



УКРАИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ  
КИЕВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**Бл. Августин**

**Творения**  
**Том третий**  
**Часть 3**

---

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



Киев  
2012



XLIX, 1). И в другом месте: “Славьте Бога богов” (Пс. СXXXV, 2). А там, где говорится: “Страшен Он паче всех богов” (Пс. XCV, 4), указывается далее, почему так сказано: “Ибо все боги народов — идолы, а Господь небеса сотворил”; т. е. имеются в виду те, которых язычники считают богами. Под влиянием этого-то страха бесы говорили Господу: “Ты пришел погубить нас!”. В словах же: “Бог богов” нельзя, конечно же, разуметь Бога бесов. То же самое Писание богами именует и людей из числа народа Божия. Поэтому под Тем, о Ком сказано: “Бог богов”, можно разуметь Бога именно таких богов.

Но нас могут спросить: если богами называются люди потому, что они — из народа Божия, к которому Бог говорил через ангелов или людей; то не тем ли более достойны этого названия те бессмертные, которые наслаждаются блаженством, коего люди желают достигнуть почитанием Бога? На это мы можем ответить, что священное Писание не случайно с большею ясностью богами называет людей, чем этих бессмертных и блаженных, с которыми сравниться нам обещано только по воскресении. Причина в том, чтобы слабость веры не дерзнула кого-нибудь из них, ввиду из превосходства, счесть богом для нас. В отношении к человеку избежать этого нетрудно. Для того с большей определенностью люди из народа Божия и должны были быть названы богами, чтобы они знали и твердо веровали, что их Бог есть Тот, о Коем сказано: “Бог богов”; потому что хотя богами называются и те бессмертные и блаженные, которые на небесах, однако не называются богами богов, т. е. богами людей, живущих в народе Божиим. Поэтому и апостол говорит: “Ибо, хотя и есть так называемые боги, или на небе, или на земле, — так как есть много богов и господ много, — но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им” (I Кор. VIII, 5, 6).

Итак, нет смысла спорить о названии, когда само дело настолько ясно, что не возбуждает ни малейшего сомнения; но с одной оговоркой. Тех из числа этих блаженных бессмертных, которые посылались, чтобы возвещать людям



волю Божию, мы называем ангелами; они же этого не допускают. Они полагают, что служение это отправляется не теми, кого они называют богами, т. е. бессмертными и блаженными, а демонами, которых они решаются называть только бессмертными, но не блаженными, или если бессмертными и блаженными, то только добрыми демонами, а не богами, которых помещают высоко и удаляют от соприкосновения с людьми. Хотя и в данном случае спор кажется также спором из-за имени, но имя демонов до такой степени омерзительно, что мы должны всячески устранить его от святых ангелов.

Закончим же настоящую книгу на том, что бессмертные и блаженные существа, какое бы имя они ни носили, но если они — существа сотворенные и созданные, не суть посредники для злополучных смертных в деле возведения их к бессмертному блаженству; потому что различие в том и другом разделяет их. Те же посредники, которые с высшими существами имеют общее бессмертие, а с низшими — злополучие, — те, поскольку злополучны в наказание на злобу, скорее могут завидовать нам в блаженстве, которого сами не имеют, чем сообщать его нам. Друзья демонов не могут предоставить никакого сколько-нибудь серьезного доказательства того, почему бы мы должны были почитать как помощников тех, которых должны скорее избегать как обманщиков. О тех же, кого они считают добрыми и не только бессмертными, но и блаженными, достойными под именем богов почитания жертвами и жертвоприношениями ради получения блаженной посмертной жизни, — о тех, кто бы они ни были и какого бы названия ни были достойны, мы в следующей книге с помощью Божией покажем, что они сами желают, чтобы подобным религиозным служением почитался только единый Бог, Которым они сотворены и через общение с Которым блаженны.



## КНИГА ДЕСЯТАЯ

### Глава I

Каждому, кто способен так или иначе пользоваться разумом, ясно, что все люди желают быть блаженными. Но как только немощь смертных углубляется в исследование вопроса о том, кто блажен или что делает его блаженным, возникает много жарких споров. В этих спорах философы истощили свое ученое рвение и извели свой досуг; излагать эти споры и входить в их разрешение было бы и долго, и бесполезно. Если читающий настоящую книгу помнит, что мы сказали в восьмой книге относительно выбора философов, с которыми можно было бы войти в обсуждение вопроса о том, можем ли мы достигать блаженной посмертной жизни посредством религиозного служения и жертвоприношений единому Богу, или же посредством служения многим богам, в таком случае для него нет надобности повторять все это опять; если же он несколько подзабыл, то может освежить свою память вторичным прочтением упомянутой книги. Из числа всех философов мы выбрали платоников, заслуженно пользующихся наибольшей известностью как потому, что они в состоянии были возвыситься до понимания того, что человеческая душа, — хотя она безусловно и разумна, — не может быть блаженной иначе, как только вследствие общения со светом того Бога, Который создал мир и ее саму; так и потому, что они не признавали возможным, чтобы того, чего жаждут все люди, т. е. блаженной жизни, мог достигать кто-либо, кто чистотой непорочной любви не прилеплялся бы к единому высочайшему существу, которое есть неизменяемый Бог.

Но и платоники, поддавшись ли суете и заблуждению народов, или, как говорит апостол, осуетившись в своих умствованиях (Рим. I, 21) полагали или хотели казаться полагающими, что следует почитать многих богов; так что некоторые из них даже думали, что божеские почести, выражаемые в культе и жертвоприношениях, надлежит



воздавать и демонам (против чего мы отчасти уже выдвинули несколько возражений). Поэтому теперь, насколько поможет в этом Бог, нужно подвергнуть рассмотрению и обсуждению следующий вопрос: какого рода религии или почитания могут желать от нас те блаженные и бессмертные существа, составляющие небесные Престолы, Господства, Начала, Власти, которых платоники называют богами, а некоторых из них — добрыми демонами, или же вместе с нами — ангелами; т. е., говоря прямее, желают ли они, чтобы только их Богу, Который — Бог и для нас, или также и им мы совершали священнодействия и приносили жертвы или отправляли религиозные обряды, которыми освящались бы или некоторые стороны нашей жизни, или мы сами?

Божественности или, говоря точнее, божеству приличествует то почитание, для обозначения которого одним словом я, когда нужно, прибегаю к греческому термину *λατρεία*, так как латинское слово *cultus* представляется мне недостаточно выразительным для того, что я хочу сказать. Наши писатели, где только в священных Писаниях встречается слово *λατρεία*, переводят его словом *servitus*. Но то служение, которое приличествует людям и относительно которого апостол заповедует, чтобы рабы повиновались господам своим (Еф. VI, 5), по-гречески обозначается обычно другим словом, словом же *λατρεία*, согласно со словоупотреблением передавших нам божественные Писания, или всегда, или так часто, что почти всегда называется служение, имеющее место в богочитании. Почитание же, если оно обозначается только словом *cultus*, представляется приличествующим не одному лишь Богу. Говорится, что мы почитаем (*colere*) и людей, которых с почтением вспоминаем или в честь которых совершаем празднества. Да и не то лишь признается предметом почитания (*colii*), чему мы повинемся в силу религиозного смирения, но и нечто такое, что подчинено нам. Так, от этого слова взяты названия: *agricolae* (земледельцы), *coloni* (поселяне), *incolae* (обыватели). И сами боги называются *coelicolae* (небожители) именно потому, что они населяют (*colant*) небо, т. е. не от почитания, а от местожительства: они



как бы своего рода поселяне неба, — не в том смысле, в каком поселянами называются люди, находящиеся под властью землевладельцев, права состояния которых, как состояния земледельческого, обуславливаются рождением на земле, принадлежащей владельцу; а в том, в каком говорит один великий латинский писатель:

*То древний был город, владели им колонны Тира\*.*

Здесь колонами он их называет от поселения, а не от земледелия. Поэтому новые города, основанные большими городами, как бы рои пчел от ульев, называются колониями. Отсюда, хотя совершенно верно, что почитание (cultus) в строгом смысле этого слова приличествует одному только Богу, но так как этот термин употребляется в применении и к другим предметам, то почитание, приличествующее Богу, не может быть выражено по-латыни одним этим термином.

По-видимому, термин религия (religio) гораздо точнее обозначает не какое-либо вообще почитание, а именно богопочитание; почему наши писатели этим словом переводят греческое слово θρησκεία. Но так как по употреблению этого слова у латинян не только неученых, но и ученых, требуется соблюдать религию и в отношениях родства, свойства и других связей; то этим словом не устраняется двусмысленность, когда речь идет о почитании, приличествующем божеству, и под религией требуется понимать именно то почитание, которое должно оказываться только Богу: слово это представляется неуместным образом перенесенным от обязательного уважения к связям человеческого родства. Разумеется богопочитание в собственном смысле обыкновенно и под именем pietas (благочестие), которое греки называют εὐσεβεία. Но этим именем обозначаются и чувства, обязательные в отношении к родителям. А по народному словоупотреблению имя благочестия применяется и к делам милосердия; произошло это, по моему мнению, потому, что творить дела милосердия

---

\* Virg. Aeneid. I.



заповедует и Бог, и говорит, что они угодны Ему вместо жертвоприношений или даже более, чем жертвоприношения. В силу такого словоупотребления благочестивым называется и сам Бог.

В обыденной речи, впрочем, греки не называют Его εὐσεβῆν, хотя по большей части и употребляют слово εὐσεβεῖα в смысле милосердия. Поэтому в некоторых местах Писания, чтобы яснее было видно различие, они предпочли употреблять термин не εὐσεβεῖα, по своему смыслу означающий благое почитание, а θεοσεβεῖα, означающий почитание Бога. Мы не можем одним словом передать ни того, ни другого. Итак, что по-гречески называется λατρεία, а по-латыни переводится служением, но служением, которым мы почитаем Бога; или что по-гречески называется θρησκεία, а по-латыни религией, но религией в применении к Богу; или, наконец, что греки называют θεοσεβεῖα, но чего мы одним словом выразить не можем, а можем назвать почитанием Бога, — все это мы считаем обязательным только в отношении к Богу, Который есть истинный Бог и своих почитателей делает богами. Итак, кто бы ни были те бессмертные и блаженные существа, которые пребывают в небесных обителях, они не должны почитаться, если не любят нас и не желают нам блаженства. Если же любят и желают нам блаженства, то желают, конечно, нам быть блаженными от того же источника, от которого блаженны и сами; или они блаженны от одного источника, а мы — от другого?

## Глава II

Относительно этого вопроса, впрочем, между нами и этими превосходнейшими философами (платониками) существует полное согласие. Они вполне допускали и в своих сочинениях различным образом развивали мысль, что эти бессмертные и блаженные существа блаженны от того же, от чего делаемся блаженными и мы, — от некоего отражения умного света, который для них есть Бог и нечто иное, чем они, — света, которым они просвещаются



так, что сияют сами, и через общение с которым являются совершенными и блаженными. Плотин, разъясняя мысль Платона, часто утверждал, что та душа, которую они считают душою мира, блаженна от того же источника, от которого (блаженна) и наша; что есть некий отличный от нее свет, которым она создана и духовно озаряемая которым духовно сияет. Подобие этому бестелесному (свету) он указывает в видимых великих небесных светилах: свет представляет собою как бы солнце, а душа — как бы луну. Ибо луна, как они полагают, светится светом, отраженным от солнца.

Итак, этот великий платоник говорит, что разумная душа (или, лучше, умная душа, к роду которой он относит и души тех бессмертных и блаженных существ, которые, в чем он нисколько не сомневался, обитают в небесных жилищах) выше себя не имеют иной природы, кроме Бога, Который сотворил мир и Которым создана и она; и что тем премирным существам блаженная жизнь и свет познания истины сообщаются оттуда же, откуда и нам. В этом отношении он согласен с Евангелием, в котором читаем: “Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез него. Он не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о Свете. Был Свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир” (Иоан. I, 6 — 9). В этом различении достаточно ясно показывается, что разумная или умная душа, какую была душа Иоанна, не могла быть светом сама по себе, но сияла вследствие общения с другим, истинным Светом. Это подтверждает и сам Иоанн, когда, давая свидетельство о Нем, говорит: “И от полноты Его все мы приняли” (Иоан. I, 16).

### Глава III

Если это так, то, — если бы платоники или какие-либо другие философы, мыслившие подобным образом, познавши Бога, прославили и возблагодарили Его как Бога,



а не суетились в своих умствованиях, не служили бы отчасти причиной народных заблуждений, а отчасти не робели бы возвысить свой голос против них, — они, конечно, признали бы, что как те бессмертные и блаженные существа, так равно и мы, смертные и злополучные, чтобы могли быть бессмертными и блаженными, должны почитать единого Бога богов, Который — Бог и для нас, и для них.

Ему обязаны совершать или в некоторых таинствах, или в себе самих то служение, которое по-гречески называется *λατρεία*. Все мы вместе и каждый из нас в отдельности составляем Его храм, так как Он удостоил нас чести обитать и в согласии всех, и в каждом в отдельности, не расширяясь в массе и не умаляясь в единицах. Сердце наше — Его алтарь, когда оно возвышается до Него. Его умиловываем мы однородным Его Священником; Ему приносим кровавые жертвы, когда боремся за Его истину до смерти; Ему мы возжигаем приятнейший фимиам, когда пред очами Его пламенеем благочестивой и святой любовью; Ему посвящаем и возвращаем Его дары в нас: наши воспоминания; Его благодеяния освящаем празднествами и установленными днями, чтобы в свиток времен не проникало неблагодарное забвение; Ему приносим жертву смирения и хвалы на алтарь сердца огнем пламенной любви. Очищаемся от всякой скверны грехов и злых вожелений и освящаемся Его именем, чтобы видеть Его, как может быть Он видим, и соединиться с Ним. Ибо Он — источник нашего блаженства; Он — предел всех желаний. Избирая (*eligentes*), а точнее (так как мы теряли Его по небрежению) — вторично избирая (*religentes*) Его (откуда, говорят, и происходит слово религия), мы стремимся к Нему любовью, чтобы, достигнув, успокоиться; потому и становимся блаженными, что делаемся с достижением этой цели совершенными. Ибо наше благо, относительно конечной цели которого между философами существует великое разногласие, состоит не в чем ином, как в том, чтобы быть соединенными с Ним; в Его бестелесных объятиях, если так можно выразиться, умная душа исполняется и опло-



дотворяется истинными добродетелями. Это благо нам заповедуется любить всем сердцем, всею душою и всеми силами. К этому благу мы должны приводиться теми, которые нас любят, и в то же время вести тех, кого любим сами.

Так исполняются те две заповеди, в которых заключается весь закон и все пророки: “Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим. Возлюби ближнего твоего, как самого себя” (Мф. XXII, 37, 39). Так как человек уже научился любить самого себя, то ему и указана цель, к которой он должен направлять все свои действия, чтобы быть блаженным. Ведь тот, кто любит самого себя, желает именно того, чтобы быть блаженным. Достижение этой цели и указано в единении с Богом. Итак, когда человеку, уже знающему, как любить самого себя, заповедуется любить ближнего, как самого себя, то что другое ему заповедуется, как не то, чтобы он, насколько может, содействовал ближнему любить Бога? Вот это и есть богопочитание, это и есть истинная религия, это и есть благочестие, это и есть служение, приличествующее только Богу! Итак, если какая-нибудь бессмертная власть, какую бы силой она ни была одарена, любит нас, — она желает нам для нашего блаженства быть подчиненными Тому, Кому подчинена сама и, вследствие этого подчинения, блаженна. Следовательно, если она не почитает Бога, она злополучна, потому что не имеет Бога; а если почитает Бога, то не желает, чтобы почитали ее саму вместо Бога, а скорее помогает и силами любви содействует тому божественному определению, в котором написано: “Приносящий жертву богам, кроме одного Господа, да будет истреблен” (Исх. XXII, 20).

## Глава IV

Умолчу пока о другом, что относится к религиозному служению, которым выражается почитание Бога; замечу только, что нет человека, который бы осмелился утверждать, что следует приносить жертву кому-либо, кроме Бога. С



течением времени было взято многое из божественного культа и стало употребляться для выражения почтения к людям или в силу крайней уничиженности, или ради пагубной лести; но так, однако же, что те, к кому все это относилось, продолжали считаться людьми, хотя и достойными почтения и благоговейногo уважения, или даже, если им приписывалось слишком уж многое, и обоготворения. Но приходил ли кто-нибудь к мысли, что жертвы должны приноситься кому-либо, кроме того, кого он или знал, или считал, или мыслил богом? А насколько древне богопочитание, выражаемое в жертвах, это показывают два брата, Каин и Авель, из коих жертву старшего Бог отверг, а жертву младшего принял.

## Глава V

Но кто настолько безумен, что полагает, будто Бог нуждается в том, что предлагается ему в жертвах? Божественное Писание свидетельствует об этом во многих местах; чтобы не слишком распространяться, достаточно напомнить следующие слова псалма: “Я сказал Господу: Ты Господь мой; блага мои Тебе не нужны” (Пс. XV, 2). Поэтому следует думать, что Бог не нуждается не только в животных или вообще в каком-либо тленном и земном предмете, но даже и в самой человеческой праведности, и что все то, в чем выражается истинное почитание Бога, полезно человеку, а не Богу. Не скажет же, конечно, никто, что был полезен источнику, когда пил из него, или свету, когда видел его. Если древними праотцами совершались жертвоприношения животных, — о чем народ Божий теперь только читает, но чего уже не делает, — это нужно понимать так, что подобные жертвоприношения были знаком того, в чем выражается наше желание быть в общении с Богом и помогать ближнему в достижении той же самой цели. Видимая жертва представляет собою таинство, т. е. священный знак жертвы невидимой; поэтому некто кающийся у пророка (или, возможно, это был сам пророк), старающийся умиловить Бога за свои грехи,



говорит: “Жертвы Ты не желаешь, — я дал бы ее; к всесожжению не благоволишь. Жертва Богу дух сокрушенный; сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь, Боже” (Пс. L, 18, 19). Пророк говорит, что Бог жертвы не желает, и в то же время показывает, что Он желает жертвы: как же понимать это? Не желает Бог жертвы в смысле закланного животного, но желает жертвы в смысле сокрушенного сердца. Тем, чего, как говорит пророк, Бог не желает, указывается на то, чего, как прибавляет пророк, Он желает.

Таким образом, по словам пророка, Бог не желает жертв в том смысле, в каком Он желает их по верованию людей глупых, якобы ради Своего собственного удовольствия. Если бы Бог не хотел, чтобы эти жертвы, которых Он желает, и одна из числа которых есть сокрушенное и смиренное скорбью раскаяния сердце, обозначались жертвами, которых Он, как думают, желает для собственного удовольствия; то, конечно, не заповедал бы в Ветхом завете этих последних. И они потому и должны были в известное и определенное время измениться, чтобы удобными Богу или приятными Ему в нас считались не они, а, напротив, те, прообразом которых они служили. Поэтому Бог говорит словами другого псалма: “Если бы Я взалкал, то не сказал бы тебе; ибо Моя вселенная и все, что наполняет ее. Ем ли Я мясо волов, и пью ли кровь козлов?” (Пс. XLIX, 12, 13). Он как бы так говорит: “Ведь если бы все это было Мне необходимо, Я не стал бы просить у тебя того, что находится в Моей власти”. Затем прибавляя, что означают такого рода жертвы, говорит: “Принеси в жертву Богу хвалу, и воздай Всевышнему обеты твои; и призови Меня в день скорби; Я избавлю тебя, и ты прославишь Меня” (Пс. XLIX, 14, 15).

Подобным образом говорит Он и устами другого пророка: “С чем предстать мне пред Господом, преклониться пред Богом Небесным? Предстать ли пред Ним со всесожжениями, с тельцами однолетними? Но можно ли угодить Господу тысячами овнов или несчетными потоками елея? Разве дам первенца моего за преступление мое и плод чрева моего — за грех души моей?” О, человек!



сказано тебе, что — добро, и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно ходить пред Богом твоим” (Мих. VI, 6 — 8). И в словах этого пророка различается то и другое и ясно показывается, что Бог не требует самих по себе тех жертв, которыми обозначаются жертвы, которых Он требует. В послании, надписанном “К Евреям”, апостол говорит: “Не забывайте также благотворения и общительности, ибо таковые жертвы благоугодны Богу” (Евр. XIII, 16). И в словах: “Я милости хочу, а не жертвы” (Ос. VI, 6) нужно разуметь ничто иное, как жертву, предуказанную жертвой, так как то, что всеми называется жертвою, есть знак истинной жертвы. Милость же — жертва, конечно, истинная; поэтому и сказано то, что несколько выше было мною приведено: “Таковые жертвы благоугодны Богу”. Итак, все, что различным образом предписано было насчет жертв в скинии или храме, все это служило для обозначения любви к Богу и ближнему; ибо “на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки” (Мф. XXII, 40).

## Глава VI

Поэтому истинною жертвою бывает всякое дело, которое совершается нами из желания быть в святом общении с Богом, т. е. дело, имеющее отношение к тому конечному благу, которым мы могли бы быть истинно блаженными. Отсюда и само милосердие, которое оказывается человеку, не составляет жертвы, если оно совершается не ради Бога. Ибо хотя жертва приносится человеком, она тем не менее — дело божественное (*res divina*), так что древние называли ее и этим именем. Почему и сам человек, посвященный и обещанный Богу, есть жертва, насколько он умирает для мира, чтобы жить для Бога. К милосердию же относится и то, что каждый совершает над самим собою. Поэтому написано: благоугодная Богу, милосердствуй о душе своей (Сир. XXX, 24). Даже тело наше становится жертвой, когда мы очищаем его умеренностью, если делаем это так, как должны делать ради Бога, т. е. предавая свои члены не



греху в орудие неправды, а Богу в орудия праведности (Рим. VI, 13). Убеждая поступать так, апостол говорит: “Умоляю вас, братья, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего” (Рим. XII, 1). Если же тело, которым душа пользуется как последним слугою или инструментом, становится жертвой, когда правильное и доброе пользование им имеет отношение к Богу, то во сколько же раз более становится жертвой сама душа, когда она возносится к Богу так, что, воспламенившись любовью к Нему, снимает с себя образ мирской похоти, и, подчинившись Ему, как бы преобразуется по Его непреложному образу, угождая Ему тем, что получила от красоты Его? “Не сообразуйтесь с веком сим, — продолжает апостол, — но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что (есть) воля Божия, благая, угодная и совершенная” (Рим. XII, 2).

Итак, если истинные жертвы суть дела милосердия или к нам самим, или к ближним, имеющим отношение к Богу; дела же милосердия совершаются не иначе, как ради того, чтобы мы освободились от злополучия и стали блаженными, что достигается только при помощи блага, о котором сказано: “А мне благо приближаться к Богу” (Пс. LXXII, 28); то само собою следует, что весь этот искупленный град, т. е. собор и общество святых, приносятся во всеобщую жертву Богу тем великим Священником, Который принес и самого Себя за нас в страдании в образе раба, чтобы мы для такой Главы были телом. Этот образ раба Он принес в жертву; в нем принес Он и самого Себя; в силу этого образа Он — Посредник: в нем Он и Священник, и Жертва. Поэтому, увещая, чтобы мы представили свои тела в жертву живую, святую, благоугодную Богу, в разумное служение Богу, — чтобы не сообразовывались с веком сим, но преображались обновлением ума своего, чтобы познавать, в чем состоит воля Божия и в каком отношении сами мы составляем благую, угодную и совершенную жертву, апостол говорит: “По данной мне благодати, всякому из вас говорю: не думайте о себе более, нежели должно думать; но думайте скромно,



по мере веры, какую каждому Бог уделил. Ибо, как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены” (Рим. XII, 3 — 5). “Мы многие составляем одно тело во Христе”: вот жертва христианская! Это-то Церковь и выражает известным для верующих таинством алтаря, которым показывается ей, что в том, что приносит, приносится она сама.

## Глава VII

Так как бессмертные и блаженные существа, обитающие в небесных жилищах и соутешающиеся общением со своим Творцом, вечностью Которого они крепки, истинною непоколебимы, дарами святы, любят нас, смертных и злополучных, из милосердия, чтобы мы стали бессмертными и блаженными; то они не желают, конечно, чтобы жертву мы приносили им, а не Тому, Кому вместе с нами и они сами приносят жертву. С ними составляем мы один град Божий, к которому обращены слова псалма: “Славное возвещается о тебе, град Божий!” (Пс. LXXXVI, 3). Одна часть его, которая в нас, странствует; другая, которая в них, подает помощь. Из этого горнего града, в котором законом служит умная и непреложная воля Божия, из этого в своем роде сената (сигіа), — так как в нем пребывает забота (сига) о нас, — снизошло к нам при посредстве ангелов то святое Писание, в котором сказано: “Приносящий жертву богам, кроме одного Господа, да будет истреблен” (Исх. XXII, 20). Это Писание, этот закон, эти заповеди подтверждаются столькими чудесами, что совершенно очевидно, кому хотели бы видеть нас приносящими жертву те бессмертные и блаженные существа, которые желают нам того же, чего и себе.



## Глава VIII

Если бы я обратился к давно минувшим временам, то вынужден был бы рассказывать гораздо пространнее, чем сколько нужно, о том, какие совершены были чудеса в подтверждение обетований Божиих, которыми Бог за тысячу лет предсказал Аврааму, что в семени его благословятся все будущие народы (Быт. XVIII, 18). Кто, в самом деле, не удивится тому, что бесплодная жена Авраама родила сына в таких преклонных летах, когда уже не может рожать и плодовитая женщина; что при жертвоприношении того же Авраама пламя, явившееся с неба, прошло между разделенными надвое жертвами (Быт. XV, 15); что ангелами, которых Авраам гостеприимно принял как людей и от которых получил обетование о будущем потомстве, была ему предсказана гибель содомлян от небесного огня (Быт. XVIII, 20); что теми же самыми ангелами возведено было чудесное от этой погибели спасение сына его брата, Лота (Быт. XIX, 17), жена которого, оглянувшаяся в пути назад, превращена была мгновенно в соль, таинственно научая тем, что на пути спасения никто не должен желать прошлого?

А сколько чудесного было совершено Моисеем в Египте для освобождения народа Божия от ига рабства, причем попущено было совершить некоторые чудеса и волхвам фараона, т. е. египетского царя, угнетавшего этот народ, чтобы тем чудеснее побеждены были они Моисеем (Исх. VII, 10)? Они действовали при помощи волхвований и чародейств, которым преданы злые ангелы, т. е. демоны; но Моисей с помощью ангелов легко превзошел их, будучи настолько же могущественнее их, насколько и праведнее во имя Господа, сотворившего небо и землю. Затем, когда на третьей казни искусство волхвов оказалось бессильным, Моисеем по великому и таинственному распоряжению было произведено десять казней, которыми жестокие сердца фараона и египтян доведены были до согласия отпустить народ Божий. Но они тотчас же раскаялись, и когда выступили вслед за вышедшими евреями, а евреи проходили



ло расступившемуся морю как по суху, были покрыты и потоплены сомкнувшимися снова волнами (Исх. XIV, 22).

Что сказать о тех чудесах, которые дивным божественным действием совершены были в то время, когда тот же народ странствовал в пустыне, — о том, как вода, которую нельзя было пить, потеряла свой горький вкус и утоляла жаждущих, когда по велению Божию в нее положено было дерево (Исх. XV, 25); как для голодных с неба манна (Исх. XVI, 14), которая, если собирали ее сверх указанной меры, гнила и червивела, а собранная накануне субботы в двойном количестве (так как в субботу собирать не дозволялось), не подвергалась ни малейшему гниению; как в то время, когда явились желавшие мяса, которым, казалось, невозможно было удовлетворить такое множество народа, стан наполнился птицами, и желавшие мяса насытились им до отвращения (Числ. XI, 31); как вышедшие навстречу евреям враги, перекрывшие им путь и вступившие с ними в сражение, по молитве Моисея, простершего свои руки наподобие креста, были разбиты, причем не погиб ни один еврей (Исх. XVII, 11); как явившиеся в народе Божиим мятежники, отделившиеся от свыше учрежденного общества, для видимого примера невидимой кары поглощены были разверзшеюся землею живыми (Числ. XV, 32); как камень по удару жезла источил обильные воды (Исх. XVII, 6); как умиравшие от смертоносных укусов змей, бывших справедливейшим наказанием за грехи, выздоравливали, когда взирали на повешенного на дерево медного змия (Числ. XXI, 6 — 9), так что змий этот был и помощью для угнетенного бедствием народа, и вместе с тем знаком смертью разрушенной, как бы ко кресту пригвожденной смерти? Этого змия, сохраненного в память события, потом, когда заблуждающийся народ начал его почитать как идола, уничтожил к великой похвале за свое благочестие царь Езекия, служивший Богу своею религиозною властью (IV Цар. XVIII, 4).



## Глава IX

Такие и многие другие им подобные чудеса (рассказывать обо всех их заняло бы слишком много времени) совершались к прославлению почитания единого Бога и к возбранению культа многих богов! И совершались они силою простой, соединенной с благочестивым упованием веры, а не волхвованиями и прорицаниями, составленными по правилам науки, измышленной нечестивым любопытством, — науки, известной или под именем магии, или под более мерзким названием гозтии, или под названием более почетным — теургии. Такие названия дают этой науке те, которые стараются установить в этого рода вещах различие, и из людей, преданных непозволительным искусствам, одних считают заслуживающими осуждения, а именно тех, которых считают преданными гозтии и которых народ называет просто: злодеями; а других хотят представить заслуживающими похвалы, именно тех, которые занимаются теургией; хотя как те, так и другие одинаково преданы лживым обрядам демонов, выдаваемых за ангелов.

Так, некоторое якобы очищение души через теургию допускает и Порфирий, хотя делает это осторожно и, так сказать, стыдливо; он не признает, что это искусство возвращает кого-нибудь к Богу. Он явно колеблется между двумя сменяющими друг друга настроениями: пороком святотатственного любопытства и воспоминанием о внушениях философии. То он убеждает остерегаться этой науки, как науки ложной, по своему действию вредной и преследуемой законами; то, как бы делая уступку ее почитателям, говорит, что она полезна для очищения если не умной части души, которую воспринимаются истины духовных предметов, не имеющих ничего телесного, то по крайней мере части душевной, которую воспринимаются образы телесных предметов. Посредством теургических освящений, называемых телетами, говорит он, эта часть души делается способной к сношению с духами и ангелами и к видению богов. Но для умной стороны души, как сознается он сам, от теургических телетов не получается никакого очищения, которое делало бы ее способной к



видению Бога и к восприятию того, что существует действительно. Отсюда понятно, каких богов или какое видение получается от теургических освящений, если в нем, как сознается Порфирий, не видно того, что существует действительно. Затем, по его словам, разумная (или, как он предпочитает говорить — умная) часть души может проникать в высшую область, хотя бы ее душевная часть и не была очищена никакой теургической наукой; часть же душевная, хотя и очищается теургами, но не настолько, чтобы могла достигать бессмертия и блаженства.

Итак, хотя он различает демонов и ангелов, говоря, что демонам принадлежат места воздушные, а ангелам — эфирные или огненные; хотя убеждает пользоваться дружелюбием всякого демона, чтобы с его помощью каждый после смерти мог хоть немножко подняться от земли, утверждая, с другой стороны, что к высшему сообществу ангелов приводит другой путь: однако, он достаточно ясно указывает на то, что следует избегать общения с демонами, когда говорит, что душа, терпя после смерти наказания, с ужасом отвращается от культа демонов, которыми была обманута. При этом он не мог отрицать, что теургия, которую он выставляет как бы примирительницей с богами и ангелами, является орудием таких сил, которые или сами ненавидят, или служат искусству людей, ненавидящих очищение души. Он приводит по этому предмету жалобу какого-то халдея. “Один добродетельный человек в Халдее, — говорит он, — жалуется, что успехи его в великом подвиге очищения души становятся тщетными по той причине, что проникнутый ненавистью к нему и весьма сведущий в этом деле человек заклинал священными заклинаниями силы, чтобы они не слушали его молений. Таким образом, — замечает Порфирий, — тот заклинал, а этот не разрешил”. Из этого его примера видно, что теургия представляет собою в руках богов и людей искусство совершать как доброе, так и худое, — что даже и боги испытывают те волнения и страсти, которые Апулей приписывает демонам и людям, отделяя богов от людей только высотой эфирных седалищ и защищая по этому предмету мнение Платона.



