и не найду.

ГЛАВА XVIII

Потеряла женщина драхму и искала со светильником (Лук. XV, 8); если бы не помнила о ней, то и не нашла бы. А если бы и нашла, то откуда бы узнала, что это ее, если бы не помнила? Я помню, как искал и находил потерянное. И когда искал и спрашивали меня: «Не это ли то, что ты ищешь?», я отвечал: «Нет» до тех пор, пока не показывали мне искомое. Если бы я не помнил о том, что я ищу, как бы распознал я его, хотя бы мне его и указали? Если какой-либо предмет исчезает из поля зрения, но память хранит его образ, то его ищут до тех пор, пока он вновь не появится перед глазами. Найденное распознается по образу, хранящемуся в памяти. И мы никогда не скажем, что нашли потерянное, если не узнаем его, а узнаем только в том случае, если помним.

ГЛАВА XIX

Ну, а когда сама память теряет что-то, как это бывает, когда мы забываем и силимся припомнить, то где ищем мы, как не в памяти же? И если она представляет нам что-либо другое, мы это отбрасываем, и так продолжается до тех пор, пока не найдем то, что ищем. И тогда мы радостно говорим себе: «Вот оно!» Мы не сказали бы так, не узнай в нем искомого, и не узнали бы его, если бы не помнили. Но, однако же, мы о нем забыли! Или мы забыли только о части его, память же, привыкнув к целому и как бы охромев, требует возвращения недостающего? Мы повстречали знакомого, чье имя вылетело из головы, и мы мысленно перебираем разные имена, но лишь одно составляет с ним целое, и память не успокоится до тех пор, пока не сведет их воедино. А где было это имя, как не в самой памяти? Если даже нам напомним его кто-то другой, все равно оно уже находилось там. Мы ведь не примем его на веру, но, вспомнив, подтвердим

его истинность. Ну, а если имя полностью забыто? Тут-то и вспоминать нечего, а меж тем мы все равно ищем, а значит все-таки забыли не до конца.

ГЛАВА XX

Как же искать мне Тебя, Господи? Когда ищу я Тебя, я ищу блаженной жизни. Буду искать, чтобы жила душа моя. Душа оживляет тело, душу же оживляешь Ты. Но как искать мне блаженную жизнь? Ее я пока не достиг, не могу сказать себе: «Вот она»! Но так как искал я ее, то как искал? Так ли, что вспоминал о ней, как бы зная о ней прежде, но забыв, хотя и помня о том, что забыл, или же я никогда не знал о ней, или настолько забыл, что и не вспомню об этом? Но разве не все стремятся к блаженству? Откуда же они узнали об этом, если так этого желают? Где увидели, чтобы полюбить? Не знаю как, но как-то она есть у нас, жизнь блаженная, хотя есть по-разному. Одни блаженны, уже достигнув ее, другие — счастливы надеждой; последним хуже, чем первым, но и они стократ блаженнее тех, кто и не живет блаженной жизнью, и не уповает на нее. Но и эти должны же что-то знать о ней, коль скоро и они о ней мечтают, хотя и непонятно, откуда у них эти знания.

И я задаю себе вопрос: если это воспоминание, то, значит, некогда мы все были блаженны, каждый ли сам по себе, или же в том человеке, через которого грех вошел в мир, в котором мы все умираем и от которого рождаемся в скорби. Но суть не в этом, а в том, действительно ли это воспоминание. Мы не любили бы блаженной жизни, если бы не знали ее. Мы слышали это слово, но влечет-то нас не оно, а то, что оно только обозначает. Грек ведь не поймет и не затрепещет от радости, если ему скажут по-латыни: «блаженная жизнь», ибо она не связана ни с Грецией, ни с Римом, но стремятся к ней и римляне, и греки, и все остальные. Таким образом, она известна всем, и нет человека, который бы на

вопрос, хочет ли он быть счастливым, искренне ответил бы: «Нет». Этого никогда бы не случилось, если бы у людей не сохранилось воспоминание о том, что есть блаженная жизнь,

ГЛАВА XXI

Но что это за воспоминание? Таково ли оно, какова моя память о Карфагене? Нет, блаженная жизнь — не тело, ее не увидеть глазами. Может быть, оно подобно воспоминаниям о числах? Тоже нет, ибо, зная числа, мы не стремимся к обладанию ими, зная же и любя блаженную жизнь, мы хотим обладать ею, хотим быть счастливыми. Возможно, оно похоже на воспоминание о красноречии? Нет, хотя многие хотят быть красноречивыми, даже не будучи таковыми. Однако, они имеют представление о нем, слушая речи ораторов, получая от них удовольствие. Но откуда им было узнать о блаженной жизни? Может быть, мы вспоминаем о ней, как вспоминаем о радости? Пожалуй, да. Я вспоминаю о прежней радости даже в печали, как вспоминаю и о счастье, когда несчастлив. Но никакие внешние чувства никогда не сообщали мне о ней: я не видел ее, не нюхал, не слышал, не щупал, не пробовал на язык. Я узнал о ней, когда возрадовалась душа моя, и память сохранила это знание. Я вспоминаю о ней когда с тоскою, а когда и со стыдом — в зависимости оттого, что доставляло мне эту радость. Ведь порою доставляли мне радость и всякие непотребства, и память о них внушает мне отвращение, порою же радовался я доброму и чистому, и я вспоминаю об этом с тоской; я печален, ибо в прошлом уже эта радость.

Где же и когда я узнал блаженную жизнь, если помню и тоскую о ней, если так ее люблю? И ведь не я же один: все жаждут обладать ею. Если бы знание о ней не было твердым, не было бы и твердого желания ее иметь. Что же это такое? Если спросить у двух людей, стремятся ли они в армию, то один мог бы ответить утвердительно, другой — отрицательно, но если бы спросили у

каждого из них, хочет ли он быть счастливым, оба не колеблясь бы ответили: «Хочу». Но при этом один из них затем и стремится к военной службе, чтобы быть счастливым, другой с этой же целью хочет ее избежать. И это потому, что у каждого своя радость, но блаженными хотят быть решительно все. Спросите их, что есть общего в их желаниях, и они ответят; «Мы хотим радоваться», и эту радость они и называют блаженной жизнью. У каждого свой путь, но цель — одна. А поскольку никто не может сказать, что это, если у него нет собственного опыта, то мы, услышав о блаженной жизни, узнаем о ней, порывшись в своей памяти.

ГЛАВА XXII

Да будет далека, Господи, от сердца раба Твоего, который исповедуется Тебе, да будет далека мысль полагать себя блаженным, какою бы радостью он ни радовался. Есть только одна радость, которой не дано испытать нечестивым, но только тем, кто чтит Тебя бескорыстно: их радость — Ты сам. И истинно блаженна только та жизнь, в которой вся радость — это Ты, от Тебя и ради Тебя; только в этом блаженство, и другого не дано. Тот же, кто ищет радости в другом, гоняется за призраками; но и у такого есть свое представление о радости, которого он не бежит, также стремясь к блаженству.

ГЛАВА XXIII

Но можно ли всерьез утверждать, что все хотят блаженной жизни? Ведь те, которые не желают радоваться о Тебе (а в этом и состоит блаженная жизнь), не стремятся к действительно блаженной жизни. Или же все хотят ее, но «плоть желает противного духу, а дух — противного плоти» (Гал. V, 17), и потому многие довольствуются тем, на что им хватает сил, предпочитая радоваться

этому и не желать обрести силы для большего. Если же я спрошу у них, в чем хотят они обрести радость, в истине или во лжи, то они, без сомнения, ответят, что в истине, ибо и блаженство они хотят обрести истинное, а не ложное. Но ведь Истина — это Ты. Значит, именно этой блаженной жизни желают все, все хотят радости от истины. Есть немало людей, которые охотно обманывают других, но я не знаю никого, кто хотел бы быть обманутым. Где же узнали они о блаженной жизни, как не там, где узнали они и об истине? Выходит, они любят то и другое: и блаженную жизнь, и истину. Но и истину любят они лишь потому, что в памяти их хранится воспоминание о ней. Почему же они ей не радуются, почему не блаженны? Потому, что другое захватило их; оно прежде сделает их несчастными, чем слабая память сообщит им о том, что сделало бы их счастливыми; «на малое время свет есть с ними», пусть ходят, пока «не объяла их тьма» (Иоан. XII, 35).

Почему же истина порождает ненависть, почему невзлюбили они Того, Кто проповедовал им ее? Они ведь хотят блаженной жизни, а она — это радость об истине. Не потому ли, что истину любят так, что, что бы ни любили, хотели бы, чтобы оно и было истиной? И так как никто не хочет обманываться, то тем более не хочет, чтобы его уличили в том, что он обманывается. Итак, истину ненавидят из любви к тому, что считают истиной. Они любят ее ласку, но ненавидят ее укоры. Желая обманывать, но не желая обманываться, ее любят, когда она показывает себя, и ненавидят, когда она показывает их. За это и претерпят они от нее: она раскроет их, но не откроется им сама. Увы, такова человеческая душа: слепая и вялая, гнусная и недостойная, она хочет прятаться, но не любит, когда прячутся от нее. Получает же она обратное: от истины ей не укрыться, но истина легко укрывается от нее. Но даже и в нищете своей душа хочет радоваться истине, а не лжи. Счастье же она обретет только тогда, когда сможет радоваться самой Истине, единому Началу всего истинного.

ГЛАВА XXIV

Вот, Господи, сколько времени блуждал я тропами памяти моей, и нигде не находил Тебя вне ее. Я ничего не нашел, чего бы не помнил о Тебе с того дня, как узнал о Тебе. И когда я узнал о Тебе, то уже не забывал Тебя. Где нашел я истину, там нашел я и Господа моего, мою Истину, нашел, чтобы никогда уже не забыть. Ты пребываешь в памяти моей, и вспоминая Тебя, я радуюсь о Тебе. Так щедро одарил Ты меня, призвав на мою нищету.

ГЛАВА XXV

Где пребываешь Ты, Боже, в памяти моей? Где это место, где хранима Твоя? Ты удостоил ее Своим пребыванием, но в какой ее части? Я обозрел те места, что есть и у животных там нет Тебя, ибо там — только образы телесных предметов. Затем перешел к тем, где хранятся состояния души, но и там не нашел я Тебя. Я вошел в обитель самой души, ибо и о ней есть своя память; и там я Тебя не застал. Ты ведь не телесный образ и не состояние души, которое испытывает она, радуясь и негодуя, желая и боясь, вспоминая и забывая; наконец. Ты и не душа, ибо Ты — Господь Бог души моей. Все прочее изменчиво, Ты же — неизменен, и все-таки Ты удостоил память мою Своим святым пребыванием в ней. Но зачем вопрошаю я о месте: разве есть там место? Несомненно одно: Ты пребываешь в ней, ибо я помню Тебя с того дня, как узнал Тебя, и нахожу Тебя в ней, когда вспоминаю о Тебе.

ГЛАВА XXVI

Где же нашел я Тебя, чтобы узнать Тебя? Тебя не было в памяти моей до того, как я узнал Тебя. Где же нашел я Тебя, чтобы узнать, где, как не в Тебе, надо мной? Не в пространстве же

, Господи, мы удаляемся от Тебя, не в пространстве устремляемся к Тебе. Истина повсюду, глаголя всем, кто спрашивает ее, хотя спрашивают все о разном. Ясно звучит Твой голос, ноне всем дано ясно услышать. Все спрашивают о том, о чем хотят, но не всегда слышат то, что хотят. Блажен тот, кто не желает услышать то, что он хочет услышать, но желает услышать то, что скажешь ему Ты.

ГЛАВА XXVII

Поздно возлюбил я Тебя, истинная Красота, ветхая и вечно юная, как поздно возлюбил я Тебя! Ты был во мне, я же был вовне. Я искал Тебя во внешнем, позоря соразмерное творение Твое своим безобразием. Ты был со мной, я же — без Тебя Вдали от Тебя удерживал меня мир, которого бы не было, не будь он в Тебе. Ты позвал, и крик Твой прорезал глухоту мою; Ты сверкнул, и Твой блеск отогнал слепоту; пролилось благоухание Твое, и вот уже я задыхаюсь без Тебя; я отведал Тебя, и теперь я алчу и жажду; Ты прикоснулся ко мне, и зажглась во мне любовь.

ГЛАВА XXVIII

Когда прильнуя к Тебе всем существом своим, исчезнут все боли и печали; живой станет жизнь моя, исполненная Тобою. Блажен тот, кто полон Тобой, я же не полон, и потому тягочусь сам собой. Радости мои, заслуживающие сожаления, спорят с печалью, заслуживающими похвалы. За кем будет победа — я о том не знаю. Спорят недобрые печали с добрыми радостями — кто возьмет верх? Увы мне! Господи, спаси и помилуй! Сжался, вот раны мои — я не скрываю их. Ты врач, я больной; Ты жалостлив, я жалок. Скольким искушениям подвергается человек в жизни сей, сколько переносит он тягот и лишений! Ты повелел их терпеть, но не любить. Никто не любит того, что он терпит, даже любя

само терпение свое. Но сколько бы ни радовался он терпению своему, все же предпочел бы ничего не терпеть. Благополучия желает он в беде и боится беды в благополучии. Где между ними середина? Горе мирскому счастью, двойное горе: от страха перед бедой, от ущербной радости. Горе мирской беде, двойное горе: от тоски по счастью, от жестокости беды. Так искушается жизнь человеческая, искушается повсюду и всегда.

ГЛАВА XXIX

Все упование мое лишь на Твое великое милосердие к нам. Дай, что велишь, повели, что хочешь. Ты повелел быть воздержанными, «И я знаю, — сказал некто, — что никто не будет воздержанным, если не даст ему Бог. Сие есть мудрость: знать, чей это дар». Воздержанность собирает нас, приводит к единству; мы утратили его, уйдя от Тебя, потеряли себя, разбросав по сторонам. Недостаточна любовь, любящая что-то помимо Тебя и не ради Тебя. Ты — Любовь, неугасимая и вечная. Зажги меня, Боже, Господь милосердный! Ты повелел быть воздержанным: дай, что велишь, повели, что хочешь.

ГЛАВА XXX

Ты велишь, конечно, воздерживаться от того, что есть «похоть плоти, похоть очей и гордость житейская» (I Иоан. II, 16). Ты повелел не вступать в незаконное сожителство, брак же допустил, хотя и посоветовал избрать нечто лучшее. Ты дал мне избрать это лучшее прежде, чем я стал совершать таинства Твои. Но и доселе хранит моя память образы, связанные с прежней привычкой. Они обступают меня даже во время бодрствования, но тогда я во всеоружии; когда же они приходят во сне, то доходит до моего согласия. И тогда эти мертвые образы обретают такую власть над душой и телом,

какой не могут добиться в другое время живые. Но разве тогда я — уже не я? И, однако, как отличаюсь я бодрствующий от себя же, но спящего! Где тогда разум мой, оберегающий меня в дневное время от куда больших соблазнов? Он что, закрывается вместе с глазами? Спит вместе с другими чувствами? Но ведь и во сне мы часто даем отпор, помним о своем решении и целомудренно пребываем в нем, не поддаваясь на соблазны. И все же разница есть, причем такая, что проснувшись, мы легко обретаем покой в своей совести; явь и сон столь далеки друг от друга, что нам совершенно ясно, не мы совершили то, что каким-то образом совершилось в нас.

Ужели десница Твоя, Боже всемогущий, не может исцелить недуги души настолько, чтобы изобилием благодати угасить эту распутную тревогу снов моих? Ты преумножишь Свои дары, и душа, освободившись от клея похоти, устремится к Тебе, примирится с собой и даже во сне не будет похотствовать под воздействием скотских образов, не будет соглашаться на них. Пусть не только в этой жизни, но даже и в этом возрасте мне настолько опротивеет подобное состояние, чтобы его легко можно было усмирить даже легким усилием воли спящего чистым сном. Разве так трудно это сделать Тебе, всемогущему, Который «может сделать несравненно больше всего, чего мы просим» (Еф. III, 20)? Но сейчас, еще пребывая в этом зле, я рассказываю Богу моему о том, что мне даровано, скорбя о несовершенстве своем, уповая, что Ты доверишь милость Свою и доведешь меня до полноты мира, в котором пребудет с Тобою все во мне, и внутреннее, и внешнее, в тот час, когда будет «поглощена смерть победою» (I Кор. XV, 54).

ГЛАВА XXXI

Есть и другая забота — восстанавливать ежечасно рушащееся тело едой и питьем. «Пища для чрева, и чрево для пищи; но Бог уничтожит и то и другое» (I Кор. VI,

13), уничтожит голод наш дивной сытостью, когда тленное сие облачит в нетление (I Кор. XV, 53). Но ныне сладка мне эта забота, и я борюсь с этим чувством, дабы не быть плененным им. Я «усмиряю и поработаю тело мое» (I Кор. IX, 27) частым постом, и муки мои изгоняются удовольствием. Голод и жажда — мука; они жгут и убивают, как лихорадка, требуя лекарства — еды и питья. А поскольку лекарство всегда рядом, ибо Ты утешаешь нас дарами Твоими, кои предоставляют нам по слову Твоему и земля, и море, и самое небо, то бедствие наше стало называться наслаждением. Ты научил меня относиться к еде, как к лекарству, но в тот момент, когда я перехожу от тягостного голода к благодушной сытости, расставляются для меня силки чревоугодия. Сам этот переход — наслаждение, и другого перехода нет. Мы едим для поддержания здоровья, но к этому примешивается и удовольствие — опасный спутник, пытающийся забежать вперед, желающий, чтобы ради него добровольно делалось то, что необходимо делается ради здоровья. Но того, что достаточно для здоровья, недостаточно для наслаждения, и где грань между тем и этим — определить порою очень трудно. Эта неопределенность радует душу, ибо служит как бы извинением излишества: она довольна, что не видит меры потребного здоровью и что ссылкой на здоровье может прикрыть службу чревоугодию. Этим соблазнам стараюсь я противостоять, взывая к деснице Твоей. Тебе исповедую свою тревогу, ибо здесь еще пребываю в смятении.

Слышу голос Господа моего: «Смотрите же за собою, чтобы сердца ваши не отягчались объеданием и пьянством» (Лук XXI, 34). От пьянства я далек, да не приближусь к нему по милости Твоей. Но чревоугодие порою подкрадывается к рабу Твоему: помилосердствуй, пусть и оно удалится от меня. «Никто не будет воздержанным, если не даст ему Бог». Много даешь Ты по молитвам нашим, и многое получили мы раньше, чем попросили о том. Я не был пьяницей, но знал немало таких, которых Ты излечил. Ты делаешь так, что одни не становятся

тем, чем они и не были, другие же перестают быть тем, чем были. И Ты же делаешь так, что мы знаем, от Кого и то и другое. Слышал я и другой голос Твой: «Не ходи вслед похотей твоих и воздерживайся от пожеланий твоих» (Сир. XVIII, 30); и еще: «Едим ли мы, ничего не приобретаем; не едим ли, ничего не теряем» (I Кор. VIII, 8). Слышал и такое: «Я научился быть довольным тем, что у меня есть; умею жить и в скудости, умею жить и в изобилии» (Филип. IV, 11, 12). Вот истинный воитель Твой; не прах, как мы! Но призри на нас, Господи, ибо ведомо Тебе, что мы — из праха, что из праха сотворил Ты человека, который пропадал и нашелся. Ведь и он, которого я так полюбил за эти слова, был прахом пред лицом Твоим, но Ты укрепил его милостью Твоею. Укрепи и меня, дай, что велишь, повели, что хочешь.

Павел признает, что все получил от Тебя, ибо говорит: «Хвалящийся хвалится Господом» (I Кор. 1,31). Слышал я и такую молитву: «Пожелания чрева и сладострастие да не овладеют мной» (Сир. XXIII, 5), ибо кто, как не Ты, Боже Святой, даешь нам силу исполнить то, чему велишь исполниться.

Ты научил меня, Отче, разуместь, что «для чистых все чисто» (Тит. 1,15), но горе тому, кто ест, вводя в соблазн. Всякое творение Твое хорошо и не предосудительно, если принимается с благодарением; да, еда не приближает нас к Богу, но «кто ест, не уничтожай того, кто не ест, и кто не ест, не осуждай того, кто ест» (Рим. XIV, 3). Я понял это и благодарю Тебя, Боже мой, Учитель мой, разверзающий уши мои и озаряющий сердце мое. Избавь меня от всех искушений. Не нечистой еды я боюсь, а нечистой страсти. Я знаю, что Ною было дозволено всякое мясо, то же и Илии, и даже Инн, дивный постник, вкушал саранчу. Знаю также, что Исав прельстился чечевицей, Давид укорял себя за желание напиться, и даже Господь наш искушался хлебами. Да и народ Твой в пустыне достоин осуждения не за то, что взалкал мясной пищи, а за то, что возроптал на Господа.

Будучи искушаем, я ежедневно борюсь с чревоугодием моим. Его не победишь так, как плотскую похоть, враз

оборвав все связи. Тут потребна умеренность, и, натягивая вожжи, надо порою их ослаблять. Найдется ли при этом такой, кого не увлечет за пределы необходимого? Кто бы он ни был, он — великий праведник, да прославляет он имя Твое. Я же не таков: я слабый человек и грешник. Но и я прославляю имя Твое, и пусть Тот, Кто победил мир, ходатайствует за меня, немощного члена Тела Своего, ибо и «зародыш мой видел очи Твои; в Твоей книге записаны все дни, для меня назначенные» (Пс. CXXXVIII, 16).

ГЛАВА XXXII

Чары запахов не соблазняют меня. Их нет — я их не ищу, есть они — не гоню и вполне могу вообще обходиться без них. Так кажется мне, хотя я могу и заблуждаться. Горестны потемки возможностей моих, сокрытых во мне; душа вопрошает себя о силах своих, по опыту зная, сколь сомнительны бывают ответы. В этой жизни, подверженной искушениям, никто не может быть спокойным за себя: если он стал лучше, то, значит, может и ухудшиться. Остается молиться, уповая на обещанное милосердие Твое.

ГЛАВА XXXIII

Крепче пленяли меня улады слуха моего, но Ты освободил меня от них. Признаюсь, я и сейчас отдыхаю, слушая песни, одушевленные изречениями Твоими и исполненные чистыми и сладостными голосами. Но уже не цепенею я от наслаждения и в любой момент могу встать и уйти. Песни эти, однако, требуют для себя и мыслей, их животворящих, достойного себе места в сердце моем, но вряд ли предоставляю я им соответственное им. Иногда, как мне кажется, я уделяю им больше почета, чем того следует: я чувствую, что святые слова больше зажигают наши души благочестием, если они спеты красиво

если же плохо — то куда меньше. Каждому из наших душевных движений присущи свои особые интонации голоса, говорящего и поющего, и они, в силу тайного сродства, эти движения вызывают. Плотское удовольствие, расслабляющее душу, часто обманывает меня; сопровождая разум, оно не желает смиренно следовать ему, но стремится вырваться вперед, руководить им. Так грешу я, часто замечая это только впоследствии.

Порою же, пытаясь избежать обмана, я впадаю в другую крайность, грешу чрезмерною строгостью: тогда я хочу, чтобы и моих ушей. и ушей всех верных Твоих не касались сладостные напевы, на которые положены псалмы Давида. Мне кажется тогда, что прав был Афанасий, епископ Александрии, который заставлял произносить псалмы почти без интонаций, скорее речитативом, чем пением. Но когда вспоминаю я те слезы, которые пролил под звуки церковного пения, когда я только утвердился в вере своей, хотя тогда меня более трогали чистые и взволнованные голоса, чем заключенный в этих песнях смысл, я вновь признаю великую пользу этого обычая. Так колеблюсь я: и наслаждение опасно, и спасительная сила пения установлена опытом. Не решаясь вынести окончательное решение, я все же склоняюсь к пользе церковного пения; да исполняется слабая душа благочестием под эти чарующие звуки. Когда же со мною бывает, что меня больше волнует само пение, чем то, что поется, я каюсь и понимаю, что лучше бы мне было не слушать этого пения вовсе. Таков я, слабый человек поплачьте обо мне и вместе со мною те, кто ищет доброго в сердце своем. «Призри, услышь меня, Господи, Боже мой» (Пс. XII, 4), сжался и исцели меня, ибо стал я сам для себя загадкой, и в этом недуг мой.

ГЛАВА XXXIV

О похоти телесных очей моих остается сказать мне в этих признаниях, которые да будут выслушаны ушами храма Твоего, ушами братскими и добрыми. На том

и закончим рассказ о соблазнах плотских, которые до сих пор тревожат сердце мое; «оттого мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище» (II Кор. V, 2).

Радуют глаза наши красивые формы, милы им яркие и приятные краски. Да не овладеет все это душою моею, да овладеет ею Бог, который сотворил все это, конечно, «хорошо весьма», но не они, а Он — Благо мое. Они тревожат меня весь день, в отличие от голосов, на смену которым приходит тишина. И сам царь красок, солнечный свет, заливающий все, что мы видим, обволакивает меня и ласкает, даже если я, занятый другим, не замечаю его. Он дорог душе моей, и если он исчезает, она ищет его с тоской и омрачается печалью.

О, Свет, который видел Товит, когда, закрыв глаза, указывал сыну дорогу жизни, идя впереди него ногами любви; который видел Исаак очами, отяжелевшими и сомкнутыми от старости: ему дарована была милость не благословить сынов своих, узнав их, а, благословив, узнать; который видел Иаков, ослепший с годами, когда, просветленный им изнутри, благословил во внуках предначертанные племена будущих народов, возложив на них таинственно перекрещенные руки: Иосиф, глядевший земными глазами, хотел поправить его, но Иаков повиновался внутреннему взору. Таков он, единый Свет, и едины все, кто видит его и любит. Этот же, мирской свет, служит к соблазну тех, кто прельщается преходящими благами. Те же, которые прославляют за него Тебя, Творца всего, и его почтут во имя Твое, но не прильнут к нему, не ослепнут душою.

Таким хочу быть и я; сопротивляюсь соблазнам глаз, возвожу очи, горе. «Очи мои всегда к Господу; ибо Он извлекает из сети ноги мои» (Пс. XXIV, 15). Ты все время выпутываешь их, они же — все время попадают в сети, расставленные повсюду. Но «не дремлет и не спит хранящий Израиля» (Пс. CXX, 4).

А сколько еще добавили люди к тому, что прельщает взор наш! Создания разных искусств и ремесел: одежда и утварь, дома и картины — сколь превосходит все это в

многообразии своем простые потребности наши, и в мирской нашей жизни, и в церкви. Увлеченные внешним творением своим, оставляют в сердцах своих люди Того, Кто их создал, разрушают то, что Он создал в них. Ты, Господи, истинное украшение наше, да не устанем славить Тебя, принесшего за нас искупительную Жертву. Искусные руки узнают о прекрасном от души, источник же прекрасного — Ты, Который выше всякой души. От души взяли мастера мерил свои для создания красивых вещей, но не взяли мерил для пользования ими. Оно тут, но они не видят его. «Сила у них; но я к Тебе прибегаю» (Пс. LVIII, 10), они же зря растрачивают силы свои на утомительные наслаждения.

Я говорю это, и понимаю, что говорю, но вот, замираю пред красотой, и ноги мои опутаны. Ты извлекаешь их из сети, Господи, «милость Твоя пред моими очами» (Пс. XXV, 3). Я жалко попадаюсь, Ты же жалостливо вызволяешь меня; порою я не чувствую этого, ибо сети были тонки, порою же мне больно, ибо был крепко опутан ими.

ГЛАВА XXXV

Есть здесь и еще один вид искушения, несравненно более опасный. Кроме похоти плоти, требующей наслаждений и удовольствий для всех внешних чувств, губящей слуг Твоих, удаляя их тем от Тебя, те же внешние чувства внушают душе желание не наслаждаться через плоть, а исследовать через нее. Это — пустое и жадное любопытство, которое рядится в пышные одежды знания и науки. Оно стремится познавать, а поскольку из всех телесных чувств зрение наиболее пригодно для этого, то вожделение сие и называется в Писании «похотью очей». Глаза даны нам для того, чтобы мы видели, но мы говорим «видеть» и тогда, когда познаем. Не говорим же мы: «Прислушайся, как оно красно»; или: «Принюхайся, как блестит»; или: «Отведай, сколь ярко»; или: «Пощупай, как сверкает», но часто говорим: «Посмотри, как звенит, гляди, как вкусно; взгляни, что

пахнет, посмотри-ка, сколь оно твердо». Потому-то всякое знание, доставляемое внешними чувствами, и названо «похотью очей». Обязанность видеть, т.е. то, что приличествует одним глазам, присваивают себе и другие телесные чувства, когда с их помощью что-либо изучается.

Тут явственно видно различие между тем, что требуется внешним чувствам для наслаждения, и что — для любопытства. Наслаждение ищет лишь красивого, сладкозвучного, вкусного да мягкого, а любопытство — вообще всего, подчас даже противного, не из желания страдать, а чтобы познавать. Можно ли наслаждаться видом растерзанного трупа? А между тем, люди сбегаются поглазеть, поскорбеть и попутаться. Они не хотели бы увидеть такое и в кошмарном сне, наяву же, однако, они тут как тут, будто бы сюда их гонит молва о чем-то прекрасном. Тоже касается и прочих чувств. Поэтому-то и любят люди глазеть на всякие диковинки, рыться в тайниках природы: пользы от подобных знаний нет никакой, но люди хотят знать, чтобы знать. Отсюда и повсеместное увлечение магией, отсюда и эти нескончаемые требования знамений и чудес; не спасения при этом ищут, а утоления любопытства.

В этом сумрачном лесу, полном ловушек и опасностей, я уже немало попортил да пораскидывал. Ты дал мне это сделать, Господь спасения моего. Но осмелюсь ли я сказать, когда ежечасно и отовсюду в нашу жизнь с шумом вламываются тысячи вещей, вызывающих наше любопытство, что ни одна из них не принудит меня ко внимательному изучению ее и не внушит пустого интереса? Театр, понятно, оставляет меня равнодушным; нету мне дела и до тайного хода светил; душа моя не взывает к теням, ибо ей противны любые святотатства. Но как избавиться мне от того врага моего, который все нашептывает мне, дабы я попросил у Тебя какого-либо знамения? У Тебя, Боже, Которому я обязан служить в смирении и простоте! Молю Тебя именем Царя нашего и небесного Иерусалима, обители скромности и целомудрия; насколько далека сейчас от меня эта мысль, да пребудет она еще дальше. Если же прошу я Тебя о спасении

ближнего, то цель моя совсем иная; Ты знаешь это, Господи, я же знаю, что Ты даешь мне и будешь давать силу охотно подчиняться Тебе.

Сколь ничтожны и презренны пустяки, ежедневно искушающие наше любопытство, но сколь велико их множество, и сколь многие уже пали и еще падут! Кто исчислит это? Сколько раз мы вначале слушаем пустую болтовню только затем, чтобы не обидеть собеседника, но мало-помалу втягиваемся в разговор и вот, слушаем уже внимательно, жадно ловя каждое слово. Я уже не хожу смотреть в цирк, как травят собаками зайца, но увидев то же на охоте, поневоле отвлекаюсь от мыслей своих. Нет, я не направлю в ту сторону своего коня, но сердце, пусть и ненадолго, свернет с дороги. И если Ты тут же не вразумишь меня, дабы я вновь вознесся всеми помыслами к Тебе, извлекая какой-то урок и из увиденного, то я так и могу остаться во власти нелепого любопытства. А когда я дома, разве не привлекает порой моего внимания какая-нибудь ящерица, охотящаяся на мух, или паука? Малы эти существа, а вред — велик. И таких-то пустяков полна моя жизнь, и одна надежда моя на великое Твое милосердие. Сердце наше — вместилище всякой ерунды, в нем накоплены кучи различного вздора, отвлекающего нас от молитв. И даже когда устремляем мы кушам Твоим голос нашего сердца, откуда-то врываются пустяковые мысли, прерывая столь серьезное занятие.

ГЛАВА XXXVI

Неужто мы, видя, что Ты благоволил изменить нас, будем оставлять это без внимания или полагать надежду свою в чем-либо ином, кроме милосердия Твоего? А ведь Ты начал уже изменять нас, Господи, и Ты знаешь, насколько уже изменил. Меня Ты, во-первых, избавил от страсти оправдываться, ибо Ты «прощаешь все беззакония мои, исцеляешь все недуги мои; избавляешь от

могилы жизнь мою, венчаешь меня милостию и щедротами» (Пс. СИ, 3,4). Ты пригнул выю гордыни моей страхом Твоим, приучил меня к благому ярму Твоему. И теперь я несу его, и оно легко мне и приятно: так обещал Ты, так и сделал. Таким оно было всегда, но я не знал о том, а потому так долго боялся одеть.

Ужели, Владыка единый, правящий всем без гордыни, ибо кто сравнится с Тобою, Ты избавил меня и от третьей напасти; желать, чтобы люди любили меня и боялись не ради чего-то другого, а просто так, поскольку в том есть своя радость, которая вовсе не радость? Жалка такая жизнь, нелепо и мерзко тщеславие. Это-то и есть главная помеха любви к Тебе и страха перед Тобою, ибо «Ты гордым противишься, а смиренным даешь благодать» (I Пет. V, 5), мечешь на мирское тщеславие громы, от коих «потрясается и всколеблется земля, дрожат и подвигаются основания гор» (Пс. XVII, 8). И так как иные общественные дела можно исполнить, только любя Тебя и боясь, то тут-то враг и расставляет силки, заманивая в них лукавыми похвалами. А поскольку нам сладостно, чтобы любили нас и боялись не ради Тебя, но ради нас самих, то враг наш, уподобляя нас себе, и держит нас этим в своем плену, дабы мы разделили с ним наказание его. Это он решил вознести престол свой, утвердить его «на краю севера» (Ис. XIV, 13), чтобы ему, злопыхателю и нелепому подражателю Твоему, служили исполненные мрака и холода.

