



УКРАИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
КИЕВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Бл. Августин

**Творения
Том второй
Часть 3**

© Сканирование и создание электронного варианта:
Библиотека Киевской Духовной Академии
(www.lib.kdais.kiev.ua)



Киев
2012



БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН

ТВОРЕНИЯ
(том второй)



ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ТРАКТАТЫ

Составление и подготовка текста
к печати С. И. Еремеева

Издание второе

Научно-популярное издание

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



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: *ενεζυσησεν*, то, несомненно, следует понимать “дунул” или “вдунул”. В предыдущей книге мы уже говорили о руках Божьих, когда обсуждали образование человека из праха; то же надобно сказать и относительно изречения “вдунул Бог”: как человека Он создал не руками, так и вдунул не гортанью и губами.

Глава II

При всем этом, по моему мнению, такими словами Писание помогает нам в рассмотрении настоящего чрез-



чайно трудного вопросу. Иные на основании этого выражения полагали, что душа — или некая часть самой божественной субстанции, или же одной природы с Богом; они думали так потому, что когда человек дышит, он испускает нечто из самого себя. Но именно это и должно побуждать нас отвергнуть подобное мнение, как враждебное католической вере. Мы веруем, что природа или субстанция Божия, которую многие признают в Троице, но немногие умозрительно постигают, совершенно неизменяема. А кто же сомневается в том, что душа может изменяться как к лучшему, так и к худшему? Поэтому мнение, что душа и Бог одной субстанции — мнение нечестивое. Ибо что же следует из него, как не то, что и Бог изменяем? Отсюда, надобно веровать и мыслить так, как учит правая вера, а именно: что душа (имеет бытие) от Бога как нечто Им сотворенное, а не как нечто рожденное или каким бы то ни было образом происшедшее от самой Его природы.

Глава III

Но, возразят нам, каким же образом написано: “Вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою”, если душа — не часть или даже не субстанция Бога? Напротив, из этого изречения как раз и явствует, что она — нечто совсем иное. Ибо когда человек дышит, то, несомненно, его душа движет подчиненную ей природу тела и производит дыхание из нее, а не из себя самой; неужто эти заядливые спорщики настолько глупы, что не знают: дыхание происходит от того периодического вдыхания и выдыхания, которым мы то вбираем из окружающего нас воздуха, то в него выпускаем. Но даже если (дыхание — это не только движение) вдыхаемого и выдыхаемого воздуха, находящегося вне нас, но при дыхании мы испускаем нечто и из самой природы нашего тела, то все же природа тела и природа души — не одна и та же, с чем, конечно, согласны и они. Поэтому, даже и в этом случае, одно дело — субстанция души, которая управляет и движет телом, и совсем другое — дыхание,



Творче управляюча і движущая душа виробляє з підчиненого їй тіла, а не з самої себе, якою тіло підчинено. Значить, колись скоро душа керує підчиненим їй тілом, а Бог — підчиненою Їму тварю, то чому ж не розуміти слова “вдув” так, що Бог створив душу з підчиненої Їму тварі, тому, що хоча душа панує над своїм тілом і не так, як Бог — над всесвітом, яку Він створив, однак і вона виробляє дихання рухом тіла, а не з своєї субстанції.

І хоча можна сказати, що душа людини — не само дихання Божє, але що Бог створив душу в людині диханням, однак не слід вважати створеного Їм при посередстві слова кращим створеного Їм при посередстві дихання на тому тільки основанні, що у нас слово краще дихання. Врешті, з вищесказанного отнюдь не слід, що ми не можемо називати душу диханням Божим, розуміючи при цьому не те, що душа — це природа і субстанція Бога, але те, що дунути (у Бога) значить те ж, що створити дихання, а створити дихання — те ж, що створити душу. Це твердження підтверджує і те, що говорить Бог через Ісаїю: “Неможливо передо Мною дух і всяке дихання, Мною створене” (Іс. LVII, 16). А що Він говорить не про якийсь-небудь фізичний дихання, показує наступний хід розповіді. Ібо за цими словами слід: “За гріх користолюбства його Я гнівався, і поразив його”. Що ж називає Він диханням, як не душу, яку печаль і поразка по причині гріха? В такому випадку “всяке дихання, Мною створене” означає те ж, що і “всяка душа, Мною створена”.

Глава IV

Таким чином, якщо б ми вважали Бога як би душою нашого світу, для якої світ виступає як тіло єдиного живої істоти, то тим самим сказали б, що Бог диханням створив фізичну душу людини з підданого Їму повітря, т. є. з Свого тіла; однак те, що Він в цьому випадку створив б і дав Своєю диханням,



должны были бы считать данным не из Него самого, 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



о духовное, хотя оно, чем бы там оно ни было, не о 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 (такую 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 так же, как и детской душе, которая, будучи уже душой человеческой, способна рассуждать, хотя (эта способность) и остается еще в спокойном состоянии?



Глава VIII

В самом деле, если существовала уже блаженная жизнь, из которой была создана человеческая душа, то, очевидно, она (в образе души) стала хуже, и потому ее следует считать не материей души, но душу — ее эманацией. Ибо когда какая-либо материя обрабатывается, в особенности Богом, то обрабатывается, несомненно, в лучшее. Но если бы даже человеческую душу и можно было бы посчитать эманацией какой-нибудь жизни, сотворенной Богом в некоем блаженном состоянии, во всяком случае мы должны понимать, что она начала проявлять себя в каком-либо акте своих заслуг только с того момента, с какого начала свою собственную жизнь, т. е. стала душой, оживляющей плоть, пользующейся ее органами, как своими вестниками, и сознающей, что она живет в себе самой, своею волей, разумом и памятью. Ибо если существует нечто такое, из чего Бог вдунул в образованную Им плоть эту эманацию, как бы этим дуновением сотворив душу, и если это нечто блаженно, оно ни в коем случае не может ни двигаться, ни изменяться, и не теряет ничего, когда из него 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?



ве что человек, который и саму душу ставит в разряд кого-нибудь тела.

Далее, если мы допустим, что неразумная душа служит как бы материей, из которой является душа разумная, то здесь следует остерегаться, чтобы кто-нибудь не вообразил, будто возможно перемещение души из животного в человека (что совершенно противно католической вере и истине); причем, изменившись к лучшему, она будет душой человека, а изменившись к худшему, станет душою животного. Этой придуманной некоторыми философами басни стыдятся даже их потомки и говорят, что они-де не думали так, а были неверно поняты. И мне кажется, это похоже на то, как если бы кто-нибудь стал выводить подобную мысль и из наших Писаний, в которых говорится: “Человек, который в чести и неразумен, подобен животным, которые погибают” (Пс. XLVIII, 21); или: “Не предай зверям душу горлицы Твоей” (Пс. LXXIII, 19). Ведь и еретики читают католические Писания и еретиками являются только потому, что, неправильно понимая Писания, утверждают вопреки их истине свои ложные мнения. Но каково бы ни было мнение философов о превращениях душ, во всяком случае католической вере противно думать, что души животных переселяются в людей и души людей — в животных.

Глава X

Нет сомнения в том, что люди по образу своей жизни бывают подобны животным; об этом громко говорит и опыт человеческой жизни, и свидетельствует Писание. Сюда относится и упомянутое мною место: “Человек, который в чести и неразумен, подобен животным, которые погибают”; но, конечно, (это относится) к настоящей жизни, а не к тому, что после смерти. Потому-то просивший: “Не предай зверям душу горлицы Твоей” имел в виду тех зверей, от которых предостерегает Господь, говоря, что они одеты в овечью шкуру, а внутри суть хищные волки (Мф. VII, 15), или самого дьявола и ангелов его, ибо и он называется львом и драконом (Пс. XC, 13).



В самом деле, какой аргумент приводят философы, да утверждают, что души людей переселяются по смерти в скотов, а души скотов — в людей? Конечно же тот, что к такому переселению влечет их сходство нравов, например, скупых — с муравьями, кровожадных — с коршунами, жестоких и гордых — с львами, поклонников нечистого удовольствия — со свиньями, и т. п. Именно это доказательство они и приводят, но не замечают при этом, что подобным аргументом ни в коем случае нельзя доказать возможность посмертного перехода души животного в человека. Ибо боров никогда не будет больше похож на человека, чем на борова, и когда приручают львов, они бывают скорее похожими на собак или даже на овец, чем на человека. Отсюда, если животные не отстают от нравов животных, и даже те из них, которые иногда бывают несхожи с остальными, все же больше похожи на свой род, чем на человеческий, и гораздо дальше отстоят от людей, чем от животных, то человеческие души никогда не будут душами животных, хотя и 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.

Глава XI

В самом деле, если, как говорят, случается, что некоторые будто бы припоминают, в телах каких животных они были, то или подобные рассказы ложны, или это припоминание в их душах — плод издевательства демонов.



Если же во сне человеку кажется, будто бы он был тем, кем не был, сделал то, чего не делал, то что же удивительного в том, если по справедливому суду Божию, демоны могут производить нечто подобное в сердцах и бодрствующих?

Но манихеи, желающие себя мнить христианами, в своем учении о переселении или превращении душ гораздо хуже и возмутительнее языческих философов и других, думающих подобным образом людей: последние отличают природу души от природы Бога, а они, проповедуя, что душа — не что иное, как сама субстанция Бога и совершенно то же, что и Бог, вместе с тем не боятся называть ее столь постыдно изменяемой, что нет такого рода травы или червя, к которому она, по их мнению, не была бы примешана или в который не могла бы по непостижимому неразумию превратиться. Однако, если бы, отвлекшись своим умом от вопросов о предметах таинственных, предаваясь которым плотским сердцем, манихеи неизбежно впадают в ложные, вредные и нелепые мнения, они крепко держались той одной, всякой разумной душе естественно и истинно присущей мысли, что Бог совершенно неизменяем и бестелесен, в таком случае мгновенно разрушилась бы вся эта повторяемая ими на тысячу ладов сказка, которую они измыслили не о чем другом, как о недостойной изменяемости Бога.

Глава XII

Итак, неразумная душа не служит материей человеческой души. Что же она такое, из чего сотворена душа дыханием Божиим? Может быть, это какое-нибудь земное и влажное тело? Никоим образом; напротив, отсюда сотворена плоть. Ибо что другое — грязь, как не влажная земля? Не следует также думать, что душа сотворена из одной только влаги, как бы так, что плоть — из земли, а душа — из воды. Ибо крайне нелепо думать, что душа человека сотворена из того же, из чего и плоть рыбы и птицы.



Ю, может быть, из воздуха? Правда, к этому элементу низко 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 вездесущием Он присутствует во всей твари, тем скорее Он мог произвести из воздуха дыхание, которое бы стало душой человека? Но так как душа бестелесна, а между тем все, что происходит из телесных элементов мира, необходимо телесно, к числу же элементов мира относится и воздух, то не следует верить даже в то, что душа сотворена из элемента чистого и небесного огня. Правда, немало было таких, которые утверждали, что всякое тело может превращаться во всякое (другое) тело. Но я не знаю никого, кто думал бы, что какое-нибудь земное или небесное тело превращается в душу и становится бестелесным; да и вера это отрицает.

Глава XIII

Следует, наконец, обратить внимание и на то, что говорят врачи. И не только говорят, но и считают доказанным. По их словам, хотя всякая плоть состоит преимущественно из (элементов) земли, но есть в ней и некоторая часть воздуха, который содержится в легких и расходится от сердца через вены, называемые артериями; затем — огня, причем его тепловое свойство сосредоточено в печени, световое же, говорят, поднимается в верхнюю часть мозга, как бы к небу нашего тела, откуда истекают лучи зрения. Из этого мозга, как из своего рода центра, идут тонкие трубочки не только к глазам, но и к другим органам: ушам, ноздрям, небу, благодаря чему и существуют слух, обоняние и вкус. Сам ощущающий орган, принадлежащий



ду телу, управляется тем же мозгом при помощи
иного и костного мозга, находящегося в спинном хребте,
откуда по всем членам расходятся тончайшие каналцы,
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



які більше підвержені страданню, тоді як перші діють.

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



передняя часть предпочтительнее задней: она идет вперед, 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), доказываете тем, что когда эти участки мозга бывают поражены недугом, приходят в расстройство именно те (функции), за которые они отвечают. К тому же уже и известно, как эти недуги лечить. Но душа, хотя и действует в этих органах, сама не принадлежит к их числу: она оживляет все и всем управляет, и этим заботится о теле и о той жизни, в которой человек стал “душею живою”.

Глава XIX

Итак, когда спрашивают, откуда душа, т. е. из какой материи Бог произвел дыхание, названное душою, тут не должно представлять себе ничего телесного. Ибо как Бог превосходит всякую тварь, так и душа достоинством своей природы превосходит все телесное. Впрочем, она управляет телом, но управляет через посредство света и воздуха, которые, в свою очередь, суть наилучшие в нашем мире тела; им более подобает действие, нежели земле и воде, характерным качеством которых является воспринимающая (действия) масса. Телесный свет служит для души своего рода вестником, но она совсем иного рода, чем он, ее вестник. И когда она чувствует страдания тела, то беспокоится о том, что это телесное расстройство затруднит ее



ельность, и это беспокойство называется скорбью.

Тем самым 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



еняться влюбое другое, но невозможно, чтобы какое-
будь 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:

* Имеется в виду “энтелехия” (εντελεχεια).



знає себе більше, ніж земля і небо, які спостерігає за допомогою тілесних очей.

Не говорю вже про те, що та її (спроможність), якою, як думає деякі, володіють також тварини і птахи, завжди знаходячи шлях до своїх нор і гнізд, і якою сприймаються образи тілесних предметів, сама ніяк не схожа ні на яке тіло. В той же час очевидно, що та спроможність душі, якою сприймаються образи тілесних предметів, більше всіх інших повинна бути схожа на тіло. Але якщо і вона не тіло, оскільки відомо, що тілесні образи в душі не тільки утримуються пам'яттю, але і можуть виникати в ній за бажанням скільки завгодно раз, то во скільки ж раз інші спроможності душі, рівно як і сама душа, менше схожі на тіло!

Якщо ж по будь-якому іншому розваженню все існуюче, т. е. всяку природу і субстанцію назвуть тілом, то хоча і не слід допускати подібних словесних узагальнень, щоб не ускользав зміст произносимих фраз і ми як-то могли відокремлювати чуттєве від умопоміжного, все ж не варто занадто клопотатися з-за названь. Адже і ми говоримо, що душа не належить до числа відомих чотирьох елементів, оскільки вони суть тіла, і в той же час намагаємося на те, що вона і не те, що є Бог. Виходить, що найкращим її визначенням буде саме те, що вона — душа, або ж — дихання життя. Додаю слово “життя”, оскільки і повітря іноді називають диханням. Крім того, повітря називають і душею, так що важко вибрати ім'я для позначення цієї природи, яка не є ні тілом, ні Богом, ні життям без відчуттів, яку можна передбачити в деревах, ні життям без думуючого розуму, яка спостерігається в тваринах, але — життя в дійсне час нижче, ніж життя ангелів, а в майбутньому, якщо ми будемо жити на землі за заповідями нашого Творця — така ж, як і у них.

Але хоча питання про те, з чого створена душа — з якої-будь досконалої і блаженної природи або з нічого — залишається відкритим, ні у кого не повинно виникати ні найменшого сумніву в тому, що як раніше, так і тепер вона створена Богом, щоб бути “душею



ою”, так как она (изначально) либо была ничем, либо чем-то таким, чем не есть теперь. Впрочем, по сути поставленного нами (вопроса), т. е. (вопроса) о том, из какой своего рода материи сотворена душа, нами сказано уже достаточно.

Глава XXII

Спрашивается: если души не было совсем, то как понимать высказанную нами выше мысль, что ее причинное начало существовало уже в первых шестидневных делах Божиих, когда Бог творил человека по образу Своему, а таковым Он сотворил его только по душе? Не следует ли тут опасаться, что высказанное положение о том, что Бог, когда создал все разом, сотворил не сами природы и субстанции, а некоторые их причинные начала, может показаться кому-либо полной бессмыслицей? Ибо что это были за такие начала, по которым, можно сказать, Бог сотворил человека по образу Своему, когда еще не было создано тело из праха земного и дуновением еще не была сотворена его душа? И если существовала материя, из которой должно было быть образовано тело, т. е. земля, в коей, как в семени, могло быть сокрыто его (тела) начало, то где было сокрыто причинное начало души, т. е. (начало) того дыхания, которое потом стало душой человека, в то время, когда Бог сказал: “Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему” (а это следует понимать только относительно души), если тогда не было никакой природы, в которой бы это начало было заложено?

Ибо если это начало было в Боге, а не в твари, то, стало быть, оно еще не было создано: как же тогда понимать сказанное, что Бог сотворил человека по образу Своему? А если оно было в твари, т. е. в том, что Бог сотворил разом, то в какой твари — духовной или телесной? Если в духовной, то принимало ли оно какое-нибудь деятельное участие в телах мира, небесных или земных, или же прежде чем человек был создан в своей собственной природе оно оставалось праздным, подобно тому, как и в самом человеке, живущем уже своею жизнью, остается



порою і праздної сила детородження, дійствующа тільки в момент соиття? Или, возможно, и сама природа духовной твари, в которой скрыто существовало это начало, не была занята никаким своим делом? В таком случае, для чего она была сотворена? Разве что для того, чтобы содержать в себе начало будущей души или всех будущих душ, как если бы они не могли существовать в самих себе, но только в какой-нибудь уже живущей своей собственной жизнью твари, подобно тому, как сила рождения может быть только в уже существующих и совершенных природах? В этом случае родоначальницей души является некая духовная тварь, в которой заключается начало будущей души, но душа, однако же, получает свое бытие от этого начала лишь тогда, когда Бог производит ее в человеке Своим дыханием. Ведь и семя в человеке, и само его потомство образует не кто иной, как Бог Своею Премудростью, проникающей все, причем в этом ее проникновении “от конца до конца”, в котором Она “управляет всем благо” (Прем. VIII, 1), к ней не пристаёт 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.



одит, що причинне начало людського тіла Бог ворує в природі землі, а причинне начало душі — в природі того дня. З цього можна зробити висновок, що ангельський дух є як би родоначальник людської душі, ібо в ньому була закладена причина створення цієї душі подібно тому, як в самому людині закладена причина його майбутнього потомства. Отсюдова, люди суть родоначальники людських тіл, а ангели — душ; Творець же того і другого — Бог, але тільки тіл — від людей, а душ — від ангелів; іли: першого тіла — з землі, а першої душі — з ангельської природи, де передували їх причинні начала, коли Бог ізначально створив людину в тому, що створив разом. Конечно, називати душу як би дочкою ангела іли ангелів — грубо, але куди грубше називати її дочкою небесного тіла іли, що ще гірше, моря і землі. Поетому, іли нелепо полагати, що Бог створив душі причинно з ангельської природи, але ще нелепше думати, що причинне начало душі було закладено в якій-небудь тілесній природі, коли Бог створив людину по образу Своему, прежде чим, створив його з праха земного, Он одушевив його Своєю диханням.

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 людскую душу, которую Он в надлежащее время вдохнул в образованное з праха земного тіло, для которого также было створено відповідуюче начало. Ибо “по образу Своему” можно понимать только в смысле души, а “мужчину и женщину” — в смысле тіла. Отсюдова, іли тільки це не буде протиріччати авторитету Писаний іли очевидності істини, можно думать, что человек в шестой день был створен так, что причинное начало его тіла было создано в элементах мира, душа же его была створена так же, как и сам ізначальний день, и, уже створенная, скрыто находилась



слах Божиих до тех пор, пока Бог не вложил ее Своим
анием 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.



крайне неімовірно, щоб вона по своїй волі могла склонитися до життя в тілі, якщо б передбачала, що в інших (тілах) вона буде такою грішницею, що підвгнетися заслуженому вічному покаранню. Творець справедливо прославляється за те, що сотворив все "хорошо", і Він також повинен прославлятися не тільки за те, кому дарував передбачення, але і за те, що сотворив і скотів, над якими людська природа має превосходство навіть з усіма своїми гріхами. Правда, від Бога природа людини, а не його порочність, в яку він впав, дурно використавшись своєю свободою; однак, не маючи він цієї свободи, був би менше досконалим в цьому світі. Вже і праведно живущий чоловік не має передбачення, і превосходство доброї волі надобно бачити в тому, наскільки вона не перешкоджає життю гідно і богоугодно, тому що не знаючи майбутнього, праведник живе вірою. Тому кожен, хто не хоче існування в світі цього створення (людина), протидіє милості Божій, а хто не хоче, щоб воно терпело покарання за гріхи, стає протидієм правосуддя.

Глава XXVII

Але якщо душа твориться для того, щоб бути посланою в тіло, то можна запитати: втягається ли вона сюди силою в тому випадку, якщо цього не хоче? Краще будемо думати так, що це її природне бажання, подібно тому, як для нас природно хотіти жити; жити ж погано — це вже не потреба природи, а вибір ізвращеної волі, яку заслужено очікує покарання.

Тому марно запитувати, з якої свого роду матерії створена душа, бо скоро ми будемо полагати, що вона створена серед перших справ, коли виник "день один". Ібо як були зроблені ці справи, яких досі не було, так в їх ряду була зроблена і вона. Якщо ж існувала деяка спроможна до утворення матерія, тілесна або духовна, але створена, звичайно ж, Богом, від Когого — все, — матерія, яка



існувала своєму образованию не по времени, а по происхождению, как голос (предшествует) пению, то не сообразнее ли думать, что душа сотворена из материи духовной?

Глава XXVIII

А если кому-либо угодно полагать, что душа была сотворена только тогда, когда была вдунута в уже образованное тело, тот пусть подумает, как ответить на вопрос, из чего же она сотворена. В самом деле, он или скажет, что Бог сотворил нечто или творит из ничего по завершении уже Своих (творческих) дел, и должен будет тогда объяснить (сказанное), что в шестой день был сотворен человек по образу Божию (а это можно правильно понимать только в приложении к душе), т. е. в той природе, в которой было создано причинное начало того предмета, которого еще не существовало; или же станет утверждать, что душа сотворена из чего-то, уже существовавшего, и в этом случае вынужден будет исследовать вопрос, что это была за природа — телесная или духовная, т. е. вопрос, который выше исследовали и мы, ибо и ему нужно будет решить трудную задачу, в какой субстанции созданных в течение шести дней тварей Бог сотворил причинное начало души, которой Он еще не сотворил самой ни из ничего, ни из чего-либо.

Если же он захочет обойти этот вопрос, сказав, что из праха земного человек был сотворен уже в шестой день, а далее об этом же упоминается вторично, то пусть обратит внимание на то, что сказано о женщине: “Мужчину и женщину сотворил их. И благословил их”. Если он ответит так, что женщина была сотворена из ребра мужчины в тот же день, то пусть подумает о том, каким образом (Писание) утверждает, что в шестой день были сотворены птицы, которых привели к Адаму, тогда как то же Писание сообщает, что весь род пернатых был создан из воды уже в пятый день; то же можно спросить и о деревьях, насажденных в раю: неужто и они были созданы в шестой день, когда в Писании также говорится, что в третий?



ть подумает он и о том, что значат слова: “И произрастает Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи”; неужто те деревья, что Он создал в третий день, были неприятными на вид и непригодными для пищи, хотя все это и было признано Богом “хорошим”? И что означают слова: “Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных”? Неужто прежде они были образованы не все или же вообще не образованы?! Да и не сказано же, что Он образовал еще какие-то необразованные ранее породы, но — всех. Пусть подумает и о том, каким образом, с одной стороны, Бог все создал в течение шести дней, а именно: в первый день — сам этот день, во второй — твердь, в третий — образ земли и моря, а из земли — траву и деревья, в четвертый — звезды и светила, в пятый — животных из воды, в шестой — животных из земли, а с другой стороны, потом говорится: “В то время, когда Господь Бог создал небо и землю, и всякий полевой кустарник, которого еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла”? Каким образом Бог сотворил кустарники и травы прежде, чем они выросли из земли? Пусть также подумает, как можно сотворить все разом, и при этом отделить создание одного от создания другого не то что часами, но даже днями. Пусть покажет, как можно совместить без внутреннего противоречия сказанное в книге Бытия, что Он почил “в день седьмый от всех дел Своих”, и то, что Он “поныне делает”, как сказал Господь (Иоан. V, 17)? Пусть также обратит внимание и на то, каким образом названное совершившимся называется и начавшимся.

Все эти свидетельства божественного Писания, в истинности которого может сомневаться только неверующий и нечестивый, привели нас к тому высказанному нами мнению, что Бог от начала века сотворил все разом: что-то в его собственном, уже законченном виде, что-то — в предуготовительных причинах, т. е. сотворил Он, всемогущий, не только как настоящее, но и как будущее, и от свершенных дел почил, устроая затем Своим управлением и промышленiem уже сам порядок времен и всего вре-



ного, а потому, с одной стороны, завершил творение, оживив предел всем родам его, а с другой — начал его, положив начало времен; так что с точки зрения завершенного — почил, а с точки зрения начатого — и поныне делает. Впрочем, если кто-либо все это объяснит лучше — с радостью приму и подчинюсь.

О душе же, которую Бог вдунул в человека дыханием в лице его, я всего лишь утверждаю: что она — от Бога, но не Его субстанция; что она бестелесна, т. е. не тело, а дух, не из субстанции Его происходящий, но сотворенный не так, чтобы в его природу превратилась какая-либо природа тела или неразумной души; что она сотворена из ничего; что она бессмертна по некоторому образу своей жизни, которую не может ни в коем случае потерять, однако по некоторой своей изменяемости, в силу которой она может быть лучше или хуже, она может быть справедливо названа и смертной, ибо истинное бессмертие имеет только Тот, о ком сказано: “Единый имеющий бессмертие” (I Тим. VI, 16). Все же прочее, о чем я рассуждал в настоящей книге, надеюсь, пригодится читателю, дабы он знал, как следует без дерзких утверждений исследовать предметы, о которых в Писании сказано не достаточно ясно, а если сам этот способ исследования ему не понравился, то пусть исследует лучше, дабы затем научить и меня, или же поищет человека более сведущего, чтобы тот научил нас обоих.



КНИГА ВОСЬМАЯ

Глава I

“И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке; и поместил там человека, которого создал” (Быт. II, 8). Я знаю, что о рае говорилось многими и многое, но существует относительно этого предмета три наиболее распространенных мнения. Первое из них принадлежит тем, которые рай хотят понимать только в телесном смысле, другое — тем, которые понимают его исключительно духовно; третье — тем, которые принимают рай в том и другом смысле: иногда в телесном, а иногда — в духовном. Дабы быть кратким, признаюсь сразу, что мне представляется наилучшим последнее мнение. И именно с этой точки зрения я, насколько сподобит меня к тому Господь, намерен теперь говорить о рае, полагая, что человек, созданный из праха земного (что, конечно же, следует относить к человеческому телу), был помещен в раю телесном, ибо как сам Адам, хотя он и знаменует собою нечто иное, согласно со словами апостола, назвавшего его образом будущего (Рим. V, 14), был человеком, видимым в своей собственной природе, который жил известное число лет и, оставив многочисленное потомство, умер точно так же, как умирают и остальные люди, хотя и не был, как другие, рожден от родителей, но был сотворен из земли, как это и должно было быть первоначально; так и рай, в котором поместил его Бог, был не что иное, как известная местность, т. е. страна, где мог бы обитать земной человек.

В самом деле, повествование в этих книгах ведется в форме речи о предметах не иносказательных, как в Песни Песней, а исторических, как в книгах Царств и других подобных. А так как здесь рассказывается о таких вещах, которые вполне известны из опыта человеческой жизни, то не составляет особого труда понимать их сначала в буквальном смысле, чтобы потом выводить из них и то, что могут они знаменовать в будущем. Но так как, с другой стороны, здесь же говорится и о том, чего наблю-



Ще обычный ход природы не встречаются, то некоторые хотели бы принимать рассказ об этом не в буквальном, а аллегорическом смысле, и историю, т. е. повествование о предметах исторических, начинать с того пункта, когда Адам и Ева, изгнанные из рая, вступили в соитие и начали рождать. Как будто для нас обычное дело, что они прожили столько лет, или что Енох был взят на небо, или что престарелая и бесплодная стала роженицей, и т. п.!

Но, говорят, одно дело — повествование о чудесных событиях, а другое — об обыкновенных вещах: там сама эта необычность указывает на то, что есть (различные) способы (существования) вещей: одни, так сказать, естественные, а другие — чудесные; здесь же имеется в виду обыкновенный порядок природ. На это следует ответить так: ведь и необычные события необычны потому, что они происходят впервые. В самом деле, что в составе мировых вещей может быть до такой степени необычным и не имеющим аналогов, как не сам мир? А разве можно думать, что Бог не сотворил мира, потому что Он не творит больше миров, или — не сотворил солнца, потому что не творит больше солнц? Так можно ответить и тем, которых беспокоят вопросы не только о рае, но и о самом человеке: раз они верят, что человек был создан так, как впоследствии никто другой, почему же не хотят верить, что рай сотворен так, как творятся на их глазах леса?