## Глава X

Вот и другой платоник, которого считают еще более ученым, Порфирий, говорит, что посредством какого-то теургического знания могут стать орудием страстей и подчиниться душевным волнениям сами боги; потому что их можно священными молитвами заклясть и заставить бояться подавать душе очищение; причем требующий зла может навести на них такой ужас, от которого посредством того же теургического знания не в состоянии освободить их и предоставить возможность оказать благодеяние другой, просящий блага. Кто, кроме самого несчастнейшего раба демонов и человека решительно чуждого благодати истинного Освободителя, не поймет, что все это — измышления лживых демонов? Ведь если бы люди имели на этот раз дело с богами добрыми, у последних больше веса имел бы тот, кто желал очищения души, чем тот, кто этому препятствовал. А если бы человек, о котором шла речь, показался богам недостойным очищения души, они во всяком случае должны были бы отказаться от содействия ему не из робости перед злобным теургом или, как говорит Порфирий, из страха перед более сильным божеством, а по свободному волеизъявлению.

А между тем, удивительное дело: этот добродетельный халдей, желавший очистить душу теургическими обрядами, не нашел никакого высшего бога, который или навел бы на оробевших богов еще больший ужас и принудил бы их этим помочь в добром деле, или укротил бы держащего их в страхе бога и тем дал бы им свободу делать добро; если, разумеется, у самого добродетельного теурга не нашлось заклинаний, посредством которых он мог бы очистить прежде самих богов, призываемых им в качестве очистителей души, от язвы этого страха! Ибо почему же нельзя допустить такого могущественнейшего бога, которым бы они были очищены, если может быть допущен такой, которым они были уstraшены? Или разве бог, который принимает моления человека с зложелательным сердцем и страхом удерживает богов от благодеяний, есть, а бога, который бы выслушивал молитвы человека с сердцем



доброжелательным и освобождал богов от опасения окликать помощь в добре, нет?

Так вот какова эта знаменитая теургия, вот каково это пресловутое очищение души! В ней более вымогает нечистая ненависть, чем вымалывает чистая доброжелательность. Не побуждает ли она остерегаться и отвращаться лживости злых духов и слушать спасительное учение! А что занимающиеся этими мерзкими очищениями, совершаемыми посредством святотатственных обрядов, видят будто бы очами очищенного духа некоторые, по словам Порфирия, прекрасные образы ангелов ли, или богов (если только, впрочем, они видят что-нибудь подобное), так это то, о чем говорит апостол: “И не удивительно: потому что сам сатана принимает вид Ангела света” (II Кор. XI, 14). Эти видения есть дело того, кто, желая уловить несчастные души мерзкими обрядами многих и ложных богов и отвратить их от почитания истинного Бога, которым они единственно очищаются и спасаются, подобно тому, как говорится о Протее:

*В различных является видах\*,*

то преследует как враг, то лживо приходит на помощь, но вред причиняет и там и здесь.

## Глава XI

Гораздо лучше рассуждает этот Порфирий в своем письме к египтянину Анебону, в котором под видом человека, ищущего вразумления и ответа на занимающие его вопросы, разглашает и опровергает святотатственные знания. Хотя в письме этом он делает неблагоприятный отзыв о всех демонах, говоря, что они по неразумию вбирают в себя влажные испарения и потому живут не в эфире, а в воздухе под луною и на самой луне; но ту лживость и злобу, то непотребство, которые справедливо

---

\* Virg. Georg. IV.



возмущали его, не осмеливается приписывать всем демонам. Так, вслед за другими, он называет некоторых из них демонами благосклонными, хотя всех признает неразумными. С другой стороны, он выражает удивление, что жертвы не только привлекают богов, но и принуждают их и заставляют насильно делать то, чего хотят люди; и если различие между богами и демонами заключается в телесности и бестелесности, то каким-де образом можно считать богами солнце, луну и прочие видимые небесные светила, которые, по его мнению, несомненно телесны; а если они боги, то каким образом одни из них называются благодетельными, а другие зложелательными, и каким образом, будучи телесными, они присоединяются к бестелесным.

Он также задает, как бы сомневаясь, вопрос и о том, обладают ли прорицатели и люди, совершающие некоторые чудеса, более могущественною душою, или к ним приходят извне какие-то духи, с помощью которых они бывают в состоянии совершать эти чудеса. Со своей стороны он считает более вероятным предположение, что эти духи приходят извне, потому что упомянутые люди связывают некоторых, отпирают замкнутые двери, совершают другие подобного рода чудеса, употребляя для этого камни и травы. Поэтому, по словам его, иные полагают, что существует какой-то особый род существ, исполняющий в подобных случаях человеческие желания, — род по своей природе лукавый, являющийся под всевозможными формами и образами, принимающий вид то богов, то демонов, то душ умерших людей; что именно он и делает все то, что кажется добрым или худым, хотя в истинно добром не оказывает никакой помощи, даже не имеет представления о нем; ревностных же поборников добродетели вынуждает достигать его путем тяжких испытаний и жертв, всячески вредит им и мешает; что, наконец, он преисполнен дерзости и гордости, услаждается смрадом, увлекается лестью.

Все это об этом роде лживых и злых духов, которые входят в душу человека извне и потешаются над усыпленными и бодрствующими человеческими чувствами, Пор-



фирий высказывает не как положительные свои убеждения, а как остроумные предположения или вещи сомнительные, утверждая, что якобы так думают другие. Такому философу трудно и постигнуть, и с уверенностью опровергнуть всю эту дьявольщину, которую любая старушка-христианка узнает сразу и презирует с полной свободой. А может быть, он опасался оскорбить того, кому писал, т. е. Анебона, знаменитейшего жреца этого культа, равно как и других поклонников подобных вещей, как вещей божественных и относящихся к почитанию богов.

Вытекают, однако же, сами собою (и он, как бы подвергая их исследованию, упоминает о них) такие вещи, которые, по здравом размышлении, не могут быть приписаны никому, кроме злых и лживых сил. Так, он спрашивает, почему те, к которым обращаются с молитвой, как к лучшим, вынуждаются, как худшие, исполнять несправедливые человеческие распоряжения? Почему не выслушивают они молитв возбужденного нечистой страстью, хотя сами не задумываясь подталкивают того или иного на кровосмешение? Почему приказывают своим жрецам удаляться от животных из опасения, как бы не оскверниться испарениями тела, а между тем сами привлекаются как другими испарениями, так и смрадом жертвенных животных, — служителю возбраняют прикасаться к трупам, а сами по большей части чествуются трупами? Что значит, что человек, подверженный какому-либо пороку, угрожает этим не демону или какой-нибудь душе умершего, а солнцу, луне и вообще какому бы то ни было небесному светилу, и наводит на них ложный страх, чтобы добиться от них истины? Угрожают и небу вступить с ним в борьбу, высказывают и другие такого рода невозможные для человека вещи, чтобы боги, как самые бессмысленные дети, испугавшись этих ложных и смешных угроз, исполняли то, что им приказывается.

Он также говорит, что некий Херемон, человек весьма сведущий в такого рода священных, или лучше — святотатственных вещах, писал, будто обряды, совершаемые у египтян, имеют чрезвычайную силу и заставляют богов делать то, что им приказывают посредством громко вы-



сказываемого недовольства Исидою или мужем ее Осирисом, когда закликающий человек угрожает разгласить таинства или уничтожить культ, и в последнем случае даже разорвать на части Осириса, если они не исполнят приказаний. Порфирий не без основания удивляется, что человек расточает богам такие пустые и бессмысленные угрозы, и богам не каким-нибудь, а небесным и сияющим лучезарным светом; и его угрозы не остаются без последствий, но имеют принудительную силу и, наводя ужас, заставляют исполнять то, чего он желает. Но при этом, под видом человека удивляющегося и исследующего причины подобных вещей, он дает понять, что делают это те духи, род которых, якобы следуя чужому мнению, он описал выше, — духи лживые не по природе, как полагает он, а по испорченности, которые принимают вид богов и душ умерших людей и не являются только в виде демонов, а в действительности суть именно демоны. И все то, что кажется ему совершающимся на земле людьми с помощью различных средств, приводящих в действие способные к тому силы: с помощью трав, животных, каких-либо звуков и слов, разных выдумок и штук, даже наблюдений за движениями звезд в обращении неба, — все это — дело этих же самых демонов, глумящихся над покорными им душами и обращающих человеческие заблуждения в потешные для себя забавы.

Итак, Порфирий или в самом деле испытывал сомнения и исследовал подобные вещи, и потому упоминал о том, что служит к изобличению и опровержению, и представлял все это делом не тех сил, которые помогают нам в деле приобретения блаженной жизни, а демонов-обманщиков; или же (чтобы быть лучшего мнения об этом философе) не хотел преданного подобным заблуждениям египтянина, мнившего себя человеком знающим нечто великое, обижать, так сказать, гордым авторитетом ученого и смущать открытым спором, а хотел вызвать его на обсуждение этих вещей под видом смиренного человека, исследующего и желающего поучиться, — хотел показать ему, насколько нужно презирать и даже избегать этого. Наконец, уже в заключении письма, он просит египтянина разъяснить ему,



какой путь указывает египетская мудрость к блаженной жизни. При этом, между прочим, он говорит, что те, по-видимому, напрасно ищут мудрости, которые обращаются к богам для того, чтобы тревожить божественный ум или ради достижения преходящих благ, или ради приобретения имущества, или ради браков, или ради торговли, или ради чего-либо еще в подобном роде. Да и сами божества, к которым они обращаются, хотя и предсказывают о прочих вещах нечто истинное, но поелику не дают относительно блаженства никаких верных и достаточно пригодных указаний, суть не боги и даже не добрые демоны, но или тот род, который называется лживым, или же чистейший человеческий вымысел.

## Глава XII

Но поелику посредством этих знаний творятся такие вещи, которые превышают человеческие возможности, то остается предположить, что предсказываемое и совершаемое, по-видимому, чудесно и говорит об участии некоей силы как бы свыше, но не относится при этом, однако, к почитанию единого Бога, быть в общении с Которым составляет единственное блаженнотворящее благо, как это признают и с достаточной основательностью доказывают и платоники; (все это) благоразумие требует считать глумлением со стороны злых демонов и лукавыми ловушками, которые надлежит устранять истинным благочестием. Относительно же тех чудес, которые совершаются или через ангелов, или каким-либо иным сверхъестественным образом, но так, что обращают умы к почитанию и к религии единого Бога, в Котором одном заключается блаженная жизнь, — относительно этих чудес надлежит верить, что они совершаются действием Божиим теми и через тех, которые нас любят истинно и благочестиво. При этом не следует слушать тех, которые не признают, что невидимый Бог совершает видимые чудеса. Ведь и по их мнению сотворил же Бог мир, видимость которого они ни в коем случае не могут отрицать. А все, что ни совершается



чудесного в этом мире, все это — несомненно меньше, чем весь этот мир, т. е. небо, земля и все, что в них существует; все это сотворено, конечно, Богом. И как сам сотворивший, так и способ, которым Он сотворил, сокровенны и непостижимы для человека.

Итак, хотя чудеса видимой природы и потеряли свою цену по той причине, что мы их видим постоянно; однако, если обратить на них мудрое внимание, они окажутся удивительнее самого необыкновенного и редкого (чуда). Да и сам человек представляет собою большее чудо, чем всякое чудо, совершаемое человеком. Поэтому Бог, сотворивший видимые небо и землю, не гнушается творить видимые чудеса на небе и на земле, посредством которых возбуждает к почитанию невидимого Себя душу, еще преданную видимым предметам; но где и когда сотворить их, непреложный совет для этого находится в Нем самом, в планах Которого все будущие времена суть времена уже существующие. Ибо, давая движение временным предметам, сам Он не движется во времени; что должно быть совершено, Он знает так же, как и совершенное; внимает призывающим так же, как видит и имеющих призывать. И когда внимают ангелы Его, внимает в них Он как в истинном, нерукотворенном Своем храме, как внимает и в святых людях Своих; во времени осуществляютя Его же веления, предусмотренные Его вечным законом.

### Глава XIII

Не следует смущаться, что, будучи невидимым, Он, как повествуется, часто являлся праотцам. Ибо как звук, при посредстве которого слышится мысль, возникающая в безмолвии сознания, не есть то, что есть сама эта мысль; так и тот образ, в котором был видим Бог, невидимый по природе, не был тем, что есть Он сам. И тем не менее в телесном образе был видим сам Бог, как в звуке голоса слышится сама мысль. Знали и праотцы, что, видя в телесном образе невидимого Бога, они видели не то, чем Он был. Так, Моисей разговаривал с Ним (лицом к



лицу), и однако же просил: “Если я приобрел благоволение в очах Твоих, то молю: открой мне путь Твой, дабы я познал Тебя” (Исх. XXXIII, 13). Поэтому, когда надлежало грозным образом объявить через ангелов закон Божий, и объявить не одному человеку или немногим мудрецам, а целому роду и многочисленному народу, то перед этим народом совершены были великие чудеса на горе, где этот закон был дан через посредство одного в присутствии множества людей, стоявших в страхе и ужасе перед тем, что совершалось. Ибо израильский народ поверил Моисею не так, как поверили лакедемоняне своему Ликургу, думая, будто те законы, которые были им составлены, он получил от Юпитера или Аполлона. Когда еврейскому народу давался закон, которым повелевалось почитать единого Бога, то в присутствии самого народа, — насколько божественное провидение посчитало это нужным, — чудесными явлениями и землетрясениями было показано, что при этом даровании закона тварь служила Творцу.

## Глава XIV

Как идет правильно поставленное образование одного человека, так и образование рода человеческого, насколько это касалось народа Божия, совершалось в известные периоды времени, как бы по возрастам, возводя его от временного и видимого к пониманию вечного и невидимого; так что и в то время, когда в качестве божественных обещались видимые награды, все же заповедалось почитание единого Бога, чтобы человеческий ум даже ради самых земных благодетей преходящей жизни не покорствовал никому, кроме истинного Творца души и Господа. Ибо никто, кроме безумного, не станет отрицать, что все, чем могут служить людям или ангелы, или люди, находится во власти единого Всемогущего.

Как известно, о провидении рассуждал и платоник Плотин: он говорил, что от высочайшего Бога, красота которого непостижима и невыразима для человека, оно простирается до самых земных и низших предметов; и,



приводя в качестве примера красоту маленьких цветов и листочков, утверждал, что все это, столь презренное и скоропреходящее, не могло бы иметь такого совершенства форм, если бы не получало образования оттуда, где пребывает непостижимая и непреложная, все в себе содержащая форма\*. На это указывает и Господь Иисус, когда говорит: “Посмотрите на полевые лилии, как они растут: не трудятся, ни прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них; если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра брошена в печь, Бог так одевает, кольми паче вас, малoverь!” (Мф. VI, 28 — 30). Итак, хорошо, что человеческая душа, еще нетвердая вследствие земных желаний, учится даже тех низших благ, которых желает временно, которые необходимы только для земной преходящей жизни и достойны презрения по сравнению с вечными благами будущей жизни, ожидать только от единого Бога, чтобы при желании даже и этого рода благ она не отклонялась от Того, к Кому приходит она путем презрения и отречения от них.

## Глава XV

Итак, божественному провидению было угодно расположить течение времен таким образом, что, как я сказал и как читаем в Деяниях апостольских, закон о почитании единого Бога дан был “при служении Ангелов” (Деян. VII, 53). В лице их (ангелов) видимо являлся сам Бог, — не Своей субстанцией, для поврежденных очей остающеюся всегда невидимую, но посредством известных признаков через подчиненную Творцу тварь; и говорил членораздельными звуками человеческого языка во времени Тот, Кто по природе своей не телесно, а духовно, не чувственно, а разумно, не временно, а, так сказать, вечно не начинает и не перестает говорить; и говорил такое, что слушают ушами не тела, а ума Его служители и вестники, которые, будучи бессмертно блаженными, на-

---

\* Плотин. Эннеады. “О провидении” (III, 2; III, 3).



слаждаются Его непреложной истиной, — слушают, что должно быть сделано, и немедленно и без каких-либо затруднений проводят в область видимого и чувственного. Но закон этот был дан применительно к условиям времени, так что, как сказано, первоначально содержал в себе земные обетования, прообразовывавшие собою обетования вечные, которые видимыми таинствами совершали многие, но понимали немногие. Почитание же единого Бога предписывалось там яснейшими свидетельствами и закона, и природы; и предписывалось почитание единого не из числа многих, а Того единого, Кто сотворил небо и землю, всякую душу и всякий дух, который не есть то, что сам Он. Ибо Он — Творец, а это все сотворено и нуждается в сотворившем для того, чтобы существовать и поддерживаться в добром состоянии.

## Глава XVI

От каких же ангелов должны мы ожидать блаженной и вечной жизни? От тех ли, которые желают, чтобы их почитали религиозным образом, требуя себе культов и жертвоприношений; или же от тех, которые говорят, что все это почитание приличествует Богу-Творцу, учат, что истинное благочестие должно все это воздавать Тому, от созерцания Которого они блаженны сами и обещают быть блаженными и нам? Это созерцание Бога есть созерцание такой красоты и достойно такой любви, что человека, одаренного в изобилии всевозможными благами, но этого блага лишенного, Плотин безо всякого колебания называет человеком самым несчастным. Поэтому, если одни из ангелов возбуждают чудесными знаменами к почитанию Бога, а другие — к почитанию самих себя, и притом так, что первые возбраняют почитание последних, а эти не осмеливаются возбранять почитание Бога: то пусть скажут нам платоники или какие бы там ни были философы, теурги, или лучше — периурги (ибо все эти знания более достойны такого названия), каким из этих ангелов должны мы верить больше?



Затем, пусть скажут нам люди, если только в них есть хоть немного природного смысла, благодаря которому они созданы, как существа разумные, — пусть, говорю, скажут: тем ли богам или ангелам должны мы приносить жертвы, которые приказывают приносить их себе самим, или же Тому единому, Которому повелевают приносить воспреещающие приносить их и себе, и другим? Если бы даже ни те, ни другие из них не совершали чудес, а одни приказывали бы приносить жертвы себе, другие же воспрещали бы приносить себе, а велели бы приносить только одному Богу, то благочестие само должно было бы усмотреть, что в этом случае происходит от гордости и что — от истинной религии.

Скажу даже больше: если бы на человеческий ум действовали чудесами только те ангелы, которые жертв требуют себе, а те, которые это воспрещают и велят приносить жертвы только одному Богу решительно не были бы одарены силой совершать чудеса; то и в таком случае авторитет этих последних должен был бы быть поставлен выше; не по указанию, конечно, телесного чувства, а на основании разума. Если же Бог в подтверждение изрекаемой Им истины устроил так, что через этих бессмертных вестников, проповедующих не о гордости своей, а о Его величии, творил чудеса даже большие, несомненнейшие и яснейшие, чтобы те, которые жертв требуют себе, не могли легко склоняться к ложной религии людей благочестивых, но еще не окрепших, представляя их чувствам нечто изумительное; то кто же будет настолько безумным, чтобы не видеть истины, которой он должен следовать, там, где он находит больше такого, что возбуждает его удивление?

В самом деле, чудеса языческих богов, о которых рассказывает нам история (я разумею под ними не те чудовищные явления, которые время от времени совершаются по сокровенным, предустановленным и узаконенным божественным провидением мировым причинам, и которые, как утверждает лживая хитрость демонов, якобы предотвращаются и умиротворяются демонскими обрядами, как-то: необыкновенные рождения животных или чрезвы-



чайные явления на небе и на земле, то наводящие только ужас, то причиняющие действительный вред; а те чудеса, которые очевидно совершаются силою и властью этих богов, как рассказывается, например, что изображения богов-пенатов, которые бежавший Эней вывез из Трои, переходили с места на место; что Тарквиний пересек бритвою оселок; что эпидаврский змей пристал в качестве спутника к Эскуланию, плывшему на корабле в Рим; что корабль, на котором везли кумир фригийской Матери, несмотря на все усилия людей и волов остававшийся неподвижным, сдвинула с места и потащила в доказательство своего целомудрия одна женщина, зацепив его поясом; что дева-весталка, которую подозревали в нарушении целомудрия, устранила это подозрение, наполнив решето водой из Тибра и не пролив ее), — все эти и подобные им чудеса ни в каком отношении не могут сравниться по своей силе и величию с теми чудесами, которые, как мы читаем, совершались в народе Божиим. Во сколько же раз менее могут сравниться с ними те, которые признаны запрещенными и подлежащими уголовному наказанию законами самих этих народов, которые почитают подобных богов, т. е. чудеса магические или теургические? Очень многие из них, мерещась, обманывают человеческие чувства, издеваясь над ними представлением несуществующих образов, как бывает, например, когда сводят с неба луну, как говорит Лукан:

*Пока она пеной покрывает взошедшие только посева\*.*

А если некоторые, по действительности своей, и кажутся подходящими к иным действиям, совершаемым благочестивыми, то цель, которая отличает их, дает видеть, что наши несравненно их выше. Те чудеса указывают на многих богов, которые тем менее должны почитаться жертвами, чем более они требуют их; а наши указывают на единого Бога, Который свидетельствами Своих Писаний

---

\* Lucan. lib. 6.



и возбранением такого рода жертв показывает, что Он не нуждается ни в чем подобном.

Итак, если ангелы требуют жертв себе, то выше их должны быть поставлены те ангелы, которые этих жертв требуют не себе, а Богу, Творцу всего, Которому сами служат. Этим они показывают, насколько искренне любят нас, когда желают, чтобы мы были покорны Тому, от лицемерия Которого они блаженны сами, и чтобы достигли Того, от Кого сами они не отступили. Если же ангелы, которые желают, чтобы жертвы приносились не единому Богу, а богам многим, требуют жертв не себе, а тем богам, ангелами которых они являются, то даже и в этом случае выше них должны быть поставлены те ангелы, которые суть ангелы единого Бога богов и которые велят приносить жертвы Ему одному, а всякому другому воспрещают, — коль скоро из тех никто не запрещает приносить жертвы Тому, Кому одному велят приносить эти. Но если те не суть ни ангелы добрые, ни ангелы добрых богов (как с полной ясностью это показывает их горделивая лживость), а суть злые демоны, требующие, чтобы жертвами мы чтили не единого и высочайшего Бога, а их самих: то где должны мы искать против них помощи, как не в едином Боге, Которому служат ангелы добрые, — ангелы, повелевающие служить жертвоприношениями не себе, а Богу, жертвой Которому мы должны быть и сами?

## Глава XVII

Далее, данный в ангельских изречениях закон Божий, в котором велелось чтить религиозными установлениями единого Бога богов и воспрещалось почитание прочих богов, положен был в ковчеге, который был назван ковчегом завета. Этим названием давалось понять, что не Бога, Которого чтили всеми теми жертвоприношениями, заключал или содержал в себе этот ковчег, когда с места ковчеге давались Его ответы и некоторые доступные чувствам человека знамения; но что отсюда изрекались заветы Его воли. А когда закон был написан на каменных скрижалях



и положен, как я упомянул, в ковчег, который во время странствования по пустыне с должным благоговением носили священники вместе со скинией, называемой также скинией завета (Исх. XIII, 21), было новое знамение, состоявшее в том, что днем являлось облако, которое ночью светилось, как огонь. Когда это облако двигалось, двигался и стан, а когда оно останавливалось, останавливался и стан (Исх. XL, 34). Кроме этих знамений, о которых я сказал, и голосов, которые слышались с места, где находился ковчег, в пользу этого закона свидетельствовали и другие великие чудеса. Так, когда при вступлении в обетованную землю завета его несли через Иордан, то река, остановившись в верхней части, дала возможность пройти посуху и ковчегу, и народу (Нав. III, 1). Затем, стены города, который, по обычаю язычников почитая многих богов, встретил евреев враждебно, мгновенно пали, когда вокруг него обнесен был семь раз ковчег; хотя к стенам не прикасалась ни одна рука и их не разбивала ни одна стенобитная машина (Нав. VI, 19). После этого, когда евреи уже были в обетованной земле и тот же ковчег за их грехи был взят в плен врагами, взявшие его в плен поместили его с честью в храм наиболее почитаемого своего бога, и выйдя, заперли; но с наступлением утра нашли идола, которому молились, ниспровергнутым и обезображенным (I Цар. V, 1). Затем, смущенные чудесами и постыднейшим образом наказанные, они возвратили ковчег завета тому народу, у которого он был взят. И как возвратили! Они положили его на колесницу, впрягли в нее молодых коров, отлучив от них сосавших их телят, и дозволили им идти куда хотят, желая испытать этим силу Божию. И вот телицы, неуклонно направляя свой путь к евреям и не откликаясь на мычание голодных детенышей, сами привезли великую святыню к ее почитателям (I Цар. VI, 7). Такие и подобные им чудеса были малыми для Бога, но великими для спасительного устрашения и научения смертных.

Мы хвалим философов, в особенности платоников, как державшихся по сравнению с другими более здорового образа мыслей, за то, что они, как я упоминал ранее,



учили, что божественное провидение печется даже о земных и низменных предметах; они основывались при этом на гармонической красоте, замечаемой не только в телах животных, но даже и в растениях. Во сколько же раз очевиднее свидетельствуют о Божестве эти чудеса, коими сопровождается проповедь о Нем? А эти чудеса подтверждают ту религию, которая запрещает приносить жертвы всему небесному, земному и преисподнему, но велит приносить их только единому Богу, Который один делает нас блаженными, любя нас и будучи любим нами, — Который, отводя определенные времена для жертвоприношений и предсказывая их изменения на лучшие через наилучшего Священника Своего, свидетельствует тем, что Он не желает этих жертв, а указывает ими на лучшие; и указывает не для того, чтобы этого рода почестями возвыситься Самому, а для того, чтобы, воспламенив огнем любви к Нему, возбудить нас к почитанию Его и к соединению с Ним, что составляет благо для нас, а не для Него.

## Глава XVIII

Но, быть может, кто-нибудь скажет, что эти чудеса ложны, что их не было и что написанное о них — обман? Говорящий так, если он отрицает любую возможность верить относительно этого предмета каким бы то ни было книгам, может сказать и о богах вообще, что они не заботятся о смертном. Ибо почитать себя они заставили ничем иным, как именно силой чудесных действий, о которых рассказывает история язычников, боги которых в состоянии были выказать себя скорее заслуживающими удивления, чем доказать свою полезность. Поэтому в настоящем своем сочинении, десятая книга которого находится теперь у нас под руками, мы поставили своей задачей опровергать не тех, которые отрицают всякую божественную силу или утверждают, что она не охраняет человеческих дел; но тех, которые нашему Богу, Творцу святого и славнейшего града, предпочитают своих богов, не зная, что Он-то и есть невидимый и непреложный



Творец настоящего видимого и изменчивого мира и истиннейший Податель блаженной жизни, — блаженной не от того, что создано Им, а от Него самого.

Его истинный пророк говорит: “А мне благо приближаться к Богу” (Пс. LXXII, 28). О конечном благе, к достижению которого должны быть направлены все усилия человека, идет речь у философов. Но пророк не говорит: “Благо для меня — иметь в изобилии богатства, возвышаться над другими пурпуром, скипетром и диадемой”; или, как не постыдились сказать некоторые из философов: “Благо для меня — телесное удовольствие”; не говорит даже, как гораздо лучше говорят лучшие из них: “Благо для меня — моя душевная добродетель”. А говорит он: “Мне благо приближаться к Богу”. Этими словами он учит о Том, Которому одному убеждали приносить жертвы святые ангелы Его, подтверждая свои слова чудесами. Поэтому и сам он стал жертвою Того, к Которому пламенел, охваченный умными огнем, и стремился святым желанием в невыразимые и бестелесные Его объятия. Если же почитатели многих богов (какими бы они своих богов ни представляли) верят на основании гражданской истории или магических и теургических книг, что их богами совершались чудеса, то какое же основание они имеют не верить нашим священным книгам относительно упомянутых чудес, когда им тем более нужно верить, чем выше Тот, Кому одному учат они приносить жертвы?

## Глава XIX

Те же, которые полагают, что видимые жертвы приличествуют иным богам, а Ему, как невидимому, приличествуют невидимые, как большему — большие, как лучшему — лучшие, каковы суть движения чистого сердца и доброй воли, — те не знают, что жертвы первого рода — знаки жертв второго рода, как звуки слов — знаки вещей. Как молясь и славословя, мы обращаемся со словами к Тому, Кому приносим свои сердечные чувства, обозначаемые этими словами, так же точно, принося жертву, мы знаем,



что видимую жертву должно приносить не кому иному, как Тому, невидимой жертвой Которому мы в своих сердцах должны быть сами. В этих случаях нам способствуют, сорадуются и помогают по возможности ангелы и все высшие и могущественнейшие по своей благодати и благочестию силы. Но если бы мы захотели предложить нечто подобное им самим, они встретили бы это с неудовольствием; они все это положительно запрещают, когда посылаются к нам так, что мы чувствуем их присутствие. В священных книгах есть тому примеры. Некоторые думали было, что ангелам надлежит воздавать поклоном или жертвоприношением почести, приличествующие Богу, но ангелы уговорили их не делать этого, а велели воздавать эту честь Тому, Кому одному считали ее приличной (Апок. XIX; XXII). Святым ангелам подражали в этом отношении и святые люди Божии. Так, Павел и Варнава, совершившие в Ликаонии некоторое чудо исцеления, приняты были там за богов и ликаонцы хотели было принести им жертвы; но они, отказавшись от этого со смиренным благочестием, проповедали ликаонцам Бога, в Которого веровали (Деян. XIV).

Гордость лживых духов требует себе этих почестей потому, что эти почести, как им известно, приличествуют истинному Богу. Не в трупном смраде, как говорит Порфирий и как полагают некоторые, находят они удовольствие, а в божеских почестях. Смрада весьма достаточно для них всюду и, если бы они захотели его больше, могли бы найти себе сами. Следовательно, присваивающие себе божественное достоинство духи услаждаются не дымом от горения какого-нибудь тела, а душою молящегося, над которою, обольстив и подчинив ее себе, они господствуют, преграждая ей путь к истинному Богу и таким образом препятствуя человеку быть жертвою Богу, пока он приносит жертву кому-либо, кроме Бога.



## Глава XX

Поэтому оный истинный Посредник, Который, приняв образ раба, сделался Посредником между Богом и людьми, человек Христос Иисус хотя в образе Бога и принимает жертву вместе с Отцом, с Которым Он<sup>о</sup> — Бог единый, однако в образе раба предпочел скорее быть жертвой Сам, чем принимать ее, дабы и по этому поводу кто-нибудь не подумал, что жертва приличествует какой-нибудь твари. Таким образом, Он — и Священник, приносящий жертву, и в то же время Сам — приносимая Жертва. Повседневным таинством этого Он благоволил быть жертвоприношению Церкви, которая, будучи телом этой Главы, считает приносимую через Него саму себя. Ветхозаветные жертвы святых были многообразными и разнообразными знаками этой истинной жертвы; она одна изображалась множеством их, как многими именами называется одна вещь, когда усиленно стараются обратить на нее внимание. Эта высочайшая и истинная жертва заменила собою все ложные жертвы.

## Глава XXI

Но когда времена были таким образом установлены и предопределены, была попущена власть и демонам — варварски враждовать против града Божия, возбуждая против него людей, над которыми они господствуют, и не только принимать жертвы от предлагающих и требовать от желающих, но и силою, путем преследования вымогать их от нежелающих; власть эта, однако же, оказалась не только неопасной для Церкви, но даже и полезной, восполняя число мучеников, которые представляют собою тем более славных и почетных граждан града Божия, чем мужественнее, даже до крови, противоборствуют греху нечестия. Если бы это допускало церковное словоупотребление, мы назвали бы их более изящным именем: своими героями. Имя это взято от Юноны, которая по-гречески называется Гера, и потому какой-то из ее сыновей (уж и не вспомню, какой) в греческой мифологии был назван



Героем; в басне этой заключался якобы тот таинственный смысл, что Юноне отводился воздух (аер), где вместе с демонами помещались и герои, именем которых называют души умерших людей, совершивших при жизни нечто доблестное и славное. Но наши мученики, если бы, как я заметил, это допускало церковное словоупотребление, назывались бы героями не потому, что они имеют общение с демонами в воздухе, а потому, напротив, что победили этих демонов, т. е. эти воздушные власти, а в лице их и саму Юнону, которую, — чтобы по их представлению она ни означала, — поэты во всяком случае не напрасно представляют враждебной добродетелям и завистливой к сильным мужам, жаждущим неба. Вергилий, впрочем, злополучно отступает и преклоняется перед нею; так что хотя она и говорит у него:

*Эней побеждает меня\**;

но самому Энею Гелен дает якобы благочестивый совет, говоря:

*Юноне обет принеси и дары и, явивши покорность,  
Владычицу эту смиреньем скорее смиришь... \*\*.*

На основании этих слов Порфирий, следуя, впрочем, не своему, а чужому мнению, говорит, что добрый бог или гений не входит в человека, если предварительно не бывает умилостивлен бог злой. Злые божества у них представляются как бы сильнее добрых, потому что злые, если их не умилостивить, препятствуют добрым оказывать помощь; так что добрые не могут быть полезными, если не хотят того злые, а злые, напротив, могут вредить так, что добрые не в состоянии противодействовать им. Не таков путь, указываемый истинной и истинно святою религией; не так побеждают Юнону, т. е. завистливые к добродетелям благочестивых воздушные власти, наши му-

---

\* Virg. Aeneid. VII.