Мы — «малое стадо» Твое, Господи (Лук. XII, 32). Владей нами, укрой под сенью крыл Твоих, будь нашей славой пусть нас любят ради Тебя, пусть бояться в нас слова Твоего! Кто сможет защитить тщеславных на Суде Твоем? «Нечестивый хвалится похотию души своей; корыстолюбец ублажает себя» (Пс. IX, 24), но кто похвалит их? Человека похвалят за дары, полученные им от Тебя, и пусть он радуется этим дарам, а не похвалам — они не его. Хвалящий же лучше хвалимого, ибо первому угоден в человеке Твой дар, второй же гордится Твоим, как своим.

ГЛАВА XXXVII

Ежедневно мы подвергаемся искушениям, Господи, и наибольшее из них — уста хвалящего. Ты приказываешь нам и здесь владеть собою: дай, что велишь, повели, что хочешь. Тебе ведомы стенания сердца моего, Ты видел потоки слез моих. Как мне понять, насколько очистился я от этой скверны; Ты ясно видишь это, я же — смутно. При других искушениях я могу проверить себя, тут же я бессилён. Когда речь идет о плотских радостях и суетствованиях души, тут мне понятно, чего я достиг, и об одном лишь я вопрошаю себя: каково мне без них, легко или тяжело. К богатству стремятся, дабы им служить одной или несколькими из трех страстей¹, и если душа не знает, насколько дорого ей ее богатство, пусть откажется от него, и узнает. Но если мы не знаем, как действует на нас отсутствие похвал, то неужто же нам следует опуститься до жизни настолько дурной и порочной, чтобы все возненавидели нас? Что может быть нелепее подобной мысли! И коль скоро похвала — неизменная спутница хорошей жизни и добрых дел, то пусть будут и они, и спутница их. Но, конечно, при этом я останусь в полном неведении относительно того, о чем шла речь.

В чем же исповедуюсь я Тебе, Господи, когда говорю об искушении? Не в том ли, что мне приятны похвалы? Но истина выше всех похвал, и если бы спросили меня, что бы я предпочел, стать заблуждающимся безумцем и слышать всеобщие похвалы, или же твердо стоять в истине, хотя бы все меня за то и порицали, я знаю, что бы я ответил. Одного я боюсь: как бы чужое одобрение не увеличивало мою радость от чего-то доброго во мне. А оно, увы, увеличивает ее, равно как порицание — уменьшает. И мало того; как только я беспокоюсь этим, как тут же подкрадывается ко мне и извинение. Ты, Господи, знаешь ему цену, но меня

¹ «Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская» (I Иоан. II, 16).

оно смущает. Оно такова Ты, Господи, повелел нам быть не только воздержанными, те подавлять любовь к не должному, но и справедливыми, т.е. любить достойное, не только Тебя, но и ближнего; далее, если я радуюсь похвалам достойного человека, то почему бы мне не считать, что я радуюсь возрастанию в нем добра, и наоборот, когда я слышу от него порицание, то огорчаюсь его недостаткам, так как он не понимает, что есть добро. Ведь я порою огорчаюсь похвалам себе, когда хвалят во мне то, что мне самому не нравится, или перехваливают то, что я считаю незначительным. Но опять-таки, откуда я могу знать, что подвигает меня на это: забота о ближнем, или желание, чтобы хвалящий разделял со мною мое мнение обо мне. И если мое собственное мнение о себе не встречает похвалы, это значит, что не хвалят и меня, ибо или хвалят то, что мне самому не нравится, или перехваливают то, что мне нравится, но не слишком. Ну, не загадка ли я сам для себя?

Нов Тебе, непреложная Истина, я нахожу, что беспокоиться от похвал себе мне надлежит не ради себя, а ради ближнего. Отчего так, не знаю, ибо тут я меньше знаю себя, чем Тебя. Молю Тебя, Господи, яви мне самого меня, дабы я мог исповедаться братьям в ранах моих Они помолятся за меня, а я спрошу себя еще и еще: если, слушая похвалы себе, я беспокоюсь о благе ближнего, то почему меня меньше смущают несправедливые упреки, когда они адресованы не мне, а другому? Почему я больше уязвляюсь оскорблением мне, а не ближнему? Неужто и это от меня сокрыто? Что же, продолжать «обольщать себя самого» (Тал. VI, 3), лгать перед Тобою устами и сердцем? Да не будет! Удали от меня безумие мое. Господи, да не будут слова мои елеем, который повредит голове моей (Пс. CXL, 5).

ГЛАВА XXXVIII

«Я беден и нищ» (Пс. CVIII, 22), но становлюсь лучше, когда, опротивевши себе, с горькими стенаниями ищу я милосердия Твоего, доколе не восполнится ущербность

моя и не исполнюсь я мира, недоступного горделивым. Речи же и дела, становясь известными людям, искушают любовью к похвалам, которая может стать попрошайкой, кланчащей голоса для утоления похоти своей. И даже тогда, когда я избочиваю ее в себе, она искушает меня этим, ибо нередко презрение к суетной славе — одежда, в которую рядится еще более суетная похвальба. Нельзя хвалиться презрением к славе: нет никакого презрения, если оно — только повод для похвальбы.

ГЛАВА XXXIX

В нас гнездится еще и другое зло, обнаруживаемое этим искушением, опустошающее души тех, которые нравятся себе даже тогда, когда не нравятся другим, и даже более того — когда они другим противны. Да они и не хотят нравиться. Радуюсь собою, они становятся противными Тебе, ибо дурное почитают за доброе, Твое добро — своим, а если и Твоим, то совершенным благодаря им. Они не порадуются Твоим дарам в них, но позавидуют тем, кто ими воспользуется. Таковы опасности, такими страхами терзается сердце мое; Ты видишь это, Господи, и не перестаешь исцелять раны мои, хотя и ежечасно наносишь все новые и новые.

ГЛАВА XL

Какими путями не прошла со мною Истина, уча, чего остерегаться и к чему стремиться, когда обращался я к Ней со скудными домыслами своими, ища утешения и спрашивая совета! Я обошел, насколько смог, чувствами своими телесный мир, изучал жизнь, оживляющую тело мое, исследовал сами чувства. Оттуда обратился я к сокровенным глубинам памяти с бесчисленными сокровищами их. Я смотрел и поражался, без помощи Твоей я ничего не мог понять, кроме того, что это — не Ты. И не сам я к этому

пришел, хотя и проник повсюду, стараясь во всем разобраться и все оценить: кое о чем мне сообщили чувства, о них самих — нечто во мне, ставшее как бы мною самим; я постигал чувства свои, роясь в сокровищницах памяти, где одно прятал, другое — рассматривал, а что-то и извлекал на свет. Но и та сила, с чьею помощью я делал все это, не была Тобою, вечным Светом, у Которого я вопрошал о том и этом, слушая уроки Твои и приказания.

Мне нравится, Господи, путешествовать по просторам памяти; в этом радость моя, сладостное убежище от мирских сует. Во всем, однако, что я перебираю, спрашивая Тебя, не нахожу я пристанища для души моей. Оно в Тебе, собирающем рассеянное ради единства его, и ничто во мне не отходит от Тебя. И Ты позволяешь мне порою ощутить в глубинах моих чувство неизъяснимой сладости, которое, продлившись оно долее, уж и не знаю, чем бы было, но уже не жизнью. Но затем я ниспадаю обратно, и вновь поглощает меня мир с привычными делами своими, и я сильно плачу, но и мир сильно держит меня. Такова сила привычки: я могу быть здесь, но не хочу, а там хочу, но не могу. Воистину, я достоин двойного сожаления.

ГЛАВА XLI

Вот почему я рассмотрел грехи мои, недуги души, подчиняющие ее тройному вожделению, и воззвал к деснице Твоей для спасения моего. Узрел я, раненный сердцем, сияние Твое и, ослепленный им, возопил: «кто способен вынести это?» «В смятении моем я думал: «отвержен я от очей Твоих» (Пс. XXX, 2 3). Ты — Истина, Которую я взалкал, но по жадности своей я хотел обладать вместе с Тобою еще и ложью. Но кто захочет изолгаться настолько, чтобы самому перестать понимать, в чем истина? Так я потерял Тебя, ибо Ты не сожительствуешь с ложью.

ГЛАВА XLII

Кто примирит меня с Тобой? Ангелы ли? Но как воззвать к ним, как молиться? Многие, искавшие пути к Тебе, шли на это; они искали видений, по справедливости став жертвами собственных вымыслов. Они желали найти Тебя, кичась своею наукой, раздуваясь от гордыни, а не смиренно ударяя себя в грудь. Они привлекли в сотоварищи себе духов обманчивых, опутавших их сетями магии и чародейства. Они искали посредника, который очистил бы их, но встретили «сатану, принявшего вид Ангела света» (II Кор. XI, 14). И соблазнилась их плоть, ибо тот был бесплотен.

Были они смертные и грешники. Ты же, Господи, Которого они гордо искали, бессмертен и свободен от греха. И посреднику между Тобою и людьми надлежало в чем-то уподобиться Богу, а в чем-то — людям. Если бы он был подобен только людям, он был бы далек от Бога, если бы — Богу, был бы далек от людей. У ложного же посредника, определенного по правосудию Твоему к посрамлению гордых, есть одно общее с людьми — грех. Он, однако, хочет казаться и в чем-то подобным Богу; будучи бесплотным, он похваляется бессмертием. Но так как «возмездие за грех — смерть» (Рим. У1, 23), то и объединяет его с людьми как раз то, за что он вместе с ними осужден на смерть.

ГЛАВА XLIII

Истинный Посредник, Которого сокровенное милосердие Твое предназначило для людей смиренных, дабы на Его примере учились они подлинному смирению, человек Иисус Христос, встал между смертными грешниками и Тобой, бессмертным и праведным; смертный, как люди, праведный, как Бог. И так как награда за праведность — жизнь и мир, то ею, соединявшей Его с Богом, он изгнал смерть для оправдания грешников, приобщившись

к ней вместе с ними. Он явлен был древним святым, дабы они спаслись верою в будущие муки Его, как и мы спасаемся верою в бывшие. Как человек. Он — Посредник, как Слово — Бог. Он Бог у Бога, единый Бог вместе с Богом.

Сколь возлюбил Ты нас, Отче, если Сына Своего не пощадил и предал за нас, нечестивых. Сколь возлюбил, что Он, Который «не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Филип. II, 6—8), Он, единственный свободный среди мертвых, «имеющий власть отдать жизнь и имеющий власть принять ее» (Иоан. X, 18), принял крестную муку. Он за нас пред Тобой победитель и жертва: потому победитель, что — жертва. Он за нас пред Тобой первосвященник и приношение: потому первосвященник, что — приношение. Он, рожденный Тобою и служивший нам, сделал нас из рабов сынами Твоими. Уповаю на Него, Господи; Ты исцелишь все недуги мои через Того, Кто сидит одесную Тебя, ходатайствуя за нас. Многочисленны и сильны недуги мои, но еще сильнее врачевание Твое: недоступно нам было Слово Твое, но вот, «Слово стало плотью и обитало с нами» (Иоан. I, 14).

Ужаснувшись греховности своей, обремененный нищетою, задумал я в сердце своем бежать в пустыню, но Ты удержал меня, говоря: «Христос затем умер за всех, чтобы живущие не для себя жили, но для Того, Кто умер за всех». Вот, Господи, во всем полагаюсь я на Тебя: открой очи мои, и увижу чудеса закона Твоего» (Пс. CXVIII, 18); ведомы Тебе недуги мои, все невежество мое: излечи меня, Боже, и исцели. Твой единственный Сын, «в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол. II, 3), выкупил меня кровью Своею. Да не клеветают на меня обуянные мирскою гордынью: я думаю о выкупе, принимая и поднося причастие. Я, бедный, хочу насытиться с теми, кто принимает и насыщается; «да восхвалят Господа ищущие Его» (Пс. XXI, 27).

КНИГА ОДИННАДЦАТАЯ

ГЛАВА I

Господи, милосердный и вечный: неужто Тебе неведомо то, о чем говорю я Тебе? Или же временное Ты видишь во времени? Зачем я рассказываю Тебе это, да еще и столь подробно? Не затем, конечно, чтобы Ты это узнал от меня, но чтобы и я, и читающие эти строки еще больше возлюбили Тебя, воскликнули в сердце своем: «Велик Господь и достохвален» (Пс. CXUV, 3). Я говорил, и еще скажу, что подвигает меня на это любовь к Твоей любви. Мы ведь молимся, хотя Истина и говорит нам: «Знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него» (Мф. VI, 8). О своих чувствах исповедуемся мы, говоря Тебе о своих страданиях и о милостях Твоих. Доверши освобождение наше, начатое Тобой, дай нам счастье в Тебе, ибо в себе мы несчастны. Ты ведь призвал нас стать нищими духом, плачущими и кроткими, алчущими и жаждущими правды, милостивыми, чистыми сердцем и миротворцами. Немало я поведал Тебе, Господу моему, но Ты сам повелел мне это в сердце моем; «Ты благ, ибо вовек милость Твоя» (Пс. CXVII, 1).

ГЛАВА II

Как и когда завершить мне рассказ мой, ведущийся языком стиля, о всех увещаниях Твоих, об угрозах и ласках, о тех утешениях, коими Ты направил меня проповедовать слово Твое и раздавать тайны Твои людям Твоим? Как сообщить обо всем по порядку, когда столь быстро утекает отмеренное мне время? А ведь давно уже решил я поразмыслить о законе Твоем, понять, что знаю,

а в чем беспомощен, что высветилось во мне светом Твоим, а где еще мечутся тени мрака, пребывающего во мне, доколе не поглотит сила Твоя немощь мою. Этому я хочу посвятить все свое время, остающееся свободным от насущных забот и служения людям, не всегда обязательном, но все же исполняемом мною.

Господи мой, внимли молитве моей, услышь желание сердца моего; ведь хочет оно совершить задуманное не только ради себя, но и на пользу любимым братьям; Ты знаешь, Боже, что это так. Да послужу Тебе мыслью и словом, да принесу их в жертву Тебе. Даруй мне все это, ибо я нищ и беден, Ты же «богатый для всех призывающих Тебя» (Рим. X, 12). Избави, Господи, уста мои от неразумия и лжи: да не впаду в заблуждение, да не введу в заблуждение других. Внемли и сжался. Господи Боже мой, Свет слепых и Сила немощных, неизменный Свет зрячих и неизменная Сила сильных. «Из глубины взываю к Тебе, Господи» (Пс. CXXDC, 1), внимли душе моей. «Твой день и Твоя ночь» (Пс. LXXIII, 16), по мановению Твоему быстро течет быстротечное время. Одари меня им, дабы я мог поразмыслить над тем, что сокрыто в законе Твоем; я стучусь, да откроется. По велению Твоему написано столько страниц, повитых глубокою тайной. Густы их леса, и олени Твои спешат туда отдохнуть, попасть и пожевать свою жвачку. Господи, дай понять, открой мне тайны этих страниц. Голос Твой — радость моя, услада услад моих. Дай мне, что я люблю, ибо и эта любовь — от Тебя. Не оставляй даров Твоих, и я исповедую Тебе все, что откроется мне Тобою в книгах Твоих. «Открой очи мои, и увижу чудеса закона Твоего» (Пс. CXVIII, 18) от начала, когда создал Ты небо и землю, и до вечного Царства с Тобою в небесном граде Твоем.

Помилосердствуй, Господи, услышь желание мое. Ведь не ищу я ничего земного: ни золота, ни серебра, ни драгоценных камней, ни пышных одежд, ни телесных наслаждений; я даже не прошу того, что необходимо телу в этом нашем житейском странствии — все

это приложится взыскующим «Царства Божия и правды Его» (Мф. VI, 33). Призри, Отче, на желание мое; молю Тебя во имя Господа нашего Иисуса Христа, Сына Твоего, сидящего одесную Тебя, Сына Человеческого, Которого Ты определил быть Посредником между Тобою и нами, через Которого Ты искал нас, не искавших Тебя, чтобы мы искали Тебя; во имя Слова Твоего, через Которое Ты создал все, в том числе и меня; во имя Единственного Твоего, через Которого Ты усыновил верных, в том числе и меня; молю Тебя во имя Его, нашего Ходатая, «в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол. II, 3), кои ищу я в книгах Твоих. Моисей писал о нем; так говорит он сам, так говорит истина.

ГЛАВА III

Дай мне услышать, дай понять, каким образом Ты сотворил в начале небо и землю? Так написал Моисей, но он ушел к Тебе, и нет его предо мною. О, если бы он был тут! Я бы ухватился за него, просил бы его, умолял бы именем Твоим раскрыть и разъяснить мне эту тайну; я весь обратился бы в слух, жадно внимая словам, исходящим из его уст. Впрочем, если бы он заговорил на еврейском, то напрасно бы потревожил мой слух: разум бы мой молчал. Вот если бы он заговорил по-латыни, то я сразу бы понял его, но и в этом случае, откуда бы мне было знать, правду ли он говорит. А если бы и знал, то разве от него? Конечно, нет. Сама истина, сокрытая в глубинах души и живущая в мыслях, не нуждающаяся ни в каких языках: ни в еврейском, ни в латинском, ни в греческом, ни в варварском, беззвучно сказала бы мне: «Он говорит правду»; и я, несколько не колеблясь, поверил бы и сказал человеку Твоему: «Ты говоришь правду». Но я не могу спросить у Моисея, и потому обращаюсь к Тебе, высочайшая Истина, просветившая его и вразумившая оставить нам эти письма, которые мы не в силах разрешить сами собою (II Пет. I,

20), к Тебе обращаюсь и молю: пощади меня, грешного; Моисею, рабу Твоему, Ты даровал написать, мне же даруй уразуметь написанное.

ГЛАВА IV

Мы видим: небо и земля существуют; они сами говорят нам, что сотворены, ибо изменчивы. То же, что существует и не сотворено, постоянно и неизменно, ибо в несотворенном нет ничего, что могло бы прибавляться, убываться или измениться. Они также свидетельствуют и о том, что не сотворили себя сами, да и не могли сотворить. «Мы существуем, — говорят нам они, — ибо сотворены. Нас не было прежде нашего бытия, как же могли мы сотворить сами себя?» И голос их — очевидная истина. Итак, Ты, Господи, сотворил их, Ты даровал им бытие. Они прекрасны, ибо прекрасен Ты; они благи, ибо Ты — Благо; они существуют только потому, что Ты — Сущий (Исх. III, 14). Но они не столь прекрасны, не столь благи, и нет в них той полноты бытия, которая есть в Тебе, их Творце; в них есть только отблеск, отражение Твоих совершенств. Мы знаем это и благодарим Тебя, хотя наше знание по сравнению с Твоим — неведение.

ГЛАВА V

«В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. I, 1). Как сотворил? Какие орудия, какие механизмы использовал для столь великого дела? Ты ведь не действовал как мастер, делающий одну вещь при помощи другой, придающий ей ту форму, какую он видит в своем уме. Но откуда в душе его такая способность, как не от Тебя, его Творца? Притом, он оформляет уже существующую материю, например, землю, камень, дерево, золото и т.п. Откуда все это, кто дал им их бытие, если не Ты? Ты дал мастеру тело и душу, управляющую членами его;

Ты дал ему материал для работы; Ты дал и способность уму его постигать тайны искусства и заранее видеть то, что он хочет произвести; Ты же наделил его и телесными чувствами, посредниками между телом его и душою. Все это говорит о том, что Ты — Творец всего. Но как Ты творишь все это, как, всемогущий, сотворил Ты небо и землю? Конечно, Ты сотворил их не на небе и не на земле; не в воздухе и не в водах, ибо они относятся к небу и земле; не во вселенной сотворил Ты вселенную, ибо до сотворения не было и ее. А из чего сотворил? Из материи? Но до своего сотворения не было и материи; в противном случае она ограничивала бы Твое всемогущество. Если же материя была сотворена Тобою прежде, то из чего: из чего-то, что было сотворено до материи, или же это «что-то» существовало само по себе, опять-таки ограничивая Твое всемогущество? Выходит, до творения не было ничего, кроме Тебя, и все существующее зависит только от Твоего бытия. «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их. Ибо Он сказал, — и сделалось; Он повелел, — и явилось» (Пс. XXXII, 6,9).

ГЛАВА VI

А каким образом Ты повелел? Неужто голосом, каким некогда сказал с неба: «Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф. III, 17)? Не думаю. Этот голос похож был на наш, когда слоги возникали один за другим и исчезали, и сам он, отзвучав, исчез. Понятно, что Ты говорил через временную тварь, служившую вечной воле Твоей. И эти раздававшиеся во времени слова Твои воспринимались внешним слухом тела и передавались внутреннему слуху души, которая соотносила услышанное с вечным Словом Твоим. Сравнив эти отзвучавшие слова с вечным Словом Твоим, пребывающим в безмолвной тишине, душа сказала себе «Нет, эти слова и Слово Твое — не одно и то же. Прозвучавшие

слова ниже меня, их даже нельзя назвать сущими, ибо они бегут и исчезают. Слово же Господа моего бесконечно выше меня, пребывая вовеки». Итак, если такими телесными звуками Ты повелел сотвориться земле и небу, то еще прежде них Ты должен был создать телесную тварь, чей голос должен был прозвучать во времени. Но до сотворения неба и земли не было никакой твари, а если бы и была, то не мимолетным же словом Ты создал мимолетное слово, которым бы повелел сотвориться небу и земле, и ведь никто другой, помимо Тебя, не мог сотворить его. Так что же это было за слово Твое, что за орган высочайшей воли Твоей, которым создавал Ты эту тварь?

ГЛАВА VII

Словами бытописателя о сотворении мира и размышлением над ними Ты призываешь нас к пониманию того, что есть Слово Твое, совечное Тебе, Которое у Бога и Которое — Бог (Иоан. 1,1), Оно изрекается Тобою в вечности, и Им же все в вечности изрекается; в Нем нет ни тени перемены, нет ни начала, ни конца, но все вместе и всегда. В противном случае в Тебе было бы время и изменяемость, в Том, Кто вечен и неизменен! Я постигаю это, Господи, и благодарю Тебя за это; и каждый, кто постигает непреложную истину, благодарит и благословляет Тебя. Видим, Господи, видим и знаем, что всякий переход от бытия к небытию — смерть того, что было, а переход от небытия к бытию — рождение того, чего не было. Но в Слове Твоем ничего не умирает и не рождается, ибо Оно бессмертно иечно. И поэтому Словом Своим, совечным Тебе, Ты говоришь все одновременно иечно; и все, что обретает бытие, Ты вызываешь к бытию этим Словом, хотя возникающее возникает не вдруг и не одновременно в вечности, а постепенно и во времени.

ГЛАВА VIII

Как же это так, умоляю Тебя, ответь мне, почему я вижу это, а выразить не могу? Могу лишь сказать одно; все, что начинает существовать и перестает, начинает и перестает тогда, когда надлежит ему начаться и перестать, и так определено ему вечным Умом, Который не начинается и не перестает. И этот Ум — Слово Твое, Которое и есть Начало, как и было сказано (Иоан. VIII, 25). Слово сие, воплотившись, благовествует нам в Евангелии, прозвучавшем в мире для человеческих ушей; Им все призывались уверовать в Него, искать Его в себе и обрести Его в вечной Истине, которой один Он, благой наш Учитель, учит всех учеников Своих. В себе, в сердце своем слышу я голос Твой, Господи, взывающий ко мне: «Кто учит вас, Тот вам и говорит, а кто не учит, тот не вам говорит». Но кто же учит нас, как не Истина? И если от творений видимых мы восходим к невидимому и от преходящих — к неизменному, то стоя, так сказать, пред вечною Истиною и внимая Ей, мы учимся истинно, «радостью радуемся, слыша голос жениха» (Иоан. III, 29) и возвращаемся туда, откуда мы сами. И это вечное Начало — Слово Твое, без Которого мы, как без путеводной звезды, заблудившись, не смогли бы вернуться. А возвращаемся мы от заблуждений, познавая истину, истине же учит нас Тот, Кто есть Начало истины и Слово истины

ГЛАВА IX

Этим-то Началом и сотворил Ты, Боже, небо и землю, дивным образом говоря и действуя. И это Начало — Слово Твое, Сын Твой, сила Твоя, премудрость Твоя, истина Твоя. Кто постигнет это, чей язык выскажет? Что за сила поражает ум мой, сотрясает сердце? Трепещу и страшусь, и все же устремляюсь к ней. Трепещу, ибо

вижу, сколь далек я от нее, стремлюсь, ибо в себе самом вижу отблеск и образ ее, потрясающей меня и поражающей. Сама Премудрость озаряет меня, разгоняя тьму, которая всякий раз обнимает меня, когда удаляюсь я от неизреченного света и «изнемогает от грехов моих сила моя» (Пс. XXX, 11). Но Ты, Господь, многомилостивый к неправдам моим, всякий раз исцеляешь недуги мои. Ты «прощаешь все беззакония мои, исцеляешь все недуги мои; избавляешь от могилы жизнь мою, венчаешь меня милостию и щедротами; насыщаешь благами желание мое, обновляя, подобно орлу, юность мою» (Пс. СII, 3—5); «ибо мы спасены в надежде, но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении» (Рим. VIII, 24, 25). Имеющий уши, да слышит в сердце своем слова Твои; я же, внимая пророчеству Твоему, воззову: «Как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро» (Пс. CIII, 24). И премудрость Твоя — Начало, и этим Началом сотворил Ты небо и землю.

ГЛАВА X

Не осуетствовали ли, не возгордились ли древностью рода своего те, которые говорят нам: «Что делал Бог до того, как сотворил небо и землю? Если Он пребывал в покое, то почему не остался в нем и далее? Если же в Нем возникло новое желание нечто сотворить, то в чем же тогда заключается неизменность Его воли: ведь необходимо было изменение в Нем, коль скоро возникло новое желание. Воля Божия присуща Богу и предваряет всякое творение: ничего бы и не могло быть сотворено, не предшествуй этому воля творить. Воля Божия, далее, принадлежит к божественной субстанции, если же предположить, что в ней возникает нечто новое, чего прежде в ней не было, то тогда эту субстанцию нельзя назвать в прямом смысле слова вечной. Если же, наконец, воля Божия от вечности желала творить, то почему само творение не вечно?»

ГЛАВА XI

Как далеки такие от истины! Говорящие это не знают Тебя, Премудрость Божия, не понимают, как совершаются дела Твои в Тебе и через Тебя. И при этом селятся постигнуть непостижимое, мудрствуя о вечном! Их душа, блуждая в преходящем, мечась между прошлым и будущим, теряется в суетности помыслов своих. Кто может застыть хоть на минуту, чтобы проникнуться светом неизменяющейся вечности и сравнить ее с нашими временами, не знающими постоянства, чей свет — только мерцание? Что есть протяженность времени, как не последовательный ряд исчезающих и сменяющих друг друга мгновений? В вечности же этого нет: там все здесь и сейчас, там одно настоящее, тогда как невозможно найти то время, которое действительно было бы в настоящем. Все прошедшее наше было некогда будущим, все будущее зависит от прошедшего; но все прошедшее и все будущее творится из настоящего, вечно сущего, для которого нет ни прошедшего, ни будущего; и это-то мы и называем вечностью. Но кто в состоянии понять эту неизменно пребывающую в настоящем вечность, которая, не зная ни прошедшего, ни будущего, творит из своего «сейчас» и прошедшее, и будущее? Чей язык, чей стиль разрешит эту великую загадку?

ГЛАВА XII

Как же ответить мне тем, кто вопрошает: «Что делал Бог до того, как сотворил небо и землю?» Не стану отделяться той известной шуткой, что, дескать, Бог уготовлял преисподнюю тем, кто дерзнет допытываться о высоком. Одно дело рассуждать, совсем другое — высмеивать. Лучше уж честно признаться в незнании, чем изводить всех своими остротами. Я положительно утверждаю только одно: Ты, Господи Боже наш, один Творец

вселенной; и если под именем неба и земли разумеются все твари, созданные Тобой, то я смело говорю: до сотворения неба и земли Бог не делал ничего, ибо делать для Бога — значит творить. О, если бы я знал все, что мне нужно знать, так же ясно как то, что прежде сотворения мира не было никакого мира!

ГЛАВА XIII

Если же чей-то ум, увлекаясь летучим воображением, блуждает мыслью в беспредельных просторах времен, как бы предшествовавших творению, и удивляется, как это всемогущий Бог, Творец всего, высочайший Создатель неба и земли в продолжение бесчисленных веков оставался в бездействии, такой пусть остудит свое воображение, отрезвит ум, поразмыслит здраво и поймет тогда, сколь суетно его удивление. В самом деле, как могли протекать те бесчисленные века до творения, если Господь еще не сотворил их, ибо Он — Творец всех веков и времен. Что могло проходить, если и проходить то было нечему? Как вообще Господь мог какое-то время ничего не делать до творения, если само это время еще не было сотворено? Кто сотворил это время, как не Он? Как могло проходить оно, если не было сотворено? Атак как до сотворения неба и земли времени не было, то зачем спрашивать, что Бог делал «тогда»? Не было времени, не было и «тогда».

Нет, не во времени Ты предварял времена, иначе бы и не предварял. Ты предшествуешь им Своей безначальной вечностью, возвышаешься надо всем будущим. Оно придет и уйдет, но «Ты — тот же, и лета Твои не кончатся» (Пс. CI, 28). Годы Твои не приходят и не уходят, наши же, чтобы прийти им всем, приходят и уходят. Все годы Твои одновременны и постоянны, наши же исполнятся только тогда, когда их уже не станет. «У Господа один день» (II Пет. III, 8), и день этот не наступает ежедневно, а суть вечное «сегодня», которое не сменяется «завтра»

и не вытесняет «вчера». Твое «сегодня» — вечность, а потому вечен и Сын Твой, коему Ты сказал: «Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя» (Пс. II, 7). Всякое время — от Тебя, Ты же — до всяких времен; не было времени, Ты же — был.

ГЛАВА XIV

Не было такого времени, когда Ты еще ничего не создал, ибо и время — творение Твое. Нет времени вечного, подобного Тебе: Ты пребываешь, время же пребывать не может. Что же это — время? Кто может объяснить это доходчиво и кратко? Кто может помыслить, чтобы затем объяснить? И, однако же, о чем так часто и так обыденно вспоминаем мы в беседах, как не о времени? И когда говорим о нем, то понимаем, о чем говорим, и когда о нем говорит кто-либо другой, то и тут понимаем, что он имеет в виду. Так что же такое время? Если никто меня о нем не спрашивает, то я знаю — что, но как объяснить вопрошающему — не знаю. Твердо же знаю я только одно: если бы ничего не проходило, не было бы прошедшего; если бы ничего не приходило, не было бы будущего; если бы ничего не было, не было бы настоящего. Но как может быть прошлое и будущее, когда прошлого уже нет, а будущего еще нет? А если бы настоящее не уходило в прошлое, то это было бы уже не время, а вечность. Настоящее именно потому и время, что оно уходит в прошлое. Как же можно тогда говорить о том, что оно есть, если оно потому и есть, что его не будет. Итак, время существует лишь потому, что стремится исчезнуть.

ГЛАВА XV

Однако, мы говорим о длительном времени или о времени кратком, причем говорим это применительно только к прошлому и будущему. Например, о сотне лет,

прошедшей или будущей, мы говорим как о времени длительном, о десяти же минутах, прошлых или будущих, как о времени кратком. Но как может быть длительным или кратким то, чего нет? Прошлого уже нет, будущего еще нет. Мы же не скажем о прошлом «долго», но «было долго»; о будущем же — «будет долго». Господи мой, Свет мой, не посмеется ли и здесь истина Твоя над гордыми? Долгое прошлое стало долгим тогда, когда его уже не стало, а не тогда, когда оно еще было настоящим. Но как может быть долгим то, чего нет? Поэтому правильно говорить не «долгое прошлое», а «долгим было это настоящее», ибо оно тогда только и было, когда оно было настоящим.

Но погляди, душа, может ли быть настоящее долгим: тебе ведь дано наблюдать сроки и измерять их. Что ты ответишь? Сто лет настоящего — долго ли это, или нет? Но могут ли все сто лет быть в настоящем? Если идет первый год, то он — в настоящем, остальные же девяносто девять — только в будущем. Во второй же год — первый уже будет в прошедшем, а остальные — в будущем. Возьмем середину: половина — в прошлом, половина — в будущем. Поэтому сто лет в настоящем быть не могут. Но ведь и тот год, который идет, — отнюдь не в настоящем. Идет его первый месяц: он—в настоящем, одиннадцать же других — в будущем, идет второй: первый — в прошедшем, десять — в будущем, и т. д. Но и текущий месяц не весь в настоящем. В настоящем — один из его дней: все его дни до текущего — в прошлом, все дни после текущего — в будущем. Выходит, долгим можно назвать лишь настоящее, да и то сведенное до одного дня. Но расчленишь-то можно и день. Он состоит из ночных и дневных часов, и всего их — двадцать четыре. По отношению к первому часу все остальные — будущие, по отношению же к последнему — прошедшие. Но даже и настоящий час состоит из более мелких и быстро исчезающих частей: исчезнувшие — в прошлом, все прочие — в будущем. Настоящим можно назвать только миг, который уже не делится на части; но как ухватить его?

Ведь он потому-то и неделим, что у него нечего делить: у него нет никакой длительности. Если бы у него была хоть какая-нибудь длительность, ее можно было бы разделить на «до» и «после», на прошлое и будущее. Настоящее же не продолжается.

Так где же то время, которое мы называем долгим? В будущем? Но мы не говорим о нем: «Оно долгое», ибо его еще нет. Поэтому и говорится: «Оно будет долгим». Когда же оно будет? Если в будущем, то как может быть долгим то, чего еще нет? Если же оно станет долгим тогда, когда начнет возникать и становиться настоящим, то настоящее, как показано выше, долгим быть не может.