Понятно, что это я говорю для тех, которые признают авторитет Писаний, ибо некоторые и из наших хотят понимать рай не в буквальном, а иносказательном значении. Что же касается тех, которые совершенно враждебны Писаниям, то с ними мы вели речь в иное время и иначе; хотя и в настоящем своем произведении мы, насколько можно, намерены защищать буквальное значение рая, чтобы эти люди, по причине умственной извращенности или тупости отказывающиеся верить подобным предметам, не находили основания к убеждению других в их ложности.

Впрочем, я удивляюсь и тем из наших, которые верят божественным Писаниям и не хотят принимать рай в буквальном смысле, т. е. как прекраснейшее место, пок-



ое плодоносними деревами и орошаемое великим
очником, на том только основании, что ни одно-де
человеческое земледелие не приводит по сокровенному
действию Божию к такому изобилию, — удивляюсь, каким
образом верят они и в самого человека, сотворенного так,
как они того никогда не видали. А если и он должен
быть понимаем иносказательно, кто же в таком случае
родил Каина и Сифа? Или, может быть, и они существовали
только иносказательно, а не были людьми, рожденными
от людей? Пусть подобные возражения продолжают они
до того места, до которого это не противоречит здравому
смыслу, и пусть вместе с нами попытаются все повест-
вование принять сначала в буквальном значении. Ибо кто
же станет им мешать, если потом они будут понимать
повествуемое еще и аллегорически, в значении ли духовных
природ и действий, или будущих предметов?

Само собой понятно, что если называемое здесь телесно
ни в коем случае не может быть 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 опро-
вергнуть их болтовню, или возбудить внимание к поискам
в сих ими презираемых Писаниях христианской и еван-



ської вери. І так як в то время мне не представлялось, все в них может быть понято в собственном смысле, а скорее казалось, что оно в таком смысле или вовсе не может, или только в редких случаях может быть понимаемо, то я без отлагательства и с возможной краткостью и ясностью изъяснил в аллегорическом смысле то, чего не мог принять в смысле буквальном, опасаясь, что напуганные пространностью ли изложения, или трудностью исследования, они, пожалуй, не захотят и в руки взять (мои книги).

Впрочем, памятуя о том, чего я больше всего желал, но не мог сделать, а именно, понимать все сначала в буквальном, а не иносказательном смысле, и не отчаиваясь окончательно, что оно может быть понято и так, я в первой части второй книги выразил эту мысль следующим образом: “Само собою понятно, — говорил я, — что всякий, кто хочет все сказанное принимать в буквальном значении, т. е. так, как звучит буква, и при этом может избежать богохульства и говорить все согласно с католическою верой, не только не должен возбуждать у нас неприятие, а, наоборот, должен почитаться нами как славный и достохвальный толкователь. Если же не представляется никакой возможности благочестивым и достойным образом понимать написанное иначе, кроме как сказанное иносказательно и в загадках, то, следуя авторитету апостолов, которые разрешают столь многие загадки в ветхозаветных книгах, мы будем держаться способа, который себе наметили с помощью Того, кто заповедует нам просить, искать и стучаться (Мф. VII, 7), изъясняя все эти образы вещей согласно с католическою верой, как относящиеся или к истории, или к пророчеству, но при этом не предрешая лучшего и более достойного толкования с нашей ли стороны, или со стороны тех, кого удостоит Господь”. Так я писал тогда. В настоящее время Господь благоизволил, чтобы, всмотревшись в дело более тщательно, я не напрасно, как мне кажется, пришел к тому мнению, что и я могу написанное изъяснять в собственном, а не иносказательном смысле; (и именно так) мы и ведем



Тедование как того, о чем шла речь выше, так и того, 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,



бы 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, напоющий всех, пьющих от Него”. Он справедливо называется тем, что раньше служило Его прообразом. Он — агнец, которого заклали к Пасхе; и, однако, это было прообразом не только в речи, но и в действии: ибо действительно существовал агнец, которого заклали и съели (Исх. XII, 5), и тем не менее, этим истинным происшествием предизображалось нечто другое.

Это не то, что телец упитанный, который был заколот для пира возвратившемуся младшему сыну (Лук. XV, 23). Тут сам рассказ — иносказание, а не прообразовательное значение действительных предметов. Об этом рассказывает не евангелист, а сам Господь; евангелист же только передал, что рассказывал Господь. Поэтому, как евангелист рассказывает, так оно и было, т. е. именно так говорил Господь; рассказ же самого Господа — притча, и к нему ни в коем случае нельзя относиться как к буквальному описанию тех событий, которые служили предметом речи Господа. Христос есть и камень, помазанный Иаковом, и “камень, который отвергли строители”, но который “соделался главою угла” (Пс. СХVII, 22); первое было действительным событием, последнее — только образным предсказанием; о первом пишет повествователь прошедшего, а о последнем — предсказатель будущего.

Глава V

Точно так же и Премудрость, т. е. Христос, представляет собою дерево жизни в раю духовном, куда был послан разбойник (Лук. XXIII, 43), но для обозначения ее было сотворено дерево жизни и в раю телесном: об этом говорит то самое Писание, которое, повествуя о событиях, совершившихся в свое время, повествует и о том, что в раю был человек, телесно сотворенный и живший в теле. А буде кто станет на этом основании думать, что души по разлучении с телами содержатся в телесно видимом месте, хотя и находятся без тела, тот пусть отстаивает свое



ние; найдутся и такие, которые к этому мнению присоединяются с одобрением, утверждая, что оный жаждущий богач (Лук. XVI, 24) находился несомненно в телесном месте, и даже не усомнятся провозгласить и саму душу совершенно телесной в виду запекшегося языка богача и капли воды, которой он желал с пальца Лазаря: о таком важном вопросе я не хочу вступать с ними в необдуманное пререкание.

Лучше сомневаться в сокровенном, нежели спорить о неизвестном. Я не сомневаюсь, что богач должен представляться в мучительном, а бедняк — в прохладном и радостном месте. Но как надобно представлять себе это адское пламя и это лоно Авраамово, этот язык богатого и этот палец бедняка, эту палящую жажду и эту прохладительную каплю, — все это едва ли может быть открыто и путем спокойного исследования, путем же запальчивого спора — никогда. Чтобы не останавливаться на этом глубоком и требующем продолжительной речи вопросе, скажем пока так: если души по разлучении с телом находятся в телесном месте, то оный разбойник мог быть помещен в раю, в котором находилось тело первого человека; при разборе надлежащего места Писания, если того потребует какая-нибудь надобность, мы так или иначе покажем, что должны мы знать или думать относительно этого предмета.

В настоящее же время я не сомневаюсь, да и не думаю, чтобы кто-нибудь стал сомневаться, что премудрость — не тело, а потому и не дерево; а что в телесном раю премудрость могла быть обозначена через дерево, т. е. телесную тварь, как некоторое таинство, — это пусть считает невероятным тот, кто или не видит в Писании столь многих телесных таинств духовных предметов, или утверждает, что первый человек не должен был жить с некоторым подобного рода таинством, хотя апостол слова Писания о жене (которая, как мы верим, была создана из ребра мужа): “Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть” поясняет так: “Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви” (Еф. V, 31). Удивительно, каким



Таким чином люди хотять розуміти рай як певне аллегорическе діяння, і в той же час не хотять розуміти його як аллегорическе діяння. Якщо ж вони об Агарі і Сарре або об Ізмаїлі і Ісааці згодні, що це були дійсні особи і в той же час — прообрази, то я не розумію, чому ж вони не допускають, що і дерево життя і дійсно було певним деревом, і зображало мудрість.

Додаю ще і те, що хоча це дерево і представляло тілесну їжу, но їжу таку, яка робила тіло людини постійно здоровим не як від всієї іншої їжі, а в силу певного сакрального натхнення здоров'я. Бо і звичайний хліб містив в собі щось більше, коли одним охолодом Бог захищав людину від голоду в період сорока днів (III Цар. XIX, 8). Або, може бути, ми сумніємося в тому, що Бог за допомогою їжі від певного дерева, завдяки його особливому значенню, давав людині можливість, щоб його тіло не випробувало як в здоров'ї, так і в віці зміни в гіршу сторону, або щоб навіть і не помирило, — Він, який і найкращою їжею міг подарувати таку чудесну стійкість, що борошно і масло, зменшувалися в глиняних посудинах, знову відновлювалися і не висихували (III Цар. XVII, 61)? Але, напевно, і тут виявиться хтось з числа суперників і скаже, що Бог мав бути творити подібні чудеса в наших країнах, в раю ж — не мав; як ніби, створив людину з пилу землі і жінку з ребра чоловіка, Він створив там більше чудо, ніж тут — воскресіння з мертвих!

Глава VI

Перейдемо тепер до дерева знання добра і зла. Несомненно, і це дерево, як і інші, було видимим і тілесним. Ітак, що воно було дерево, несомненно; потрібно тільки дослідити, чому воно отримало таку назву. Розглядаючи в справу глибше, я не можу висловити, до якої ступеня мені приємно думати, що це дерево не



о вредно для пищи; ибо Создавший все “хорошо” не мог ввести в рай ничего злого, но злом для человека было преступление заповеди. А между тем, для человека, стоявшего под властью Господа Бога, необходимо было какое-нибудь ограничение, чтобы послушание было для него добродетелью, ведущей к Господу; я уверено заявляю: послушание — единственная добродетель для всякой разумной твари, действующей под властью Бога, первый же и величайший порок гордыни заключается в желании пользоваться своею властью к свой же погибели; имя этому пороку — непослушание. Таким образом, человеку неоткуда было бы знать и чувствовать, что он имеет Господа, если бы ему не было ничего приказано. Итак, дерево это не было дурное, но названо деревом добра и зла потому, что в нем, в том случае, если человек вкусит от него после получения запрета, заключалось будущее преступление заповеди, а в этом преступлении, путем претерпевания наказания, человек мог научиться, какое существует различие между благом послушания и злом непослушания. Вот почему и это дерево надо принимать не за иносказание, а за некоторое действительное дерево, которому дано название не от произраставшего на нем плода или яблока, а от того, что должно было случиться с вкусившим это яблоко вопреки запрету.

Глава VII

“Из Едема выходила река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки. Имя одной Фисон: она обтекает всю землю Хавила, ту, где золото; и золото той земли хорошее; там бдолах и камень оникс. Имя второй реки Гихон: она обтекает всю землю Куш. Имя третьей реки Хиддекель: она протекает пред Ассириею. Четвертая река Евфрат” (Быт. II, 10 — 14).

Что я могу сказать об этих реках кроме того, что это — настоящие реки, а не иносказательные образы, которых не существует в природе, ибо реки эти весьма известны и странам, по которым они текут, и почти всем народам.



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



от там, где реки текут под землю недолго. Итак, из Эдемского сада, т. е. из места сладости, выходила река и орошала рай, т. е. все прекрасные и плодоносные деревья, которые покрывали землю этой страны.

Глава VIII

“И взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его. И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, 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 раю человека, которого Он создал.

Рассмотрим же, что значит “чтобы возделывать его и хранить его”. Что именно возделывать и что хранить? Неужели Господу было угодно, чтобы первый человек занимался земледелием? Разве можно думать, что Он осудил его на труд раньше греха? Так бы, конечно, мы думали, если бы не видели, что некоторые занимаются земледелием с таким душевным удовольствием, что отвлечение их от этого занятия является для них великим наказанием. А как бы много удовольствия ни доставляло земледелие теперь, тогда оно было гораздо большим, ибо ни от земли, ни с неба это занятие не встречало ничего противного. Тогда оно было не мучительным трудом, а отрадным наслаждением, так как все, сотворенное Богом, произрастало тогда гораздо обильнее и плодоноснее, отчего в большей степени прославлялся и сам Создатель, даровавший душе, соединенной с животным телом, идею труда и способность к нему настолько, насколько это служило удовлетворением духовного желания, а не насколько требовали того нужды тела.



В самом деле, какое может быть еще более удивительное селище, 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 произ-



ная — в том, каким оно поддерживается пищею, ждою, 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 губельная 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



поволюючи Господу, дабы, вкушая плод повиновения заповеди, он не получил терний неповиновения? Вот почему, не захотев сохранить в себе подобие возделывания рая, он после осуждения и получил себе такую землю, о которой сказано: “Терние и волчцы произрастит она тебе” (Быт. III, 18).

Если же мы поймем так, что человек должен был именно возделывать и хранить рай, то возделывать рай он мог, как сказано выше, при помощи земледелия, а хранить его не от дурных и враждебных людей, каких тогда и не было, а разве что от зверей. Но каким образом и зачем? Разве звери были уже свирепыми по отношению к человеку, что произошло только вследствие греха? Ибо человек, как потом упоминается, всем зверям, к нему приведенным, нарек имена, а в шестой день, по закону слова Божия, получил со всеми ими общую пищу (Быт. I, 30). Или, если уже было чего бояться со стороны зверей, каким образом один человек мог защитить рай? Ибо то было огромное пространство, коль скоро его орошала такая великая река. Конечно, ему следовало бы, если бы только было можно, оградить рай такой стеною, чтобы туда не мог проникнуть змей, но было бы удивительно, если бы раньше, чем человек оградил бы рай, он смог выгнать оттуда всех змей.

Но почему бы нам не воспользоваться разумом раньше глаз? Человек действительно был помещен в рай 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 землей, 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 такую, чтобы она, уже будучи землей, стала обработанной и плодородной, равносильно изречению, что Бог возделывал человека, чтобы он, уже будучи человеком, стал благочестивым и мудрым, и хранил его, потому что своею собственною властью человек, занятый ею сверх меры и пренебрегая владычеством Бога, не может быть целым.

Глава XI

Поэтому, как мне думается, совершенно не случайно, но с целью указать на нечто важное, с самого начала этой божественной книги, с самых первых ее слов: “В начале сотворил Бог небо и землю” и вплоть до настоящего места, нигде не говорится “Господь Бог”, а только “Бог”. Теперь же, когда речь зашла о том, что Бог поместил человека в раю и дал заповедь возделывать его и хранить, Писание говорит “Господь Бог”; говорит не потому, что Бог не был Господом и вышепоименованных тварей, а потому, что писано это не для ангелов и не для других тварей, а именно для человека, для напоминания ему, насколько ему полезно иметь Бога Господом, т. е. жить послушно под Его владычеством, а не пользоваться само-



ьно свою власть; 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,



але человек не отступает от Бога, Бог своим присутствием оправдывает его, освящает и делает блаженным, то есть возделывает его и охраняет, господствуя над ним, послушным и покорным.

Это похоже не на то, как человек обрабатывает землю, дабы, как мы сказали выше, она стала „возделанной и плодородной, причем земля, когда человек, обработав, уходит от нее, остается или вспаханной, или засеянной, или орошенной, или еще какой-нибудь иною, сохраняя на себе ту работу, которая была над нею произведена, хотя сам работник уже отошел от нее, а скорее на то, что как воздух не раньше света уже светлеет, а делается светлым от присутствия света, потому что если бы он был уже светлым до света, а не делался светлым от присутствия света, то оставался бы светлым и при отсутствии света; так же точно и человек: в присутствии Бога освящается, а в отсутствии Его остается в постоянном мраке, ибо отступает от Бога не пространственным образом, а отвращением своей воли.

Итак, делает человека добрым и сохраняет его Тот, кто непреложно благ. Мы должны постоянно быть (добрыми) и постоянно совершенствоваться, прилепляясь и пребывая обращенными к Нему, о Ком говорится: “А мне благо приближаться к Богу”. Ибо мы — Его творение не только потому, что мы — люди, а и потому, что становимся добрыми. Так и апостол, напоминая обратившимся от нечестия верным о благодати, которою мы спасаемся, говорит: “Ибо благодатию вы спасены чрез веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился. Ибо мы — Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнить” (Еф. II, 8 — 10). И в другом месте, сказав: “Со страхом и трепетом совершайте свое спасение” (Филип. II, 12), он, чтобы мы не стали приписывать этого себе, будто бы сами делаем себя праведными и добрыми, непосредственно прибавляет: “Потому что Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению” (Филип. II, 13). Итак, “взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его”.



Глава XIII

“И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, 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 ослушник и умирает, но умирает не потому, что не исполнил приказ, а потому, что прикоснулся (к ядовитому растению). Равным образом, если кто-либо воспрещает прикасаться к предмету, поскольку это принесет вред не касающемуся, а воспрещающему, как, например, если бы кто-нибудь протянул руку к чужому имуществу вопреки запрету того, кому принадлежит это имущество, то (нарушение) подобного запрета было бы грехом, потому что могло бы нанести урон воспретившему. Но раз прикасаются к чему-либо такому, что не вредно ни касающемуся (если оно не ограждено запретом), ни кому-либо другому, то для чего другого оно ограждается запретом, как не для того, чтобы указать: повиновение само по себе есть благо, а неповиновение — зло?



Іаконець, грешник жадає тільки того, чтобы не быть владычеством Бога, раз дозволяє собі нечто такое, в недозволенности чего он должен руководствоваться единственно повелением Господа. А если он должен руководствоваться только этим, то, значит, он не жадає 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,



бля Его и служа Ему разумною своею волей. Поэтому 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 решил не терять его, того надлежит поставить выше всех людей. Ибо если бы это не ставилось никому в особенную похвалу, то не заслуживал бы похвалы и тот Отрок, который, став из рода Израилева Эммануилом, что значит “с нами Бог” (Мф. I, 23), примирил нас с Богом, явился посредником между людьми и Богом (I Тим. II, 5), Словом у Бога, плотию у нас, Словом-плотию между Богом и нами. Ибо именно о Нем пророк говорит: “Будет разуметь отвергать худое и избирать доброе” (Ис. VII, 15). А каким образом Он мог пренебречь или избрать то, чего не знал, если не так, что добро и зло познаются одним образом через предведение добра и другим — через испытание зла? Через предведение добра зло познается, но не ощущается; в таком случае добра держатся, чтобы вследствие его потери не ощущать зла. В свою очередь, через испытание зла познается добро, и тот, кому бывает худо от утраты добра, чувствует, чего он лишился. Отсюда, Отрок тот прежде, чем по опыту узнал или добро, которого мог бы лишиться, или зло, которое мог бы ощущать в связи с потерей добра, пренебрег злом, дабы избрать добро, т. е. не захотел терять добра, которое имел, дабы не ощущать потери того,



не должен был терять. Поэтому единственный пример виновения представляет собою Тот, Кто пришел творить не свою волю, а волю Пославшего Его (Иоан. VI, 38), в противоположность тому, кто предпочел творить свою волю, а не волю Создавшего его. Поэтому, как через непослушание одного многие стали грешниками, так и через послушание одного многие становятся праведниками (Рим. V, 19); “Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут” (I Кор. XV, 22).

Глава XV

Между тем, некоторые напрасно пускаются в тонкие исследования вопроса, каким образом дерево могло называться деревом познания добра и зла прежде, чем человек преступил заповедь и путем этого опыта узнал, какое существует различие между благом, которое он потерял, и злом, которое снискал. Такое имя дано этому дереву с той только целью, чтобы, согласно запрету, остерегались касаться того, ощущение чего должно было явиться от этого прикосновения. Ибо деревом познания добра и зла оно стало отнюдь не потому, что с него вкусили вопреки запрету; напротив, если бы (прародители) оказались бы послушными и не вкусили бы от него, то и в таком случае оно, конечно, правильно бы называлось тем, что с ними приключилось бы, если бы они с него вкусили. Так, если бы дерево называлось деревом здоровья потому, что люди, благодаря ему, могли бы быть здоровыми, то разве перестало бы это имя ему соответствовать, если бы к нему никто не прикоснулся?

Глава XVI

Но, говорят, каким образом человек мог понять, что значит древо познания добра и зла, когда он совершенно не знал, что такое само зло? Рассуждающие подобным образом мало обращают внимания на то, что весьма часто



понуємо невідоме з протилежного йому відомому, так що навіть назви неіснуючого, зводяться в мові, мають для слухача визначений зміст. Ібо те, чого взагалі немає (non est), ніяк і не називається; а між тим, ці два слова розуміє кожен, хто чує і розуміє по-латинськи. Звідки ж, як не з розуміння того, що є, і з його заперечення наші почуття дізнаються те, чого немає? Так, коли говорять «порожнота», то розуміючи, що є повнота, з її заперечення, як з протилежного їй, ми досягаємо, що називається порожноту; з допомогою слуху ми судимо не тільки про звуки, але і про мовчання; рівним чином, з сили властивості нам життя людина може остерегатися всього їй протилежного, т. є. позбавлення життя, званого смертю, і як би ні називалась та причина, внаслідок якої він може втратити те, що любить, т. є. будь-яке діяння, з якого могла б випливати втрата життя (а така причина називається гріхом або злом), він буде розуміти, що під цим називанням означається втрата.

Яким, в справі, зобразимо розуміючи ми слово воскресіння, якого ніколи не бачили? Не відчуваючи, що означає жити, і позбавлення життя називаючи смертю, а повернення від неї до того, що відчуваємо, іменуємо воскресінням? І яким би іншим іменем і на якому би мові ми це ні називали, розуму нашому словами розмовляючого дається знак, під яким він розуміє те, що думає крім знака. І цікаво здивуватися, як природа ухиляється навіть і невідомою на досвіді втрати того, чим вона володіє. Хто навчив скотів ухилятися від смерті, як не інстинкт життя? Хто навчив маленького дитя притримуватися до свого носильщика, якщо йому загрожує скинути його з висоти? Правда, (так робити) воно починає з відомого часу, однак раніше, ніж відчуває щось подібне.

Так же точно і першим людям була мила життя; вони, без сумніву, ухилялися втратити її, і яким би способом, якими би словами ні позначив їм того Бог, вони могли зрозуміти Його. Вони не могли би схилитися до гріха, якщо б не були раніше переконані, що від цього діяння не умрут, т. є. не втратять того, що мали і володіння чим



олняло их радостью; о чем, впрочем, речь будет в том 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, кому ли только дал Бог эту заповедь, или и жене? Но пока еще (прежде, чем был дан запрет) не было сказано о сотворении жены. Или, возможно, она уже была сотворена, но только об этом было рассказано после? Ибо слова Писания располагаются так: “И заповедал Господь Бог человеку” (а не “заповедал им”). Затем следует: “От всякого дерева в саду ты будешь есть” (а не “вы будете”). Далее прибавлено: “А от дерева познания добра и зла, не ешь от него”*. Здесь уже речь обращена как бы к обоим, во множественном числе, и само окончание заповеди выражено во множественном же числе. Разве, может быть, Бог, зная, что сотворит жену, заповедал ради порядка так, чтобы о заповеди Господней жена узнала от мужа? Такой порядок в делах Церкви поддерживает и апостол, говоря: “Если же они хотят чему научиться, пусть спрашивают о том дома у мужей своих” (1 Кор. XIV, 35).

* В цитируемых Августином списках сказано: “Не съйте от него”.



Глава XVIII

Возможен вопрос и о том, как говорил Бог с человеком, которого Он создал, несомненно, уже одаренным чувствами и умом, так что человек мог слышать и понимать говорящего? Ибо он не мог бы получить и заповеди, преступление которой делало его виновным, если бы не был одарен способностью понимать. Каким же образом Бог говорил с ним? Внутренне ли, в уме его, мысленно, то есть так, чтобы человек умным образом разумел волю и заповедь Божию безо всяких телесных звуков, или же как-либо материально? Писание повествует таким образом, что мы скорее должны думать, что Бог говорил с человеком в раю так, как говорил Он потом с праотцами, например с Авраамом и Моисеем, т. е. в некотором телесном виде. В этом именно заключается причина, что они услышали глас Бога, ходящего в раю, и скрылись (Быт. III, 8).

Глава XIX

Здесь нам представляется случай обратить, насколько мы можем и насколько удостоит помочь нам в этом Бог, свой взор на двоякое действие божественного Промысла, дабы ум читателя уже с этого момента начал приучаться к рассмотрению того, что в наибольшей мере служит для нас поддержкой и ограждает от недостойных мыслей о самой субстанции Бога. Итак, мы говорим, что высший, истинный, единый и единственный Бог, Отец, Сын и Святой Дух, т. е. Бог, Его Слово и Дух Обоих, неслиянная и нераздельная Троица, Бог, который один имеет бессмертие и живет в свете неприступном, которого никто из людей не видел и видеть не может (I Тим. VI, 16), — сей Бог не содержится ни конечным, ни бесконечным пространством и не изменяется во времени, ни в конечном, ни в бесконечном. Ибо в Его субстанции нет ничего такого, что было бы короче в части, чем в целом, как это необходимо бывает во всем, что находится в пространстве; не было в ней также и чего-либо такого, чего



нет, как это бывает в тех природах, которые могут терпеть 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



Т, 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 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 мановенная воли, дабы от того, что не движется в известном промежутке пространства, могло приходить в движение то, что движется. Короче говоря, нога не двигалась бы при ходьбе, если бы другая нога не поддерживала всего тела.

Но если даже в теле каждым членом воля движет не иначе, как от такого органа, которым она не движет, хотя как та часть тела, которая движется, так и та, от которой первая движется, имеют свои телесные величины, коими они занимают известные промежутки пространства; то тем более само мановение души, которому повинуются члены, хотя душа — бестелесная природа и не наполняет тело



странственно, как вода наполняет мех или губку, а вительным образом соприкасается с телом, оживотворяя его бестелесным образом, — тем более, говорю, манование воли для того, чтобы двигать в пространстве телом, само в пространстве не движется, когда целым телом движет через его части, а известными частями движет не иначе, как через такие, которыми в пространстве не движет.

Глава XXII

Если понять это трудно, пусть верят тому и другому, т. е. и тому, что духовная тварь, не двигаясь в пространстве, движет в пространстве телом, и тому, что Бог, не двигаясь во времени, движет во времени духовную тварь. Причем, что касается души, этому следует не только верить, но и понимать, если только мыслить душу бестелесной, каковой она и является. Ибо кому же может представляться трудным уразуметь, что не может двигаться в пространстве то, что не занимает пространства? А все, что занимает пространство — тело. Отсюда следует, что душа не может двигаться в пространстве, коль скоро она не тело. Но если, как я начал было говорить, кто-нибудь не хочет этому верить относительно души, не следует слишком строго его за это ругать. Если же он не верит и тому, что субстанция Божия не движется ни во времени, ни в пространстве, то, выходит, он не вполне еще верит и в Ее неизменяемость.

Глава XXIII

Но так как природа Троицы совершенно неизменяема и потому настолько вечна, что ей не может быть ничего совечного, то она у себя и в себе самой движет подчиненную ей тварь во времени и пространстве, творя природы благостью и промышляя о волях могуществом, так что в ряду природ нет ни одной, которая была бы не от нее, а между волями нет ни одной доброй, которой бы она не вспомоществовала, ни одной злой, которой бы



а не могла употребить во благо. А так как не всем природам она дала свободную волю, те же, коим дала, выше и могущественнее, то природы, которые воли не имеют, необходимо должны быть подчинены тем, которые ее имеют, и это — по распоряжению Творца, Который никогда не наказывает злой воли до отнятия у нее естественного достоинства. Отсюда, всякое тело и всякая неразумная душа, раз они не имеют свободной воли, подчинены тем природам, которые одарены свободною волей, — подчинены не все и всем, а как распределило это правосудие Творца.

Таким образом, провидение Божие, управляя и распоряжаясь своею тварью, природами и волями, — природами, чтобы они существовали, а волями, чтобы они не оставались бесплодно добрыми и безнаказанно злыми, подчиняет сначала все себе, затем телесную тварь — духовной, неразумную — разумной, земную — небесной, женскую — мужской, менее сильную — более сильной, несовершенную — более совершенной. В ряду же воль добрые воли оно подчиняет себе, а остальные — добрым, Ему служащим, так, чтобы злая воля претерпевала то, что по повелению Божию сделала бы добрая, через себя ли саму, или через злую волю, но (в последнем случае) только в кругу таких предметов, которые естественно подчинены злым волям, т. е. в телах. Ибо злые воли в себе самих носят свое внутреннее наказание и такую же свою порочность.

Глава XXIV

Поэтому высшим ангелам, смиренно услаждающимся Богом и блаженно Ему служащим, подчинена всякая природа, всякая неразумная жизнь, всякая слабая или развращенная воля, так что они делают из подчиненных им то, чего требует порядок природы, по велению Того, кому подчинено все. В Нем они видят непреложную Истину и сообразно с нею направляют свою волю. А потому они всегда участвуют в Его вечности, истине и воле вне времени и пространства. Двигаются же по Его



елению во времени, хотя сам Он во времени не движется, — двигаются не так, что отступают и удаляются от созерцания Бога, но одновременно и созерцают Его вне времени и пространства, и исполняют Его повеления в кругу низших предметов, двигая себя во времени, а тела — во времени и пространстве, насколько это соответствует их деятельности. И потому Бог своим двучастным Промыслом присутствует при всей твари: при природах, чтобы они были, и при волях, чтобы они ничего не делали без Его повеления или дозволения.