\*\* Ibid. III.



ченики. Наши герои, если бы можно было назвать их этим именем, преодолевают Геру (Юнону) не “дарами, являя покорность”, а божественными добродетелями. И Сципиону было дано прозвание Африканского за то, что он победил Африку военной доблестью, а не за то, что он умилостивил врагов дарами, дабы получить от них пощаду.

## Глава XXII

Исповедующие истинную религию люди Божии изгоняют враждебную и противную благочестию воздушную власть посредством заклинания, а не умилостивления; и побеждают искушения враждебной силы посредством молитвы, но молитвы не ей, а Богу. Она побеждает или подчиняет себе всякого не иначе, как общением во грехе. Потому и сама побеждается именем Того, Кто принял на Себя и представлял Собою человека без греха, чтобы в этом Священнике и в этой Жертве получалось отпущение грехов, т. е. через Посредника между Богом и людьми, человека Христа Иисуса, через Которого мы примиряемся с Богом по очищении от грехов. Ибо людей от Бога отделяют грехи, очищение от которых в настоящей жизни происходит не по нашей добродетели, а по божественному милосердию, по божественному снисхождению, а не по нашей власти. Да и сама добродетель, какова бы она ни была, хотя и называется нашей, подается нам божественной благодатью. Мы много бы приписали себе в этой плоти, если бы наша жизнь к отложению ее не была делом милости. Для того и дарована нам Посредником благодать, чтобы, оскверненные плотью греха, мы очищались подобием плоти греха. Этой божественной благодатью, которую Бог явил к нам великое Свое милосердие, мы водимся и в настоящей жизни через веру, и в будущей достигаем полного совершенства через лицезрение самой непреложной Истины.



## Глава XXIII

И Порфирий говорит, что божественными оракулами дан был ответ, что мы не очищаемся телетами солнца и луны; так что из этого-де видно, что человек не может быть очищен телетами никаких богов. Чьи, в самом деле, телеты очищают, если не очищают телеты солнца и луны, которых считают в числе главных небесных богов? Тем же оракулом, говорит он далее, было сказано, что очищать могут начала, — сказано, вероятно, для того, чтобы услышав, что телеты солнца и луны не очищают, не подумали, что очистительную силу имеют телеты какого-нибудь другого бога из толпы многих.

Мы знаем, о каких началах говорит этот платоник. Он говорит о Боге-Отце и Боге-Сыне, которого по-гречески называет умом ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) или мыслью Отца; о Духе же Святом он или не говорит ничего, или же говорит весьма туманно, потому что кого он понимает под средним между тем и другим, не понимаю. Если бы, рассуждая о трех главных субстанциях, он разумел, подобно Плотину, под третьей природу души, то, конечно, не назвал бы ее средним между тем и другим, т. е. средним между Отцом и Сыном. Ибо Плотин природу души ставил ниже ума Отца; а Порфирий, говоря о среднем, ставит его не ниже, а между ними. В этом случае он говорит, несомненно, о том, что мы называем Духом Святым, Духом не только Отца и Сына, но и их обоих, — говорит так, как думал или хотел (думать). Ведь философы выражаются языком свободным и в трудных для понимания предметах не боятся оскорблять слух благочестивых людей. Нам же следует говорить сообразно с правилом веры, чтобы произвольным употреблением слов не породить нечестивого мнения о тех предметах, которые ими обозначаются.

## Глава XXIV

Итак, мы, когда ведем речь о Боге, не говорим, что существуют два или три начала, как равно непозволительно



говорить, что существуют два или три Бога; хотя, когда ведем речь о ком-либо одном, об Отце или Сыне, или Духе Святом, то признаем, что каждый из них в частности есть Бог, но вместе с тем мы не говорим, как говорят еретики-савеллиане, будто Отец — то же, что и Сын, Дух Святой — то же, что Отец и Сын; а говорим, что Отец есть Отец Сына, Сын — Сын Отца, Дух Святой — Дух Отца и Сына, но ни Отец и ни Сын. Итак, верно, что человек может получить очищение только от Начала, хотя у них говорится о началах во множественном числе. Но Порфирий, бывший в порабощении у завистливых властей, за которых стыдился, но которых не осмеливался порицать открыто, не хотел понять, что это Начало есть Господь Христос, воплощением Которого мы очищаемся. Он презрел Его за ту плоть, которую Господь принял на Себя ради очистительной за нас жертвы; не понял этого великого таинства по причине той гордости, которую разрушил своим уничтожением истинный и благой Посредник, явивший Себя для смертных в той смертности, неимением которой наиболее гордились злые и ложные посредники и злополучным людям обещали обманчивую помощь, как бессмертные — смертным.

Итак, благой и истинный Посредник показал, что зло есть грех, а не субстанция или природа плоти, потому что ее вместе с человеческой душой можно было и принять, и носить, и сложить в смерти, и изменить на лучшее в воскресении; — что и самой смерти, хотя она была наказанием за грех, но которую, будучи безгрешным, претерпел Он за наши грехи, не следует избегать в состоянии греха, а напротив, коль скоро представляется случай, переносить ее за правду. Потому Он и смог разрешить наши грехи своею смертью, что умер, и умер не за Свой грех. Порфирий не узнал в Нем Начала, потому что в таком случае он узнал бы, что Он — Начало очистительное. Не плоть или душа человеческая это начало, а Слово, Которым сотворено все. Плоть очищает себя не через себя, а через Слово, Которым она воспринята, когда “Слово стало плотью и обитало с нами” (Иоан. I, 14). Ибо, говоря о таинственном вкушении Своей плоти,



Спаситель, — когда не понявшие Его слов и оскорбленные ими удалились от Него, говоря: “Какие странные слова! кто может это слушать?” (Иоан. VI, 60), — отвечал оставшимся: “Дух животворит, плоть не пользует ни мало” (Иоан. VI, 63).

Таким образом, Начало, приняв душу и плоть, очищает плоть и душу верующих. Поэтому на вопрос иудеев, кто Он, Спаситель отвечал, что Он — “от начала Сущий” (Иоан. VIII, 25). Будучи плотскими, слабыми, подверженными греху и омраченными неведением, мы, конечно, не могли бы понять этого, если бы не были очищены и исцелены Им; потому что мы и были, и вместе с тем — не были. Были людьми, но не были праведными. В воплощении же Его была человеческая природа, но она была праведная, а не грешная. В этом и состояло посредничество, которым простерта была рука помощи падшим и лежащим; это — семя, вчиненное ангелами (Гал. III, 19), в изречениях которых был дан закон, повелевавший почитать единого Бога, и обетования будущего пришествия этого Посредника.

## Глава XXV

Через веру в это таинство могли очищаться благочестивой жизнью и древние праведники, жившие не только раньше того времени, когда еврейскому народу был дан закон (так как их не оставляли Бог и ангелы), но и во времена самого закона; хотя и казалось, что под видом духовных предметов они имеют плотские обетования, почему и завет тот называется Ветхим. Были в то время и пророки, предрекавшие то же самое обетование, какое и ангелы; из их числа был и тот, которого столь возвышенное и божественное изречение о конечном человеческом благе я привел несколько выше: “А мне благо приближаться к Богу” (Пс. LXXII, 28). В псалме его достаточно ясно указывается различие между двумя заветами, Ветхим и Новым. Видя, что плотские и земные обетования в изобилии изливаются на нечестивых, пророк говорит, что



ноги его едва двигались, стопы чуть не спотыкались, точно бы он служил Богу напрасно, так как презрители Его наслаждаются всем тем, чего он желал от Него; и он трудился над исследованием этого предмета, желая понять, почему это так, пока не вошел в святилище Бога и не уразумел последней судьбы тех, которые казались ему, заблуждавшемуся, счастливыми. Тогда он понял, что то, чем превозносились они, ниспровергнуто, исчезло и погибло за их непотребства и что весь блеск их временного счастья оказался сном пробуждающегося, который находит внезапно разрушенными виденные им во сне обманчивые радости. И так как на этой земле, в земном граде они казались великими, он говорит: “Ты, Господи, пробудив их, уничтожишь мечты их” (Пс. LXXII, 20). Но что ему полезно было искать даже и земного только у Бога, во власти Которого находится все, это он показывает, говоря: “Как скот был я пред Тобою. Но я всегда с Тобою” (Пс. LXXII, 22, 23). “Как скот”, говорит, неразумный, т. е. я должен был от Тебя желать того, что не могло быть общим у меня с нечестивыми, а не того, чем в изобилии пользуются они и при виде чего я думал, что служил Тебе напрасно: так как все это имели и они, не хотевшие служить Тебе. Однако, “я всегда с Тобою”, потому что в желании даже и этих предметов не искал иных богов.

И потому говорится далее: “Ты держишь меня за правую руку. Ты руководишь меня советом Твоим” (Пс. LXXII, 23, 24), т. е. все, чем изобиловали нечестивые и при виде чего он едва было не пал, — все то относится как бы к левой руке. “Кто мне на небе? и с Тобою ничего не хочу на земле” (Пс. LXXII, 25). Он укоряет самого себя и выражает справедливое недовольство собою, потому что имея на небе, как понял впоследствии, столь великое благо, искал на земле от своего Бога преходящее счастье, скорогибнущее и, так сказать, скудельное. “Изнемогает плоть моя и сердце мое: Бог твердыня сердца моего” (Пс. LXXII, 26); изнемогает, конечно, добром для низшего ради высшего. Почему в другом псалме говорится: “Истомилась душа моя, желая во дворы Господни” (Пс. LXXXIII, 3); и еще в другом: “Истаевает душа моя о спасении Твоем”



(СХVIII, 81). Однако же, хотя он говорит о том и о другой, т. е. и о сердце, и о плоти, не прибавляет: “Бог твердыня сердца и плоти”, а говорит: “Бог твердыня сердца моего”; ибо через сердце очищается и плоть. Поэтому Господь говорит: “Очисти прежде внутренность... чтобы чиста была и внешность” (Мф. XXIII, 26). Затем, свою часть пророк называет самого Бога, — не что-нибудь, бывающее от Него, а Его самого: “Бог твердыня сердца моего и часть моя вовек”, так как из всего, что избирают для себя люди, он предпочел избрать самого Бога. “Ибо вот удаляющие себя от Тебя гибнут; Ты истребляешь всякого отступающего от Тебя” (Пс. LXXII, 27), т. е. всякого, желающего отдаться на любодеяние со многими богами. Отсюда вытекает тот вывод, ради которого представлялась необходимость в прочих изречениях этого псалма: “А мне благо приближаться к Богу!”, т. е. не ходить далеко, не любодействовать со многими. Но прилепиться к Нему вполне будет возможно только тогда, когда станет свободным все, что должно быть свободным. В настоящее же время возможно лишь то, о чем говорится далее: “На Господа Бога я возложил упование мое, чтобы возвещать все дела Твои” (Пс. LXXII, 28).

“Надежда же, когда видит, не есть надежда; ибо, если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении” (Рим. VIII, 24, 25). Пребывая в этой надежде, мы должны делать то, о чем говорится далее, и быть в своем роде ангелами Божиими, т. е. вестниками, воспевающими волю Божию и славословящими славу и благодать Божию. Сказав: “На Господа Бога я возложил упование мое”, пророк прибавляет: “Чтобы возвещать все дела Твои”. Вот это и есть славнейший град Божий. Он знает и почитает единого Бога. Об этом граде возвещали святые ангелы, приглашавшие в общество его и нас, и желавшие, чтобы и мы были в нем его гражданами. Эти ангелы желали, чтобы мы почитали не их самих, как святых богов, а вместе с ними — их и нашего Бога, и не им приносили жертвы, а вместе с ними были жертвою Богу. Итак, для всякого, рассуждающего об этом предмете без лукавого упрямства,



несомненно, что все бессмертно-блаженные существа, которые не завидуют нам (ибо, если бы завидовали, то не были бы и блаженными), а напротив — любят нас, чтобы сделать и нас блаженными, гораздо более покровительствуют и помогают нам, когда мы вместе с ними чтим единого Бога Отца, и Сына, и Святого Духа, чем если бы чтили жертвами их самих.

## Глава XXVI

Не знаю почему, но Порфирий, как мне кажется, стыдился своих друзей-теургов. Ибо каков бы ни был его образ мыслей об известном предмете, он не защищал его с надлежащей искренностью против многобожия. Между прочим, он говорит, что есть одни ангелы, которые, нисходя к теургам, возвещают им божественное; и есть другие, которые открывают на земле то, что относится к Отцу: Его высоту и глубину. Вероятное ли в таком случае дело, чтобы те ангелы, служение которых состоит в объявлении воли Отца, желали, чтобы мы подчинялись не Тому, волю Которого они нам возвещают? На этот раз и сам платоник дает превосходный совет: скорее подражать им, чем их призывать. Итак, мы не должны бояться, что оскорбим бессмертные и блаженные существа, подчиненные единому Богу, не принося им жертв. Ибо зная, что их следует приносить только единому истинному Богу, единением с Которым они блаженны сами, они, без сомнения, не желают, чтобы мы приносили их им, посредством ли какого-либо символического действия, или в виде самого обозначаемого таинственным действием. Противоположное этому желание прилично только высокомерию гордых и злополучных демонов, с которыми не имеет ничего общего благочестие ангелов, покорных Богу и блаженных не от чего другого, как от единения с Ним. Для достижения этого блага и нами нужно, чтобы они помогали нам с искренним благорасположением — не настаивали, чтобы мы подчинялись им, и возвещали бы



нам о Том, под властью Кого мы мирно жили бы в общении с ними.

Что же ты, философ, боишься возвысить свободный голос против завистливых властей в пользу истинных добродетелей и даров истинного Бога? Ты отличил ангелов, возвещающих волю Отца, от ангелов, которые нисходят к теургам, привлекаемые каким-то, уж не знаю каким, искусством. К чему же ты считаешь последних в такой степени, что говоришь, что они возвещают божественное? О чем божественном возвещают те, которые не возвещают воли Отца? Ведь именно их завистливый человек и обязал священными заклинаниями не помогать очищению души; так что добродетельный и желавший душевного очищения не мог, как говоришь ты, разрешить их от этого обязательства и возратить им власть. Неужели ты еще сомневаешься в том, что это злые демоны? Или, может быть, ты притворяешься, что не знаешь, из опасения оскорбить теургов, от которых ты узнал эти вредные и глупые вещи, как великое благодеяние? Неужели осмеливаешься еще эту завистливую, не скажу власть, а заразу, не госпожу, но напротив, как и сам признаешь, рабу завистливых возвышать сквозь воздушное пространство на небо и помещать даже между звездными вашими богами, бесславя эти самые звезды подобным позором?

## Глава XXVII

Гораздо человечнее и сноснее заблуждался твой единоведец, платоник Апулей. Он хотя и почитал демонов, занимающих место ниже луны, но вольно или невольно должен был признать, что только эти демоны подвержены страстям и волнениям ума; богов же высших и небесных, обитающих в эфирных пространствах, видимых ли то, блистающих своим светом, каковы: солнце, луна и прочие небесные светила, или тех, которых признавал невидимыми, по возможности представлял чуждыми всяких страстных волнений. Не от Платона, а от халдейских учителей научился ты отводить человеческим порокам эфир-



ные или огненные высоты мира и небесные тверди, чтобы представить возможным, что ваши боги изрекали теургам такие божественные вещи. Себя, однако же, ты ставишь выше этих вещей в силу своей умной жизни. Для тебя-де, как философа, теургические очищения не представляются необходимыми; но ты вводишь их для других. Чтобы отплатить, так сказать, своим учителям, ты тех, которые не могут философствовать, уговариваешь на то, что сам, как человек способный к более возвышенному, признаешь бесполезным; чтобы все, чуждые философской добродетели, — добродетели крайне трудной и доступной немногим, — полагаясь на твой авторитет, искали теургов, от которых очищались бы если не в умной, то в чувствительной части души; а так как число таких, для которых философствование — дело трудное, весьма велико, то большинство вынуждено было идти к тайным и недозволенным твоим учителям, а не в платоновские школы. Что очищенные посредством теургического искусства в духовной части души идут не к Отцу, а будут обитать в эфирных странах среди эфирных богов, это наобещали тебе нечистейшие демоны, выдающие себя за богов, проповедником и ангелом которых ты являешься.

Этого не слышит то множество людей, для освобождения которых от власти демонов явился Христос. В Нем они получают милосерднейшее очищение и ума, и души, и тела. Ибо для того Он принял на Себя всего человека, кроме греха, чтобы спасти от язвы грехов все, из чего состоит человек. О, если бы и ты познал Его и полное свое исцеление доверил Ему, а не своей человеческой, немощной и слабой добродетели и опаснейшему любопытству! Он, Которого, как пишешь и ты, признавали святым и бессмертным и ваши оракулы, не обманул бы тебя. О Нем, правда, поэтически, под вымышленным образом другого лица, но довольно верно говорит и знаменитейший поэт, если слова его относятся именно к Нему:

*Под руководством твоим преступлений последствия,  
Если какие остались, уйдут, искупленные,*



*Землю навеки очистив от страха всегдашнего\*.*

Поэт понимает, без сомнения, если не преступления, то последствия преступлений, которые по причине немощей настоящей жизни могут оставаться даже и в людях, сделавших большие успехи в добродетели, и которые исцеляются только тем Спасителем, о Коем говорит этот стих. В четвертом стихе той же эклоги Вергилий показывает, что сказал это не от самого себя, говоря:

*Время исполнилось: срок подошел прорицанья  
кумейского.*

Отсюда видно, что слова его — пророчество кумейской сивиллы. Но теурги, или лучше — демоны, принимающие вид и образ богов, скорее оскверняют, чем очищают человеческую душу лживостью призраков и лукавой обманчивостью пустых образов. Ибо каким образом могут очистить человеческую душу те, у кого собственная нечиста? Если бы они могли это, их не связали бы заклинания завистливого человека и от благодеяния, дарования которого от них ожидали, они не удерживались бы страхом или не отказывались бы из зависти. Достаточно, впрочем, твоих слов, что теургические очищения не могут очистить души разумной, т. е. нашего ума, а душу чувственную, т. е. низшую по сравнению с умом часть души, хотя и могут, по твоим словам, очищать, не могут, однако, как сознаешься ты сам, сделать вечной и блаженной. Христос же обещает вечную жизнь; потому и стремится к Нему мир вопреки вашей досаде, к вашему удивлению и изумлению. Что пользы, что ты не отрицаешь, что теургическая наука вводит в заблуждение, что многих она обманывает слепыми и неразумными верованиями и что прибегать к началам и ангелам совершением обрядов и молитвой — очевиднейшее заблуждение; если затем, как бы из опасения, чтобы твой труд изучения этой науки не показался потеряннным, направляешь людей к теургам, чтобы с помощью последних

---

\* Virg. Eclog. IV.



очищали чувственную душу те, которые не живут душою умной?

## Глава XXVIII

Итак, ты вводишь людей в заблуждение. Ты не стыдишься такого великого зла, хотя и выдаешь себя за любителя мудрости. Если бы ты любил ее истинно и как следует, ты познал бы Христа, Божию силу и Божию премудрость, и не устранился бы от Его спасительного уничижения, надмившись гордостью суетного знания. Со знаешься, впрочем, и ты, что чувственная душа может очищаться добродетелью воздержания и помимо теургического искусства и телетов, изучением которых ты занимался, как оказывается, напрасно. Иногда утверждаешь даже, что телеты не возвышают души после смерти; так что и той части души, которую мы называем чувственной, они, оказывается, не приносят никакой пользы. Тем не менее, ты толкуешь и твердишь о них на разные лады с той, по моему мнению, целью, чтобы показаться человеком якобы опытным в подобных вещах, угодить любопытствующим относительно этих непозволительных искусств и возбудить к ним любопытство у других. Но хорошо уже то, что ты говоришь, что этого искусства следует остерегаться как потому, что оно преследуется законом, так и потому, что оно опасно само по себе. О, если бы несчастные услышали от тебя только эти слова и затем или бежали прочь от этих искусств, или совершенно к ним не приступали, чтобы не увлечься ими! Говоришь, наконец, что неведение и многие пороки могут быть очищены не через телеты, а только через *патриков вен*, т. е. мыслью или умом Отца, который знает Отчую волю. Но ты не веришь, что этот ум есть Христос: ты презираешь Его за тело, принятое от женщины, и за позор креста; т. е. считаешь себя способным, презрев и отвергнув низменное, уловить высочайшую мудрость в небесных высотах.

Между тем, Христос исполняет то, что предрекли о Нем святые пророки: “Погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну” (I Кор. I, 19; Исх. XXIX, 14).



Губит и отвергает Он в них не Свою премудрость, не премудрость, которую даровал Он, а ту, которую присваивают себе люди, не имеющие Его премудрости. Поэтому, приведя упомянутое пророческое свидетельство, апостол говорит: “Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо, когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость; потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков” (I Кор. 1, 20 — 25). Это-то немудрое и немощное и презирают люди мнимо-мудрые и крепкие добродетелью. Но оно — благодать Божия, которая исцеляет немощных, не гордящихся своим ложным блаженством, а напротив, смиренно сознающих свое истинное злополучие.

## Глава XXIX

Ты говоришь об Отце и Его Сыне, Которого называешь мыслью или умом Отца, и о среднем между тем и другим, разумя под этим, по нашему мнению, Святого Духа, и по вашему обыкновению называешь их тремя богами. Хотя вы употребляете и на этот раз выражения неточные, однако же некоторым образом, как бы сквозь тень легкого призрака, видите, где следует искать точку опоры; но не хотите признать воплощения неизменяемого Сына Божия, Которое спасает нас, дабы мы могли достигнуть того, во что веруем или что до некоторой степени разумеем. Да как бы там ни было, хотя бы издали, хотя бы и затуманенным взором вы видите то отечество, в котором надлежит водвориться, но не вступаете на тот путь, который ведет туда. Впрочем, ты признаешь благодать, когда говоришь, что немногим дано постигать Бога путем умной добродетели. Не говоришь “немногим было угодно”, или “немногие



хотели”; а говоришь “немногим дано”, чем признаешь, несомненно, божественную благодать и недостаточность для этого человеческих сил. Ты говоришь о ней даже яснее, употребляя само это слово, когда, следуя мнению Платона, утверждаешь и сам, что в настоящей жизни человек ни в коем случае не достигает совершенства в мудрости, но что все, чего живущим согласно с умом недостает здесь, божественное провидение и благодать может восполнить в жизни будущей.

О, если бы ты познал благодать Божию через Иисуса Христа, Господа нашего и Его воплощение, в котором Он принял на себя душу и тело человека, — ты мог бы видеть величайший пример этой благодати! Но что я делаю? Я знаю, что напрасно трачу слова, говоря с мертвым. Но это лишь насколько касается тебя; насколько же это касается тех, которые высоко тебя ценят и уважают или из некоторой любви к мудрости, или из любопытства к искусствам, которых тебе не следовало изучать, и с которыми, обращаясь к тебе, я по преимуществу веду речь, очень может быть и не напрасно. Благодать Божия лучше и не могла высказаться, как высказалась в том, что единородный Сын Божий, непреложно в Себе пребывающий, облекся в человека и даровал нам упование Своей любви при посредстве человека, дабы через Него люди приходили к Тому, Который был столь далек от них, как бессмертный от смертных, блаженный от злополучных. И поелику Он от природы вложил в нас желание быть блаженными и бессмертными, то, пребывая блаженным и приняв на себя смертного, дабы дать нам то, что мы любим, страданиями Своими научил нас презирать то, чего мы боимся.

Но чтобы эта истина могла удовлетворить вас, нужно смирение; а склонить вас к этому смирению весьма трудно. Что, в самом деле, невероятного, в особенности для вас, держащихся таких воззрений, которые сами по себе должны были бы приводить вас к подобной вере, — что, говорю, невероятного, если проповедуется, что Бог принял душу и тело человека? Ведь приписываете же вы умной душе, которая во всяком случае есть душа человеческая, столько,



что утверждаете, будто она может быть одинаковой по субстанции с тем умом Отца, который вы признаете Сыном Божиим? Что же, следовательно, невероятного в том, если какая-нибудь одна умная душа была Им воспринята некоторым неизреченным и необыкновенным образом для спасения многих? А что тело соединимо с душою, — чтобы получился полный человек, — это мы знаем из опыта нашей собственной природы. Не будь явление это самым обыкновенным, оно было бы, без сомнения, еще более невероятным. Ведь гораздо легче поверить тому, что соединяется хотя и человеческое с божественным и изменчивое с неизменяемым, но, во всяком случае, духовное с духовным, или, как вы обыкновенно выражаетесь, бестелесное с бестелесным, чем тому, что тело соединяется с бестелесным.

Или, может быть, камнем преткновения для вас служит необычное рождение тела от девы? Но что Чудесный рожден чудесно, это не только не должно было останавливать вас, а скорее должно было вести к принятию христианства. Или вас озадачивает то, что Он вознес на небо тело, которое сложил смертью и изменил на лучшее воскресением, сделав его нетленным и бессмертным? Быть может, вы отказываетесь этому верить потому, что Порфирий в книгах “О возвращении души”, из которых приведены мною многие цитаты, весьма часто советует избегать всякого тела, чтобы душа могла пребывать блаженною с Богом? Но вам скорее следовало бы исправить в этом пункте самого Порфирия, особенно из-за тех невероятных представлений, которые вы имеете вместе с ним о душе настоящего видимого мира, этой столь необъятной телесной громады. Вслед за Платоном вы называете этот мир живым существом, — существом блаженным и даже вечным. Каким же образом этот мир никогда не разрешится от тела и никогда не перестанет быть блаженным, если для блаженства души требуется избегать всякого тела? Равным образом, вы не только признаете в своих книгах солнце и прочие светила телами, — в чем не преминут с вами согласиться и сказать то же самое и все люди, — но на основании высшего, как вы полагаете,



знания, утверждаете даже, что они — существа живые, блаженные и вечные вместе с этими телами.

Что же значит, что когда внушается вам христианская вера, вы забываете тогда или притворяетесь незнающими того, о чем рассуждаете и чему обыкновенно учите? Почему из-за своих мнений, которые вы сами же опровергаете, вы не хотите быть христианами, как не потому, что Христос явился в унижении, а вы горды? Какими будут тела святых в воскресении, вопрос этот гораздо тщательнее может быть обсужден людьми, глубоко знающими священное Писание; мы несколько не сомневаемся, однако же, что они будут вечными, и будут такими, каким было и тело Христово в Его воскресении. Но какими бы эти тела ни были, коль скоро проповедуется, что они будут нетленными, бессмертными и ничем не мешающими тому созерцанию души, которым она устремляется к Богу; коль скоро и сами вы говорите, что в небесах существуют бессмертные тела бессмертно-блаженных; то почему вы думаете (а думаете вы так, чтобы казаться людьми, избегающими христианской веры якобы на разумном основании), что всякое тело должно исчезнуть, чтобы мы были блаженными, если не потому, что Христос — повторяю опять — явился в смирении, а вы горды?

Быть может, вы стыдитесь исправиться? И это опять-таки порок гордых. Ученым-де людям стыдно из учеников Платона сделаться учениками Христа, Который своим Духом научил рыбака рассуждать и говорить так: “В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В нем была жизнь, и жизнь была свет человеков; и свет во тьме светит, и тьма не объяла его” (Иоан. 1, 1 — 5). Один платоник, как слыхивали мы часто от святого старца Симплициана, бывшего впоследствии епископом медиоланской церкви, говорил, что это начало святого Евангелия, носящего название “Евангелие от Иоанна”, должно бы быть начертано золотыми буквами и выставлено во всех церквях на самых видных местах. Но на взгляд гордых, этот Бог и Учитель потому и не имеет цены, что “Слово



стало плотию и обитало с нами”); так что для этих несчастных людей мало того, что они болеют, — они самой болезнью своей еще и гордятся, и стыдятся врачевания, от которого могли бы выздороветь. Так делают они не для того, чтобы подняться, а чтобы падая, еще сильнее разбиться.

## Глава XXX

Если исправлять что-либо после Платона представляется вам делом недостойным, то зачем исправил кое-что, к тому же и немало, сам Порфирий? Известно, что по мнению Платона души людей после смерти возвращаются даже в тела животных. Этого мнения держался и учитель Порфирия Плотин; но Порфирию оно совершенно справедливо не понравилось. Он, со своей стороны, полагал, что души людей входят в тела людей же, но не в свои, которые они оставили, а в другие, новые. Ему казалось стыдным верить, что мать, превращенная в мула, может, пожалуй, возить на себе сына; но не казалось стыдным думать, что мать, превращенная в девицу, может быть, пожалуй, женою сына. Не гораздо ли благочестивее верить тому, чему учили святые и нелживые ангелы, о чем говорили пророки по вдохновению Духа Божия, что проповедовал Тот, о Котором, как имеющем прийти Спасителем, предсказывали предпосланные вестники, и чему учили посланные Им апостолы, наполнившие Евангелием весь мир? Не гораздо ли, говорю, благочестивее верить тому, что души людей возвращаются в свои собственные тела, чем тому, что они возвращаются в тела совершенно иные?

Впрочем, Порфирий, как я сказал, в значительной степени исправил это мнение: он думал, что людские души могут входить только в людей; звериные же тюрьмы для них он разрушил и говорил даже, что Бог для того дал миру душу, чтобы, познавая зло материи, она стремилась обратно к Отцу и никогда уже не подпадала оскверняющему соприкосновению с этим злом. Хотя в этом отношении он рассуждает и не так, как следует, потому что душа дана телу скорее для того, чтобы делать



добро, а зло она не узнала бы, если бы его не делала; тем не менее, он исправил мнение других платоников в том немаловажном отношении, что признал, что душа, очищенная от всякого зла и пребывающая с Отцом, никогда уже более не испытает зла. Этим мнением он совершенно устранил другое, считающееся по преимуществу платоновским, а именно: будто мертвые являются постоянно из живых, а живые — из мертвых; и показал ложность того, что, следуя Платону, говорит Вергилий, будто очищенные души, будучи посланы в елисейские поля (именем которых в мифологии означаются радости блаженных), призываются к реке Лете для того, чтобы получить там забвение прошлого:

*Лишенные памяти видят небесный свод сызнова  
И снова желать начинают в тела возвратиться\*.*

Порфирию справедливо это не нравилось. И в самом деле, глупо верить, будто в той жизни, которая не могла бы быть и блаженной, если бы не была вечной, души желают мерзости тленных тел и возвращаются в них оттуда, как-будто высшее очищение производит то действие, что душа стремится к нечистоте! Ибо если совершенное очищение состоит в том, что души забывают о всяком зле, а забвение зла производит желание тел, в которых душа могла бы снова предаваться злу: в таком случае высшее счастье будет, очевидно, причиной несчастья, совершенство мудрости — причиной глупости и высшая чистота — причиной нечистоты. И в действительности душа не будет блаженною там, где, пока она там будет, нужно обманывать ее, чтобы она была блаженной. Она не будет блаженной, если не будет уверенной в своем блаженстве. А чтобы она была уверенной, она должна будет иметь ложное убеждение, что вечно будет блаженной; потому что некогда она снова будет несчастной. А для кого ложь будет источником радости, каким образом для того возможна радость истинная? Порфирий принял это

---

\* Virg. Aeneid. VI.



во внимание и говорил, что очищенная душа стремится к Отцу, чтобы никогда уже не подпадать оскверняющему соприкосновению со злом.

Итак, некоторые из платоников ложно полагают, будто необходим этот круг, по которому проходят и снова к тому же возвращаются те же самые. Да если бы это было и так, какая была бы польза от этого знания? Разве уж не осмелятся ли платоники ставить себя выше нас на том основании, что мы еще в настоящей жизни не знаем того, чего они, чистейшие и мудрейшие, не будут знать в будущей, лучшей жизни, и будут блаженными вследствие ложного убеждения? Если говорить так, значит говорить величайшую нелепость и глупость, то мнение Порфирия заслуживает, конечно, предпочтения по сравнению с мнением тех, которые предполагают кругообращения душ с блаженством и злополучием, вечно сменяющими одно другое. А если это так, то в лице Порфирия мы имеем платоника, который противоречит Платону к лучшему: он усмотрел то, чего не видел тот, и не уклонился от внесения поправок после такого учителя, но истину поставил выше человека.