ГЛАВА XVI

И, однако, Боже праведный, мы понимаем, что такое промежутки времени, сравниваем их и говорим, что одни длиннее, а другие — короче. Мы даже можем измерить, насколько одно время короче или длиннее другого, и указать, что то длиннее этого в два раза, это — короче того в три раза, а эти два — равны. Измеряем же мы время только тогда, когда оно идет, ибо мы его чувствуем; как нам измерить прошлое, которого уже нет, или будущее, которого еще нет? Кто осмелится утверждать, что может измерить несуществующее? Пока время идет, его можно чувствовать и измерять, когда прошло — как измерить его, то, чего уже нет?

ГЛАВА XVII

Я только исследую, Отче, я ничего не утверждаю. Господи, помоги мне, направляй меня. Кто решился бы сказать, что трех времен, как учили мы в детстве, а затем и сами учили детей, что их, прошлого, настоящего и будущего, нет, а есть одно только настоящее? Или же все-таки

есть и они? Возможно, будущее прячется в каком-то тайнике, выходя из которого становится настоящим, а затем вновь прячется и называется прошедшим? Иначе как бы прозревали будущее предсказатели, как могли бы люди правдиво повествовать о прошлом, если бы то и другое не представало перед их умственным взором? А можно ли видеть несуществующее? Таким образом, прошлое и будущее существуют.

ГЛАВА XVIII

Дозволь мне, Господи, упование мое, спрашивать и дальше, да не смутят меня поиски мои. Если будущее и прошлое существуют, то где? Твердо могу сказать одно: где бы они ни были, там они — настоящее, ибо если и там будущее — только будущее, то и там его еще нет, прошлого же, если и там оно прошлое — там уже нет. Так что где бы и как бы они ни были, там, где они есть, там они — настоящее. И правдиво повествуя о прошлом, люди извлекают из памяти не сами события (они прошли), а слова, навеянные образами этих событий, которые, проходя, оставили в душе как бы свои отпечатки. Детства моего, например, уже нет, ибо оно в прошлом, которого нет, но вспоминая о нем я вижу его образ, живущий в памяти моей в настоящем.

Не в том ли и причина правдивых предсказаний: по существующим образам прозревать те, которых еще нет? Признаюсь, Господи, этого я не знаю. Знаю, однако, что мы часто обдумываем будущие действия, и само это обдумывание происходит в настоящем, хотя предмета обдумывания еще нет, он — в будущем. Но как происходит это таинственное предчувствие будущего? Ведь увидеть можно только то, что есть, а то, что есть, — в настоящем. И когда говорят о том, что видят будущее, то видят, собственно, не его, а те его признаки и причины, которые уже существуют в настоящем. Не будущее, таким образом, видится провидцам, а настоящее, и по

нему они предрекают то, что должно произойти. Представления о будущем уже живут в душе, и всматриваясь в них, говорят о будущем. Вот один из многочисленных примеров: я вижу зарю и говорю о том, что скоро взойдет солнце. Я вижу настоящее, говорю же о будущем; не солнце в будущем (оно уже есть), а его восход (которого еще нет). Если бы в душе моей не было представления о восходе, я не смог бы его предсказать; ни зоря, которую я вижу, ни представление о восходе, которое живет в душе (то и другое — в настоящем) — не есть сам восход, однако они позволяют мне сказать о том, что скоро взойдет солнце. Будущего еще нет, а раз нет, то и вообще нет и увидеть его никак нельзя, но его можно предсказать исходя из того настоящего, которое есть и которое можно увидеть.

ГЛАВА XIX

Как же Ты, Создатель и Управитель мира, являешь душам грядущее? А ведь Ты являешь его пророкам Своим. Как же являешь его Ты, для Которого нет никакого будущего? Через настоящее? Ибо как можно явить то, чего нет. Слабы глаза мои, как увидеть им промышление Твое? Где взять мне сил, которых у меня самого нет? Укрепи меня, Боже, и помоги, и тогда постигну я все благодаря Тебе, сладостный свет внутреннего зора моего.

ГЛАВА XX

Ясно одно: будущего и прошлого нет, а потому неправильно говорить о существовании трех времен: прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы сказать, что есть настоящее прошедшего, просто настоящее и настоящее будущего. Эти три времени существуют в нашей душе, и нигде более: настоящее прошедшего — это память; просто настоящее — созерцание;

настоящее будущего — ожидание. Если это так, то времени действительно три, хотя бы их и называли, как принято: прошедшее, настоящее и будущее. Я озабочен не тем, чтобы спорить о словах; лишь бы люди понимали, о чем они говорят, и знали, что прошедшего и будущего нет. Слова ведь нечасто употребляются в их собственном смысле, и однако же, выражаясь неточно, мы прекрасно понимаем, о чем идет речь.

ГЛАВА XXI

Я уже говорил о том, что мы можем измерять время только в процессе его прохождения, и только благодаря этому можем говорить о том, что тот промежуток был больше того, этот — меньше этого, а те и вовсе были равны. Мы измеряем текущее время, и если бы кто-либо спросил меня, откуда я это знаю, я бы ответил, что знаю благодаря самому измерению, ибо измерить можно только существующее, прошлого же и будущего не существует. Но как измерить настоящее, если у него нет длины? И откуда, как и куда идет время? Откуда, как не из будущего? Как? Через настоящее, у которого нет длины. Куда? В прошедшее. Из того, чего еще нет, через то, у чего нет длины, в то, чего уже нет. Что же мы измеряем? А ведь мы измеряем, коль скоро говорим: двойной срок, тройной или равный. В каком же промежутке измеряется время: в будущем его нет, и измерить его нельзя; в настоящем оно есть, но не имеет того, что можно бы было измерить; в прошлом же его опять нет, и опять-таки его не измерить.

ГЛАВА XXII

Томится душа моя перед этой загадкой. Открой мне ее, Господи Боже мой. Отец милостивый, открой Христа ради; дозвошь проникнуть в нее, столь таинственную и обыденную

, освети мне ее светом милосердия Твоего. Кого расспросить мне, кому, как не Тебе, явить мне все невежество мое? Дай мне то, что я люблю, то же, что я люблю — это от Тебя, Боже. Дай, любящий Отче, «дающий блага просящим у Тебя» (Мф. VII, 11). Дай узнать то, над чем трудится душа моя, ибо «это трудно в глазах моих» (Пс. LXXII, 16), пока Ты не откроешь их мне. Молю Тебя ради Христа, во имя Его, Святого среди святых Я верю, потому и говорю, и живу надеждой «созерцать красоту Господню и посещать храм Его» (Пс. XXVI, 4). «Ты дал мне дни, как пяди» (Пс. XXXVI, 6), и они проходят, а как, я не знаю.

Мы все твердим: «Время, время; времена, времена; как долго такой-то говорил то-то; как долго он делал; как долго я тебя не видел; чтобы произнести этот слог требуется вдвое больше времени, чем для произнесения того, краткого». Мы говорим это и слышим; нас понимают, и мы понимаем. Это так ясно, так обыденно, но кто это постиг, кому оно открылось?

ГЛАВА XXIII

Мне довелось слышать от одного весьма ученого мужа, что время — это движение солнца, луны и звезд. Но почему же тогда не считать временем движение вообще всех тел? Остановись вдруг светила, что помешало бы вращению гончарного круга? И как бы мы сочли его обороты, если бы времени не стало? Неужто же, наблюдая за его вращением, мы не смогли бы сказать, видя, что в тот раз он повернулся быстрее, чем в этот, что тот оборот занял меньший промежуток времени, чем этот? И как говорили бы это? Неужто вне времени? И не было бы в наших словах коротких и длинных слогов? Господи, позволь нам в малом увидеть законы, общие и для малого, и для большого. Есть звезды, «светила на тверди небесной для знамений, и времен, и дней, и годов» (Быт. I, 14), и я не скажу, что оборот деревянного колеса есть день, но и тот ученый муж не может сказать, что тут нет времени.

Я хочу узнать природу и сущность времени, которым мы измеряем движение тел и говорим: «Это движение вдвое длиннее того». Меня интересует вот что: днем называется не только светлое время, когда солнце находится над землей, но и время, за которое оно совершает свой оборот от восхода до восхода, почему мы и говорим, что прошло столько-то дней, включая в это время и ночи. Таким образом, полный день определяется полным кругооборотом солнца, и я спрашиваю, что же такое этот день: само движение, срок его совершения или же то и другое разом? В первом случае днем мог бы быть и час, если бы солнце смогло обернуться столь быстро; во втором дня бы вообще не было, а был бы только час; в третьем нельзя было бы назвать днем ни сам промежуток времени, необходимый для полного оборота, ни, если допустить, что солнце может остановиться, такое количество времени, за какое оно обычно совершает свой оборот от утра до утра. Итак, оставим в стороне вопрос о дне и спросим: что такое время, измеряя которым движение солнца мы могли бы сказать: солнце совершило свой оборот за промежуток вдвое меньший, чем обычно (если бы оно совершило его за двенадцать часов). Сравнивая оба промежутка, мы бы сказали тогда, что солнце порою совершает оборот за одно время, а порою — за другое, двойное. Если же кто возразит, что подобного не бывает, пусть такой прочтет о том человеке, который сумел молитвой остановить солнце, дабы битва была завершена победой: солнце стояло, а время — шло. Итак, я вижу, что время — это некая протяженность. Вижу ли? Открой мне это, Свет и Истина.

ГЛАВА XXIV

Хочешь ли, чтобы я признал, что время — движение тел? Нет, не хочешь. То, что всякое движение — во времени, это я понимаю: Ты говоришь это мне. А что само

это движение — время, этого я не понимаю: не Ты это говоришь. Когда тело движется, я временем измеряю, сколь долго оно движется. Но если я не видел начала движения и его завершения, то ничего не могу сказать о его длительности кроме того, сколь долго я сам его наблюдал. Если я долго наблюдал, то могу сказать, что оно движется долго, хотя и не могу сказать, как именно долго; длительность ведь определяется сравнением, и о ней можно говорить, даже не зная ее точного значения. Можно же, например, сказать: «Долго, как и то», или: «Дольше того», и т.п. Если же нами был замечен момент начала движения и момент его окончания, то в этом случае мы можем уже сказать, сколько времени длилось это движение. Коль скоро движение — это одно, а мерило его — нечто другое, то разве не ясно, что скорее должно быть названо временем? И если иное тело когда движется, а когда и стоит на месте, то разве не можем мы также измерить время его покоя и сказать: «Оно покоилось столько-то, а двигалось — столько-то», или: «Стояло вдвое больше, чем двигалось»; или: «Больше стояло, чем двигалось» — в зависимости от того, насколько точны наши наблюдения? Выходит, время не есть движение тел.

ГЛАВА XXV

Признаюсь, Господи: я и сейчас не знаю, что есть время; зато я знаю, что говорю об этом во времени, что долго уже говорю и что это «долго» — некий промежуток времени. Как же так выходит, что это я знаю, а что такое само время — не знаю? А может быть, знаю, но не знаю, как рассказать об этом? Увы мне! Я даже не знаю, что я знаю! Вот, Господи, я не осмелюсь солгать пред лицом Твоим: что думаю, то и говорю. «Ты возжигаешь светильник мой, Господи; Бог мой просвещает тьму мою» (Пс. XVII, 29).

ГЛАВА XX VI

Ведь не лжет же душа моя, говоря Тебе, что она измеряет время. Да, Господи, я измеряю, хотя и не знаю, что измеряю. Я измеряю движение временем, но разве я не измеряю само время? Когда я измеряю, сколь долго движется тело отсюда туда, то что я измеряю, как не время, в течение которого тело движется? А чем измеряется время, как не временем же: более длинное более коротким, как мы измеряем балку локтем. Так, длительность долгого слога измеряется длительностью более короткого: о нем говорится, что он вдвое длиннее. Длительность произведения вымеряется числом стихов, длина стиха — числом стоп, длина стопы — числом слогов и длительность долгих слогов — длительностью коротких. Счет этот не зависит от числа страниц, иначе бы мы измеряли не время, а место, и по мере того, как произносятся слова, мы говорим о том, сколь длинно произведение, из скольких стихов оно состоит, сколь длинны сами стихи, состоящие из стольких то стоп, и т.д. Но точной меры времени здесь нет, ибо и короткий стих можно произносить протяжно, и длинный — очень быстро. Выходит, ясно: время есть некая протяженность, но не совсем ясно, протяженность чего. Может быть, души? Что же, Господи, я измеряю. Время? Но я не могу измерить будущего, ибо его еще нет, не могу измерить настоящего, ибо у него нет длительности, не могу измерить и прошедшего — его уже нет. Что же я измеряю? Время, которое проходит, но еще не прошло?

ГЛАВА XXVII

Не уставай искать, душа моя, сильнее напрягай мысль свою. Господь — прибежище наше, «Он сотворил нас, и мы — Его, Его народ и овцы паствы Его» (Пс. XCIX, 3). Взгляни туда, где забрезжила уже заря истины. Представь: зазвучал человеческий голос; он звучит еще и еще, и, 24 Об истинной религии

наконец, умолкает. Замолк он, звук растаял, и наступила тишина. Пока он не зазвучал, он был в будущем, и его нельзя было измерить; также нельзя его измерить и сейчас: его уже нет. Можно было тогда, когда он звучал, ибо тогда было что мерить. Но ведь и тогда он не застывал, но приходил и уходил. Но, может быть, потому его и можно было измерить? Проходя, он тянулся, и это протяжение, в отличие от настоящего, имело длину и подлежало измерению. А коли так, то смотри: начинает звучать некий звук; измерим его, пока он звучит, ибо, отзвучав, он уйдет и измерять будет нечего. Измерим и скажем, какова его длительность. Измерим с того момента, как он возник, и до того, как он прекратился. Мы, значит, измеряем промежуток между каким-то началом и каким-то концом. Поэтому еще звучащий звук нельзя измерить и сказать, насколько он длиннее или короче другого. Но когда он смолкнет, его уже не будет; как же тогда его мерить? И все же мы измеряем время, не то, которого еще нет, и не то, которого уже нет, и не то, которое не длится, и не то, что еще не закончилось. Таким образом, мы измеряем не будущее время, не настоящее и не прошедшее, и даже не то, которое проходит; и все же мы его измеряем.

«Господь, всего Создатель» (Deus creator omnium); этот стих состоит из восьми чередующихся слогов, коротких и долгих; есть четыре коротких первый, третий, пятый и седьмой; они однократны по отношению к четырем долгим: второму, четвертому, шестому и восьмому. Каждый долгий вдвое длинней короткого. Я, произнося их, слышу это, а потому и утверждаю. Таким образом, если в этом вопросе полагаться на слух, то выходит: я вымеряю долгие слоги краткими и чувствую, что долгий вдвое длиннее краткого. Но когда долгий звучит после краткого, как удержать мне краткий, чтобы вымерить им долгий? Долгий ведь не зазвучит раньше, чем отзвучит краткий, да и сам он может быть измерен только после того, как отзвучит. Однако, отзвучав, он исчезает. Что же тогда я меряю? Где тот краткий, мое мерило? Где долгий, объект измерения? Оба, отзвучав, растаяли в воздухе, их

уже нет, а меж тем я измеряю и, насколько могу довериться слуху, уверенно заявляю, что долгий слог вдвое длиннее короткого. И сделать это я могу лишь потому, что оба слога уже отзвучали. Я, следовательно, измеряю не их, а что-то, что прочно закрепилось в памяти моей.

В тебе, душа моя, измеряю я время. Не возражай ни мне, ни себе; отвлекись от сумятицы впечатлений. Не где-либо еще, а именно в тебе я измеряю время. Впечатление от преходящего закрепляется в тебе, и оно-то, существующее в настоящем, и поддается измерению, а не то, что уже прошло и его нет. И это запечатлевшееся в тебе я и измеряю, измеряя время. Таким образом, вот где находится время, в противном же случае я его вообще не измеряю. Ну, а когда мы измеряем молчание и говорим, что это-де молчание длилось столько же, сколько и этот вот звук, то разве мысленно мы не измеряем этот звук, хотя бы он и не раздавался в воздухе, и таким образом определяем, сколь долго длилось молчание? Молча мы произносим в уме стихотворение или любую другую речь; мы сообщаем об их размерах, о занятых ими промежутках времени, как если бы мы их произносили вслух. Допустим, кто-либо захотел издать некий звук и при этом пожелал заранее узнать, сколь долгим он будет. Он мысленно издает его, определяет длительность и затем уже издает вслух, дабы он прозвучал до положенного ему срока. В процессе же его звучания происходит вот что: то, что уже раздалось, отзвучало; то, что осталось, еще прозвучит. Внимание, существующее в настоящем, переправляет будущее в прошлое; уменьшается будущее —растет прошлое, исчезает будущее — и все уже становится прошлым.

ГЛАВА XXVIII

Но как уменьшается и исчезает будущее, которого еще нет? Как растет прошлое, которого уже нет? Да так, что все это существует только в душе, и только в ней есть все три времени. Она и ждет, и внимает, и помнит:

то, что она ждет, проходит через то, что она внимает, и становится тем, что она помнит. Будущего еще нет, но в душе живет ожидание будущего. Прошлого уже нет, но в душе живут воспоминания о прошлом. Настоящее лишено длительности, но внимание — протяженно. У будущего нет длительности, ибо нет и самого будущего; длительность будущего — это длительность его ожидания. У прошлого нет длительности, ибо нет и самого прошлого; длительность прошлого — это длительность памяти о нем.

Я собираюсь пропеть; пока я не начал, ожидание мое устремлено к этой песне, причем к ней всей; когда же я начну петь, то по мере того, как ожидание будет истаивать вместе с пропетым и вместе с ним уходить в прошлое, туда же вслед за ними устремится и память. Сила, вложенная в мое действие, распределена между памятью о том, что я уже сделал, и ожиданием того, что я еще сделаю. Внимание же сосредоточено на настоящем, через которое будущее переходит в прошедшее. Чем далее продвигается действие, тем короче становится ожидание и тем длительнее память; в конце концов ожидание исчезнет, и действие завершится, целиком поместившись в памяти. То, что происходит с целой песней, то же происходит и с каждой ее частью; то же происходит и со всем представлением, частью которого является эта песня; то же происходит и со всей нашей жизнью, складывающейся из своих частей —действий. То же и со всеми веками, прожитыми сынами человеческими, ибо все жизни наши — только части этих веков.

ГЛАВА XXIX

Поскольку «милость Твоя лучше, нежели жизнь» (Пс. LXII, 4), то вот она, жизнь моя: она разбросана во многом, но «десница Твоя поддерживает меня» (Пс. XVII, 36) в Господе моем, истинном Посреднике между Тобой, Единым, и нами, множественными, живущими многим и во многом, а потому и чаю я достигнуть Его, «как достиг

меня Христос Иисус» (Филип. III, 12). Уйдя от ветхого человека и собрав себя, да последую за одним. Не блуждая в прошлом, не рассеиваясь в мыслях о будущем и преходящем, но сосредоточившись на том, что предо мною, пойду к Тому, Кто свыше, не уставая воздавать хвалы, дабы «созерцать красоту Господню и посещать храм Его» (Пс. XXVI, 4), вечный и неизменный. Теперь же «истощилась в печали жизнь моя и лета мои в стенаниях» (Пс. XXX, 11), и одно утешение мое в Тебе, Господи. Ты — вечный Отец мой, я же пребываю во времени; мысли мои, сердцевина души, раздираются шумной толпой преходящего, и так будет дотопе, доколе не прильну я к Тебе, не сольюсь с Тобою, очищенный и расплавленный в горниле Твоей любви.

ГЛАВА XXX

Тогда я встану, утвержусь в Тебе, в образе своем, в истине Твоей. Я не претерплю более от вопросов людей, наказанных болезненной жадью, которым хочется выпить больше, чем они в силах вместить. Они вопрошают: «Что делал Бог до сотворения мира?», или: «Почему Он решил что-то сделать, если прежде Он ничего не делал?» Дай им, Господи, уразуметь, что они говорят, открой им, что там, где нет времени, нет никакого «до*» и «прежде». Прежде не делать, значит не делать во времени. Пусть увидят они, что без сотворенного нету и времени, и пусть прекратят свое пустословие. Пусть обратятся к Тебе, Сущему до всякого времени, вечному Творцу всех времен, всего, что во времени и даже до него.

ГЛАВА XXXI

Господи Боже мой, сколь глубоки тайны Твои, как далеки мы от них из-за наших грехов. Исцели глаза мои: пусть порадуются свету Твоему. Есть ли в мире душа,

столь великая знанием своим, что ведомо ей и прошлое, и будущее, ведомо настолько, насколько ведома мне иная песня? Тогда удивительна и достохвальна она: ведь ей настолько же открыто и то, что прошло, и то, что еще наступит в грядущих веках, как и мне открыто, когда я пою эту песню, сколько уже мною спето и сколько еще остается до ее конца. Но и тогда пусть не чудится мне, будто Ты, Творец вселенной и Устроитель душ и тел, знаешь прошедшее и будущее таким же образом. Нет, Ты постигаешь все куда таинственнее и куда прекрасней. У поющего и слушающего, при ожидании будущих звуков и воспоминании о прошедших, что-то может изменяться в уме, да и чувства рождаются разные. Ты же — неизменен вовек, ибо Ты — воистину вечный Создатель умов. Как знал Ты в начале небо и землю неизменным и вечным знанием Своим, так и сотворил их в начале единым Своим действием. Кто понимает это, пусть восхваляет Тебя, и кто не понимает, пусть восхваляет Тебя. В сердце смиренном — дом Твой; Ты «восстанавливаешь согбенных» (Пс. CXLV, 8), и не падают возвышенные Тобой.

КНИГА ДВЕНАДЦАТАЯ

ГЛАВА I

Сильной скорбью скорбит мое сердце в нищете этой жизни моей, когда стучатся в него слова Писания Твоего. Сколь часто речистость — одежда, в которую рядится скудоумие; искание красноречивее открытия, просьба пространнее ее исполнения, стучащая рука более трудится, нежели рука получающая. Мы чаем исполнения Твоих обещаний — кто отнимет это у нас? «Если Бог за нас, кто против нас» (Рим. VIII, 31)? «Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам; ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят» (Мф. VII, 7,8). Таковы обещания Твои, и кто побоится обмана, когда обещает сама Истина?

ГЛАВА II

Исповедую высоте Твоей ничтожество языка моего. Ты сотворил небо и землю: небо, которое я вижу, землю, по которой хожу и чей прах ношу на себе. Ты сотворил это. Но где, Господи, то Твое небо, о котором поется в псалме: «Небо — небо Господу, а землю Он дал сынам человеческим» (Пс. СХП1,24)? Где это невидимое нами небо, пред которым все видимое — земля? Наш чувственный мир в целом (хотя он и не целостен) прекрасен даже в самых последних созданиях своих, и, однако, что он по сравнению с Твоим небом, пред которым и наше небо — земля? Эти наши две гигантские массы — только земля пред неведомым мне небом Господа моего.

ГЛАВА III

Земля эта «была безвидна и пуста»; что это была за великая бездна, Господи, над которою не было света? Она была лишена всяческой формы, почему Ты и велел прибавить: <«И тьма над бездною» (Быт. I, 2). Как разуместь это, как не отсутствие света? Ибо где был бы свет, если бы был? Конечно же, надо всем, озаряя пространства. Тьма же — отсутствие света, а, значит, света еще не было. Таким образом, над бездною была тьма, ибо и под нею не было света. Это подобно тому, что происходит со звуком: где нет никакого звука, там — молчание; молчание — это отсутствие звука.

Это Ты, Господи, наставил душу мою, исповедующуюся Тебе, это Ты внушил ей, что прежде чем Ты оформил и разукрасил эту безвидную материю, не было ничего: ни цвета, ни формы, ни тела, ни духа. И все-таки то нечто, что уже было, не было абсолютным «ничто»: оно было, хотя и было безвидным.

ГЛАВА IV

Как же нужно было назвать это нечто, чтобы дать о нем представление нашим умам, не всегда пронизательным? Конечно, каким-нибудь привычным для нас словом. А что можно найти такого, что было бы наиболее близким к представлению о полном отсутствии формы, как не земля и бездна? Самые нижние пределы творения Твоего, они далеко не столь прекрасны, как сверкающие и светящиеся тела вверху. Потому-то для обозначения безвидной материи, которую Ты сотворил в начале, дабы затем создать из нее мир, столь оформленный и прекрасный, и были использованы такие знакомые людям слова: «Земля же была безвидна и пуста».

ГЛАВА V

Когда же мысль ищет в этой материи то, что может быть ей доступным, то говорит сама себе: «О ней нельзя рассуждать отвлеченно: это не справедливость и не жизнь. Это телесная материя, но она недоступна и чувствам, ибо она неформлена и невидима: ее нельзя ни увидеть, ни воспринять». И когда она говорит так, то застывает в недоумении: как познать ее, не понимая, и как понять, не познав?

ГЛАВА VI

Как исповедать Тебе, Боже, устами моими и стилем то, чему научил Ты меня об этой материи? Я и прежде слышал о ней, и не понимал, а если кто-либо пытался разъяснить мне это, то и он ничего не понимал. Я представлял ее в бесчисленном разнообразии видов и форм, а значит, представлял не ее. Душа блуждала среди беспорядочного и отвратительного, но все же и оно было как-то оформлено. Я полагал бесформенным не полную лишенность формы, а нечто такое, что было непривычным или нелепым, от чего бы я пришел в замешательство и от чего отвернулись бы все чувства мои. То, что представало моему воображению, было не бесформенным и лишенным всякого образа: просто форма его была безобразна. Здравый разум убеждал меня отвлечься от всех форм, если я хочу представить себе бесформенное и неопределенное, но я не мог *. Я скорее готов был признать, что лишенное формы

' «Нужно признать, что само понятие неопределенности может приобрести определенный характер, но исходный пункт, от которого мы должны отправляться, чтобы достичь этой определенности, остается, тем не менее, неопределенным. И так как все познается с помощью понятия и мышления, а в нашем случае понятие устанавливает только общий

не имеет бытия, чем представить себе нечто, находящееся между формой и «ничто».

Тогда ум мой отвлёкся от воображения, которое было полно всевозможными образами тел, всячески изменяя их и разнообразя. Я сосредоточился на самих телах, наблюдая их изменчивость: исчезает то, чем они были, и возникает то, чем они не были. Я стал догадываться, что сам этот переход от формы к форме совершается через нечто бесформенное¹, которое, однако, не может вообще не быть, и захотел об этом не только догадываться, но и знать.

Если бы я стал исповедоваться Тебе обо всем том, что Ты открыл моему уму, то у кого из читающих исповедь мою хватило бы сил и терпения это осмыслить? Но сердце мое не устанет благодарить Тебя за то, о чем оно не в состоянии поведать. Итак, изменчивое потому и изменчиво, что оно может воспринять все формы, через которые оно проходит². Что же это? Душа? Тело? Некое соединение души и тела? Если бы о нем можно

признак неопределенности, мышление же остается лишенным всякого содержания, являясь по существу как бы полным отсутствием мысли, то представление неопределенности есть не настоящее представление, ибо к нему примешивается момент иного, неистинного бытия, с отражающим это бытие понятием. И, возможно, Платон имел в виду именно это, когда утверждал, что неопределенность может быть понята только своего рода ублюдочным разумом». Плотин. Эннеады. «О двух видах материи» (II, 4,9).

* «Материя нужна только там, где происходит процесс становления, где из одного явления возникает другое — именно этот процесс и дал повод к образованию понятия материи, опирающемуся на существование предметов чувственно воспринимаемого мира. Все, что пребывает неизменным, не нуждается в материи». Плотин. Эннеады. «О двух видах материи» (II, 4,2).

" «Все исследователи, выработавшие общее представление о так называемой материи, согласны в том, что она является субстратом и местом пребывания единичных форм». Плотин. Эннеады. «О двух видах материи» (II, 4,1).

было сказать, что это нечто, которое есть ничто, или же, что это то, чего нет, я бы, пожалуй, так и сказал. Но все же это было то, что как-то было, и из него-то и возникало все видимое и устроенное.

ГЛАВА VII

Откуда же «это», которое «было», как не от Тебя, от Которого все, что начало быть? Только чем более сотворенное отличается от Тебя, тем оно от Тебя и дальше; дальше, разумеется, не в смысле пространства. Ты, Господи, не бываешь то одним, то другим, то тем, то этим: Ты всегда и неизменно есть один и тот же, истинно Сущий, святой и всемогущий Господь, создавший все из «ничего» Началом, Которое от Тебя, Премудростью Своею, с Которой Ты субстанциально — одно. Небо же и землю Ты сотворил не из Своей субстанции, иначе творение Твое было бы равно однородному Сыну Твоему, а через Него и Тебе. Помыслить же подобное никак нельзя, ибо все это от Тебя, но не из Тебя. Но кроме Тебя, Боже, единая Троица и троичное Единство, не было ничего, из чего бы Ты мог создать мир. Ты создал небо и землю из «ничего», великое небо и малую землю, и так как Ты — всемогущее Благо, то Ты и сотворил все благим. Был только Ты и это «ничто», и из него-то Ты и создал небо и землю, два тела, одно из которых ближе к Тебе, другое же — ближе к «ничто»; одно, над которым — Ты, другое, под которым —ничего.

ГЛАВА VIII

Небо — Тебе, Господи, земля же, предназначенная для сынов человеческих, которую ныне мы можем видеть и щупать, в начале была не такой. Она была безвидна и пуста; она была бездной, над которой не было света, ибо была «тьма над бездною», т.е. тьма была даже большей,

чем сейчас бывает в безднах. Даже в глубочайших водных безднах есть какой-то свет, ощущаемый рыбами и гадами, ползающими по дну; тогда же все было почти «ничто», ибо было безвидным, однако, оно уже было готово обрести свой вид.

Ты, Господи, сотворил мир из бесформенной материи, из почти «ничто», которую создал из ничего, дабы сотворить из этого то великое и прекрасное, коему не устаем дивиться мы, сыны человеческие. Так изумительно это видимое небо, эта твердь между водой и водой, которую Ты создал на второй день после создания света, сказав: «Да будет», и стало так. Эту твердь Ты назвал небом, но небом для этих земли и морей, которые Ты сотворил в третий день, оформив безвидную материю, созданную Тобою прежде всех дней. И небо Ты создал прежде всех дней, но только то, Твое небо, ибо в начале Ты создал небо и землю. Земля же эта и была бесформенной материей, ибо была «безвидна и пуста, и тьма над бездною». Из этой безвидной и пустой земли, из этого неоформленного почти «ничто» Ты и создал все то, из чего состоит наш изменчивый мир. Оно-то, почти «ничто», и позволяет нам чувствовать время, ибо время творится становлением вещей; то же, материалом чему послужила «безвидная земля», находится в непрестанном становлении.

ГЛАВА IX

Поэтому-то Дух, направлявший слугу Твоего, сообщив ему, что в начале Ты сотворил небо и землю, ничего не говорит о времени, молчит о днях. Действительно, то высшее небо, которое Ты сотворил в I Начале, суть духовный мир. Он не предвечен, как Ты, но все же причастен вечности Твоей, Он неизменен в своем блаженстве непрестанно созерцать Тебя. Прилепившись к Тебе от начала сотворения своего, он не знает падений, не знает печалей всегда ускользающих времен. И это неоформленное

почти «ничто», эта пустая и безвидная земля также была вне времени. В том, что лишено порядка и вида, что ничего не приемлет и ничего не теряет, в том нет, конечно, ни дней, ни смены времен.

ГЛАВА X

О, Истина, Свет сердца моего! Пусть не мешает мне темнота моя. Я барахтался в ней, был охвачен тьмою, но и там я не переставал любить Тебя. Я скитался, и в скитаниях вспомнил Тебя. Я слышал слово, говорящее позади меня: «вот путь, идите по нему» (Ис. XXX, 21), но слабо звучало оно сквозь шум и грохот мирских заблуждений. И только теперь я, запыхавшись и устав, возвращаюсь к источнику Твоему. Пусть никто не отгонит меня от него: из него буду пить, им буду жить. Пусть не ищу я более жизни в себе: я плохо жил собой, был сам себе могилой; только в Тебе оживаю. Говори со мной, наставляй меня. Я доверился книгам Твоим, но слова их — великая тайна.

ГЛАВА XI

Ты сказал мне, Господи, громким гласом в духовное ухо мое, что Ты вечный и «единый, имеющий бессмертие» (I Тим. VI, 16), ибо Ты постоянен в облике, недвижим и воля Твоя неизменна. Воля, водящая сейчас одно, а затем — другое, преходяща. Это ясно мне пред лицом Твоим, да пребуду я в откровении этом смиренно под крылами Твоими. Еще сказал Ты мне, Господи, громким гласом в духовное ухо мое, что все вещи и все субстанции, которые не есть то же, что Ты, но которые имеют свое бытие, сотворены Тобою. Не от Тебя лишь то, чего нет. Не от Тебя также и то уклонение воли от Тебя, полноты бытия, к тому, чье бытие ущербно; оно есть проступок и грех, но и грех не вредит Тебе, не нарушает

порядка ни на небесах, ни на земле. И это мне ясно пред лицом Твоим, да пребуду я в откровении этом смиренно под крылами Твоими. И еще сказал Ты мне, Господи, громким гласом в духовное ухо мое, что не предвечны и те творения Твои, для которых лишь Ты один — радость. Наслаждаясь Тобою в неизменной своей чистоте, не вставая на путь изменений, всегда рядом с Тобою в своей любви, не ожидая будущего, не блуждая памятью в прошлом, они не испытывают перемен и не рассеиваются во времени. Блаженны они, причастные блаженству Твоему, блаженны потому, что вечно пребывают с Тобою, просвещаемые Тобой. Что же еще можно назвать «небом Господу», как не эту обитель Твою, эти чистые умы, единые и согласные, в нерушимом и святом духовном мире созерцающие сладость Твою, этих верных жителей града Твоего на горних небесах, которые выше всех небес?