Глава XXV

Итак, телесная природа вселенной поддерживается не извне и не телесным образом. Ибо вне ее нет никакого тела; иначе — она уже не вселенная. Но она поддерживается внутренне, бестелесным образом, так как то — дело Бога, что природа, (взятая) в целом, существует, ибо “все из Него, Им и к Нему” (Рим. XI, 36). Части же вселенной поддерживаются (или лучше сказать, происходят), с одной стороны, внутренне-бестелесным образом, чтобы быть природами, а с другой — внешне-телесным, чтобы стать лучше, как, например, от питания, земледелия, медицины и всего, что только делается к украшению, чтобы они были не только здоровее и плодороднее, но и красивее.

Духовная же природа, если она совершенна и блаженна, как природа святых Ангелов, — насколько это касается ее самой в себе, т. е. чтобы она была и была мудрою, — поддерживается не иначе, как внутренне-бестелесным образом. Ибо Бог говорит с нею удивительным и неизреченным образом внутренне, а не при помощи ни Писания, переданного нам посредством телесных знаков, ни телесных звуков, доступных слуху, ни, наконец, телесных подобий, какие образно происходят в духе, например, во сне, или в некоем иступлении духа, которое по-гречески называется *εκστασις*; этим словом воспользуемся и мы вместо латинского, потому что хотя этот род видений и происходит в большей мере внутренним образом, чем те,



орые 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 отличаемо 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



мени і пространства в самому Богі складає життя (вони і пространства), — якщо, кажу, Бог робить щось таке, то ми не повинні думати, що субстанція Бога змінюється во в часі і пространстві або рухома во в часі і пространстві, а повинні відносити це до дії божественного Промислу; не до цього дії, яким Бог творить природу, а до дії, яким Він керує створеними природами зовнішнім способом, Сам будучи не пространственою величиною, а непреложним і превисшим могутством для кожної речі як внутрішнім, бо все в Ньому міститься, так і зовнішнім, бо Він перевище всього. Рівним способом, не продовжителістю в часі, а непреложною вічністю Він і давніше всього, тому що існує раніше всього, і новіше всього, так як залишається після всього тим же самим.

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 Своею субстанцией, то не следует сомневаться, что Бог удивительным и неизреченным образом привел в движение его ум и начертал в нем полезную и спасительную заповедь истины, показав неизреченно этою истиной, какое должно быть наказание преступнику, подобно тому, как слышны и видимы бывают все благие заповеди в самой непреложной Премудрости, которая в известное время переходит в святые души (Прем. VII, 27), хотя в Ней самой нет никакого движения во времени. Если же он не был достаточно праведным и ему был необходим еще и авторитет другой, более святой и мудрой твари, с помощью которой он мог бы познавать волю и повеление Божие, как нам необходим авторитет пророков, а пророкам — авторитет ангелов, то что нам мешает признать, что Бог говорил с ним при посредстве какой-либо подобной твари такими образом, что он (Адам) мог все понять? Ибо кто разумеет католическую веру, тот ни в каком случае не должен сомневаться, что написанное дальше, а именно, что согрешив (прародители) услышали голос Господа Бога, ходящего в раю (Быт. III, 2), подразумевает не телесный звук, произнесенный Его субстанцией, но звук, возникший при посредстве подчиненной Ей твари.

Об этом я хотел бы поговорить несколько подробнее, потому что некоторые еретики полагают, что субстанция Сына Божия даже и без принятия тела сама по себе видима, а потому еще прежде принятия тела от Девы Он, говорят они, был видим отцами (как-будто об одном только Отце было сказано, что Его “никто из человеков не видел и видеть не может” (I Тим. VI, 16)!), так как Сын был видим до принятия зрака раба даже и по Своей субстанции. Подобное нечестие католическими умами должно быть отвергнуто. Но о сем, если будет благоугодно Господу, полнее скажем в другое время; теперь же, закончив настоящую книгу, перейдем к рассмотрению того, как из ребра мужа была сотворена жена.



КНИГА ДЕВЯТАЯ

Глава I

“И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему. Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобного ему. И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребр его, и закрыл то место плотию. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою: ибо взята от мужа. Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут одна плоть” (Быт. II, 18 — 24).

Если то, что рассмотрено и написано нами в предыдущих книгах, служит читателю своего рода пособием, то нет надобности долго останавливаться на словах: “Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных”, потому что в предыдущих книгах мы объяснили, по какой причине сказано “еще”*, а именно: в связи с совершенным в шесть дней созданием тварей, в котором причинно все было разом и начато, и закончено, дабы эти причины обнаруживались потом в своих действиях. Но если кто-нибудь решит, что этот предмет следует изъяснять иначе, тот пусть прежде внимательно исследует все то, что мы имели в виду, составляя свое мнение, и если при этом он в состоянии будет составить более вероятное мнение, мы со своей стороны не только не станем ему препятствовать, но, напротив, искренне поблагодарим.

* В списках, цитируемых Августином, сказано: “Образовал еще Бог из земли...”.



Если же кого-нибудь тревожит то обстоятельство, что (Писание) говорит не: “Образовал еще Бог из земли всех зверей полевых, а из воды всех птиц небесных”, но так, что как бы оба эти рода Он сотворил из земли, тот пусть знает, что в этом случае возможны два объяснения: или Писание здесь просто умолчало о том, из чего Бог создал птиц небесных, поскольку нам и так должно быть ясно, что из земли Бог создал не то и другое, а только зверей полевых, что же касается птиц небесных, то нам уже прежде было сказано, что они произведены из вод при первом творении причин; или же под землей в настоящем случае понимается земля совокупно с водою подобно тому, как названа она в том псалме, в котором, окончив похвалы со стороны небесных предметов, (писатель) обращает свою речь к земле и говорит: “Хвалите Господа от земли, великие рыбы и все бездны” (Пс. CXLVIII, 7), а не говорит: “Хвалите Господа от воды”. Само собою понятно, что все бездны находятся в водах, и однако они хвалят Господа от земли; в водах же находятся и пресмыкающиеся и птицы крылатые, и тем не менее они хвалят Господа от земли. Согласно с таким общим наименованием земли, применительно к которому и о целом мире говорится, что Бог создал небо и землю, все, что сотворено из суши или из воды, может пониматься как сотворенное из земли.

Глава II

Обратим теперь внимание на то, как надобно понимать слова Бога: “Не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему”, т. е. изрек ли Он эти слова во времени, издав некие определенные звуки, или здесь указывается на изначально существовавшую в Слове Бога идею, по которой должна была произойти жена; каковую идею Писание подразумевало и тогда, когда говорило: “И сказал Бог: да будет...”, т. е. при первоначальном создании всего? А быть может, Бог изрек эти слова в уме самого человека, подобно тому, как говорит Он некоторым рабам Своим в самих же рабах Своих? Из



та таких рабов Его был и тот, который сказал о себе 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 Бог сообщал не Своею субстанцией, а при посредстве подчиненных ей сотворенных субстанций. Поэтому не будем более доискиваться, как Бог сказал вышеприведенные слова, а лучше постараемся понять их смысл. Ибо что надобно было сотворить для человека подобную ему помощницу, это содержит в Себе сама вечная Истина, и в Ней слышит об этом тот, кто может познавать в Ней, что сотворено и для чего.

* В списках, цитируемых Августином, сказано: “И сказал мне Ангел, говоривший ю мнє”.



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



Т ТОЛЬКО ТОМУ, что привыкли видеть. Ибо кто же не сомневается, 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



то бы такого порядка, чтобы один был сотворен раньше, другой позже, в особенности если младший был сотворен от старшего, как сотворена женщина. Разве только кто-нибудь скажет, что из ребра мужчины Бог мог сотворить только женщину, но никоим образом не мужчину? Поэтому я не нахожу, для какой помощи мужу была сотворена жена, если не иметь при этом в виду деторождения.

Глава VI

Ибо если нужно было, чтобы родители уходили из этой жизни, давая место детям, дабы род человеческий путем этой преемственности достиг своей известной численности, то люди, по рождении детей и по исполнении своего человеческого долга, могли переходить из настоящей жизни к лучшей не через смерть, а путем некоторого изменения — высшего ли, в котором, соединившись с телами, они будут святыми как ангелы, или, если таковое должно быть дано всем вместе только при конце века, какого-нибудь более низкого, но однако же такого, которое могло иметь лучшее состояние, чем то, что ныне имеют наши тела.

Ибо нельзя думать, что Илия или находится уже в том состоянии, в каком будут святые, когда по совершении дневного труда 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) (IV Цар. II, 11). Таким образом, он занимает уже лучшее положение, чем какое мог бы иметь в настоящей жизни, хотя еще и не имеет того, что из настоящей жизни, праведно проведенной, получит при конце, “потому что Бог предусмотрел о нас нечто лучшее, дабы они не без нас достигли совершенства” (Евр. XI, 40).

А если кто-нибудь думает, что Илия не мог бы того заслужить, если бы был женат и имел детей (думают, что он не имел жены, так как Писание не говорит нам об этом, хотя, с другой стороны, оно не говорит ничего и о его безбрачии), то что он ответит нам относительно



ка, который, имея детей, угодил Богу так, что не умер, 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



неодосудительным 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 соблюдается то, чтобы не вступали помимо брака в соитие с иною или с иным; в воспитании детей — чтобы (они) с любовью зачинались, благополучно росли и религиозно воспитывались; в таинстве — чтобы брак не расторгался и чтобы разведенный или разведенная не вступали в союз с другим лицом. Таково как бы брачное правило, которым или украшается естественная плодовитость, или сдерживается невоздержная порочность. Об этом предмете мы достаточно сказали в недавно изданной нами книге “О супружеском благе”, в которой указали различие между воздержанностью вдовства и превосходством девства по степени их достоинства; останавливаться долго на этом предмете в настоящем месте нет надобности.

Глава VIII

Перейдем теперь к вопросу, для какой помощи была сотворена мужу жена, если им для рождения детей не дозволено было в раю вступать между собою в соитие? Те, которые так думают, считают, может быть, грехом всякое соитие. Действительно, очень часто люди, превратно избегая пороков, быстро впадают в противоположные пороки. Так, например, тот, кто боится скупости, становится расточительным; кто боится роскоши, делается скупым; кого упрекают в лени, становится беспокойным; кого укоряют в беспокойстве, делается ленивым и т. п.; все это происходит потому, что они смотрят на свои преступления с точки зрения не разума, а мнения. Подобным образом, коль скоро люди не знают, что именно божественным судом осуждается в прелюбодеянии и блуде, они гнушаются брачного сожителства 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 сожительствова́ть, если бы, подлежа по причине совершенного ими греха смерти, не нуждались в преемниках путем рождения, с другой — не обращают внимания на то, что если могла быть справедливою нужда в преемниках для тех, которым предстояло умереть, то еще более справедливою могла быть нужда в сообщниках для тех, которым предстояло жить. Ибо если и теперь, когда земля наполнена человеческим родом, является справедливою нужда в потомстве, которое могло бы возмещать умирающих, то для того, чтобы земля наполнилась от двух людей, каким образом они могли исполнять этот долг, как не путем рождения? А будет ли кто-нибудь настолько умственно слеп, чтобы не рассудить, каким украшением для земли служит род человеческий даже в том случае, если на земле немногие живут хорошо и похвально, и насколько бывает силен государственный порядок, превращающий в своего рода стройный земной союз и грешников? Ибо люди не настолько развращены, чтобы, будучи даже грешными, не превосходили скотов и птиц, породами которых наша низшая часть мира украшена в такой мере, что созерцание ее способно привести каждого в восхищение. А кто же настолько безрассуден, чтобы стал думать, что она могла быть менее украшена, если бы была наполнена неумиравшими праведниками?

А так как высшее общество ангелов весьма многочисленно, то они и не должны соединяться браком, если не должны умирать. Предвидя, что такая же многочисленность должна соединиться с ангелами и в воскресении святых, Господь говорит: “В воскресении ни женятся, ни выходят замуж (ибо уже не будут умирать), но пребывают, как Ангелы Божии на небесах” (Мф. XXII, 30); но в настоящей жизни, когда земля должна была наполниться людьми, для чего другого нужен был женский пол, если не для того, чтобы женская природа помогала



сподіваючому людському роду, як (допомагає) плодотворити землю?

Глава X

Врештеш, набагато пристойніше думати, що душевне тіло перших і мешкаючих в раю людей, ще неповинне смерті, було таке, що вони не мали прагнення до плотському задоволенню, яке мають тепер наші тіла, причастні смерті. Ібо в них стало вже щось, тільки тільки смакували вони від забороненого дерева, так як Бог сказав не “якщо смакуєш від нього, смертю помреш”, але “в день, в який ти смакуєш від нього, смертю помреш” (Быт. II, 17); так що в цей самий день стало в них все те, про що, вдихаючи, говорить апостол: “Ібо по внутрішньому людині знаходжу задоволення в законі Божому; але в членах моїх бачу інший закон, протидіюючий закону розуму мого і роблячий мене полонником закону гріховного, перебуваючого в членах моїх. Бідний я людина! хто звільнить мене від сього тіла смерті? Спасибі Богу (моєму) Ісусом Христом, Господом нашим” (Рим. VII, 22 — 25). Їм недостаточним здалося сказати: “Хто звільнить мене від сього смертного тіла”, він говорить: “Від сього тіла смерті”. Подібним же способом він говорить і наступне: “Тіло мертво для гріха” (Рим. VIII, 10), — не смертно, а мертво, хоча, звичайно, і смертно, так як підлягає смерті. Не такі, надобно думати, були ті тіла: хоча вони були тіла душевні, а не духовні, однак і не мертві, то єсть не такі, які необхідно повинні умерти; такими вони стали в той день, коли (прародителі) прикоснулись до забороненого дерева.

І наші тіла називаються в своєму роді здоровими, але якщо це здоров'я буває порушено до такої ступені, що наші внутрішності пожиратиме смертельна хвороба, усмотрев яку лікарі оголошують про настанні смерті, то тіло наше називається смертним, але в іншому значенні, ніж коли було здорово, хоча і тоді воно рано або пізно повинно було умерти. Так і в тілесних членах перших людей, одягнених тілами хоча і душевними, але такими,



Первые, если бы (прародители) не согрешили, не подлежали смерти, а имели получить ангельскую форму и небесное качество, явилась, лишь только была нарушена заповедь, смерть, как некая смертельная болезнь, и изменила то качество, благодаря которому они господствовали над телом так, что не могли бы сказать: “В членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего”, потому что хотя тело их еще не было духовным, а только душевным, однако и не “телом смерти”, от которой и с которой мы рождаемся. Ибо мы, не скажу рождаясь, но даже еще зачинаясь, чему другому полагаем начало, как не некоторой болезни, от которой необходимо нам умереть, — не столько необходимо тому, кто заболевает водянкой, дезинтерией или слоновой болезнью, сколько тому, кто получает это тело, в котором все мы становимся чадами гнева, потому что таким его сделало не что другое, как наказание за грех (Еф. II, 3).

А если так, то почему бы нам не думать, что первые люди до греха могли управлять своими детородными членами для рождения детей так же, как душа является в каком-либо действии 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 манования, 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 благодати Божией и превосмогаемый. Да и что может быть справедливее такого наказания, чтобы тело не служило уже всякому мановению души, т. е. не было ее рабом, как сама душа отказалась служить своему Богу? Однако, творит ли Бог то и другое от родителей, тело от тела, а душу от души, или творит души каким-либо другим образом, во всяком случае Он творит их не для дела невозможного и не для малой награды, так что когда душа, с благоговением покорная Богу, побеждает по благодати Божией греховный закон, находящийся в членах тела смерти и полученный первым человеком в наказание, она получает для большей своей славы небесную награду, показывая тем, какой похвалы заслуживает послушание, которое могло своею силой превозмочь наказание за чужое неповиновение.

Глава XII

Итак, поскольку вопрос о том, для чего сотворена была мужу жена, мне думается, исследован уже достаточно, то подвергнем теперь рассмотрению вопрос о том, почему приведены были к Адаму все звери полевые и все птицы небесные, чтобы он дал им имена, но при этом так, как будто отсюда возникла необходимость сотворения ему жены



ібра его, потому что среди этих животных не нашлось
него подобной помощницы. Мне кажется, что это
было сделано в целях некоторого пророческого знаменья,
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 по-
мощницей подобною человеку? Или все это нужно было
для того, чтобы и сам человек это осознал и считал жену



более дорогою, что во всей сотворенной под солнцем ти он не нашел ничего ей подобного? Но удивительно, если он смог об этом узнать только тогда, когда к нему были приведены животные и он их пересмотрел. Ибо если он веровал Богу, то Бог мог сообщить ему об этом таким же образом, каким дал ему заповедь, каким вопрошал и судил его, согрешившего. А если не веровал, то, конечно, не мог и знать, всех ли животных привел к нему Тот, Кому он не веровал, или, может быть, скрыл в каких-нибудь отдаленнейших странах подобных ему животных, которых не показал. Итак, думаю, не следует сомневаться, что так происходило ради какого-то пророческого знамения, но, однако, происходило именно так.

В своем настоящем произведении мы задались намерением не разрешать пророческие загадки, а дать оправдание достоверности совершившихся событий в их историческом смысле, дабы то, что может казаться для пустых и неверующих людей невозможным или, в качестве противного свидетельства, противоречащим самому авторитету священного Писания, обсудить по мере сил и с помощью Божией показать, что все это и не невозможно, и не противоречиво; а что представляется возможным, но кажется иным как бы излишним или даже глупым, относительно всего такого доказать, что оно происходило не в естественном или обыкновенном порядке совершающихся событий и на основании несомненнейшего авторитета священного Писания должно считаться таинственным, а потому и не глупым. Исследование этого последнего предмета мы или уже представили в другом месте, или откладываем до других времен.

Глава XIII

А что значит, что жена сотворена была мужу из его ребра? Допустим, что так необходимо было сделать в виду одобрения силы самого брачного союза; но требовала ли та же самая необходимость, чтобы это было проделано над спящим и чтобы затем место вынутой кости заполнено



о плоть? В самом деле, разве нельзя было взять от 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



вят; не следует думать и так, что дан был какой-нибудь словесный приказ, слыша который разумные души понимают и повинуются. Звери и птицы такой способности не получили; впрочем, и они в своем роде повинуются Богу, но не разумным произволением воли, а так, как Бог, не двигаясь сам во времени, в благопотребное время движет всем через ангельские служения, которые в Его слове получают ведение, что и в какое время должно быть, и Им, во времени не движущимся, движутся во времени, исполняя Его повеления в кругу подчиненных им тварей.

Ибо всякая живая душа, не только разумная, как у людей, но и неразумная, как у скотов и птиц, движется впечатлениями. Но разумная душа или сочувствует, или не сочувствует впечатлениям произволением воли; неразумная же душа не имеет этого суждения, хотя и природа в своем роде движется под влиянием известного впечатления. Душа не властна над теми впечатлениями, которые ею воспринимаются или в телесное чувство, или глубже, в самый дух, и которыми движутся желания каждого одушевленного существа. Отсюда, когда впечатления внушаются при посредстве ангельского послушания, повеление Божие достигает не только до людей, не только до птиц и зверей, но и до всего, что скрывается под водами, как, например, до кита, проглотившего Иону (Ион. II, 1); да и не только до таких крупных животных, но даже и до червяка, ибо и ему, как читаем, велено было свыше подгрызть корень тыквы, под тенью которой покоился пророк (Ион. IV, 7). И если человека Бог устроил так, что он, будучи облечен даже и греховною плотью, может при могуществе своего разума, а не тела, ловить, приручать и держать удивительным образом в своей власти не только скотов и вычужных животных, покорно служащих его домашним надобностям, не только домашних, но и свободно летающих птиц и даже диких зверей, когда, подмечая их желания и горести, приманивая, запирая в клетку и выпуская на свободу и, таким образом, мало-помалу их усмиряя, он отучает их от диких инстинктов и, так сказать, облакает человеческими правами: то не тем ли более



...дают могуществом ангелы, которые по велению Бога, знаваемому 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 вынута 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 засеивать 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 всю 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 совершенно исключительно в том действии, которое Бог не через



слов, а единственно Сам не то, что совершил и потом
сказал, 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 пресмыка-
ющихся), 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 от-
личалась 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 работ-
ников 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



— бра 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 верить, 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



не було заложено в той ідеї, а було скрито в Богі, ітак, говорю, якщо спросят об цьому, то я відповім так, як представляється мені це справа, безо всякого дерзкого утвердження; бути може, впрочем, когдa я вискажу своє мнєння, люди благорозумні і осмотрительні, котрих виховала уже християнська віра, якщо навіть вони в нинішнє час познакомятьсa з цим предметом вперше, не сочут мого мнєння сумнівним.

Всяке саме звичайне рухання природи має свої відомі природні закони, зобразно з котрими і дух життя, представляючий собою тварь, має свої відомі і котрим образом визначені прагнення, от котрих не може відступити навіть злий воля. З другої сторони, елементи чувственого світа мають визначену силу і якість: що кождий з них може (виробити) і що от кождого з них може вийти. Все, що рождається от цих як би первооснов речей, отримує в своє час початок і розвиток, кінець і свого роду знищення. Отсюдa виходить те, що от зерна пшениці не рождається боб, от боба — пшеница, от скота — людина, или, наоборот, от людини — скот.

Но власть Творця має могутність сверх цього природного рухання і ходу речей виробити от всіх цих предметів щось інше, ніж те, що включають в себе їх як би насінні причини, однак не таке щось, чого сам Он не заложив в них, чтобы оно могло виходити от них или от Него самого. Ібо Его могутність не безраціонально; но Он всемогутний премудрою силою і в кождій речі виробить в своє час те, що сотворив в ній в можливості раніше. По тому існують різні способи, котрим одна трава росте так, а друга — інакше, один вік рождає, а другий не рождає, людина говорить, а скот говорити не може. Причини цих і подібних способів не тільки існують в Богі, но заложені Им в речі разом з їх створенням. Но хоча Он і дав створеним природам можливість, чтобы вирібане з землі, висушене і відполіроване дерево без корня, землі і води відразу зазеленело і принесло плід, чтобы жінка, з юності і до старості безплідна, почала



жать, чтобы ослица заговорила и т. п. (ибо даже и сам Он не может произвести от них того, что, как прежде Он предназначил, не может от них происходить, так как Он не могущественнее самого Себя), но дал другим способом, чтобы они заключали в себе эту возможность не в естественном движении, а в том движении, коим Он сотворил их так, чтобы их природа была покорна более могущественной власти.

Глава XVIII

Таким образом, причины некоторых сотворенных вещей Бог содержит сокровенно в Себе самом, не заложив их в сотворенные вещи и осуществляя их не в том действии промысла, коим поддерживает бытие природ, а в том, посредством которого управляет, как хочет, теми из них, которые сотворил, как восхотел. К этому относится и благодать, которою спасаются грешники. Ибо что касается поврежденной развращенною волей природы, то свое возрождение она совершает не через саму себя, а через благодать Божию, которою она вспомоществуется и исправляется. И люди отнюдь не должны отчаиваться, услышав изречение: “Никто из вошедших к ней (т. е. к чужой жене) не возвращается” (Притч. II, 19). Ибо так сказано о них с точки зрения их развращенности, дабы тот, кто возвращается, свое возвращение приписывал не себе, а благодати Божией, “не от дел, чтобы никто не хвалился” (Еф. II, 9).

Поэтому-то тайну этой благодати апостол назвал сокровенною не в мире, в котором скрыты причинные идеи всех вещей, имеющих возникнуть естественным образом, как, например, скрыт был в чреслах Авраама Левий, приемлющий десятины (Евр. VII, 10), но в Боге, который сотворил все (Еф. III, 9). Вот почему даже причины всего того, что для обозначения этой благодати совершено было не путем естественного движения вещей, а чудесным образом, сокрыты были в Боге; к числу подобных дел относится и то, что из ребра мужа, и притом спящего,



а сотворена жєна, котра через мужа стала крєпкою, бы утвердившись єго костью, а он через жєну 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 жєна должна произойти именно так, а лишь то, что она может произойти и таким образом, так что ничего не произошло вопреки тем причинам, которые Бог установил Своею непреложною волей. А что это должно было произойти именно так, и что иначе оно не будет, это было скрыто в Боге, Который сотворил все.

Но поелику (об этой тайне апостол) сказал, что (ему дана благодать благовествовать ее), “дабы ныне соделалась известною чрез Церковь начальствам и властям на небесах многоразличная премудрость Божия” (Еф. III, 10), то представляется вероятным, что как обетование Семени было “преподано чрез Ангелов, рукою посредника” (Гал. III, 19), так и все, что произошло в природе вещей сверх обыкновенного и естественного течения и было связано с пришествием этого Семени, т. е. все предвозвещения или возвещения о Нем, все это совершено было при помощи служения ангелов, но так, что все равно: нет иного творца и восстановителя природ, кроме Бога, который через всякого “насаждающего и поливающего” суть “возращающий” (I Кор. III, 7).

Глава XIX

Отсюда и тот экстаз, который Бог навел на Адама, чтобы он заснул, разумно понимать как наведенный с тою целью, чтобы при помощи этого экстаза ум Адама сделался как бы участником ангельского воздействия и, вступив в святилище Бога, получил представление о будущем. Вследствие этого, проснувшись и как бы исполнившись пророчества, он, лишь только увидел приведенную к нему кость, т. е. свою жєну, тотчас же сказал (апостол слова эти называет великою тайной): “Вот, это кость от



Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://lib.kdais.kiev.ua>

ОСТЕЙ МОИХ И ПЛОТЬ ОТ ПЛОТИ МОЕЙ; она будет называться
своею: ибо взята от мужа. Потому оставит человек отца
своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут
одна плоть” (Быт. II, 23, 24). Хотя по свидетельству
Писания эти слова были сказаны первым человеком,
однако Господь в Евангелии объявил, что их изрек Бог
(Мф. XIX, 5). Поэтому мы можем думать, что вследствие
экстаза, который наведен был на Адама, он мог сказать
эти слова по вдохновению свыше, как пророк. Но пора
уже положить конец настоящей книге, чтобы в новой
книге предложить вниманию читателей дальнейшее.



КНИГА ДЕСЯТАЯ

Глава I

Уже сам порядок (повествования) подводит к тому, чтобы мы приступили к рассуждению о грехе первого человека. Но рассказав о том, как была образована плоть жены и умолчав о ее душе, Писание побуждает нас тщательнейшим образом исследовать вопрос, можно ли, а если можно, то как опровергнуть тех, которые полагают, что душа жены произошла от души мужа, как ее тело — от его тела, на том лишь основании, что начатки тела и души переходят в детей от родителей. При этом они ссылаются на то, что Бог Своим дыханием в лицо образованного ранее из земли мужчины создал одну душу, так что от нее уже творятся все прочие человеческие души, как от плоти его — всякая человеческая плоть. (В Писании) сказано только о том, откуда Адам получил тело и откуда — душу, а именно: тело из земли, а душу от дыхания Божия; но сказав, что жена сотворена из ребра мужа, Писание не говорит, что и она получила душу от дыхания Божьего, как бы давая понять, что то и другое в ней — от мужа. Ибо, говорят, Писание или должно было умолчать также и о душе мужа, дабы мы могли думать или верить, что душа его дана свыше; или, если оно не умолчало об этом, дабы мы не подумали, будто душа, как и тело, произошла из земли, то не должно было умолчать и о душе жены. Но коль скоро, говорят они, не сказано, что Бог дунул в лицо жены, то, значит, душа ее произошла от мужа.

Предположение это опровергается достаточно просто. Если, в самом деле, считать душу жены произошедшею от души мужа на том только основании, что Писание не говорит о том, что Бог дунул в лицо жены, то почему непременно следует думать, что жена была одушевлена от мужа, когда не написано и об этом? Отсюда, если все души рождающихся людей Бог творит так же, как сотворил первую душу, то Писание умолчало о прочих потому, что рассказ об одной естественно распространить и на все



стальні. По тому, якщо б з женою було совершено щось таке, чого не було совершено з чоловіком, т. є. якщо б душа її була сотворена з одушевленої плоти, а не так, як у чоловіка — плоть з одного джерела, а душа — з іншого, то саме об цьому Писання і не повинно було б мовчати, даби ми не подумали, що знову зроблено те ж, про що вже говорилося раніше. Але так як в Писанні не сказано, що душа жінки вироблена з душі чоловіка, то саме по тому можна полагати, що цим воно дає нам зрозуміти: в даному випадку сталося те ж, що і раніше, т. є. душа жінки створена так же, як і душа чоловіка. В самому справі, трохи пізніше Адам прямо говорить: “Вот, це кістка з кісток моїх і плоть з плоти моєї” (Быт. II, 23). Чому ж він при цьому не додав: “Душа з душі моєї”? Врешті, цей питання занадто складно, щоб безоговорочно настаювати на якомусь-то одному з можливих його рішень.