## Глава XXXI

Итак, почему бы нам относительно предметов, исследовать которые мы не в состоянии при помощи человеческого разума, не верить скорее Божеству, Которое и саму душу называет не совечною Богу, а сотворенною, которой прежде не было? Если платоники не хотят этому верить, то на том, по их мнению, достаточном основании, что не бывшее вечным прежде, не может сделаться вечным после. Хотя Платон весьма ясно говорит и о мире, и о сотворенных Богом в мире богах, что они начали быть и имеют начало; однако утверждает, что они не будут иметь конца, а по могущественнейшей воле Демиурга пребудут вечными. Но они придумали понимать это в том смысле, что в данном-де случае разумеется начало не во времени, а в преемстве. “Если бы, — говорят они, — нога от вечности стояла на песке, то от вечности был бы под



нею и след; тем не менее, никто не усомнился бы, что след сделан ногою и что ни один из этих двух предметов не был раньше другого; таким образом, — прибавляют они, — и мир, и созданные в нем боги могли существовать вечно при вечном существовании сотворившего их, и в то же время быть сотворенными”. Но если душа существовала вечно, не следует ли сказать, что вечно существовало и ее злополучие? Если же нечто, чего от вечности в ней не было, начало существовать во времени, то почему же не могло случиться так, что начала существовать во времени и сама она, хотя прежде ее и не было? С другой стороны, блаженство ее, имеющее быть после испытания зла более надежным и, как сам же он признается, бесконечным, несомненно началось во времени; несмотря на это оно будет существовать всегда, хотя прежде его и не было.

Таким образом, разрушается вся та аргументация, на основании которой они думают, что нет ничего, что не могло бы быть бесконечным по времени, кроме того, что не имеет начала во времени. Оказалось, что есть блаженство души, которое, имея начало во времени, конца во времени иметь не будет. Таким образом, человеческая немощь должна уступить божественному авторитету; и мы должны относительно истинного благочестия верить тем блаженным и бессмертным существам, которые не требуют себе почитания, приличествующего, как они знают, их Богу, Который и для нас — Бог, и велят, чтобы жертвы мы приносили только Тому, жертвой Кому вместе с ними должны быть и мы (как часто я говорил и буду говорить еще). Эту жертвой мы должны быть Ему через того Священника, Который, приняв на себя человека и благоволив быть в нем священником, удостоил сделаться за нас жертвой даже до смерти.

## Глава XXXII

Такова религия, которая представляет собою всеобщий путь к душевному спасению; так как ни в одной религии,



кроме этой, его получить нельзя. Это, так сказать, путь царский, который один ведет к тому царству, что не на временной поверхности колеблется, а утверждено на незыблемом основании вечности. Когда же Порфирий в конце первой книги “О возвращении души” говорит, что еще не образовалось никакой философской школы, которая представляла бы собою общий путь к спасению души, и что сведений об этом пути он, основательно изучив историю, не получил ни из какой истинной философии: ни из обычаев и учения индийцев, ни из посвящений халдеев, ни из другого какого-либо источника; то этим он признает, что какой-то путь существует, только он еще не пришел к его познанию. Таким образом, его не удовлетворило то, чему относительно спасения души он старался научиться с таким усердием и что, как ему казалось, он узнал и усвоил. Он чувствовал, что ему недостает еще какого-то высшего авторитета, которому он должен был бы следовать в таком важном деле. А когда он говорил, что ни из какой истинной философии он не узнал еще такой доктрины, которая содержала бы всеобщий путь к душевному спасению, то этим, по моему мнению, достаточно показал, что или та философия, которой он был последователем, не есть истинная философия, или она не содержит в себе такого пути.

Да и каким образом она может быть истинною, если не содержит в себе этого пути? Ибо какой иной всеобщий путь существует к спасению души, кроме того, на котором спасаются все души и помимо которого не спасается ни одна душа? А когда он говорит: “ни из обычаев и учения индийцев, ни из посвящений халдеев, ни из другого какого-либо источника”, то яснейшим образом показывает, что ни в том, чему научился он у индийцев, ни в том, что узнал от халдеев, такого всеобщего пути к спасению души не содержится; и не в состоянии был скрыть, что заимствовал у халдеев те божественные изречения, о которых упоминает постоянно. Какой же путь разумеет он под всеобщим путем к спасению души, который еще не получил посредством исторического изучения ни из какой истиннейшей философии и ни из каких учений упомянутых



народов, которые считаются великими и как бы божественными: так как у них по преимуществу было развито любопытство к познанию и почитанию некоторых ангелов? Какой это всеобщий путь, как не тот, который был указан свыше не каждому народу, как путь особенный, а всем народам, как путь общий?

А что такой путь действительно существует, в этом не сомневался сей одаренный недюжинными способностями человек. Он верил, что божественное провидение не могло оставить человеческий род без такого всеобщего пути к душевному спасению. Он говорил, что путь такой есть, но что это столь благое и великое пособие им еще не найдено, еще не познано. И не удивительно. Порфирий жил еще в такое время, когда на этот всеобщий путь к спасению души, который есть не что иное, как христианская религия, попущено было нападать почитателям идолов и демонов и земным царям для увеличения числа и увековечения памяти мучеников, т. е. свидетелей истины, показавших, что за благочестивую веру и ради доказательства истины надлежит терпеть всякое телесное зло\*. Порфирий видел это и полагал, что вследствие такого рода преследований путь этот скоро погибнет и что, следовательно, он не есть всеобщий путь к душевному спасению; он не понимал, что те страдания, которые поражали его и которым он сам опасался подвергнуться в случае избрания этого пути, служат скорее подтверждением и сильнейшим свидетельством в его пользу.

Итак, вот этот всеобщий, указанный божественным милосердием всем народам путь к спасению человеческой души. Для некоторых он уже открылся, для некоторых же откроется впоследствии. И не надлежало, и не должно будет сказать ему: "Почему только теперь? Почему так поздно?" Ибо для человеческого ума непостижимы пути Открывающего. Это сознавал и Порфирий, когда говорил, что этот дар Божий еще не получен и что он не имел еще о нем сведений. Он не считал возможным сомневаться

---

\* Порфирий жил при Диоклетиане, во времена жестоких преследований христиан.



в действительности его только потому, что не уверовал в него или не узнал его. Итак, говорю, вот этот всеобщий путь к душевному спасению, о котором верный Авраам получил божественное обетование: “Благословятся в семени твоём все народы земли” (Быт. XXII, 18). Хотя он был родом халдей, но чтобы он мог получить такого рода обетования и чтобы от него распространилось семя, преподанное “через Ангелов, рукою посредника” (Гал. III, 19), в котором заключается этот всеобщий, данный всем народам путь ко спасению души, ему велено было оставить свою землю, свой род и дом отца своего. Освободившись, таким образом, от халдейских суеверий, он стал потом почитателем единого истинного Бога и непреложно уверовал в Его обетования. Вот тот небесный путь, о котором в святом пророчестве сказано: “Боже! будь милостив к нам и благослови нас; освети нас лицом Твоим, дабы познали на земле путь Твой, во всех народах спасение Твое” (Пс. LXVI, 2, 3).

Поэтому гораздо позднее, по принятии плоти от семени Авраама, сам Спаситель говорит о Себе: “Я есмь путь и истина и жизнь” (Иоан. XIV, 6). Вот тот всеобщий путь, о котором гораздо раньше этого сказано было пророком: “И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор, и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы. И пойдут многие народы, и скажут: придите, и взойдем на гору Господню, в дом Бога Иаковлева, и научит Он нас Своим путям; и будем ходить по стезям Его. Ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне — из Иерусалима” (Ис. II, 2, 3). Итак, этот путь не есть путь одного народа, а всех народов. Закон и слова Господа не остались на Сионе и в Иерусалиме, а выступили оттуда, чтобы распространиться по всей вселенной. Поэтому сам Ходатай после Своего воскресения говорит ужаснувшимся ученикам Своим: “Надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах. Тогда отверз им ум к разумению Писаний и сказал им: так написано, и так надлежало пострадать Христу и воскреснуть из мертвых в третий день. И проповедану быть во имя Его покаянию



и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима” (Лук. XXIV, 44 — 47).

Итак, вот всеобщий путь к спасению души, который святые ангелы и святые пророки указывали и предрекали сперва немногим людям, приобретающим, где это было для них возможно, благодать Божию, а потом и еврейскому народу, сама священная республика которого была, так сказать, пророчеством и предвозвещением града Божия, который должен был составиться из всех народов, — указывали скинией, храмом, священством и жертвами, предрекали некоторыми ясными, а некоторыми и таинственными изречениями. Явившийся же во плоти сам Ходатай и Его блаженные апостолы, открывая благодать Нового завета, яснее указали то, что в прежние времена обозначимо было с некоторой прикровенностью применительно к возрастам человеческого рода, как это угодно было расположить премудрому Богу; причем подтверждением служили чудесные божественные дела, о некоторых из которых я уже упомянул выше. Не только совершались явления ангелов и звучали слова небесных служителей, но и люди чистосердечно благочестивые, действуя словом Божиим, изгоняли нечистых духов из тела и чувств человека; исцеляли телесные недостатки и болезни, заставляли исполнять божественные повеления диких животных, птиц небесных, деревья, стихии, светила; подчиняли себе силы ада; воскрешали мертвых. Не говорю уже об особенных и чрезвычайных чудесах самого Спасителя, а главное — о чуде Его рождения и воскресения. В первом Он показал тайну девства матери, а во втором пример тех, которые имеют в конце веков воскреснуть. Этот путь очищает всего человека и готовит смертного к бессмертию во всех частях, из которых состоит человек. Ибо истиннейший и могущественнейший Очиститель и Спаситель затем и принял на Себя всего человека, чтобы не искали иного очищения для той части, которую Порфирий называет умной, иного для той, которую он называет чувственной, и иного — для самого тела. Помимо этого пути, который всегда был открыт роду человеческому: отчасти — когда все это предвозвещалось, как имеющее совершиться, отчасти —



когда возвещалось, как уже совершившееся, — никто не спасся, никто не спасается и никто не спасется.

Порфирий говорит, что изучение истории еще не дало ему сведений о всеобщем пути к душевному спасению. Но что же можно найти более славного и более верного по сравнению с историей, которая победила весь мир с таким возвышенным авторитетом и в которой повествуется о столь великом пришлое, а равно предсказывается о таком будущем, из которого многое мы видим уже совершившимся, а что еще не совершилось, должно, безусловно, совершиться? Порфирий или какие бы там ни были платоники не могут же относительно этого пути презирать предсказания и пророчества о земных, будто бы имеющих отношение к настоящей смертной жизни предметах, как заслуженно относятся они с презрением ко всяким другим предсказаниям и пророчествам, совершаемых при помощи каких бы то ни было способов или искусств. Они отрицают, что эти последние следует считать делом великих людей или вообще делом великим. И справедливо. Такие пророчества и прорицания или совершаются вследствие предощущения некоторых низших причин подобно тому, как с помощью медицинской науки на основании симптомов делаются предположения об исходе болезни; или же возвещаются нечистыми демонами как их собственные действия, право на которые они некоторым образом усваивают себе как по отношению к умам и желаниям людей нечестивых, чтобы руководить ими в исполнении этих желаний, так и по отношению к низшей материи немощной человеческой природы.

Не о таких вещах старались пророчествовать, как о вещах великих, святые люди, шедшие по всеобщему пути душевного спасения; хотя и подобные вещи не ускользали от них и часто, чтобы им верили, они предсказывали о таком, что не могло быть доступным для чувств смертных и быть легко объяснимым опытностью. Было другое, поистине великое и божественное, что, познав, насколько то было дано, волю Божию, они предсказывали как имеющее быть. В Писаниях, указывающих этот путь, предсказаны и обетованы: Христос, имеющий прийти во



лоти, и то, что совершилось в Нем и исполнилось во имя Его; покаяние людей и обращение их воли к Богу; прощение грехов; благодать праведности; вера благочестивых и по всей вселенной множество верующих в истинное Божество; ниспровержение почитания идолов и демонов и упражнение посредством искушений; очищение преуспевающих и освобождение их от всякого зла; день суда; воскресение мертвых; вечное осуждение общества нечестивых и вечное царство славнейшего града Божия, наслаждающегося бессмертно лицезрением Бога. Из всего этого мы видим столь многое исполнившимся, что с истинным благочестием надеемся на исполнение и остального. Те, которые, согласно свидетельству священных Писаний, предсказывающих и подтверждающих этот путь, не верят и потому не понимают, что этот путь прямо приводит к самому видению Бога и к вечному общению с Ним, могут нападать на этот путь, но уничтожить его не могут.

Поэтому в оконченных уже десяти книгах мы, хотя и не вполне удовлетворили требованиям иных, удовлетворили, насколько истинному Богу и Господу угодно было помочь нам в этом, любви некоторых, опровергнув возражения нечестивых, которые своих богов предпочитают Создателю святого града, рассуждать о котором мы поставили своею задачей. Из этих десяти книг первые пять были направлены против тех, которые думают, что богов следует почитать ради благ настоящей жизни, последние же пять — против тех, которые полагают, что почитание богов следует сохранить ради жизни, которая имеет наступить после смерти. Теперь, согласно данному в первой книге обещанию, я изложу с помощью Божией то, что считаю нужным сказать о начале, распространении и предназначенном конце обоих градов, которые, как мы сказали, переплетены и взаимно перемешаны в настоящем веке.



## КНИГА ОДИННАДЦАТАЯ

### Глава I

Градом Божиим мы называем град, о котором свидетельствует то самое Писание, которое, по воле высочайшего провидения возвышаясь над всеми без исключения писаниями всех народов божественным авторитетом, а не случайно производимым впечатлением на человеческие души, покорило себе всякого рода человеческие умы. В этом Писании говорится: “Славное возвещается о тебе, град Божий!” (Пс. LXXXVI, 3). И в другом псалме читаем: “Велик Господь и всехвален во граде Бога нашего, на святой горе Его” (Пс. XLVII, 2). В том же псалме, немного ниже: “Как слышали мы, так и увидели во граде Господа сил, во граде Бога нашего; Бог утвердит его на веки” (Пс. XLVII, 9). И еще в другом псалме: “Речные потоки веселят град Божий, святое жилище Всевышнего. Бог посреди его; он не поколеблется” (Пс. XLV, 5, 6). Из этих и других того же рода свидетельств, которые приводить все было бы слишком долго, мы знаем, что существует некоторый град Божий, гражданами коего мы страстно желаем быть в силу той любви, которую вдохнул в нас Основатель его.

Граждане земного града предпочитают своих богов этому Основателю града святого, не ведая, что Он есть Бог богов, — богов не ложных, т. е. нечестивых и гордых, которые, лишившись Его неизменяемого и общего всем света и ограничившись жалким могуществом, создают для себя некоторым образом частные самодержавия и от обольщенных подданных требуют божеских почестей, а богов благочестивых и святых, находящих более удовольствия в том, чтобы себя самих подчинять одному Богу, чем многих — себе, и самим почитать Бога, чем быть почитаемыми вместо Бога. Но врагам этого святого града мы ответили с помощью Господа и Царя нашего как могли в предыдущих десяти книгах. Теперь же, зная, чего от меня ждут, и не забывая о своей обязанности, начну говорить со всегдашним



упованием на помощь того же Господа и Царя нашего о начале, распространении и предназначенном конце обоих градов, земного и небесного, о которых я сказал, что они в настоящем веке некоторым образом переплетены и друг с другом смешаны; и прежде всего скажу о первоначальных зачатках двух этих градов в предшествовавшем им разделении ангелов.

## Глава II

Дело великое и в высшей степени трудное, поняв и узнав по опыту изменчивость всей вообще твари, телесной и бестелесной, отвлечься от нее усилием ума и возвыситься до неизменяемой сущности Бога, и там от самого Бога научиться, что вся природа, которая не есть то, что Он, Им сотворена. В этом случае Бог говорит с человеком не через какое-либо телесное творение, производя шум в телесных ушах сотрясанием воздушного пространства, находящегося между говорящим и слушающим, и не посредством чего-либо чувственного, что принимало бы форму, подобную телам, как во сне, или иным каким-либо подобным образом; ибо и в таком случае Он говорит как бы телесным ушам, потому что говорит как бы через тело и как бы при существовании промежутков между местами тел, так как видения этого рода во многом подобны телам. Но говорит Он самую истиной, если кто способен слушать умом, а не телом. Говорит Он в этом случае к той части человека, которая в человеке лучше остальных, из которых, как известно, состоит человек, и лучше которой есть только сам Бог. Ибо коль скоро существует прямое убеждение, а если оно невозможно, то по крайней мере вера, что человек создан по образу Божию; то частью, которой он наиболее приближается к верховному Богу, будет, конечно, та часть его, коею он возвышается над своими низшими частями, общими у него даже с животными.

Но так как сам ум, которому от природы присущи разум и понимание, обессилен некоторыми омрачающими и застарелыми пороками, то не только для того, чтобы



этот неизменяемый свет привлек его, давая ему наслаждение, но даже и для того, чтобы он мог просто вынести его, ум прежде всего должен быть напоен и очищен верой, пока, день ото дня обновляемый и врачуемый, сделается способным к восприятию столь великого счастья. Но чтобы в этой вере человек надежнее шел к истине, сама Истина — Бог, Сын Божий, восприняв человечество и не потеряв Божества, упрочил и утвердил эту самую веру, дабы она была путем к Богу человека через Богочеловека. Он-то и есть Посредник между Богом и человеком — человек Иисус Христос. Вот почему Он — посредник, почему — человек и почему — путь. Если между тем, кто стремится чего-либо достигнуть, и целью, к которой он стремится, посредствует путь, то существует и надежда на достижение цели. А если пути нет или путь, которым следует идти, неизвестен, то что пользы знать, куда следует идти? Единственный же совершенно надежный путь состоит в том, что Он же есть и Бог, и человек: как Бог — Он цель, к которой идут, как человек — Он путь, по которому идут.

### Глава III

Он, говоривший, насколько считал достаточным, сначала через пророков, потом лично Сам, после же — через апостолов, произвел так же и Писание, называемое каноническим и обладающее великим авторитетом. Этому Писанию мы доверяем в тех вещах, незнание которых вредно, но и знания которых мы не в состоянии достигнуть сами. Ибо если на основании собственного свидетельства может быть познано нами то, что не удалено от наших чувств, внутренних или даже внешних, и что потому называется подлежащим чувствам (*praesentia*) в том смысле, как называется подлежащим зрению то, что находится перед глазами; то в отношении того, что удалено от наших чувств, поскольку мы не можем знать его при помощи собственного свидетельства, мы непременно требуем постороннего свидетельства и верим тем, относительно которых не сомневаемся, что оно не удалено или не было удалено



от их чувств. Итак, как относительно предметов видимых, которых мы не видим сами, мы доверяем видевшим их, и также точно поступаем и в отношении остальных вещей, подлежащих тому или иному телесному чувству; так и в отношении того, что чувствуется душою или умом (ибо и это совершенно справедливо называется чувством (sensus); откуда происходит и само слово (sententia)), т. е. в отношении тех невидимых вещей, которые удалены от нашего внутреннего чувства, мы должны верить тем, которые познали поставленное в оном бестелесном свете и созерцают в нем пребывающее.

## Глава IV

Из всего видимого величайшее есть мир; из всего невидимого величайшее — Бог. Что существует мир, это мы видим, что есть Бог, этому мы верим. А что Бог сотворил мир, тут мы никому не можем поверить, кроме самого же Бога. Но где же слышали Его? Пока нигде лучше, как только в священном Писании, в котором пророк Его сказал: “В начале сотворил Бог небо и землю” (Быт. I, 1). Но разве пророк присутствовал при творении Богом неба и земли? Пророка при том не было, но была Премудрость Божия, через Которую сотворено все, Которая затем вселяется в святые души, наставляет друзей Божиих и пророков и внутренним образом, бессловесно повествует им о делах Своих. Говорят им также и ангелы Божии, которые “всегда видят лице Отца” (Мф. XVIII, 10) и возвещают, кому надлежит, волю Отца. Из числа их был и тот пророк, который сказал и написал: “В начале сотворил Бог небо и землю”. Пророк этот был до такой степени надежным свидетелем, чтобы верить через него Богу, что тем же Духом Божиим, от Которого по откровению узнал упомянутое, задолго предсказал и саму будущую веру нашу.

Но почему же вечному Богу пришла в некое время мысль сотворить небо и землю, которых Он прежде не творил? Если говорящие так желают представить мир



вечным, без всякого начала, и не сотворенным Богом, то они далеко уклонились от истины и безумствуют в смертной болезни нечестия. Ибо, помимо пророческих слов, сам мир некоторым образом молчаливо, своею в высшей степени стройной подвижностью и изменяемостью и прекраснейшим видом всего видимого вещает как о том, что он сотворен, так и о том, что мог быть сотворенным только неизреченно и невидимо великим и неизреченно и невидимо прекрасным Богом. Те же, которые хотя и признают, что мир сотворен Богом, однако же не хотят представлять его временным, а только имеющим начало, его производшее; так что он был сотворен некоторым едва понятным образом от вечности, — те, хотя и высказывают нечто, чем думают якобы защитить Бога от упрека в случайной нечаянности, дабы-де кто не подумал, будто Ему внезапно пришло на ум сотворить мир, о котором Он прежде не думал, и будто Он принял новое решение, тогда как Сам ни в чем не изменяем; как такие могут оправдать свое основное положение в применении к другим вещам, я не понимаю.

Если они утверждают, что душа совечна Богу, то они никоим образом не могут объяснить, откуда произошло новое для нее несчастье, которого она никогда прежде от вечности не знала. Если же они скажут, что ее счастье и несчастье чередовались от вечности, то неизбежно должны сказать, что и сама она от вечности подвержена переменам. Отсюда у них вытекает та нелепость, что душа даже и тогда, когда называется блаженной, нисколько не блаженна, если предвидит предстоящее ей несчастье и позор; а если не предвидит, что будет подлежащей позору и несчастной, и полагает, что будет вечно блаженной, то она блаженна вследствие ложного представления. Глупее этого ничего не может быть сказано.

Но если они полагают, что хотя несчастье души вместе с ее блаженством и чередовалось в течение прежних безграничных веков, но что теперь, будучи раз освобожденной, душа не подпадает более несчастью: в таком случае они должны согласиться, что прежде она никогда не была поистине блаженной, а теперь начала быть блаженной



некоторым новым неложным блаженством и, следовательно, признать, что с нею совершилось нечто новое, и притом нечто величайшее и прекраснейшее, чего никогда прежде от вечности с нею не было. Если при этом они станут отрицать, что это новое состояние души имеет свое основание в вечном совете Бога, то они вместе с тем будут отрицать и то, что Он виновник ее блаженства; что свойственно богопротивному нечестию. Если же скажут, что Бог принял новое решение, чтобы душа на будущее время была вечно блаженной, то как они докажут, что Он чужд изменчивости, которой они также не желают допустить? Далее, если они признают, что хотя душа и сотворена во времени, но не перестанет существовать ни в какой момент времени, подобно тому, как число имеет начало, но не имеет конца; и что вследствие этого, раз испытав несчастье, она, будучи освобождена от него, никогда потом не будет несчастной; то они, конечно, не усомнятся, что это возможно только при неизменяемости совета Божия. В таком случае пусть верят, что и мир мог быть сотворенным во времени, но что и Бог, творя мир, тем не менее не изменил из-за этого Своего вечного совета и воли.

## Глава V

Далее, соглашающиеся с тем, что Бог есть Творец мира, но спрашивающие, что мы можем ответить относительно времени сотворения мира, должны подумать, что они сами ответят относительно пространства, занимаемого миром. Ибо как возможен вопрос о том, почему именно тогда, а не прежде сотворен мир; так возможен вопрос и о том, почему мир именно здесь, а не где-нибудь в другом месте. Если они представляют себе безграничные пространства времени до мира, в которых, как им кажется, Бог не мог оставаться недеятельным, то подобным же образом они могут представлять себе и безграничные пространства места; и если кто-нибудь скажет, что Всемогущий не мог быть недеятельным в них, то не будут ли они вынужде-



ны вместе с Эпикуром бредить о бесчисленных мирах? Различие будет состоять только в том, что Эпикур утверждает, что миры рождаются и разрушаются вследствие случайного движения атомов; а они, если не желают, чтобы Бог оставался праздным в безграничной неизмеримости пространств, распростертых вне и вокруг мира, будут утверждать, что эти миры сотворены действием Бога и так же, как, по их мнению, и настоящий мир, не могут разрушиться ни по какой причине. Ибо мы ведем речь с теми, которые вместе с нами мыслят, что Бог бестелесен и есть Творец всех существ, которые не суть то, что Он сам; входить же в подобные рассуждения о религии с другими совершенно не стоит, особенно ввиду того, что и у тех, которые считают необходимым отправлять культ многим богам, первые превосходят прочих философов известностью и авторитетом не по чему-либо иному, как потому, что они, хотя и весьма далеки от истины, все же ближе к ней, чем остальные.

Разве уж не скажут ли они, что сущность Божия, которую они не заключают, не ограничивают, не распространяют в пространстве, но которую признают, как это и прилично мыслить о Боге, при бестелесном присутствии целокупно находящуюся повсюду, — разве уж не скажут ли, что сущность эта не присутствует в столь великих пространствах вне мира, а занимает только одно, в сравнении с собственной бесконечностью слишком ничтожное пространство, в котором существует мир? Но я не думаю, чтобы они дошли до такого пустословия. Итак, если они скажут, что сотворен один мир, хотя по своей телесной массе и чрезвычайно огромный, но мир — конечный, пространством своим ограниченный, и сотворен действием Божиим: то что ответят они о безграничных пространствах вне мира, дабы объяснить, почему Бог перестал в них действовать, то же самое пусть ответят себе и о бесконечных временах до мира, дабы объяснить то, почему Бог в эти времена оставался без действия.

Из того, что из бесконечных и во все стороны открытых пространств не было никакого основания предпочесть это, а не другое, не следует непременно, чтобы Бог случайно,



а не по божественному соображению устроил мир не в другом каком месте, а именно в том, в котором он существует; хотя та божественная причина, по которой это совершалось, не может быть понята никаким человеческим умом. Так же точно и из того, что времена, предшествовавшие миру, протекали одинаково в безграничные пространства минувшего и не было никакой разницы, которая давала бы основание предпочесть одно время другому, не следует, чтобы с Богом случилось нечто неожиданное, что Он сотворил мир именно в это, а не в прежнее время. Если же они скажут, что люди ломают головы над пустяками, когда воображают себе бесконечные пространства, так как вне мира нет пространства, то мы ответим им, что таким же образом люди представляют себе вздор, когда воображают протекшие времена, в которые Бог пребывал без действия: потому что прежде мира не было никакого времени.

## Глава VI

Действительно, если справедливо, что вечность и время различаются тем, что время не бывает без некоторой подвижной изменчивости, а в вечности нет никакого изменения, то кто не поймет, что времени бы не было, если бы не было творения, которое изменило нечто некоторым движением? Моменты этого движения и изменения, поскольку они совпадать не могут, оканчиваясь и сменяясь другими более краткими или более продолжительными промежутками, и образуют время. Итак, если Бог, в вечности Которого нет никакого изменения, есть Творец и Устроитель времени, то я не понимаю, каким образом можно утверждать, что Он сотворил мир по прошествии некоего количество времени? Разве что сказать, что и прежде мира существовало некоторое творение, движение которого давало течение времени? Но если священные и в высшей степени достоверные Писания говорят: “В начале сотворил Бог небо и землю”, чтобы дать понять, что прежде Он ничего не творил; потому



что если бы Он сотворил нечто прежде всего сотворенного им, то и было бы сказано, что Он именно это нечто сотворил в начале; то нет никакого сомнения, что мир сотворен не во времени, но вместе с временем. Ибо что происходит во времени, то происходит после одного и прежде другого времени, — после того, которое прошло, и прежде того, которое должно наступить; но никакого прошедшего времени быть не могло, потому что не было никакой твари, движение и изменение которой определяло бы время. Но несомненно, что мир сотворен вместе с временем, если при сотворении его произошло изменяющееся движение, как представляет это тот порядок первых шести или семи дней, при которых упоминаются утро и вечер, пока все, что сотворил Бог в эти шесть дней, не завершено было днем седьмым, и пока в седьмой день, с указанием на великую тайну, не упоминается о покое Божиим. Какого рода эти дни — представить это нам или крайне трудно, или даже совсем невозможно, а тем более невозможно об этом говорить.

## Глава VII

Мы видим, что обыкновенные наши дни имеют вечер вследствие захода солнца, а утро — вследствие восхода солнца; но из тех дней первые три прошли без солнца, о сотворении которого говорится в день четвертый. Повествуется, правда, что с первых же пор словом Божиим был сотворен свет, и что Бог отделил свет от тьмы и назвал этот свет днем, а тьму ночью. Но какого свойства был этот свет, каким именно движением и какого рода вечер и утро производил он, — это недоступно нашему разумению и не может быть понято нами соответственно тому, как оно есть; хотя мы должны этому верить без колебания. Может быть, это некоторый телесный свет, находящийся в высших частях мира вдали от наших взоров, или же тот, которым впоследствии было возжено солнце; а может быть именем света обозначается святой град, состоящий из святых ангелов и блаженных духов, о котором



говорит апостол: “Вышний Иерусалим свободен: он — мать всем нам” (Гал. IV, 26). Ибо в другом месте он же говорит: “Все вы — сыны света и сыны дня: мы — не сыны ночи, ни тьмы” (I Фес. V, 5). Мы можем, пожалуй, до известной степени правильно разуть под этим утро и вечер последнего дня. Ибо знание твари по сравнению со знанием Творца представляет собою некоторого рода сумерки, которые потом просветляются и обращаются в утро, когда знание это обращается к прославлению и любви Творца; и ночи не бывает там, где Творец не оставляется любовью твари.

Кстати, и Писание никогда не употребляет слова ночь, когда перечисляет по порядку дни творения. Оно нигде не говорит, что была ночь, но “был вечер, и было утро: день один” (Быт. I, 5). Таков и день второй, таковы и прочие дни. Знание твари само по себе гораздо, так сказать, тусклее, чем когда оно приобретается при свете Премудрости Божией, — при помощи как бы самого искусства, которым она сотворена. Вот почему оно приличнее может быть названо вечером, чем ночью; хотя, как я сказал, оно переходит в утро, когда относится к прославлению и любви Творца. И когда оно является как сознание себя самой, то это день один; когда переходит к познанию тверди, которая называется небом, между водами высшими и низшими — второй день; когда переходит к познанию земли, моря и всего рождающегося, связанного с землею корнями — день третий; когда к познанию светил, большого и меньшего, и всех звезд — день четвертый; когда к познанию всех происходящих из воды животных и животных летающих — день пятый; а когда к познанию всех животных земных и самого человека — день шестой.

## Глава VIII

Когда же Бог почил в седьмой день от всех дел Своих и освятил его, то этот покой отнюдь не следует понимать по-детски, будто бы утомился, творя, Бог, Который “по-



велел, и сотворилось” (Пс. CXLVIII, 5), — повелел Словом умным и вечным, а не звучащим и временным. Покой Божий означает покой тех, которые успокаиваются в Боге. Так радость дома означает радость веселящихся в доме, хотя бы радовал их не сам дом, а что-нибудь другое. Если же сам дом веселит обитателей своей красотой, то он называется веселым не только по тому словоупотреблению, по которому мы через содержание обозначаем содержимое, как, например, когда говорим: театры рукоплещут, луга ревут, между тем как в театрах рукоплещут люди, а в лугах ревут быки; но и по тому (словоупотреблению), по которому через причину обозначается действие, как, например, письмо называем радостным для обозначения радости тех, которых оно радует при чтении его.

Итак, пророк употребляет вполне соответствующее выражение, когда повествует, что Бог почил, обозначая этим покой тех, которые в Нем успокаиваются и которых Он сам успокаивает. Пророчество обещает людям, к которым оно обращено и ради которых оно написано, что по совершении добрых дел, которые в них и через них производит Бог, они будут иметь вечный покой в Боге, если прежде, в настоящей жизни, некоторым образом приблизятся к Нему посредством веры. Это самое у древнего народа Божия прообразовано по заповеди Божией покоем субботнего дня; о чем я считаю нужным поговорить обстоятельнее в своем месте.

## Глава IX

Так как я предположил говорить о происхождении святого града и предварительно посчитал нужным сказать о том, что относится к святым ангелам, составляющим большую и тем блаженнейшую часть этого града, что она никогда не странствовала в чужбине, то ныне, с помощью Божией, я и постараюсь разъяснить, насколько это покажется необходимым, имеющиеся божественные свидетельства об этом предмете. Когда священное Писание говорит о сотворении мира, оно не говорит очевидным образом



ли о том, сотворены ли ангелы, ни о том, в каком порядке сотворены. Но если они совершенно не опущены, то разумеются или под именем неба, когда говорится: “В начале сотворил Бог небо и землю”; или, скорее, под именем того света, о котором я упоминал. А что они не опущены, это я полагаю на том основании, что написано, что в седьмой день Бог почил от всех Своих дел, сотворенных Им; между тем как книга начинается словами: “В начале сотворил Бог небо и землю”, чтобы дать понять, что прежде неба и земли не было сотворено ничего другого.