Да постигнет душа, уставшая от бесплодных странствий; если жаждет она Тебя, если слышит звучащее в ней: «Где Бог Твой?» (Пс. XLI, 11), если одного просит она у Господа — пребывать в доме Господнем во все дни жизни ее (Пс. XXVI, 4), ибо что есть жизнь ее, как не Ты, что есть дни Твои, как не вечность, поскольку «Ты — тот же, и лета Твои не кончатся» (Пс. CI, 2 8), — да постигнет она, сколь высок Ты в вечности Своей, коль скоро и не предвечное в обители Твоей не знает смен времен, пребывая с Тобою неизменно и нерасторжимо. Это ясно мне пред лицом Твоим, да пребуду я в откровении этом смиренно под крылами Твоими.

Но как возникает неоформленная материя при изменениях в самом последнем и низком? Я этого не знаю. Но знаю, что только тот, чье сердце блуждает во мраке своих пустых фантазий, осмелится утверждать, что даже при последнем уничтожении и даже полном исчезновении форм, когда остается одно неоформленное «нечто», возможна смена времен. Как такое может быть, если вне разнообразия движений нет времени, а при отсутствии форм нет и разнообразия?

ГЛАВА XII

Ты, Господи, позволяешь мне вопрошать Тебя, Ты понуждаешь стучаться и открываешь стучащему. Я искал и постиг: Ты, Боже, создал два мира, не знающих времен, хотя они и не предвечны, как Ты. Один из них живет в неослабном созерцании и потому, способный к изменениям, пребывает неизменным, неизменно наслаждаясь Твоею вечностью и неизменностью. Другой же был бесформенным и пустым, в нем не было ничего, что, переходя от одного движения к другому или же от одного движения к покою и далее к другому движению, могло быть подчинено течению времени. Итак, прежде всех времен, до всякого дня Ты сотворил «в начале небо и землю», эти два мира, о которых я сказал.

«Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною». В этих словах дается представление о бесформенности, дабы люди могли постепенно постигать смысл того, что недоступно их воображению, не способному представить себе что-либо при отсутствии какой бы то ни было формы. И из этой-то бесформенной материи и возникли наши небо и земля, уже оформленные и наполненные всем тем, о чем в дальнейшем говорится при рассказе об устройении мира за шесть дней. Все это уже было подчинено смене времен в силу упорядоченных изменений в их движениях и формах.

ГЛАВА XIII

Вот что открылось мне, Боже, когда я читал в Писании Твоем: «В начале Бог сотворил небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною»; причем там не было сказано, в какой день Ты сотворил все это. Я понял, что речь здесь идет о Твоем, умопостигаемом небе, где разуму открывается все целокупно, а не частично, не как «сквозь тусклое стекло, гадательно, а лицом

к лицу» (I Кор. XIII, 12). Там не познается все так, как у нас: сначала одно, потом другое; там нет никаких форм, а потому и нет ни «того», ни «другого».

Потому-то, понял я, Писание и не упоминает ни о каких днях, ибо говорит оно, с одной стороны, о чем-то изначально организованном, т.е. о Твоем небе, с другой, — о совершенно бесформенном, т.е. о безвидной и пустой земле. Поэтому и сказано: «В начале Бог сотворил небо и землю», а затем, не говоря, когда, сразу сообщается о том, какой была эта земля. Когда же говорится о том, что во второй день была создана твердь, названная небом, то этим дается понять, о каком небе, без указания дня творения, шла речь выше.

ГЛАВА XIV

Сколь глубоки слова Твои, Боже! Вот перед нами поверхность: ее чистая гладь улыбается детям Твоим; но какая под ней глубина! С почтительным трепетом вглядываешься в нее, с дрожью великой любви. Как ненавистны мне враги Писания Твоего, ибо стали они врагами самим себе: обнажи на них меч Свой обоюдоострый, пусть погибнут они для себя, чтобы жить с Тобой.

Есть и другие, которые не нападают на книгу Бытия, а как бы восхваляя ее, говорят: «Дух Божий, написавший книгу сию через раба Своего Моисея, имел в виду не то, о чем говоришь ты, а то, о чем говорим мы». Таким я отвечу, Господи, помоги мне в этом и наставь.

ГЛАВА XV

Как возразите вы? Ужели скажете, что ложным было сказанное мне громким гласом в духовное ухо мое, что вечен Творец, что сущность Его неизменна, что воля Его и субстанция Его — одно? И что поэтому Он не желает сперва одного, а затем — другого, но все, что Он

желает, желает сразу и навсегда, а не так, что сейчас то, а потом, глядишь, что-то тому противоположное. Подобная воля изменчива, а значит, не вечна. А Господь наш «есть Бог наш на веки и веки» (Пс. XLVII, 15). Ужели сочтете ложью сказанное мне Истиной в духовное ухо мое, что ожидание грядущего становится созерцанием настоящего, а затем, когда настоящее уходит в прошлое, оно становится воспоминанием? Столь многообразная деятельность ума изменчива, а значит, не вечна. А Господь наш «есть Бог наш на веки и веки». Собрав все это вместе, я говорю: Бог мой, Бог вечный, сотворил мир не по какому-то вдруг возникшему желанию, которого раньше не было; и еще говорю, что в знании Его нет ничего преходящего.

Что скажете? Что это ложь? «Нет», — говорят они. Что же еще? Неужели то, что все вещи, принявшие форму, равно как и неоформленная материя, получили свое бытие только от Него, истинного Блага, ибо Он один — истинно Сущий? «И этого не отрицаем». А что же тогда? Возможно, вы станете отрицать, что есть такие высшие духовные твари, которые соединены чистой любовью с истинным и вечным Богом? Они не предвечны, как Он, но покоясь в чистейшем созерцании Его, Единого, любя Его так, как Он заповедает любить и нам, они не скатываются в пеструю суету времен, не уклоняются от Него к себе. Это дом Божий, не наш, земной, состоящий из плотной массы, а духовный, причастный вечности Божией. Ты «поставил его на веки и веки, дал устав, который не прейдет» (Пс. CXLVIII, 6). Он, однако, не предвечен, ибо сотворен. Но есть ли время до его сотворения? Нет, ибо прежде всего была создана мудрость, — не та Премудрость, Которая совечна Тебе, Отцу Своему, и равна Тебе, и Которой сотворено все; Она и есть то Начало, Которым Ты сотворил небо и землю, — но мудрость сотворенная, т.е. духовная и умная природа, ставшая светом от созерцания Света. И она, сотворенная, суть мудрость, но как свет от источника света отличается от света отраженного, так и Мудрость творящая

отличается от мудрости сотворенной, созерцающей творение. Так и оправдывающая правда отличается от правды, восстановленной оправданием — ведь и о нас сказано, что мы оправданы Тобой. Так говорит раб Твой: «Чтобы мы в Нем сделали праведными пред Богом» (II Кор. V, 21).

Итак, прежде всего была создана мудрость, т.е. духовный и разумный мир, чистый град Твой, мать наша — вышний Иерусалим (Гал. IV, 26). И где, на каких небесах, как не на тех, что восхваляют Тебя, на небе Твоем, Боже? И этой мудрости не предшествовало время, ибо прежде всего, прежде всех времен была сотворена она. И только сам Творец предшествовал ей, сотворив ее не во времени, так как времени еще не было. Он от Тебя, Господи, этот дивный мир, но он — не Ты, и существует лишь благодаря Тебе и Тобою. И времени не было не только до него, но нет его в чем, ибо он вечно и неотрывно созерцает лице Твое. В нем нет изменения и тени перемены, но не потому, что он по природе своей неизменен: ему свойственна изменчивость, которая тотчас бы окутала его своим мраком, если бы не просветлялся он непрестанно Твоею любовью, сияющею над ним вечным подднем.

О, неизреченная красота, залитая неизреченным светом! «Господи! возлюбил я обитель дома Твоего и место жилища славы Твоей» (Пс. XXV, 8). О нем воздыхаю в дни странствий моих и говорю Устроителю его: владей там и мною, ибо и я — творение Твое. «Я заблудился, как овца потерянная» (Пс. CXVIII, 176), но чаю: придет Пастырь мой, Устроитель «жилища славы», и на плечах отнесет меня туда.

К вам обращаюсь, любители споров, которые, однако, признают, что книги Моисея, благочестивого раба Божия, продиктованы Духом Святым. Что вы можете мне возразить? Разве это — не обитель Божия, не совечная Богу, но в меру свою и вечная, в которой напрасно искать перемен и времен? Она возвышается над круговоротом веков, там всегда «благо приближаться к Богу»

(Пс. LXXII, 28). «Да, это она». Так что же тогда из того, о чем возгласило сердце мое к Богу моему, «возвещая гласом хвалы» (Пс. XXV, 7), что же — неправда? То, что до времени была неоформленная и неупорядоченная материя? Но ведь именно при отсутствии какой бы то ни было упорядоченности и не могло быть смены времен. Но и это почти «ничто» было, конечно, от Того, от Которого все, ибо «без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Иоан. I, 3). «И с этим, — говорят они, — мы согласны».

ГЛАВА XVI

Господи, пред лицом Твоим я хотел бы беседовать с теми, кто верит в истинность всего того, о чем не умолчала в сердце моем Истина Твоя, Что мне за дело до тех, кто в похотствованиях своих клеветает на нее? И все же я хочу убедить их, дабы успокоились они, открыли сердца свои слову Твоему. Если же они воспротивятся и оттолкнут меня, молю Тебя, Боже, «не будь безмолвен для меня» (Пс. XXVII, 1), да глаголет Истина Твоя в сердце моем, их же я изгоню: пусть, вздымая пыль, ослепляют ею глаза свои. Я приближусь к жилищу Твоему и воспою песнь любви: да ходатайствует за меня Дух «воздыханиями неизреченными» (Рим. VIII, 26). Помня о Тебе, я вознесусь к нему, вышнему Иерусалиму, отечеству моему, матери моей; вознесусь к Тебе, Царю его и просветителю его, его Отцу и Супругу; вознесусь к уладам его, чистым и верным, к радости неизбывной, к вечным его благам, ибо Ты — единое истинное Благо. Да не отвращусь от Тебя, пока не водворюсь в покое ее, дорогой матери моей, где начатки духа моего, откуда все, что мне ведомо неложно. Собери меня, рассеянного; образуй меня, безобразного; утверди в вечности меня, милосердный Господь мой.

Вот, я готов продолжить беседу свою с теми, которые не спешат объявить все истины — ложью, которые почитают

святые книги, написанные Моисеем, человеком святым, превознося их выше всех авторитетов, но которые, однако, не во всем и согласны со мною. Господи мой, молю, будь посредником между исповеданием моим и возражениями их.

ГЛАВА XVII

Они говорят: «Все сказанное Моисеем — истина, но не то он имел в виду, когда по откровению Духа сказал: «В начале сотворил Бог небо и землю». Под именем неба он обозначил не тот духовный и умный мир, который всегда созерцает лик Божий, а под именем земли — отнюдь не бесформенную массу». «А что же?» «То, что под ними разумеет и мы». «А именно?» «Землею и небом назвал он весь видимый мир, назвал обобщенно и кратко; затем же, указывая дни, он рассказал о творении его по частям, ибо так было угодно Святому Духу. Народ, которому он все это поведал, был груб и привержен плоти, а потому он и вел свой рассказ лишь о телесных творения Божьих».

Так говорят они, соглашаясь при этом, что не будет никакого противоречия, если безвидную и пустую землю и темную бездну, из коих последовательно в надлежащие дни было устроено все видимое и хорошо нам известное, считать неоформленной материей. «Прекрасно, — воскликнет кто-то, — так почему же тогда не признать, что само название «небо и земля», столь нам привычное, которым нередко мы склонны обозначать весь устроенный и видимый мир, именно по этой причине и было использовано для обозначения бесформенной массы, из коей и был затем сотворен этот мир?» Возможно, кто-то еще добавит, что земля и небо — подходящие названия для чувственной и умопостигаемой природ, которыми охватывается все, что Бог сотворил Премудростью, т.е. Началом. Сотворил, правда, не из Своей субстанции, а из ничего; творение не имеет, как

Бог, самобытия, а потому ему присуща изменчивость, пребывает ли оно неизменно, как вечное Божие небо, или же постоянно меняется, как тело и душа человека. Что же мешает предположить, что как для чувственного, так и для сверхчувственного миров общей была бесформенная, но способная воспринять форму материя, названная «безвидной и пустой землей и тьмой над бездной», из коей впоследствии и было создано все видимое и невидимое? Разве что можно прибавить, что под «землей» надобно понимать материю, из которой сотворялось потом телесное, а под «тьмой над бездной» — материю духовного до того, как она была просветлена мудростью.

Можно еще, пожалуй, сказать, что «земля и небо» обозначают видимую и невидимую природы до получения ими совершенной формы. Когда читаем: «В начале сотворил Бог небо и землю», то этими словами называется дообразный набросок мира, материя, способная оформиться и послужить надлежащим материалом для творения; мир уже пребывал в ней, но безвидный, без наличия свойственных ему качеств и форм. Упорядоченный же, он вновь называется небом, когда речь идет о мире духовном, и землей, когда — о телесном.

ГЛАВА XVIII

Выслушав все это и обдумав, я говорю, что не желаю «вступать в словопрения, что нimalo не служит к пользе, а к расстройству слушающих» (II Тим. II, 14). «Цель же увещания есть любовь от чистого сердца и доброй совести и нелицемерной веры. А мы знаем, что закон добр, если кто законно употребляет его» (I Тим. 1,5,8). Учитель знал, к каким двум заповедям возводится все, что сказано в Законах и у пророков. И я исповедую их, Господи, свет очей моих во тьме, с просветленным Тобою сердцем. Что же за дело мне до того, что эти слова понимаются по-разному? Главное, что истина их несомненна

. Одни понимают их так, я — несколько иначе, но все мы, читая, силится усвоить и уследить, что хотел передать бытописатель. Зная о праведности его, мы не осмеливаемся думать, что он написал нечто ложное. И если каждый из нас старается в Писании Твоем ухватить мысль писавшего, то что же плохого в том, что он увидит и поймет именно то, что Ты, Свет праведных, благоволишь открыть ему как истину, хотя бы и писавший имел в виду нечто иное? И он понимал, что есть истина, но понимал по-своему.

ГЛАВА XIX

Истинно, Господи, что Ты создал небо и землю. Истинно, что Начало — Премудрость Твоя, коею Ты сотворил все. Истинно также и то, что чувственный мир состоит из двух больших частей: неба и земли; их именем мы часто обозначаем все видимое творение Твое. Истинно, что все изменяемое говорит о чем-то изначально бесформенном, что, однако, способно воспринимать формы, изменяться и разнообразиться. Истинно, что вне времени то, чья форма неизменна: неизменна не по природе, однако — не изменяется. Истинно, что для бесформенного, которое есть почти «ничто», также не может быть смены времен. Истинно, что вещество, из коего, как из первоосновы, творится то или иное, может носить название того, что из него творится, а потому «небом и землей» вполне может быть названо то, из чего созданы небо и земля. Истинно, что из всего оформленного ближе всего к неоформленному именно земля и бездна. Истинно, что не только то, что было сотворено и образовано, получило свое бытие от Тебя, от Которого все, но и то, из чего оно было сотворено и образовано. Истинно, что все, получившее вид и образ из того, что было лишено вида и образа, само было прежде без вида и образа, пока не получило его.

ГЛАВА XX

Из всех этих истин, в которых не сомневается никто из тех, кому Ты даровал постигать их внутренним оком и кто непоколебимо верит, что верный слуга Твой Моисей говорил в Духе истины, — из всех этих истин один останавливается на одной, читая: «В начале сотворил Бог небо и землю», и толкует эти слова так: «Бог Словом Своим, совечным Ему, сотворил два мира: духовный и телесный, или невидимый и видимый». Другой, читая то же: «В начале сотворил Бог небо и землю», понимает иначе: «Бог Словом Своим, совечным Ему, сотворил дообразную материю, не имевшую ни вида, ни формы, из которой затем образовал все, что есть в мире телесном». Третий, прочитав: «В начале сотворил Бог небо и землю», придает этим словам такой смысл: «Бог Словом Своим, совечным Ему, сотворил всю громаду телесного мира, со всем, что в нем есть». Четвертый, читая: «В начале сотворил Бог небо и землю», рассудит так: «Бог Словом Своим, совечным Ему, сотворил лишь дообразную материю, не имевшую ни вида, ни формы, из которой затем образовал все, что есть видимого и невидимого». Пятый же, говоря: «В начале сотворил Бог небо и землю», полагает так: «В самом начале творения не только все то, что было сотворено из ничего и образовано из бесформенной материи, но и все то, что только могло быть сотворено и образовано, получило бытие от всемогущего Творца, и все это и названо небом и землею».

ГЛАВА XXI

То же относится и к последующим словам: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною». Из всех возможных толкований один выберет такое: «Эта телесность, которую сотворил Бог, была только безобразной материей, неупорядоченной и неосвещенной,

предназначенной для образования видимых вещей». Другой же в словах: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною» увидит следующее: «То, что названо было небом и землей, представляло собою безобразную и темную материю, из которой впоследствии были созданы телесная земля и телесное же небо со всем, что в них есть». Третий те же слова: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною» поймет так: «Под именем неба и земли обозначена мрачная масса, материя, из коей затем были созданы как небо духовное, небо Господу, так и все телесное: и чувственная земля, и чувственное небо». Найдутся и такие, которые, прочтя: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною», скажут: «Писание под именем неба и земли обозначает не творимую материю, а нечто бесформенное, что уже существовало прежде, из чего, как было сказано выше, Бог и создал небо и землю, т.е. невидимое и видимое». Иные же, услышав: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною», предложат такое толкование: «Хотя эта материя, не имевшая ни вида, ни образа, существовала и прежде, и именно из нее, как было сказано, сотворил Бог небо и землю, но из этой материи был образован только мир телесный, т.е. чувственное небо и чувственная земля со всем, что в них есть».

ГЛАВА XXII

Допустим, что на два последние толкования кто-либо возразит так: «Если вы не хотите согласиться, что под именем неба и земли была обозначена изначальная материя, не имевшая ни вида, ни образа, то вам придется предположить, что прежде всякого творения Бога существовало нечто, что послужило Ему материей, из которой Он создал небо и землю. Впрочем, и Писание ничего не говорит о том, что Бог творил какую бы то ни было материю, и мы можем лишь предполагать, что именно ее следует разуметь или под общим именем

неба и земли, или же под именем одной земли, когда говорится: «В начале сотворил Бог небо и землю», а вслед затем: «Земля же была безвидна и пуста». И хотя эта материя и была бесформенной, но и ее сотворил Бог, что следует из вышеприведенных слов: «В начале сотворил Бог небо и землю».

На это возражение защитники двух последних мнений могут ответить; «Вы ошибаетесь. Мы нисколько не отвергаем того, что изначальная материя, пусть и бесформенная, была сотворена Богом, Которым все было создано «хорошо весьма» (Быт. 1,31). И хотя творение, получившее вид и образ, мы признаем более совершенным, чем творение, не получившее вида и образа, однако, так как и оно — творение Божие, то мы говорим и о нем, что оно — благо. Ну, а что до того, что в писании Моисея не сказано прямо о том, что эта бесформенная материя была сотворена Богом, то это ведь не единственный случай такого рода: Писание, например, умалчивает о том, как были созданы херувимы и серафимы, равно как и все те, кого перечисляет апостол: престолы, господства, начальства и власти (Кол. 1,16), т.е. совершеннейшие существа мира духовного, кои, конечно же, были сотворены Богом. И еще: если словами; «Сотворил небо и землю», по вашему мнению, обнимается все творение, то что вы скажете о водах, над которыми носился Дух Божий (Быт. 1,2)? Ибо если под «землей» понимаются и воды, то что общего между такою землей и бесформенной материей? Ведь в этом случае земля должна была заключать в себе и воду, в которой столько прозрачности, чистоты и света, что о ней никак нельзя сказать, что она — темная и безобразная масса. И, кроме того, как тогда понять то, что далее сказано о том, что Бог сотворил твердь, назвав ее небом, сотворил, конечно же, из той же самой материи, и не сказано, что Им были сотворены воды? А между тем, воды эти никак не напоминают бесформенной и мрачной массы, а, напротив, удивляют нас своею чистотой и прозрачностью. Или, если они образовались после того, как Бог

сказал: «Да соберется вода, которая под небом, в одно место», назвав собрание вод морями (Быт. 1,9,10), то что нам сказать о тех водах, которые над твердью (Быт. 1,7)? Не будь они оформлены, они бы никогда не получили столь почетного места, а между тем нигде не сказано о том, как и когда они были оформлены.

Итак, Писание порою умалчивает о том, что было сотворено Богом; но в том, что все было сотворено именно Им, в этом нисколько не сомневается ни вера, ни здравый смысл. Так, ни один здравомыслящий человек не станет утверждать, что небесные воды совечны Богу, только на том основании, что хотя в книге Бытия они и упоминаются, но нигде не говорится, когда и как они были сотворены. Поэтому-то нам и очевидно, что та бесформенная материя, которая в Писании названа безвидною и пустою землей и темной бездной, была сотворена Богом из ничего, и потому Ему не совечна, хотя бытописатель нигде не упомянул о том, когда она была сотворена».

ГЛАВА XXIII

Выслушав и обдумав все эти толкования и объяснения, по мере слабых сил своих (в чем исповедуюсь пред всеведением Твоим, Господи), я вижу здесь возможность для следующих разногласий: с одной стороны, они могут касаться истинности самих разъясняемых предметов, с другой — относиться к пониманию смысла сказанного писателем относительно этих предметов. Ибо одно дело — доискиваться истины в рассказе Моисея о самом творении, и совсем другое — узнавать, что этот верный раб Твой сам разумел и хотел в своем повествовании сообщить нам, читающим и слушающим. Что до сомнений первого рода, то я не хочу иметь дела ни с кем из тех, кто, полагая себя постигшим истину, выдает за нее собственную ложь, праздную фантазию своего воображения. То же касается и тех, кто, сомневаясь вторым

родом сомнений, видит в словах Моисея неправду и следует тем мечтаниям и той лжи, которую проповедует сам. Даруй мне, Господи, пребывать в единении и радоваться о Тебе вместе с теми, которые питаются Твоею истиной на широкой пажити любви. Да последуем все вместе за словами Твоими, поищем в них то, в чем заключалась воля Твоя, переданная Тобою через служителя Твоего, который сообщил нам ее словами, внушенными Тобой.

ГЛАВА XXIV

Но если столь много объяснений представляется ищущим истину Твою, объяснений, хотя видимо и не противоречащих друг другу, но вместе с тем и весьма несхожих, то кто из нас может утверждать, что обрел окончательную истину, кто уверенно может сказать, что именно это и имел в виду Моисей, что именно об этом и говорил? Кто, спрашиваю, может знать об этом столь же достоверно, сколь достоверно он знает, что сам рассказ Моисея правдив?

Вот и я, Господи, раб Твой, который дал обет принести Тебе жертву исповеди своей, молю о милосердии Твоем: даруй мне совершенно исполнить обет мой: вот, я смело говорю, что Ты сотворил все видимое и невидимое предвечным Словом Своим; могу ли я столь же уверенно утверждать, что Моисей, написав: «В начале сотворил Бог небо и землю», имел в виду именно это, и ничего более? Будучи озарен светом Твоим, я вижу истинность слов моих в истине Твоей; но как мне увидеть, что мыслил сам Моисей, когда писал это, как мне прозреть его дух? Ибо под словами «в начале» он мог разуметь начало творения; под словами «небо и землю» — не устроенную и завершенную природу духовного и телесного миров, а только приуготовленную для их образования бесформенную, но способную воспринять форму материю. Я также вижу, что все приведенные

выше воззрения не оскорбляют истины, но которое из них имел в виду Моисей — не вижу, и потому ничего не могу утверждать, хотя и несколько не сомневаюсь в том, что этот великий муж, какого бы из высказанных, или даже из неупомянутых взглядов он ни придерживался, прозревал передаваемую Тобою нам истину и подобающим образом выразил ее.

ГЛАВА XXV

Пусть же никто не докучает мне, говоря: «Моисей имел в виду совсем не то, что говоришь ты, а то, что говорим мы». Если бы они мне сказали: «Откуда тебе известно, что Моисей придавал словам своим тот же смысл, что и ты?», то я воспринял бы такое замечание спокойно, приведя в ответ то, что сказал выше, а, возможно, дал бы и более пространный ответ. Но когда они твердят и твердят: «Моисей имел в виду совсем не то, что говоришь ты, а то, что говорим мы», хотя и не могут при этом отрицать, что сказанное мною не менее похоже на истину, чем сказанное ими... о, Боже, Боже, жизнь и дыхание наше, у Которого нет никаких разногласий: окропи бедное сердце мое кротостью и смирением, дабы мог я спокойно сносить бесстыдство подобных людей. Ведь подвигает таких не вдохновение свыше, по коему проникли они в помыслы раба Твоего Моисея, но гордыня; не мысли Моисея волнуют их, а свои собственные, и любят они их не потому, что они истинны, а потому, что они — их. Если бы было иначе, они бы уважали и мнения других, коль скоро эти мнения не противоречили бы истине, как и я уважаю то, что говорят они, но не потому, что говорят именно они, а потому, что это не противоречит истине. Истина, она потому и истина, что принадлежит всем.

Если им дорога истина ради самой истины, тогда эта истина — общее достояние всех, кому дорога истина. Но если мне прямо заявляют, что Моисей имел в виду

совсем не то, что говорю я, а то, что говорят они, то это возмущает меня: я с негодованием отвергаю подобные утверждения, ибо вижу в них не смелость знания, а дерзость невежества. Потому, Господи, нам и надлежит трепетать пред судом Твоим, что истина Твоя не принадлежит исключительно кому-либо из нас, но всем вместе, кого призывает Ты к наследованию ее, предостерегая при этом, чтобы никто не дерзал присваивать ее себе одному, иначе мы все можем утратить ее, оставшись в неведении. В самом деле, всякий, требующий только себе то, что предназначено Тобою для всех, тем самым отделяется от общего достояния, ограничивая себя своею собственною нищетою. Он сам отделяет себя от истины, повергаясь в пучину лжи, ибо «когда говорит он ложь, говорит свое» (Иоан. VIII, 44).

Внемли же, добрый Судия, Боже, в Котором вся истина, что я отвечу этим спорщикам, внемли, ибо я хочу говорить пред лицом Твоим и пред братьями своими, которые законно употребляют закон, имея в виду, что цель его — любовь (I Тим. 1,5,8). Внемли и увидь, угодно ли Тебе то, что я скажу. Ответ же свой я приведу в словах братских и мирных: «Если все мы видим, что есть истина и в моих словах, и в ваших, то скажите, прошу, где и как мы это видим? Конечно, ни я в вас, ни вы — во мне; видим мы это в одной высочайшей и неизменной Истине, которая выше всех измышлений нашего разума. Коль скоро никто из нас не намерен спорить о свете Господа нашего, который просвещает нас, то зачем же нам спорить о мыслях ближнего, кои куда более сокрыты и недоступны нам, чем сама неизменная Истина? Даже если бы сам Моисей явился вдруг и сказал: «Я имел в виду то-то и то-то», то ведь и в этом случае мы не проникли бы в помыслы его, а просто поверили бы на слово. Итак, никто «да не мудрствует сверх того, что написано, и да не превозносится один перед другим» (I Кор. IV, 6). «Возлюбим же Господа Бога нашего всем сердцем нашим, и всею душою нашею, и всем разумением нашим; возлюбим же ближнего нашего, как самих себя»

(Мф. XXII, 37,39). Мы должны твердо верить: что бы ни писал Моисей, что бы при этом ни думал, он во всем твердо следовал этим двум заповедям Господним; думать иначе — значит и Господу приписывать ложь, коль скоро в духе верного служителя Его усматривается нечто, несогласное сучением Его. Глядите же, как безрассудно при таком множестве православных и ни в чем не противоречащих истине воззрений упорно настаивать на каком-то одном из них и утверждать, что именно так и думал Моисей. Этими пагубными словопрениями мы оскорбляем самую любовь, ради которой бытописатель, чьи слова и потаенный их смысл мы пытаемся объяснить, и сообщил нам о миротворении».

ГЛАВА XXVI

И, однако, Боже мой, высота моя в смирении моем, покой мой в моей усталости, Ты, Который выслушиваешь исповедь мою и прощаешь мои грехи, Ты заповедал мне любить ближнего моего как самого себя; поэтому могу ли я помыслить, чтобы Моисей, преданнейший слуга Твой, получил от Тебя дар меньший, чем тот, о котором просил бы и я, если бы родился в его время и был определен Тобою на его место, дабы с помощью ума и слова — Твоих даров — начертать эти досточтимые письмена, которым суждено в течение стольких веков служить во благо и спасение всем народам и повсеместно ниспровергать своим божественным авторитетом лживые и гордые измышления? А я пожелал бы, будь я тогда Моисеем (ибо все мы из праха, да и «что есть человек, что Ты помнишь его?» (Пс. VIII, 5)), я пожелал бы обрести от Тебя такую силу слова, чтобы и те, которым не дано понять, как творит Бог, не могли бы не принять слов моих, ссылаясь на то, что они превосходят их разумение; те же, которым это дано, находили бы в кратких словах раба Твоего любую верную мысль, до которой они дошли собственными размышлениями. А если

бы кто другой усмотрел в свете Истины другую мысль, то и ее он должен был бы найти в этих словах.

ГЛАВА XXVII

Как необширный источник, если из него вытекает много ручьев, орошающих обширные поля, куда обильнее каждого из потоков, выходящих из него, так и повествование бытописателя Твоего, служащее первоисточником для многочисленных толкований миротворения Твоего, в этих простых и немногих словах бьет, как неиссякающий родник, ключом чистой истины, который, разливаясь на всевозможные потоки, наполняет души жаждущих истины, так что каждый из нас черпает из него то, что доступно ему в меру разума его.

Одни, читая или слушая слова о творении, рассуждают так Бог, обладая беспредельным могуществом, как только явилось в Нем желание, решил, как это бывает и с человеком, сотворить вне Себя, в некоем отделенном от Него пространстве небо и землю, два великих тела: одно вверху, другое внизу, и под небом и землей тут следует понимать все творение в целом. А когда такие слышат: «И сказал Бог», а вслед затем: «И стало так», то представляют себе, что эти слова действительно прозвучали, от первого начавшегося слога и до последнего, пока тот не растаял; и по произнесении их тотчас же исполнялось сказанное. И во всем остальном они рассуждают таким же образом, слишком по человечески и по плотски, ибо иначе мыслить они еще не умеют. В этих простых душах, в этих немощных младенцах Твоих, которые в словах своих и в мыслях еще как бы не покидают своей колыбели, оставаясь в ней как в материнских объятиях в то время, как насаждается в них и укрепляется спасительная вера, живет, тем не менее, уверенность, что Бог — Творец всего того, что своим дивным многообразием удивляет их и пленяет.

Но горе тому из них, кто, презрев простоту слов Твоих, не будучи еще подготовленным к высшим воззрениям

, вздумал бы в горделивом бессилии своем оставить ту колыбель, в которой Ты хранишь и лелеешь детство его. Несчастный, его падение неизбежно. Сжался над ним, Господи, спаси от беды, чтобы его, неоперившегося птенца, не раздавили чьи-то равнодушные ноги! Пошли ангела Своего, который поднял бы его и вернул в гнездо; пусть остается там, пока не оперится и наберется сил для того, чтобы взлететь.

ГЛАВА XXVIII

Другие же, для которых эти слова уже не гнездо, а обширный сад с плодоносными деревьями, среди которых они свободно расхаживают, такие, напротив, видят тут под покровом слов, как под покровом листьев, плоды, которые они собирают. Они вникают, читая, в эти слова, и видят в них, Боже, что Твоя неизменная вечность превыше всех времен, и прошлых, и будущих, хотя все временное получило свое бытие именно от Тебя. Они понимают, что воля Твоя совечна Тебе и неизменна: в ней не начинается то, чего не было прежде, и не заканчивается то, что было всегда; что Ты сотворил этот мир и все, что в нем, не потому, что вдруг у Тебя возникло желание сотворить, желание, которого прежде не было. Они видят, что Ты даровал всему сотворенному Тобою вид и образ, создав его не из Своей субстанции, а оформив бесформенную материю, сотворенную Тобою из ничего. И все твари Твои, смотря по тому, сколько каждой из них даровано совершенств, в большей или меньшей мере свидетельствуют о Тебе, своем Творце, видят, что все сотворил Ты «хорошо весьма», что все создания Твои — благи: как те, которые пребывают всегда с Тобою, достигнув вечного блаженства, так и те, которые, удалившись от Тебя, во времени и пространстве стали участниками в прекрасном разнообразии дольного мира. Они видят все это и радуются этому в свете истины Твоей, насколько им это доступно.

Но при этом одни из них, читая слова: «В начале сотворил Бог небо и землю», видят в этом «начале» Премудрость Твою, Начало всего; другие же понимают под этим указание на начало творения, т.е. понимают так: прежде всего Бог сотворил небо и землю. Далее, из тех, кто в «начале» усматривают Премудрость Твою, через Которую Ты сотворил небо и землю, одни понимают под небом и землею только бесформенную материю, то, из чего впоследствии были образованы наше небо и земля, другие — вполне оформленные и устроенные небо и землю, третьи же под небом понимают умопостижимый и духовный мир, уже образованный и упорядоченный, под землею же — неоформленную материю. Что же до тех, которые под небом и землею понимают только первоначальную материю, то и они расходятся во мнениях: одни относят небо к материи мира духовного, а землю — к материи мира чувственного, другие же — только чувственного, понимая так, что из этой материи в целом были затем образованы как видимая земля, так и видимое небо. Равным образом, не согласны между собою и те, которые думают, что небом и землею тут обозначены устроенные небо и земля: одни видят тут указание на все творение в целом, как видимое, так и невидимое, другие же говорят, что здесь идет речь только о видимом, т.е. о наших, телесных земле и небе и всем том, что в них содержится.