Глава II

Тут раніше всього слід звернути увагу на те, залишає чи нам книга священного Писання, досліджує нами з самого її початку, місце для сумнів; в такому випадку ми вправі будемо задати питання, яке рішення краще вибрати стосовно цього невизначеного предмету. Несомненно, Бог створив людину за образом Свогому в шостий день; тоді ж сказано і наступне: “Чоловіка і жінку створив їх”. З цих місць перше, в якому згадується об образі Божьому, ми прийняли в додатку до душі, а друге, в якому вказується на різницю статі, в додатку до тіла. І так як при цьому розглянуті нами свідчення не давали приводу думати, що чоловік з землі, а жінка з ребра чоловіка створена в шостий день, але що совершено це було потім, після уже тих справ, в яких Бог створив все разом, то ми поставили тоді питання про те, що належить нам думати про душу людини, і, після всебічного обговорення цього питання, прийшли до найбільш ймовірного і допустимого висновку,



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



Тільки душа першого человека, от которой творятся все словеческие души, или же, наконец, то, что творятся каждый раз новые души, никакой основы которых в первых шестидневных делах Божиих не было. Из этих трех предположений два первых не находятся в противоречии с теми делами творения, в коих создано все разом. Согласно с этими предположениями или основа души сотворена в какой-нибудь твари, как бы в своей прародительнице, так что все души рождаются уже от нее, а Богом творятся, когда даются каждому в отдельности человеку, как тела — от родителей; или же сотворена не основа души, как в родителях — основа потомства, а сама душа тогда, когда был “день один”, — сотворена так же, как сам этот день, как небо, земля и небесные светила, сообразно с чем и сказано, что Бог сотворил человека по образу Своему.

Труднее понять, как согласуется третье предположение с тем мнением, что человек сотворен по образу Божию в шестой день, хотя оно не противоречит тому, что он сотворен в день седьмой. Ибо если мы скажем, что творятся новые души, которые не созданы в шестой день ни сами, ни в своей основе, как в родителях — основа потомства, в ряду тех дел, от коих, вместе начатых и завершенных, Бог почил в седьмой день, то в этом случае надобно опасаться, что священное Писание напрасно с такой настойчивостью напоминает нам, что Бог совершил в шестой день все дела Свои, сотворенные “хорошо весьма”, коль скоро Ему предстояло еще творить новые природы, которые не были созданы тогда ни сами по себе, ни причинно.

Такое опасение, впрочем, возможно в том только случае, если мы при этом будем думать, что причина сотворения души для каждого из рождающихся заключается не в самом Боге, а создана Им в какой-нибудь твари; но так как душа представляет собою творение, по которому человек в шестой день был создан по образу Божию, то никак нельзя сказать, что Бог творит теперь нечто такое, чего не сотворил тогда. Ибо Он еще тогда сотворил такую душу, какие творит и теперь, а потому и не творит теперь ничего такого, чего не сотворил тогда в ряду совершенных



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 необосновано 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



создано из ничего по совершении тех дел, в коих Бог совершил все разом, весьма несообразно, и я не знаю, как можно это доказать на основании ясных свидетельств. Да от нас и не следует требовать понимания того, чего человеку понять не дано, а если кому-то и дано, то не настолько, чтобы он мог убедить в этом других. Поэтому лучше рассуждать о предметах подобного рода не на основании человеческих догадок, а опираясь на божественные свидетельства.

Глава V

Итак, что Бог творит души от ангелов, которые суть как бы родители душ, об этом в канонических книгах нет никаких свидетельств. Еще менее вероятно предположение, что Он творит их из мировых телесных элементов, если только при этом нас не смущает то обстоятельство, что у пророка Иезекииля, когда он говорит о воскресении мертвых, в восстановленные тела призывается оживляющий их дух от четырех небесных ветров. Ибо тут написано: “Тогда сказал Он мне: изреки пророчество духу, изреки пророчество, сын человеческий, и скажи духу: так говорит Господь Бог: от четырех ветров приди дух, и дохни на этих убитых, и они оживут. И я изрек пророчество, как Он повелел мне, и вошел в них дух, — и они ожили, и стали на ноги свои — весьма, весьма великое полчище” (Иезек. XXXVII, 9, 10).

Здесь, как мне кажется, пророчески указано, что люди воскреснут не только на поле, на котором происходит описанное событие, но и на всем лице земли, представленном у пророка в образе дыхания ветра с четырех сторон света. Ибо не было субстанцией Духа Святого и то дуновение из тела Господня, когда Он дунул и сказал: “Примите Духа Святого” (Иоан. XX, 22), но этим действием Господь показал, что как от Его тела происходит это дуновение, так и от Него происходит Дух Святой. Но поскольку мир не принимается Богом в личное с Собою единство так, как принята была плоть Его Словом, Сыном едиnorodным, то мы не можем сказать, что душа проис-



ит от субстанции Бога так же, как произведено было дуновение четырех ветров из природы мира; думаю, впрочем, что само это дуновение было одно, а означало собою другое, как это можно заключить из примера дуновения, изшедшего из тела Господа, хотя пророк Иезекииль в настоящем случае под образом откровения созерцал не воскресение плоти, каким оно будет, а неожиданное восстановление отчаявшегося народа духом Господним.

Глава VI

Теперь посмотрим, какому мнению более благоприятствуют божественные свидетельства — тому ли, что Бог сотворил одну душу, дал ее первому человеку и от нее начал творить остальные, как из его тела — все остальные тела, или же тому, что Он творит для каждого человека свою особую душу, как одну из них сотворил для первого человека, а не от нее — все прочие. В самом деле, сказанное Богом через пророка Исаию: “Всякое дыхание, Мною сотворенное” (Ис. LVII, 16) (а что это сказано о душе, достаточно ясно показывают дальнейшие слова) может быть понято в смысле и того, и другого мнения. Ибо несомненно, что все души творит Бог или от одной души первого человека, или же из каких-либо только Ему ведомых тайников. Равным образом, и написанное: “Он создал сердца всех их” (Пс. XXXII, 15), если под сердцами мы будем разуметь души, не противоречит ни тому, ни другому из тех мнений, которые мы в настоящем случае имеем в виду, хотя, по-моему, слова эти скорее имеют отношение к тому обновлению по образу Божию, которое сообщается нашим душам благодатью. Поэтому апостол говорит: “Ибо благодатию вы спасены чрез веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился. Ибо мы — Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела” (Еф. II, 8 — 10). Ведь не станем же мы думать, что благодатью творятся или образуются наши тела, но как написано в псалме: “Сердце чистое сотвори во мне, Боже” (Пс. L, 12).



Сюда же, полагаю, относится и изречение: “Господь... сформировавший дух человека внутри его” (Зах. XII, 1), ибо одно — послать созданную душу, а другое — создать ее в самом человеке, т. е. восстановить и обновить. Но если даже понимать это изречение не в смысле благодати, которой мы обновляемся, а в смысле природы, в которой рождаемся, оно все равно не противоречит ни одному из мнений, так как Бог или из одной души первого человека творит в человеке как бы семя души, чтобы оно оживляло тело, или же не из этого, а из какого-либо другого начала. Он же вливает в тело дух жизни через смертные органы, чтобы стал человек “душею живою”.

Глава VII

Более тщательного рассмотрения требует место из книги Премудрости, где сказано об отроке, который “получил душу благу” непосредственно в тело (VIII, 19). Повидимому, 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



во чреве Ревекки, говорить, що вони, ще не будучи ждены, не могли зробити нічого доброго або худого, чому і утверджується, що “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 разуметь, чтобы не стать в противоречие с апостольской верою и при этом продолжать думать, что души имеют некоторые заслуги за свои дела прежде, чем начинают жить в телах.

Глава VIII

Обратим теперь внимание на то, в каком смысле сказано: “Отнимешь дух их — умирают, и в персть свою возвращаются. Пошлешь дух Твой — созидаются, и Ты обновляешь лице земли” (Пс. СIII, 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 то как сказанное о благодати, которую 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. СII, 14). Взирая очами веры на правду Божию, чтобы, “не разумея праведности Божией” не желать “поставить собственную праведность” (Рим. X, 3), они, как говорит Иов, переводят свой взор на себя самих, уничижаются и считают себя землей и пеплом, а это и значит — “возвращаться в свою персть”. Получив же от Духа Божия, говорят: “И уже не я живу, но живет во мне Христос” (Гал. II, 20). Так через благодать Нового Завета обновляется лице земли благодаря многочисленности святых!

Глава IX

Даже написанное у Екклесиаста: “И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его” (XII, 7) не благоприятствует одному из этих мнений вопреки другому, а мирится с обоими. Ибо когда одни говорят: “Этим изречением оправдывается мысль, что душа дается не от родителей, а от Бога, так как по обращении персти, т. е. плоти, созданной из персти, в свою землю, дух возвращается к Богу, который дал его”, другие отвечают: “Несомненно, так. Дух возвращается действительно к Богу, который даровал его первому человеку, когда вдунул в лице его, — возвращается после того, как персть, т. е. человеческое тело, обращается в землю, из которой и сотворена первоначально. Не к родителям же должен возвратиться дух, хотя он и от них творится из того духа, который был дан первому человеку, как и плоть после смерти не возвращается к родителям, от коих, как это известно всем, она происходит. Отсюда, как плоть возвращается не к людям, от коих она сотворена, а в землю, из которой образована первому человеку, так



х возвращается не к людям, от коих он был перелит, 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, насколько несомненными представляются показания, что душу сотворил Бог, или что Он дал ее первому человеку, я все-таки не осмелился бы сказать, каким образом должен был бы разрешиться этот вопрос на основании свидетельства божественных изречений. Ибо если бы было написано, что Бог вдунул дыхание и в лице жены и она стала “душею живою”, то это, несомненно, подкрепило бы нашу веру в то, что душа каждой образуемой человеческой плоти дается не от родителей; но и в этом случае нам все еще желательно было бы знать, какого мнения мы должны держаться относительно потомства, происходящего обычным для нас способом; ибо (первая) женщина была сотворена иначе, а потому можно было бы сказать, что душа была дана Еве свыше, а не от Адама потому, что она не произошла от него как его потомство. Но если бы Писание упомянуло, что тот человек, который от них был рожден первым, свою душу получил не от родителей, а свыше, это необходимо было бы 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



того или худого; следовательно, в нем душа самая живая, 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



ерез ухо слышит, и через глаз видит скорее сама душа?

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 усвається 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, которую Он ради нас был облечен, относится не к похоти, а к служению, оказываемому плотью душе, — то гораздо уместнее сказать, что плоть желает противного духу, когда душа не только сообщает плоти животную жизнь, но и желает чего-либо сообразно с плотью; потому что не в ее власти — не желать таким образом, пока живет некая неотразимая прелесть плоти в сем смертном теле, проистекающая из наказания за тот грех, откуда и ведем мы свое начало, по которому все мы до благодати — чада гнева. Состоящие под благодатью воинствуют против этого греха не затем, чтобы его не было в их теле, доколе оно настолько смертно, что справедливо называется даже и мертвым, а затем, чтобы он не царствовал над ними. А он уже не царствует над ними, когда их тело не повинуется его желаниям, т. е. тем желаниям, которые по плоти противятся духу. Поэтому апостол не сказал: “Да не будет греха в вашем смертном теле” (ибо он знал, что природе, поврежденной первым преступлением, присуще греховное услаждение, что, собственно, он и называет грехом), но: “Да не царствует грех в смертном вашем теле, чтобы вам повиноваться ему в похотях его” (Рим. VI, 12).

Глава XIII

Оставаясь при этом мнении, мы, с одной стороны, не высказываем такой крайне нелепой мысли, что плоть похотствует без души, с другой — не соглашаемся с манихейями, которые, видя, что плоть не может похотствовать без души, пришли к мысли, что плоть имеет



ю-то другую, особую душу, pochodящую 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, клятвopесупление — 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



оправдатися послуханням одного человека, если не повинен в непослуханні другого? Так говорять те, по мненню которых души людей творяться тільки от родителей, а не Творцом-Богом. Но ведь и тела творят не тільки родители, хотя и не один Тот, который говорит: “Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя” (Иер. I, 5).

Глава XIV

На это следует ответить так, что Бог дает телам людей каждый раз новые души для того, чтобы в греховной плоти, происходящей от первородного греха, они доброй жизнью и покорением плотских похотей сладостным игом благодати Божией снискали награду, дабы вместе с тем наследовать в день воскресения лучшую участь и жить вечно с ангелами во Христе. С земными и смертными, происходящими от греховной плоти членами они должны быть удивительным образом соединены для того, чтобы могли сначала оживлять их, а затем, по мере взросления, и управлять ими: это для душ как бы состояние забытья. Если бы это состояние было для них безысходным, его надлежало бы приписать Творцу. Но так как, понемногу приходя от этого забытья как бы в себя, душа может обратиться к своему Богу и заслужить Его милосердное прощение и истину сначала самим благочестием своего обращения, а затем постоянством в исполнении Его заповедей, то чем может повредить ей временное погружение в этот как бы сон, пробуждаясь от которого к свету 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 предсудительного 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



кто его любит. Этим Его таинством разрешается уже младенческом возрасте кара первородного греха; не будучи этим таинством подкреплён ещё в младенчестве, человек не в состоянии будет затем обуздать плотскую похоть; да и покорив её, сможет получить награду вечной жизни не иначе, как только в доме Того, Кого он старается снискать. Поэтому-то он и должен креститься, будучи ещё 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?



«Ого, 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



и, в том числе и души младенцев, необходимость в таинстве крещения имеют потому, что греховная зараза от греховной плоти, облекающей душу, внедряясь в нее через телесные органы, будет ей вредить и по смерти, если она еще при жизни в сей плоти не очищена будет таинством Ходатая; а эта помощь свыше, даруется той душе, о которой Бог наперед знает, что, достигнув лет, способных к вере, она будет жить благочестиво (или жила бы так, если бы достигла), для чего, собственно, Он и позволил ей родиться в теле, — если, говорю, они ответят на этот вопрос таким образом, то что же можно сказать против них, кроме разве того, что мы остаемся в неизвестности насчет спасения и тех, которые, проведя настоящую жизнь добродетельно, почили в мире Церкви, раз каждый подлежит суду не только за то, как жил, но и за то, как жил бы, если бы прожил дольше.

В глазах Божиих имеют значение не только прошлые, но и будущие преступления, от ответственности за которые не освобождает и смерть, если она наступает раньше, чем они совершены; нет пользы и тому, кто восхищается из этой жизни прежде, чем злоба изменит разум его. Ибо Бог, зная наперед его будущую злобу, будет судить его за эту злобу, коль скоро благоволил через крещение доставить пользу душе младенца, дабы не повредила ей полученная от греховной плоти скверна, потому что наперед знал, что она, если проживет дольше, будет жить благочестиво и верно? Но насколько такого рода суждение не противоречит апостолу, который, останавливая внимание на спасающей нас благодати, говорит: “Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут” (I Кор. XV, 22) и еще: “Как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведниками многие” (Рим. V, 19)? Желая показать, что под этими грешниками разумеются не некоторые из людей, а все, он также сказал: “В нем все согрешили” (Рим. V, 12), что подразумевает, очевидно, и души младенцев, в виду, с одной стороны, того, что сказано “все”, а с другой — того, что над младенцами совершается крещение, как не без основания и полагают те, которые думают, что души



исходят от одной, если только это их мнение не подвергается или какими-нибудь ясными и согласными со священным Писанием данными, или же авторитетом самих этих Писаний.

Глава XVII

Посмотрим же теперь, что означает изречение, приведенное в книге Премудрости, где сказано об отроке, который “получил душу благую” (VIII, 19). По-видимому, это свидетельство благоприятствует тем, которые говорят, что души творятся не от родителей, а посылаются в тело Богом; но, с другой стороны, оно им и неблагоприятно, так как с их точки зрения души, посылаемые Богом, или проистекают из одного источника как своего рода ручейки, или творятся одинаковой природы, а не так, что одни добрые или более добрые, а другие — недобрые или менее добрые. Откуда же являются они более или менее добрыми, если не становятся такими вследствие своих нравов и согласно со свободным выбором своей воли? Но прежде, чем души входят в тела, не существует никакого действия отдельных душ, которыми бы различались их нравы. Так отчего же возможно такое разделение? Таким образом, приведенные слова из книги Премудрости в целом не вредят ни сторонникам одной точки зрения, ни почитателям другой.

Глава XVIII

Если бы мы захотели это изречение отнести к вочеловечиванию Господа, то не смогли бы не заметить, что там есть слова, не соответствующие Его превосходству, например, что “отрок” от семени мужа в крови сгустился (VII, 2), каковой способ рождения чужд родившемуся от Девы, которая зачала плоть Христа не от семени мужа, в чем не сомневается ни один христианин. Но так как и в псалмах, в которых Он говорит о Себе: “Можно было бы перечесать все кости мои, а они смотрят и делают из меня зрелище; делят ризы мои между собою, и об одежде



“...и бросают жребий” (Пс. XXI, 18, 19), что в собственном смысле приличествует Ему одному, и еще Он говорит: “Боже мой! Боже мой! для чего Ты оставил меня? Далеки от спасения моего вопля моего” (Пс. XXI, 2), что уже приличествует Ему в том только смысле, что Он преобразует тело смирения нашего, ибо мы — члены Его тела; и так как в самом Евангелии говорится, что отрок “преуспевал в премудрости и в возрасте и в любви у Бога и человеков” (Лук. II, 52); то, если и слова, читаемые в книге Премудрости, могут быть прилагаемы к Господу ради уничиженного зрака раба и единства тела Церкви со своим Главою, то действительно, кто может быть умнее того Отрока, премудрость которого еще в двенадцать лет приводила в удивление старцев? что лучше той души, относительно которой, хотя бы утверждающие переход душ оказались победителями не только в споре, но и в доказательствах, кто-либо осмелится думать, что и она произошла от первой души-ослушницы, ибо в этом случае через непослушание одного оказался бы грешником и сам Тот, послушанием Которого многие, очистившись от вины, стали праведниками? что чище утробы той Девы, плоть которой, хотя она и происходит от греховного источника, но зачала не от греховного, ибо в противном случае и тело Христа в утробе Марии порождено было бы тем законом, который, будучи заложен в членах смертного тела, противостоит закону ума и, обуздывая который, святые отцы, состоявшие в супружеском союзе, хотя и разрешали его, но не допускали его страстного возбуждения? Поэтому тело Христа, хотя и получено от плоти жены, зачатой от греховного источника, однако, будучи зачато иначе, не было плотью греха, а лишь подобием плоти греха. Ибо Он получил от нее не подсудность смерти, которая обнаруживается в невольном, хотя и превозмогаемом волею, плотском движении, которому противится дух, но получил то, что заразе 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 персть, из которой раньше никто из людей не был образован, заслужила быть одушевленной свыше, то не тем ли более этого заслужило тело, взятое от плоти, из которой вторично никто из людей не был образован, получив “душу благую”? В первом случае был воздвигнут тот, кто должен был пасть, во втором — Тот, Кто пришел восстановить. И, может быть, слова: “получил (sortitus sum) душу благую” (если только эти слова надобно понимать в приложении к Нему) сказаны потому, что то, что дается по жребию (sorte), дается, как правило, свыше; а может быть, так надобно было сказать для того, чтобы даже и эту душу не считать поставленною некоторыми предшествовавшими делами на такую высоту, что с нею именно Слово стало плотью и обитало среди нас (Иоан. I, 14), т. е. о жребии сказано лишь затем, чтобы устранить всякое предположение о предшествовавших заслугах.

Глава XIX

В послании к Евреям есть одно место, заслуживающее тщательного рассмотрения. Это — когда по поводу Мельхиседека, который был как бы образом будущего, (апостол) отличает священство Христа от священства левитского и говорит: “Видите, как велик тот, которому и Авраам патриарх дал десятину из лучших добыч своих. Получающие священство из сынов 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,



нимающий десятины, в лице Авраама дал десятину: «он был еще в чреслах отца, когда Мельхиседек встретил его» (VII, 4 — 10).

Итак, если для определения, насколько священство Христа превосходит священство левитское, имеет значение и то, что священник Христос предизображался тем, кто получил десятину от Авраама, в котором дал десятину и Левий, то Христос, понятно, не дал десятины в лице Авраама. Но если Левий дал десятину потому, что находился в чреслах Авраама, то Христос не дал десятины потому, что не был в чреслах Авраама. Между тем, если Левий был в Аврааме не по душе, а только по плоти, то там же был и Христос, так как и Христос по плоти — от семени Авраама; следовательно, и Он дал десятину. Почему же в пользу великого различия священства Христа от левитского священства приводится то обстоятельство, что Левий дал десятину Мельхиседеку, так как находился в чреслах Авраама, где был и Христос, следовательно, оба они дали десятину, — почему, если не потому, что Христос, следует думать, в некотором отношении в Аврааме не был? А кто же станет отрицать, что по плоти Он был в нем? Значит, Он не был в нем по душе. Итак, душа Христа явилась не путем перехода от непослушания Адама, иначе и она была бы в Аврааме.

Глава XX

Здесь вступают защитники перехода душ и говорят, что их мнение получает подтверждение, коль скоро Левий и по душе был в чреслах Авраама, в котором он дал десятину Мельхиседеку, так что именно этим обстоятельством дачи десятины и определяется различие между ним и Христом, а именно: так как Христос не дал десятины, и однако по плоти был в чреслах Авраама, то остается заключить, что по душе Он там не был, а отсюда следует, что Левий был в чреслах Авраама по душе. Меня это мало касается: я скорее готов слушать прения обеих сторон, чем защищать мнение какой-либо одной из них. Все, чего я хочу —



опираясь на приведенное свидетельство показать, что Иисус Христос не участвует в такого рода переходе.

Найдутся, пожалуй, такие, которые возьмутся ответить за всех остальных и скажут, что для меня немаловажным затруднением является то, что хотя души людей не находятся в чреслах их отцов, однако Левий находился в чреслах Авраама по семенному началу, по которому он должен был родиться от матери вследствие соития родителей; но Христос, выходит, там не был, хотя плоть Марии и находилась по этому началу в чреслах Авраама. Поэтому ни Левий, ни Христос по душе не были в чреслах Авраама, по плоти же были, как Левий, так и Христос, но Левий — по плотской похоти, а Христос — по телесной субстанции. Ибо если в семени заключается и видимая телесность и невидимое начало, в таком случае как то, так и другое от Авраама и даже от самого Адама доходят до тела Марии, потому что и оно зачато таким же образом; но Христос видимую субстанцию тела заимствовал от плоти Марии, между тем как причина Его зачатия получена не от мужского семени, а совершенно иначе и свыше. Отсюда, Он находился в чреслах Авраама по тому, что получил от матери.

Итак, дал в Аврааме десятину тот, кто хотя только по плоти, но находился в его чреслах так же, как сам Авраам находился в чреслах своего отца, т. е. кто родился от отца Авраама точно так же, как родился и сам Авраам, а именно: по действию закона, противостоящего в членах закону ума, и невидимой похоти, хотя чистые и добрые права брака не мешают этому закону иметь свое значение, насколько с его помощью люди могут достигать возмещения рода; но не дал десятины тот, плоть которого заимствовала от Авраама не язву воспаленной раны, а материю для врачевания. Ибо если дачу десятины мы отнесем к предизображению врачевания, то в плоти Авраама давалось то, что требовало лечения, а не само лечение. А такова плоть не только Авраама, но и самого первого земного человека: она в одно и то же время заключает в себе и язву неповиновения, и лекарство от этой язвы: язву неповиновения — в законе, противостоящем в членах закону



лекарство — в том, что без участия похоти в одной плесной 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



жет происходить то, что мы сказали о плоти (буде казанное 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 *ὑάρμωνα*.

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 родиться 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



оне, и только факт крещения младенцев несколько оняет 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 стухания, благодаря которому “откроется”; так что если она может объяснить нам это, то умение дает ей Тот, кто лучше нас знает, что требует для нас объяснения, т. е. Тот, кто дает даяния блага чадам Своим (Мф. VII, 7, 11). Однако, обычаем матери-Церкви крестить младенцев ни в коем случае не следует из-за этого ни отметить, ни мыслить излишним, а надобно считать его не иначе, как апостольским преданием. Ибо и этот малый возраст имеет значение свидетельства, так как он первый удостоился пролить за Христа свою кровь.

Глава XXIV

Я советовал бы тем, которые держатся мнения, что души происходят от родителей, обратить, насколько для них это возможно, внимание на самих себя и думать так, что их души — не тела. Ибо нет более близкой природы, внимательно всматриваясь в которую можно было бы и Бога, неподвижно пребывающего превыше всей Своей твари, мыслить бестелесным образом, как природа, сотворенная по Его образу, и, наоборот, вполне логично, считая, что душа — тело, полагать, что и Бог — тело.



этому люди, привыкнув и привязавшись к телесным вствам, 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 пронизательным умом, он временами возвышался над своим мнением, приближаясь к истине. Что, например, мог сказать он вернее следующего: “Все телесное подвержено страданию”^{**}? На основании этих слов он должен был бы изменить свое мнение, что и Бог — тело. Ибо, думаю, не настолько же он был глуп, чтобы представлять и природу Бога подвер-

* Tert., de Anima, VII.



ной страданию, считая и Христа не только по плоти, и даже по плоти и душе, но и в самом Слове, Которым сотворено все, подверженным страданию и изменяемым: да будет далека подобная мысль от христианского сердца! Равным образом, коль скоро он приписывает душе воздушность и прозрачный цвет, дело доходит и до чувств, которыми он старается снабдить душу, приписав ей, как и телу, свои члены: “Это, — говорит, — будет внутренний человек, а другой — внешний, один в двух; ибо и первый имеет свои глаза и уши, которыми он должен слушать и видеть Господа, и иные члены, которыми пользуется при мышлении и* в сновидениях”*

Вот какими ушами и глазами должен был слушать и видеть Господа народ, вот какими душа пользуется во сне, хотя если бы кто-нибудь увидел во сне самого Тертуллиана, ни в коем случае не сказал бы, что и Тертуллиан видел его, разговаривал с ним, кого сам не видел! Затем, если душа видит себя во сне, хотя в то время, как члены ее тела находятся в одном месте, сама она уносится в различные образы, которые видит, кто же когда-нибудь видел ее во сне облеченною прозрачным цветом, кроме разве человека, который видит и все остальное точно так же ложно? Может он, конечно, видит ее 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 бес-телесный образ тела, который как бы слагается удивительным образом в его мышлении. Ибо какой же эфиоп не видит себя во сне почти всегда черным, или, если бы увидал себя окрашенным в другой цвет, не был крайне изумлен, если бы вспомнил об этом? Впрочем, я не знаю, видел бы кто-нибудь себя окрашенным в прозрачный цвет, если бы никогда не читал и не слышал о таком цвете...

Почему же люди привязываются к подобным видениям и в свое оправдание ссылаются на Писание, что, дескать, нечто подобное представляет собою не душа, но сам Бог,

* Ibid., IX.



ким Он образно являвся духу святих і таким представляється навіть в аллегорическій речі? 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. XXI, 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 сравнительно с будущим виде, содержится все, что принадлежит его природе; затем, когда этот кусок раскатывается в лист, он становится большим, чем был вначале, но по площади, а не по весу, растягиваясь, а не увеличиваясь, хотя растягиваясь он в то же время и увеличивается. Ибо

* Ibid., XXXVII.



может увеличиваться не по объему, а по качеству. Так, тускнеет блеск золота или серебра, который существовал и раньше, но был темнее, хотя и не совсем отсутствовал; прибавляются и другие новые свойства по мере обработки материи, до которой доводит ее мастер, сообщая ее объему только наружный вид. Так надобно понимать*и возрастание души, т. е. не в смысле субстанции, а — проявления**.

Кто бы поверил, что с таким (легким) сердцем он мог быть столь красноречивым? Но надобно не смеяться над этим, а ужасаться. В самом деле, разве пришел бы он к подобного рода воззрениям, если бы мог понять, что есть нечто такое, что и существует, и не суть тело? Между тем, что может быть нелепее этой его мысли? Разве масса какого-нибудь металла может возрастать с одной стороны, не убывая при этом с другой, или увеличиваться в длину, не умаляясь при этом в толщину? Да и существует ли такое тело, которое, сохраняя качества своей природы, со всех сторон возрастает, не делаясь при этом все более и более разреженным? Каким же образом, спрашивается, из капли семени душа наполнит величину одушевляемого ею тела, если она и сама тело, субстанция которого не увеличивается? Каким образом, говорю, наполнит она плоть, которую одушевляет, если не будет тем все реже и реже, чем больше и больше становится то, что она оживляет? Тертуллиан боялся, как бы не допустить в душе некоей убыли, предположив, что она возрастает, и в то же время не постеснялся допустить в ней утоньчение или разреженность, коль скоро она возрастает. Но не стоит долго задерживаться на этом вопросе: речь моя и так слишком затянулась и давно уже следует ее окончить, тем более что мнение мое, чего мне держаться или в чем и почему сомневаться, достаточно уже прояснилось. Поэтому закончим сию книгу и перейдем к рассмотрению дальнейшего.