Итак, если Бог начал с неба и земли, и земля эта, сотворенная Им в начале, как вслед затем рассказывает Писание, была безвидна и пуста и была тьма над бездною, т. е. над некоторым неразличимым смешением земли и воды; потому что не был еще сотворен свет, а где нет света, там необходимо — тьма; и если дальнейшее творение упорядочило потом все, что, как повествуется, совершено было в шесть дней: то каким образом могли бы быть опущены ангелы, как бы не бывшие в числе дел Божиих, от которых Он почил в седьмой день? А что ангелы суть творения Божии, то хотя в данном месте, не будучи совершенно обойдено, это высказывается неясно, зато в других местах священное Писание выражается однозначно. Так, (в книге Даниила) в песне трех отроков в печи огненной при исчислении дел Божиих упомянуты и ангелы. И в псалме поется: “Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних. Хвалите Его, все Ангелы Его, хвалите Его, все воинство Его. Хвалите Его, солнце и луна, хвалите Его, все звезды света. Хвалите Его, небеса небес и воды, которые превыше небес. Да хвалят имя Господа, ибо Он повелел, и сотворилось” (Пс. CXLVIII, 1 — 5). И здесь по откровению свыше сказано весьма ясно, что ангелы сотворены Богом, потому что они упомянуты в числе небесных творений и ко всем относятся слова: “Он повелел, и сотворилось”.

Кто же осмелится думать, что ангелы были сотворены после всего того, что перечислено в шестидневном творении? А если кто и безумствует в этом роде, то его суетность опровергает имеющее такой же авторитет другое



Писание, в котором Бог говорит: “При общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии восклицали от радости”\* (Иов. XXXVIII, 7). Следовательно, ангелы уже были, когда сотворены были звезды. Они (звезды) были сотворены, когда был четвертый день. Итак, скажем ли, что они (ангелы) были сотворены в третий день? Нет! Ибо перед глазами то, что было сотворено в этот день. Тогда земля отделена была от воды, эти две стихии восприняли различные свойственные им формы и земля произвела все, что связано с нею корнями. Но не сотворены ли они во второй день? И этого не могло быть: ибо тогда между водою низшею и вышею сотворена была твердь, названная небом; на каковой тверди сотворены были в четвертый день звезды.

Итак, если ангелы принадлежат к творениям Божиим, созданным в те дни, то они, несомненно, суть тот свет, который получил наименование дня, но дня, который, для обозначения единства его, не был назван “день первый”, но — “день один”, и не какой иной день: второй ли, или третий, или прочие, — но повторяется тот же самый день, один для пополнения шестеричного и седемичного числа, ради шестеричного и седемичного познания: шестеричного — по отношению к творениям, созданным Богом, седемичного — относительно покоя Божия. Ибо когда Бог сказал: “Да будет свет. И стал свет”, то если под этим светом справедливо разумеется творение ангелов, они, несомненно, сотворены участниками вечного Света, Который есть сама неизменяемая Премудрость Божия, сотворившая все и называемая нами едиnorodным Сыном Божиим; так что, просвещенные Светом, Которым сотворены, они сделались светом и названы днем по причастию неизменяемому Свету и Дню, Который есть Слово Божие, Коим и сами они сотворены. Ибо Тот “Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир” (Иоан. I, 9), просвещает и всякого чистого ангела;

---

\* У Августина говорится не о ликовании, а о сотворении звезд (в данном же случае идет речь о “положении основания земли”) и восклицании ангелов.



так что последний есть свет не сам в себе, но в Боге. Но если ангел отвергается от Него, то делается нечистым, каковы все, называющиеся нечистыми духами, которые уже не свет в Господе, но сами в себе тьма, как лишенные причастия вечному Свету. Ибо зло не есть какая-либо сущность; но потеря добра получила название зла.

## Глава X

Есть только одно простое, и потому единственно неизменяемое Благо — Бог. Этим Благом сотворены все блага, но не простые, а потому и изменяемые. Я говорю сотворены, т. е. соделаны, а не рождены. Ибо рожденное от простого блага равно просто и есть то же, что и то, от которого оно рождено. Этих двух мы называем Отцом и Сыном, и эти два вместе с Духом Святым суть единый Бог. Сей Дух Отца и Сына в священном Писании называется Святым Духом в некотором особенном смысле этого слова. И Он есть иной, чем Отец и Сын, потому что Он ни Отец, ни Сын; но говорю — иной, а не иное, потому что и сие Благо одинаково просто, неизменно и совечно. И эта Троица есть один Бог и не теряет своей простоты от того, что Троица. Ибо эту природу Блага мы называем простою не потому, что в ней или один Отец, или один Сын, или один Дух Святой; и не потому, чтобы эта Троица существовала только по имени без самостоятельности лиц, как думали еретики-савеллиане. Но Она называется простою по той причине, что то, что имеет, и есть Она сама, за исключением того, что говорится о каждом лице по отношению к другому. Ибо хотя Отец имеет Сына, однако же Он не есть Сын; и Сын имеет Отца, и тем не менее Он не Отец. Итак, насколько говорится о Ком-либо из них в отношении к Нему же, Он есть то, что имеет; так, например, сам Он по себе называется живым, как имеющий жизнь, и эта жизнь есть сам Он.

Поэтому простою называется та природа, которой несвойственно иметь что-либо такое, что она могла бы



потерять; или в которой иное содержащее, и иное — содержимое: как, например, сосуд и какая-либо жидкость, или тело и цвет, или воздух и свет или теплота, или душа и мудрость. Ибо ни один из этих предметов не есть то, что он имеет или содержит. Ни сосуд не есть жидкость, ни тело — цвет, ни воздух — свет или теплота, ни душа — мудрость. Поэтому они могут лишиться этих вещей, которые они имеют, перейти в другие состояния или изменить свойства: сосуд, например, может освободиться от жидкости, которою он наполнен; тело может потерять цвет; воздух может омрачиться или охладеть; душа — сделаться неразумной. Но если тело будет нетленным, как обещается это святым в воскресении, то хотя оно и будет иметь неутрачиваемое свойство самого нетления, однако, поскольку телесная субстанция останется, не будет само нетление. Ибо нетление в каждой отдельной части тела будет цельным и не будет там большим, а здесь меньшим: потому что ни одна часть не будет нетленнее другой; но само тело в целом будет больше, нежели в части; однако же, хотя в нем одна часть будет объемистой, другая меньшей, более объемистая часть не будет нетленнее той, которая меньше.

Итак, одно есть тело, которое не во всякой своей части есть целое тело; и иное — нетление, которое в каждой части есть целое: потому что каждая часть нетленного тела, хотя она и не равна прочим частям, в равной степени нетленна. Например: из-за того, что палец меньше целой руки, рука не будет нетленнее пальца. Итак, хотя рука и палец не равны, нетленность руки и пальца одинаковы. А потому, хотя нетленность неотделима от нетленного тела, однако же одно дело — субстанция, называемая телом, и иное — ее свойство, называемое нетлением. И, следовательно, она сама не есть то, что имеет. Также точно и душа, когда она будет освобождена навеки, однако же будет мудрой через общение с неизменяемой мудростью, которая не есть то же, что сама душа. Ибо и воздух, если бы он никогда не был оставлен светом, разлитым в нем, не перестал бы быть иным по отношению к свету, которым он освещается. Я не хочу этим сказать, что душа есть



воздух; так думали некоторые, не способные представить себе бестелесную сущность. Но душа и воздух, несмотря на великое между ними различие, имеют некоторое сходство, так что не будет несообразностью сказать, что бестелесная душа просвещается бестелесным светом простой Премудрости Божией также точно, как телесный воздух освещается телесным светом; и как воздух, оставленный этим светом, помрачается (ибо так называемая тьма какого-либо телесного места есть не что иное, как воздух, не имеющий света), так помрачается и душа, лишенная света Премудрости.

Итак, соответственно этому и истинно божественное потому и называется простым, что в нем не одно дело свойство, и совсем иное — субстанция; и что оно не по общению с другим божественно, премудро и блаженно. Впрочем, в священном Писании Дух премудрости называется многочастным (Прем. VII, 22), потому что Он многое имеет в себе; но то, что Он имеет, есть так же и Отец, и это все — один. Ибо существуют не многие, но одна Премудрость, заключающая в Себе некоторые неизмеримые и бесконечные сокровища разумных вещей, в числе коих все невидимые и неизменяемые основы вещей, видимых и невидимых, через Нее же сотворенных. Ибо Бог не творил ничего не зная, как не творит, строго говоря, даже и какой-либо человек-художник; если же Он сотворил все зная, то, без сомнения, Он сотворил то, что знал. Отсюда вытекает нечто удивительное, но тем не менее — истинное, а именно: что этот мир не мог бы быть известным нам, если бы не существовал; но если бы Богу он не был известен, то и не мог бы существовать.

## Глава XI

Если это так, то те духи, которых мы называем ангелами, никоим образом не были первоначально в известный промежуток времени духами тьмы; но вместе с тем, как были сотворены, сотворены были светом. Ибо они были сотворены не только так, чтобы как-нибудь существовали



и как-нибудь жили: но были вместе с тем и просвещены, чтобы жили разумно и блаженно. Отвратившись от этого просвещения, некоторые из ангелов не удержали за собою преимущества жизни разумной и блаженной, которая, без всякого сомнения, в силу того, что вечна — беззаботна и спокойна относительно своей вечности; но и умную, хотя и неблагоприятную жизнь имеют так, что не могут потерять ее, если бы даже пожелали. В какой же степени они были участниками в вышеупомянутой мудрости прежде, чем согрешили? Разве может кто-нибудь определить это? Каким образом могли бы мы сказать, что по участию в этой мудрости они были равны тем ангелам, которые потому-то поистине и вполне блаженны, что не ошибаются в вечности своего блаженства? Будь они равны в ней с теми, и они также одинаково пребывали бы блаженными вечностью этого блаженства; потому что одинаково были бы уверены в ней. Можно было эту жизнь назвать жизнью, пока она продолжалась, но нельзя было назвать ее жизнью вечной, если она должна была прекратиться. Ведь (вечная) жизнь называется жизнью потому, что существо живет; а вечной потому, что не имеет конца.

Поэтому, хотя не все, что вечно, непременно и блаженно (ибо вечным называется и огонь, назначенный для наказания); тем не менее, если поистине и вполне блаженная жизнь есть только жизнь вечная, то такую жизнь не была жизнь этих духов: потому что она имела прекратиться и, следовательно, не была вечной, знали ли они о том, или, не зная, представляли себе нечто другое. Знай они, — им не позволял бы быть блаженными страх, а не знай — не позволяло бы заблуждение в том, что они блаженны. Если же неведение их было такого рода, что они ложному и неверному не верили, но не имели точного представления ни о том, вечно ли будет их блаженство, ни о том, что оно когда-нибудь будет иметь свой конец; то само сомнение в столь великом счастье исключало ту полноту блаженной жизни, какая, как мы верим, свойственна святым ангелам. Ибо слову блаженная жизнь мы не придаем такого крайне узкого значения, чтобы называть блаженным одного Бога, Который, разумеется, поистине



столь блажен, что большего блаженства и быть не может. Что по сравнению с Ним блаженство ангелов, блаженных в своем роде высшим блаженством, какое только возможно для ангелов?

## Глава XII

Что касается разумной и наделенной умом твари, то мы полагаем, что не одни ангелы должны называться блаженными. Ибо кто осмелится отрицать, что первые люди были в раю блаженными до греха, хотя и не были уверены, будет ли блаженство их продолжительно, или оно будет вечно (а оно было бы вечно, если бы они не согрешили); когда и в настоящее время, безо всякой мысли о превозношении, называем блаженными тех, о которых знаем, что они в надежде на будущее бессмертие проводят земную жизнь праведно и благочестиво, без преступления, отягощающего совесть, и легко приклоняют милосердие Божие к грехам своей немощи? Хотя и убеждены они в награде за свое постоянство, однако относительно самого постоянства — не уверены. Ибо кто из людей может знать, что он до конца пребудет непоколебимым в упражнении и в преуспевании в справедливости, если посредством какого-либо откровения не будет обнадежен Тем, Который относительно этого праведным и таинственным судом Своим хотя не всех предуведомляет, никого, однако же, не обманывает? Итак, что касается наслаждения настоящим благом, то первый человек в раю был блаженнее, чем всякий праведник в настоящей смертной немощи; но в том, что касается надежды будущего, то всякий, кому не предположительно, но с достоверною истиной известно, что он будет обитать в чуждом всякой скорби обществе ангелов без конца, наслаждаясь в то же время общением с высочайшим Богом, — всякий, при каких угодно телесных страданиях, будет блаженнее, чем был тот первый человек, не уверенный в великом счастье рая.



## Глава XIII

Отсюда уже всякому ясно, что блаженство, к которому, как к своей истинной цели, стремится разумная природа, обуславливается соединением того и другого, а именно: она должна беспечно наслаждаться неизменяемым Благом, Которое есть Бог, и в то же время не должна ни подвергаться какому-либо сомнению, ни обманываться каким-либо заблуждением относительно того, что будет вечно пребывать в Нем. С благочестивою верой мы думаем, что ангелы света обладают этим блаженством; но само собою следует, что ангелы согрешившие, лишившиеся этого света вследствие своей развращенности, не обладали им и прежде, чем они пали; хотя и нужно полагать, что они обладали некоторым, хотя относительно будущей судьбы и неизвестным, блаженством, если жили какое-то время до падения. А если покажется несообразным, что, когда сотворены были ангелы, одни из них сотворены были так, что не получили предведения относительно своего постоянства или падения, а другие так, что с положительнейшею достоверностью знали вечность своего блаженства; а между тем все от начала сотворены были с равным блаженством и пребывали такими, пока те ангелы, которые ныне злы, не отпали по своей воле от этого света умственной и нравственной чистоты: то, конечно же, еще гораздо несообразнее думать, будто святые ангелы не уверены в вечном своем блаженстве и относительно самих себя не знают того, что мы смогли узнать о них с помощью святых Писаний. Ибо кто из православных христиан не знает, что из добрых ангелов не будет более никакого нового диавола, равно как и того, что и диавол не возвратится более в сообщество добрых ангелов?

В Евангелии истина обещает святым и верным, что они будут равны ангелам Божиим (Мф. XXII, 30); им обещается также, что они войдут в жизнь вечную (Мф. XXII, 46). Таким образом, если мы уверены, что никогда не отпадем от этого бессмертного счастья, а они неуверены, то мы уже будем иметь преимущество перед ними, а не будем равными им. Но поелику истина никогда не обма-



нывает, и мы будем равными им; то, несомненно, и они уверены в вечности своего счастья. Поелику же те другие (падшие духи) не имели точного об этом знания; ибо счастье их, в котором они была уверены, не было вечным, так как должно было иметь конец: то остается предположить, что ангелы были и неравны между собою, или, если равны, то добрые ангелы только после падения злых достигли определенного знания относительно своего вечного счастья.

Разве, возможно, кто-нибудь скажет, что сказанное Господом о диаволе в Евангелии: “Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине” (Иоан. VIII, 44) следует понимать не в том только смысле, что он был человекоубийцей от начала, т. е. от начала человеческого рода, с того момента, когда сотворен был человек, которого он мог бы убить посредством обольщения. Но он-де не устоял в истине от начала своего сотворения, и потому никогда не был блаженным вместе со святыми ангелами; так как отказывался быть в подчинении своему Создателю, находил гордое удовольствие как бы в своем особом частном могуществе, а через то являлся лицемерным и лживым, потому что никогда не мог уйти от силы Всемогущего и не желал в благочестивом подчинении сохранять то, что действительно есть, усиливаясь по гордой надменности ложно изображать то, чего не было. В этом-де смысле должно пониматься и сказанное блаженным апостолом Иоанном: “Сначала диавол согрешил” (I Иоан. III, 8), т. е., что с того момента, когда был сотворен, он отрекся от истины, которою может обладать только благочестивая и преданная Богу воля.

Кто удовлетворяется таким мнением, тот еще не единомыслен с известными еретиками, т. е. манихеями. Впрочем, и некоторые другие зловредные ереси держатся того образа мыслей, что диавол как бы от некоторого противоположного (Богу) начала получил свою собственную в известном роде злую природу. В суетности своей они доходят до такого безумия, что, хотя уважают одинаково с нами вышеприведенные евангельские слова, не обращают внимания на то, что Господь не сказал: “Диавол чужд



был истине”, но сказал: “Не устоял в истине”. Этим Он хотел дать понять, что диавол отпал от истины; а если бы устоял в ней, то, сделавшись ее участником, пребывал бы блаженным вместе со святыми ангелами.

## Глава XIV

Затем, как бы отвечая на вопрос наш: откуда видно, что диавол не устоял в истине, — Господь показывает, откуда, и говорит: “Ибо нет в нем истины” (Иоан. VIII, 44). Она была бы в нем, если бы он устоял в ней.оборот речи довольно редкий. Словами о том, что он не устоял в истине, ибо нет в нем истины, дается как бы такая мысль, что он не устоял в истине потому, что в нем не было истины; между тем как главнейшею причиною, что в нем нет истины, является то, что он не устоял в истине. Подобный оборот употреблен и в псалме: “К Тебе взываю я, ибо Ты услышишь меня” (Пс. XVI, 6). По-видимому, следовало бы сказать: “Услышь меня, ибо я взываю к Тебе”. Но он сказал: “К Тебе взываю я, ибо Ты услышишь меня”; а затем, как бы отвечая на вопрос: чем он докажет, что он воззвал, указывает на произведенное его воззванием к Богу действие, — на то, что Бог услышал его. Он как бы говорит так: я показываю здесь, что я воззвал, поелику Ты услышал меня.

## Глава XV

Так и относительно известных слов Иоанна о диаволе: “Сначала диавол согрешил”, они не понимают, что если это естественное дело, то оно никоим образом не составляет греха. А в таком случае что сказать относительно пророческих свидетельств, — того ли, что говорит Исаия, выводя диавола под образом князя вавилонского: “Как упал ты с неба, денница, сын зари!” (Ис. XIV, 12); или того, что говорит Иезекииль: “Ты находился в Едеме, в саду Божиим; твои одежды были украшены всякими драгоценными кам-



нями” (Иез. XXVIII, 13)? Из этих слов видно, что он некогда был без греха. Ибо несколько далее говорится ему с большей выразительностью: “Ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего” (Иез. XXVIII, 15). Если эти слова не могут иметь другого, более точного по смыслу значения, то и “не устоял в истине” мы должны понимать в том смысле, что он пребывал в истине, но не остался в ней. И на основании этого выражение: “Сначала диавол согрешил”, следует понимать так, что он согрешает не от того начала, когда он был сотворен, но от начала греха, потому что грех получил начало от его гордости.

Равным образом и то, что написано в книге Иова, когда речь идет о диаволе: “Это — верх путей Божиих: только Сотворивший его может приблизить к нему меч Свой”\* (Иов. XL, 14), согласно с чем, по-видимому, говорит и псалом, в котором читаем: “Там этот левиафан, которого Ты сотворил играть в нем” (Пс. CIII, 26), должно пониматься нами не в том смысле, будто он с самого начала создан был таким, чтобы над ним издевались ангелы, а в том, что он подпал этому наказанию после греха. Итак, по началу своему он есть создание Господне; ибо даже в числе последних и низших животных нет никакого естества, которого бы он не сотворил: от Него всякая мера, всякий вид, всякий порядок, без которых нельзя ни указать, ни вообразить ни одной вещи, а тем более — ангельской твари, которая достоинством своей природы превосходит все остальное, созданное Богом.

## Глава XVI

Ибо в ряду того, что каким-либо образом существует, но что не есть Бог, Которым оно сотворено, живущее ставится выше неживущего, равно как и имеющее силу рождать и даже желать ставится выше того, что не имеет такого побуждения. И между живущими существами чув-

---

\* У Августина: “Сотворенный на поругание ангелов”.



ствующие ставятся выше нечувствующих, как животные, например, выше деревьев. И между чувствующими разумные ставятся выше неразумных, как люди, например, выше животных. И между разумными бессмертные ставятся выше смертных, как ангелы выше людей. Все это ставится одно выше другого в силу порядка природы. Но есть и другие мерки для оценки вещей по той личной пользе, которую они приносят тому или другому. Так бывает, что мы иные бесчувственные вещи предпочитаем другим, обладающим чувствами, и до такой степени, что будь это в нашей власти, мы решили бы вовсе уничтожить их в природе или по незнанию того места, какое они занимают в ней, или при знании этого места, потому что ставим их ниже наших удобств. Ибо кто не предпочел бы иметь в своем доме хлеб, а не мышей, деньги, а не блох? Да и что удивительного, когда при оценке даже людей, природа которых поистине отличается высоким достоинством, по большей части дороже ценится конь, чем раб, и дороже драгоценный камень, чем служанка?

Таким образом, при свободе суждений существует большое различие между разумным основанием мыслителя и потребностью нуждающегося или удовольствием желающего; в то время как первое направлено к тому, что само по себе имеет цену в различных степенях вещей, потребность обращает внимание на то, к чему она стремится; первое ищет того, что открывается истинным для света умственного, а удовольствие ищет того, что приятно ласкает телесные чувства. Однако же у разумных природ как бы некоторый своего рода вес воли и любви имеет столь великое значение, что хотя в порядке природы ангелы предпочитаются людям, однако же по закону справедливости добрые люди предпочитаются злым ангелам.

## Глава XVII

Итак, мы ошибаемся, когда полагаем, что выражение: "Это — верх путей Божиих" относится не к природе, а к злобе дьявола; потому что нет сомнения, что пороку



злости предшествовала неповрежденная природа. Порок же до такой степени противен природе, что не вредит ей. Отступить от Бога не было бы пороком, если бы природе, для которой это составляет порок, не соответствовало более быть с Богом. Вот почему даже злая воля служит сильным свидетельством доброй природы. Но Бог — как лучший Творец доброй природы, так и справедливейший распорядитель злой воли: когда она злоупотребляет доброй природой, Он пользуется для самого добра злою волей. Вследствие этого Он устроил так, что диавол, сотворенный Им добрым, но сделавшийся злым по своей воле, уничтоженный, находится в поругании Его ангелов в том смысле, что искушения его служат к пользе святых, которым он желает нанести ими вред. А так как Бог, созидая его, без сомнения знал будущую злобу его и предвидел, какие блага извлечет Он из злых его дел, то псалом и говорит: “Там этот левиафан, которого Ты сотворил играть в нем”, чтобы дать понять, что в то самое время, когда Он сотворил его, и по своей благодати сотворил добрым, Он уже по своему предвидению предуготовлял то, как воспользоваться им и злым.

## Глава XVIII

Бог не создал никого, — не говорю из ангелов, но даже из людей, о ком Он знал наперед, что он делается злым, и в то же время не знал бы, какую благую пользу извлечет Он из него и таким образом украсит ряд веков, как какой-нибудь превосходнейший стих своего рода как бы антитезами. Ибо так называемые антитезы, которые по-латыни называются противоположениями, или еще выразительней — противопоставлениями, служат наилучшим украшением речи. У нас не употребляется это слово, хотя самими украшениями этого рода пользуется не только латинская речь, но и языки всех народов. Такими антитезами и апостол Павел во втором послании к Коринфянам увлекательно говорит в том месте, где читаем: “В слове истины, в силе Божией, с оружием правды в правой и



левой руке, в чести и бесчестии, при порицаниях и похвалах: нас почитают обманщиками, но мы верны; мы неизвестны, но нас узнают; нас почитают умершими, но вот, мы живы; нас наказывают, но мы не умираем; нас огорчают, а мы всегда радуемся; мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем” (II Кор. VI, 7 — 10). Итак, как взаимное сопоставление противоположностей придает красоту речи, так из сопоставления противоположностей, из своего рода красноречия не слов, а вещей, образуется красота мира. Это весьма ясно выражено и в книге Екклесиаста, когда говорится о том, что как злomu противопоставляется благое и смерти — жизнь, так и грешник — добродетельному: одному всегда противопоставляется другое (Сир. XXXIII, 15).

## Глава XIX

Темнота божественной речи полезна в том отношении, что она приводит к весьма многим истинным суждениям и вводит в свет знания, когда один понимает ее так, другой иначе. Но нужно, чтобы смысл, заключающийся в темном месте, подтверждался или очевидностью вещей, или другими местами, менее сомнительными; или, если говорится о многом, чтобы вытекала та мысль, которую имел в виду писатель; а если она ускользает, то чтобы разъяснение темного места дало некоторые другие истины. Поэтому мне не представляется несообразным с делами Божиими мнение, что под тем сотворением первого света разумеется создание ангелов, а разделение между святыми и нечистыми ангелами — там, где сказано: “И отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью” (Быт. I, 4, 5).

Подобное разделение мог произвести один Тот, Кто в состоянии был прежде, чем они пали, предвидеть, что они падут и пребудут в мрачной гордости, лишившись света истины. Ибо разделение между известными нам днем и ночью, т. е. между земным светом и земною тьмой, Он повелел произвести так хорошо знакомым нашим



чувствам светилам небесным: “Да будут светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи”. И немного далее: “И создал Бог два светила великие: светило большее, для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью, и звезды; и поставил их Бог на тверди небесной, чтобы светить на землю, и управлять днем и ночью, и отделять свет от тьмы” (Быт. 1, 14, 16 — 18). Но между тем светом, который есть святое общество ангелов, святающееся духовно в свете истины, и противоположной ему тьмою, т. е. отвратительнейшими душами злых ангелов, уклонившихся от света правды, мог положить разделение только Он сам, для Которого не могло быть тайным или неизвестным будущее зло, — зло не природы, но воли.

## Глава XX

Затем, не следует обойти молчанием и того, что после сказанного Богом: “Да будет свет. И стал свет”, тотчас же прибавлено: “И увидел Бог свет, что он хорош”, а не после того, как Он положил разделение между светом и тьмою и назвал свет днем, а тьму ночью. Это для того, чтобы не показалось, будто вместе со светом Он дал свидетельство своего благоволения и такой тьме. Ибо там, где речь идет о тьме безупречной, между которой и светом, видимым для наших глаз, полагают разделение светила небесные, — там не прежде, а после замечается, что увидел Бог, что это хорошо: “И поставил их Бог на тверди небесной, чтобы светить на землю, и управлять днем и ночью, и отделять свет от тьмы. И увидел Бог, что это хорошо”. То и другое ему угодно, потому что то и другое без греха. Но там, где Бог сказал: “Да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош”, и после этого замечается: “И отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью”, — там не прибавлено вслед за этим: “И увидел Бог, что это хорошо”. Это для того, чтобы не назвать добром и то, и другое, так как одно из этого было злом по собственной вине, а не по природе. Поэтому Творцу в этом случае и приятен один только



свет; а тьма ангельская, хотя и должна была войти в мировой порядок, не должна была, однако, получить ободрения.

## Глава XXI

Что высказывается в изречении, употребляемом при всяком случае: “Увидел Бог, что это хорошо”, как не одобрение творения, созданного соответственно художеству, которое есть Премудрость Божия? Но Бог не только тогда узнал, что оно добро, когда оно было сотворено: ничего этого и не было бы, если бы оно не было Ему известно. Итак, когда Бог видит, что добро то, чего ни в коем случае не было бы, если бы Он не видел его прежде, чем оно явилось, то Он учит, а не учится, что это добро. Платон употребляет еще более смелое выражение, а именно: что Бог был восхищен и обрадован по окончании творения вселенной. И он в этом случае не до такой степени безумствует, чтобы думать, будто Бог сделался блаженнее вследствие нового Своего творения; он хотел этим показать, что художник был доволен тем уже сотворенным, чем был доволен в идее, соответственно которой оно должно было быть сотворено.

Знание Божие отнюдь не имеет такого разнообразия, чтобы в нем иначе представлялось то, чего еще нет, иначе то, что уже есть, и иначе то, что будет. Ибо Бог прозирает будущее, взирает на настоящее и озирает прошедшее не по-нашему, но некоторым иным образом, далеко превосходящим образ нашего мышления. Не переходя мыслью от одного к другому, Он видит совершенно неизменяемым образом. Из того, что совершается во времени, будущее, например, еще не существует, настоящее как бы существует, прошедшее уже не существует; но Он все это обнимает в постоянном и вечном настоящем. И не иначе созерцает Он глазами, и иначе — умом: потому что Он не состоит из души и тела; не иначе теперь, не иначе — прежде и не иначе — после: потому что Его знание не изменяется, как наше, по различию времени: настоящего, прошедшего



и будущего; ибо у Него “нет изменения и ни тени перемены” (Иак. I, 17). От мысли к мысли не переходит намерение Того, в чьем бестелесном созерцании все, что Он знает, существует одновременно и вместе. Он так знает времена безо всяких представлений временного свойства, как приводит в движение временное без<sup>о</sup> всяких движений временного свойства. И потому там, где Он видел добрым то, что сотворил, там Он видел и доброе, чтобы сотворить его. И то, что Он увидел сотворенным, не удвоило Его знания или не увеличило его в некоторой части, так как бы Он имел менее знания прежде, чем сотворил то, что увидел: Он не действовал бы с таким совершенством, если бы не было так совершенно Его знание, к которому ничего не прибавилось от дел Его.

Вот почему, если бы нам нужно было дать представление о Том, Кто сотворил свет, достаточно было сказать: “Бог сотворил свет”. Но если нужно дать представление не только о Том, Кто сотворил, но и том, посредством чего сотворил, нужно выразиться так: “Сказал Бог: да будет свет. И стал свет”, чтобы мы знали не только то, что Бог сотворил свет, но и то, что Он сотворил его через Свое Слово. Но так как нам нужно было указать на три вещи, особенно важные для познания твари, а именно: кто сотворил ее, через что сотворил, почему сотворил; то и говорится: “Сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош”. Итак, если мы спросим: кто сотворил? ответ будет: Бог. Если спросим: через что сотворил? сказал: да будет. Если спросим: почему сотворил? потому что — это хорошо. Нет творца превосходнее Бога, ни художества действительнее Слова Божия, ни причины лучше той, чтобы благо было сотворено благим Богом. И Платон самой главной причиной сотворения мира признает то, что благие творения должны были произойти от благого Бога, — читал ли он это, или, может быть, узнал от тех, которые читали, или при своем весьма проницательном уме узрел невидимое Божие, видимое через творения, или научился у тех, которые додумались до этого.



## Глава XXII

Этой причины, т. е. благодати Божией, стремившейся к созданию благ, этой, говорю, причины, столь справедливой и столь достаточной, что она, тщательно взвешенная и благочестиво обдуманная, полагает конец всем спорам исследователей о начале мира, не признавали некоторые еретики. Это на том основании, что бедной и непрочной смертности теперешней плоти, бывшей следствием справедливого наказания, наносит вред весьма многое, когда ей не соответствует, например, огонь, или холод, или дикие звери, или что-либо в том же роде. Они не обращают внимания даже на то, какое значение имеют эти вещи в своем месте и по своей природе, в каком прекрасном порядке располагаются и насколько каждая вносит свою долю красоты в как бы своего рода общую республику, или сколько они доставляют выгод и нам самим, если пользуемся ими благоразумно и соответствующим образом; так что даже яды, пагубные при ненадлежащем употреблении, обращаются в спасительные лекарства при соответствующем их употреблении; и наоборот, те вещи, которые доставляют удовольствие, например: пища, питье, даже сам свет, могут оказаться вредными при неумеренном и неблагоприятном пользовании ими.

Этим божественное провидение учит нас не порицать вещи безрассудно, но прилежно исследовать их пользу; и там, где наш разум или наша слабость окажутся недостаточными, считать эту пользу сокрытою так, как были сокрыты те вещи, которые мы с трудом смогли обрести. Ибо и само сокрытие пользы есть или упражнение нашей скромности, или уничтожение надменности — потому что решительно никакая природа не есть зло, и само это имя (зло) показывает только лишение добра; но на переходе от земных вещей к небесным и от видимых к невидимым существуют блага одни лучшие других, — для того различные, чтобы были всякие. Бог такой же великий Художник в великом, как и не меньший в малом. Это малое должно измеряться не по своей величине, которая ничтожна, но по мудрости Художника. Пример — наружность



человека. Кажется, почти ничего не отнимается у тела, если остричь одну бровь, а между тем, как много отнимается у красоты, которая заключается не в массе, а в равенстве и симметрии членов!