ГЛАВА XXIX

Те же, которые слова: «В начале сотворил Бог» понимают так, как если бы было сказано: «Прежде всего сотворил Бог», не могут, конечно, под небом и землею здесь понимать что-либо иное, кроме как изначальную материю, предназначенную для образования всех творений как мира духовного (неба), так и мира чувственного (земли). Ибо если бы они вздумали усмотреть здесь указание на уже устроенные творения, то можно бы

было спросить: «Если все это Бог сотворил прежде всего, то что же Он делал после этого?» А так как ответить им будет нечего, то перед ними возникнет другой вопрос: «Как понимать это «прежде всего», если после этого не было уже ничего?» Эти противоречия будут устранены, если они признают, что прежде всего Бог сотворил бесформенную материю, а уже после этого приступил к оформлению ее, т.е. творению видимых и невидимых вещей.

Но при этом им следует различать, что есть первенство по вечности, а что — по времени; что — по выбору, а что — по происхождению. Так, Бог предваряет все по вечности; цветок предваряет плод по времени; по выбору плод лучше цветка; звук же предшествует пению по своему происхождению. Из этих четырех отношений первое и последнее — самые трудные для нашего понимания, два же средних — самые простые. В самом деле, что может быть для нас более трудным и более возвышенным, чем представление и созерцание вечности Твоей, Господи, которая, будучи неизменяемой, творит изменчивое, и потому первенствует над всем? Или кто может легко понять, как это звук предшествует пению по своему происхождению и потому удерживает за собою первенство над последним? Но ведь пение — это оформленный звук; может, конечно, существовать и неоформленное, но как может оформиться то, чего нет?

В этом-то смысле материя и первенствует над тем, что из нее образовано: она первенствует не потому, что образует сама (она ничего сама не образует), и не потому, что первенствует по времени — и звуки появляются по времени не прежде пения, но одновременно с ним: мы ведь поем не так, что сначала испускаем бесформенные звуки, а потом как бы ловим их в воздухе и лепим из них песню, как из глины лепят кувшины. Действительно, когда поют и мы слышим звуки, то ведь не звучат же сперва одни бесформенные звуки, а потом, в процессе пения, как бы оформляются в саму песню. Звук прозвучал и растаял: как вернуть его и оформить в песню? Из этого ясно,

что звуки — материя пения, материя, которую оформляют, дабы получить из нее пение. Поэтому я и говорю; материя пения предваряет форму пения, предваряет не потому, что она творит, а потому, что она — его материя, которая через тело подчинена душе поющего, так что не звук творит, а из него творится пение. Таким же образом звук не предшествует пению и по времени, ибо они одновременны; и по выбору, ибо звук не лучше пения: пение — это тоже звук, но только звук красивый. Он первенствует по происхождению: здесь оформляется не пение, чтобы стать пением, а звук.

Из этого примера пусть станет ясно: материя, сотворенная «в начале» и названная небом и землей, ибо из нее созданы небо и земля, сотворена «в начале» не по времени, ибо время появилось лишь тогда, когда появились оформленные вещи, чьи изменения и стало отражать время, тогда как в бесформенной материи не могло быть никаких изменений и сама она могла явиться во времени только вместе со всеми образованными из нее творениями. Все это трудно понять, ибо на первый взгляд кажется, что материя имеет первенство именно по времени. Что же до первенства по выбору, то тут все очевидно: бесформенное, конечно же, хуже оформленного. Ясно также и то, что Бог предваряет ее своею вечностью, создав ее из «ничто», дабы затем сотворить из нее столь прекрасный мир и все то, что в нем.

ГЛАВА XXX

При таком разнообразии мнений, не противоречащих истине, да примирит их и водворит взаимное согласие сама Истина: да будет милостив к нам Господь наш, чтобы нам законно пользоваться законом, памятуя, что цель его — любовь, И поэтому, если спросят меня, что именно из всего этого имел в виду Моисей, верный слуга Твой, то я отвечу, что выносить такого рода суждения — не дело исповеди моей: чего не знаю, того не исповедую

Богу моему. Знаю же я только одно: различия во мнениях — это еще не противоречие истине; и разные мнения могут быть истинными, если не содержат в себе явных нелепостей, навешанных плотью, о чем я уже говорил выше. Но и младенцев Твоих, подающих в вере Твоей благие надежды, не устрашают слова Писания Твоего, высокие в смирении и обильные в краткости своей.

Возлюбим же друг друга, а еще более возлюбим Тебя, Господа Бога нашего, Источник истины, если действительно мы жаждем ее, а не увлекаемся суетствованиями своими. Почтим и доверимся служителю Твоему, оставившему нам, по вдохновению Твоему, описание миротворения Твоего; поверим, что писал он по откровению Твоему, имея в виду прежде всего свет истины и спасительную пользу.

ГЛАВА XXXI

Итак, если кто-либо скажет: «Моисей думал об этом, как я», другой же возразит: «Нет, как я», то я, как мне кажется, скажу благочестивее их, заметив: «А почему бы не так, как вы оба, коль скоро никто из вас не противоречит истине?» И если третий поймет еще как-то иначе, и четвертый рассудит по-своему, и при этом все они не станут высказывать что-либо, что противоречило бы истине, то почему бы не допустить, что и все это подразумевал боговдохновенный писатель, через которого Бог сообщил единую истину многим таким образом, чтобы каждый смог принять ее в доступном его пониманию виде?

Что до меня, то признаюсь от всей души: будь я на месте Моисея, то предпочел бы писать именно так, чтобы каждый в словах моих мог найти место для тех своих воззрений, которые не противоречат истине, а не так, чтобы настойчиво проводить только одну верную мысль, напрочь отвергая все другие, хотя бы они и не заключали в себе ничего ложного и не были оскорбительны для истины. Поэтому я и не хочу, Боже мой, допускать

такое легкомысленное предположение, что сей великий муж не удостоился получить от Тебя такого дара. Я убежден, что Моисей, когда он писал эти слова, думал о том, что истинного мы можем обрести в них, а также и о том, чего не можем или пока не можем, хотя и оно присутствует в них.

ГЛАВА XXXII

Напоследок, Господи, в Ком мы исповедуем Бога, а не плоть и не кровь, скажу так: если человеку и не дано понять всего того, что заключено под покровом этих слов, то, конечно же, невозможно, чтобы что-либо было укрыто от «Духа Твоего благого», Который «ведет меня в землю правды» (Пс. CXVI, 10). Ведь Ты сам пожелал открыть через Писание Твое людям то, что в нем содержится, дабы мы вместе со словами постигали и смысл их, хотя бы писавший их и имел в виду только одну свою мысль, мысль истинную, но одну из многих таких же. Если это так, то из всех возможных толкований преимущество имеет то, которое имел в виду сей святой человек. Даруй же нам, Господи, уразуметь или то, что разумел и он, или же то, что, пускай оно и другое, но все же во всем согласуется с истиною Твоею, дабы мы всегда вкушали спасительнейшую пищу и не служили игрушками пагубных заблуждений.

Вот, Господи, как много наговорил я о немногих словах Твоих! Сколько же сил понадобилось бы нам, сколько слов, чтобы рассмотреть все Писания Твои? Даруй мне способность короче исповедаться Тебе о них и выбрать одно толкование, верное и доброе, которое Ты соблаговолишь мне внушить. Верую, что не внушишь мне худого, что если даруешь мне силы понять мысли слуги Твоего, то я смогу передать их и правильно, и верно. Если же не смогу, то все же скажу, что истина Твоя хотела сказать мне словами Моисея, в которых сказала ему то, что хотела.

КНИГА ТРИНАДЦАТАЯ

ГЛАВА I

Тебя призываю, Боже мой, милосердствующий обо мне, к Тебе обращаюсь и взываю; к Тебе, Который сотворил меня и Чья любовь не забыла меня, тогда как я забыл Тебя, Творца моего, — Тебя призываю я в душу мою, которую Ты готовишь принять Тебя. Не оставь зовущего Тебя, ибо это Ты предупредил зов мой, часто и по-всякому говоря со мной. Да услышу Твой зов, да призову Тебя, призывающего меня. Ты, Господи, уничтожил зло мое, чтобы простить рукам моим, Ты предупредил добро мое, чтобы воздать рукам Твоим, создавшим меня. Ты ведь был тогда, когда меня еще не было, и стоял ли я того, чтобы Ты создал меня? И вот я есть по благодати Твоей, существовавшей прежде меня и прежде того, из чего Ты создал меня. Ты не нуждался во мне: что я могу? Служба моя не избавит Тебя от усталости, ибо Ты никогда не устаешь, славословие мое не увеличит могущества, ибо что есть хвалы мои для чести Твоей? Я должен служить Тебе и славить Тебя ради себя, чтобы мне хорошо было с Тобой, от Которого и жизнь моя, и возможность чувствовать, что мне хорошо.

ГЛАВА II

От полноты благодати Твоей, а не ради пользы Твоей, возникла вся тварь. Происходя от Тебя, она не равна Тебе, но и она суть благо, ибо — от Тебя. Какие заслуги пред Тобою имеют те «небо и земля», которые Ты сотворил «в начале»? Какие заслуги у всех тех духовных и чувственных тварей, которых «соделал Ты премудро»

(Пс. СIII, 24)? Премудрость Твоя сотворила все благо, даже бесформенное и лишенное образа. Духовное, даже если оно и бесформенно, лучше телесного, имеющего форму; бесформенное телесное лучше, чем полное «ничто». Но Слово Твое призвало безобразное к Себе, и вот, оно уже в образе, «хорошо весьма». За что же все это было даровано, за какие заслуги?

Чем заслужила телесность Твой дар, чтобы быть ей хотя бы бесформенной и неустроенной? Она не была бы и такой, не создай Ты ее. А ведь прежде ее не было вовсе: чем же могла заслужить она свое бытие? А каковы были заслуги пред Тобою у существ духовных, пускай еще и бесформенных, напоминающих темную бездну? Но вот прозвучал зов Слова Твоего, и они обратились к Тебе и просветились Тобою, сами став светом. Но как для тела быть и быть красивым — не одно и то же, так и для духа не одно и то же жить и жить мудро. Благо ему прилепиться к Тебе, дабы всегда просветляться светом Твоим. Вот и мы, по душе своей духовные, отбравшись от Света своего, «были некогда тьма» (Еф. V, 8) и скитаемся во мраке, доколе в Сыне Твоем «не сделаемся праведными пред Богом» (II Кор. V, 21).

ГЛАВА III

Слова Твои, сказанные в начале творения: «Да будет свет» (Быт. I, 3), я отношу к существам духовным, уже имеющим какое-то бытие, а потому способным просветиться светом Твоим. Но ничем не заслужили они ни того, чтобы просто жить, ни того, чтобы жить просвещенно. Ты не хотел оставить их в безобразном состоянии, и они стали светом: не в силу своего бытия, а созерцая просвещающий их свет, сливаясь с ним. Это Твоя благодать сообщила им жизнь и блаженство, обратив их от худшего к лучшему и неизменному — к Тебе, Который есть Сущий, для Которого жить — значит жить блаженно, ибо блаженство Твое — Ты сам.

ГЛАВА IV

Разве Ты был бы менее блаженным, если бы не было ничего или если бы все оставалось бесформенной массой? Ты творил не для пользы Своей, а от полноты благодати, и оформил создания Твои не затем, чтобы радость Твоя приумножилась. Будучи совершенным, Ты возжелал совершенствовать и их, хотя сам Ты от этого не мог стать совершенней. «Дух Божий носился над водою» (Быт. I, 2), носился, а не отдыхал на ней. Когда говорят, что Дух Твой опочил на ком-то, это значит, что Он дал ему покой в Себе. Неизменная и самодостаточная воля Твоя носилась над тем, чему Ты даровал бытие: Ты оживил их, но одно дело жить, и другое — жить блаженно, и потому они мечутся во мраке своем. Пусть обратятся к Тебе, своему Творцу, пусть живут, припадая к Источнику жизни, пусть видят свет в свете Твоем, пусть совершенствуются, просвещаются и обретают блаженство, ГЛАВА V

Вот предстает предо мною загадка: Троица; это Ты, Боже, Отец наш и начало мудрости нашей, это сама Премудрость, рожденная от Тебя и равная Тебе, это сочный Тебе Сын Твой, через Которого Ты создал небо и землю. Много сказал я о небе Твоем, о земле, безвидной и пустой, о темной бездне, о духовных тварях, которые остались бы бесформенными и ущербными, если бы Ты не обратил их к Себе, к Тому, от Которого всякая жизнь: просветившись, разукрасилась жизнь, и возникло то горнее небо, которое над нашим, что между водой и водой. Уже в слове «Бог» я узнал сотворившего это Отца; в Начале увидел я Сына, через Которого это создано. Веря в троичность Твою, я искал указания на нее в святых письменах Твоих И вот: «Дух Божий носился над водою». Вот Она, Троица, Отец и Сын и Святой Дух, Творец всего сотворенного.

ГЛАВА VI

Но почему, Свет мой истинный, ответь: к Тебе приближаю я ухо сердца моего; рассей этот мрак, ответь, почему Писание говорит о Духе Твоем лишь после того, как сказало оно о безвидной земле, о небе и о тьме над бездной? Только ли потому, что надлежало сказать о Нем, что Он «носился над», а сказать это можно было только после упоминания о том, над чем Он носился? Он ведь носился не над Отцом и не над Сыном, и нельзя было сказать «носился над», если бы прежде не было сказано о том, над чем Он мог носиться. Но почему, однако, нельзя было познакомить с Ним иначе, но только как с Тем, Который «носился над»?

ГЛАВА VII

Последуем же за апостолом Твоим, сказавшим: «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. У, 5). Онучилодарах духовных, обещая показать «путь еще превосходнейший» (I Кор. XII, 31), дабы уразумели мы «превосходящую разумение любовь Христову» (Еф. III, 19). Вот Она-то, «превосходнейшая» и «превосходящая», и «носились над». Как рассказать мне о грузе страстей, увлекающем нас в бездонные пропасти, какими словами поведать об этой любви, поднимающей нас Духом Твоим, Который «носился над водою»? Что сказать — что тонем и всплываем? Но где это место, где тонем и всплываем? Сколь неточно это точное сравнение! Земные страсти, чувственная любовь, порочность духа — это они увлекают нас вниз, влюбляя в свои заботы. Ты же, Святый, поднимаешь нас вверх, где Дух Твой носится над водою, ибо мы любим неозабоченность. Да приидем к покою: «прошли бы над душою нашею воды бурные» (Пс. СХХIII, 5).

ГЛАВА VIII

Пал ангел, пала душа человеческая. Их падение являет всем нам, в какой глубокой и мрачной бездне находились бы все духовные твари, если бы Ты не сказал в начале: «Да будет свет». И вот прильнули к Тебе все умные духи небесного града Твоего, успокоившись в Духе Твоем, Который, будучи неизменным и вечным, носится над всем изменяемым и преходящим. Не случись этого — и небо Твое было бы бездной, теперь же оно — свет в Господе. А сколь жалки все отпавшие духи, непросвещенные, являющие всем мрак свой! И сколь велики все разумные твари Твои, обретшие в Тебе покой и блаженство! Освети, Господи, темноту нашу, одень нас светом Твоим, «и мрак наш будет как полдень» (Ис. LVIII, 10). Дай мне Тебя, Боже, верни мне Тебя, ибо я люблю Тебя; если же любовь моя недостаточна, даруй мне большую. Каким мерилom мне измерить любовь свою: я бросился в объятия Твои, укрылся «под покровом лица Твоего» (Пс. XXX, 21). Я знаю одно: плохо мне без Тебя, плохо и снаружи, и внутри; любое богатство мое — нищета, если нет в нем Господа моего.

ГЛАВА IX

А разве Отец и Сын не носились над водою? Если представлять Их телами в пространстве, то этого нельзя сказать и о Духе Святом, если же думать о вечном и неизменном величии Божиим, пребывающем над всем изменяющимся, то и Отец и Сын и Дух Святой носились над водою. Почему же тогда так сказано только о Духе Твоем, как будто Он — некое место в пространстве? Почему о Нем одном сказано, что Он — Дар Твой? В Даре Твоем отдыхаем, наслаждаясь Тобой, и этот отдых наш — «место» наше.

Наша любовь возносит нас туда, Дух Твой поднимает нас, павших, избавляя от смерти. Покой Твой для нас — в нашей доброй воле. Тело отягощает нас, ищет место свое,

тянет вниз, ибо у каждой тяжести — свое место. Огонь устремляется вверх, камень — вниз. Масло, налитое под воду, стремится на поверхность; вода, налитая на масло — ко дну. Где нет порядка, царит беспокойство; упорядоченное успокаивается. Моя тяжесть — любовь моя: она движет мною, направляет меня. Ты даровал мне воспламениться, устремиться вверх. Я поднимаюсь, поднимаясь сердцем, пою песнь восхождения своего. Пылая благим огнем Твоим, иду я к вышнему Иерусалиму. «Возрадовался я, когда сказали мне: «пойдем в дом Господень» (Пс. СХХI, 1). Туда устремляет нас добрая воля наша, да пребудем там вовеки.

ГЛАВАХ

Блаженны те, кто не знал другого! Они бы познали другое, когда бы не Дар Твой, носившийся над всем изменяющимся; Он тотчас же, в миг сотворения призвал их: «Да будет свет». И стал свет. Мы знаем то время, когда мы были тьмой, и знаем, когда стали светом. О них же нам сказано лишь, чем бы были они, не стань они светом; сказано о тьме и о бездне, сказано, чтобы знали мы, почему они стали другими: обратившись к нетленному Свету, они стали светом. Кто может, да поймет, кто не может, да обратится к Тебе, и Ты просветишь его, не мне просвещать приходящих в мир.

ГЛАВАХ!

Кто поймет всемогущую Троицу? Но мы говорим о Ней, хоть и редкая душа, говоря о Ней, знает, о чем говорит. Мы спорим и спорим, но откроется это лишь тем, в чьих душах царит мир.

Я хотел бы, чтобы люди задумались о трех свойствах своих, которые, конечно, совсем не то, что Троица, но могут открыть нам путь, идя по которому мы сможем хотя бы понять, сколь далеки мы от понимания. Эти три свойства

суть таковы: быть, знать и хотеть. Я есть, я знаю, я хочу; я есть знающий и водящий; я знаю, что я есть и что я хочу; я хочу быть и хочу знать. Эти три свойства составляют единство — жизнь, и, однако, каждое из них — нечто особенное и единственное: они нераздельны и различны. Пусть каждый, кто может, всмотрится в себя, увидит это и подтвердит. И если при этом он узрит нечто схожее с Троицей, пусть не спешит, пусть не подумает, что постиг неизменное Сущее, пребывающее надо всем. Неизменно Его бытие, неизменно знание, неизменна воля. Троичен ли Бог через эти свойства, или же в каждом Лице присутствуют все три, делая и Его троичным, но Троица, дивным образом простая и многообразная, всеобъемлющая и пребывающая в самой Себе, есть и знает Себя и неизменно преизобильна в Своем единстве. Как постигнуть это, какими словами поведать? Кто осмелится разъяснить нам эту тайну?

ГЛАВА XII

Продолжай свою исповедь, вера моя, скажи Господу Богу твоему: свят, свят, свят, Господи Боже мой, мы крещены во имя Твое, Отец, Сын и Дух Святой, и крестим во имя Твое, Отец, Сын и Дух Святой; ибо и в нас чрез Христа Твоего Ты создал «небо и землю», духовных и плотских в Церкви Твоей. И наша земля до принятия учения Твоего была «безвидна и пуста»; мы скитались во мраке неведения, ибо Ты обличил человека за преступления его (Пс. XXXVIII, 12), и «судьбы Твои — бездна великая» (Пс. XXXV, 7). Но Дух Твой «носился над водою», и не оставило нас милосердие Твое. Ты сказал: «Да будет свет», когда сказал раб Твой: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. III, 2). В смятении пребывала душа, но вспомнила о Тебе, Господи, на земле Иорданской, прозрела высоту Твою, умалившуюся ради нас; презрели мы тьму нашу, обратились к Тебе, чтобы стать светом; и вот, мы были «некогда тьма, а теперь — свет в Господе» (Еф. V, 8).

ГЛАВА XIII

Но пока «мы ходим верою, а не видением» (II Кор. V, 7), а потому «мы спасены в надежде. Надежда же, когда видит, не есть надежда» (Рим. VIII, 24). Пока еще «бездна бездну призывает», но уже «голосом водопадов Твоих» (Пс. XU, 8). Пока еще говорит апостол: «Не могу говорить с вами, братия, как с духовными, но как с плотскими» (I Кор. III, 1), понимая, что и сам еще не все постиг: «Братия, я не почитаю себя достигшим; а только, забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели» (Филип. III, 13,14). Душа его жаждет Богаживого, восклицая: «Когда приду?» Он хочет облечься в нетление и призывает бездну: «Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего» (Рим. XII, 2), и: «Не будьте дети умом: на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни» (I Кор. XIV, 20). Это уже не его голос, но Твой: Ты послал с небес Дух Твой через Того, Кто взошел на небо и открыл «речные потоки», которые «веселят град Божий» (Пс. XLV, 5).

Об этом граде возрадуется «друг жениха», уже обладающий «начатками духа». Поныне, однако, стенает он в сердце своем, чая усыновления и искупления. Он воздыхает о нем, будучи членом Церкви Твоей, невесты Христовой; он ревнует о ней, ибо он — «друг жениха». Он ревнует о ней, и «голосом водопадов Твоих» взывает к другой бездне, страшась ее: «Боюсь, чтобы, как змий хитростью своею прельстил Еву, так и ваши умы не повредились, уклонившись от простоты во Христе» (II Кор. XI, 3), от простоты в Супруге нашем. Сыне Твоем. Когда увижу я дивный Твой свет, осушатся слезы мои, которые стали «для меня хлебом день и ночь, когда говорили мне всякий день: «где Бог твой?»» (Пс. XU, 4).

ГЛАВА XIV

Вот и я говорю: «Где Ты, Бог мой?» Недолг мой отдых в Тебе, когда веселится душа в хвалах Тебе, в звуках торжественных песнопений. Не оставляет ее печаль, ибо падает она, становится бездной. Вернее, в падении своем постигает она, что она — все еще бездна. К ней обращается вера моя, которую возжег Ты во тьме моей: «Не смущайся душа, не печалься; возложи упование твое на Господа твоего. На пути твоем есть светильник — слово Его. Верь и терпи, и минует ночь, мать грешников, минует гнев Божий, чадами которого мы были, пока были тьмой. Остатки той тьмы мы влачим на себе, в теле, мертвом по причине греха, но скоро восход, он разгонит все тени». «Господи! рано услышь голос мой, — рано предстану пред Тобою, и буду ожидать» (Пс. V, 4). «Воскресивший Христа из мертвых оживит и наши смертные тела Духом Своим, живущим в нас» (Рим. VIII, 11), милосердно носящимся над мраком нашей неустроенной души. Он дал нам залог в нашем дольном скитании, что мы станем светом; сейчас мы еще спасаемся надеждой, но мы уже сыны света и сыны Божий, а не сыны ночи и мрака, какими мы некогда были. Ты, испытующий сердца наши, назвавший свет днем, а тьму — ночью, отличишь одних от других. И кто, как не Ты, способен на это? Да и что у нас нашего, кроме греха? Ведь «сосуды для почетного употребления» сделаны из той же глины, что и «сосуды для низкого» (Рим. IX, 21).

ГЛАВА XV

Кто же, как не Ты, Господи, сотворил над нами твердь авторитета Твоего — Писание Твое? Небо Твое, как кожа, простерлось над нами. Авторитет Писания Твоего еще более возрос, когда умерли те, через кого Ты его нам дал. Ты знаешь, Господи, зачем одел Ты людей кожами, когда, согрешив, они стали смертными. И тогда, как

кожу, простер Ты твердь Писания Твоего, утвердил над нами слова Твои, действуя через смертных служителей Твоих. Самою смертью своей укрепили они авторитет речений Твоих: при жизни их слава их еще не распространилась столь величаво, еще не простер Ты тогда небо, как кожу, не поведал всему миру славу их смерти.

Дай, Господи, увидеть «небеса Твои, — дело Твоих перстов» (Пс. VIII, 4); отгони от очей наших туман, коим Ты их закрыл. В них свидетельство Твое подает мудрость детям Твоим. «Из уст младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу» (Пс. VIII, 3). Где, в какой еще книге так сокрушается гордость, так низвергается враг, противящийся примирению с Тобой и хвалящийся грехами своими? Где еще, Господи, найдутся такие слова, чистые, склоняющие исповедаться Тебе, подставить шею под легкое ярмо Твое, бескорыстно Тебя почитать? Дай мне, стоящему внизу, постигнуть их, ибо для стоящих внизу Ты и утвердил их.

Верую: есть над этой твердью и другие воды, нетленные, недоступные земной порче. Да хвалят они имя Твое, да хвалят Тебя ангелы Твои, пребывающие выше небес. Им нет нужды вчитываться в эту твердь, по слогам различая слова Твои: они всегда пред лицом Твоим, в вечности постигая вечную волю Твою. Они читают ее, и никогда не преходит то, что они читают. Неизменна воля Твоя, вот о чем читают они, почитая се и предпочитая всему. Не закрывается книга их, ибо она — это Ты, пребывающий вовеки. Ты поставил их над твердью, Ты даровал им силу взирать на бессилие народов внизу; они познали милосердие Твое, возвещающее во времени о Тебе, сотворившем время. «Господи! милость Твоя до небес, истина Твоя до облаков!» (Пс. XXXV, 6). Тают облака, небо остается; уходят проповедники слова Твоего, Писание же Твое распростерто над всеми народами до скончания веков. «Небо и земля прейдут, но слова Твои не прейдут» (Мф. XXIV, 35). Сейчас они предстают перед нами, хотя и любимыми Сыном Твоим, как тайна, гадательно, в зеркале неба, ибо нам еще не ясно, чем мы будем. Он взирал на нас сквозь тенета

тела, приласкал нас, приблизил любовью, и мы спешим на запах благовоний Его. Но когда Он придет, мы уподобимся Ему, ибо увидим Его таким, как Он есть.

ГЛАВА XVI

Абсолютно Твое бытие, абсолютно знание, абсолютна воля; неизменно Твое бытие, неизменно знание, неизменна воля. В бытии Твоем неизменны и знание, и воля; в воле Твоей неизменны и знание, и бытие. Не дано освещенному Тобою изменчивому существу познать Тебя так, как знает Тебя Твой неизменный свет. Поэтому «душа моя — к Тебе, как жаждущая земля» (Пс. CXVI, 6). Она не осветит саму себя, самую себя не насытит, «ибо у Тебя источник жизни; во свете Твоем мы видим свет» (Пс. XXXV, 10).

ГЛАВА XVII

К чему собирать эти горькие воды? Временно наше земное счастье, ради которого столь озабочен наш многозаботливый ум. Ты же сказал: «Да соберется вода в одно место» (Быт. 1,9), и явилась суша, жаждущая Тебя; «Его — море, и Он создал его, и сушу образовали руки Его» (Пс. XCIV, 5). Не горечь желаний, а собрание вод называется морем. Ты ставишь пределы водам, Ты одерживаешь злые страсти души. Так подчиняешь Ты море власти Своей, повсюду устанавливающей порядок Ты удалил от союза с морем души, жаждущие Тебя; Ты орошаешь их из сладостного источника, дабы давала земля плод свой; так, подчиняясь велению Господа своего, растит душа дела милосердия «по роду своему», любит ближнего и помогает ему в нужде, памятуя о сходстве с ним: собственная наша немощь заставляет нас сострадать, оказывать нуждающимся такую помощь, которую хотели бы и мы сами, окажись мы в подобной нужде. И не только лишь помощь малую, траву полевую, но и большую и крепкую, подобную плодоносным

деревьям. Так, вызволяем мы слабых из рук могущественных, простирая над ними сень праведного суда.

ГЛАВА XVIII

Как, Господи, «истина возникнет из земли, и правда приникнет с небес» (Пс. LXXXIV, 12), так и возникнут на тверди светила. Преломим же хлеб наш с голодным, введем под кров наш бездомного, оденем нагого, не будем превозноситься над братьями своими. Земля родила плоды — взгляни на них: каковы дела наши, таков и урожай наш. Обретя радость созерцать Слово жизни, явимся в мире, как светила, укрепленные на тверди Писания Твоего. Ты научишь нас различать между умопостигаемым и чувственным, как между днем и ночью, как между душами, обращенными к духовному и телесному. Ты уже не один, как до создания тверди, отделяешь свет от мрака: духовные создания Твои, размещенные по благодати Твоей на тверди, сияют над землей, отделяя день от ночи, отмечая время: «древнее прошло, теперь все новое» (II Кор. V, 17). Ночь проходит, день приблизился, и Ты, благословляя венец года Твоего, «высылаешь делателей на жатву Свою» (Мф. IX, 38), на ниву Твою, которую засевали другие. Так исполняешь Ты молитвы просящего и благословляешь годы праведника. Ты — всегда Тот же, и в годах Своих, которые не проходят, готовишь житницу для годов преходящих.

По вечному совету Твоему ниспосылаешь Ты Духом «одному — слово мудрости», великий светильник для тех, кто наслаждается светом истины; «другому слово знания тем же Духом», светильник меньший; «иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков», все это — звезды. «Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (I Кор. XII, 8—11), заставляя светила являться и сиять на пользу. Знание

, обнимающее изменчивое, подобно луне, все же прочие дары — звездам; и только мудрость сияет, как солнце, отличаясь от них, как рассвет от сумерек. И те дары нужны, но нужны они тем, с которыми слуга Твой не мог говорить, как с духовными, но как с плотскими. Мудрость же он проповедовал между совершенными; ибо душевный человек — младенец во Христе, коего надо питать молоком, пока он не окрепнет настолько, что сможет вкушать твердую пищу (I Кор. III, 1; II, 6; III, 2). Пока же глаза его слабы, и он не в силах взирать на солнце, пусть не считает себя покинутым в ночи, ибо ему освещают путь луна и звезды. Вот чему учит нас, Боже, Книга Твоя, твердь Твоя; да научимся мы в созерцании ее различать все, пусть только и <«в знамениях, и временах, и днях, и годах» (Быт. I, 14).

ГЛАВА XIX

«Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло», и явится суша. «Научитесь делать добро; ищите правды; спасайте угнетенного; защищайте сироту; вступайтесь за вдову» (Ис. 1, 16, 17), и произведет земля зелень, траву и дерево. Спросил богач у Учителя, что сделать ему доброго, чтобы иметь жизнь вечную. И Учитель Благий, Которого тот считал простым человеком, хотя Он потому и благ, что Он — Бог, сказал ему: «Если хочешь войти в жизнь вечную, соблюдай заповеди: не убивай, не прелюбодействуй, не кради, не лжесвидетельствуй, не обижай», дабы явилась суша и произрастила бы уважение к отцу и матери, любовь к ближнему. «Все это, — сказал богач, — я делал». Тогда откуда же столько терний? Иди, выкорчуй разросшиеся кущи жадности твоей, продай имение твое, раздай нищим и получишь сокровище свое на небесах. Следуй за Господом, если хочешь быть совершенным (Мф. XX, 16-22; Марк X, 17-22; Лук XVIII, 18-23). Узнай слова мудрости, и они станут тебе светилами на тверди, но это случится тогда, когда будет там сердце твое.

Такие слова он услышал от Учителя благого, и омрачилась земля бесплодная, и тернии заглушили слова.

Вы же, «неможное мира, которых избрал Бог, чтобы посрамить сильное» (I Кор. 1,27), которые оставили все, чтобы следовать за Господом, идите за Ним, посрамите сильных, светите в тверди, ибо «небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь. День дню передает речь, и ночь ночи открывает знание» (Пс. XVIII, 2, 3). Луна и звезды светят в ночи, и ночь не затемняет их — сами они в меру сил своих освещают ее. И так же, как сказал Господь; «Да будут светила на тверди небесной» (Быт. 1,14), «внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них» (Деян. 11,2,3). Так и появились светила на тверди небесной, имеющие Слово жизни. Разбредитесь повсюду, святые огни, «свет миру», который не под сосудом (Мф. V, 14,15). Вознесся Тот, Кого вы возлюбили, и вознес вас. Разбредитесь же, станьте известны народам.

ГЛАВА XX

Да зачнет море, да родит дела ваши, «да произведет вода пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею, по тверди небесной» (Быт. 1,20). И вот, трудами святых Твоих, повсюду средь волн мирского соблазна возникают таинства Твои, дабы омыть народы крещением Твоим, данным во имя Твое. Свершилось великое и дивное: голоса вестников Твоих понеслись над землей под твердью Писания Твоего, защищавшего авторитетом своим полет их. «Нет языка, и нет наречия, где не слышался бы голос их. По всей земле проходит звук их, и до пределов вселенной слова их» (Пс. XVIII, 4,5): по благоволению Твоему, Господи, умножились они.

Разве я лгу, разве не различаю между тем, что на тверди небесной, и делами человеческими на бурных волнах под твердью? Есть знание прочное и заверщенное, оно не умножается

от поколения к поколению; это — свет мудрости и знания. О том же сообщает нам и множество разнообразных телесных действий когда одни из них —следствия других, их умножение происходит по благоволению Твоему, Господи. Так утешаешь Ты наши пресыщающиеся чувства: душа, познавая единую истину, может сказать о ней и выразить ее многими способами и средствами. Вот что произвели воды по слову Твоему. Нужда народов, отвратившихся от вечной истины Твоей, произвела это по Евангелию Твоему. Ибо сами воды выбросили это, и горькая слабость людская была причиной этого возникновения.