* Ibid., XXXVII.



КНИГА ОДИННАДЦАТАЯ

Глава I

“И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились. Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю? И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть. И сказал змей жене: нет, не умрете; но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло. И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его, и ела; и дала также мужу своему, и он ел. И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания. И услышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня; и скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая. И воззвал Господь Бог к Адаму, и сказал ему: где ты? Он сказал: голос Твой я услышал в раю, и убоялся, потому что я наг, и скрылся. И сказал: кто сказал тебе, что ты наг? не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть? Адам сказал: жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел. И сказал Господь Бог жене: что ты это сделала? Жена сказала: змей обольстил меня, и я ела. И сказал Господь Бог змею: за то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве 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



дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: “не ешь него”, проклята земля за тебя; со скорбью 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 выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывал землю, из которой он взят. И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни” (Быт. II, 25; III).

Прежде чем приступим к рассмотрению приведенного текста Писания, следует (как я уже не раз говорил и прежде) напомнить о том, что для нас обязательно защищать события, о которых повествует писатель, в буквальном смысле. Если же в словах Бога или какого-либо облеченного пророческим служением лица выражается нечто такое, что при буквальном понимании было бы нелепым, тогда, конечно, надобно признать их за сказанное в переносном смысле ради какого-нибудь научения; но что оно сказано, в том, во всяком случае, нельзя сомневаться: за это ругаются и добросовестность писателя, и обещание толкователя.

Итак, “были оба наги” (несомненно, что тела обоих обитателей рая были наги) и “не стыдились”. Ибо чего им было стыдиться, когда в своих членах они не ощущали никакого закона, противного закону их ума? Это наказание за грех явилось в них уже после совершения преступления как нечто рожденное своевольным непослушанием и явленное наказующею правдой. Прежде же чем это случилось, они, как сказано, были наги и не стыдились: в их теле

* Жизнь.



было ни одного движения, которого им следовало бы выдаться; они не считали нужным покрываться, потому что не чувствовали ничего, что надобно было обуздывать. Вопрос, как они рождали детей, был уже рассмотрен раньше; во всяком случае, надобно думать, не так, как они начали рождать после, когда за учиненным преступлением последовало предизреченное отмщение, хотя, впрочем, еще раньше, чем они начали умирать, зародыш смерти по справедливому закону отражения уже начал производить в теле ослушавшихся людей возмущение непослушных членов. Но Адам и Ева не были еще такими, когда оба были наги и не стыдились.

Глава II

“Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог”. Хитрейшим или, как можем прочесть во многих латинских кодексах, мудрейшим он назван в переносном смысле слова (а не в собственном, в каком понимается добрая сторона мудрости Бога, или ангелов, или разумной души) подобно тому, как мы называем мудрыми пчел и даже муравьев за их действия, представляющие подобие мудрости. Впрочем, змей этот может быть назван мудрейшим из всех зверей не по своей неразумной душе, а по чужому, т. е. 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 душою? Ибо метафорически мудрость именуется в дурном смысле так же, как хитрость — в добром; хотя в собственном и наиболее употребительном в латинском языке значении мудрыми называются в похвальном смысле, а под хитрыми разумеются умные — в дурном. Поэтому во многих наших кодексах этот змей назван



ейшим, а не мудрейшим из всех зверей. А что означает буквально в смысле (соответствующее) еврейское слово и могут ли быть названы по-еврейски мудрые в дурном, не иносказательном, а собственном смысле, пусть решают те, которые хорошо знают еврейский язык. Впрочем, в другом месте священного Писания мы ясно читаем о мудрых в дурном, а не в хорошем смысле (Иер. IV, 22), и Господь называет сынов века сего более мудрыми, чем сынов света (Лук. XVI, 8), в смысле забот о самих себе, впрочем, обманным, а не законным образом.

Глава III

Само собой понятно, мы не должны думать, что дьявол сам избрал змея, с помощью которого он искусил и склонил ко греху. Хотя, по причине извращенной и завистливой воли, в нем и было желание обольстить, однако он мог это (сделать) только при посредстве того животного, через которое ему попущено было совершить обольщение. Ибо во всяком духе может быть извращенная воля вредить, но власть вредить только от Бога, а потому — от сокровенного и высшего правосудия, так как у Бога нет несправедливости.

Глава IV

Поэтому, если спросят, почему Бог попустил подвергнуть человека искушению, хотя и предвидел, что он уступит искусителю, то я, не будучи в силах постигнуть глубину этого, признаюсь, что сие превышает моих сил. Есть, наверное, некая сокровенная тому причина, которая блюдетя 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
искушению; при помощи, впрочем, Того, кто гордым про-
тивится, смиренным же подает благодать (Иак. IV, 6).
Итак, почему бы Богу не было попустить подвергнуть
человека искушению, хотя Он и предвидел, что тот уступит
искусителю, раз человек добровольно имел это сделать по
своей вине и должен был стать предметом правосудного
промысления 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 при-
родами?

Глава V

Не должны мы думать и так, что искусителю удалось
бы совратить человека, даже если бы в душе этого пос-
леднего не было некоторого превозношения, которое не-
обходимо было обуздать, чтобы путем унижения через грех
он научился, сколь ошибочно превозносился. Ибо весьма
истинно сказано: “Погибели предшествует гордость, и
падению надменность” (Притч. XVI, 18). Может быть,
голос этого человека и слышится в псалме: “И я говорил
в благоденствии моем: “не поколеблюсь вовек” (Пс. XXIX,
7). Затем, наученный уже опытом, сколько зла в гордом
превозношении собственною силой и сколько блага в
помощи со стороны благодати Божией, он говорит: “По
благоволению Твоему, Господи, Ты укрепил гору мою; но
Ты сокрыл лице Твое, и я смутился” (Пс. XXIX, 8).

Но о нем ли, или о другом каком человеке так сказано,
во всяком случае душе превозносящейся и слишком, так
сказать, полагающейся на свою собственную силу надобно
было путем испытания и наказания дать почувствовать,
как нехорошо бывает для сотворенной природы, если она
отворачивается от Своего Творца. Этим-то преимущественно
путем и внушается, какое благо представляет Собою Бог,
коль скоро никому, от Него отворачивающемуся, не бывает
хорошо; потому что и те, которые услаждаются смертными
удовольствиями, не могут быть свободными от страха



гордой, и те, которые вследствие большей оцепенелости гордыни решительно не чувствуют зла своего отпадения, на взгляд других, могущих замечать подобное состояние, представляются совершенно несчастными; так что если сами не хотят принять лекарства для избежания такого состояния, то пусть служат примером для избежания его другими. Ибо, как говорит апостол Иаков: “Каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственною похотью; похоть же, зачавши, рождает грех, а сделанный грех рождает смерть” (Иак. I, 14, 15). Исцелившись этим примером от язвы гордости, человек восстанавливается, если его воля, которая прежде была слишком слаба, чтобы пребывать с Богом, стала после испытания сильной настолько, что стала способной возвратиться к Богу.

Глава VI

Между тем, вопрос об искушении первого человека в том смысле, почему Бог попустил ему совершиться, настолько смущает иных, что кажется, они и теперь не видят, что весь род человеческий постоянно искушается коварством диавола. Почему же Бог допускает и это? Не потому ли, что таким образом укрепляется и упражняется добродетель и что награда за нее бывает гораздо славнее в том случае, если она не поддалась искушению, нежели в том, если она вовсе искушению не подвергалась, ибо те, кто, оставив Творца, идут за искушителем, в свою очередь и сами искушают остающихся верными слову Божию, являют им пример для уклонения и внушают благочестивый страх перед гордыню. Поэтому апостол и советует наблюдать каждому за собою, “чтобы не быть искушенным” (Гал. VI, 1). Ибо достойно удивления, с какой постоянной заботою всеми божественными Писаниями внушается нам это смирение, которое делает нас покорными Творцу, дабы мы не полагались на собственные силы, как бы не нуждались в Его помощи. Итак, если через неправедных уславиваются 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 гордись, но боясь” (Рим. XI, 20), т. е. полагаясь не на себя, а уповая на Бога: то кто же, будучи в здравом уме, скажет: “Пусть будет и эта такой же, как та”, и не поймет, что это значило бы сказать: “Пусть этой не будет, а будет только одна та”? Если же так говорить невежественно и глупо, то почему же не может Бог творить и тех, которые, как Он предвидел, будут злыми, желая показать гнев и явить могущество Свое и потому с великим долготерпением щадя сосуды гнева, готовые к погибели, дабы явить богатство славы своей над сосудами милосердия, которые Он приготовил к славе (Рим. IX, 22, 23)? Таким образом, “хвалящийся хвались о Господе” (II Кор. X, 17) сознавая, что не только бытие твое не от тебя самого, а



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 благодать 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,



агаю, достаточно показали, что немалое благо предлагает 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



т род, чего же он хочет, как не того, чтобы и самому быть в нем?

“Велики дела Господни, вожделенны для всех, любящих оные” (Пс. СХ, 2): предвидит, что будут добрыми, и творит; предвидит, что будут злыми, и творит; предоставляя добрым самого Себя для наслаждения, а злых щедро наделяя многими своими милостями, милосердно прощая и правосудно карая, а также милосердно карая и правосудно прощая, нисколько не боясь ничьей злобы и нисколько не нуждаясь ни в чьей праведности, ничего не извлекая для Себя даже из дел добрых и обращая сами наказания ко благу добрых. Почему бы Ему было не попустить искушения человека, которого путем этого искушения надобно было испытать, победить и наказать, раз высокомерным вожделением собственной власти он достиг того, что раньше задумал, своим деянием привел себя в расстройство, а правосудным наказанием внушал ко злу гордыни и неповиновения страх в своих потомках, которым эта история была описана и стала известной?

Глава XII

Если же спросят, почему диаволу было дозволено совершить искушение именно через змея, то кого же не убедит Писание, что сделано так не без умысла, — Писание столь высокого авторитета, пользующееся в пророческих целях столькими же доказательствами божества, сколькими действиями наполнен мир? Мы не хотим этим сказать, что диавол желал показать нам что-нибудь для нашего назидания; но так как он не мог приступить к искушению иначе, как по попушению, то и сделать это мог только с помощью того, чью помощь ему дозволили. Отсюда, что бы ни значил змей, все это надобно приписывать тому промыслению, 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



исходит природа змея: по слову Божию, земля произвела
и скотов, зверей и пресмыкающихся; и вся эта тварь,
имея в себе живую неразумную душу, по закону божест-
венного промысления подчинена разумной, доброй или
злой, природе. Что же удивительного, если диаволу попу-
щено было совершить нечто при посредстве змея, когда
и сам Христос попустил демонам войти в свиней?

Глава XIII

Еще более тонкие вопросы поднимаются обыкновенно
о самой природе диавола, которую некоторые еретики,
поражаясь его злою волей, стараются совсем вывести из
ряда тварей всевышнего и истинного Бога и дать ему
другое, противное Богу начало. Они не могут понять, что
все существующее, поскольку оно есть какая-нибудь суб-
станция, представляет собою нечто доброе и может быть
только от того истинного Бога, от которого происходит
все доброе, но злая воля движется беспорядочно, пред-
почитая низшие блага высшим; так и произошло, что дух
разумной природы, увлекшись своею властью, надмился
гордостью, вследствие которой и лишился блаженства ду-
ховного рая и начал мучиться завистью. Однако, и в нем
есть нечто доброе, а именно то, что он живет и оживляет
тело — воздушное ли, как дух самого диавола или демона,
или же земное, как душа какого-нибудь злого и извра-
щенного человека. Таким образом, не допуская, чтобы
что-нибудь, сотворенное Богом, грешило, они называют
субстанцию самого Бога поврежденною и извращенною,
сначала по необходимости, а потом и по воле. Но об
этом их безумном заблуждении мы уже говорили в другом
месте.

Глава XIV

В настоящем же произведении мы должны вести речь
о диаволе на основании священного Писания. И прежде
всего, с самого ли начала мира, увлеченный своею властью,



отпал от того общества и той любви, какую блаженны ангелы, услаждающиеся Богом, или же он находился некоторое время в сонме ангелов, будучи и сам также праведным и блаженным? Некоторые говорят так, что он ниспал с высших степеней, позавидовав человеку, сотворенному по образу Божию. Но ведь зависть следует из гордости, а не предшествует ей, ибо не зависть — причина гордости, а гордость — зависти, поскольку гордость есть любовь к собственному превосходству, а зависть — отвращение к чужому благополучию. Вследствие любви к собственному превосходству каждый завидует или равным себе за то, что они ему равны, или низшим, боясь, чтобы они не стали ему равны, или высшим, так как сам им не равен. Итак, от гордости каждый бывает завистлив, а не от зависти — горд.

Глава XV

Поэтому Писание определяет гордость как начало всякого греха, говоря о том, что начало всякого греха — гордыня (Сир. X, 15). С этим свидетельством согласуется и то, что говорит апостол: “Корень всех зол есть сребролюбие” (I Тим. VI, 10), если под “сребролюбием” понимать жадность, вследствие которой каждый желает чего-либо больше, чем следует, во имя своего превосходства и по причине некоторой любви к собственности, которой латинский язык мудро присвоил имя частной (*privatus*), так как, очевидно, свое имя она получила скорее от потери, чем прибыли. Ибо всякая потеря части (*privatio*) делает меньшим (целое). Отсюда, чем гордость хочет возвыситься, то и повергает ее в тесноту и недостаточность, коль скоро предосудительной любовью к себе направляется от общего к своему собственному. Но есть жадность особенная, которая называется сребролюбием. Обозначая этим названием частный вид, апостол хотел дать понять, что он понимает жадность как таковую. Ибо вследствие жадности пал и диавол, который любил, конечно, не деньги, а собственную власть. Посему превратная любовь



себе лишает возгордившийся дух святого общества, и да он пресыщается неправдой, повергает его в злополучие. Поэтому в другом месте, сказав: “Ибо люди будут самолюбивы” (II Тим. III, 2), апостол вслед затем прибавляет “сребролюбивы”, переходя от жадности в общем смысле, глава которой — гордость, к жадности в частном смысле, которая свойственна людям. Ибо люди не были бы и сребролюбцами, если бы не считали себя превосходнее богатых. Противоположная этому недугу любовь “не завидует, не превозносится, не гордится” (I Кор. XIII, 5), т. е. не услаждается частным превосходством, а потому и не превозносится.

Эти два рода любви, из коих одна святая, а другая нечистая; одна общественная, а другая частная; одна — пекущаяся об общей пользе во имя высшего общества, а другая даже и общее благо направляющая к собственной власти во имя самолюбивого господствования; одна покорная Богу, а другая с Ним соперничающая; одна спокойная, а другая страстная; одна мирная, а другая мятежная; одна — предпочитающая истину похвалам заблуждающихся, а другая — жадная ко всевозможным похвалам; одна дружелюбная, а другая завистливая; одна — желающая ближнему того же, чего и себе, а другая желающая подчинения ближнего себе самой; одна — управляющая ближним во имя пользы ближнего, а другая — во имя своей пользы, — эти два рода любви существовали еще в ангелах, один — в добрых, а другой — в злых, и положили различие между двумя градами, образовавшимися в человеческом роде под дивною и неизреченною властью управляющего всею тварью промысла Божия, — град праведных и град нечестивых. Из их временного смешения проходит настоящий век, пока на последнем суде они не будут разделены, и один, соединившись с добрыми ангелами, наследует со своим Царем вечную жизнь, а другой, соединившись со злыми ангелами, будет отослан со своим царем в огонь вечный. Об этих двух градах, если Господу будет угодно, мы, может быть, скажем подробнее в другом месте.



Глава XVI

Но когда именно гордость склонила диавола извратить порочной волей свою добрую природу, об этом Писание не говорит; впрочем, очевидно, что это случилось до того, как он позавидовал человеку. Ибо всем, останавливающим на этом предмете свое внимание, понятно, что не от зависти рождается гордость, а от гордости — зависть. И не без основания можно думать, что в гордость диавол впал испокон веков и что не было раньше времени, когда бы он жил мирно и блаженно с ангелами, но что он отпал от своего Творца с самого начала; так что в словах Господа: “Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине” (Иоан. VIII, 44) “от начала” надобно понимать в приложении к тому и другому: не только к тому, что он был человекоубийцей, но и к тому, что не устоял в истине. Впрочем, человекоубийцей он стал с того времени, с какого мог быть убит человек, а человек не мог быть убит раньше, чем явился тот, кого можно было убить. Таким образом, диавол — “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?



сли так, значит — он не был блажен в равной с ми степени, даже совсем не был блажен, потому что вполне блаженные уверены в своем блаженстве, так что не смущаются уже никаким страхом. Каким же злом он отличался от остальных так, что Бог не открыл ему того будущего, которое его касалось? Неужели Бог был мстителем раньше, чем диавол стал грешником? Да не будет! Бог не наказывает невинных. Или, может быть, диавол принадлежал к другому роду ангелов, которым Бог не сообщил предвидения их будущего? Но я не понимаю, как могли бы они быть блаженными, если бы им не было известно их собственное блаженство. Иные полагают, что диавол принадлежал не к той высшей природе ангелов, которые превыше небес, а к природе тех, которые были сотворены и облечены служением в несколько низшей части мира. Допустим, что такие ангелы могли увлечься чем-нибудь и недозволенным; однако подобное увлечение они, если бы не захотели грешить, могли бы обуздать с помощью свободной воли, как и человек, в особенности же — первый человек, еще не имевший в членах наказания за грех, так как с помощью благодати Божией даже и это наказание превозмогается благочестием святых и преданных Богу людей.

Глава XVIII

Далее, вопрос о том, может ли быть назван блаженным тот, кому неизвестно, будет ли он постоянно проводить блаженную жизнь, или же когда-нибудь она сменится для него злополучием, — вопрос этот может возникнуть и относительно блаженной жизни самого первого человека. В самом деле, если он знал наперед о своем будущем грехе и божественном наказании, то как же он мог быть блаженным? Стало быть, в раю он не был блаженным. Но, может быть, он не знал о своем будущем грехе? Но тогда вследствие этого незнания он или не был уверен в своем блаженстве, и в таком случае каким образом он



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 такую радостью, что в нем не было никакой скорби, для перенесения которой ему важно было бы терпение. Ибо его уверенность была не тщетным упованием на неизвестность, как у глупца, но верующего надеждой; прежде чем достигнуть того состояния, когда ему надлежало быть вполне уверенным в своей вечной жизни, он мог радоваться, как написано, с трепетом (Пс. II, 12), и этой радостью пребывать в раю гораздо более блаженным, чем блаженны святые в настоящей жизни, хотя, конечно, и некоторым более низким образом, чем будут блаженны святые в вечной жизни святых и пренебесных Ангелов, но во всяком случае — своим образом.

Глава XIX

Сказать же о некоторых ангелах, что они могли быть в своем известном роде блаженными, не будучи уверены в своей будущей неправедности и в осуждении, или, по крайней мере, в постоянном благополучии, так как для них в таком случае не существовало бы надежды, что и



некогда вследствие известного изменения на лучшее — тут в этом уверены, — сказать так едва ли допустимо; разве что мы скажем, что эти ангелы были так сотворены и в своем мировом служении подчинены другим более высшим и блаженным ангелам, чтобы за правильное прохождение возложенных на них обязанностей, могли получить блаженную и высшую жизнь, относительно которой могли бы быть вполне уверены и радуясь надеждой на которую могли бы быть уже названы блаженными. Если из числа их ниспал диавол с сообщниками своей неправды, то это подобно тому, как отпадают от праведности веры и люди, которые уклоняются с правого пути вследствие подобной же гордости, или обольщая самих себя, или же послушно следуя за тем же обольстителем.

Но пусть кто может, утверждает эти два класса ангелов — пренебесных, в числе которых никогда не был тот, кто вследствие падения стал диаволом, и мирских, в числе которых он находился, — я со своей стороны признаюсь, что пока не встретил в Писании ничего такого, что подтверждало бы наличие этих двух классов, но в виду вопроса, знал ли диавол прежде, чем пал, о своем падении, я, чтобы не сказать, будто ангелы или теперь не уверены, или были когда-нибудь не уверены в своем блаженстве, высказался так, что есть основание думать, что диавол пал и не устоял в истине в самого начала творения, то есть или с самого начала времени, или с начала своего создания.

Глава XX

Поэтому иные полагают, что он впал в эту злобу не по своей свободной воле, а был с нею сотворен, хотя сотворен всевышним и истинным Господом Богом, творцом всех природ, и приводят свидетельство из книги Иова, в которой, когда речь идет о диаволе, написано: “Это — верх путей Божиих: только Сотворивший его может приблизить к нему меч Свой” (XL, 14) (а этому изречению соответствует написанное в псалме: “Там этот левиафан,



которого Ты сотворил играть в нем” (Пс. СIII, 26), если только выражение: “это — верх путей Божиих” тождественно с выражением: “которого Ты сотворил”), т. е. как бы так, что он был Богом в начале создан злым, завистливым обольстителем, совершенно диаволом; не своею волею развратился, а таким и сотворен.

Глава XXI

Но как согласовать это мнение с написанным, что Бог сотворил все “хорошо весьма”? Правда, они стараются оправдать себя и не без натяжек утверждают, что не только в первом своем творении, но даже и в настоящее время, при существовании стольких развращенных воль, все сотворенное в целом, т. е. вся решительно тварь, “хороша весьма” не потому, что злые в ней добры, а потому, что они не проявляют своей злости настолько, чтобы красота и порядок вселенной под властью, премудростью и силой Бога-Промыслителя обезобразилась и нарушилась в какой-либо своей части, ибо каждой из воль, даже и злой, определены известные и соответственные границы власти и известное количество заслуг, так что и при существовании этого рода воль, упорядочиваемых соответствующим и справедливым образом, вселенная остается прекрасной. Но так как каждому представляется истинным и очевидным, что было бы несправедливым, если бы Бог безо всякой предшествующей заслуги осуждал в ком-либо то, что Сам и сотворил, и так как об осуждении диавола и ангелов его мы встречаем несомненный и ясный рассказ в Евангелии, в котором Господь предвозвестил, что Он скажет тем, которые по левую сторону Его: “Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его” (Мф. XXV, 41), то надобно думать, что осуждения на вечный огонь должна ожидать с диаволом не природа, которую сотворил Бог, а собственная его злая воля.



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 шадя Своей благодати 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 благодати. Верхом же создания Господня он назван не потому, что Бог первоначально или в начале создал его злым, а потому, что хотя Бог и знал, что диавол по своей воле будет злым, дабы вредить добрым, однако сотворил его, дабы он тем самым был полезен добрым.

Началом же для поругания он является потому, что и злые люди, сосуды диавола и как бы тело головы его, о которых хотя Бог и предвидел, что они будут злыми, однако сотворил их для пользы святых, точно таким же образом бывают поруганы, когда, несмотря на их желание вредить, примером их внушается святым предостережение, благоговейная покорность Богу, разумение благодати, упражнение в терпимости по отношению к злым и в любви к врагам. Но верхом создания, которое подвергается такому поруганию, он является потому, что превосходит их и своею древностью, и первенством злобы. Это поругание устроит 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, которою бывают живы от веры и которая в настоящее время с долготерпением обнаруживается в людях, обратится на суд, дабы и они могли судить не только двенадцать колен Израиля, но и самих ангелов.



Глава XXIII

Таким образом, мысль, что диавол никогда не стоял в истине и что он никогда не проводил блаженной жизни с ангелами, а пал с самого начала своего сотворения, надобно понимать так, что он развратился по собственной воле, а не сотворен Богом злым; в противном случае не следовало бы и говорить, что он от начала пал, ибо он не пал, раз таким и сотворен. Но будучи сотворен, он постоянно отвращается от света истины, надмеваясь гордостью и развращаясь вожделением собственной власти; почему он и не вкусил сладости блаженной и ангельской жизни, которой он не возгнушался, уже получив ее, а оставил и обошел ее, не пожелав принять. Отсюда, он не мог наперед знать о своем падении, так как мудрость есть плод благочестия. Он же, будучи постоянно нечестивым и, следовательно, по уму слепым, отпал не от того, что уже получил, но от того, что получил бы, если бы пожелал быть покорным Богу; а так как он этого не пожелал, то и от того отпал, что имел получить, и от Того не укрывся, Кому не захотел покориться. Поэтому совершенно заслуженно случилось с ним, что он не может ни услаждаться светом правды, ни освободиться от ее приговора.

Глава XXIV

Отсюда, слова пророка Исаии: “Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: “взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой, и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему”. Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней” (Ис. XIV, 12 — 15), — слова, которые под Вавилонским царем разумеют диавола, весьма во многом относятся к его телу, которое он набирает и из человеческого рода, и в особенности к тем, которые, отпав от заповедей Божьих, соединяются с ним гордостью. Ибо как человеком называется в Евангелии тот, что был диаволом,



Пример в словах: “Враг человек сделал это” (Мф. XIII, так в Евангелии же называется диаволом тот, кто был человеком, например, в словах: “Не двенадцать ли вас избрал Я? но один из вас диавол” (Иоан. VI, 70). И так же тело Христово, т. е. Церковь, называется Христом, например в словах: “Вы семя Авраамово и по обетованию наследники” (Гал. III, 29), ибо несколько выше апостол сказал: “Но Аврааму даны были обетования и семени его. Не сказано “и потомкам”, как бы о многих, но как об одном: “и семени твоему”, которое есть Христос” (Гал. III, 16). И еще: “Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос” (I Кор. XII, 12). Так точно и диаволово тело, глава коему — диавол, т. е. множество нечестивых, в особенности же тех, которые отпадают от Христа или Церкви, как бы спадая с неба, называется диаволом, и многое, что приличествует не столько главе, сколько телу и членам, в иносказательном смысле относится к этому телу. Таким образом, под денницей, которая всходила утром и пала, можно разуметь род отступников или от Христа, или от Церкви; ибо как он обращается к тьме, лишившись света, носителем которого был, так и те, которые обращаются к Богу, переходят от тьмы к свету, т. е. бывши тьмою, становятся светом.

Глава XXV

Также и под образом князя Тирского разумеют диавола, и слова пророка Иезекииля: “Ты печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты. Ты находился в Едеме, в саду Божиим; твои одежды были украшены...” (Иез. XXVIII, 12, 13), и т. д., приличествуют не столько самому духу — князю лукавства, сколько телу его. Ибо раем называется Церковь, как читаем в Песни Песней: “Запертый сад — сестра моя, невеста, заключенный колодезь, запечатанный источник” (IV, 12). От нее отпали еретики или видимо, телесным образом, или скрыто, духовным образом, для видимости оставаясь в ней, ибо им нужно было не



Тільки познати путь правды, сколько, познав его, опять вернуться 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 дьявол жил среди них вместе со своими ангелами такую же блаженную жизнь, еще не знали наверное о своем постоянном блаженстве, а получили это знание уже после его падения, или тому, за какое



ступление он был отлучен со своими сообщниками от главных 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 коих жена могла бы понять волю обольстителя; в жене же, природе разумной, которая может пользоваться своим собственным движением для произнесения слов, говорил уже не диавол, а его действие и убеждение, хотя при помощи сокровенного инстинкта он более внутренне способствовал тому, что при помощи змея раньше произвел внешним образом. В душе, охваченной гордой любовью



собственной власти, он мог бы произвести это и при помощи одного только инстинкта внутренне, как действовал он в Иуде, чтобы тот предал Христа; но, как я уже сказал, диавол имеет волю искушать, но не в его власти было ни совершить искушение, ни то, как его совершить. Отсюда, он совершил искушение потому, что ему было попущено, и совершил так, как было попущено; но он не знал и не хотел, чтобы какому-нибудь роду людей было полезно то, что он сделал, и вот этим-то самым он и был поруган ангелами.

Глава XXVIII

Таким образом, змей не понимал тех словесных звуков, которые слышала от него жена. Ибо 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 дьявольского влияния.

Даже и в том случае, когда, как думают, змеи слышат и понимают слова марсов*, выползая при их заклинаниях из своих логовищ, — даже и тогда действует дьявольская сила, являя, что и чему всеобщее промышление подчиняет по естественному порядку и что оно с премудрою властью дозволяет даже злым волям; вследствие этого змеи чаще повинуются заклинаниям людей, чем какой-либо другой род животных. Последнее обстоятельство служит свидетельством того, что человеческая природа первоначально была прельщена речью змея. Демоны радуются такой данной им власти, что по заклинанию людей они могут употреблять змей для обмана тех, кого хотят обмануть. Людям же дозволяется это для увековечивания в них

* Марсы — народ, живший в Лации и известный ворожбою и заклинанием змей.



томинания об изначальном событии, которое устанавливает некоторое их содружество с этим родом животных. А само это событие попущено было для того, чтобы человеческому роду, для назидания которого надобно было описать это происшествие, при посредстве змея дать пример всякого диавольского искушения, что станет яснее, когда мы будем говорить о божественном приговоре змею.