Не следует, конечно, особенно удивляться тому, что те, которые думают, что есть некоторая злая природа, возникшая и распространившаяся от некоторого своего противоположного начала, не хотят допустить упомянутую причину творения вещей, — что благой Бог сотворил доброе, — полагая, что к великой мировой деятельности Он скорее был вынужден внешним образом со стороны воюющего против Него зла; что для обуздания и одоления зла Он смешал со злом Свою добрую природу, которая, позорнейшим образом запятнанная и подвергшаяся жесточайшему пленению и угнетению, с большим трудом едва очищает и освобождает, хотя и не все: то, что Он не смог очистить от этого осквернения, будет покровом и узами для побежденного и заключенного врага. Манихеи не безумствовали бы или, вернее, не сумасбродствовали бы так, если бы верили, что природа Божия, какова она есть, неизменяема и совершенно нетленна, и потому ей ничто не может вредить; а душу, которая по своей воле могла перемениться к худшему и вследствие греха подвергнуться повреждению и лишиться света неизменяемой истины, с христианским здравомыслием признавали бы не частью Бога и не той же природы, какова она у Бога, но сотворенною Им и далеко не равной Творцу.

## Глава XXIII

Но гораздо более нужно удивляться тому, что даже некоторые из тех, которые веруют вместе с нами, что существует только одно начало всех вещей и что всякая природа, которая не есть то, что Бог, могла быть сотворена только Им, — даже из этих некоторые не пожелали прямо и просто верить в такую добрую и простую причину сотворения мира, то есть, что благой Бог сотворил благо и что то, что было после Бога, не было то же, что Бог;



хотя было благом, которое могло быть сотворено только благим Богом. Они говорят, что души, хотя и не представляющие собою части Бога и сотворенные Богом, согрешили отступлением от Творца и в различных степенях соответственно различию грехов при переходе от неба до земли получили в наказание различные тела, как бы темницы; что таким-де образом получился мир и причиной творения мира было не то, что сотворено было благо, а то, что обуздано было зло.

За это справедливо укоряют Оригена. Это он утверждал и писал в книгах, которые он называет *περὶ Ἀρχῶν*, т. е. “О началах”. При этом я не могу достаточно надивиться, как такой ученый и так много упражнявшийся в церковных писаниях человек не обратил прежде всего внимания на то, что это противоречит прямому намерению Писания, обладающего столь великим авторитетом, которое при всех делах Божиих прибавляет: “И увидел Бог, что это хорошо”; а по завершении всего говорит: “И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма” (Быт. I, 31). Оно хотело дать понять, что нет никакой другой причины сотворения мира, кроме той, чтобы добро произошло от благого Бога. Если бы никто не согрешил, мир был бы украшен и наполнен только добрыми природами; а если и есть грех, то от этого не все еще наполнено грехом, потому что гораздо большее число добрых существ на небесах соблюдает порядок своей природы. И зля воля, не пожелавшая соблюдать порядок природы, не ускользнет еще вследствие этого от законов праведного Бога, все направляющего к добру. Ибо как картина с черным цветом, положенным на надлежащем месте, так и совокупность вещей, если кто сможет окинуть ее взором, представляется прекрасной даже с грешниками, хотя безобразие их, когда они рассматриваются сами по себе, делает их гнусными\*.

---

\* “Не стоит уподобляться тем невежам, которые ругают художника: дескать, почему не все краски на его картине сочны и яркие, почему там свет, а здесь тень. Неужто они лучше него разбираются в живописи и картина бы выиграла, если бы была, скажем, сплошь ярко-красной? Да и любой город, как бы он хорошо ни управлялся,



Затем, Ориген и другие, державшиеся того же образа мыслей, должны были обратить внимание на то, что если бы это мнение было истинно, то мир был бы сотворен для того, чтобы души принимали тела как своего рода смирительные дома, в которые заключались по мере своих грехов: высшие и легчайшие те, которые согрешили меньше, а низшие и более тяжелые те, которые согрешили больше; тела земные, которых нет ничего ниже и тяжелее, должны были бы скорее иметь демоны, которые хуже, чем даже злые люди. А между тем, — чтобы дать нам понять, что нравственные качества душ должны оцениваться не свойствами тел, — злейшие демоны получили воздушные тела; человек же, хотя и злой в настоящее время, но злость которого гораздо меньше и умереннее, несомненно еще до греха получил тело из праха.

Можно ли сказать глупость большую той, например, что созидая это солнце, чтобы оно было одно в одном мире, художник-Бог имел в виду не красоту или даже благосостояние вещей телесных, но что это произошло скорее потому, что одна душа согрешила так, что заслужила заключение в именно таком теле? Случись, что подобным образом и одинаково согрешили бы не одна, а две, и даже не две, а десять или сто душ, мир этот, стало быть, имел бы сто солнц. Что этого не произошло, зависело не от удивительной предусмотрительности Творца, направленной к благосостоянию и красоте телесных вещей, а от простой случайности, — от того, что падение одной души остановилось на такой степени, что она одна заслужила подобное тело. Говоря без околичностей, в обуздании нуждаются не падшие души, относительно которых они не знают, что говорят, а сами они, которые так думают, слишком далеко уклоняясь от истины. Итак, в этих трех ответах, указанных мною выше, на вопросы о какой-либо

---

не мог бы существовать, если бы его жители были во всем между собой равны. Есть и такие, которые искренне возмущаются, когда действующие лица в драме не сплошь герои, но есть еще и слуги, и крестьяне, и шуты. Но ведь и они — неотъемлемая часть действия: оставь одних героев — и что останется от самой драмы?" Плотин. Эннеады. "О провидении (I)" (III, 2, 11).



твари: кто сотворил ее, через что сотворил и почему сотворил, — в ответах: Бог, через Слово, потому что — добро, не содержится ли глубокое указание нам на саму Троицу, т. е. Отца и Сына и Святого Духа? Или, быть может, встречается что-либо, не допускающее разуместь этого в упомянутом месте Писаний? Вопрос этот требует продолжительной беседы и не следует ожидать от нас, чтобы мы объяснили все в одной книге.

## Глава XXIV

Веруем, непоколебимо содержим и искренне проповедуем, что Отец родил Слово, т. е. Премудрость, через Которую все сотворено, едиnorodного Сына, единый — единого, вечный — совечного, высочайше благой — равно благого; и что Дух Святой есть вместе Дух Отца и Сына и Сам единосущен и совечен обоим; и что все это есть Троица по свойству лиц, и один Бог по нераздельному божеству, как и один всемогущий по нераздельному всемогуществу; но так, однако же, что когда спрашивается об одном из Них, говорим в ответ, что каждый из Них есть и Бог, и всемогущий, а когда обо всех вместе, — то не три Бога или три всемогущих, но один всемогущий Бог: таково в трех нераздельное единство, и так оно должно быть исповедуемо. Но может ли Святой Дух благого Отца и благого Сына на том основании, что Он — общий Им обоим, правильно называться благодатью обоих, — об этом я не дерзаю поспешно высказать необдуманное суждение: с большей смелостью я назвал бы Его святостью обоих, — не в смысле свойства обоих, но представляя, что и Он также субстанция и третье лицо в Троице.

На последнее с большой вероятностью наводит меня то, что хотя Отец — дух и Сын — дух, Отец — свят и Сын — свят, однако, собственно Дух называется Духом Святым, как святость субстанциальная и сосубстанциальная обоим. Но если божественная благодать есть святость, то будет прямым логическим выводом, а не смелостью предположения, думать, что в повествовании о творениях



Божиих, когда речь идет о том, кто сотворил ту или иную тварь, через что сотворил, для чего сотворил, некоторым таинственным образом выражения, возбуждающим наше внимание, дается нам уразумевать ту же Троицу. То, конечно, Отец Слова, Кто сказал: “Да будет”. А что сотворилось, когда Он говорил, то, без сомнения, сотворено через Слово. Выражение же: “Увидел Бог, что это хорошо”, достаточно ясно показывают, что Бог без всякой необходимости, без всякого соображения о какой-либо собственной пользе, но по одной Своей благодати сотворил то, что сотворено, т. е. сотворил потому, что хорошо. Для того об этом и говорится после творения, чтобы показать, что сотворенное соответствует благодати, по которой оно сотворено. Если под этой благодатью справедливо разумеется Святой Дух, то в творениях Божиих нам открывается вся Троица. Отсюда и в святом граде Божиим, который в небесах состоит из ангелов святых, различается начало, образование и блаженство. Спросите, откуда он? — Бог просвещает его; откуда его блаженство? — Богом наслаждается. Существовая, имеет определенный вид бытия; созерцающая, просвещается; прилепляясь, увеселяется. Есть, созерцает, любит. В вечности Божией получает крепость; в истине Божией сияет светом, в благодати Божией радуется.

## Глава XXV

В силу этого же и философы, насколько это можно понять, решили разделить систему философии на три части, или вернее — успели заметить, что она делится на три части (ибо не сами они установили, что это так, а скорее нашли, что — так), из которых первая называется физикой, другая логикой, третья этикой. В переводе на латинский язык имена этих частей так часто употреблялись в сочинениях многих, что они могут быть названы естественной, рациональной и моральной: мы кратко касались их в восьмой книге. Из этого не следует, что философы в этих трех частях мыслили о Троице что-либо достойное Бога; хотя известно, что первым, открывшим и введшим



В употребление это разделение философии был Платон, который только Бога признавал и творцом всех существ, и подателем знания, и вдохновителем любви, с которой хорошо и блаженно проводится жизнь. Но хотя разные философы различно думали и о природе вещей, и о способах исследования истины, и о конечном благе, к которому мы должны направлять все, что ни делаем; тем не менее, все усилия их мысли вращаются вокруг этих трех великих и общих вопросов.

В мнениях каждого из них по каждому из этих вопросов множество разногласий; тем не менее, никто из них не сомневается, что существует некоторая причина природы, форма знания, высшее благо жизни. Также точно и для каждого человека-художника, чтобы он мог что-либо создать, ставятся три условия: природа, искусство, польза; природа измеряется природными дарованиями, искусство — знанием, польза — плодом. Я знаю, что слово плод указывает на употребление, а польза — на пользование, и что между ними то различие, что то, что мы употребляем, доставляет нам удовольствие само по себе, безотносительно к чему-либо другому; а то, чем пользуемся, то нужно нам для чего-либо другого. Поэтому временными вещами скорее следует пользоваться, чем употреблять их (для удовольствия), чтобы получить право наслаждаться вечными. Не так нужно делать, как некоторые развращенные, которые желают употреблять (для удовольствия) деньги, а пользоваться Богом: не деньги тратят ради Бога, а почитают самого Бога ради денег. Впрочем, в более обычной речи мы говорим, что и плодами пользуемся, и в пользе находим плод. Даже в собственном смысле плодами называем плоды полей, которыми, во всяком случае, мы все пользуемся временно.

Итак, в этом последнем смысле я употребил слово польза, говоря о тех трех условиях, которые ставятся для человека, как-то: природа, искусство и польза. Соответственно этому, для достижения блаженной жизни философами, как я сказал, была изобретена трехчастная система: естественная соответственно природе, рациональная — познанию и моральная — пользе. Будь наша природа от



нас, мы, конечно, сами рождали бы нашу мудрость, а не старались бы приобретать ее через науку, изучая ее; имей наша любовь источник в нас самих и к нам же относись, ее было бы достаточно для блаженной жизни и не было бы нужды в ином благе для нашего наслаждения. При данных же условиях, поелику наша природа виновником своего бытия имеет Бога, мы, несомненно, для познания истины должны своим учителем полагать Его; для того, чтобы быть блаженными, в Нем же искать подателя внутреннего удовольствия.

## Глава XXVI

И сами мы в себе узнаем образ Бога, т. е. высочайшей Троицы, — образ, правда, неравный, даже весьма отличный, не совечный и, чтобы кратко выразить все, не той же сущности, что Бог, хотя в вещах, Им созданных, наиболее по природе своей к Богу приближающийся, — образ, требующий пока усовершенствования, чтобы быть ближайшим к Богу и по подобию. Ибо и мы существуем, и знаем, что существуем, и любим это наше бытие и знание. Относительно этих трех вещей, которые я только что перечислил, мы не опасаемся обмануться какою-нибудь ложью, имеющей вид правдоподобия. Мы не ощущаем их каким-либо телесным чувством, как ощущаем те вещи, которые вне нас, как ощущаем, например, цвет — зрением, звук — слухом, запах — обонянием, поедаемое — вкусом, твердое и мягкое — посредством осязания. Они не из этих чувственных вещей, образы которых, весьма на них похожие, хотя уже и не телесные, вращаются в нашей мысли, удерживаются нашей памятью и возбуждают в нас стремление к ним. Без всяких фантазий и без всякой обманчивой игры призраков для меня в высшей степени несомненно, что я существую, что я это знаю, что я люблю. Я не боюсь никаких возражений относительно этих истин со стороны академиков, которые могли бы сказать: “А что если ты обманываешься?” Если я обманываюсь, то уже поэтому существую. Ибо кто не существует,



тот не может, конечно, и обманываться: я, следовательно, существую, если обманываюсь.

Итак, поелику я существую, если обманываюсь: то каким образом я обманываюсь в том, что существую, если я существую несомненно, коль скоро обманываюсь? Так как я должен существовать, чтобы обманываться, то нет никакого сомнения, что я не обманываюсь в том, что знаю о своем существовании. Из этого следует, что я не обманываюсь и в том, что я знаю то, что я знаю. Ибо как я знаю о том, что существую, так равно знаю и то, что я знаю. Поелику же эти две вещи я люблю, то к этим двум вещам, которые я знаю, присоединяю и эту самую любовь как третью, равную с ними по достоинству. Ибо я не обманываюсь, что я люблю, если я не обманываюсь и в том, что люблю; хотя если бы даже последнее и было ложно, во всяком случае было бы истинно то, что я люблю ложное. На каком основании стали бы упрекать меня в любви к ложному или удерживать от этой любви, если бы было ложно то, что я его люблю. Если же упомянутое истинно и достоверно, то кто может сомневаться, что когда его любят, истинна и достоверна и сама к нему любовь? Затем, нет никого, кто не желал бы существовать, как нет никого, кто не хотел бы быть блаженным. Ибо каким образом может быть кто-нибудь блаженным, если не будет существовать?

## Глава XXVII

По некоторому естественному влечению само существование до такой степени привлекательно, что и несчастные не желают уничтожения и тогда, когда чувствуют себя несчастными, желают прекращения не своего существования, а своего бедствия. Если бы даже тем, которые и самим себе кажутся несчастнейшими, и на самом деле таковы, и не только мудрыми, как глупые, но даже и теми, которые считают себя блаженными, признаются несчастными, потому что бедны и нищи, — если бы даже этим кто-либо предложил бессмертие, с которым не умерло



бы и само их несчастье, предупредив, что они, если не пожелают навсегда пребывать в этом несчастье, обратятся в ничтожество и никогда не возвратятся к бытию, а погибнут совершенно: то наверно и они возликовали бы и предпочли бы всегдашнее существование на этом условии совершенному небытию.

Лучший свидетель этого — их собственное чувство. Ибо почему они боятся умирать и предпочитают жить в этой нужде, а не окончить ее смертью, как не потому, что природа, очевидно, избегает небытия? И потому зная, что умрут, они как великого благоденствия ждут, что им оказано будет то милосердие, что они подольше проживут в этом самом несчастье и позже умрут. Этим они доказывают, с какою великою радостью они приняли бы даже такое бессмертие, которое не положило бы конца их несчастью. Да и самые неразумные животные, от громадных драконов до ничтожных червячков, не наделенные даром разуметь это, не показывают ли всевозможными движениями, что они желают существовать и потому избегают гибели? Да и деревья и все молодые побеги, у которых нет никакой способности избегать гибели посредством явных движений, для безопасного распространения ветвей по воздуху разве не впускают корни поглубже в землю, чтобы извлекать оттуда питание и благодаря этому известным образом сохранять свое бытие? Наконец, и те тела, у которых нет не только чувства, но даже никакой растительной жизни, то поднимаются вверх, то опускаются вниз, то держатся в средних пространствах, чтобы сохранить свое бытие там, где они могут существовать сообразно с своею природой.

А как велика любовь к знанию и насколько природа человеческая не желает обманываться, можно понять из того, что всякий охотнее желает плакать, владея здравым умом, чем радоваться в состоянии помешательства. Эта великая и удивительная способность не свойственна никому из смертных одушевленных существ, кроме человека. Некоторые из животных владеют гораздо более острым, чем мы, чувством зрения для созерцания обычного дневного света; но для них недоступен этот бестелесный свет,



который известным образом озаряет наш ум, дабы мы могли правильно судить обо всех этих вещах: для нас это возможно настолько, насколько мы воспринимаем этот свет.

Впрочем, и чувствам неразумных животных присуще если и не знание, то, по крайней мере, некоторое подобие знания. Прочие телесные вещи названы чувственными не потому, что чувствуют, а потому, что подлежат чувствам. Из них в деревьях нечто подобное чувствам представляет то, что они питаются и рожают. И эти все телесные вещи имеют свои сокрытые в природе причины. Свои формы, придающие красоту устройству этого видимого мира, они представляют для очищения чувствам; так что кажется, будто они желают быть познаваемы взамен того, что сами не могут познавать. Но мы так воспринимаем их телесным чувством, что судим о них уже не телесным чувством. Ибо у нас есть иное чувство — (чувство) внутреннего человека, далеко превосходящее прочие, посредством которого мы различаем справедливое и несправедливое: справедливое — когда оно имеет известный созерцаемый умом вид, несправедливое — когда не имеет его. Для деятельности этого чувства не нужны ни острота глазного зрачка, ни отверстие ушка, ни продушины ноздрей, ни проба ртом и никакое другое телесное прикосновение. Благодаря ему я убежден, что я существую и что знаю об этом; благодаря ему я люблю это и уверен, что люблю.

## Глава XXVIII

Относительно этих двух, бытия и знания, насколько они в нас составляют предмет любви и насколько некоторое подобие их обнаруживается даже в других, стоящих ниже нас вещах, мы, насколько требовалось это задачей принятого нами труда, сказали достаточно. Но о любви, которую они любимы, мы еще не сказали, должна ли сама эта любовь быть любимой. Ее любят; и это мы видим из того, что в людях, которых заслуженно любят, сама она более всего и любима. Не тот человек по



справедливости называется добрым, который знает, что такое добро, а тот, который любит. Да почему мы в себе самих чувствуем, что любим и саму любовь, которую любим то, что доброго мы любим. Есть и любовь, которую мы любим то, чего не следует любить; и эту любовь ненавидит в себе тот, кто ту любит, которая любит, что должно любить. Обе эти любви могут быть в одном человеке, и благо для человека заключается в том, чтобы он развивал в себе то, чем мы хорошо живем, и уничтожал то, чем живем худо, пока не излечится совершенно и не изменится в доброе все, чем мы живем. Если бы мы были животными, то мы любили бы плотскую жизнь и все, что отвечает чувству плоти; это было бы для нас достаточным благом и мы, довольствуясь этим благом, не искали бы ничего другого. Также точно, если бы мы были деревьями, мы, конечно, ничего не любили бы движением чувства, хотя казались бы стремящимися к тому, если бы были более плодовиты. А будь мы камнями, или волною, или ветром, или пламенем, или чем-либо другим в том же роде без всякого чувства и жизни, и в таком случае у нас не было бы недостатка в некотором стремлении к своему месту и порядку. Ибо нечто подобное любви представляет собою удельный вес тел, по которому они или опускаются от тяжести вниз, или по легкости стремятся вверх. Удельный вес так же уносит тело, как любовь уносит душу, куда бы она ни уносилась.

Итак, поелику мы люди, созданные по образу Творца своего, у Которого и вечность истинна, и истина вечна, и любовь вечна и истинна, и Который сам есть вечная, истинная и достохвальная Троица, неслиянная и нераздельная; то в тех вещах, которые ниже нас, но которые сами не могли бы ни существовать каким бы то ни было образом, ни удерживать какой-либо вид, ни стремиться к какому-нибудь порядку, ни удерживать его, если бы не были сотворены Тем, Кому свойственно высочайшее бытие, Который высочайше премудр, высочайше благ, — в этих вещах, неустанно пробегая все сотворенное Им, мы должны разыскивать как бы некоторые следы Его, впечатленные Им в одном месте более, в другом — менее; созерцая



же в самих себе образ Его, возвратимся в самих себя, как известный евангельский младший сын (Лук. XV, 18), и воспрянем, чтобы вернуться к Тому, от Которого удались вследствие греха. Там бытие наше не будет иметь смерти; там знание наше не будет заблуждаться; там любовь наша не будет иметь преткновения.

Пока мы считаем эти три вещи несомненными и своими и относительно их верим не другим свидетелям, а сами ощущаем их непосредственно и созерцаем их внутренним достовернейшим взором; но долго ли все это будет продолжаться и не прекратится ли когда-нибудь, и к чему оно придет, если будет идти хорошо или дурно, — на все это, так как сами мы не можем этого знать, мы требуем или имеем других свидетелей. Почему относительно достоверности этих свидетелей не может быть никакого сомнения, — об этом более тщательно мы поговорим после. В настоящей же книге мы, насколько возможно, продолжим, что начали говорить о граде Божием, который не странствует в этой смертной жизни, а всегда бессмертен в небесах, т. е. о святых ангелах, преданных Богу, никогда не бывших и не имеющих быть отступниками, между коими и теми, что сделались тьмою по отступлении от вечного света, Бог от начала, как мы уже сказали, положил разделение.

## Глава XXIX

Эти святые ангелы познают Бога не через слышимые слова, но через само присутствие неизменяемой Истины, т. е. через единое Его Слово; познают и само Слово, и Отца, и Святого Духа. А что эта Троица есть неразделенная, что отдельные Лица составляют в ней единое существо, что все они суть не три Бога, но один Бог, — они знают это лучше, чем знаем мы самих себя. И само творение они познают там, т. е. в премудрости Божией, как в идее, по которой оно сотворено, лучше, чем в нем самом; а соответственно этому и самих себя они познают там лучше, чем в самих себе, хотя познают себя и в самих себе. Ибо они сотворены и суть иное, чем Тот,



Который сотворил их. Поэтому там они познают себя как бы в дневном сознании, а в самих себе — как бы в вечернем, как это сказано нами выше. Ибо великая разница в том, познается ли что-либо в идее, по которой оно сотворено, или же в себе самом. Так, одним образом познается правильность линий или истинность фигур, когда она умственно созерцается, и другим, когда чертится в пыли; одним образом справедливость — в неизменяемой Истине, и другим — в душе справедливого. Так познают они и остальные вещи, например, твердь между водами высшими и низшими, называемую небом; собрание вод внизу, обнажение земли и произрастание трав и деревьев; сотворение солнца, луны и звезд; рождение из воды животных, т. е. птиц, рыб и зверей, равно и сотворение всех ходящих по земле, и самого человека, превосходящего на земле все вещи. Все это иначе познается ангелами в Слове Божием, в Котором оно имеет свои неизменные основы и законы, по которым сотворено; и иначе познается в себе самих. Там это знание — яснее, как знание в идее; здесь темнее, как знание произведения. А когда эти дела относятся к славе и почитанию самого Создателя, они блистают светом в умах созерцающих, как утро.

## Глава XXX

Все это, как повествует Писание, ради совершенства числа шесть через шестикратное повторение того же дня совершается в шесть дней. Это не потому, что для Бога необходима была продолжительность времени, — как бы Он не мог сотворить разом все, что после соответствующими движениями производило бы времена, — но потому, что числом шесть обозначено совершенство творения. Ибо число шесть первое составляется из своих частей, т. е. из части шестой, третьей и половины. Эти части суть: один, два и три; сложенные вместе, они составляют шесть. Но при этом рассмотрении чисел должны понимать те их части, относительно которых может быть сказано, какую часть числа они составляют, каковы: поло-



вина, треть, четверть, и которые потом получают наименование от известного числа. Например, хотя в числе девять четыре составляют некоторую часть, но о четырех нельзя сказать, что это часть девяти; об одном же это можно сказать, потому что один есть девятая его часть; может быть это сказано и о трех, так как три составляют третью часть девяти. Но обе эти части, девятая и третья, т. е. один и три, будучи соединены в одно число, далеко не достигают до всего числа, до девяти. Также точно и в числе десять число четыре составляет известную часть, но нельзя сказать какую; а об одном это может быть сказано, потому что один есть десятая часть десяти. Имеет это число и пятую часть, которая есть два; имеет и половину, которая есть пять. Но эти три части числа десяти: десятая, пятая и половина, т. е. один, два и пять, сложенные вместе, не составляют десяти и равняются восьми. Части же числа двенадцать, сложенные в одну сумму, превышают это число. Оно имеет шестую часть, которую составляют два; имеет четвертую часть, состоящую из трех; имеет третью, состоящую из четырех, имеет и половину, состоящую из шести. Но один, два, три, четыре и шесть — не двенадцать, а более, т. е. шестнадцать.

Я нашел необходимым вкратце упомянуть об этом, чтобы показать совершенство числа шесть, которое первое, как я сказал, составляется из соединения частей своих в одну сумму. В это шестеричное число Бог совершил Свое творение. Не следует поэтому пренебрегать числами. Внимательно вникающие в них хорошо знают, какое великое значение нужно придавать им во многих местах священного Писания. Ненапрасно в славословии Бога сказано, что Он все расположил мерою, числом и весом (Прем. XI, 21).

## Глава XXXI

На седьмой же день, т. е. на тот же, семь раз повторенный день, — каковое число в другом отношении также совершенно, — припадает покой Божий, и при этом в первый раз упоминается освящение. Таким образом,



Бог не пожелал освятить этот день в каких-либо делах Своих, но в покое, не имеющем вечера: потому что нет более никакой твари, которая, одним образом познавая себя в Слове Божием и другим — в самой себе, могла бы производить различное знание, подобное дню и вечеру. О совершенстве числа семь может быть сказано весьма многое; но книга эта уже и так слишком растянута, и я опасаясь, чтобы не могло показаться, будто воспользовавшись удобным случаем я хочу разбрасывать свое знание скорее с легкомыслием, чем с пользой. Нужно соблюдать правила умеренности и важности, чтобы не сказали о нас, что говоря много о числе, мы позабыли меру и важность. Итак, достаточно упомянуть, что три есть первое совершенно неравное число, а четыре — первое совершенно равное: из них-то и состоит число семь. Потому оно часто употребляется вместо числа неопределенного, например: “Семь раз упадет праведник, и встанет” (Притч. XXIV, 16), т. е. сколько бы раз праведный ни падал, он не погибнет.

Это, впрочем, нужно понимать не относительно проступков, но относительно напастей, приводящих к смирению. И еще: “Седмикратно в день прославляю Тебя” (Пс. CXVIII, 164); что в другом месте выражено иным образом: “Хвала Ему непрестанно в устах моих” (Пс. XXXIII, 2). И многое в этом роде находится в священном Писании, в котором число семь, как я сказал, употребляется обыкновенно для обозначения целой совокупности какой-либо вещи. Поэтому тем же числом часто обозначается Святой Дух, о Котором Господь говорит: “Наставит вас на всякую истину” (Иоан. XVI, 13). Этим числом обозначается и покой Божий, которым успокаивается и человек в Боге. Ибо в целом, т. е. в полном совершенстве, заключается покой, а в части — труд. Мы трудимся, пока познаем отчасти, “когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится” (I Кор. XIII, 10). Из-за этого происходит так, что даже эти Писания мы изучаем с трудом. Между тем как святые ангелы, об общении и соединении с которыми мы воздыхаем в этом труднейшем странствовании, обладают как вечностью пребывания, так



и легкостью познания, и блаженством покоя. Они без затруднения помогают нам: потому что их духовные, чистые и свободные движения их не утомляют.

## Глава XXXII

Кто-нибудь может затеять спор и начать утверждать, что не святые ангелы разумеются в том месте Писания, где сказано: “Да будет свет. И стал свет”; и будет думать или говорить, что тогда впервые сотворен был какой-нибудь телесный свет; ангелы же сотворены прежде, и не только прежде тверди, созданной между водами и водами и названной небом, но даже прежде того, о чем сказано: “В начале сотворил Бог небо и землю”; и что выражение “в начале” не значит, будто бы здесь речь о том, что сотворено было прежде всего: потому что еще прежде Бог сотворил ангелов, а (значит) то, что Он сотворил все в Премудрости, именно в Своем Слове, Которое и в Писании называется Началом, как и сам Он в Евангелии на вопрос иудеев, кто Он, ответил, что Он — Начало (Иоан. VIII, 25).

Но я не стану поддерживать спора защиту противоположного мнения, особенно потому, что вполне доволен, что уже в самом начале священной книги Бытия содержится указание на Троицу. Ибо после того, как говорится: “В начале сотворил Бог небо и землю”, — с целью дать понять, что Отец творил в Сыне, как свидетельствует псалом, в котором читаем: “Как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро”\* (Пс. CIII, 24), — после этого совершенно уместно упоминается и Святой Дух. Вслед затем, как упомянуто, какого свойства в начале Бог сотворил землю, или массу, или материю для образования будущего мира, (который) Он назвал именем неба и земли, и прибавлено: “Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною”, — вслед затем, чтобы закончить упоминание о Троице, говорится: “И Дух Божий носился

---

\* У Августина: “Все сотворил Ты премудростью”.



над водою” (Быт. I, 2). Итак, пусть каждый понимает, как хочет. Вопрос столь глубок, что может для упражнения читателей, не уклоняющихся от правила веры, вызывать различные решения. Пусть только никто не подвергает сомнению, что существуют в небесах святые ангелы, хотя и не совечные Богу, тем не менее — непоколебимые и твердые в своем вечном и истинном блаженстве. Уча, что к обществу их принадлежат дети Его, Господь не только говорит: “Как Ангелы Божии на небесах” (Мф. XXII, 30), но и показывает, каким созерцанием наслаждаются сами ангелы, говоря: “Говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного” (Мф. XVIII, 10).

## Глава XXXIII

Апостол Петр яснейшим образом показывает, что некоторые ангелы согрешили и низвергнуты в преисподнюю мира сего, служащего для них своего рода темницей до будущего последнего осуждения их в день суда, когда говорит, что Бог “ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания” (II Пет. II, 4). Кто может сомневаться, что Бог или в Своем предвидении, или самим делом положил разделение между этими и другими ангелами? Кто станет возражать против того, что последние справедливо называются светом, когда даже мы, еще живущие в вере и еще надеющиеся на равенство с ними, но не достигшие его, названы апостолом светом: “Вы были некогда тьма, а теперь — свет в Господе” (Еф. V, 8)? А тьмою с полною ясностью называются падшие ангелы, — это хорошо знают те, которые понимают или верят, что они хуже неверных людей. Пусть в известном месте этой книги, где читаем: “Да будет свет. И стал свет”, следует разуметь и иной свет; пусть и в том месте, где написано: “И отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью” (Быт. I, 2, 3), говорится о другой тьме. Во всяком случае, мы полагаем, что есть два ангельские общества: одно наслаждается Богом, другое надмевается



гордостью; одно, которому говорится: “Поклонитесь пред Ним, все боги”\* (Пс. ХСVI, 7), другое, князь коего говорит: “Все это дам Тебе, если падши поклонисься мне” (Мф. IV, 9); одно — пылающее святою любовью к Богу, другое — курящееся нечистой любовью к собственному величию; первое из них, соответственно тому, как написано: “Бог гордым противится, а смиренным дает благодать” (Иак. IV, 6), обитает на небе небес, а другое, низвергнутое оттуда, мятется в этом низшем воздушном небе; первое в светлом благочестии наслаждается покоем, а второе волнуется мрачными страстями; первое по манию Божию смиренно является на помощь и праведно отмщает, а другое горит страстью поработать и вредить; первое — слуга Божией благодати, чтобы помогать по желанию, а другое обуздывается могуществом Божиим, чтобы не вредило настолько, насколько желает вредить; первое насмехается над вторым, ибо то против своей воли приносит пользу своими преследованиями, а последнее завидует первому, собирающему в отечество своих странников.

Итак, если мы высказали мнение, что в известной книге, которая называется книгой Бытия, под именем света и тьмы разумеются эти два ангельские общества, неравные между собою и противоположные друг другу, из которых одно — доброе по природе и праведное по направлению воли, а другое — доброе по природе, но превратное по направлению воли, — общества, яснейшие указания на которые содержатся в других местах божественных Писаний: то, хотя бы в приведенном месте писатель разумел и нечто другое, темнота его выражений во всяком случае исследована нами не без пользы.

Хотя мы и не в состоянии были точно уразуметь мысль писателя этой книги, однако же не уклонились от правила веры, которое достаточно известно верующим на основании других священных Писаний того же авторитета. Пусть здесь упоминаются только телесные творения Божии; но они, тем не менее, имеют некоторое сходство с духовными, вследствие чего апостол говорит: “Ибо все вы — сыны

---

\* У Августина: “Поклонитесь Ему все ангелы Его”.