Все сотворенное Тобою — благо, и несказанно благ Ты, Творец всего. Если бы Адам не отпал от Тебя, не излилась бы из чрева его эта горечь морская — род людской, любопытный, надменный и шаткий. Тогда не пришлось бы служителям Твоим трудиться среди моря, сообщая о прикровенных делах и словах Твоих чувственным образом. Так видятся мне теперь «пресмыкающиеся» и «птицы», но люди, даже постигшие эти символы, недалеко бы ушли, если бы душа не оживала духовно, поднимаясь выше, и не стремилась бы от начальных слов к совершенству.

ГЛАВА XXI

И поэтому по слову Твоему не глубины морские, а суша произвела «душу живую». Она уже не нуждается в крещении, как нуждалась тогда, когда покрывали ее воды. Она не требует для веры своей чего-либо дивного, каких-нибудь знамений и чудес, ибо уже отделена она, верная, от горьких вод неверия, а «языки суть знамение не для верующих, а для неверующих» (I Кор. XIV, 22). Эта земля Твоя не нуждается более в тех пернатых творениях, которых, по слову Твоему, произвели воды. Она произвела души живые, вызвала дела их, как прежде море вызвало пресмыкающихся, рыб и птиц. Они не нужны земле, хотя порою и вкушает она рыбу, поднятую

из глубин на трапезу верным. И птицы — порождения моря, но гнезда свои строят они на земле. Первые голоса евангельской проповеди раздались по причине людского неверия, но и верным своим подает она из дня в день наставления и благословения.

Да трудятся слуги Твои на земле не так, как в водах неверия: там они возвещали невеждам чудесами и знамениями, пугая их этими непонятными знаками. Так приходят к вере сыны Адамовы, отвратившиеся от Тебя. Здесь же, на суше, да служат они верным Твоим жизнью своею, да станет их жизнь для них мерилom и образцом, «и оживет сердце ваше, ищущие Бога» (Пс. LXVIII, 33). «Не сообразуйтесь с веком сим» (Рим. XII, 2), держитесь в стороне. Избегая его, живет душа, стремясь к нему — умирает. Бегите гордыни, «отвращайтесь негодного пустословия и прекословии лжеименного знания» (I Тим. VI, 20), и будут дикие звери приручены, домашняя скотина покорна, змеи безвредны. Все это иносказательно изображает спесивое превозношение, плотские радости, яд любопытства — чувства мертвой души. Смерть ведь ее — не в потере чувств, а в отстранении от Источника жизни: ее подхватывает вихрь преходящего, сообразуя с веком сим.

Слово же Твое, Господи, Источник жизни вечной: оно не проходит. Вот почему нельзя отходить от Него, вот почему сказано: «Не сообразуйтесь с веком сим». Да произведет земля от Источника жизни душу живую по слову Твоему, переданному евангелистами, душу, подражающую подражателям Христа Твоего. Это-то и значит «произвести душу живую по роду ее» (Быт. 1,24), ибо друг подражает другу своему. «Будьте, — сказал апостол, — как я, потому что и я, как вы» (Гал. IV, 12). Итак, в душе живой и звери ее будут добрыми и кроткими: и скот будет покладист, даже и голодный, и змеи не повредят, исследуя преходящее лишь настолько, насколько это нужно для того, чтобы через постижение сотворенного прозревать вечность. Покорятся разуму эти животные, смирят норы свои, будут жить, и жить благо.

ГЛАВА XXII

Да обуздаем мы, Господи Боже наш, Творец наш, наши привязанности к веку сему, ибо мы умираем в них, живя плохо; да возникнет душа живая, живущая хорошо. Тогда исполнится слово Твое, сказанное через апостола Твоего: «Не сообразуйтесь с веком сим», тогда исполнятся и следующие слова Твои: «Преобразуйтесь обновлением ума вашего»: уже не по роду своему, не подражая предкам своим и даже не сообразуясь с примерами лучших людей. Ты ведь не сказал: «Да явится человек по роду своему», но сказал: «Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему».

Поэтому провозвестник слов Твоих, родивший сынов своих «во Христе Иисусе благовествованием» (I Кор. IV, 15), не желая иметь одних младенцев, коих надлежало бы весь век пелеть и питать молоком, как кормилице, говорит: «Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим. XII, 2). Поэтому Ты не сказал: «Да явится человек», но: «Сотворим человека»; не сказал: «По роду его», но: «По образу Нашему, по подобию Нашему». Тот, кто обновляется умом, кто видит и постигает истину Твою, тот уже не нуждается в человеке, дабы научиться у него, как подражать «роду своему». По указанию Твоему он сам познает, что есть воля Твоя, «благая, угодная и совершенная». Ты наставляешь его, и видит он, что есть единая Троица, троичное Единство. Поэтому после сказанного во множественном числе «сотворим человека», добавлено в единственном числе «и сотворил Бог человека»; поэтому после сказанного во множественном числе «по образу Нашему», добавлено в единственном числе «по образу Божию». Итак, человеку надлежит обновляться в познании Бога «по образу Создавшего его» (Кол. III, 10); обновившись же и став духовным, он «судит о всем, а о нем судить никто не может» (I Кор. II, 15).

ГЛАВА XXIII

Как разуместь слова: «Он судит обо всем», как не так, что он имеет власть и над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над зверями земными, и над всем скотом, и над всей землей, и над всеми гадами, ползающими по земле. Он властвует над ними разумом своим, коим постигает, что от Духа Божия. Человек же, «который в чести и неразумен, подобен животным, которые погибают» (счXLVIII, 21).

Потому-то в Церкви Твоей, Господи, по благодати Твоей, дарованной ей Тобою, ибо мы —Твое творение, «созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять» (Еф. П, 10), и заведено так, что есть не только духовные наставники, но и те, которые духовно подчиняются им. Ты сотворил мужчину и женщину, но по духовной благодати Твоей «нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского» (Гал. III, 28). Духовные же, начальствуют ли они, или повинуются, судят духовно. Но судят они не о духовных истинах, сияющих на тверди, не о Писании Твоем, хотя в нем есть и немало темного, ибо кто может судить о Твоем: мы подчиняем ум наш Писанию Твоему, твердо веруя, что и то, что недоступно в нем духовному взору нашему, сказано истинно и правдиво. Человеку, пусть и духовному, обновленному в познании по образу Создавшего его, надлежит быть исполнителем закона, а не судьей его (Иак IV, 11); не ему судить, которые духовные, а которые —плотские Они ведомы Тебе, Господи, а пред нами еще не явились дела их, чтобы «по плодам их узнать их» (Мф. VII; 20).

Ты же, Господи, знал их и разделял, прикровенно призвал их еще прежде, чем была создана твердь. И человек Духовный не спешит судить о тех, кто еще в веке сем. Да и *iqk* судить ему, когда он даже не знает, уйдет ли он сам отсюда в сладостную благодать Твою, или останется в горечи вечного нечестия? Поэтому-то человек, которого Ты создал по образу Твоему, и не получил власти ни над светилами

, ни над самим небом, ни над днем и ночью, ни над собранием вод. Он получил власть над рыбами морскими, над птицами небесными, над зверями земными, над всем скотом, над всей землей и над всеми гадами, ползающими по земле. Он судит и одобряет хорошее, не одобряет плохого в том, что касается или совершения таинств, коими освещаются те, кого милосердие Твое извлекло из водных глубин; или же трапезы, когда подается извлеченная из пучины рыба: вкушает ее благочестивая земля; или же знаков и слов, покорных авторитету Писания Твоего, порхающих, словно птицы, под твердью, когда толкуют, излагают, спорят, рассуждают, благословляют и призывают Тебя, и народ отвечает: «Аминь». Всем словам этим должно прозвучать, ибо век сей — бездна, а плоть слепа и не видит духовно, а потому надлежит стучаться к ней телесным звуком через слух. Птицы строят гнезда свои на земле, но сами они — из воды.

Духовный судит и одобряет хорошее, не одобряет плохого в том, что касается дел и нравов верных Твоих; он судит о душе живой, утвердившейся в целомудрии и воздержании, в благочестивых размышлениях о том, что она может воспринять телесными чувствами, дабы, познав это, понять, что она в силах исправить.

ГЛАВА XXIV

Но как понять? Не ответил ли Ты нам, Господи, сказав, благословляя: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» (Быт. 1,2 8) ? Ты ведь не дал такого благословения ни свету, названному днем, ни тверди небесной, ни светилам и звездам, ни земле и морю. Но, однако, нельзя же сказать, что Ты, сотворивший нас по образу Твоему, одарил благословением этим только лишь человека, ибо Ты сказал и тому, что произвела вода по слову Твоему: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте воды в морях, и птицы да размножаются на земле» (Быт. 1,22). Что мне сказать? Что Ты благословил все живое, что порождает

потомков, продолжая в них род свой? Но Ты не благословил так ни деревьев, ни трав, ни зверей земных, ни гадов, хотя все они, как и птицы, и рыбы, и люди хранят и преумножают род свой, рождая потомство.

Что же сказать мне, Свет мой, Истина моя? Что все это сказано зря? Да не будет! Коль скоро смысл слов Твоих мне темен, пусть разъяснит их мне тот, кто лучше и умнее меня: ведь каждому, Господи, даешь Ты меру разумения его.

Прими, Господи, исповедь раба Твоего, да будет она угодной в очах Твоих. Верую, Боже мой, верую и исповедую веру свою, что сказанное Тобою было сказано не напрасно. Не умолчу о том, что мыслю я об этом месте Писания Твоего. Знаю, что постигаемое умом как нечто единое, может быть выражено по-разному, а выраженное в единой фразе может многообразно истолковываться, причем истолковываться и иносказательно. Вот единая мысль о любви к Богу и ближнему: в каких бесчисленных символах, на каких бесчисленных языках, в каких бесчисленных фразах каждого языка выражена она! Так растут и умножаются порождения вод. Вот еще одна фраза из Писания: «В начале сотворил Бог небо и землю». Разве не многообразно понимают ее те, которые, тем не менее, понимают правильно? Так растут и умножаются поколения человеческие.

Если мы будем понимать все написанное буквально, то слова «плодитесь и размножайтесь» следует будет отнести ко всему, что рождается из семени. Если же будем судить о них иносказательно (думаю, что иносказание — главная цель Писания¹, иначе как объяснить, что благословение получили только люди и порождения вод), то обнаружим, что под «небом и землей» можно понимать духовные и телесные

¹ Тринадцатая книга «Исповеди» почти полностью посвящена аллегорическому толкованию первых глав Книги Бытия. Позднее Августин осознает, какими опасностями чреват подобный подход, и напишет трактат «О Книге Бытия (буквально)».

существа; под «детом и тьмой» — праведников и грешников; святые писатели Твои, явившие нам свет — это «твердь», которую Ты укрепил между горными и дольными водами; горечь общения с людьми — «море»; рвение благочестивых — «земля»; труды милосердия, исполняемые в этой жизни — «травы, сеющая семя и дерево, приносящее плод»; дары духовные — «светила небесные»; душа, обуздавшая страсти — «душа живая».

Во всем этом можно обнаружить умножение и рост, но только в мире чувственных образов и умопостигаемых явлений можно об одном и том же рассказать по-разному и единственное положение трактовать так и этак. Итак, под порождением вод можно понимать чувственные образы, необходимые для людей плотских, под порождением же людским — умосозерцания, рожденные плодовитым разумом. Поэтому, полагаю, Ты и сказал тем и другим: «Плодитесь и размножайтесь». Я думаю, что этим благословением Ты даровал нам способность разнообразно выражать нечто одно, постигнутое нами, и единообразно выраженное многообразно толковать. Так наполнились воды в морях различными толкованиями, так наполнилась земля порождениями людей; сухость ее — стремление к знанию, и владычествует над нею разум.

ГЛАВА XXV

И еще хочу рассказать Тебе, Господи Боже мой, в чем убеждают меня слова Писания Твоего. Скажу как есть, ибо это Ты внушил Мне сказать то, что пожелал выразить моими словами. Знаю, что если говорю правду, то говорю ее по внушению Твоему, так как «Бог верен, а всякий человек лжив» (Рим. III, 4), и когда он говорит свое, говорит ложь (Иоан. VIII, 44). Поэтому, чтобы сказать правду, надо говорить Твое.

Ты дал нам в пищу «всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя» (Быт. I, 29), и не только нам, но и

всем птицам небесным, и животным земным, и пресмыкающимся, а рыбам и чудищам морским — не дал.

Я говорю: эти травы, эти плоды земные — иносказательные представления о делах милосердия, которые в житейских нуждах подает плодоносная земля. Такою землею был благочестивый Онисифор, дому которого Ты даровал милость многократно покоить апостола Павла, «не стыдяся уз его» (II Тим. 1, 16). То же делали и братья, взрастившие богатую жатву, пришедшие из Македонии и восполнившие недостаток его (II Кор. XI, 9). На иные же деревья он жалуется: «При первом моем ответе никого не было со мною, но все меня оставили. Да не вменится им!» (II Тим. IV, 16). Эти плоды надлежит приносить тем, кто преподает нам разумное учение, помогая постигнуть тайны Божий, и тут приносить их следует им как людям; надлежит приносить им плоды и как душе живой, ибо они — пример для подражания во всякой воздержанности, и как птицам небесным — за их благословения, которые распространяются по всей земле, ибо «по всей земле проходит звук их» (Пс. XVIII, 5).

ГЛАВА XXVI

Питаются этою пищею те, кто радуется ей; те не радуются, «чей конец — погибель, чей бог — чрево, чья слава — в сраме» (Филип. III, 19). И у тех, кто предлагает плоды, они не в том, что они дают, а в чувстве, с которым дают. Я вижу, чему радуется тот, кто служит Богу, а не чреву, вижу и радуюсь за него. Он получил от филиппийцев то, что они послали через Епафродита, вижу, чему он рад (Филип. IV, 18). То же, чему он рад, и есть его пища, ибо правду он говорит: «Я весьма возрадовался, что вы уже вновь начали заботиться обо мне; вы и прежде заботились, но вам наскучило*» (Филип. Г/, 10). Филиппийцы

" Августин пользовался неточным переводом: не «наскуіііо», а «не благоприятствовали обстоятельства».

зачахли от длительной скуки, иссушившей плоды добрых дел их, и апостол рад, что пробились их новые ростки; рад не за себя, а за них, ибо он продолжает: «Говорю это не потому, что нуждаюсь; ибо я научился быть довольным тем, что у меня есть; умею жить и в скудости, умею жить и в изобилии; научился всему и во всем, насыщаться и терпеть голод, быть в обилии и недостатке; все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе» (Филип. IV, 11 — 13).

Чему же ты радуешься, великий Павел? Что питает тебя, человеке, обновленный познанием Бога, создавшего тебя по образу Своему, душа живая, столь владеющая собой, окрыленный язык, вещающий о тайном? Что же питает тебя? Радость. Послушаем дальше: «Вы хорошо поступили, приняв участие в моей скорби» (Филип. IV, 14). Вот чему он радуется, вот что его питает: их добрые помыслы и дела, а не разрешение собственных затруднений. «Вы знаете, Филиппийцы, — продолжает он, — что в начале благовествования, когда я вышел из Македонии, ни одна церковь не оказала мне участия подаванием и принятием, кроме вас одних; вы и в Фессалонику и раз и два присылали мне на нужду» (Филип. IV, 15, 16). Он радуется, что они вновь вернулись к добрым делам своим, видя новые всходы на высохшей ниве. О своих ли потребностях печется он, говоря: «Присылали мне на нужду», этому ли рад? Никким образом. Откуда это известно? Читайте дальше: «Говорю это не потому, чтобы я искал даяния; но ишу плода» (Филип. IV, 17).

Я научился от Тебя, Боже мой, отличать даяние от плода. Даяние — это то, что уделяет нам вспомоществующий при нужде: деньги, пища, питье, одежда, кров, поддержка. Плод же — добрая воля дающего. И Учитель наш не сказал просто: «Кто принимает пророка», но добавил: «Во имя пророка»; не сказал просто: «Кто принимает праведника», но добавил: «Во имя праведника» (Мф. X, 41). Только тогда один получит награду от пророка, а другой — от праведника. Он не сказал просто: «Кто напоит одного из малых сих только чашею холодной воды», но добавил: «Во имя ученика», и присовокупил: «Истинно говорю вам, не по

теряет награды своей» (Мф. X, 42). Принять пророка или праведника, напоить жаждущего ученика холодной водой — это даяния, а плод — сделать это «во имя пророка», «во имя праведника», «во имя ученика». Такими плодами питался Илия у вдовы, знавшей, что он — человек Божий, и потому кормившей его, от ворона же он принимал даяние, кормясь им внешне, дабы не погибнуть телесно без такой пищи (III Цар. XVII, 6—16).

ГЛАВА XXVII

Я скажу то, что истинно в очах Твоих, Господи. Когда люди, не знающие и неверующие, которые приобщаются к вере и оберегаются в ней знаменами и чудесами (таковые и изображены, по нашему мнению, под именем рыб и чудищ морских), поддерживают и помогают в какой-либо житейской нужде слуг Твоих, не зная, зачем и почему делают это, то одни не дают настоящей пищи, а другие ее не получают: одни не поступают по святому и праведному намерению, другие же не радуются, ибо не видят еще плода. А душу питает лишь то, что радуется ее. Поэтому рыбы и другие обитатели глубин и не едят пищи, которую растит земля, отделенная от горьких вод морских.

ГЛАВА XXVIII

«И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. I, 31). И мы видим это, видим, что «хорошо весьма». При всех родах творений Твоих, вызываемых порознь от небытия к бытию, Ты обозревал их и произносил над ними суд Свой. Семь таких одобрений насчитал я в Писании Твоем, а это — восьмое, общее, выносимое обо всем. Рассматриваемое порознь, созданное было «хорошо», в совокупности же — «хорошо весьма». То же можно сказать и о красивой вещи: из каких бы красивых частей она ни состояла, она всегда красивее в

целом, в стройном сочетании своих красивых частей, чем в своих частях, взятых по отдельности.

ГЛАВА XXIX

Я повторял слова Твои, стараясь понять, семь или восемь раз останавливался Ты над творениями Своими, как бы обозревая и одобряя их, и видел, что это так, но не находил при этом в образе действий Твоих тех временных актов мышления, из коих можно бы было заключить, сколько раз это могло происходить. И тогда я воскликнул в сердце своем: «Господи, неужто может быть неистинным Писание, если оно — от самой Истины? Почему же тогда Ты говоришь мне, что все происходило не во времени, а Писание — что день за днем Ты рассматривал сотворенное Тобою и одобрял, и даже говорит о том, сколько раз это было?» И Ты ответил мне, Бог мой, ответил рабу Твоему громким гласом в духовное ухо мое, разрешив глухоту мою: «Человече! Слова Писания Моего — Мои слова, хотя оно и говорит тебе во времени, а Я — вне его, ибо в Слове Моем, совечном Мне, времени нет. Таким образом, как то, что вы видите Духом Моим, Я вижу Сам, так и то, что вы говорите Духом Моим, Я говорю Сам, а потому то, что вы видите во времени, Я вижу вне его, и то, что вы говорите во времени, Я говорю вне его».

ГЛАВА XXX

И я внял гласу Твоему, Господи Боже мой, и слово истины Твоей благодатной росой запало мне в душу, Я понял, сколь безрассудны те, которые осмеливаются порицать миротворение Твое, твердя, что многое сотворил Ты по необходимости, например, небеса и светила. И еще говорят они, будто Ты произвел их не из созданной Тобою материи; будто она была создана кем-то

другим, Ты же просто собрал ее и упорядочил, воздвиг твердыню мира против врагов Твоих, дабы впредь не могли они нападать на Тебя; будто много Ты не только не сотворил, но даже не упорядочил, например, плотские тела и растения, укорененные в земле: будто все это — от другого начала, враждебного Тебе, и от природы, чуждой Тебе. Так безумствуют те, у которых воззрения на созданное Тобою не по Духу Твоему, и потому они не познают Тебя в них.

ГЛАВА XXXI

Что же до тех, которые смотрят на творения Твои по внушению Духа Твоего, то они видят их так, как видишь Ты, ибо видят их через Тебя. И когда они видят, что творения Твои благи, то это потому, что Ты видишь их благими; и если любят они то же, что и Ты, то в этом, любимом ими, они любят Тебя. Все, что мы любим по внушению Духа Твоего, все это и Ты любишь в нас, любишь, как и нас самих. «Кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия. Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога» (I Кор. II, 11, 12). «Но как, — спрашиваю я сам себя, — каким образом можем мы знать и быть уверенными, что это даруется нам от Бога?» И внутренний голос отвечает: «Как истинно то, что никто не знает Божьего, кроме Духа Божия, так истинно и то, что мы приемлем этот дар от Бога по внушению Духа Божия». Поэтому правильно сказано тем, которые говорили в Духе Божиим: «Не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас» (Мф. X, 20; Марк. МП, 11; Лук XII, 12); таким же образом будет правильно сказать тем, кто знает в Духе Божиим: «Не вы знаете», и тем, кто видит в Духе Божиим: «Не вы видите». Итак, которые видят что-то доброе в Духе Божиим, видят это не сами: Бог видит, что это хорошо.

Одно дело, когда кто-то считает плохим то, что хорошо, как те безумцы, о которых мы только что говорили; другое — когда хорошее видят хорошим, но не видят Тебя в творениях Твоих такие предпочитают наслаждаться в тварях, а не в их Творце; и совсем иное дело, когда человек, глядя на творения Твои и видя, что они прекрасны, сознает, что видит их так, как видишь Ты, ибо видит их через Тебя, точнее, Ты сам в нем видишь их, так что Сам, как Творец, становишься для таковых предметом любви в творениях Своих, и такая любовь рождается в сердцах наших только по внушению Духа Святого, «потому что любовь Божия изливается в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. V, 5). И этим-то Духом мы видим, что все существующее — благо, ибо оно — от Тебя, Сущего самодостаточно и абсолютно.

ГЛАВА XXXII

Благодарим Тебя, Господи! Мы видим небо и землю, мир горный и мир дольный; мы видим свет, отделенный от тьмы; видим твердь, отделяющую верхние, духовные воды, от нижних, телесных; видим воздушное пространство, также называемое небом, в котором летают птицы; видим красоту вод, собранных в моря; видим сушу, изначально пустую, теперь же устроенную, произрастившую деревья и травы; видим светила на тверди: большое светило (солнце) «для управления днем», светило меньшее (луну) «для управления ночью» и звезды: все они обозначают и время, и дни, и года. Мы видим: произвела вода рыб, населяющих ее, а также и птиц пернатых, летающих по ней, ибо от испарения вод плотность воздуха, в котором они летают. Мы видим, наконец, каким бесчисленным множеством земнородных тварей, «душ живых», украсил Ты лик земли, и выше их всех — человек, выше образом и подобием Твоим, т.е. разумом и духовностью. И как в духовной природе его одна сторона рассуждает и приказывает, другая

же — повинуется ей, так и в телесной: жена повинуется мужу; не потому, что природа ее неразумна, но по полу своему. Это подобно тому, как действие часто порождается желанием, но происходит под руководством разума, решающего, как это сделать лучше. Мы видим все это, Господи, видим и познаем: порознь все это — хорошо, вместе же — хорошо весьма.

ГЛАВА XXXIII

Да восхвалят Тебя, Господи, дела Твои, чтобы нам полюбить Тебя; да полюбим Тебя, чтобы восхвалили Тебя дела Твои, преходящие творения Твои, имеющие во времени начало и конец, восход и закат, рост и упадок, красоту и ущербность. Все имеет свое утро и свой вечер, когда явно, а когда и незаметно. Все создано Тобою из «ничто», не из субстанции Твоей, а из материи, также Тобою сотворенной, изначально бесформенной, но оформленной Тобою в тот же миг, когда она была создана. Материи неба и земли различны, различен и вид их. Материю Ты создал из ничего, мир — из бесформенной материи, но и бесформенное бытие свое, и оформленность она обрела сразу, без всякого промежутка времени.

ГЛАВА XXXIV

Вникали мы в иносказательный смысл миротворения Твоего и увидели, что каждое творение Твое само по себе хорошо, а все вместе — хорошо весьма; что через Слово, через Единородного Твоего сотворил Ты небо и землю, сотворил прежде всяких времен, ибо они были в предвечном предопределении Твоем: небо — как слава, земля — как тело Церкви Твоей. Но Ты стал являть во времени предвечное Твое, и тогда, дабы раскрыть

сокровенные судьбы Твои и восстановить падшую нашу природу, уклонившуюся от Тебя и скатившуюся в мрачную бездну, стал Дух Твой носиться над водою, подавая нам помощь в благопотребное время. Ты оправдал нас, грешных, «ибо незнавшего греха сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» (II Кор. V, 21). Ты отделил верных и раскаявшихся от грешников, утвердил авторитет Писаний Твоих среди начальствующих, покорных Тебе, и среди тех, кто подчиняется им, собрав всех верных Тебе воедино, собрав воедино и неверных. Да проявится рвение верных, да милосердствуют они, любя, да поделятся с братьями земными благами, дабы стяжать блага небесные.

Тогда-то возжег Ты светильники на тверди, этих светлых мужей Твоих, сияющих духовными дарами, которые, содержа в себе Слово жизни, могли проливать свет богопознания своего и на других. Тогда же явил Ты тайны Твои и чудеса для обращения неверных народов, исполнил пророчества в соответствии с твердью Писаний Твоих. Наконец, Ты даровал верным образовать в себе душу живую, научив страсти побеждать воздержанием. Ум, подчинившийся Тебе, Ты обновил по образу и подобию Твоему, как мужу жену Ты подчинил все действия верных разуму их, пожелав, дабы слугам Твоим, кои нужны в этой жизни для усовершенствования верных, эти верные Церкви помогали в житейских их нуждах, и дела милосердия их в надлежащее время принесут им обильные плоды. Мы все это видим, Господи, видим, что все дела Твои хороши весьма, ибо Ты сам видишь их в нас, Ты, Который даровал нам Духа Святого, чтобы мы видели дела Твои и в них любили Тебя.

ГЛАВА XXXV

Даруй нам, Господи Боже наш, давший нам мир, даруй нам мир покоя, мир субботы Твоей, субботы вечной, которая не знает вечера своего. Ибо весь этот прекрасный

порядок прекрасных творений Твоих, свершив свой путь, пройдет. Все они имели утро свое, значит, будет у них и вечер.

ГЛАВА XXXVI

Но день седьмой не имеет вечера, он вечен, ибо Ты благословил и освятил его, и слово Твое возвещает нам, что как Ты «почил в день седьмой от всех дел Своих» (Быт. II, 2), так дивно сотворенных Тобою, хотя Ты творил их, не нарушая покоя Своего, так и мы, по совершении дел наших, которые потому и хороши, что они — дар Твоей благодати, «войдем в покой Твой», успокоимся в Тебе в вечном субботстве (Евр. IV, 1 — 10),

ГЛАВА XXXVII

Тогда и Ты почиешь в нас, как ныне действуешь в нас; и этот покой Твой в нас, которым мы будем наслаждаться там, будет подобен делам Твоим, которые Ты совершаешь в нас здесь. Ты, Господи, как действуешь всегда, также всегда и покоишься. Ты созерцаешь вне времени, действуешь вне времени, покоишься вне времени, и, однако, творишь временное, творишь само время и покой по скончании времен.

ГЛАВА XXXVIII

Итак, мы видим творения Твои, Господи, ибо они существуют; они же существуют потому, что Ты видишь их. Мы видим их внешнее, ибо они есть, мы видим их внутреннее, ибо они благи. Ты же видел их и тогда, когда они еще не обрели во времени бытие свое. И теперь, когда Ты даровал нам Духа Святого, и Дух Твой наставид

нас на путь правый, мы обрели способность творить добро. Было время, когда, отпав от Тебя, мы творили злое, Ты же, Господи единый и благой, всегда творишь добро. И хотя мы по благодати Твоей можем творить и творим добро, но оно не вечно. Но мы веруем, что, окончив дела свои, обретем покой в Твоей святости и величии. Ты же, высочайшее Благо, не нуждаясь ни в каком благе, наслаждаешься безначальным и вечным покоем, ибо покой Твой — в Тебе.

Какой человек способен раскрыть людям неизъяснимую тайну Твою? Какой ангел раскроет ее пред ангелами или пред людьми? Тебя должны мы просить, в Тебе надлежит нам искать, к Тебе стучаться, Господи. Только так будет нам дано, только так — найдено, только так откроется нам (Мф. VII, 7,8). Аминь.

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?» (1 Кор. 1,20), 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. ИПС. Сир. 1,1).

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

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

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 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 придет 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 (Тал. 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 благодати 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 благим, а весь мир в целом — весьма добрым (Быт. I, 31), так как из всей совокупности составила 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. Энеида, 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 творения 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 лишиться 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, и добро — злом, тьму считают светом, и свет — тьмою, горькое почитают сладким, и сладкое — горьким» (Пс. 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, неприменимо 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 кагором 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 колебался 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 приносит некоторую пользу. Однако, если вникнуть

в дело поглубже, коль скоро ошибаться есть нечто 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 такую 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 > н 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 распознавании 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 гибели, 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 «праведный верою жив будет» (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 немислимо 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, действующая любовью (Гал. V, 6). С этого пути не сворачала и та приятная для родителей ошибка в близнецах, не сворачался 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.

2 2. 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).

2 3. 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 благодати 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 осужденной 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 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, поправа и преступила заповедь своего Творца (а сохранить ее она могла весьма легко), которая осквернила в себе образ своего Создателя, упрямо отворотившись 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 высшего 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 гибели, 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 ни числа святых людей, ни нечистых демонов, место которых заступили сыны святой матери, явившейся на земле бесплодной (Пс. 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 существующее» (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 гибели? 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, 2 5); он также прибавил: «и сие не от вас, но Божий дар, не отдел, 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. образует 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 (Тал. V, 16), соответственно чему сказано: «сердце чистое сотвори во мне, Боже» (Пс. L, 12).

32. Равным образом, пусть никто не хвалится не только делами, но и самым 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 по Своему благоволению» (Фил. II, 13). И в другом месте: «итак, помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего» (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 от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего», если не так, что и само хотение, как написано, производит в нас Господь

(Фил. VIII, 35). Впрочем, если «не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего» сказано потому, что спасение совершается и тем и другим, т.е. и желанием человека и милосердием Божиим, так что слова «не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего» 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 от желающего человека, но от Бога милующего», так как одна человеческая воля этого не совершает, то почему нельзя сказать и наоборот: не от Бога милующего, но от 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 от Бога милующего, но от желающего человека», то поэтому такое понимание сказанного: «не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего», чтобы все приписывалось Богу, Который и prepares 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 Твоя сопровождает 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: «все дни наши прошли во гневе Твоем, мы теряем лета наши, как звук» (Пс. LXXXIX, 9). Об этом говорит и Иов: «человек, рожденный женою, кратко дневен и пресыщен печальми» (Иов. XIV, 1). Об этом гневе говорит и Господь Иисус: «верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит 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» (Еф. II, 3). Так как в этом гневе люди были вследствие первородного греха, тем более тяжкого и губительного, 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 Кровию 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 пред ним 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 Слово было Бог» (Иоан. 1,1); 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 Божиим, 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, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничтожил Себя Самого, 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 едиnorodного 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, — Благодатная». И немного спустя: «ты обрела благодать у Бога» (Лук. I, 28,30). И говорит о ней, что она Благодатная 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, славу, как Единородного от Отца, полного благодати и истины» (Иоан. 1,14). Действительно, сама Истина, едиnorodный 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 непременно 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 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 Марию, жену твою, ибо родившееся в Ней есть от Духа Святого» (Мф. 1,20), 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 начало быть» (Иоан. I, 3), поскольку же человек, — и Сам сотворен,

как говорит апостол: «создать от семени Давидова по плоти» (Рим. 1,3). 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 приготавливаются 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 оттого, 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). Все исчерпывающая 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 сращенный 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: «от имени Христова просим: примиритесь с Богом», он непосредственно прибавляет и говорит: «Незнавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» (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 называется 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 быв 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, II, 20), хотя сделали это при помощи многих воинов. И в наших книгах читаем: «помолись Господу, чтоб Он удалил от нас змеев»* (ЧПС. XXI, 7); хотя речь идет о многих змеях, от которых страдал

" В списках, цитируемых Августином, сказано: «...помолись Господу, чтобы удалил от нас змея».

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: «сделал себе золотого бога»*, 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: «...за вину отцов наказывающий детей» (Втор. V, 9) имеет в виду, конечно, их наказание прежде, чем они через возрождение начинают принадлежать к Новому Завету. Об этом Завете пророчествовалось, когда говорилось через Иезекииля, что дети не получают грехов отцов своих и что в Израиле не будет более той притчи: «отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина

У Августина читаем: «сделали себе золотых богов»

» (Иезек. XVIII, 2). Для того каждый и возрождается, чтобы освободиться от всего греховного, с чем рождается. Ибо грехи, совершаемые худой жизнью могут быть заглажены раскаянием, 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: «я в беззаконие зачат, и во грехе родила меня мать моя» (Пс. L, 7). И не сказал: «в беззаконии», или: «во грехе», хотя и это было бы правильно, но предпочел сказать: «в беззаконии 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 Посредника 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», готовились 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 Крещеным: «Я ныне родил Тебя» (ПС. 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 человекам 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 воскресение, 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: «Мы умерли для греха: как же нам жить в нем?» Потом, чтобы показать, что мы умерли для греха, говорит: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились?» (Рим, VI, 2, 4). 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, дабы как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения; зная то, что ветхий наш человек распят с Ним; чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху; ибо умерший освободился от греха. Если же мы умирали со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним, зная, что Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти. Ибо, что Он умер, то умер однажды для греха; а что живет, то живет для Бога. Так и вы почитаете себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем» (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, Господе нашем» (Рим. VI, 11).

5 3. 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 с Ним крещением в смерть». По поводу воскресения: «Дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим. VI, 4). По поводу вознесения на небо и сидения одесную Отца: «Если вы воскресли со Христом, то ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога; о горнем помышляйте, 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 же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе» (Кол. III, 4).