Глава XXIX

Хитрейшим же из всех зверей змей назван по причине диавольской хитрости, которая в нем и от него производила коварство, подобно тому, как благоразумным или хитрым называется язык, которым движет благоразумный или хитрый человек, чтобы благоразумно или хитро убедить в чем-либо (других). Ибо языком называется не сила телесного органа, а, без сомнения, сила ума, которая языком пользуется. Подобным же образом стиль писцов называется лживым, хотя быть лживым — это свойство только существа живого и чувствующего; но стиль называется лживым потому, что с его помощью лживо действует лживый, подобно тому, как если бы и тот змей был назван лживым, потому, что им, как стилем, лживо пользовался диавол.

Об этом я счел необходимым напомнить для того, чтобы кто-нибудь, исходя из представления, что животные, лишённые человеческого разума, могут иметь разумение или вдруг превращаться в разумных животных, не увлекся странным и вредным мнением о превращении душ или людей в зверей, или зверей — в людей. Если же змей говорил с человеком, как говорила с человеком и ослица, на которой сидел Валаам, то первое было действием диавольским, а последнее — ангельским. Ибо добрые и злые ангелы имеют некоторые сходные действия, как Моисей и волхвы фараона. Но в этих действиях добрые ангелы гораздо могущественнее, и если злые ангелы могут производить что-нибудь подобное, то только потому, что им дозволяет это Бог через добрых ангелов, дабы каждому было воздано по сердцу его или по благодати Божией,



в том и другом случае правосудно и милостиво, через бину 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 змей, а потом отвечает жена; из этого явствует, что преступление было неизвинительным, ибо уже никак нельзя сказать, что жена забыла заповедь Божью. Хотя, впрочем, и забвение заповеди, тем паче всего-то одной и столь необходимой, делало бы ее виновной в предосудительном небрежении; но преступление этой заповеди является очевиднее, когда она помнится и когда оскорбляется как бы присутствующий в памяти Бог.

“И сказал змей жене: нет, не умрете; но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло”. Если на основании этих слов она поверила, что им воспрещено от Бога нечто доброе и полезное, то не существовало ли уже в душе ее любви к собственной власти и гордого самопревозношения, которые нужно было этим искушением победить и уничтожить? Затем, не удовольствовавшись словами змея, она взглянула на дерево, “увидела... что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно” и не веря, чтобы можно было от него умереть (вероятно, она подумала, что слова “чтобы вам не умереть” были изречены Богом для какого-нибудь знаменования), взяла от плода его, ела и дала мужу своему, с каким-нибудь, может быть, словом убеждения, о чем Писание умолчало и оставило только догадываться. А может быть, впрочем, муж не имел уже и надобности в убеждении, раз видел, что жена не умерла от этого вкушения.



Глава XXXI

“И открылись глаза у них обоих”. На что? Не на что иное, как на взаимное похотствование — это, порожденное смертью, наказание самой плоти за грех; так что их тело было уже не душевным, которое, если бы они сохранили послушание, могло и без смерти измениться в лучшее и духовное свойство, а телом смерти, в котором закон, суший в членах, противоборствует закону ума. Ведь не были же они сотворены с закрытыми глазами, и в раю сладости не оставались же слепыми и не ощупывали дороги, чтобы дойти, не зная пути, до запретного дерева и ощупью сорвать запретный плод. И как были приведены к Адаму животные и птицы, коим он нарекал имена, если он их не видел? И как была приведена к мужу жена, когда была сотворена, чтобы он, не видя ее, сказал, что она “кость от костей его” и проч.? Наконец, как бы разглядела жена, что “дерево хорошо для пищи”, если бы очи их были закрыты?

Однако, из-за переносного значения одного слова ни в коем случае не следует принимать в иносказательном смысле все. Не мое дело, в каком смысле сказал змей: “Откроются глаза ваши”; что он сказал так, об этом рассказывает писатель книги, а в каком смысле сказал — это предоставлено на обсуждение читателю. Но написанное: “И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги”, написано в том же смысле, в каком повествуется о всех совершившихся тогда событиях и не должно привести нас к аллегорическому толкованию. Ибо и Евангелист не чьи-нибудь иносказательные изречения приводит от чужого лица, а рассказывает от своего лица о том, что случилось, когда говорит о двух учениках, из коих один был Клеопа, что в то время, как Господь преломлял им хлеб, “открылись у них глаза, и они узнали Его” (Лук. XXIV, 31), узнали Того, Кого не узнавали во время пути; несомненно, они шли не с закрытыми глазами, а с такими, которые не могли узнать Господа.

Таким образом, как там, так и в этом месте повествование иносказательно, хотя Писание в настоящем случае



Складається переносним вираженням для того, чтобы назвать открытыми глаза, которые и раньше были открыты, — открытыми, конечно, для созерцания и познания чего-нибудь такого, чего они дотоле не замечали. Ибо там возникло жадное любопытство к преступлению заповеди, страстно желавшее испытать неизвестное, а именно: что последует за запрещенным вкушением, и услаждавшееся вредной свободой сбросить узы запрета в предположении, что не последует смерти, которой они боялись. Действительно, яблоки на запрещенном дереве, надобно думать, были такими же, какими они были и на других деревьях, и они по опыту знали, что они безвредны; им легче было думать, что Бог простит их, когда они согрешат, нежели терпеливо сносить незнание чего-нибудь, даже и того, почему Бог запретил им брать с этого дерева плод. Поэтому тотчас же вслед за преступлением заповеди они, лишившись внутренне оставившей их благодати, которую они оскорбили надмением и гордой любовью к собственной власти, остановили взоры на своих членах и почувствовали в них похоть, которой раньше не знали. Итак, их глаза открылись на то, на что раньше они не были открыты, хотя на все другое и были открыты.

Глава XXXII

В тот же самый день, в который совершилось то, что Бог воспретил, явилась смерть. Ибо с утратой дивного состояния их тело, которое поддерживалось 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, говорю, с утратой дивного состояния их тело получило болезненное и смертное свойство, присущее и плоти скотов, а отсюда — и



О то движение, вследствие которого в скотах возникает смеление 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 слышали 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, непременною истиной просвещая их умы, которым дано знать разом все, что происходит во времени даже и не разом. Может быть, говорю, Он говорил с ними хотя и не с таким уделением божественной премудрости, которую получают ангелы, но, по человеческой мерке, с гораздо меньшим, однако таким же самым образом, а может быть и таким, который совершается при посредстве твари или в состоянии экстаза через телесные образы, или же через



есные органы, когда является какой-нибудь образ или сению, или слуху, как Бог обыкновенно бывает видим в образе своих ангелов или звучит из облака. Но в настоящем случае они услышали голос Бога, ходящего в раю, не иначе, как видимо, при посредстве твари, дабы не возникло у них мысли, что их телесным чувствам явилась местным и временным движением сама невидимая и вездеприсущая субстанция Отца, Сына и Святого Духа.

“И скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая”. Если человек, когда Бог отвращает от него лицо свое, бывает смущен, то мы не должны удивляться, что тут происходит нечто, похожее на безумие, вследствие крайнего стыда и страха, а также и по беспокойному тайному инстинкту, под влиянием которого они бессознательно делали то, что имело значение для потомков, ради которых эти события и описаны.

Глава XXXIV

“И воззвал Господь Бог к Адаму, и сказал ему: где ты?” Это голос упрекающего, а не незнающего, и несомненно имеет некоторое знаменование, потому что как заповедь была дана мужу, через которого она дошла до жены, так и спрашивается вперед муж. Ибо заповедь от Господа доходит через мужа до жены, а заповедь от диавола доходит через жену до мужа. Все это полно таинственных знаменований не со стороны самих действующих лиц, с которыми это случилось, а со стороны действовавшей в них 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 дозволил им заметить свою наготу только тогда, когда они после греха почувствовали постыдное движение в членах. Поэтому они оказались в



В том 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. 1, 21)? Они называли себя мудрыми, а когда Он отвратил от них лице свое, стали глупы. В самом деле, им стыдно было уже и самих себя, почему они и сделали себе опоясания; тем сильнее боялись они явиться даже в этих своих опоясаниях пред Тем, Кто при посредстве видимой твари дружественно возводил на них как бы человеческие взоры. Ибо если Он являлся для того, чтобы люди говорили с Ним как с человеком, подобно тому, как говорил с Ним Авраам при дубе Мамврийском (Быт. XVIII, 1), то эта дружественность, служившая до греха для них источником дерзновения, после греха была подавлена стыдом, и они уже не смели показать Его очам наготы своей, которая оскорбляла и их собственные взоры.

Глава XXXV

Господь, желая допрашиваемых по обычаю, принятому в судопроизводстве, наказать большим наказанием, нежели каким было то, от которого они уже принуждены были устыдиться, говорит: “Кто сказал тебе, что ты наг? не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть?” Начавшаяся уже с этого мгновения по грозному приговору Божьему смерть заставила их обратить похотливое внимание на члены, от чего их глаза названы открытыми, и последовало то, что заставило их устыдиться. “Адам сказал: жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел”. Вот какова гордость! Сказал ли: “Согрешил я”? Нет, — чувствует все безобразие смущения и не обнаруживает смиренного сознания! Все это описано потому, что и сами вопросы задавались с той только целью, чтобы описание



ло 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 благо-потребное 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 пяту”. Все это изречение иносказательно, и если добросовестность писателя и истинность повествования могут чем-либо служить для него, то разве что тем, что мы не должны сомневаться, что оно было сказано. Ибо только слова: “И сказал Господь Бог змею” суть слова писателя и должны пониматься в их собственном



нении. 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



заслужили бы изменения к лучшему (как мы выше не один раз уже на это указывали), то (изрекаемое жене) наказание можно понимать и буквально, за исключением слов: “К мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою”, которые требуют рассмотрения, как понимать их в собственном смысле.

Ибо жена, надобно думать, и до греха была сотворена не иначе, как так, что муж господствовал над нею. Но настоящая зависимость по справедливости может быть понимаема как зависимость прообразовательная, которая представляется скорее делом известного состояния, нежели любви, так что и само рабство, вследствие которого люди потом начали быть рабами людей, возникло от наказания за грех. Апостол сказал: “Любовью служите друг другу” (Гал. V, 13); он ни в коем случае не сказал бы: “Господствуйте друг над другом”. Таким образом, супруги могут служить друг другу любовью, но жене апостол не 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 Адама. 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; сказавъ 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 знаменованя, но все же было сделано, как и то, что было сказано хотя и ради знаменованя, 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 разуметь здесь, как не



мер, приведений для возбуждения страха, потому что
он не только не стал таким, каким хотел быть, но не
сохранил даже и того, чем был сотворен.

Глава XL

“И теперь как бы не простер руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно. И выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывал землю, из которой он взят”. Первая половина содержит в себе слова Бога, а вторая — действие, последовавшее за этими словами. Само собою понятно, что будучи отчужден от не только той жизни, которую мог бы получить наравне с ангелами, если бы сохранил заповедь, но даже и от той, которую в некотором блаженном состоянии тела проводил в раю, Адам подлежал удалению и от дерева жизни. И это или потому, что древо жизни поддерживало бы в нем прежнее блаженное состояние тела, или же потому, что в этом дереве заключалось и видимое таинство невидимой мудрости, почему и надлежало удалить от него Адама, или как подлежащего уже смерти, или как бы отлученного, подобно тому, как и в настоящем раю, т. е. в Церкви, обыкновенно люди отлучаются церковною дисциплиной от видимых таинств алтаря.

“И изгнал Адама”*. И это было сделано хотя и ради знаменования, но все же сделано, чтобы грешник и в злополучии жил неподалеку от рая, которым знаменовалась блаженная жизнь и духовно. “И поставил на востоке у сада Едемского херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни”. Безусловно, по 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 искушителя 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



ра и зла: Творец как бы завидовал своей твари в этом аге. 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,



показало правосудное совершение божественного приго-

а.

Отсюда, он был обманут некоторым иным способом; по коварству змея, которым была прельщена жена, он, по моему мнению, не мог быть прельщен так, как могла она. Между тем, апостол имел в виду прельщение в собственном смысле слова, вследствие которого то, чем жена была убеждена, сочтено было ею истинным, хотя и было ложным, т. е. будто бы Бог воспретил им прикасаться к дереву познания добра и зла зная, что если они к нему прикоснутся, будут как боги, и таким образом как бы завидуя божеству тех, коих сотворил людьми. Но если даже мужем овладело некоторое желание поставить эксперимент вследствие своего рода умственного превозношения, которое не могло укрыться от Бога, так как муж видел, что жена не умерла, вкусив от запрещенного дерева, как нами уже было сказано выше, то все же он, коль скоро он был одарен духовным умом, ни в коем случае не мог поверить тому, будто бы Бог воспретил им плоды этого дерева из зависти. Чего же больше? Склонение ко греху произошло так, как и могло оно в них произойти, а описано так, как оно должно читаться всеми, хотя бы и не многими понималось так, как должно.



КНИГА ДВЕНАДЦАТАЯ

Глава I

В одиннадцати предыдущих книгах мы рассмотрели текст священного Писания, называемого книгой Бытия, с самого его начала и до того места, где (говорится о том, как) первый человек был изгнан из рая, или утверждая и защищая известное для нас, или же исследуя и разбирая неизвестное, — не столько предписывая, что каждый должен мыслить о темных предметах, сколько показывая необходимость изучения того, относительно чего мы остались в сомнении и не позволяя при этом себе дерзостных утверждений там, где не в состоянии были дать убедительное суждение. Настоящая же двенадцатая книга, обработанная столь же тщательно, как того требовал от нас подлежащий рассмотрению текст священного Писания, будет посвящена подробному раскрытию вопроса о рае, дабы не показалось, будто мы уклоняемся от разъяснения слов апостола, в которых он под третьим небом, по нашему мнению, разумеет рай, говоря: “Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет, — в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает, — восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке, — только не знаю — в теле, или вне тела: Бог знает, — что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать” (II Кор. XII, 2 — 4).

Часто спрашивают, что имеет в виду апостол под третьим небом, а также — хотел ли он, чтобы под ним разумелся рай, или же после того, как он был восхищен на третье небо, он был восхищен и в рай, где бы тот рай ни находился, так что если он был восхищен на третье небо, это не значит, что был восхищен и в рай, но сначала — на третье небо, а потом — в рай. Этот вопрос, мне кажется, может быть разрешен в том только случае, если кто-нибудь на основании не настоящих слов апостола, а либо других мест Писания, либо иных очевидных данных найдет что-нибудь такое, чем докажет, находится ли рай на третьем небе, или не находится, так



представляется неясным, что такое само третье небо 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 разуместь таким же образом и место, куда он был восхищен, т. е. так, что нельзя определить и распознать, телесное оно или духовное.

Глава II

Ибо когда представляются нам во сне или в экстазе телесные образы, мы совершенно не отличаем их от самих тел, пока возвратившись к телесным чувствам не осознаем, что имели дело с образами, которые воспринимали не с помощью телесных чувств. Кто, в самом деле, пробудившись ото сна, не чувствует сейчас же, что видел грезы, хотя, когда видел их спящим, не мог отличить их от телесных ощущений бодрствующих? Со мною, впрочем, случалось (а потому, не сомневаюсь, может случаться и с другими), что, видя что-нибудь во сне, я чувствовал, что вижу именно во сне, и даже сонный понимал, что образы, которые во сне обычно поражают нас своей несообразностью, не суть истинные тела, но только снятся. Но иногда, однако, я и ошибался: видя, например, своего друга во сне, я старался убедить его, что видимые нами тела — не истинные тела, а образы спящих во сне, хотя и сам он представлялся мне во сне же, как и они, — даже и то, что мы говорим с ним вместе, не истинно, а он видит теперь, сонный, что-нибудь иное, и не знает, вижу ли то же самое и я; впрочем, когда я силился убедить его, что это — не он сам, я отчасти склонялся



и так, что это именно он, с которым я, конечно, говорил бы, если бы был убежден, что это не он. Таким образом, душа сонного, хотя удивительно и бодрствующая, может обманываться образами тел, как если бы это были сами тела.

В экстазе же я имел возможность слышать только одного человека, и притом простолюдина, который едва мог выражать свои ощущения, но знал, что он и бодрствует, и видит нечто не глазами: “Видела его, — говорил он (пользуюсь, насколько могу припомнить, его собственными словами), — душа моя, а не глаза”. Но он не знал, тело ли то было, или же телесный образ. Ибо не был таким, чтобы мог различать подобные вещи, но в то же время был настолько простодушно искренним, что я слушал его с таким доверием, как если бы сам видел то, что, по его словам, видел он.

Вот почему, если Павел видел рай так, как Петру виделась спускающаяся с неба корзина (Деян. X, 11), или как Иоанну все то, что он описывает в Апокалипсисе (Апок. I, 12), или как Иезекиилю поле с костями мертвых и их воскресение (Иез. XXXVII, 1), или как Исаие сидящий Бог, окрест Него — серафимы и жертвенник, взятый с которого уголь очистил уста пророка (Ис. VI, 2), то ясно, что он мог и не знать, в теле ли он видел, или вне тела.

Глава III

Но если он видел вне тела и — не тела, то возможен вопрос, были ли это телесные образы, или же субстанция, которая не представляет никакого подобия тела, как, например, Бог, как ум, понимание или разум человека, как добродетели — благоразумие, справедливость, чистота, любовь, благочестие и все то, что только мы мысленно исчисляем, 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



ого, который гораздо превосходнее и несомненное ос-
бных.

Возвратимся же к словам апостола и рассмотрим их с большей тщательностью, признав сначала, что несомненно апостол гораздо лучше и полнее нас знал то, что мы стараемся так или иначе узнать о бестелесной и телесной природах. Итак, если он знал, что ни в коем случае нельзя видеть ни духовных предметов посредством тела, ни телесных — помимо тела, то почему же из того, что видел, он не распознал и того, как он это мог видеть? Ибо если он был уверен, что то были духовные предметы, то почему не был в то же время и уверен, что видел их вне тела? Если же знал, что то были предметы телесные, то почему не знал, что мог видеть их только посредством тела? Откуда же в нем возникло сомнение, в теле ли, или вне тела он их видел; уж не сомневался ли он и в том, были ли то тела, или телесные образы? Итак, прежде всего рассмотрим, что в его словах есть такого, относительно чего он не сомневался, и если потом останется в них что-нибудь такое, относительно чего он сомневался, то, может быть, из того, относительно чего он не сомневался, разрешится и вопрос, каким образом он сомневался в остальном.

“Знаю, — говорит, — человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет, — в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает, — восхищен был до третьего неба”. Итак, он знает человека во Христе, четырнадцать лет тому назад восхищенного до третьего неба: в этом он нисколько не сомневается; не должны, следовательно, сомневаться и мы. Но в теле ли, или вне тела человек тот был восхищен, в этом он сомневается, а отсюда, раз сомневается он, кто же из нас осмелится быть в этом уверен? Но не зародится ли при этом у нас сомнение относительно самого третьего неба, куда, как он говорит, был тот человек восхищен? Ибо если в словах апостола указывается нечто действительное, то указывается в них и третье небо; если же в них дан только некоторый образ телесных предметов, то не было и третьего неба, а указание на него сделано в том смысле, что апостол, как



казалось, достиг до первого неба, выше которого дел опять-таки небо, достигнув которого увидел новое небо, и уже достигнув последнего, он мог сказать, что был восхищен до третьего неба. Но что существовало третье небо, куда он был восхищен, в этом он не сомневается и не хочет, чтобы сомневались и мы, ибо начинает свою речь словом “знаю”; итак, коль скоро апостол знал, что говорил, то его слова может считать неистинными разве лишь тот, кто вообще не верит апостолу.

Глава IV

Итак, апостол знал человека, восхищенного до третьего неба; следовательно, небо, куда (тот человек) был восхищен, было действительно третьим небом, а не каким-нибудь телесным знаком, который Моисей отличал и от самой субстанции Бога, и от видимой твари, в какой Бог являлся человеческим и телесным чувствам, настолько, чтобы сказать: “Покажи мне славу Твою” (Исх. XXXIII, 18), а также и не каким-нибудь образом телесной вещи, видя который в духе, Иоанн спрашивал, что он собою означает, и получал в ответ, что это или гордость, или люди, или что-нибудь другое, когда видел зверя, или жену, или воды, или что-нибудь другое подобное (Апок. XIII, 1 и XVII, 3); но, говорит, “знаю человека во Христе, который... восхищен был до третьего неба”.

Если же небом он хотел назвать духовный образ, подобный телесному небу, в таком случае и его тело было также только образом тела, в котором он был туда восхищен; следовательно, и своим телом он называл образ тела, как небом — образ неба. В таком случае он не старался бы и различать, что он знает и чего не знает, — знает человека, восхищенного до третьего неба, не знает же, в теле ли восхищенного, или вне тела, — а просто рассказывал бы о видении, называя, что видел, именами тех предметов, которые видел. И мы, когда рассказываем о своих снах или о каких-нибудь откровениях в них, говорим: “Я видел гору, видел реку, видел трех



“човек” и т. п., приписывая этим образам те имена, которые имеют сами предметы, подобия коих мы видели; апостол же говорит: “то знаю, а этого не знаю”.

А если и то и другое представлялось ему образно, в таком случае то и другое он одинаково знал или не знал; если же небо представлялось ему в своем собственном виде, и потому он знал о нем, то каким образом тело того человека могло представляться ему образным?

В самом деле, если виделось ему телесное небо, почему же он скрыл, виделось ли оно ему телесными глазами? Если же не был уверен, телесными ли глазами, или в духе оно ему виделось, то потому не был уверен и в том, действительно ли телесное небо виделось ему, или же оно представлялось ему образно? С другой стороны, если виделась ему бестелесная субстанция не в образе какого-нибудь тела, а так, как созерцаются нами правосудие, мудрость и т. п., и таким было и небо, то ясно: ничего подобного нельзя видеть телесными глазами, а потому, если он знал, что видел что-нибудь подобное, то не мог сомневаться, что видел не при помощи тела.

Глава V

Что же ты знаешь и, из опасения ввести верующих в заблуждение, отличаешь от того, чего не знаешь? Человека, говорит, восхищенного до третьего неба. Но это небо было или тело, или дух. Если оно было телом и было видимо телесными глазами, почему же он знает, что оно существует, и не знает, что было им видимо в теле? А если оно было духом, в таком случае или представляло собою телесный образ, и тогда одинаково неизвестно как то, было ли оно телом, так и то, было ли видимо им в теле, или же было видимо так, как умом созерцается мудрость, т. е. безо всяких телесных образов, и в таком случае известно, что не могло быть видимо при посредстве тела; следовательно, или известно и то и другое, или то и другое неизвестно, или же известно то, что было видимо, а неизвестно то, при посредстве чего было видимо. Ибо бестелесная природа,



Видно, не могла быть видима при посредстве тела. Тела 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 пред-



ляется 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,



після короткого вказання на роди цього зрення повинні означити їх точними і відповідними іменами, щоб потім уже не повертатися до їх описання.

Ітак, перший рід ми назовемо телесним, бо він здійснюється з допомогою тіла і сприймається телесними почуттями. Другий — духовним, так як все, що не тіло і, однак же, існує, справедливо назвати духом; а образ відсутнього тіла хоча і подібний тілу, не є, звичайно, ні тіло, ні зрення, яким відрізняється тіло. Третій же — розумним, тому що назвати його умственим, від слова “ум”, здається нелепим з-за новизни цього названня.

Якщо б я звернувся тепер до більш тонкого пояснення цих названь, то моє слово і затягнулося б, і стало б дуже заплутаним; да в цьому і немає ніякої справжньої потреби. Достатньо знати, що телесним що-небудь називається або в власному значенні, коли мова йде про тіла, або в переносному, як, наприклад, сказано: “Ібо в Ньому мешкає вся повнота Божества телесно” (Кол. II, 9). Божество не є тіло, але називаючи таїнства Ветхого Завета тінью майбутнього (Кол. II, 17), апостол, в зв'язі з цим порівнянням з тінями, сказав, що в Христі мешкає повнота Божества телесно, так як в Ньому виконано все те, що прообразовано було в тих тінях і, таким чином, Він представляє Собой в певному роді тіло цих тіней, т. є. істинну образ і прообразовань. Отже, як самі образи названі ім тінями іносказательно і в переносному значенні, так і в словах, що в Христі мешкає повнота Божества телесно, він використовує аллюгорический оборот мови.

Назва ж “духовний” використовується багаторічним чином. Так, тіло, яке буде в воскресінні святих, апостол називає духовним, говорячи: “Сее тіло душевне, вістане тіло духовне” (I Кор. XV, 44), духовне в тому значенні, що дивним чином буде прикладено до духу для повного блаженства і нетління і буде оживлятися одним духом крім будь-якої потреби в телесній їжі, а не в тому, що буде мати бестелесну субстанцію, бо і тіло, яким ми одягнені тепер, не має душевної



станции, и называется душевным потому, что в нем обитает душа. Также духом называется воздух, сам ли, или его дуновение, т. е. движение, как сказано: “Огонь и град, снег и туман, бурный ветер”* (Пс. CXLVIII, 8). Называется духом и души скотов и людей, как написано: “Кто знает: дух сынов человеческих восходит ли вверх, и дух животных сходит ли вниз, в землю?” (Еккл. III, 21). Называется духом и сам ум, в котором заключается некоторое как бы око души и которому принадлежат образ и подобие Бога.

Поэтому апостол и увещает обновляться духом ума и облекаться в нового человека, созданного по Богу (Еф. IV, 23, 24), а другом месте говорит о внутреннем человеке: “И облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его” (Кол. III, 10). Также говоря: “Умом (моим) служу закону Божию, а плотию закону греха” (Рим. VII, 25), и в другом месте припоминая то же изречение в словах: “Плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся” (Гал. V, 17), апостол то, что раньше назвал умом, затем назвал и духом. Наконец, духом называется и Бог, как говорит Господь в Евангелии: “Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине” (Иоан. IV, 24).

Глава VIII

Но не из этих приведенных мною цитат, где встречается название духа, мы заимствовали слово, от которого назвали духовным второй род зрения, о коем теперь идет у нас речь, а из одного места в послании к Коринфянам, где очевиднейшим образом дух отличается от ума: “Ибо, — говорит апостол, — когда я молюсь на незнакомом языке, то, хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода” (I Кор. XIV, 14). Если этим местом дается такая мысль, что язык изрекает сокровенные и таинственные

* В списках, цитируемых Августином, сказано не “бурный ветер”, а “бурный дух”.



названия, которыми, если они непонятны уму, никто 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 подобиya телесных вещей, для уразумения коих требуется зрение ума. А раз они не понимаются, в таком случае, по словам апостола, они суть в духе, а не в уме, почему он с еще большей ясностью говорит: “Если ты будешь благословлять духом, то стоящий на месте простолюдина как скажет “аминь” при 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 отпечатлеваются представления о телесных предметах. Таким образом, Иосиф, истолковавший, что означали собою семь колосьев и семь коров, был больше пророк, чем



Фараон, который видел их во сне (Быт. ХLI, 26). Фараон — человек, 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,



в то же время сам не разумел. Я не думаю, чтобы что-нибудь стал мыслить и говорить так, что существует предмет, который бы воспринимал разумом, а сам не мог бы быть воспринимаем разумом. Ум созерцается не иначе, как умом. Отсюда, так как ум может быть созерцаем, то он и умопостигаем, а так как, согласно с вышеуказанным различием, он созерцаем, то и разумен. Поэтому, оставив в стороне весьма трудный вопрос, существует ли что-нибудь такое, что только умопостигалось бы, но само не умопостигало, мы в настоящее время разумное и умопостигаемое будем понимать как одно и то же.

Глава XI

Рассмотрим теперь эти три рода зрения, телесный, духовный и разумный, порознь, восходя от низшего к высшему. Раньше мы привели пример, как в одном изречении усматриваются все три рода зрения. Ибо когда мы читаем: “Возлюби ближнего твоего, как самого себя”, то телесно видим буквы, духовно мыслим ближнего, а разумом созерцаем самую любовь. Но могут быть духовно мыслимы и отсутствующие буквы, может быть телесно видим и присутствующий ближний; любовь же по своей субстанции не может быть ни видима телесными глазами, ни представляема духом в подобном телу образе, а может быть познаваема и воспринимаема только умом. Телесное зрение не управляет ни одним из этих родов, но получаемое с его помощью ощущение передается духовному роду, как управляющему. Ибо когда мы видим что-нибудь глазами, то образ видимого тотчас же отпечатлевается в духе, но распознается нами как такой только тогда, когда, отняв глаза от видимого глазами предмета, мы находим в духе образ виденного. И если это — дух неразумный, как дух скотов, то образ видимого так и остается в духе. А если — разумная душа, то он передается разуму, который управляет и духом; так что то, что видели глаза и передали духу, чтобы в нем составилась образ виденного, представляет собою знак той или иной вещи, тотчас ли его значение



имается, или же только отыскивается, ибо оно может быть понято и найдено только умом.