света и сыны дня: мы — не сыны ночи, ни тьмы” (I Фес. V, 5). Если же и писатель разумел именно это, то задача нашего исследования выполнена как нельзя лучше: нужно полагать, что человек Божий, наделенный необычной и божественной мудростью, или лучше — сам Дух Божий через него, при упоминании о делах Божьих, совершенных, по словам его, в шесть дней, не мог никоим образом опустить и ангелов. “В начале (потому ли, что Он сотворил их сначала, или, как приличнее понимать “в начале”, — потому, что сотворил в едиnorodном Слове), — говорит Писание, — сотворил Бог небо и землю”. Этими словами обозначена вся совокупность тварей, или, что более вероятно, тварь духовная и телесная, или две великие части мира, которыми обнимается все сотворенное; так что писатель сперва хотел сказать о всей совокупности творения, а потом проследил части его по порядку таинственного числа дней.

## Глава XXXIV

Некоторые думали, что именем вод названы многочисленные сонмы ангелов, и смысл слов: “Да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды” (Быт. I, 6) якобы тот, что под водою выше тверди должны разуться ангелы, а ниже ее — или эти видимые воды, или масса злых ангелов, или же племена всех людей. Если это так, то в данном месте указывается не то, когда сотворены ангелы, а то, когда они разделены. Но некоторые (что свойственно превратнейшей и нечестивой суетности) отрицают даже, что воды сотворены Богом, на том основании, что в Писании нигде не сказано: “И сказал Бог: да будет вода”. То же самое и с подобною же суетностью они могут сказать и относительно земли; потому что нигде не написано: “Сказал Бог: да будет земля”. Но, говорят они, написано: “В начале сотворил Бог небо и землю”. В таком случае здесь же должно разуть и воду: та и другая обозначены вместе одним именем. “Его — море,



— как читаем в псалме, — и Он создал его, и сушу образовали руки Его” (Пс. ХСІV, 5).

Но те же, которые под именем вод, находящихся превыше небес, хотят разуметь ангелов, принимают в соображение вес стихий и потому не думают, чтобы жидкая и тяжелая природа воды могла быть помещена в высших пространствах мира. Имей они сами возможность на свой манер сотворить человека, они не вложили бы ему в голову слизи, которая по-гречески называется флѣума и которая в элементах нашего тела заменяет воды. Искусство Божие указало здесь самое пригодное помещение для слизи; а по их предположению это так нелепо, что, если бы мы не знали этого, а в упомянутой книге было бы написано, что Бог в части человеческого тела, высшей всех остальных, поместил влагу, жидкую и холодную, и потому тяжелую, — эти испытатели стихий решительно не поверили бы этому; а если бы подчинились авторитету того же Писания, стали бы утверждать, что здесь следует разуметь нечто иное. Но если бы мы прилежно стали исследовать и рассматривать в отдельности все, что написано в этой божественной книге о сотворении мира, то нам пришлось бы и много говорить, и далеко уклониться от плана предпринятого сочинения. Насколько казалось необходимым, мы уже достаточно сказали о тех двух различных и друг другу противоположных обществах ангелов, которые представляют собою известные зачатки двух градусов и в среде человеческой, о которых я предположил говорить далее. Поэтому закончим, наконец, настоящую книгу.



## КНИГА ДВЕНАДЦАТАЯ

### Глава I

Прежде чем приступить к рассмотрению сотворения человека, в процессе которого уяснится происхождение двух градов в отношении к разумным смертным существам подобно тому, как оно уяснилось в предыдущей книге в отношении к ангелам, я считаю необходимым предварительно сказать кое-что о самих ангелах, чтобы посредством этого, насколько возможно, доказать, сколь прилично и сообразно говорится об общении людей с ангелами: дабы справедливо признавались не четыре града, то есть два града ангельских и столько же человеческих, а только два, то есть общества, из коих одно состоит из добрых, а другое из злых, — не ангелов только, но и людей.

Не следует сомневаться в том, что противоположные стремления добрых и злых ангелов произошли не от различия природы и происхождения, ибо тех и других сотворил Бог, благой Творец и Создатель всех существ, а от воли и желаний. В то время как одни постоянно пребывают в общем для всех Блага, Которым служит для них сам Бог, в Его вечности, истине и любви, — другие, более услаждаясь своей властью, как будто бы сами они служат для себя своим благом, уклонились от общего для всех Блага, дающего блаженство, к собственному, и обладая тщеславной надменностью вместо высочайшей верности, пустым лукавством вместо несомненной истины, стремлением к разделению вместо нераздельной любви, сделались гордыми, лживыми и завистливыми. Таким образом, причиной блаженства первых является то, что они преданы Богу. Отсюда, как от противного, следует заключить о причине злополучия последних, которая состоит в том, что они не преданы Богу. Поэтому, если спрашивают: почему те блаженны, правильный ответ будет такой: потому что они преданы Богу; а когда спрашивают: почему эти злополучны, — правильным ответом будет: потому что они не преданы Богу. Для разумной или умной твари



только Бог является тем Благом, через Которое она бывает блаженной. Итак, хотя не всякая тварь может быть блаженной (ибо этого дара не достигают или не получают звери, деревья, камни и прочее в этом же роде), однако, которая может, та может не сама по себе, так как сотворена из ничего, а через Того, Кем сотворена. С достижением Его она блаженна, с утратой Его — несчастна. Тот же, кто блажен не через другое благо, а через самого себя, тот не может сам быть несчастным уже потому, что не может утратить самого себя.

Итак, мы говорим, что нет неизменяемого блага, кроме единого, истинного и блаженного Бога; созданное же Им хотя и добро, потому что оно — от Него, но изменчиво, потому что создано не из Него, а из ничего. Оно не есть самое высшее добро: потому что Бог есть благо, высшее его; но немаловажно и то изменяемое добро, которое, чтобы быть блаженным, может привязываться к неизменяемому Благому, до такой степени служащему благом для него, что без Него оно необходимо было бы несчастным. Но прочие в этом мире творения не есть лучшие только потому, что не могут быть несчастными. Нельзя назвать прочие члены нашего тела лучшими по сравнению с глазами потому, что они не могут быть слепыми. Как природа чувствующая, хотя и страдающая, лучше камня, который никоим образом не может страдать, так и природа разумная, если она даже и несчастна, превосходнее той, которая лишена разума и чувства, а потому и не подвергается несчастью.

А если это так, то для той твари, которая сотворена с таким преимуществом, что хотя сама она и изменяема, однако через привязанность к неизменяемому Благому, т. е. к высочайшему Богу, получает блаженство и удовлетворяет своей потребности только тогда, когда бывает блаженной, причем так, что удовлетворять ее может только Бог, — для такой твари главный порок — не прилепляться к Богу. Всякий же порок вредит природе и потому противозаконоустроен. Таким образом, та другая тварь отличается от этой, преданной Богу, не природой, а пороком; хотя и этот порок показывает, как велика и каких похвал



заслуживает сама природа. Ибо чей порицается порок, природа того, несомненно, восхваляется. Это и служит справедливым укором пороку, что им обезображивается природа, достойная похвалы. Поэтому как в том случае, когда слепота называется пороком глаза, указывается на то, что к природе глаза относится зрение; равно и когда глухота называется пороком ушей, указывается, что к природе их относится слух; так и когда пороком ангельской твари называется то, что она не предана Богу, этим ясно показывается, что ее природе свойственно быть преданной Богу. А сколь великой похвалою служит, далее, быть преданным Богу, чтобы жить с Ним, мудрствовать Им, радоваться Им и наслаждаться таким Благom бессмертно, без заблуждения и беспечально? Кто достойным образом может представить это в мысли или выразить словом? Итак, поскольку всякий порок вредит природе, то самим пороком злых ангелов, тем что они не преданы Богу, достаточно показывается, что Бог сотворил их природу такую доброй, что для нее вредно не быть с Богом.

## Глава II

Это сказано нами затем, чтобы кто-либо, читая наши рассуждения о павших ангелах, не подумал, будто они могли получить как бы от другого начала иную природу и что Бог не был Творцом их природы. От этого нечестивого заблуждения тем скорее и легче освободится всякий, чем яснее будет в состоянии понять то, что Бог сказал через ангела, когда посылал Моисея к сынам Израилевым: “Я есмь Сущий” (Исх. III, 14). Ибо будучи высочайшей сущностью, т. е. обладая высочайшим и неизменяемым бытием, Бог дал бытие тем вещам, которые сотворил из ничего; но бытие не высочайшее, каким представляется Он сам, а одним дал большее, другим — меньшее, и таким образом распределил природы существ по степеням. Ибо как от мудрствования получила название мудрость, так от существования (esse) называется сущность (essentia), — именем, правда, новым, которым не пользовались



древние латинские авторы, но уже употребительным в наши времена, чтобы и наш язык имел то, что греки называют ουσια. Ибо это слово в буквальном переводе значит сущность. Поэтому той природе, которая имеет высочайшее бытие и которую создано все существующее, противна только та природа, которая не имеет бытия. Существующему противоположно несуществующее. Поэтому и Богу, высочайшей сущности и Творцу всех и всякого рода сущностей, не противна никакая сущность.

### Глава III

Врагами же Божиими называются в Писаниях те, которые не по природе, а вследствие пороков противятся Его власти, не будучи в силах вредить Ему, но нанося вред себе. Они враги по желанию сопротивления, а не по силе делать вред; потому что Бог неизменяем и нетленен. Поэтому порок, по которому противятся Богу те, которые называются Его врагами, составляет зло не для Бога, а для них самих. И это не почему-либо другому, а только потому, что он портит в них природное благо. Таким образом, не природа противна Богу, а порок. Ибо то, что составляет зло, противно добру. А кто станет отрицать, что Бог есть высочайшее Благо? Итак, порок противен Богу, как противно зло добру. Затем, и та природа, которую портит порок, есть добро; поэтому нет сомнения — он противен и этому добру; но Богу он противен лишь как зло добру; а для природы, которую портит, он не только зло, но и вредное зло. Ибо никакое зло не может быть вредным для Бога; но оно вредно для природ изменяемых и тленных, но вместе с тем — добрых, как это доказывается присутствием самих пороков. Ибо, не будь они добрыми, им не могли бы вредить пороки. А в чем заключается вред, причиняемый им пороками, как не в том, что пороки отнимают у них чистоту, красоту, здоровье, добродетель и все те блага природы, которые обыкновенно от порока исчезают или умяляются? Не будь их совсем, отнятием блага порок не наносил бы вреда, и потому не был бы



и пороком. Ибо порок быть и не вредить не может. Отсюда следует, что хотя порок не может вредить неизменяемому Благу, однако он может вредить только благу, потому что он бывает только там, где вредит.

То же самое можно выразить и так: порок и не может быть в высочайшем Благе, и может быть только в каком-либо благе. Следовательно, одно благо может где-либо быть, но одно зло нигде не бывает; потому что и те природы, которые испорчены порочною злою волей, насколько они порочны, — злы, а насколько они суть природы, — благи. Даже и в том случае, когда порочная природа подвергается наказаниям, добро заключается не только в том, что она — природа, но и в том, что она не остается безнаказанной; потому что это справедливо, а все справедливое, без сомнения, есть благо. Ведь никто не терпит наказания за природные пороки, но только за произвольные. Ибо и тот порок, который, укрепившись вследствие привычки и слишком сильного развития, стал как бы природным, имеет начало от воли. Мы говорим, впрочем, в настоящем случае о пороках той природы, которая обладает умом, воспринимающим разумный свет, с помощью которого отличает справедливое от несправедливого.

## Глава IV

Ибо странно было бы пороки (несовершенства) животных, деревьев и других изменчивых и временных вещей, лишенных разума, чувства или жизни, портящие их разрушимую природу, считать достойными осуждения; потому что эти творения по воле Творца получили такой образ бытия для того, чтобы, исчезая и снова появляясь, представлять собой низшую степень красоты времен, в своем роде соответствующую известным частям этого мира. Ибо не было нужды уравнивать земное с небесным и не было причины первому не существовать в мире только потому, что последнее — лучше. Поэтому, когда там, где было прилично этому быть, одно появляется на место другого, меньшее уступает большему, побежденное принимает свой-



ства победившего, — это представляет собою порядок преходящих вещей. Красота этого порядка не привлекает нас потому, что мы, составляя, вследствие нашего смертного состояния, часть его, не можем объять его во всей его совокупности, которой вполне соответствуют части, возбуждающие наше недовольство. Поэтому нам совершенно справедливо внушается верить в творческий промысел там, где сами мы не в состоянии видеть его, чтобы по пустому человеческому безрассудству мы не дерзали укорять в чем-либо произведение столь великого Художника. Впрочем, и эти произвольные и ненаказуемые пороки земных предметов, если разумно вникнем в дело, в силу той же причины служат указанием на доброту этих природ, из которых нет ни одной, которая не имела бы Бога своим Творцом и Создателем; потому что мы также бываем недовольны, если порок уничтожает и в них то, что нравится нам в их природе.

Иногда, впрочем, людям не нравятся и сами природы, когда они причиняют им вред и когда люди имеют в виду не природу, а собственную пользу; каковы, например, были те животные, которые в большом числе карали гордость египтян (Исх. VIII). Но в таком случае они могут порицать и солнце; потому что некоторые преступники и не платящие долгов выставляются по решению судей на солнце. Не с точки зрения нашей выгоды или невыгоды, но рассматриваемая сама по себе природа воздаст славу своему Художнику. Так и природа вечного огня, несомненно, достойна восхваления, хотя она будет служить для наказания осужденных грешников. Ибо что прекраснее пылающего, полного силы, светящегося огня? Что полезнее его теплоты, целебной силы и способности варить? Хотя и нет ничего мучительнее его жжения. Итак, будучи при ином применении пагубным, он при соответствующем употреблении оказывается чрезвычайно полезным. Ибо кто может выразить словами пользу его в этом мире? Нечего, конечно, слушать тех, которые хвалят в огне свет, но порицают жар, — хвалят и порицают не по природе, а с точки зрения своей выгоды или невыгоды. Видеть они хотят, но гореть не желают. Они не обращают внимания



на то, что тот же самый свет, который нравится и им, вреден для слабых глаз вследствие несоответствия; а в том жаре, который им не нравится, без вреда живут, вследствие соответствия, некоторые животные\*.

## Глава V \*

Итак, все природы, поскольку существуют и потому имеют свою меру, свой вид и некоторое взаимное согласие между собою, истинно добры. И находясь там, где должны быть в порядке природы, они сохраняют свое бытие в той мере, в какой оно ими получено. Не получив же бытия вечного, переходят сообразно с пользой и изменением тех тварей, которым подчиняются по законам Творца, в лучшее или худшее состояние, стремясь, по божественному промыслению, к тому концу, который указан им в системе уравнения вселенной; так что и такое повреждение, которое приводит изменяемые и смертные природы к гибели, не уничтожает их бытия, которое они имели прежде, в такой степени, чтобы отсюда не могло произойти то, что должно быть. А если это так, то Бог, обладающий высочайшим бытием и создавший всякую сущность, не имеющую высочайшего бытия (потому что и не должно быть равным Ему то, что создано из ничего и что никоим образом не могло бы быть, если бы не было создано Им), не должен порицаться за встречающиеся какие-либо недостатки, но должен восхваляться при рассмотрении всякого естества.

## Глава VI

Поэтому истинной причиной блаженства добрых ангелов служит то, что они прилепляются к Тому, Кто обладает высочайшим бытием. А если искать причину злополучия злых ангелов, она на деле окажется тем, что отворачившись

---

\* См. ниже, кн. XXI, гл. 24.



т обладающего высочайшим бытием, они обратились к самим себе, не имеющим высшего бытия. А как назвать этот порок, как не гордыней? Ибо начало греха — гордыня (Сир. X, 15). Они не захотели сохранить у Него силу евою (Пс. LVIII, 10); и вот, вместо того, чтобы в большей мере иметь бытие, если бы они были преданы Ему, обладающему высочайшим бытием, они, предпочитая Ему себя, предпочли то, что обладает бытием в меньшей мере. Вот что составляет первое умаление, первое оскудение и первый порок той природы, которая сотворена так, что хотя не имеет высочайшего бытия, однако для приобретения блаженства могла пользоваться имеющим высочайшее бытие. Отвратившись же от последнего, она хотя и не превратилась в ничто, но стала иметь бытие в меньшей мере, почему и сделалась несчастной.

Если же начать доискиваться причины, по которой произошла злая воля, то не найдется ни одной. Ибо что делает волю злой, когда она же и совершает злое дело? Злая воля служит причиной злых деяний, причин же для злой воли не существует. Ибо, если бы таковая существовала, она или имела бы какую-либо волю, или нет. Если бы имела, то имела бы или добрую, или злую; если добрую, то как бы произвела злую? Ведь в этом бы случае добрая воля была бы причиною греха, что нелепо. Если же производящее злую волю само имеет злую волю, то что тогда произвело эту последнюю? В чем же тогда причина первой злой воли? Ведь не может же первая злая воля быть произведена другою злою волею, которая предшествовала бы первой. Если ответят, что она ничем не была произведена, ибо существовала всегда, то спрошу: в какой природе? Если ни в какой, то ее не было вовсе, а если в какой-то, то портила и разрушала ее, причиняла вред и лишала добра. Поэтому злая воля не могла быть в злой природе, но только в доброй, причем в изменяемой, ибо только изменяемой и может вредить порок. Ибо, если бы не вредил, то и не был бы пороком, а значит и нельзя было бы сказать, что речь идет о злой воле. Далее, если он вредил, то вредил, конечно, путем лишения или умаления добра. Следовательно, злая воля не могла быть



вечною в том, в чем предварительно было природное добро, которого злая воля могла лишить через причинение вреда. Но если, таким образом, она не была вечной, то спрашивается, кто ее произвел? Остается допустить, что злую волю произвело то, в чем не было никакой воли.

Опять же спрошу: это последнее — выше ли первой, или ниже, или равно ей? Если выше, то и лучше; каким же тогда образом оно лишено воли, когда не только должно обладать ею, но и, как высшее, обладать волей более доброй? То же следует сказать и о равном. Остается предположить, что оно — ниже, в чем нет никакой воли, и что оно и произвело злую волю в ангельской природе, которая первую согрешила. Но так как и само это низшее, пускай бы это было и самое последнее из земного, составляет природу и сущность, то и оно должно быть добрым, имеющим меру и вид в своем роде и порядке. Итак, каким образом что-либо доброе может производить злую волю? Как, говорю, добро может быть причиной зла? Ибо когда воля, оставив высшее, обращается к низшему, она делается злой не потому, что обратилась ко злу, но потому, что само ее обращение имеет превратное свойство. Поэтому не что-либо низшее сделало волю злою, но сама воля, сделавшись злою, превратно и беспорядочно обратилась к низшему.

Если двое, чьи плоть и дух находятся в одинаковом состоянии, обращают внимание на красоту какого-нибудь тела, и один из них склоняется к непозволительному наслаждению, а другой непоколебимо сохраняет свою целомудренную волю, то в чем же виновно красивое тело? Или, быть может, виновата плоть согрешившего? Но чем она хуже плоти другого? Или виновен дух? Но почему не в обоих? Разве сказать, что один из них поддался искушению злого духа, согласившись с ним как бы против своей воли? В таком случае спрошу, что произвело в нем это согласие, эту злую волю? Для большей ясности представим, что оба подверглись искушению, но один поддался, а другой устоял. Какой вывод следует из этого, как не тот, что один захотел лишиться целомудрия, а другой — нет. А почему, как не по собственной воле, тем более,



что состояние тела и духа у них изначально было одинаковым? Глаза обоих одинаково видели, дух обоих равно подвергался искушению; желающие знать, что сделало волю одного из них злою, не находят ничего. Если сказать, что он сам и сделал ее злою, то чем он сам был до того, как не доброй природой, Творцом которой был Бог, неизменяемое Благо? Тот, кто утверждает, что поддавшийся искушению сам создал в себе злою волю, потому что прежде злой воли он был, безусловно, добр, тот пусть спросит себя, почему он сделал ее таковою: потому ли, что она — природа, или потому, что она — из ничего? И тогда он поймет, что злая воля произошла не потому, что она — природа, а потому, что природа ее создана из ничего. Если бы природа была причиной злой воли, то мы вынуждены были бы признать, что от добра происходит зло и что добро — причина зла, коль скоро добрая природа производит злою волю. Но как может добрая природа произвести злою волю прежде, чем у нее самой появится злая воля?

## Глава VII

Итак, пусть никто не ищет причины, производящей злою волю (*causam efficientem*), так как она не производящая, а изводящая (уничтожающая — *non efficiens, sed deficiens*); потому что и злая воля не есть восполнение (*effectio*), но убывание (*defectio*). Ибо уклониться (убыть — *deficere*) от обладающего высочайшим бытием к имеющему бытие в меньшей степени и означает начать иметь злою волю. Затем, желать найти причину этих уклонений, — причину, как я сказал, не производящую, а уничтожающую, — было бы то же самое, как если бы кто-либо захотел видеть мрак или слышать безмолвие. То и другое нам известно, но известно не в проявлении, а в отсутствии проявления. Итак, пусть никто не спрашивает у меня о том, о чем я знаю, что я этого не знаю; разве только с целью научиться у меня незнанию того, о чем следует знать, что это знать невозможно. Ибо то, что познается



не в проявлении, а по отсутствию проявления, то, если так можно выразиться, познается некоторым образом через незнание, чтобы сознательно не зналось. Ибо когда взор и телесного ока пробегает по телесным образам, то видит мрак только там, где перестает что-либо видеть\*. Так же точно и ощущение безмолвия составляет принадлежность слуха, хотя и чувствуется не иначе, как отсутствием слуха. Равным образом и духовные проявления, хотя наш ум мысленно и созерцает, но где их нет, там мы учимся через незнание\*\*. Ибо “кто усмотрит погрешности свои” (Пс. XVIII, 13)?

## Глава VIII

Что я твердо знаю, так это то, что божественная природа никогда, нигде и ни в каком отношении не может иметь убыли; а то, что создано из ничего, может убывать. Однако, коль скоро последнее в большей мере обладает бытием и делает добро (ибо только в этом случае оно делает нечто), то имеет производящие причины; а коль скоро оно уклоняется и потому делает зло (ибо что в таком случае оно делает, кроме суетного?), то имеет причины уничтожающие. Знаю также, что в том, в ком бывает злая воля, в том бывает то, чего не было бы, если бы он того не пожелал; а потому и справедливому наказанию подвергаются не необходимые, а произвольные уклонения. Ибо уклонения, уклонения не ко злу, но — злые уклонения; т. е. не к злым природам, а злые потому, что происходят вопреки порядку природ от высочайшего

---

\* “Так бывает, когда глаз, дабы узреть тьму, отвращается от света: при свете тьма была для него невидима, но и без света он ничего не может видеть; единственно, что он может без света — это не-видеть, и вот это-то не-виденье и оказывается для него видением тьмы”. Плотин. Эннеады. “О природе и источнике зла” (I, 8, 9).

\*\* Т. е. учимся не знать то, что “воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного (ублюдочного) умозаключения, и поверить в него почти невозможно”. Платон. Тимей.



бытия к низшему. Корыстолюбие, например, порок не золота, а человека, имеющего превратную любовь к золоту, оставившего правду, которую он должен ценить несравненно выше золота. Также точно невоздержание есть порок не красивых и привлекательных тел, а души, которая имеет превратную любовь к телесным наслаждениям, презрев воздержание, через которое мы духовно соединяемся с тем, что, оставаясь неизменным, более прекрасно и привлекательно. И тщеславие есть порок не человеческой похвалы, а души, которая имеет превратную любовь к похвалам со стороны людей, пренебрегая свидетельствами своей совести. Равным образом и гордость есть порок не дающего власть и не самой власти, а души, которая имеет превратную любовь к своей власти, презрев более справедливую власть сильнейшего. Поэтому, кто имеет превратную любовь к благу какой-либо природы, тот, хотя бы и достиг его, и сам делается злым при обладании благом, и (становится) несчастным, как лишившийся блага лучшего.

## Глава IX

Итак, если нет никакой производящей или, если можно так выразиться, бытийной (*essentialis*) причины злой воли, потому что от нее самой начинается зло изменяемых духов, умаляющее или извращающее благо их природы; а эту волю производит только уклонение, по которому оставляется Бог, но причины для которого не оказывается вовсе; то, если бы мы сказали, что таким же образом нет причины производящей и добрую волю, следовало бы опасаться, что могут подумать, будто добрая воля добрых ангелов не создана, а совечна Богу. Но если они сами созданы, то каким образом можно назвать ее несозданной? Затем, если она создана, то создана ли она вместе с ними, или они сперва были без нее? Но если вместе с ними, то несомненно, что она создана Тем, Кем и сами они, и как только были созданы, то к Тому, Кем созданы, привязались любовью, с которой созданы. Те же другие потому отделились от их сообщества, что эти пребыли в



той же доброй воле, а те, отступив от нее, изменились именно вследствие злой воли, уклонившись этим самым от доброй, от которой, конечно, не уклонились бы, если бы не захотели.

Если же добрые ангелы были прежде без доброй воли и сами создали ее в себе без божественного содействия, то это значило бы, что сами они сделали себя лучшими, нежели какими их создал Бог. Да не будет. Ибо какими они были без доброй воли, если не злыми? Или, если они не были злыми по причине того, что не было в них злой воли (потому что они не могли отступить от той, которую еще не начали иметь), то во всяком случае они еще не были такими столь добрыми, какими начали быть, когда стали иметь добрую волю. Или, если они не могли сделать себя самих лучшими, нежели какими создал их Тот, лучше Которого никто не может что-либо сделать; то, конечно, только при содействующей помощи Творца они могли иметь и добрую волю, чтобы быть через нее лучшими. И так как их добрая воля сделала то, что они стали обращаться не к себе самим, имеющим в меньшей мере бытие, а к Тому, Кто обладает высочайшим бытием, и, привязываясь к нему, стали получать в большей мере бытие и через причастность Ему жить мудро и блаженно: то что другое обнаруживается из этого, как не то, что всякая добрая воля была бы недостаточной, оставаясь при одном только желании, если бы Тот, Кто, создав из ничего добрую природу, способную к восприятию Его, не сделал ее через восполнение Собою лучшею, предварительно возбужив в ней к Себе горячее стремление?

Следует рассмотреть и следующее: если добрые ангелы сами создали в себе добрую волю, то создали ли ее какую-либо волей, или безо всякой воли? Если без воли, то вовсе ее не создали. А если какую-либо волей, то злой или доброй? Если злой, то как злая воля могла произвести волю добрую? Если доброй, то они уже имели ее. А кто создал эту последнюю, если не Тот, Кто сотворил их с доброю волей, т. е. с чистой любовью, которою они могли бы влечься к Нему, — создал, творя их природу и даруя им вместе с тем благодать? Таким образом, следует верить,



что святые ангелы никогда не были без доброй воли, то есть без любви Божией. А те, которые, будучи созданы добрыми, сделались злыми по собственной воле, которую добрая природа создала только после произвольного отступления от добра, так что причиною зла было не добро, а отступление от добра, — те или получили благодать божественной любви в меньшей мере, чем устоявшие в ней, или же, если те и другие были сотворены одинаково добрыми, когда по злой воле пали, устоявшие вследствие большого вспомоществования достигли той полноты блаженства, из которой никогда не могут ниспасть, как мы об этом говорили еще в предыдущей книге.

Таким образом, с должной хвалою Творцу следует сознаться, что не в применении к одним только святым людям, но и о святых ангелах можно сказать, что любовь Божия разлита в них Духом Святым, данным им (Рим. V, 5), и что не только для людей, но первоначально и по преимуществу для ангелов было благом то, о чем написано: “А мне благо приближаться к Богу” (Пс. LXXII, 28). Для кого это благо является общим, те имеют святое сообщество и с Тем, к Кому прилепляются, и между собою, и составляют один град Бога, служащий и живой Ему жертвой, и живым Ему храмом.

Как сказал я об ангелах, так считаю теперь нужным сказать и о том, как произошла через сотворение тем же Богом и та часть этого града, которая составляется для соединения с бессмертными ангелами из смертных людей и пока, подлежа смерти, странствует по земле или покоится в особых жилищах и местопребываниях душ в среде скончавшихся. Ибо род человеческий получил начало от одного человека, которого первоначально создал Бог по свидетельству священного Писания, справедливо имеющего необычайный авторитет во всем мире и между всеми народами, о вере которых в него, между прочими истинами, само оно предсказало с истинною божественностью.



## Глава X

Итак, оставим предположения людей, которые сами не знают, что говорят о происхождении рода человеческого. Некоторые как о самом мире верили, так и о людях думали, будто они были всегда. Поэтому и Апулей, описывая этот род животных, говорит: “Каждый в отдельности — они смертны, но в своей совокупности в целом роде — вечны”\*. Им возражали, что если род человеческий существовал вечно, то каким образом их история могла говорить истину, повествуя о том, кто и что изобрел, кто были первые основатели свободных и других наук и искусств или кем в первый раз начала населяться та или другая страна, часть земли или остров? На это они отвечают, что через известные промежутки времени хотя и не вся, но большая часть земли так опустошается потопами и истребляется огнем, что число людей сводится к незначительному количеству, от которого затем снова рождается прежнее их число, и таким образом то и дело появляется и создается как бы в первый раз то, что в действительности восстанавливается, будучи разрушенным и истребленным упомянутыми чрезвычайными опустошениями\*\*; а что касается-де человека, то он мог произойти не иначе, как только от человека. Но они говорят то, что думают, а не то, что знают.

Обманывают их и некоторые крайне лживые сочинения, представляющие, будто история обнимает собою многие тысячи лет\*\*\*, между тем как согласно священным Писаниям от сотворения человека мы еще не насчитываем и полных шести тысяч лет. Отсюда (чтобы не рассуждать долго о том, как опровергаются эти пустые сочинения, в которых представляется гораздо большее число тысячелетий, и не доказывать, что они решительно не заслуживают никакого доверия) и известное письмо Александра

---

\* Apul. de Deo Socratis.

\*\* Senec. de Nat. Quaest. lib. V, cap. 27 et 29; Cicer. de Nat. Deor. lib. II.

\*\*\* Cicer. de Divinit. lib. I; Lact. lib. VII, cap. 14.



Великого к матери его Олимпиаде. Он писал это письмо, излагая рассказ некоего египетского жреца, заимствованный последним из сочинений, считавшихся у них священными, и обнимающий царства, известные и в греческой истории. Из числа этих царств, царство ассирийское, согласно упомянутому письму Александра, насчитывает более пяти тысяч лет; по греческой же истории оно имеет около тысячи трехсот лет со времени царствования Бела, какового царя вышеупомянутый египтянин ставит в самом начале этого царства. Персидское же и македонское царства продолжались до времени самого Александра, с которым он говорил, более восьми тысяч лет; между тем как греки македонскому царству вплоть до смерти Александра отводили четыреста восемьдесят пять лет, а персидскому, до разрушения его тем же Александром, насчитывали двести тридцать три года. Таким образом, последние числа несравненно меньше египетских и не могут сравняться с ними даже если увеличить их втрое.

Говорят, будто египтяне имели некогда столь короткие годы, что каждый из них ограничивался четырьмя месяцами\*; так что более полный и более правильный год, какой теперь имеем и мы, и они, равнялся трем их древним годам. Но и при этом греческая история, как я сказал, не может быть согласована с египетской относительно летоисчисления. А потому скорее следует верить греческой, так как она не превышает истинного числа лет, содержащихся в наших священных Писаниях. Затем, если это пользующееся особой известностью письмо Александра очень далеко в отношении определения времени от достоверности, то тем менее следует верить тем сочинениям, которые, полные как бы баснословной старины, они хотели противопоставить авторитету наиболее известных и божественных книг, которые предсказали, что весь мир будет верить им и которым действительно весь мир стал верить, как было предсказано. Истинность своего повествования о прошедшем они доказали точным исполнением предвозвещенного ими будущего.

\* Plin. lib. VII.



## Глава XI

Другие же, не считая этот мир вечным, или признают не один только этот мир, а бесчисленное множество миров\*, или же, признавая один мир, думают, что он бесчисленное количество раз по истечении известного ряда веков возрождается и погибает\*\*. Последние приходят к неизбежному выводу, что человеческий род получает первоначальное существование не посредством рождения от людей. Ибо те, о которых мы выше говорили, утверждают, что после потоков и истребления стран огнем, которые они не считают повсеместными, всегда остается несколько людей для восстановления прежнего их количества. Но эти не могут думать, чтобы в мире во время гибели его сохранилось хоть сколько-нибудь людей. Признавая сам мир возрождающимся из своей материи, они полагают также, что и род человеческий возрождается в нем из его элементов, а потом уже человеческое поколение размножается от родителей, как размножаются и поколения других животных.