5 5. 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, именем Твоим спаси меня, и силою Твоею суди меня» (Пс. 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 вступи в тяжбу мою с народом недобрым» (Пс. XLII, 1).

56. Сказав об Иисусе Христе, Сыне Божиим, 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 вышнему Иерусалиму (Тал. 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 (Пс. 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 Бегом. 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 Святаго 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 когда из Ангелов сказал Бог: «Сиди одесную Меня?»» (Евр. I, 13); однако есть там и архангелы; или, может быть, те же архангелы называются воинствами, и сказанное: «Хвалите Его все Ангелы Его, хвалите Его, все воинства 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 со мною»* (Зах. 1,9); 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, и сказал» (Мф. 1,20). 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 омыwać ноги Его, каким образом Иаков боролся с Богом, 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 увлекает 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

* В цитируемых Августином списках сказано: «во мне»

сама трудность этого деда 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 делается 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? Тот, Который 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 оттого 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: «Дабы все небесное и земное соединить под главою Христом»¹ (Еф. 1,10). 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 Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его

¹ В цитируемых Августином списках сказано: «Чтобы возобновить все во Христе, что на небе и что на земле в Нем».

примирить с Собою все, умиротворив через Него Кровию креста Его, и земное, и небесное» (Кол. 1,19,20).

63. Мир этот «превыше», как написано, «всякого ума» (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 превыше», как сказано, «всякого ума»; но только нашего ума, 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 «сквозь тусклое стекло, гадательно» (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 превыше всякого ума», 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. Согласно 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 Божий, пока живут смертно, борются со смертью. И хотя о них справедливо сказано: «Все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божий» (Рим. VIII, 14), однако они так действуют Духом Божиим и, как сыны Божий, преуспевают для Бога, что, когда тленное тело очень отягощает (Прем. GX, 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 говорим, что не имеем греха», как сказал великий апостол, «то обманываем самих себя и истины нет в нас» (I Иоан. 1,8).

65. Но и относительно прощения в святой Церкви даже преступлений, хотя бы больших, не должно отчаиваться в милосердии Божиим 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 (Пс. 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» (Пс. XXXVII, 10), то правильно определяются предстоятелями церковей 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. I,

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 возвращения к 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 (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. 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? 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 из огня»* (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 сокровенно о строящих на основании, которое есть Христос, «не золото, серебро, драгоценные камни, дрова, сено и солома» (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, ' В списках, цитируемых Августином, сказано: «через огонь», а не «из огня».

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. Ау кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем сам спасется, но так, как бы из огня» (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: «Глиняные сосуды испытываются в печи, а испытание человека — в разговоре его»* (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

* У Августина читаем: «сосуды горшечника испытывает печь, а людей праведных искушение напастей».

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 бесполезны 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: «придите 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 умиловать Бога за прошедшие грехи, а не подкупать Его каким-нибудь путем для того, чтобы всегда было позволительно безнаказанно совершать их. «Ибо никому не заповедал Он поступать нечестиво»¹ (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 уничтожает, 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» также 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.

¹ В списках, цитируемых Августином, сказано: «Ибо никому не дал Он позволение грешить».

72. И поэтому ко всему, что совершается по милости, относятся слова Господа: «Подавайте милостыню из того, что у вас есть, тогда все будет у вас чисто» (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 простились 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 благодати, 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, благословляйте проклинающих вас, молитесь за обижающих вас и 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 семь 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, а если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит согрешений ваших» (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 лучше милостыню из того, что у вас есть, тогда у вас все будет чисто» (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 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! не Тот же ли, Кто сотворил внешнее, сотворил и внутреннее? Подавайте лучше милостыню из того, что у вас есть, тогда все будет у вас чисто» (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 очистив сердца их» (Деян. XV, 9), и тогда как апостол говорит: «для оскверненных и неверных нет ничего чистого, но осквернены и ум их и совесть» (Тит. 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: «Люби душу твою, и утешай сердце свое» (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 за одно преступление — к осуждению» (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 от 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 лучше милостыню из того, что у вас есть, тогда все будет у вас чисто» (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 оmyваете»; ибо это есть «все», и внутреннее и внешнее, как в другом месте читаем: «Очисти прежде внутренность..., чтобы чиста была и внешность» (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: «Бог мой, милующий меня предварит меня» (Пс. LVII, 11).

78. Какие же грехи — легкие и какие — тяжелые, нужно взвешивать не человеческим, а Божеским судом. Ибо мы видим, что некоторые грехи по неведению были дозволены самими апостолами: таков — тот, о коем досточтимый Павел говорит супругам: «Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, 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 невоздержанных 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: «Впрочем, это сказано мною как позволение, а 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: «Как смеет кто из вас, имея дело с другим, судиться у нечестивых, а не у святых?» И немного спустя: «Итак, когда имеете иметь житейские тяжбы, поставляете 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.Г/, 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: «Нечестивый хвалится похотью души своей; корыстолюбец ублажает себя» (Пс. IX, 24). Такое нечестие в Божественных книгах называется «воплем». Так у пророка Исайи о плохом винограде ты читаешь: «Я ждал, — говорит, — что он совершит суд, он же совершил кровопролитие, ждал правды, и вот — вопль» (Пс. V, 7). Отсюда и в Бытии: «Вопль Содомский и Гоморрский велик» (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 неведения, 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 — свет мой 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.

84.0 воскресении же плоти, не о таком, когда бы некоторые жили 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 воскресении 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 также 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 желает противного духу, то тогда не будет плоти, но тело (Гал. V, 17). Поэтому сказано: «Плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» (I Кор. XV, 50). И как бы поясняя, что сказал, говорит: «И тление не наследует нетления».

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 человек 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 интересоваться 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 непрерывная 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 буду петь 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 покаяться 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 вретнице и пепле покаяться» (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 определена, 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 на небесах и на земле творит все, что хочет» (Пс. СХШ, 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 птица собирает птенцов своих под крылья, 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 «творит все, что хочет» (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 происходило, не отдел, но от Призывающего) сказано было ей, что больший будет в порабощении у меньшего» (Рим. IX, II, 12, Быт. XXV, 23). По этому поводу он привел другое пророческое свидетельство, где написано: «Иакова Я возлюбил, Исава же возненавидел» (Рим. IX, 13, Малах. 1,2). 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? Никак» (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 отдел», 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, помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего» (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 копь 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 (I Кор. 1,31, Иерем. IX, 24).

99. Указав же на милосердие Божие в словах: «Итак (это дело) не желающего и не подвизающегося, но Бога милующего», 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 самого 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» (Рим. IX, 18). Милует именно по великой благодати, 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 гибели. Кто же, слыша это, скажет: «За что же 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 для почетного употребления, а другой для низкого?» (Рим. IX, 20-21).

Некоторые 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 «заграждаются всякие уста» и «Весь мир становится виновен перед Богом»¹ (Рим. III, 19).

100. Это суть «великие дела Господни, вожденные для всех, любящих оные» (Iie. 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 самих, они сделали то, чего Бог не хотел, с точки же зрения всемогущества

¹ В цитируемых Августом списках сказано: «хвалящийся пусть хвалится Господом».

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, сатаной (Мф. XVI, 2-3). 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, покалялись 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 всех начальствующих», кто, можно думать, по мирскому тщеславию и гордости не расположен к униженной христианской вере. Далее, говоря: «ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу», 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 удостоивались 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 небесах и на земле», как поет о Нем Истина, «сотворит все, что хочет» (Пс. CXIII, II), 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 зло 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 благодати, 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 помоги 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 возмездие, — 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 Исккупителе 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 готовится всякая заслуга, по которой кто-нибудь будет в состоянии после этой жизни получить или облегчение, или затруднение. Пусть же никто не надеется по своему отшествию 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 всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он сделал, живя в теле, доброе или худое» (II Кор. V, 10, Рим. ХГУ, 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 — умилованием, за совершенно худых, хотя несколько 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 неокончательный 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. «Неужели забудет», — говорят они, — «миловать? Неужели во гневе затворил 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 Божиим, а не возмущение Божеской души); так что во гневе Своем, то есть хотя гнев Его остается, Он, однако, не может " удержат 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; гибель для царствия Божьего, изгнание из града Божия, отчуждение от жизни Божией, лишение столь многого множества благодати 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 непрерывная 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 непрерывно 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 человек», как свидетельствует Божественное писание, «который 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 усовершеншались, 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 прошаем 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 содеяние 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 неведения, 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, поработанный, 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, и таким образом умножилось преступление» (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 этих 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 дышит, 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, и ожил, чтобы властвовать и над мертвыми, и над живыми» (Рим. XIV, 9); и не будет держать царство смерти того, за кого умер Он, живой среди мертвых (Пс. LXXXVIII, 6).

121. Итак, все божественное учение направляется к любви, о которой апостол говорит: «цель же увещания есть любовь от чистого сердца, и доброй совести, и нелицемерной веры» (I Тим. 1,5). 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 сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. XXII, 40). Возьми Евангелия, возьми апостолов; ведь не откуда-нибудь еще — этот голос: «цель увещания 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 «Господь осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения; и тогда 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: «ног больше той любви, 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 энхиридином. 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 кому-либо Другому из членов Его, написал, насколько был в силах 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; *i* 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 рождения, 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 устроено 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 самым 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 проповедовании первыми были, конечно, те, которые следовали за Господом, бывшим во плоти, слышали Его слова, видели Его дела и Его устами были посланы на благовестие. Но в написании Евангелия, каковое, — как должно веровать, — было ведено 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 проповедовавшим 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 изобразить 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 немного, 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 провозвешенные у праотцев, 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 Мариям, 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, 5, 36).

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. Атак 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 пронизательной 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. 1,1,3,14); 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, 2 3), 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, вторую 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

^{*} Имеется в виду трактат «Об истинной религии».

— 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 какуже рожденный; и сам Ирод страшится царственного Дитяти и, чтобы умертвить Его, убивает всех младенцев (Мф. 11,1-18).

А что тельцом обозначен был Лука, ввиду величайшей жертвы Первосвященника, в этом никто не сомневался, ибо повествователь начинает свою речь с первосвященника Захарии; там же наминается 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 преподавал носящим плоть для благочестивого провозведения 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 бремену 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, ноне 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, приспособивая свои слова и числа к предметам другого; он до того не хотел ничего писать, что говорил, будто это он делает по велению своего демона, каковэтомсообщаетзнаменитейшийизученикового — 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 одного 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 пустопорожную 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 ихже 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 день, 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 Святаго Духа с неба, после обращения и удивительной веры многих иудеев, после побоев камнями диакона и мученика Стефана, когда Павел назывался еще Савлом и жестоко преследовал тех, кто веровал во Христа (Деян. К. 1 — 30). Итак, каким образом эти книги, — которые, по их представлению,

Он написал перед смертью, — могли быть написаны дая Петра и Павла, как для самых близких учеников, когда Павел еще и не был учеником Его?

ГЛАВАХ!

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 чудесником 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 дая 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 поправленную 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 предвозвещен! И я 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» (ПС. 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 твоём все племена земные» (Быт. XXVIII, 14).

Из этого видно, что Бог Израиля, — Бог единый, сотворивший небо и землю и промысляющий 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, 29 Об истинной религии

Христос устроил отнюдь не с помощью волшебного искусства, к тому же еще и до Своего рождения среди людей. Ведь и народ одного погибшего царства, по милосердному промыслу 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. Г/, 41); а у пророков наших сказано: «Ибо все боги народов — идолы» (Пс. ХСV, 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 советовались 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 возведены 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 исполнилась 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 не вызывают к добрым демонам, не умилоствуют 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 умилоствовать? 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 чтити 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 идола 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 оберегают 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 разуместь 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 опустил 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?

3 3. 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 скрывался¹.

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 (Cronoz) суть название времени; по этой причине и на латинском языке он называется Сатурном, как будто он пресыщается годами (saturetur annis)». Я не

¹ Вергилий. Энеида, кн. 8. Вергилий предполагает, что Latium происходит от latere (скрываться).

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 *согоз*, а разум или мысль — *поуз*, 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 *saturnouz*.

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, — удивительно, 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 верить, 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 твоём все народы земли» (Быт. XXII, 18); от его семени произошёл 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 произошёл 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 обетовании Своих. Ибо этот народ, первоначально умножившийся в Египте и освобождённый от рабства в нём со многими знаменами и чудесами, по завоевании многих народов получил ктому же ещё 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 истуканов богов 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 твоём 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 примет, и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» (Пс. 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 унижится; 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 кедр 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 унижится; 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. 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» СПС. U, 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 ведено 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, устройтелю только полей и лесов; или Солнцу, устройтелю дня и всего поднебесного тепла; или Луне, устройтельнице только ночи, хотя бы даже она и блистала своею властью над влагой; или Юноне, которая объявляется только воздуходержательницей? Ведь очевидно же, что эти устройства 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.

ГЛАВА XXX

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 уничтожения 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 немощи и понес наши болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом. Но Он изъязвлен 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 стригущим 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, не мучившаяся 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» (ПС УІ, 13 — UV, 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 возведено, 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 краснела 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 предрекал за столько времени раньше. Если же они в своем поразительном безумии полагают, будто Христос чтит 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), чтит 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 предвещения 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 счастье 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 добрый, 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 умиловляема торжествами игр (Цицерон. Против Верреса, акт. 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 мать флора? Какова эта богиня, если ее примиряло и умиловляло бесстыдное, ничем не стесняемое действо? И насколько благопристойнее выступал Росций, чем сам Цицерон, когда чтит 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 гnevаются, чем умиловляются. 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 клеветой 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.

ГЛАВА XXXV

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 прилепляемся через Святаго 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 дольном 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. Атак как все то, что пребывает в противоречии, соединяется через нечто среднее, и от вечной праведности нас отделила 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, око возвратило низшее высшему. Вот почему Христос именуется посредником (ходатаем) между Богом и людьми: Он — Бог к 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 обещано 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. 1,1). 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 едиnorodный

Сын Божий прежде всякой твари, ибо все сотворено через Него, столь неизреченно, что пророк говорит о нем: «Но род Его кто изъяснит?» (Пс. III, 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 несколько 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. 1,3). 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 1,36,5). 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. 1,1 — 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 оттого 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, Единородного 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 ни от крови, ни от хотения плоти, ни 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 плотью и обитало с нами» (Иоан. I, 14); он как бы говорит: «Что удивительного в том, что сделались сынами Божиими, хотя и были плотью, те, ради которых Единственный Сын стал плотью, 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 самым 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 сороклиц, 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. XP/, 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 управляют 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 управляют 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. ГУ, 1,2), изображая в плоти Своей, которую удостоится 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 мирив 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 рождения Христова (Мф. I,17); однако же он не говорит: «Всех их было сорок два».

Действительно, один из предков, а именно Иехония, которым сделано некоторое отклонение 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

приготавливал это в прообразах для событий, которые должны были произойти в дальнейшем. Ведь и само имя Иехония, которым предизображен этот камень, значит «приготовление Бога». Следовательно, перечисляется не сорокдва, 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 предстает 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 принят 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, 2 2).

13. Если тщательно исследовать, то окажется, что это число не случайно относится к отпущению всех грехов. В самом деле, десятичное 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 этомто

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 Святаго» (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, войдя к ней, сказал: радуйся, Благодатная! Господь с Тобою: благословенна Ты между женами. Она же, увидев 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 Святой 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 Святаго», 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 Святаго; родит же Сына, и наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их. А все сие произошло, да сбудется реченное Господом через 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 возведено Ангелом, и что с Ангелом было множество воинства небесного, хвалящего Бога, и что пастухи пришли и видели, что все, возведенное 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 рождении 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 Аароновых 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 Божиим; 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 Свя- тое назовется Сыном Божиим. 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, разыгрался радостно младенец в моем чреве, и блаженна Ты, увесовавшая

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, Могуущественный, 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 слышали 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 мать его, напротив, говорила: «Нет, назовем его Иоанном». Ей возражали: «В роде твоём 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 вспомнить завет Свой святой, 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 двухлет 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 Мать 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 Ему. Явился Иоанн, крестя в пустыне и проповедуя крещение покаяния для прощения грехов» (Марк 1,1 —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. 1,6).

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 Итурей; 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 ведено 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.

ГЛАВАХ

2 3. Может быть кто-нибудь скажет и следующее «Какже 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 праздника, во время которого всячески 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? 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.

ГЛАВА XII

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. 1,2 3), также, 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. 1,23), 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 проповедовал, 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. 1,7,8). 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. 1,15). 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 те 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 искалечил 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 недостойн 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, 31 Об истинной религии

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 слышавшим, 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 креститься: «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 Святой подается от него.

ГЛАВА XVI

3 3. 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 искушитель 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, исходящим 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. 1,12,13). А Иоанн пропустил все это место.

ГЛАВА XVII

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 1,14; ЛукГ/, 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. 1,39 — П, 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. 1,42), 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 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. 1,16—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 взшел 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.

^{*} Петр — в переводе «камень».

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 Мать 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 Мать Его, и братья Его, и ученики Его; и там побыли 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, приготавливались Его учением к Царству Небесному. Из всех них Он избрал двенадцать, которых и назвал апостолами, как говорит Лука, ибо он немного после говорит: «И, сойдя 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 таю «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, 2 5 — 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 сошел 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, возвел 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 расслаблении

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 слушающему 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 обстоит именно так, то каким образом будет истинным сообщение Матфея, если сам сотник не подходил, а послал друзей? Мы поймем это, если тщательно задумаемся, 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: «Придя 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.

5 2. 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.

ГЛАВА XXII

5 3. 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, 1 б, 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 1,31—3 5). 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, выйдя из дома, пошел в пустынное место, и народ искал Его и, придя 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 подошел 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 лицом 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. ГУ, 36; V, 17; Лук. VIII, 2 2—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 котором 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 найдя, где пронести 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 Учителю, 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 сказали 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.

ГЛАВА XXVIII

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 — 4 3). 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 пав 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 Они сделали, 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. Атак 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 DC, 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 вышут замуж, но и чистые, невинные жены; так и о самой Еве говорится: «И создал Господь Бог... жену» (Быт. II, 2 2), и в известном месте в книге Чисел повелевается не убивать женщин, которые не знали мужского пожа, т.е. дев (Числ. XXXI, 18); подобным словоупотреблением пользуется даже апостол Павел, когда говорит о Христе, как о родившемся от жены (Тал. 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 далее до слов: «Истинно говорю вам, не потеряет награды своей» (Мф. GX, 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 собою 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 совершеннолетни» (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 выносятся 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. ГУ, 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 жалование 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 Фее. 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 в 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 неблагоприятно. 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 проповедовать в городах их. Иоанн же, услышав в темнице о делах Христовых, послал двоих из учеников своих сказать Ему: Ты ли Тот, Который должен прийти, 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 покались» и далее 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 K, 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 далее до слов: «Ибо иго Мое благо, и бремя Моелегко» (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, небольшое; 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 середине 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 отойдя оттуда, вошел Он в синагогу их. И вот, там был человек, имеющий сухую руку» и дальше 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 посеvy, 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 взглядом (как говорит Марк), опечаленный слепотою их сердца, сказал человеку: «Протяни руку свою».

ГЛАВА XXXVI

83. Матфей продолжает, вводя такую связь в повествование: «Фарисеи же, выйдя, имели совещание против Него, как бы погубить Его. Но Иисус, узнав, удалился оттуда. И последовало за Ним множество народа» и 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 далее 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 ли 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 до слов: «Кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать» (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. «Выйдя же в день тот из дома, Иисус сел у моря. И собралось к Нему множество народа» и 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 послетого, что Матфей сообщил о Матери Его и братьях; а что Матфей в повествовании сохранил порядок событий, это доказывается тем, что, переходя оттого 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 мог 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.

ГЛАВА XLII

89. Далее Матфей говорит: «И, когда окончил Иисус притчи сии, пошел оттуда» и далее 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. ГУ, 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 силу 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, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедовать 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. ГУ, 13 — 23) и далее 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.

ГЛАВА XLIII

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 гот 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.

ГЛАВА XLIV

92. Далее Матфей говорит: «Ибо Ирод, взяв Иоанна, связал его и посадил в темницу» и т.д. до слов: «Ученики же его, придя, 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, ГУ, 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.

ГЛАВА XLV

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, послеупоминания 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 самаритянкой; 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, наплатил 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 XL VI

95. Матфей подводит свое повествование к известному чуду с пятью хлебами так: «Когда же настал вечер, приступили к Нему ученики Его» и далее 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, возведя очи и увидев, что множество народа идет к Нему, говорит Филиппу: где нам купить хлебов, чтобы их накормить?», и до слов: «И собрали, 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 ведено расположиться по пятидесяти, а Марк — по сто 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 мало внимательных и безрассудных люд ей кажется противоречивым, а на самом деле не таково.

ГЛАВА XLVII

99. Затем Матфей говорит: «И, отпустив народ, Он взошел на гору помолиться наедине; и вечером оставался там один» и 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, войдя 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 наплат 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 далее 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 взшел 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 жевтом, 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, выйдя оттуда, Иисус удалился в страны Тирские и Сидонские» и далее 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: «Перейдя оттуда, пришел Иисус к морю Галилейскому и, взойдя на гору, сел там» и 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

1 Об. Затем Матфей говорит: «И отпустив народ, Он вошел в лодку и прибыл в пределы Магдалинские» 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 какоенибудь 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 тд. 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: «Придя же в страны Кесарии Филипповой, Иисус спрашивал учеников Своих...» и 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 противоречит 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. 1,42). 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 далее 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 придет 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, который должен 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 придет в славе Отца Своего со святыми Ангелами» (Марк. VIII, 34—38). Можно понять, что это относится к той мысли, что Он воздаст 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 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 далее 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, 16-29; 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 до слов: «Найдешь статир¹; 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 далее 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).

* Две драхмы — определенная дань за храм. ¹ Четыре драхмы.

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» 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 несколько 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.

12 2. 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 несколько 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 до слов: «Ибо много званых, а мало избранных» (Мф. XIX 13 — XX, 16). Этого порядка вместе с Матфеем придерживался 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 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 тотже порядок выдерживает 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

ГЛАВА LXV

125. Потом Матфей говорит: «И когда выходили они из Иерихона, за Ним следовало множество народа» и 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 Марку поминает 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 XIX, 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.

ГЛАВА LXVI

127. Матфей продолжает так «И когда приблизились к Иерусалиму и пришли в Виффагию к горе Елеонской...» и 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 остаются в Иерихоне, рассказывая о том, что Матфей и Марк пропустили, а именно о Закхее, начальнике мытарей, воспроизводя кое-что, сказанное в притчах. А после этого и Лука поспешил за другими к повествованию об осленке, на которого посадили Иисуса (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 иной 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, по сравнению с еврейским (оригиналом), хотя эти Семидесяти 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 отстает от содержания еврейских списков, то я не вижу другого более вероятного объяснения кроме того, что Семидесяти 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 единомыслии. 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 также, 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 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 остальные три евангелиста.

ГЛАВА LXVIII

130. Затем Матфей говорит: «И приступили к Нему в храме слепые и хромые...» и 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, в 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, обзрев 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, войдя во 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 не рассказал 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 понять, 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 далее 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 кое-что, относящееся к другому дню, так сопоставил события, что если не разобраться, то можно подумать, что он все еще продолжает возвращаться 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, подошел к первому, сказал: сын! пойди, сегодня работай в винограднике моем. Но он сказал в ответ: «не хочу»; а после, раскаявшись, пошел. И подойдя к другому, он сказал то же. Этот сказал в ответ: иду, государь; и не пошел; который из двух исполнил волю отца?» и далее 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 возлюбленного 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 появиться 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 угоден 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, вышеприведенный 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 неведению, 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 тд. 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 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 братьев, 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 ищите убить Меня, потому что слово Мое не вмещается

в вас» (Иоан. VIII, 31—37). Конечно, Он не сказал бы: «Ищите 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, какую 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 слышав 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 до слов: «Ибо много званых, а мало избранных» (Мф. XXII, 45 — XXIII, 14). Эта притча 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 XXIV, 1 б — 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 лицо; итак скажи нам: как Тебе кажется? позволительно ли давать подать кесарю или нет?» и далее 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 XIII, 13—27 и Лук XX, 20—40). Действительно, после известной притчи о рабочих в винограднике и рассказе о замышлявших козни иудеях, против которых и была сказана притча, о чем упомянули все трое, эти два (Марк/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 искушить, 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 о шедшем 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 далее 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 до слов: «Не увидите Меня отныне, доколе не воскликнете: «благословен Грядый 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, Мать 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 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 увидите 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 увидите 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 увидите 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 выйдя 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 и 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 немного. 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 тд. 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 увидите мерзость запустения, реченную чрез пророка Даниила, стоящую на святом месте...» Марк передает таким образом: «Когда же уведите 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 уведите 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 сходит» 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: «Увидите 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 объедением 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 злословия 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 вспоминает 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, 5 5; 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; отсюда 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 разуместь двухдневный промежуток. А когда Иоанн говорит: «Приближалась Пасха Иудейская» (Иоан. XI, 5 5), 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 Искарот, 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 Искарот, 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 Искарот» 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 помянули 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 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, лбызала 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 наплатил толпы пятью хлебами. Ведь и там был такой, который говорил, что народ был расположен по пятьсот 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 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 тд. 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. XV, 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 возмущился 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, воз

лежал у груди Иисуса; ему Симон Петр сделал знак, чтобы спросил, кто это, о котором говорит. Он, припав к груди Иисуса, сказал Ему: Господи! кто это? Иисус отвечал: тот, кому Я, обмакнув кусок хлеба, подам. И, обмакнув кусок, подал Иуде Симонову Искароту. 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 предаст (Иисуса) заобещанные деньги, но и самому себе, так как он уже вышел, прежде чем (Иуда) вкусил хлеба, сказал: «Диавол уже вложил в сердце Иуде Симонову Искароту предать Его». Действительно, как иначе входит дьявол в сердце, если не вводя в незаконные 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 сказалему. А как 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 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 Моим 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 соблазняются 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 и 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 завещаю 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 посылаю 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, воспев, 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 надлежало мне и умереть с Тобою, не отрекись 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 том же, не называя определенно двора, когда говорит: «И выйдя, пошел по обыкновению на гору Елеонскую; за Ним последовали и ученики Его. Придя же на место, сказал им: молитесь, чтобы не впасть в искушение» (Лук. XXII, 39—46). Это то место, которое другие (евангелисты) называли 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 Собой 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, — отошел 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 поживаете? 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 Гос-; подь после третьей молитвы подходит к ученикам Своим и говорит им: «Вы все еще спите и поживаете? 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 поживаете» 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 поживаете» 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 прощении 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; прinesi 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, прinesi 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 распознавание 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 привести: 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 подойдя 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 ищите? 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 ищите? Они сказали: Иисуса Назорея. Иисус отвечал: Я сказал вам, что это Я; итак, если Меня ищите, 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 отсекал ему правое ухо». Аударившим, 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 мечом», 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». Тоже говорит и Матфей, хотя и не приводит ответ Иисуса: «Я». «Тогда первосвященник, разорвав 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: прореки 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

2 3. 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 трехкратном 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 раскаянию, 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, связав 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 утра «Люди, державшие Иисуса, ругались над Ним и били Его; и закрыв 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.

28.0 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 Захарию. 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 Захарию 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, II — 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». Также 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 усиленно обвиняли Его. Но Ирод со своими воинами, уничив Еgo 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).

3 5. 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, какую 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 убоясь, 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 поеврейски Гаввафа. Тогда была пятница перед Пасхою, и час шестой. И сказал Пилат Иудеям: се, Царь ваш! Но они закричали: возьми, возьми, распни Его! Пилат говорит им: Царя ли вашего распну? Первосвященники отвечали: нету 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, взяв Иисуса в преторию, собрали на Него весь полк и, раздев 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 одежде¹

¹ В латинских текстах не «багряница», а *chlamydem coccineam* у Матфея и *indutum purpuram* у Марка.

обозначают, что глумящиеся воины облачили Иисуса не в царский пурпур, а в одежду, окрашенную в красный цвет соком растения, называемого соссит; есть также и красный пурпур (т.е. красное сукно), по цвету похожее на соссит. 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».

ГЛАВАХ

37. Итак, Матфей продолжает: «Выходя, они встретили одного Кириеянина, по имени Симона; сего заставили нести крест Его» (Мф. XXVII, 32). Похоже сообщает и Марк: «И заставили проходящего некоего Кириеянина Симона, отца Александра и Руфова, идущего с поля, нести крест Его» (Марк. XV, 21). А Лука говорит так: «И когда повели Его, то, захвативши некоего Симона Кириеянина, 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, 2 3). 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, 3 5,36). Об этом же говорит и Марк: «Распявшие же Его делили одежды Его, бросая жребий, кому что взять» (Марк. XV, 24). Ау/Луки читаем: «И делили одежды Его, бросая жребий. И стоял народ и смотрел» (Лук. XXIII, 34,3 5). 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).

ГЛАВА XIII

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 говорить: «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 часу мы настаиваем, исходя из ясного указания Иоанна. Но Марк упоминает о часу 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 тд. 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.

4 5. 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 отпустишь 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 шестой». 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 верить, 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 воспоминающих 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 сердцепревратному, 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, всколь удобном месте привел Марк свое указание от 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 слуг (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 шестой» желают разуть 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 готовиться 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

*Т.е. с девяти утра. "парс«ТКJw| — пятница.

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 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 XXII, 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 Данииеле, или: «умирали от меча», когда предание существует только об одном Исaе.

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 Илии 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, напоив уксусом губку и наложив на иссоп, поднесли кустам 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!», послетого как от ведал 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 молчал, а те три сказали. Действительно, трудно предположить, чтобы порядок был другим. Первоначально Он сказал: «Совершилось!», 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 надвое, сверху до низу» (Мф. XXVII, 51). А Марк описывает это так: «И завеса в храме разодралась надвое

, 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 раздираания 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 святыи 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, увидев, 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 Божиим потому, что признавал Его праведным, подобно тому, как многие праведники названы сынами Божиими. 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 Зеведеевых» (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 Мать Его и сестра Матери Его, Мария Клеопова, и Мария Магдалина. Иисус, увидев Мать и ученика тут стоящего, которого любил, говорит Матери Своей: Жено! се, сын Твой. Потом говорит ученику: се, Мать»

твоя! И с этого времени ученик сей взял Ее к себе» (Иоан. XIX, 2 5-27).

Если бы Матфей и Марк яснейшим образом не называли 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, придя 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 фоме, 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 алая, 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, б 1). 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 пятницу, 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, чтобы ученики Его, придя 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 фоба 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 Мат

фей 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 преданы в руки человеков 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 фоб, и видит одни пелены лежащие и плат, который был на главе Его, не с пеленами лежа

щий, 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. Сказав 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: Раввунни! — 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 в 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, и 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 женщинами, склонившим взоры к земле: «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 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: Раввун! — 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, приступив, 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 (упомануть) 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, посоветовавшись 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 преподавал 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 придя сказывали, что они видели и явление Ангелов, которые говорят, что Он жив. И пошли некоторые из наших ко фобу 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 братии 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.

7 3. 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 среди них 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 среди них, 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 Святаго 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. 1, 2—9).

7 5. 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 среди них 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 кто смертоносное выпьет, 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 приду, 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 небами: «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 ищите 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 Святаго 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 предвещает 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 исследованию (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. 1, 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, предызбранным 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.

8 5. 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 братии 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» говоритокакхугодно двенадцати и в какое угодно время. То же относится и к пятистам братии, 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. 1,9, 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» (Пс. 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 вечера 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 1,1 —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 до слов: «И Он проповедовал в синагогах их по всей Галилее и изгонял бесов» (Марк. 1,22—39). Хотя здесь мы и находим нечто, чего нету 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 противоречит 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 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 далее 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 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 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, 24,2 5). 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

б. Марк продолжает: «В те дни, когда собралось весьма много народа и нечего было им есть...» и далее 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 — DC, 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.

ГЛАВА VI

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 далее 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 отсека́ть 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 тайнствам. 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)нужнотерпеть),несоглашаясьсним 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 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 двухлепт 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 вечера Господней, подробно рассмотренной нами ранее, у Марка мы не встречаем ничего такого, что потребовало бы особого обсуждения.

ГЛАВА VIII

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. 1,1 — 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. 1,1, 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 люд ей, 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 далее до слов: «Когда же перестал учить, сказал Симону: отплыви на глубину и закиньте сети свои для лова» (Лук 1,5 — 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 (подки) 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.

ГЛАВАХ

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. 1,1 — 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 Отцом 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 Отцом 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, также 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 оттого 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. 1,16). 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 предугадывает 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 голову (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 избалованный 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 умощении 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 лицом к лицу, когда придет 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 возрасть, 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, соблюдете» 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 побуждает к созерцанию истины, тем полнее наставляет в сладости любви. И так как вернейшею и спасительнейшею заповедью является: «Чем ты больше, тем более смирайся 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 два 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, едиnorodный 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. Ш, 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. 1,1)? Ибо когда о Нем говорится: «Все чрез Него начало быть» (Иоан. 1,3), 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 — Богу 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 Божиим и бывает тогда, когда причина того, что оно должно быть, заключается в Слове Божиим, 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 разуместь 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 неразумно 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 Немуже 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. 1,2)? 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 косился; 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».

ГЛАВАХ

Но кто-нибудь обязательно спросит; так ли все и произошло вне времени, как вне времени было сказано, ибо к Слову, совечному Отцу, время неприменимо? 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 сечным 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 тоже 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. 1,5). 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. СXXXV, 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 лампы; 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,¹ 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 разуместь 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 сочный Отцу Свет, Который просвещает всякого человека, а тот, о котором могло быть сказано: «Прежде всего произошла Премудрость» (Сирах. 1,4). 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). Ато, 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, одеялась 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.

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 прилепиться 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 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 Божий 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 губительно, 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. 1,7).

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 утверждений, 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 вождеая 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 растерать 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 правотою 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 удастся 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 здравотою верой.