Царь Валтасар видел пальцы пишущей на стене руки (Дан. V, 5), и тотчас же при посредстве телесного чувства в его духе отпечатлелся образ этого телесно представившегося ему предмета, и остался в его мысли после того, как само видение уже совершилось и прошло. Этот образ он созерцал в духе, но еще не понимал его, — не понимал и тогда, когда этот знак представлялся ему телесно и был видим; однако, с помощью ума он уже догадывался, что это — знак. И так как он доискивался, чтобы этот знак мог означать, то и сам этот поиск был делом его ума. Ничего об этом видении не зная, явился Даниил и, имея просвещенный в пророческом духе ум, открыл смущенному царю значение этого знака, будучи по тому роду зрения, которое составляет принадлежность ума, большим пророком, нежели тот, кто и знак, телесно ему представлявшийся, видел, и мысленно созерцал его образ в духе, но разумом мог только знать, что это — знак, и только искать, что он означает.

Петр видел в иступлении 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”. Пришедши же в чувства, он начал размышлять в духе о том, что из слышанного и виденного им в видении удержала память: все это были не телесные предметы, а образы телесных предметов как тогда, когда он видел и слышал их в



упушених, так і тепер, когда стал припоми́нати їх і цілком представляти. Но когда он недоумевал и доискивался, стараясь понять их значение, — это уже было делом пытливого ума, хотя решение и не было еще найдено, пока не явились пришедшие от Корнилия; и когда к телесному присоединилось еще и видение, в котором Дух Святой, и опять-таки в духе, сказал ему: “Встань, сойди и иди”, то озаренным свыше умом он наконец понял значение всех бывших ему знаков.

Из тщательного рассмотрения этих и подобных им примеров явствует, что телесное зрение имеет отношение к духовному, а это последнее — к разумному.

Глава XII

Но когда в бодрствующем состоянии, в то время, как ум наш не бывает отрешен от телесных чувств, мы остаемся при телесном зрении, то от этого зрения отличаем зрение духовное, при помощи коего мысленно представляем себе отсутствующие тела, вспоминая ли такие, какие знали, или каким-нибудь образом составляя в духе представление о таких, каких не знали, но какие, однако, существуют, или, наконец, выдумывая такие, каких никогда не было. От всего этого мы отличаем телесные, видимые нами и подлежащие нашим телесным чувствам предметы так, что в нас не возникает никакого сомнения, что это — тела, а то — образы тел. Когда же, вследствие ли крайнего напряжения мысли, или в силу какой-нибудь болезни, как например это случается обыкновенно с френетиками* при лихорадке, или, наконец, вследствие вмешательства какого-нибудь доброго или злого духа образы телесных предметов отражаются в духе так, как-будто эти тела доступны телесным чувствам, причем и в телесных чувствах сохраняется напряжение: в таком случае являющиеся в духе телесные образы созерцаются так же, как созерцаются тела

* Phrenetici, от phrenesis, собственно — воспаление мозга, отсюда — безумие, бешенство.



посредстве тела; так что в одно и то же время бывает одним глазами какой-нибудь присутствующий человек, а другой, отсутствующий — духом, но как бы и глазами.

Мне знакомы люди, испытавшие подобные состояния и разговаривавшие и с присутствующими, и с другими, отсутствующими, но как бы и с присутствующими. Прийдя в себя, одни сообщали, что они видели, а другие этого сделать не могли. Так и сны, одними вспоминаются, а другими — забываются. Когда же внимание духа совершенно отрешается от телесных чувств, такое состояние обыкновенно называется экстазом. В этом состоянии человек ни присутствующих тел не видит, даже и с открытыми глазами, ни звуков не слышит: все внимание его души устремлено или на телесные образы при помощи телесного зрения, или на бестелесные, не представляемые ни в каком телесном образе предметы при помощи зрения духовного.

Но когда духовное зрение, при совершенном отрешении души от телесных чувств в сновидениях или в экстазе, останавливается на образах телесных предметов, то созерцаемое, если оно ничего собою не означает, составляет воображение самой души, как и бодрствующие, здоровые и не находящиеся в состоянии отрешения при помощи мышления создают образы многих тел, которые не подлежат их чувствам; разница состоит только в том, что они твердо отличают эти образы от присутствующих налицо и истинных тел. Если же оно что-нибудь собою означает, представляется ли оно сонным, или бодрствующим, когда они и глазами видят присутствующие тела, и духом созерцают образы отсутствующих тел, но так, как-будто эти последние находятся перед их глазами, или же, наконец, в так называемом экстазе, при совершенном отрешении души от телесных чувств: в таком случае это — чрезвычайный способ (зрения); но вследствие вмешательства стороннего духа возможны случаи, что то, что знает сам дух, он посредством подобного рода образов внушает тому, с кем соединяется, понимает ли его этот последний, или же получает разъяснение от другого. Ибо раз подобные откровения получаются и, конечно, от тела получаться не могут,



то же остается, как не предположить, что они получают 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



ных, 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 поддежит 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



...и бы отличить от другого, или что стало бы делать внимание души, если бы в духе получилось такое представление тела, которого она не могла бы отличить от самого тела? Но является на помощь разум, отыскивая, что все это означает и чему полезному оно учит, и нашедши, достигает своей цели, а не нашедши, оставляет вопрос открытым, чтобы какая-нибудь опасная крайность не завела его в пагубное заблуждение.

Трезвый же, вспомоществуемый свыше разум судит о том, что или сколько есть такого, относительно чего думать даже и иначе, чем оно есть, для души не опасно. Ибо если со стороны добрых считается кто-нибудь добрым, хотя бы тайно оно и было дурным, то тут нет ничего ни пагубного для него самого, ни опасного для думающих так о нем, если только он не погрешает относительно самих предметов, т. е. самого добра, от которого каждый бывает добр. В противном случае, в каком-нибудь отношении было бы вредным для всех людей, что они во время сна считают истинными тела, подобия коих им снятся, или было бы вредно в каком-нибудь отношении Петру случившееся с ним, когда чудесным образом он был освобожден от оков и последовал за ангелом (Деян. XII, 6) или когда он в экстазе отвечал: “Нет, Господи, я никогда не ел ничего скверного или нечистого” (Деян. X, 14), считая все, что находилось в сосуде, истинными животными.

Все это, коль скоро оно оказывается иным, чем воспринималось во время видения, не должно вызывать в нас чувство раскаяния, если только в этом не обнаруживается грубое неверие или суетное и даже безбожное настроение. Поэтому, когда и диавол вводит в обман телесными видениями, нет ничего вредного в том, что в обман вводятся глаза, если только при этом человек не погрешает против истины веры и здравого 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 по желанию воли, а как говорим почему-либо и о подобных вещах (как, например, я и в настоящем случае не мог бы, конечно, говорить об этом, если бы о том не думал), во сне представляются нам и отпечатлеваются в нас настолько, что ими естественно возбуждается и плоть, и что она в себе естественным образом собирает, испускает детородными каналами. Допустим теперь, что образы телесных вещей, о которых я помыслил по необходимости, чтобы говорить о них, представляются во сне с такою силой, с какой представляются бодрствующим сами тела: в таком случае и происходит то, чего у бодрствующего не может происходить безгрешно.

Кто, в самом деле, ведя речь и по необходимости говоря что-нибудь о своем совокуплении, может не мыслить о том, о чем говорит? Но раз фантазия, действующая и в мышлении говорящего, выступает в сновидении настолько, что исчезает различие между нею и действительным телесным смещением, в таком случае немедленно возбуждается и плоть и следует то, что обыкновенно за этим следует, хотя совершается это без греха настолько же, насколько без греха служит предметом речи бодрствующего то, что, без сомнения, им мыслится, чтобы быть предметом его речи. При всем том, благодаря доброму настроению души, когда она, очищенная лучшим желанием, умерщвляет многие желания, не относящиеся к естественному движению плоти, которую бодрствующие люди, чистые духом, обуздывают, а сонные не могут этого сделать, потому что не имеют власти над тем, что представляется им как отпечатление телесного, ничем не отличимого от самого тела образа, — благодаря такому доброму настроению души некоторые ее заслуги отображаются и во сне. Так, Соломон и сонный предпочел всему мудрость и, оставив без внимания все прочее, испросил ее у Господа и тем,



свидетельствует Писание, угодил Богу и за свое доброе
ание 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, возникшая 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



Зіється в нашому дусі, при допомозі якого вштовбується образ те, що було раніше відсутнім; однак, цей образ виробляє не тіло в дусі, а сам в собі дус з дивовижною швидкістю, далеко опережуючою повільність тіла, яке, тільки очі заздирять, як образ його вже з'являється в дусі відразу без будь-якого проміжного моменту часу. Те ж саме необхідно сказати і стосовно слуху: якщо б дус не сприймав в собі миттєво образ сприйнятого вухом звуку і не утримував його в пам'яті, то вже з другого складу не можна було б сказати, другий чи він, так як перший, торкнувшись вуха, вже зник і його не існує; а в такому випадку зникли б усі фрази, будь-яке приємне враження від співу, будь-яке, нарешті, фізичне рухання в наших діях, і не було б ніякого удосконалення, якщо б здійснювані тілом рухання не затримувалися в дусі з допомогою пам'яті. А вони не утримувалися б в дусі, якщо б він образно не відтворював їх в собі. В нас складаються образи навіть майбутніх наших рухів. Ібо що ми робимо при допомозі тіла такого, чого не передбачав б мислено дус, не спостерігав б раніше в собі і певним чином не передбачав подібних всіх наших видимих дій?

Глава XVII

Але з іншого боку, важко пояснити, яким чином мислені подібності фізичних предметів стають відомими душам навіть нечистим, і що служить для нашої душі в її земному тілі перешкодою, що ми, навпаки, не можемо їх бачити в своєму дусі. Тим не менше, на основі непересумнівних показань у нас відомі випадки виявлення помыслов людей демонами, які, втім, якщо б могли бачити в людях внутрішній вигляд добродетелів, то не спокушали б їх; так, наприклад, якщо б диявол міг бачити в Іові благородне і дивовижне терпіння, то не захотів б, звичайно, бути перемorzаним з боку спокушаного (Іов. 1, 10). Не слід, однак,



...ялятся, 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



что не обрезав крайней, чрезвычайно длинной и сислой плоти, нельзя было его увидеть, да и после он еле был найден. Между тем, пах его обжигала вытекавшая клейкая и вонючая жидкость. Но острую боль испытывал он не постоянно, а когда испытывал ее приступы, страшно выл и трясся, хотя и сохранял полное сознание, как это обыкновенно бывает при физических страданиях. Затем, среди своих воплей он лишился 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 Четырехдесятницы он не испытывал страданий, от которых раньше едва освобождался и на три дня. Накануне Четырехдесятницы он видел тех двоих, обещавших ему, что в течение сорока дней он не будет чувствовать никаких болей, и затем они дали ему врачебный совет: обрезать крайнюю плоть; после чего он долгое время не болел. Когда же опять заболел и начал видеть подобные видения, то получил от них снова совет: войти в море до бороды и через некоторое время оттуда выйти, причем обещали, что впредь он не будет уже подвержен сильной болезни, а только лишь неприятному истечению клейкой жидкости. Так и случилось: после этого он не подвергался уже никогда прежним умоисступлениям и не видел ничего такого, что видел раньше, когда вдруг среди страданий и ужасных криков утихнув, он уносился в видения. Впоследствии, впрочем, когда врачи излечили его и от остального, он не устоял в святых расположениях.



Глава XVIII

Если бы кто-нибудь мог исследовать и верно понять причины и способы подобных видений и прорицаний, то мне хотелось бы скорее послушать его, чем рассуждать самому. Однако, не буду скрывать и того, что сам думаю об этом предмете; пусть только ни ученые не поднимают меня на смех, как человека нечто утверждающего, ни неученые не принимают за человека поучающего, а те и другие пусть считают меня скорее исследующим, чем знающим.

Все эти видения я приравниваю к видениям сонных. Как эти бывают иногда ложны, а иногда истинны, иногда совершенно подобны будущему, иногда тревожны, а иногда спокойны, и когда истинны, порой предрекаются в темных намеках и как бы иносказательно; таковы точно и те. Но люди любят расспрашивать о неизведанном и исследовать причины необычных явлений, оставляя без внимания явления ежедневные, хотя весьма часто эти последние имеют более сокровенное происхождение. Как в области звуков, т. е. знаков, коими мы пользуемся в своей речи, они, слыша редкое слово, спрашивают, что оно означает, а познакомившись с его значением, спрашивают дальше, откуда взялось такое слово, хотя относительно многих, имеющих в обиходе выражений не стараются узнать, откуда они взялись; так же точно старательно ищут они причины и основания и требуют разъяснения у людей ученых, когда встречают что-нибудь необычное как в области вещей телесных, так и духовных.

Когда кто-нибудь спрашивает меня, что значит, например, слово *satus* (умный), а я отвечаю — *prudens* (благоразумный) или *acutus* (острый), но он этим не удовлетворяется, а продолжает спрашивать, откуда взялось слово *satus*, 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,



ражающего его ухо слова, если доищется, откуда оно исходит.

Поэтому всякого, кто меня спрашивает, откуда в редко случающемся с душою экстазе происходят видения, подобные телесным предметам, я в свою очередь спрашиваю, откуда происходят у спящих видения, которые душа испытывает ежедневно и, однако, никто не старается, а если и старается, то не слишком, исследовать этот предмет. Как-будто природа этих видений менее удивительна только потому, что ежедневна, или меньше заслуживает внимания только потому, что свойственна всем, или если правильно поступают те, которые не входят в исследование этих явлений, то менее бы правильно поступали они, если бы не интересовались теми! А я гораздо больше удивляюсь и изумляюсь тому, с какою быстротой и легкостью душа составляет в себе образы тел, которые она видит с помощью глаз, нежели видениям сонных и даже находящихся в экстазе. Впрочем, какова бы ни была природа видений, несомненно, что они — не тело. А для кого этого недостаточно, тот пусть расспрашивает других, откуда они происходят; я же со своей стороны признаюсь, что этого не знаю.

Глава XIX

Говорят, что это выводится прямо из примеров, взятых из опыта; так, например, бледность, краснота, дрожь, даже болезнь тела имеют причину иногда в теле, а иногда в душе, — в теле, когда или разливается по нему влага, или же извне поступает в него пища или что-нибудь другое, — в душе, когда она или волнуется страхом, или смущается стыдом, или гневается, или любит, или испытывает что-нибудь подобное, и совершенно естественно: сильнее волнуясь сама, она сильнее потрясает и то, что любит и чем управляет.

Так же точно, если душа погружается в видения, которые открываются ей не телесными чувствами, а бестелесной субстанцией, и погружается так, что не различает, тела ли это, или подобия тел, то причина этого исходит иногда



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, коих не отличают от тел, или же совершенно отрешаются от телесных чувств и, ничего решительно не ощущая, остаются в течение этого духовного видения в области телесных подобий. Но когда в подобные состояния ставит человека нечистый дух, то являются или бесноватые, или же ложные пророки, а когда — дух добрый, то являются верные, глаголющие тайны, пророки ли истинные, когда при этом присоединяется еще и разумение, или же мужи, видящие видения и повествующие о них в приложении к тому времени, которое ими должно быть указуемо.

Глава XX

Но если причина подобных видений происходит со стороны тела, то производит их не само тело, потому что тело не имеет силы образовывать что-либо духовное; но во время сна, или при расстройстве, или даже при закрытии пути внимания (души) со стороны мозга, откуда направляется движение ощущения, сама душа (которая по собственному побуждению прекратить своей деятельности не может), будучи поставлена или почти поставлена перед фактом невозможности получать ощущения от телесных



Предметов или направлять к ним силу своего внимания посредством 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 седлище 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



удняется 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



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



ешается от плотских чувств. Да и людям бодрствующим, 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 желанья пророчествовать, но и начиная говорить что-нибудь в виде прорицания.

Так, некие юноши во время путешествия выдали себя, шутки ради, за математиков*, хотя не имели ни малейшего понятия о двенадцати знаках (зодиака). Когда они заметили, что их хозяин удивляется их словам и подтверждает, что они — чистейшая правда, они осмелели еще больше. Он же все удивлялся, подтверждая их слова. Наконец, он спросил их о здоровье своего сына, которого он ждал после долгого отсутствия и беспокоился из-за неожиданной задержки, не случилось ли с ним что-нибудь. Они же, не задумываясь о том, что будет после, и желая утешить этого человека, отвечали, готовые уже отправиться в свой путь, что сын его здоров, что он близко и придет в тот самый день, который они указали, не допуская при этом мысли, что по истечении этого дня тот вздумает догонять их с целью уличить во лжи. Да что тут много говорить? Лишь только они собрались уйти, как вдруг действительно явился сын.

Другой юноша плясал перед оркестром, расположившимся на таком месте, где по случаю какого-то языческого праздника было много идолов, причем он не был восхищен каким-либо духом, а пародировал испуганных и потешным образом передразнивал знакомых, стоящих неподалеку. Ибо по обычаям (тех мест) допускалось, чтобы кто-нибудь из юношей после совершенного перед завтраком жертвоприношения забавлялся и забавлял других подобным образом. Между тем, устав от пляски и сделав себе передышку, будучи окруженным смеющейся толпой, он шутя предсказал, что в ближайшую ночь в местном лесу львом будет растерзан человек, смотреть на труп которого

* Т. е. астрологов.



аступленням дня сбежится толпа и поэтому место стоящего праздника 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 приходу чего-то извне (так что ангелы как сообщают людям свои познания и подобия телесных предметов, какие они наперед по предвидению составляют в своем духе, так видят и наши мысли; конечно, не глазами, а духом, с тем, впрочем, различием, что наши мысли они знают, хотя мы того и не желаем, а мы их мысли можем знать только в том случае, если они их нам откроют, потому что, думаю, они обладают властью скрывать свои мысли каким-либо духовным способом так же, как мы иногда скрываем наши тела, когда не хотим, чтобы их видели чужие глаза), и что в нашем духе служит причиной того, что он иногда только созерцает знаменующие образы, но не знает, имеют ли эти образы какое-нибудь значение, иногда же чувствует, что они имеют значение, но какое именно, не знает, а иногда душа человеческая, как бы в силу более полного откровения, созерцает в духе сами эти образы, а в уме — их значение, — все это понять нам в высшей степени трудно, а разобрать и объяснить, если даже и понимаем, еще труднее.

Глава XXIII

Теперь же, думаю, достаточно указать как на несомненное на то, что в нас существует некая духовная природа, в которой образуются подобия телесных предметов, когда или мы касаемся какого-нибудь тела телесным чувством, и тотчас его образ составляется в духе и воспроизводится памятью; или мысленно представляем отсутствующие, но



нам известные тела, так что у нас составляется некоторый духовный облик того, что в духе существовало еще прежде, чем мы стали мыслить о нем; или созерцаем подобия таких тел, каких мы не знаем, но в которых, однако, не сомневаемся, — созерцаем не так, как они существуют, а как это кажется нашей мысли; или произвольно представляем другие, какие не существуют, или же мы не знаем, существуют ли; или откуда бы то ни было возникают в нашем духе различные формы телесных подобий, хотя мы ничего подобного не делали и не желали; или, готовясь что-нибудь сделать телесным образом, мы мысленно 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



едметов, причем многие из них или плод фантазии, или случайное открытие. В свою очередь, духовное зрение нуждается для своего обсуждения в разумном, разумное же в духовном, как в низшем, не нуждается, а потому телесное зрение подчинено духовному, а оба они — разумному. Отсюда, когда мы читаем: “Духовный судит о всем, а о нем судить никто не может” (I Кор. II, 15), то эти слова должны понимать не в смысле того духа, от которого отличается ум, как, например, слова: “Стану молиться духом, стану молиться и умом” (I Кор. XIV, 15), но в том, в каком сказано, что нужно “обновиться духом ума вашего” (Еф. IV, 23). Ибо выше мы показали, что духом называется и тот дух, которым духовный “судит о всем”. Поэтому, как мне кажется, будет вполне уместным думать, что духовное зрение занимает как бы посредствующее место между разумным и телесным зрением. Ибо то, что не тело, а подобно телу, полагаю, можно назвать средним между тем, что представляет собою истинное тело, и тем, что не есть ни тело, ни его подобие.

Глава XXV

Между тем, душа бывает игрушкой телесных подобий, впрочем, не по их, а по своей вине, когда из-за недостатка разумения принимает подобия за сами те предметы, подобиями которых они служат. Так она обманывается при телесном зрении, когда полагает, что в телах происходит то, что (на самом деле) происходит только в телесных чувствах, когда, например, мореплавателям кажется, будто на суше движется то, что стоит на одном месте, а смотрящим на небо, будто стоят на одном месте светила, которые на самом деле движутся; или когда принимают одно за другое (исходя из некоторого) подобия или по цвету, или по запаху, по звуку, по вкусу или по осязанию, ибо в этом случае порою какой-нибудь сваренный в горшке пластырь принимается за горох, грохот проезжающей повозки — за гром, а если другие чувства в расчет не принимаются и дело ограничивается одним только ося-



Тем, то тыква принимается за траву, известную под названием пчелиной, пища, приправленная сладковатым соком, за приготовленную из меда, дешевое кольцо в потемках — за золотое, хотя оно только медное или серебряное; или когда расстроенная внезапными и неожиданными телесными видениями душа думает, что она или видит сон, или находится в состоянии какого-нибудь подобного духовного видения.

Вот почему во всех телесных видениях требуются свидетельства как других чувств, так и ума, т. е. разума, чтобы находить, насколько это возможно, то, что в этого рода предметах истинно. В духовном же зрении, т. е. в телесных подобиях, которые созерцаются духом, душа обманывается тогда, когда думает, что созерцаемые ею образы суть сами тела, или тогда, когда кажущееся ей по (некоторой) ложной догадке она относит и к телам, не видя которые, она (эти тела) также предполагает по догадке. Но в видениях разумных душа не ошибается, ибо или она понимает, и в таком случае это истинно, или, если оно не истинно, значит — она не понимает; отсюда, одно дело для души — ошибаться в том, что она видит, и совсем другое — ошибаться потому, что не видит.

Глава XXVI

Поэтому, когда душа восхищается в видения, которые созерцаются духом как подобия телесных предметов, так что (она) отрешается от всех телесных чувств гораздо полнее, чем во сне, но меньше, чем при смерти, то если она при этом знает, что видит духом не тела, а подобные телам видения, как сонные раньше пробуждения знают, что видят именно сон, то это — уже дело божественного внушения. А если она созерцает еще и будущее, и притом знает, что это — именно будущее, при посредстве ли самого человеческого, вспомоществуемого свыше разума, или же по чьему-либо разъяснению, как это происходило с Иоанном в Апокалипсисе, то в таком случае это будет уже великое откровение, хотя тот, кому даются подобные



Знання може і не знати, вийшов ли він із тела, или знаходиться еще в теле, а видит все это отрешенным от чувств духом, ибо восхищенный может не знать этого, если о том не будет ему сообщено.

Но если душа восхищается даже выше этих созерцаемых духом подобий, так что переносится в область умных и умопостигаемых предметов, в которой истина созерцается безо всяких телесных подобий и не затемняется никаким туманом ложных мнений, то в этом случае уже не трудны и не тяжелы добродетели душевные, ибо там нет ни желаний, которые нужно обуздывать при помощи уверенности, ни несчастий, которые надлежит переносить при помощи мужества, ни непотребств, которые следует карать при помощи правосудия, ни неудач, с которыми нужно мириться при помощи благоразумия. Там существует единственная добродетель — любить то, что видишь, и высшее блаженство — обладать тем, что любишь. Там блаженная жизнь пьется из самого ее источника, которым орошаются и некоторые стороны здешней человеческой жизни, чтобы люди в испытаниях века сего жили умеренно, мужественно, правосудно и благоразумно. Ибо ради награды там, где будет покой и неизреченное видение истины, и предпринимается здесь труд и воздержания от удовольствий, и перенесения несчастий, и вспоможения неимущим, и удержания заблуждающихся. Там зрится слава Господня не через телесное зрение, как она была видима на Синае (Исх. XIX, 18), и не через духовное, как видели ее Исаия и Иоанн (Ис. I, 1; Апок. I, 10), но явно, насколько она может восприниматься человеческим умом по благодати Бога.

Глава XXVII

Ибо, как читаем в книге Исход, Моисей пожелал видеть Бога не так, как видел Его на горе, и не так, как видел в скинии, но в самой Его сущности, безо всякого посредства телесной твари, которая представляется чувствам смертной плоти, и не при посредстве образовавшихся в духе телесных подобий, а в Его истинном виде, насколько может Его



Принять 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



Неизреченними словами в том Своем виде, в котором никто не может Его видеть и остаться живым, если только он некоторым образом не умирает, совершенно ли выходя из тела, или же отрешаясь от телесных чувств так, что, как говорит апостол, уже не знает, в теле ли он, или находится вне тела, когда бывает восхищен и перенесен в подобное видение.

Глава XXVII

Поэтому можно допустить, что апостол третьим небом назвал тот третий род зрения, который превосходнее не только зрения телесного, коим созерцаются телесные предметы, но и духовного, коим созерцаются телесные подобия при посредстве духа, — тот (третий) род, коим созерцается слава Божия, для лицезрения которой очищаются сердца, как написано: “Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят” (Мф. V, 8), созерцается не в виде какого-нибудь телесного или духовного знака, но “лицем к лицу”, или, как написано о Моисее, “устами к устам”, т. е. в том виде, в каком так или иначе существует Бог, сколь бы мало ни был способен постигать Его наш разум, отличный от Него даже в том случае, когда очищен от всякой земной скверны и отрешен от всякого тела и телесного подобия, ибо пока мы находимся в дальнем от Него странствии, даже если живем здесь и праведно.

Почему же нам не думать, что великому апостолу, учителю языков, восхищенному в такое чрезвычайное видение, Бог захотел показать ту жизнь, в которой мы будем жить вечно после жизни сей? Почему не назвать ее раем, который грядет на смену того, в котором телесно жил Адам среди тенистых и 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 то же время представляет собою город, означает и Иерусалим вечный — наше общее отечество на небесах как вместе с теми, которые спасены надеждою и терпеливо ожидают, надеясь на то, чего не видят (Рим. VIII, 24, 25), так и (со спасенными) через Церковь 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, как 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



но все же тварь, которая, когда стремится созерцать 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, 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



Занимаються за нечто другое. Так, Петр ошибался не только тогда, когда видел сосуд и принимал его содержимое не за подобия тел, а за сами тела, но и тогда, когда, освобожденный ангелом от оков, он шел за ним телесным образом и, поставленный лицом к лицу с телесными формами, думал, что это видение. Ибо как в сосуде находились духовные и лишь подобные телам образы, так и телесное освобождение от оков по причине чуда было только подобно духовному. Но душа его ошибалась лишь потому, что принимала то и другое за нечто иное. Поэтому, хотя то, что души, разлучившись с телами, испытывают хорошего или дурного, не телесно, а подобно телесному, так как и сами души представляются самим себе подобными своим телам, но и радость эта, и это томление истинны, происходя от духовной субстанции. Так и в снах имеет значение, видим ли мы себя в радостном, или тягостном состоянии. Некоторые жалеют, что просыпаются, если видят во сне вещи, которые им приятны, и наоборот, напуганные и потрясенные ужасами и муками, проснувшись, боятся заснуть, чтобы не привиделось им то же самое снова. А само собою понятно, что адские муки гораздо ужасней, а потому и чувствуются они гораздо сильнее. И действительно, люди, которые находились в отрешении от телесных чувств, хотя и не таком, какое бывает при действительной смерти, однако более 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 несколько не



невались 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 почивают 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 также Авраам и оный на лоне его, т. е. в тайне его покоя, бедняк, между покоем которых и адскими муками, как читаем, “пропасть великая”; и не сказано, чтобы они были в аду, но сказано: “Умер нищий и отнесен был Ангелами на лоно Авраамово; умер и богач, и похоронили его; и в аде, будучи в муках, он поднял глаза свои, увидел вдали Авраама и Лазаря на лоне его...”, и проч. (Лук. XVI, 22, 23). Отсюда видно, что упоминание об аде сделано в приложении не к покою нищего, а к наказанию богатого.



Даже слова, сказанные Иаковом сыновьям: “С печалию иду к сыну моему в преисподнюю” (Быт. XXXVII, 35) сказаны им, мне кажется, скорее из боязни, как бы не впасть ему в такую чрезмерную печаль, чтобы отойти не в покой блаженных, а в муки грешных. Ибо печаль представляет собою немалое зло для души, если и апостол с такою великой заботой опасался за некоего, “дабы он не был поглощен чрезмерною печалью” (II Кор. II, 7). Но, как замечено выше, я не нашел и доселе еще ищу, но не встречаю случая, чтобы каноническое Писание употребило где-нибудь слово “ад” в хорошем смысле; не знаю, слышал ли кто-нибудь, чтобы лоно Авраамово и тот покой, куда отнесен был ангелами нищий, надобно было понимать как нечто дурное, а потому и не понимаю, как можно думать, что этот покой находится в аду.