КНИГА ВТОРАЯ

ГЛАВА I

«И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды. И стало так. И создал Бог твердь, и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью. И стало так. И назвал Бог твердь небом. И увидел Бог, что это хорошо. И был вечер, и было утро: день второй» (Быт. 1,6—8). О слове Божьем, 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 оттого, 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 оттого 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 отвергнуть 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. СXXXV, 5), а земля — к простой вере простых людей, основывающейся не на баснословных измышлениях, 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 вверх (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 вверх, прорывает воду с громким бульканьем: это связано с тем, что воздух, поднимаясь кверху 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 вверх. 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 обширному¹. В тоже 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

¹ 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.

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 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 Лицо 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 разуместь 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 едиnorodный 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. 1,4). 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 Божиим 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 понимать, 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 благодати, 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 немедленно 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 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, устройство 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 современном каноническом Синодальном издании эта вставка: «И стало так» — отсутствует.

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 понимать 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 совершенствовались, 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 созданию 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 понимать 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 разумеать 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»¹ (Пс. СШ, 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» (Пс. 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 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

¹ В современном каноническом Синодальном издании написано не «кожу», а «шатер».

мнение строгих ревнителей буквального понимания, как-либо иначе, но ясно одно: и шатры иногда называют плоскими, и из кожи изготавливают и мехи, и пузыри.

ГЛАВАХ

Иные из братии 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 низших); 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.

* Семь звезд Большой Медведицы, закрепленные, по представлению древних, на небе у Северного полюса.

ГЛАВА XI

«И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стало так. И собралась вода под небом в свои места и явилась суша. И назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями. И увидел Бог, что это хорошо» (Быт. 1, 9, 10). Об этом действии Божию, 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 общепотребительным 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 общепотребительным названием 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 по роду и по подобию ее, и 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 и по подобию ее, и дерево плодовитое, приносящее плод, в котором семя его по роду его на земле. И увидел Бог, что это хорошо. И был вечер, и было утро: день третий» (Быт. 1,11—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 землей.

ГЛАВА XIII

«И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной для освещения земли и 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. 1,14—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 изменчивостью можно усмотреть безобразность материи, ибо материя (сама по себе) не может различаться ни по пространству, ни по времени. А, возможно, ночью названа сама изменчивость 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 вошла 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 *bissexturn*, 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, какую 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, нетвердо знаю одна 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 умалется, 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 за полночь. Но под началом ночи следует понимать скорее начальствование, о чем свидетельствует и греческое *αρχή*, и сообщение псалма: «Сотворил светила великие, ибо вовек милость Его; солнце — для управления днем... луну и звезды — для управления ночью» (Пс. СХХV, 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 господами 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 *αποτελεωσματα*, то мы должны всемерно оберегать от них чистоту нашей веры; подобными словопрениями они стараются осла-

бить 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 многообразные 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 Божью 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 впустили 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 Бон да произведет вода пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею, по тверди небесной. И стало так. 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. 1,20—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 поэтов¹ 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

¹ Lucanus, lib. II.

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.

ГЛАВА III

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, обуславливая 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, приписывающие 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 прозрачного 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 выдерживает (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 также, 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, преодолеваемый 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»¹ 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

¹ У Августина сказано не «Да произведет вода пресмыкающихся, душу живую», а: «Да произведет вода гадов душ живых».

«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.

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.

ГЛАВАХ

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 — дьяволом, 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 градитд.

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. 1,24,2 5). 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 называл 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

" 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».

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

Не напрасно 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 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,

соблуди 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 рожают, 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 выючного 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 покаяния, 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 усовершеншился» (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 люд ей.

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 многообразная 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 и по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над зверями, 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 зверями, и над птицами небесными, и над всяким скотом, и над всею землею, 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 гаду 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 шестой» (Быт. 1,26—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, 2 3), 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 образуемому Богу, т.е. и творение, и образование, — межпутем, 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 неразумные 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, заключающийся 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 славой Божией одного только мужа, жену же полагает славой мужа (I Кор. XI. 7).

Итак, хотя внешне, по телу, лицами 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 славой 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 что- бы 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 принял 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 собиранием 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

¹ В современном каноническом издании этих слов нет.

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, 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 до 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 седьмой от всех дел Своих, которые делал. И благословил Бог седьмой 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 мешает 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 из 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 Мету 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 дольным: 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, Которую 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 состояться 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 Божий слова «да будет» столь кратки, что их нельзя было бы счесть за труд не только для Бога, но и для человека.

ГЛАВА IX

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 Святаго 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.

ГЛАВАХ

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 будем 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, также 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 Божиим 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 некоем 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 отдел 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 законченное 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 похвастается 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 оттого 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 отдел, 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 Божиим? 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 Божиим, 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 неблагоприятно было бы полагать, что мы могли бы столь уподобиться Богу, что в самих себе таким же образом почил бы от дел своих, каким Он почил в Себе от Своих. Несомненно, нам надлежит искать покоя в

некоем непреложном благе, каковым и является Сотворивший 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 седьмой», 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, всявершенная 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. Зная, 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 седьмой» 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 седьмой», а не в самом Себе. Что же это за «день седьмой» — 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 Бон 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 обуславливал смены дня и ночи — своим ли вращением, сжатием или рассеянием, 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, единокровным 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 XX VI

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 разуместь 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 обращением, 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, представлял 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.

ГЛ/ВА 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, достигающей все от конца идо 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 успевали 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 проходят 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 по 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 полевой 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 составила вселенная и обрела тот вид, который называется миром.

Таким образом, речь здесь идет о том небе, сотворив которое со всем, что там есть. Бог называл твердью, и о той земле, которая со всем, что на ней есть, заняла вместе с бездной 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 полевой 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 полевой 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 тд., 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 знак 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 высотой, внимательных потрясти глубиной, 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 полевой 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 полевой 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 полевой 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, обращая 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 знак, 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 обоим 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 возвращающий» (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, каки 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 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.

¹ 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.

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 лице 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 ядился 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 лице 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 изливание 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 вразрез 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.

ГЛАВАХ

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 лице 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. Предупреждение 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 полевой 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

Атак 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, 1,1—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. 1,3,4). 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. 1,16). 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, едиnorodный 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 презирает 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. 1,3). Об этом же деянии Господа в другом месте написано так: «Ты создал мир из не образного 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 1,17).

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 ἀγγελοι, 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 Посредника (Гал. III, 19), т.е. властью Того, Кто для них Господь как в образе Божиим, 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 бесприкословно — 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 рассеивает 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 тд. (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 многообразие 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 земли. 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 полевой 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 поживая 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 душою 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 также, 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 заблестали 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. 1,26—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.

ГЛАВА III

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 два одна плоть» (Быт. II, 24), мы не можем не понять, что коль скоро даже произнесение двух слогов требует определенного промежутка времени, то все эти именованья 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 надень 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 их 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 плотью. 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. 1,29), 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. 1, 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 и по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над зверями, 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 зверями, и над птицами небесными, и над всяким скотом, и над всею землею, 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. 1, 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. 1,4); 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, в мере своих грехов, ниспосылаются в разные тела, не согласны 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: также 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.

ГЛАВАХ

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 душою живою». И теперь, после этого, человек стал не только предназначенным к бытию, ибо таковым он был еще до века, в предвидении 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 составилась 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 прочесть: «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. 1, 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. C1, 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 созидаящая 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 водою при сотворении (Быт. 1,2), 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 сокровенное, 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 предвидении 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 предвидении Бога.

Так, согласно с некоторыми причинами будущих (событий), Езекии надлежало умереть, но Господь прибавил ему пятнадцать лет жизни (ПС. 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 предвидении 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 предвидение 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. Таки написано: «первый человек Адам стал душою 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 одеваемся 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 душою 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. УП1, 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 изменением 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, 2 3) 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 бессмертные природы, и совсем другое — иметь возможность не умереть, каковою 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 смертей, 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 имея.

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 обновляющимися 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 такой, 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 душою 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: *ἐνεψύσῃεν*, 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 чрезвычайно 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 душою 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 выпускаем 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» (ПС 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 праздною 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 также, 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 эманурует 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 одновременно 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.

ГЛАВАХ

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.ХС, 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 борову, 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 усваивают 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.

ГЛАВАХ!

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,

отвлекаясь своим умом от вопросов о предметах таинственных, предаваясь которым плотским сердцем, манихи 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 изменчивости 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? Никоем 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 мировую душу, 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 вездесущим Он присутствует во всей твари, тем скорее Он мог произвести из воздуха дыхание, которое бы стало душой человека? Но так как душа бестелесна, а межпутем 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. Ноя 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 расходуется 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 каналы, 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 душою 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 «душою 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 «душою 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 «душою 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 «душою 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 длготою, широтою и высотой, 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: 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 «душою 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.

* Имеется в виду «энтелехия» (ἐντελεχία)

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: какже 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 одного конца до другого», в котором Она «все устрояет на пользу» (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 дочерью ангела или ангелов — грубо, но куда грубее называть ее дочерью 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 также, 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 Божиим, 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 имея 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 благодати 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 сообразные 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 и 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 «доныне 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, устрояя затем Своим управлением и промышленном уже сам порядок времен и всего временного, 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 заверщенного — 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 изменчивости, 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 наблюдающие 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, покрытое 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 та к, 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 собою понятно, что если называемое здесь телесно ни а коем случае не может быть здорово 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 презируемых Писаниях христианской и евангельской 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 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 преобразовательное 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, 2 2); 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 если кто станет на этом основании думать, что души после разлучения 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 упомянутый жаждущий богач (Лук. XVI, 24) находился несомненно в телесном месте, и даже не усомнятся провозгласить и саму душу совершенно телесной, имея в виду слова о запекшем языке богача и каплях 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 гибели; 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 произрастающего на нем плода или яблока, а оттого, 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 в долах и камень оникс. Имя второй реки Гихон (Геон): она обтекает всю землю Куш. Имя третьей реки Хиддекель (Тиф): 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 несомненное Писание: но те реки, источники которых, как говорят, известны, ушли где-нибудь под землю 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, которого создал, 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, смертью 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 рай 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 духовною желанием, 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 возвращающий» (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 произвольная — 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. 1,30). 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 распорядился 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.

ГЛАВАХ!

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 рай 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 самовольно 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 благодатью вы спасены через 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 исполнять» (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, смертью 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 послушник 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 властью Бога, раз позволяет 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 бесполезное.

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. 1,23), 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» (Пс. 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 предвидение добра и другим — через испытание зла? Через предвидение 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 (Ном. 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 (поп 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

* В цитируемых Августином списках сказано: «Не ешьте от него».

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).

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 слышали 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 человеков 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 вспоминая 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 придти 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 поля 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 испомоществовала, 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 волей 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 ,3б). Части же вселенной поддерживаются (или лучше сказать, происходят), с одной стороны, внутренне-бестелесным образом, чтобы быть природами, а с другой — внешнетелесным, 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 *экста́σις*; 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 волей, 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 превышает всего. Равным образом, не продолжительностью времени, а непреложною вечностью Он и древнее всего, потому что существует раньше всего, и новее всего, как 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, смертью 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. 1,1). 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 Своей 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 понимает 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 их 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 своего. Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут два 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»¹, 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

¹ В списках, цитируемых Августинном, сказано: «Образовал еще Бог из земли...».

, 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.

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 убежденною, 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

* В списках, цитируемых Августином, сказано: «И сказал мне Ангел, говоривший во мне».

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.

ГЛАВА III

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. 1,27,28). 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 неоскверненного 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 такое 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 получают 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) (ГУЦар. П, 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 тройкое: 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 плодovitость, 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, соли 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 тел.; 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.

ГЛАВА IX

Те же, которые этого не делают, но при этом полагают, что плодovitость 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 vs. 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 Божий 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?

ГЛАВАХ

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, смертью умрешь», но «в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. II, 17); так что в этот самый день произошло в них все то, о чем, вздыхая, говорит апостол: «Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; 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 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 движущей 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 народу 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 преодолеваемый. 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 силою 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 вынудой 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 задачей 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 промысления, 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 растения, под тенью которого 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 выючных 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 умиряя, он отучает их от диких инстинктов и, так сказать, облакает 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 возвращающий» (I Кор. III, 7). К этому возвращению 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 возвращает. Равным образом, когда врач приписывает больному телу питание, а раненому лекарство, то (приписывает), 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 приписывает, 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 разума 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, говоря, если спросят об этом, то я отвечаю 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, которую спасаются грешники. Ибо что касается поврежденной развращенною волей природы, то свое возрождение она совершает не через саму себя, а через благодать Божию, которую 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 отдел, 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, возникающих естественным образом, как, например, скрыт был в чреслах Авраама Левий, приемлющий десятины (Евр. VII, 10), но в Боге, который создал 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 так как (об этой тайне апостол) сказал, что (ему дана благодать благовествовать ее), «дабы ныне соделалась известною через 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 два 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, чтобы 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 нельзя 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 об остальных 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 также, 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 совершенно 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 также, 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 Святаго» (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 единокровным, то мы не можем сказать, что душа происходит от субстанции Бога также, 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, исшедшего 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» (Пс. 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 понимать 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 благодатью вы спасены чрез веру, и сие не от вас, Божий дар: не отдел, 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 него» (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 «душою живою».

ГЛАВА VII

Более тщательного рассмотрения требует место из книги Премудрости, где сказано об отроке, который «получил душу добрую» 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 благу»? 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: «большой 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 разуместь, 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 — создаются, 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. СИ, 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, унижаются 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 взяли не только припомнить их, но и исследовать, то это крайне бы затянуло нашу речь; причем, если бы они не представляли чего-нибудь настолько несомненного

несколько 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 «душою 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 разуместь уже относительно всех прочих, хотя бы Писание на этот счет и молчало.

ГЛАВА XI

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 усваивается 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 Х!!!

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. 1,5).

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 разума, 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 разуместь 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, говоря, 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, проводя настоящую жизнь добродетельно, почтили 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 понимаются 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 добрую» (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! Внемли мне 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 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 к 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 преодолеваемом волею, плотском движении, которому противится дух, но получил то, что заразе послушания не подлежало, а довлекло 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 щепоть, 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 сотворен 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 жребии (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. 1,14), 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, 45 Об истинной религии

(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 Левиных 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, 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 предъизображался 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 также, 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 уорцоу.

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 благодатным Своим (Мф. VII, 7,11). Однако, обычай матери-Церкви крестить младенцев ни в коем случае не следует из-за этого ни отмечать, ни считать излишним, а надо воспринимать его не иначе, как апостольское предание. 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 придерживаются 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 телесным 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 подверженной 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 прозрачность, 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 прозрачной, кроме разве человека, который видит и все остальное точно так же ложно?^1 Может он, конечно, видит ее такую, но пусть не считает такую 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 прозрачным, если бы никогда не читал и не слышал о таком...

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, 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, XU, 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 здоровом 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, используя аналогию из области видимых предметов: «Возьми известной тяжести необработанный кусок золота или серебра: в нем сосредоточено свойство металла и, хотя и в меньшем по сравнению 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 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

• Ibid, XXXVII. " Ibid., XXXVII.

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, говоря, 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.

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: Адам, где ты? Он сказал: голос Твой я услышал в раю, и убоился, потому что я наг, и скрылся. И сказал Бог: 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 твоём, 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 произрастят 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 выслап его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывал землю, из которой он взят. И изгнал Адама, и оставил на востоке усады 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

^{*} Жизнь.

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 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 рожать после, когда за учиненным преступлением последовало предъизреченное отлучение, 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. дьявольскому 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 дьявол, 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 душой? Ибо метафорически мудрость именуется в дурном смысле также, 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 умные* в дурном, не иносказательном, а собственном смысле, пусть решают те, которые хорошо знают еврейский язык. Впрочем, в другом месте Священного Писания мы ясно читаем об умных в дурном, а не в хорошем смысле (Иер. IV, 22), и Господь называет сынов века сего более догадливыми, 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.

* В цитируемых Августином списках сказано: «мудрые», а не «умные» и «догадливые».

ГЛАВА IV

Поэтому, если спросят, почему Бог дозволил подвергнуть человека искушению, хотя и предвидел, что он уступит искушителю, то я, не будучи в силах постигнуть глубину этого, признаюсь, что сие превыше моих сил. Есть, наверно, 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 искушителю, раз человек добровольно имел это сделать по своей вине и должен был стать предметом правосудного промысла 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 искушителю 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 собственной 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 Собой 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 собственной похотью; похоть же, зачавши, рождает грех, а сделанный грех рождает смерть» (Иак 1,14,15). 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 дьявола. 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 искушителем, 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. У1,1). Ибо достойно удивления, с какой постоянной заботой 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 усовершенствуются 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.

ГЛАВА VIII

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 уравнивать 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 гибели, 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, полагая, 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 промысления 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, возжеленны 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 возжелением 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 промыслу, находясь под властью которого диавол, хотя и имеет желание вредить, но способность вредить получает только ту, которая дается ему или для соращения и гибели 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 промысла подчинена разумной, доброй или злой, природе. Что же удивительного, если дьяволу дозволено было совершить нечто при посредстве змея, когда и сам Христос дозволил демонам войти в свиней?

ГЛАВА XIII

Еще более тонкие вопросы поднимаются обыкновенно о самой природе дьявола, 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, преисполнился 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 дьявола 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 дьяволе 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 — гордость (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 подразумевает под жадностью как таковой. Ибо вследствие жадности пал и дьявол, 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 беды. 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 дьявола 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 дьявол впал испокон веков и что не было раньше времени, когда бы он жид 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, дьявол — «човекоубийца 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 преодолевается 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 несправедности 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 дьявол 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 дьяволом, 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 дьявол 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 дьявол 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 волей, 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 волей, даже и злой, определены известные и соответственные границы власти и известное количество заслуг, так что и при существовании этого рода волей, 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.

ГЛАВА XXII

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 дьявол 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 дьявола 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 промысления, 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, которую 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». (Пс. XIV, 12— 15), — слова, которые под Вавилонским царем разумеют дьявола, 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 дьяволом, например в словах: «Враг человек сделал это» (Мф. XIII, 28), так в Евангелии же называется дьяволом тот, кто был человеком, например, в словах: «Не двенадцать ли вас избрал Я? но один из вас дьявол» (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 дьяволово тело, глава которому — дьявол, т.е. множество нечестивых, в особенности же тех, которые отпадают от Христа или Церкви, как бы спадая с неба, называется дьяволом, 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 разуместь 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 дьявола, и слова пророка Иезекииля: «Ты печать совершенства. полнота мудрости и венец красоты. Ты находился

в Едеме, в саду Божиим; твои одежды были украшены...» (Иез. XXVIII, 12, 13), и тд., 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 дьявола, относятся и следующие слова: «Ты был помазанным херувимом, чтоб осенять (т.е. престолом Божиим, что в переводе означает «многообразное 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 такую же блаженною жизнью, еще не знали наверное о своем постоянном блаженстве, а получили это знание уже после его падения, или тому, за какое 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 воссоздаемся. 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 которых жена могла бы понять волю оболстителя; в жене же, природе разумной, которая может пользоваться своим собственным движением для произнесения слов, говорил уже не дьявол, 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, дьявол 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 немислимо, 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 марсов¹, выползая при их заклинаниях из своих логовищ, — даже и тогда действует дьявольская сила, показывая, что и чему всеобщее промышление подчиняет по естественному порядку и что оно с премудрою властью позволяет даже злой воле, 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 использовать змей для обмана тех, кого хотят обмануть. Людям же позволяет это для увековечивания в них воспоминания об изначальном событии, которое устанавливает некоторое их содружество с этим родом животных. А само это событие дозволено было для того, чтобы человеческому роду, для назидания которого необходимо 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, ¹ Марсы — народ, живший в Лации и известный ворожбою и заклинанием змей.

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 дьявольским, 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 позволяет это Бог через добрых ангелов, чтобы 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 более 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.

ГЛАВА XXXI

«И открылись глаза у них обоих». На что? Не на что иное, как на взаимную похоть — 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, которым он давал 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 до того 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, надо 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 надменной

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 таинственной 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, говоря, 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, какую 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 по 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 везде присущая субстанция Отца, Сына и Святаго 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 особый смысл, потому что как заповедь была дана мужу, через которого она дошла до жены, и спрашивается вначале муж. Ибо заповедь от Господа доходит через мужа до жены, а заповедь от дьявола 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 всемогущей 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 позволил 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», «осустились 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 у дубравы Мамре (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 твоём, 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 пята». 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 искушитель 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 рожавшей 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 преобразовательная, 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 позволяет «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, напоминает 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 разуместь 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 выслап 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 устройению 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 ХLI

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 ХLII

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, кого 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 у 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, чтобы не показалось, будто мы уклоняемся от разъяснения слов апостола, в которых он под третьим небом, по нашему мнению, понимает 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 сразу 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, II), 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 (ПС. 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, расчлняем, 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? Поне 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» (Иск. 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 ясна 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 подробнее. 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 представляется 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 настоящей 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 преобразований. 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 многообразным 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 дневным 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 в 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

* В списках, цитируемых Августином, сказано не «бурный ветер», а «бурный дух».

то же изречение в словах: «Плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся» (Тал. 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 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 простолудина как скажет «аминь» при твоём 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 запечатлеваются 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. XU, 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 многообразным 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.

ГЛАВАХІ

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 воспринимается 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 составилась 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 запечатлелся 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, придя 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, придя 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». Придя 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 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, испытывавшие подобные состояния и разговаривавшие и с присутствующими, и с другими, отсутствующими, но как бы и с присутствующими

* Phrenetici, от phrenesis, собственно — воспаление мозга, отсюда — безумие, бешенство.

. Придя в себя, одни сообщали, что они видели, а другие этого сделать не могли. Так и сны, одними воспоминаются, 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 привмещения 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 найдя, достигает своей цели, а не найдя, оставляет вопрос открытым, чтобы какая-нибудь опасная крайность не завела его в пагубное заблуждение.

Трезвый же, направляемый 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 которых 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 разума, 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 пожеланию 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 запечатлеваются 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 этою сделать, потому что не имеют власти над тем, что представляется им как впечатление 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 воспоминается 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. Тоже 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 предусматривал 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 несомненных 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 дьявол мог видеть в Иове благородное и удивительное терпение, то не захотел бы, конечно, быть побежденным со стороны искушаемого (Иов. 1,10). 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 бреде. 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 вып 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 наклонностях.

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 даются 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, которыми 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 встречаются 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.

Также 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 усиливающейся 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, которые 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 указано.

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 получают 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 математиков¹, хотя не имели ни малейшего

¹ Т.е. астрологов.

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 обычаю (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 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 также, 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 незнаем, 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 предворяем (это действие); или в самом уже действии, говорим ли мы, или делаем что-нибудь, телесные движения внутренне предворяются 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.

ГЛАВА XXIV

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, 2 3). 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 осязанием, 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 внезапно 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 (Пс. 1,1; Апок 1,10), 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 лицом 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 «лицом 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 плодовых 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, 24,2 5), так и (со спасенными) через Церковь многообразной 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 понимает 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 понимает.

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, 48 Об истинной религии

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, исходя 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 глубоко, 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 пребывают в покое 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 властью Своею разрешил скорби некоторых в аду, но Сам по сей же власти не мог подлежать этим скорбям. Этим скорбям не подлежали так же 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 до сих пор еще ишу, но не встречаю случая, чтобы каноническое Писание употребило где-нибудь слово «ад» в хорошем смысле; не знаю, слышал ли кто-нибудь, чтобы лоно Авраамово и тот покой, куда отнесен был ангелами нищий, надо 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, истекающая 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 наиболее тому, что по множеству болезней в сердце ее утешения Божий веселят душу ее (Пс. ХСIII, 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 разуместь 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 видится 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 вознесен 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 Божиим, 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 которым 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 природы, повинаясь 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, ноне 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 вознесенного 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 смертное сие облечется в бессмертие (I 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, объясняли слова апостола о третьем небе так, что в этом-де случае понимаются 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 «душевым» и «духовным», так что я только дал другие названия тем же самым предметам. Но если мы, в меру наших сил, разъяснили 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.

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 едиnorodного 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 Божиим и с полнейшей любовью подчинена была одному только Богу, а всем прочим, что подчинено уже ей, управляла без страсти и похоти, т.е. по заповеди Божией, ибо в этом случае она будет управлять без затруднений и злополучий, с величайшей 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 изза 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 мать-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 разьяснения Закона, названия которых могут быть приведены по-гречески, а определены и разьяснены по-латыни. 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. 1,1). 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 Божиим 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 сказал, и они сделались, 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), клеветующие 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 бездною, 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 бездною — 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 [^]αα[^], 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 стой 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, и виду легкости обработки и большей подвижности, должна была названа скорее водою, чем землей...

Е.Н.ТРУБЕЦКОЙ

МИРОСОЗЕРЦАНИЕ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА*

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Мирозозерцание блаженного Августина в его генезисе

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

* Первая и вторая части работы кн. Е. Н. Трубецкого «Философия христианской теократии в V-ом веке».

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 раздастся страшный 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 встречают энергичное противодействие. Притязаниям светской власти противопоставляется 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 Констанцием 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. Сточки 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 утвердить 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 удастся 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. Переноса 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. Язычниками 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 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 руководством церкви.

То самое обстоятельство, которое создает слабость императоров на Западе, обуславливает 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

*Даже суровые эдикты Грациана и Феодосия против языческих культов не были исполнены в Риме языческие храмы здесь остаются неприкосновенными и процветает прежний культ.

Равенне, куда их влечет еще и необходимость быть ближе к северной границе, которой постоянно угрожает опасность варварских нападений. Они позволяют 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 христиан¹. Значение епископата усиливается 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.

¹ Впервые отказался от титула, верховного жреца Грациан, но он сделал это чересчур поздно, когда обаяние императорского титула в глазах христианских подданных упало уже слишком низко.

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 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 облачается 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 самую 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-помалу 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 создается 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 мирозерцания. Говоря словами Шарпантье, *Civitas Dei* Августина есть «надгробное слово древнему миру и вместе с тем торжественное возвешение 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 католицизма, он вместе с тем другими сторонами своего учения был пророком протестантизма. 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 развратом, 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 оскверниться. 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, делится 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 Буассье 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 даст 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 мирозерцание Августина: с одной стороны, грех является не только индивидуальным, но и социальным и наследственным; с другой — сила добра, благодати. В цитированном же сочинении «De Gubematione 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 мирозерцании человеческий элемент принижен, обречен на чисто пассивную роль, почему в его системе нет места человеческой свободе. Система эта раздражается контрастом между преобладающей 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 Зибек, 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 вей 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 мирозерцания, 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 же 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 разнuzданной 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 vitata*: 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 непрерывно 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 прошлое, 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 всеобщее 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 вселенной, 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 незначит 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 слышал 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, гипостазирована 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, поучению 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 сатаной, 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 плененных 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, пытаюсь 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 мирозерцания 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 бесполоую 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 мирозерцания 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 гипостазированы в объективную субстанцию и все внешнее понимается по их образам подобно. Результаты совпадают — в этом секрет всех восточных влияний на западную философию.

Настроение Августина в эту манихейскую эпоху характеризуется как мрачное, глубокое отчаяние. Причину этого он сам видит впоследствии в шаткости тогдашних своих представлений о Боге. Манихейское божество однородно 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 мирозерцание 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 отчаянию. 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 мирозерцанием, а только с признанием относительной правоты скептических философов. Они правы в том, что противопоставляют 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 мирозерцанию 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 вживается с глубоким дуализмом. Неоплатонизм раздрается 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 усвоил 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 греховную тяжесть.

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 всецельной 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, 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 мирской 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 всецельной благодати. Если благодать всецельна, 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. Всецельной 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 Буассье 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 мирозерцания бл. Августина и пришли к той точке, где оно фиксируется, утверждаясь неизбежно 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 мирозерцанию его матери. Вглядываясь глубже в это мирозерцание, 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 противопоставляет 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 противопоставляет объективное откровение. Но и среди борьбы он не освобождается

вполне от влияния своих противников, и неосознанное манихейство продолжает проявляться в его мирозерцании. 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 благодать 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 противопоставляет, есть единство насильственное, внешнее.

Углубляясь, далее, в мирозерцание 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 specie 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 мирозерцания 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 мирозерцание 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 мирозерцания 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 противопоставляет их рационализму единство церковного авторитета; 2) против донатистов тот же принцип единства мирового порядка специфицируется, как *unitas ecclesiae*; их церковному партикуляризму противопоставляется 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 архитектурный 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 боговладства.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Августин — апологет теократического идеала западного христианства

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 мирозерцания Августина не случайно то, что в самом начале его литературно-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 противопоставляется 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 дотопе от вселенской церкви большую часть африканского населения. Раскол этот, бывший прежде всего реакцией местного африканского национализма против римских порядков вообще в 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 владичеством варваров, одинаково враждебных ко всем неарианам, сблизились в общем несчастья со своими вчерашними врагами — католиками. Донатистский раскол почти исчез, и на развалинах единства государственного восстановилось единство церковное. Град Божий утвердился и окреп, придя 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, также 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 мирозерцания, независимо от него существующего и развивающегося, до него исторически сложившегося и данного ему извне. Следовательно, единство системы, единство учения у апологета зависит оттого, 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 неевангелические

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 обуславливается 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 невестой 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 североафриканского 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 священнослужителей. 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 плевел, и церковь земная остается смешанным обществом. Одним словом, церковь земная, видимая по отношению к церкви идеальной, церкви будущего века, — есть лишь недостроенное здание. Блуститель 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 поднимают 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 социальная 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 основных 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 всемогущей 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 в 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, обнимающим 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; не исполнившие 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. Пелагии, начавший свою проповедь в Риме за несколько лет до катастрофы 410г., 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 начинается 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 учреждения и таинства суть лишь обязательные внешние юридические нормы, от соблюдения которых 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 деланию. 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 сокоупления, 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 узкоклерикальным 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 губительно, 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.

Истошившее 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 мирозерцанием 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 *saue qui reut* 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, обуздавала 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 мирозерцания 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 испытывавшего свое бессилие. Он верит в силу Божию, которая совершается в смирении человеческой воли; он проникнут тем убеждением, что человек не может заслужить 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 одним, 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 противопоставляется 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 волею-неволею 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, сверхчеловеческий. Понятие всемирного божественного закона, осуществляющегося во всем и подчиняющего себе все, есть действительно центральное понятие мирозерцания 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 рельефнее 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, которыми 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 им 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: «убеди их прийти»* (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

* В Библии, цитируемой Е.Н. Трубецким, сказано не «убеди их прийти», а «принуждай их войти».

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 уничтожении 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 предопределения. «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, также поступит и со святыми, которых Он предопределил. Бог в людях, как и в Нем, содеывает 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 включает 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 противопоставляется 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 мирозерцание 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 церковей, 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», «прилепиться 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 избранных, 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

Введение	3
ОБ ИСТИННОЙ РЕЛИГИИ	
ПРОТИВ АКАДЕМИКОВ.....	26
Книга первая	30
Книга вторая	47
Книга третья	71
О БЛАЖЕННОЙ ЖИЗНИ	112
О ПОРЯДКЕ	141
Книга первая	141
Книга вторая	168
О КОЛИЧЕСТВЕ ДУШИ	214
ОБ УЧИТЕЛЕ	300
МОНОЛОГИ	351
Книга первая	351
Книга вторая	379
О БЕССМЕРТИИ ДУШИ	414
ОБ ИСТИННОЙ РЕЛИГИИ	437
ИСПОВЕДЬ.....	517
Книга первая	517
Книга вторая	538
Книга третья	548
Книга четвертая	562
Книга пятая	579
Книга шестая	596

Книга седьмая	617
Книга восьмая	639
Книга девятая	660
Книга десятая	679
Книга одиннадцатая	718
Книга двенадцатая	743
Книга тринадцатая.....	774

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ТРАКТАТЫ

ЭНХИРИДИОН ЛАВРЕНТИЮ О ВЕРЕ.

НАДЕЖДЕ И ЛЮБВИ	806
-----------------------	-----

О СОГЛАСИИ ЕВАНГЕЛИСТОВ

882	
Книга первая	882
Книга вторая	930
Книга третья	1049
Книга четвертая	1119

О КНИГЕ БЫТИЯ

1136	
Книга первая	1136
Книга вторая	1161
Книга третья	1186
Книга четвертая	1210
Книга пятая	1246
Книга шестая	1272
Книга седьмая	1301
Книга восьмая	1327
Книга девятая	1362
Книга десятая	1387
Книга одиннадцатая	1420
Книга двенадцатая	1462

1598 Содержание

ПРИЛОЖЕНИЯ

ГЛАВЫ ИЗ ТРАКТАТА «О КНИГЕ БЫТИЯ»

(ранняя редакция)	1514
-------------------------	------

МИРОСОЗЕРЦАНИЕ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА.....

1522	
Часть первая.....	1522
Часть вторая.....	1560

По вопросам оптовой покупки книг
издательства АСТ обращаться по адресу:

Звездный бульвар, дом 21, 7-й этаж
Тел. 215-43-38, 215-01-01, 215-55-13

Книги издательства АСТ
можно заказать по адресу:

107140, Москва, а/я 140,
АСТ — "Книги по почте".

ISBN 985-433-530-5
9 789854'335308

Печатается с благословения
Митрополита Минского и Слуцкого
Патриаршего Экзарха всея Беларуси
Филарета

Научное издание

Августин Блаженный

ОБ ИСТИННОЙ РЕЛИГИИ.
ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ

Ответственный за выпуск Ю. Г. Хацкевич

Подписано в печать с готовых диапозитивов 23.09.99.
Формат 84х108'/32. Бумага типографская. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 84,0. Тираж 5000 экз. Заказ 3562.

000 «Харвест». Лицензия ЛВ № 32 от 27.08.97.
220013, Минск, ул. Я. Коласа, 35—305.

Отпечатано с готовых диапозитивов заказчика
в типографии издательства «Белорусский Дом печати»
220013, Минск, пр. Ф. Скорины, 79. Заказ 2240.

Ордена Трудового Красного Знамени полиграфкомбинат
ППП им. Я. Коласа. 220005. Минек, ул. Красная. 23.