Глава XXXIV

Но пока мы это ищем, а найдем ли — не знаем, книга наша настолько затянулась, что уже пора ее как-то закончить. Поэтому, так как мы завели речь о рае по поводу слов апостола, что он знает человека, восхищенного до третьего неба, но не знает, в теле ли, или вне тела он был восхищен, и так как человек тот восхищен был в рай и слышал там “неизреченные слова”, то (на основании только этих слов апостола) мы не беремся утверждать, находится ли рай на третьем небе, или же человек тот восхищен был на третье небо, а уже потом оттуда — в рай. Ибо если раем называется в собственном смысле тенистое место, а в переносном — духовная страна, где душа благополучна, то раем будет не только великое и прекрасное третье небо, что бы оно само по себе ни значило, но и некоторая радость в самом человеке, 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 наи-



тому, что по множеству болезней в сердце ее утешения жии 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 (айд), 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 зрится умом



столько сосредоточенным и углубленным, отрешенным очищенным от всех телесных чувств, что все там сущее, саму субстанцию Божию и Слово Божие, Которым сотворено все, в любви Духа Святого он может неизреченным образом видеть и слышать: то допустимо думать, что именно сюда и был восхищен апостол и здесь же находится и наилучший из всех рай, если так можно выразиться, рай раев. Ибо если добродетельной душе радость открывается во всякой доброй твари, то что может быть для нее выше той радости, которая заключается в Слове Божию, Которым сотворено все?

Глава XXXV

А если кого-либо интересует вопрос, какая надобность для умерших принимать на себя свои тела в воскресении, если для них возможно высшее блаженство и без тел, то хотя вопрос этот в силу своей трудности и не может быть достаточно раскрыт в настоящей речи, однако ни в коем случае не следует сомневаться, что ум человека, отрешенный от плотских чувств и после смерти сложивший с себя самую плоть, даже перейдя за черту подобий телесному не может видеть непреложную Субстанцию так, как видят ее святые Ангелы, по иной ли более сокровенной причине, или потому, что ему присуще некоторое естественное желание управлять телом, каковое желание до известной степени мешает ему с полным напряжением проходить к высшему небу, доколе он не будет соединен с телом, управление коим даст удовлетворение этому желанию. Но если это тело таково, что управлять им трудно и тяжело, как наше настоящее тело, которое, получая свое бытие от преступного начала, повреждается и обременяет душу, то тем более ум будет отвращаться от созерцания этого неба; ему необходимо отрешиться от чувств плоти, чтобы получить указание, как может достигать он зрения неба. Вот почему, когда ум наш получит тело не душевное, а вследствие будущего изменения, духовное, то, став равным с ангелами, он достигнет полного равновесия своей при-



...и, повинуюсь и повелевая, оживляясь и оживляя с
...ой неизреченной легкостью, что для него будет славою
...то, что раньше было бременем.

Глава XXXVI

Ибо и тогда останутся, без сомнения, те же три рода зрения, но они будут показывать одно вместо другого безо всякой ошибки и в телесных, и в духовных видениях, а тем более — в видениях разумных, которые будут настолько ясны и очевидны, что в настоящее время с гораздо меньшей очевидностью представляются нам сами подлежащие нашим телесным чувствам телесные формы, которым многие преданы так, что их только и считают существующими, а все, что не таково, совершенно не существующим. Мудрецы же стоят к телесным видениям в таком отношении, что хотя и считают их более очевидными, однако более уверены в том, что так или иначе мысленно представляют себе дальше телесной формы и телесного подобия, хотя, впрочем, не могут созерцать этого умом так, как созерцают те телесные — чувством.

Между тем, святые Ангелы заведуют судом и управлением в области телесного, но не склоняются к ней, как к более очевидной, и представляют в своем уме ее знаменующие подобия и, так сказать, дотрагиваются до них с такою властью, что могут сообщать их в откровении даже и человеческому духу; наконец, и непреложную субстанцию Творца созерцают так, что лицезрение Ее и любовь к Ней предпочитают всему, сообразно с Ней судят обо всем, к Ней направляются в своей деятельности и из Нее почерпывают все, что делают. Словом, у апостола, хотя и восхищенного от телесных чувств на третье небо и в рай, для полного и совершенного познания вещей, которое присуще ангелам, то именно и оказалось недостатком, что он не знал, в теле ли он был, или вне тела. Этого недостатка, конечно, уже не будет, когда, по получении тел в воскресении мертвых, тленное сие облечется в нетленное и мертвенное сие облечется в бессмертие (I



. XV, 53). Тогда все будет очевидно без всякой ошибки, всякого незнания, телесное, духовное и разумное будет разграничено по своим порядкам в чистой природе и совершенном блаженстве.

Глава XXXVII

Знаю, что некоторые, прославленные своими исследованиями священного Писания, изъясняли слова апостола о третьем небе так, что в этом-де случае 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, изъяснили этот предмет правильно, то или читатель подтвердит сказанное, если он духовный, или же при помощи Духа Святого воспользуется чем-нибудь из этой книги, чтобы стать духовным. На этом мы и закончим свое двенадцатитомное сочинение.



ПРИЛОЖЕНИЯ

АВРЕЛИЙ АВГУСТИН

ГЛАВЫ ИЗ ТРАКТАТА “О КНИГЕ БЫТИЯ” (ранняя редакция)

Глава I

О том, что непонятно нам в естественных вещах (а это, как мы полагаем, произведено всемогущим Художником Богом), говорить следует не утвердительно, а доказательно, особенно же в тех книгах, которые рекомендует нам Божественный авторитет и в которых человеку, необдуманно утверждающему нечто сомнительное, трудно избежать обвинения в святотатстве. Но, с другой стороны, и пытливости в изысканиях не следует заходить за пределы, обозначенные католической верой. А так как многие еретики имеют обыкновение изъяснять божественное Писание по собственному разумению, несогласному с католическим учением, то прежде рассуждения о книге (Бытия) считаю нужным изложить вкратце основоположения католической веры.

Они же таковы: всемогущий Бог Отец создал и устроил всю тварь через Своего едиnorodного Сына, т. е. единo-сущную 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”; 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 полнейшею любовью подчинена была одному только Богу, а всем прочим, что подчинено уже ей, управляла без страсти и похоти, т. е. по заповеди Божьей, ибо в этом случае она будет управлять без затруднений и злополучий, с величайшею легкостью и блаженством.

То же бедственное состояние, когда душа терзается непокорными ей тварями и сама, в свою очередь, не покоряется Богу, и есть наказание за грех, ибо когда она была покорна Богу, тогда покорялась ей и тварь. Выходит, огонь сам по себе не есть зло, поскольку он — творение Божие, но он жжет наше немощное существо вследствие греха. Те грехи, которые мы совершаем пред милосердием Божиим необходимо, после того, как из-за греха свободной воли впали в нынешнее свое состояние, называются естественными грехами.

Но человек обновлен через Иисуса Христа, Господа нашего, когда Сама неизреченная и непреложная Премудрость Божия благоволила воспринять полного и совершенного человека; Он родился от Духа Святого и Девы Марии, был распят, погребен, воскрес и вознесся на небо. Все это уже свершилось; теперь же Ему надлежит прийти в конце веков, чтобы судить живых и мертвых и воскресить во плоти. Верующим во Христа дан Дух Святой. Им основана мать-церковь, называемая католической (все-ленской) потому, что совершенна в целокупной общности своих членов, не заключена ни в одном из них и распространена по всему миру. Кающимся отпускаются все прежние грехи и обещается вечная жизнь и царство небесное.



Глава II

Согласно с этой верою и нужно смотреть на то, что в книге (Бытия) может подлежать испытанию и исследованию. Толкователями Писания рекомендуются четыре способа изъяснения Закона, названия которых могут быть приведены по-гречески, а определены и разъяснены 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. I, 1). Итак, эти слова можно рассматривать со следующих сторон: надобно ли понимать их только в смысле историческом, или же они означают что-либо и иносказательно, насколько, далее, они согласны с Евангелием и почему книга (Бытия) начинается именно с этих слов. В историческом смысле возможен вопрос, что значит “в начале”: в начале ли времени, или в Начале, т. е. в самой Премудрости Божией, ибо Сын Божий, когда Его спросили, кто Он, ответил: “От начала Суший” (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, можливо, “в начале” сказано потому, что то было первым творением? Но разве в ряду творений небо и земля могут быть названы первыми, если первоначально были созданы ангелы и все разумные силы? Ведь и ангелов мы должны считать сотворенными Богом, как о том говорится в псалме, где (наряду с другим сотворенным) упоминаются и ангелы, которым также сказано: “Да хвалят имя Господа, ибо Он повелел, и сотворились” (Пс. CXLVIII, 2, 5). Но если первоначально сотворены ангелы, то можно спросить: сотворены ли они во времени, прежде времени или вместе со временем? Если первое, то значит время, которое также есть тварь, сотворено до ангелов; если последнее, то ложны мнения тех, которые утверждают, что время началось вместе с небом и землей.

Если же ангелы созданы раньше времени, то надобно спросить, как это согласуется с дальнейшими словами: “И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов”? Из этих слов явствует, что время началось тогда, когда небо и небесные светила начали двигаться по определенному им пути; а если так, то как же могли быть дни раньше, чем началось время, которое получило начало от движения светил, созданных, как сказано, в день четвертый? Или, быть может, упоминание о тех днях введено из снисхождения к человеческой слабости, соответственно 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” немислимо вне представления о времени.



Если мы все это примем, то вместе с тем придетсяпустить 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 землю — низшая часть мира со всеми населяющими ее одушевленными существами. Или же небом просто названа высшая невидимая тварь, а землю — низшая и видимая...

Но можно еще спросить: понимается ли под небом и землей 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. 1, 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 *χαοζ*, сказано: “И тьма над бездною” потому, что не было еще света, который, если бы был, то, конечно, был бы вверху, освещая находящееся ниже? В самом деле, если внимательно рассудить, что такое тьма, то выяснится, что это ни что иное, как отсутствие света. Таким образом, этими словами



передана следующая мысль: “Над бездною не было света”. Поэтому материя, которая дальнейшим действием Божиим определяется в формы (конкретных) вещей, названа безвидной и пустою землей и лишенною света глубиной, будучи прежде названа именем неба и земли, о чем было сказано выше; если только, впрочем, под именем неба и земли бытописатель не хотел сначала обозначить всю вселенную, чтобы затем уже перейти к исследованию частей мира.

“И Дух Божий носился над водою”. Писатель раньше не сказал, что Бог создал воду, но из-за этого ни в коем случае не следует думать, что Бог не сотворил воды и что она уже существовала прежде, чем Он что-либо создал. “Ибо, — как сказал апостол, — все из Него, Им и к Нему” (Рим. XI, 36). Следовательно, Бог сотворил и воду, и думать иначе — великое заблуждение. Но почему же об этом ничего не сказано? Не захотел ли (здесь) писатель назвать еще и водою ту самую материю, которую раньше называл то небом и землею, то безвидной и пустой землею, то бездною? В самом деле, почему бы не назвать ее водою, если она была названа и землею, когда (в сущности) она не была ни оформленной водой, ни землей, ни чем-либо другим? Может быть, сперва она была названа небом и землей, затем — безвидной и пустой землей, и, наконец, водою с той целью, чтобы сначала под именем неба и земли обозначить материю всей вселенной, для которой она была создана совершенно из ничего; затем именем безвидной и пустой земли обозначить бесформенность, так как в ряду всех элементов земля наиболее бесформенна и наименее светла; наконец, именем воды обозначить материю, подлежащую действию Творца, ибо вода подвижнее земли, и потому подлежащая действию Творца материя, в виду легкости обработки и большей подвижности, должна была названа скорее водою, чем землей...



Н. ТРУБЕЦКОЙ

МИРОСОЗЕРЦАНИЕ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА*

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Миросозерцание блаженного Августина в его генезисе

I

Пятый век, несомненно, одна из важнейших эпох христианской цивилизации. Это та критическая эпоха, когда церковь, во всеоружии своей вполне сложившейся организации, вступает в средние века, передаваясь от древнего греко-латинского мира варварам и воспринимая в себя германские элементы. Вместе с тем это тот век, когда уже весьма резко и рельефно обозначается различие между христианством эллинским, восточным и латинским, западным.

Государственный порядок в то время расшатан и поколеблен в самом своем основании; церковь одна представляет собою общественное единство, скрепляя и связуя империю, распадающуюся на части в процессе саморазложения. Она одна противостоит сепаратистским движениям и центробежным силам, грозящим разрушить государство. Против варваров, со всех сторон прорывающихся в империю сквозь ослабевшие легионы, она одна представляет собою культурное единство греко-латинского мира. “Среди волнений мира, — говорит еще в конце IV-го века св. Амвросий Медиоланский, — церковь остается неподвижной; волны разбиваются о нее, не будучи в состоянии ее пошатнуть. В то время, как всюду вокруг нее раздается страшный

* Первая и вторая части работы кн. Е. Н. Трубецкого “Философия христианской теократии в V-ом веке”.



к, она одна предлагает всем потерпевшим крушение юю пристань, где они найдут себе спасение”.

Церковь представляет собою в то время единство не только духовное, но и мирское; одряхлевшее государство не в состоянии отправлять самых элементарных своих функций, светская власть не может уже «собственными силами защитить государство извне и скрепить его изнутри; она не обеспечивает ему ни справедливого суда, ни сколько-нибудь сносной администрации. Поэтому церковь, как единственная живая сила в этом обществе, волей-неволей вынуждена взяться за мирские дела, исполнять задачи светской власти. Мы видим в ту эпоху епископов в роли светских администраторов и судей, разбирающих такие дела, как споры о наследстве; мы видим их и в роли дипломатов. В те тяжкие времена необходимость иногда заставляет их принимать деятельное участие даже в военной защите государства: епископ в осажденном городе нередко стоит во главе обороны. На Западе и на Востоке церковь спасает государство, отправляя его функции. Это ведет там и здесь к образованию такого порядка вещей, в котором церковное единство смешивается с государственным и благодатный порядок строго не размежуется с порядком мирским.

Константин Великий понимал, что империя не может одними своими силами противостоять естественному процессу саморазложения и смерти. Чувствуя, что государство само по себе спастись не способно, что оно не в состоянии держаться на материальном базисе своей стихийной силы и военного могущества, он искал ему сверхприродной основы и призвал церковь к обоснованию Рима: он хотел скрепить единое государство посредством единой церкви. Но именно поэтому он и его преемники хотели стоять во главе единой церкви, чтобы через нее господствовать над государством. С одной стороны, император хочет сделать свою мирскую власть центром христианского общества, подчинив ей власть духовную в качестве служебного органа. Но, с другой стороны, и церкви присуще стремление к самостоятельности, и попытки восточных императоров к главенству в делах веры встречает энергичное противо-



ство. 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. С точки зрения Константина, высказанной им и унаследованной его преемниками, чтобы спасти государственное единство, нужен единый Бог и единая вера. Понятно, что с этой точки зрения всякий догматический спор, всякое разделение в церкви представляется угрозой целостности государства. Чтобы не выпустить из рук власть, необходимо заставить подданных верить так же, как и император: кто держится другого вероисповедания, тот не только еретик, но и бунтовщик. Отсюда стремление императора определять самое содержание христианского догмата. Он берет на себя обязанности духовной власти, диктуя своим подданным догматические формулы. Он предписывает им верить или не верить в единосущие Сына Божия Отцу или равенство Св. Духа Сыну, признавать в Сыне одно или два естества и т. п. Так поступают императоры как еретические, так и православные. Если церкви и поручаются разнообразные мирские задачи, то император тем более стремится у-



ить над нею свою суперматію, обратив ее в орган ей 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 уменьшение светской власти, а с другой — быстрый рост и усиление независимого епископата. Быстро развиваясь, духовная власть здесь господствует над мирской областью, подчиняя себе в конце концов и саму императорскую власть. Это отличие Запада от Востока вызвано сложной совокупностью культурно-исторических условий.

На Западе христианская империя с самого начала не имела почвы под ногами и была осуждена на бессилие. Перенося свою резиденцию на Восток, Константин чувствовал, что он не в состоянии сломить преданий языческого Рима, и мечтал лишь о том, чтобы самому от них освободиться. Язычники на Западе составляли в то время большинство и были в Риме господствующей силой. 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

* Даже суровые эдикты Грациана и Феодосия против языческих культов не были исполнены в Риме: языческие храмы здесь остаются неприкосновенными и процветает прежний культ.



равенству 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 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 христиан*. Значение епископата усилива-

* Впервые отказался от титула верховного жреца Грациан, но



ся за счет ослабления значения императора, и в особенности растет значение епископа римского, папы.

Столица древнего мира неизбежно является центральным пунктом борьбы христианства и язычества. Ведя эту борьбу собственными силами, римская церковь привыкает к самостоятельности, пользуется такой независимостью, как никакая другая церковь империи. В значительной мере благодаря этому, здесь развивается самостоятельная, независимая духовная власть, какой нет на Востоке, где кесарь выступает как представитель христианского единства, господствуя над большинством епископата. В Риме в глазах большинства язычников, стоящих на почве вековых традиций империи, христианство императора было лишь случайным инцидентом, и христиане также не привыкли видеть в нем своего деятельного помощника. Представителем христианского единства здесь является папа, а не император. Для римских христиан папа больше кесаря: последний не имеет силы над папой и не может принудить его к подчинению.

Еще в языческие времена римская община с ее епископом получает первенствующее значение в глазах христиан, как центр борьбы с язычеством. Рим имеет особый статус как пункт, где встречаются представители всех частей империи, всех национальностей, следовательно, и всех христианских общин, где, стало быть, рельефнее, чем где-либо, обрисовывается общенародный, вселенский характер церкви. Это — центр всечеловеческого общения, не связанного исключительно с какой-либо местностью или национальностью, а потому и центр христианского общения. В христианской империи все содействует усилению этого универсального значения римской общины и римского епископа, в особенности же слабая и двойственная политика западных кесарей. Уходя из сферы влияния императоров, христианский Рим становится Римом папским. Он перестает быть светской столицей, чтобы утвердиться в своем значении города св. Петра и апостольского

он сделал это чересчур поздно, когда обаяние императорского титула в глазах христианских подданных упало уже слишком низко.



стола. Етому немало способствует и то, что кесарь ложен 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. Смещение церкви и государства, выразившееся на Востоке в мирском деспотизме, в господстве мирской власти над церковью, на Западе, напротив, ведет к тому, что государство постепенно уходит в церковь, а церковь облекается в государство. Возвышению епископов над государством способствует и та благородная роль, которую они играют во время варварских нашествий. В минуту, когда сил у государства не хватает, чтобы спасти своих подданных от ярости завоевателей, епископы выступают в роли защитников мирного населения; они берут на себя обязанности посредников между победителями и побежденными и делают то, что



под силу государству — спасают свою беззащитную страну, 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 свободе она предоставлена самой себе. Более того, она оберегает и опекает здесь саму государственную власть в лице ничтожных и слабых императоров.

Вглядываясь внимательно в занимающую нас эпоху, мы убедимся, что в ней уже в конце IV-го и начале V-го века все элементы средневековой жизни и все признаки европейской цивилизации налицо. Атомарный индивидуализм разлагающегося общества в то время уже сливается с индивидуализмом пришлых германских элементов, прорвавшихся в империю. Расшатанный до основания государственный порядок уже не в состоянии сдерживать анархического произвола, и церковь одна стоит против индивидуализированной личности с ее стремлением к безграничной свободе и ненасытной жадой жизни. Привыкшая к разносторонней практической деятельности, не только духовной, но и мирской, церковь мало по малу проникается элементами античной культуры, насыщается государственными идеями древнего Рима; ее епископы являются представителями не только духовной власти, но и светских преданий, юридических и административных. Ее духовенство вступает в средние века уже подготовленное долгим опытом в управлении и господстве над людьми, и пастыри ее могли быть для варваров не только наставниками в вере, но и учителями права. На этой-то почве возрос и развился тот теократический идеал, который уже в начале V-го века нашел себе классическое выражение в творениях бл. Августина. О нем-то мы теперь и будем говорить.

II

Блаженный Августин — одна из самых интересных исторических личностей, которые когда-либо существовали. Оценка ее — одна из сложнейших и труднейших задач в виду разнообразия и богатства элементов, вошедших в состав его учения и так или иначе повлиявших на образование его характера. Августин — во всех отношениях олицетворение той переходной эпохи V-го столетия, когда



ин обветшавший мир рушится, а другой создается на о 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 возвещение мира нового”. Эти слова могут послужить прекрасной характеристикой и всей жизни и деятельности нашего отца церкви. Это во всех отношениях двойственная личность: в ней воплотились и сосредоточились все противоположности его века. Более того, он предвосхитил и объединил в себе контрасты нового времени, ибо, будучи отцом и, можно сказать, основателем средневекового католичества, он вместе с тем другими сторонами своего учения был пророком протестанства. И если протестанты и католики с одинаковым правом видят в нем своего родоначальника, то мы без всякого сомнения можем признать его отцом западного христианства во всех главнейших его разветвлениях.

Сын развратного африканца-язычника и христианской святой, Августин и во всей своей жизни остается двойственным порождением язычества и христианства, которые борются в нем до конца его жизни, не будучи в состоянии совершенно преодолеть одно другое. Внутренняя борьба этой личности — мировая борьба, и тот процесс психологического развития, который он увековечил в своей “Исповеди” есть прекрасное олицетворение мирового кризиса. Двум противоположным настроениям, сменившимся в жизни Августина, разнузданному язычеству его молодости и святому христианству зрелых лет, соответствуют две общественные среды; его внутреннее раздвоение есть раздвоение тогдашнего общества.

Родина бл. Августина, северная Африка, являет собою яркий образец этого раздвоившегося общества. Здесь противоположные настроения усиливаются страстной и впечатлительной африканской природой. Африка в занимающую нас эпоху — страна контрастов: здесь мы находим крайний аскетизм, соседствующий с самым грубым разв-



Тем, 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, двойится между аскетизмом отдельных подвижников, гонимых в пустыню всеобщей ненавистью, и разнузданным развратом масс. Суровый и страстный обличитель того времени Сальвиан несколько склонен к преувеличению, и Гастон Буасье справедливо предостерегает против чрезмерного доверия его показаниям. Но в данном случае у нас нет причин подвергать сомнению истинность его слов, так как то же впечатление мы выносим из творений самого Августина, в особенности из его “Исповеди”: и здесь мы видим беснующеся 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



но дает силу держаться на нравственной высоте своим следователям. В самом себе Августин познал дисгармонию, внутренний разлад своей среды, как борьбу двух противоположных начал. Он испытал в своей развратной молодости силу злого начала, греха; но то не был только индивидуальный, личный грех: он жил “как все”, повторяя грехи своего общества, где целомудрие считалось чем-то постыдным. То был грех социальный, но вместе с тем и грех его страстной и чувственной, отцовской природы, следовательно грех родовой, унаследованный. Вся общественная среда и унаследованная физическая организация толкает его на путь разврата, зла. С другой стороны, этим злым, необузданным влечениям противятся остатки христианского настроения, сохранившиеся в виде смутных детских воспоминаний. В этих впечатлениях молодости уже содержится тот основной контраст, который впоследствии определил все миросозерцание Августина: с одной стороны, грех является не только индивидуальным, но и социальным и наследственным; с другой — сила добра, благодати. В цитированном уже сочинении “De Gubernatione Dei” Сальвиан говорит: “Почти во всех африканцах я не знаю, что не худо”; и в другом месте: “С трудом можно найти между ними доброго”. Сопоставив хотя бы эти два изречения и все то, что Сальвиан говорит об африканцах, мы легко поймем, почему в особенности для африканца, как Августин, сила зла должна была представляться непомерной, неодолимой естественными человеческими силами; а добро, напротив, должно было казаться чем-то абсолютно сверхприродным, сверхчеловеческим. Это объясняет нам весьма многое в философии Августина и, между прочим, то, почему в его этическом миросозерцании человеческий элемент принижен, обречен на чисто пассивную роль, почему в его системе нет места человеческой свободе. Система эта раздирается контрастом между превозмогающей силой зла в развращенной человеческой природе и неодолимой силой благодати, которая одна в состоянии сломить это зло. Между этими двумя полюсами человек — ничто: его свобода всецело поглощается снизу или сверху, вся уходит в грех или в благодать.



В тот век всеобщего разъединения и разлада отдельная личность чувствует себя одиноко и волей-неволей сосредоточивается в своем внутреннем мире. А потому мы не удивимся, что философствование Августина начинается с самоуглубления и самоисследования. В новейшей литературе неоднократно было указано на его субъективизм, на его склонность к рефлексии, переходящую в болезненное прислушивание к себе; особенно часто любят подчеркивать в нем эту родственную себе черту протестантские немецкие историки. Центральным в умозрении Августина, говорят они нам, является субъективный внутренний мир человеческого сознания, воли и чувства. "Все внешнее имеет для него значение и цену, — говорит Зибек, — лишь когда оно является в рефлексии внутреннего", все объективное интересует его лишь в плане его отношения к человеку и его внутреннему миру. На первом месте у него, по словам 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 всю его философию сводили к одной лишь субъектной рефлексии. Субъективизм того времени, как было уже сказано, соответствует состоянию одиночества сосредоточенной в себе личности, и если бы мышление нашего отца церкви оставалось при одной рефлексии, он никогда бы не вышел из состояния эгоистического обособления, умственного и нравственного, и никогда бы не мог возвыситься над индивидуализмом своего общества; во всяком случае не эта черта делает его основателем средневековой теократии. На самом деле, он человек контрастов и вмещает в своем сознании элементы самые разнообразные и разнородные. Осознав ничтожество материального, чувственного мира, он погружается в самого себя, но лишь для того, чтобы, признав пустоту и ничтожество замкнутой в себе человеческой личности, выйти из этого состояния в мистическое созерцание.



“Не выходи из себя наружу, — говорит он в одном 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,



освободившись от манихейства, он еще не обратился 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



си!». 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



писывает. Ибо, если бы воля была целостна, то она не предписывала бы, потому что предписываемое уже было бы”, т. е., если бы воля не была внутренне разделена, то не было бы раздвоения между намерением и действием и предписание совпадало бы в непосредственном тождестве с исполнением. Это ненормальное состояние духа, в котором наша воля частично хочет, а частично не хочет и единая личность теряется среди противоречивых желаний и аффектов, Августин называет уродством, болезнью духа. На самом деле “существуют две воли, так как ни одна из них не есть целостная воля, и то, что присуще одной из них, то самое недостает другой”. Все в нашем внутреннем мире раздроблено, все в нем — борьба, хаос и противоречие.

Читая “Исповедь” Августина, мы чувствуем, как перед нами разверзается бездонная глубина субъективного сознания; но в этой глубине видна борьба объективных мировых контрастов. В ней раскрывается перед нами тот психологический процесс, который в большей или меньшей степени переживают все, кому вера достается ценой борьбы и усилий, кто приходит к ней путем долгих исканий и сомнений. Вместе с тем, эта же “Исповедь” может быть рассматриваема как субъективное отражение тогдашнего общества, расколовшегося между противоположными полюсами разнузданной чувственной природы и аскетической святости.

III

Усматривая раздвоение в корне нашего существа, Августин видит в нем начало разложения и смерти. В нашей земной жизни мы переживаем процесс непрерывного умирания. Вражда духа и плоти, этот врожденный дуализм нашей природы есть проявление в нас смерти, и окончательное отрешение духа от плоти, смерть тела — лишь последняя земная стадия этого мучительного процесса. Первое в порядке времени проявление смерти есть сама наша *natura vitata*: мы воспринимаем ее в сопротивлении нашей плоти, которая не повинуется волениям нашего



знания, 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 прошедшее, внутренне не наполняя нашу жизнь. Среди этого беспокойного движения мы ищем и не находим настоящего. Нам не на чем успокоиться, так как настоящего нет; мы беспрестанно умираем и беспрестанно внутренне тревожимся.

Раздвоение, смерть есть всеобщий закон всей нашей действительности, всего, что существует во времени. Главный интерес всей философии Августина вращается вокруг этого основного вопроса: как спастись от смерти, как преодолеть эту дурную двойственность нашей человеческой природы? Перед взором Августина стоит идеал целостной личности, пребывающей в состоянии мира и покоя. Следовательно, основной вопрос его философии может быть сформулирован еще и таким образом: как спасается человеческая личность? Но зло 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 все-



той, 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 мирозерцания. Мне незачем входить здесь в подробное изложение биографии Августина. Основные этапы жизни этого великого учителя церкви слишком общеизвестны и интересуют нас лишь поскольку позволяют легче понять процесс возникновения и развития его системы.

Каждый из нас еще на школьной скамье 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



утное брожение, безотчетная тоска по идеалу, как недовольство действительностью, недовольство настоящим.

Под влиянием Цицеронова “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 мирозерцании, 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, гипостазуруется 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