## Глава XII

Что мы ответили, когда речь шла о происхождении мира, тем, которые хотят представлять мир вечным, но получившим начало своего бытия, как это яснейшим образом признает и Платон (хотя некоторые полагают, что он говорил одно, а думал совсем другое), то же самое я мог бы сказать в ответ и относительно первого создания человека тем, которые останавливаются в недоумении перед вопросом: почему человек не сотворен ранее в неисчислимые и бесконечные времена, а создан так поздно, что по свидетельству священных Писаний прошло менее шести тысяч лет с того времени, как он начал существовать. Если их озадачивает краткость времени, если им кажется, что прошло слишком мало лет с того момента, когда по

---

\* Plin. lib. II, cap. 9.

\*\* См. ниже, кн. XVIII, гл. 41.



свидетельству наших писаний был сотворен человек, то пусть примут во внимание, что ничто не долговременно, что имеет какой-нибудь последний предел, и что все определенные пространства веков, если сравнить их с беспредельной вечностью, должны считаться не малыми, а равными нулю. Поэтому, если бы мы сказали, что с того времени, как Бог создал человека, прошло не пять или шесть, а шестьдесят или шестьсот тысяч, шесть или шестьдесят миллионов лет; или стали бы увеличивать эту сумму во столько раз, что не нашли бы и названия для обозначения количества лет со времени создания Богом человека; то и тогда можно было бы спросить: почему Бог не создал его раньше? Безначально-вечный покой Божий, предшествовавший сотворению человека, таков, что если сравнить с ним какое бы то ни было громадное и невыразимое словами количество веков, имеющее, однако, известные пределы, которыми оно ограничивается, сравнение не будет соответствовать даже сравнению малейшей капли воды с совокупностью вод всех морей и океанов.

Пусть первый из этих двух предметов крайне мал, а другой чрезвычайно велик; но оба они имеют границы. То же количество времени, которое имеет какое-либо начало и ограничивается каким-либо пределом, сколько бы мы ни увеличивали его, в сравнении с тем, что не имеет начала, должно почитаться самым малейшим или, вернее, ничтожным. Если от этого времени, уменьшая его число, хотя бы и такое громадное, что для него нет даже названия, мы отнимали бы одну за другою самые малейшие частицы, ведя исчисление назад к его началу, подобно тому, как при отнятии дней человека, начиная с того дня, в который он теперь живет, до того, в который он родился, — уменьшение это когда-нибудь дойдет до начала. Но если от пространства, не имеющего начала, отнимать одно за другим, ведя исчисление назад, — не говорю небольшие количества, состоящие из часов, месяцев, лет, — но и такие громадные пространства, какие обнимает та сумма веков, которая не может быть исчислена никакими математиками, но которая, однако, при постепенном



Отнятии малых частиц уничтожается; и если отнимать их не раз и не два или еще чаще, а постоянно: что из этого выйдет, коль скоро никогда нельзя дойти до начала, которого совершенно нет? Поэтому, о чем мы теперь, по истечении пяти с лишком тысяч лет, спрашиваем, о том же с любопытством могут спрашивать и потомки через шестьсот тысяч лет, если на столько времени продлится жизнь смертных людей, — то рождающихся, то умирающих, — и их невежественная немощь. Могли поднимать этот вопрос и те, которые жили прежде нас. Мог, наконец, и сам первый человек или на другой день после своего создания, или в тот же день спрашивать, почему он не был создан ранее. Но если бы он был создан ранее, этот спор о начале временных вещей имел бы те же самые основания и прежде, и теперь, и впоследствии.

### Глава XIII

Философы этого мира полагали, что можно или должно решить этот спор не иначе, как допустив кругообращения времен, в которые одно и то же постоянно возобновляется и повторяется в природе вещей, и утверждали, что и впоследствии непрерывно будут совершаться кругообращения наступающих и проходящих веков, будут ли это кругообращения в мире постоянно пребывающем, или он, возрождаясь и погибая через известные промежутки, будет всегда представлять в виде нового то, что уже прежде было и что будет опять. Это — насмешка над бессмертной душою, и вывести ее из униженного состояния даже в том случае, если она достигла мудрости, они решительно не могут: потому что она постоянно стремится к мнимому блаженству, но беспрестанно возвращается к истинному несчастью. Ибо как можно назвать истинным то блаженство, на вечность которого никогда нельзя надеяться, потому что душа или по крайнему невежеству не знает, что ей в действительности угрожает несчастье, или несчастнейшим образом страшится его при обладании блаженством? А если она никогда потом не возвратится к



несчастьям и от бедственного состояния переходит к блаженству, то, значит, бывает нечто новое во времени, не имеющее временного предела. Но почему в этом случае не то же бывает и с миром? Почему то же не бывает и с человеком, созданным в мире? Почему бы ему в здравом учении стезею правого пути не избежать каких-то мнимых кругообращений, изобретенных ложными и коварными мудрецами?

Некоторые полагают, будто бы и то, что написано в первой главе книги Соломона, называемой Екклесиаст: “Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: “смотри, вот это новое”; но это было уже в веках, бывших прежде нас” (Еккл. I, 9, 10), сказано об этих кругообращениях, возвращающих и восстанавливающих все в одном и том же виде\*. Но он сказал это или о том, о чем говорил выше, то есть о поколениях, из которых одни проходят, другие приходят, о круговых движениях солнца, о течениях рек или, пожалуй, о родах всех вещей, которые появляются и исчезают. Были, например, люди и прежде нас, существуют они и вместе с нами, будут и после нас; так же точно те или другие животные и деревья. Самые необычайные явления, выходящие из ряда обыкновенных, хотя отличаются одни от других и о некоторых рассказывается, что они были только один раз, насколько они вообще чудесны и необычайны, непременно и прежде были и будут; ничего нового и небывалого не представляет собою то, что необычайные явления бывают под солнцем. Некоторые, впрочем, толковали эти слова в том смысле, будто Премудрый хотел дать понять, что уже все было сделано в предопределении Божиим и потому ничто не ново под солнцем.

Во всяком случае, с правою верой несовместима мысль, будто этими словами Соломон обозначил те кругообращения, которые, по их мнению, повторяют те же самые времена и те же самые временные вещи так, что, например, как в известный век философ Платон учил учеников в

\* Origen. lib. III, cap. 5.



городе Афинах в школе, называвшейся академией, так и за несметное число веков прежде через весьма обширные, но определенные периоды, повторялись тот же Платон, тот же город, та же школа и те же ученики; и впоследствии, по прошествии бесчисленных веков, снова должны повториться. Чуждо, говорю, это нашей вере. Ибо Христос однажды умер за грехи наши; восстав же, “уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти” (Рим. VI, 9); и мы по воскресении “всегда с Господом будем” (I Фес. IV, 17), Которому одному только мы говорим то, что внушается в священном псалме: “Ты, Господи, сохранишь их, соблюдешь от рода сего во век”(Пс. XI, 8). Вполне соответствующим этому считаю и последующее слова: “Повсюду ходят нечестивые” (Пс. XI, 9): не потому, что жизнь их будет проходить через воображаемые ими круги, а потому, что таков именно путь их заблуждения, т. е. ложное учение.

## Глава XIV

Что же удивительного, если они, блуждая в этих круговращениях, не находят ни входа, ни выхода? Они не знают, ни откуда начался, ни чем окончится род человеческий и наша смертность; потому что не могут постигнуть высоты Божией: как Он, будучи Сам вечным и безначальным, начав, однако же, с некоторого момента, сотворил во времени и времена, и человека, которого прежде никогда не создавал, и сотворил не по новому и внезапному, а по вечному и неизменному решению. Кто в состоянии исследовать и испытать эту неисследимую и неиспытуюемую высоту, по которой Бог во времени по неизменяемой воле создал временного человека, прежде которого не было никого из людей, и от одного человека размножил род человеческий? Ибо и псалом, предпослав слова: “Ты, Господи, сохранишь их, соблюдешь от рода сего во век” (Пс. XI, 8), и затем отразив тех, в безумном и нечестивом учении которых несколько не предоставляется душе вечно-го освобождения и блаженства, прибавив: “Повсюду ходят



нечестивые” (Пс. XI, 9), как-будто бы ему (Давиду) говорили: “Чему это ты веруешь, каких держишься мыслей и мнений? Разве можно думать, что Бог внезапно восхотел создать человека, которого никогда прежде в бесконечной вечности не создавал, — Бог, с Которым не может случиться ничего нового, в Котором нет ничего изменяемого?”, — непосредственно затем отвечает, обращая речь к самому Богу: “Когда ничтожные из сынов человеческих возвысились”\* (Пс. XI, 9). Пусть, говорит, люди думают, что хотят; пусть воображают, что им угодно; пусть ведут, как им угодно, свои рассуждения. “По высоте Твоей”, которую никто из людей не может постигнуть, “возвысил Ты сынов человеческих”. Это чрезвычайная высота, что Бог был вечно, что в первый раз восхотел создать человека, которого никогда прежде не создавал, с некоторого времени, и что не изменил при этом Своего совета и воли.

## Глава XV

Я не дерзаю сказать, что Господь Бог некогда не был Господом. Не могу сомневаться я и в том, что человека никогда прежде не было, что человек был сотворен в первый раз в некоторый момент времени. Но когда размышляю о том, какой же вещи Господь всегда был Господом, если не всегда была тварь, — боюсь сказать что-нибудь утвердительным образом. Обращаюсь я к себе самому и вспоминаю сказанное о том, что нет человека, способного познать совет Божий, помыслить, чего хочет Бог; ибо помыслы смертных боязливы, мнения обманчивы, тленное же тело отягощает душу и земное жилище обременяет многозаботливый ум (Прем. IX, 13 — 15).

Итак, если я скажу, что из этого многого (потому, без сомнения, многого, что я не могу найти того, что одно из этого или кроме этого, о чем я, может быть, и не помышляю, действительно истинно), о чем я размышляю в этом земном жилище, всегда была тварь, Господом

\* У Августина: “По высоте Твоей возвысил Ты сынов человеческих”.



которой всегда был Тот, Кто всегда есть Господь и всегда был Господом, но в одно время — одна, в другое — другая, чтобы какую-либо из них не назвать нам совечной Творцу: то грозит нелепый и чуждый свету истины вывод, что тварь то в те, то в другие времена, одна исчезая, а другая появляясь вместо нее, всегда была смертной, а бессмертной начала быть только тогда, когда настал наш век, в который сотворены и ангелы, если действительно их обозначает оный первоизданный свет или, скорее, то небо, о котором сказано: “В начале сотворил Бог небо и землю” (Быт. 1, 1); хотя их не было прежде, чем они были сотворены, чтобы кто-либо не подумал, что они совечны Богу, если они, как бессмертные, будут признаны бывшими всегда. Если же скажу, что ангелы были сотворены не во времени, но были прежде всех времен и Господом их всегда был Бог, всегда бывший Господом; то меня могут спросить: “Если они сотворены прежде всех времен, то могли ли всегда быть те, которые были сотворены?”

На это, пожалуй, может быть такой ответ: “Каким образом они могли быть не всегда, когда то, что бывает во всякое время, вполне сообразно называется всегда существующим?” А они настолько были во всякое время, что даже были сотворены прежде всех времен (это, впрочем, справедливо в том случае, если от неба начались времена, а ангелы уже были прежде неба). Но если время началось не от неба, но было и прежде неба, хотя не состояло из часов, дней, месяцев и годов (ибо эти измерения пространства времени, обыкновенно и в собственном смысле называемые временами, начались с движения небесных светил, почему и Бог при творении их сказал: “Да будут светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов” (Быт. 1, 14)), а обнаруживалось в некотором изменяющемся движении, в котором одно приходило раньше, другое позже, потому что не могло быть вместе; если, следовательно, прежде неба в ангельских движениях происходило нечто подобное и потому уже было временем, и ангелы с того момента, как были сотворены, имели движение во времени: то и



в таком случае они были во всякое время, так как вместе с ними были созданы и времена. А кто может сказать, что не всегда было то, что было во всякое время?

Но если я дам такой ответ, мне скажут: “Каким же образом они не совечны Творцу, если всегда был Он и всегда были они? Как можно называть их сотворенными, когда они представляются всегда бывшими?” Что ответить на это? Не сказать ли, что они и всегда были, потому что были во всякое время или как созданные вместе со временем, или как такие, вместе с которыми созданы времена; и вместе с тем — сотворены? Мы не скажем, что не сотворены и сами времена; но никто не станет сомневаться в том, что во всякое время было время. Ибо если не во всякое время было время, то, значит, было время, когда не было никакого времени. А кто, пусть даже самый безрассудный, скажет это? Мы можем вполне правильно сказать: “Было время, когда не было Рима; было время, когда не было Иерусалима; было время, когда не было Авраама; было время, когда не было человека” и т. п. Затем, если мир создан не с началом времени, а после некоторого времени, мы можем сказать: “Было время, когда не было мира”. Но сказать: “Было время, когда не было никакого времени”, было бы так же нелепо, как если бы кто сказал: “Был человек, когда не было никакого человека”, или: “Был этот мир, когда не было этого мира”. Конечно, если разуместь в одном случае одно, а в другом другое, можно некоторым образом употребить и такое выражение, имея в виду следующее: “Был-де другой человек, когда не было этого человека”. В таком случае мы можем правильно сказать: “Было другое время, когда не было этого времени”. Но кто, хотя бы и самый сумасбродный, скажет: “Было время, когда не было никакого времени?”

Поэтому, как время мы называем сотворенным, хотя оно называется бывшим всегда, потому что время было во всякое время; так если и ангелы были всегда, то из этого еще не следует, что они не были сотворены. Они потому называются бывшими всегда, что были во всякое время; а во всякое время были потому, что без них



никоим образом не могли быть сами времена. Ибо где нет никакой твари, через изменяющиеся движения которой образуются времена, там совершенно не может быть времен. Поэтому, хотя они и всегда были, тем не менее, они сотворены; и из того, что они всегда были, вовсе не следует, что они совечны Творцу. Ибо Он был всегда в неизменяемой вечности, а они сотворены, хотя и называются бывшими всегда потому, что были во всякое время и без них никоим образом не могли бы быть времена. Но так как течение времени образуется через изменения, то время не может быть совечным неизменяемой вечности. А поэтому, хотя бессмертие ангелов не оканчивается во времени и не может быть ни прошедшим, как бы его уже не было, ни будущим, как бы оно еще не настало: тем не менее, их движения, которые дают образование временам, переходят из будущего в прошедшее; а потому они не могут быть совечными Творцу, о Котором нельзя сказать, что в Его движении или было то, чего уже нет, или будет то, чего еще нет.

Таким образом, если Бог всегда был Господом, то Он всегда имел тварь, служившую Его владычеству; но не рожденную от Него тварь, а созданную Им из ничего и не совечную Ему: ибо Он был прежде нее, хотя ни в какое время не был без нее, предворяя ее не преходящим временем, а пребывающей вечностью. Но если я так отвечу тем, которые спрашивают, каким образом Он всегда был Творцом, всегда был Господом, если не всегда была тварь, которая служила Ему; или каким образом она сотворена, а не совечна Творцу, если была всегда, то боюсь, что меня скорее сочтут за утверждающего то, чего я не знаю, нежели за учащего тому, что знаю. Поэтому возвращаюсь к тому, что наш Творец благоволил дать нам знать; а что Он даровал в этой жизни знать мудрейшим или знание чего предоставил в другой жизни вполне совершенным, то признаю превышающим мои силы. Но все же я нашел нужным поговорить об этом, ничего не утверждая, чтобы читающие видели, от каких опасных вопросов они должны воздерживаться, и чтобы не считали себя ко всему способными, а напротив, поняли бы, как спасительно по-



виноваться заповеди апостола, говорящего: “По данной мне благодати, всякому из вас говорю: не думайте о себе более, нежели должно думать; но думайте скромно, по мере веры, какую каждому Бог уделил” (Рим. XII, 3). Если младенец питается сообразно со своими силами, то, повзрослев, он сможет воспринимать больше; если же он превышает в этом свои силы, то изнеможет прежде, нежели вырастет.

## Глава XVI

Признаюсь, я понятия не имею, какие века прошли прежде сотворения рода человеческого; но не сомневаюсь, что решительно нет никакой твари, совечной Творцу. И апостол говорит о временах вечных, и притом не о будущих, а, что более удивительно, о прошедших. Вот его слова: “В надежде вечной жизни, которую обещал неизменный в слове Бог прежде вековых времен, а в свое время явил Свое слово” (Тит. I, 2, 3). Таким образом, по его словам прежде были времена вечные, которые, однако, не были совечными Богу. Если же Он прежде вековых времен не только был, но и обетовал жизнь вечную, которую явил в надлежащее время, то что другое это означает, как не Слово Его? Ибо это Слово и есть жизнь вечная. Как же иначе Он обетовал, обещая, без сомнения, людям, которых еще не было прежде вековых времен, как не так, что в вечности Его и в самом Слове Его, совечном Ему, уже предопределено было то, что имело быть в свое время?

## Глава XVII

Не сомневаюсь я и в том, что прежде сотворения первого человека никогда не было никакого человека, ни того же самого, несколько раз возвращавшегося через какие-то кругообращения, ни какого-либо другого, подобного ему по природе. От этой веры не могут отклонить меня и аргументы философов, из которых самым остро-



умным признается тот, согласно которому утверждают, что ничто неопределенное не может быть постигнуто никаким знанием, а потому, говорят, Бог имеет у Себя все конечные основания всех конечных вещей, сознаваемых Им. Благость же Его ни в какое время не должна представляться праздною так, чтобы Его действие, которому предшествовало вечное неделание, казалось временным, как будто бы Бог вследствие раскаяния в своей прежней безначальной бездеятельности приступил к творению. Поэтому, говорят, необходимо должно повторяться постоянно одно и то же, и постоянно проходить, чтобы снова повториться или при постоянном пребывании изменяющегося мира, который всегда был, однако был создан без начала времени, или при постоянно повторяющемся и долженствующем постоянно повторяться создании и разрушении его в известные моменты. А иначе-де, признавая Бога когда-либо в первый раз начавшим Свое творение, мы придем к мысли, что Он некоторым образом осудил Свою прежнюю бездеятельность как праздную и леностную и вследствие этого Ему неуютную, и потому изменил ее. Если же представлять, что Он всегда творил хотя временное, но то одно, то другое, и таким образом дошел, наконец, до творения человека, которого никогда прежде не творил, то окажется, что не в силу знания, которым, как они думают, не может быть охвачено что-либо неопределенное, а как бы по внушению минуты, — как пришло на ум, по какому-то случайному непостоянству, — Он создал то, что создал. Затем, говорят, если допустить те кругообращения, в которые, — при пребывании ли мира, или же при включении и им своих повторяющихся происхождений и разрушений в эти кругообращения, — повторяются одни и те же временные явления; то не приписывается Богу ни бездеятельный, и притом столь продолжительный и безначальный покой, ни непредвиденная случайность Его дел. Ибо если бы не повторялось одно и то же, то бесконечное не могло бы быть объято в своем разнообразии никаким Его знанием или предвидением.

Если бы разум и не был в состоянии опровергнуть этих доказательств, которыми нечестивые стараются сов-



ратить наше простое благочестие с прямого пути, чтобы мы блуждали с ними окрест, то их должна осмеять вера. Но при помощи Господа Бога нашего здравый ум разрывает эти вращающиеся круги, измышленные воображением. Главным образом они заблуждаются и предпочитают ходить ложным окольным путем, а не истинным и прямым, потому, что измеряют своим человеческим изменяемым и ограниченным умом ум божественный, совершенно неизменяемый, объемлющий всякую бесконечность и исчисляющий все бесчисленное без чередования мыслей. С ними происходит то, что говорит апостол: “Они измеряют себя самими собою и сравнивают себя с собою неразумно” (II Кор. X, 12). Когда им приходит на ум сделать что-либо новое, они делают это по новому решению (потому что имеют изменяемый ум); так и Бога, Которого они не могут постигнуть, а представляют вместо Него самих себя, они сравнивают не Его с Ним же, а самих себя, и не с Ним, но с собою. Нам же неприлично думать, что в одном расположении находится Бог, когда Он покоится, и в другом, когда действует; потому что о Нем нельзя сказать даже того, чтобы Он был в том или ином расположении, как-будто бы в Его природе может происходить нечто такое, чего не было прежде. Ибо кто имеет то или другое расположение, тот, очевидно, испытывает известное состояние, а все то, что испытывает подобное, изменяемо.

Итак, с мыслью о Его покое не должна соединяться мысль о праздности, лени и бездействии, равно как с мыслью о деятельности Его не должна соединяться мысль о труде, напряжении и старании. Он может действовать, покоясь, и покоиться, действуя. Он может совершать новое дело не по новому, но по вечному намерению; и не по раскаянию в прежнем неделании Он начинает делать то, чего прежде не делал. Но если прежде покоился, а потом стал делать (я не знаю, как это может быть понято человеком), то, без сомнения, называемое “прежде” и “потом” было по отношению к вещам прежде не бывшим и потом явившимся. В Нем же последующая воля не изменила и не уничтожила предшествующую, как другую



волю; но одною и тою же вечной и неизменяемой волей Он создал то, чтобы созданные Им вещи не были прежде, пока они не были, и чтобы были потом, когда они начали быть. Через это Он удивительным образом показал могущим видеть, что Он не имел нужды в тварях, но создал их по единой благодати, так как и без них Он пребывал в безначальной вечности не менее блаженным.

## Глава XVIII

Что же касается другого их мнения, согласно которому бесконечное не может быть объято даже божественным видением, то им остается дерзнуть утверждать, что Бог не знает всех чисел, и погрузиться, таким образом, и в эту бездну глубокого нечестия. Всем известно, что числа бесконечны, потому что какое бы число ты не признал их завершением, оно не только может увеличиться через прибавление другого числа, но как бы велико ни было и какое бы большое количество ни обнимало в самом счете и в науке счисления, не только может удваиваться, но даже умножаться. Но всякое число ограничивается своими свойствами и никакое из них не может быть равным какому-либо другому. Таким образом, они не равны одно другому и различны, каждое из них в отдельности, конечно, но все вместе — бесконечны.

Итак, неужели Бог не знает всех чисел вследствие их бесконечности и неужели ведение Божие простирается лишь на некоторую сумму, а остальные числа не знает? Кто даже из самых безрассудных людей скажет это? Но не решатся презирать числа и признавать их не подлежащими божественному ведению те, для которых имеет значение авторитет Платона, внушающего, что Бог на основании чисел сотворил мир; да и у нас читается о Боге, что Он расположил все мерою, числом и весом (Прем. XI, 21). О Нем говорит и пророк: “Кто выводит воинство их счетом?” (Ис. XL, 26); и Спаситель в Евангелии говорит: “У вас же и волосы на голове все сочтены” (Мф. X, 30). Итак, мы не должны сомневаться в том,



что Ему известно всякое число. “Разум Его, — как поется в псалме, — неизмерим” (Пс. CXLVI, 5).

Поэтому бесконечность числа, хотя бы и не было числа бесконечным числом, не может быть необъемлемой для Того, у Кого нет числа разуму. Все, что объемлется знанием, ограничивается сознанием познающего; также точно и всякая бесконечность бывает некоторым неизреченным образом ограниченною в Боге, потому что она не необъятна для Его ведения. Поэтому, если бесконечность чисел не может быть бесконечной для ведения Божия, коим она обнимается; то кто такие мы, людишки, дерзающие положить предел Его ведению, говоря, что если бы в одни и те же кругообращения времен не повторялись одни и те же временные явления, то Бог не мог бы все созданное Им ни предвидеть, чтобы создать, ни знать, когда уже создал, — Бог, премудрость Которого, простая в многоразличии и единообразная в многообразии, обнимает все необъятное столь необъятным ведением, что если бы Он восхотел постоянно создавать новое и несходное с предшествующим, то и это для Него не могло бы быть беспорядочным и непредвиденным! И предвидел бы Он это не с ближайшего времени, но содержал бы в вечном предвидении.

## Глава XIX

Так ли это, и так называемые веки веков соединены между собою непрерывной последовательностью, сменяясь одни другими, несходные взаимно, но упорядоченные, — причем неизменно пребывают в своем блаженном бессмертии без конца только те, которые освобождаются от злополучия; или же под веками веков разумеются века, пребывающие с постоянной неизменностью в премудрости Божией и как бы служащие производящими причинами тех веков, которые проходят со временем, — я решать не берусь. Может быть, веки можно назвать веком, так что век века будет обозначать то же, что и веки веков; подобно тому, как и небом неба называется ничто иное, как небеса небес. Ибо Господь небом назвал твердь, выше



которой находятся воды (Быт. 1, 8); тем не менее, в псалме говорится: “Хвалите Его небеса небес и воды, которые превыше небес” (Пс. CXLVIII, 4).

Какое из этих двух значений могут иметь веки веков, или они имеют какое-то еще, отличное от этих двух, — вопрос весьма глубокий. Но для того вопроса, которым мы теперь занимаемся, не столь и важно, если мы оставим его пока без разрешения, — в состоянии ли бы мы были сказать относительно его что-либо определенное, или же через тщательное рассмотрение его сделались бы только более осторожными, чтобы не решиться при такой темноте предмета что-либо утверждать. В данном случае мы ведем речь против мнения, утверждающего существование подобных кругообращений, по которым якобы необходимо повторяется одно и то же через известные периоды времени. Какое бы из указанных мнений о веках веков ни было верным, это не имеет никакого отношения к этим кругообращениям. Будут ли эти веки веков не повторяющимися одно и то же, а выступающими один из другого в благоустроенном порядке при неизменном пребывании в блаженстве тех, которые бесповоротно освободились от несчастий; или же это веки веков вечные, как бы господствующие над подчиненными им веками временными: в том и другом случае не имеют места вышеупомянутые кругообращения, возвращающие одно и то же, потому что вполне опровергаются вечной жизнью святых.

## Глава XX

В самом деле, чей благочестивый слух может допустить, чтобы после жизни, пройденной со столькими и такими великими бедствиями (если, впрочем, следует называть жизнью эту жизнь, которая скорее есть смерть, и притом столь тяжкая, что смерти, освобождающей от нее, боятся из любви к этой смерти), чтобы после таких великих, многих и ужасных зол, от которых, притом, через истинное благочестие и мудрость мы были некогда очищены и освобождены, мы достигали лицемерия Божия и делались



блаженными созерцанием бестелесного света через участие в неизменном бессмертии Того, к достижению Которого горим любовью, только для того, чтобы потом по необходимости лишиться Его, и лишившись, и низвергнувшись из этой вечности, истины и счастья, подверглись адской смертности, позорному безрассудству и гнусным злополучиям, в которых Бога оставляют, истину ненавидят, блаженство полагают в гнусном непотребстве; и чтобы это в одном и том же виде повторялось бесконечное число раз прежде и повторялось бесконечное число раз после в известные периоды прошлых и будущих веков? И все это только ради того, чтобы этими определенными кругообращениями, в которых все постоянно то проходит, то снова возвращается, через наше мнимое блаженство и истинное злополучие, хотя и чередующиеся, но вследствие беспрестанной смены одного другим — всегдашние, сделались известными Богу дела Его; потому что Он якобы не может ни почить от дел, ни исследовать Своим ведением бесконечное! Кто может слушать подобные вещи? Кто этому поверит? Кто это допустит? Если бы это было справедливо, то не только благоразумнее было бы молчать об этом, но даже было бы (выражу свою мысль, как могу) учнее не знать этого. Если там мы будем блаженными потому, что не будем этого понимать, то зачем нам здесь через знание этого еще более увеличивать наше злополучие? А если там мы по необходимости должны будем знать об этом, то пусть не будем знать по крайней мере здесь, чтобы более счастливым было здесь ожидание, нежели там — достижение высшего Блага: по крайней мере здесь ожидается имеющая последовать вечная жизнь, а там познается хотя и блаженная жизнь, но не вечная, а долженствующая некогда быть утраченной.

Говорят, что никто не может достигнуть этого блаженства, если изучением настоящей жизни не уяснит для себя этих кругообращений, в которых блаженство и несчастье попеременно следуют одно за другим. Но в таком случае каким образом они утверждают, что чем более кто любит Бога, тем легче достигнет блаженства, — они, которые учат тому, что ослабляет эту самую любовь? У кого, в



самом деле, не ослабевает и не охладится любовь к Богу, когда он представит себе, что по необходимости должен будет оставить Его и станет держаться образа мыслей противного Его истине и мудрости, и притом в такое время, когда, достигнув блаженства, достигнет, по мере своих способностей, полного познания Его? Никто не может искренне любить и человека-друга, если будет знать, что тот сделается его врагом. Нет, неправда то, чем нам угрожают, — будто истинные несчастья будут продолжаться без конца, и только часто и также без конца прерываться промежутками мнимого блаженства. Ибо что лживее и обманчивее этого блаженства, когда мы и при таком свете истины не будем знать о будущем бедствии; тогда более сведущею будет наша настоящая злополучность, при которой мы знаем о будущем блаженстве. Если же там не будет сокрыто от нас грозящее бедствие, то более блаженно проводит душа злополучные времена, по прошествии которых она достигнет блаженства, нежели блаженные, по окончании которых она возвратится к злополучию. Таким образом, ожидание нашего несчастья бывает счастливо, а ожидание счастья — несчастно. И выходит, что так как здесь мы терпим настоящие бедствия, а там боимся предстоящих, то скорее мы можем быть постоянно несчастными, нежели когда-либо блаженными.

Но поелику это ложно, как гласит благочестие и доказывает истина (ибо она неложно обещает нам истинное блаженство, которое будет обеспечено навсегда и не будет прервано никаким несчастьем), то мы, следуя прямому пути, которым служит для нас Христос, направим, с помощью этого Вождя и Спасителя, свою веру и ум в сторону от суетного и безрассудного круговращения нечестивых. Если платоник Порфирий не захотел последовать мнению своих об этих кругообращениях и непрерывных попеременных нисхождениих и возвращениих душ, и либо по убеждению в ложности самого мнения, либо же принимая во внимание христианские времена, предпочел сказать то, о чем я упоминал в десятой книге, а именно: что душа посылается в мир для познания зла, чтобы, очистившись и освободившись от него, она, когда возвратится



к Отцу, уже ничему подобному не подвергалась, то во сколько раз более должны мы отвращаться и удаляться от этой лжи, враждебной христианской вере? После же того, как эти кругообращения опровергнуты и ложь их доказана, никакая необходимость не вынуждает нас думать, будто нет начала времени, с которого появился род человеческий, так как-де вследствие каких-то кругообращений нет якобы в вещах ничего нового, чего бы не было прежде в определенные периоды времен и чего не имело бы быть впоследствии. Ибо если душа освобождается затем, чтобы никогда не возвращаться к несчастьям, как никогда она не освобождалась прежде, то с нею совершается нечто такое, чего никогда прежде не было и что весьма велико, то есть представляет собою никогда не прекращающееся вечное блаженство. Если же такая новизна, не повторяющаяся и не имеющая повторяться ни в каком кругообращении, бывает в бессмертной природе, то на каком основании утверждают, что она не может быть в вещах смертных?

Скажут, что для души блаженство не новость, потому что она возвращается к Тому, в Котором была всегда; в таком случае новость — это само освобождение, потому что она освобождается от злополучия, в котором никогда прежде не была, и новость само это злополучие, которого никогда не было прежде. Если эта новизна не входит в порядок вещей, управляемых божественным провидением, а скорее происходит случайно, то где в таком случае эти определенные и правильные кругообращения, в которых не бывает ничего нового, но повторяется то же, что было и прежде? А если эта новизна не исключается из порядка вещей, управляемых божественным провидением, то посылается ли душа, или она ниспала, во всяком случае может быть нечто новое, чего не было прежде, но что, однако же, не чуждо порядку вещей. И если душа по неблагодарности могла причинить себе новое несчастье, которое не было непредвиденным божественным провидением, так что оно могло включить это несчастье в порядок вещей и не непредвиденно освободить от него душу, то с каким безрассудством человеческой суетности мы осмеливаемся



утверждать, будто божество не может творить вещей новых, не для него, а для мира, — таких, которых никогда прежде не творило, но которые никогда не были для него непредусмотренными?

Скажут, что хотя освобожденные души и не возвратятся к злополучию, тем не менее, когда это бывает, в мире не совершается ничего нового: потому что постоянно то одни, то другие освобождались, освобождаются и будут освобождаться постоянно. Но если это так, то они должны по крайней мере допустить, что творятся новые души, с которыми бывает новое злополучие и новое освобождение. Если же признают их не новыми, но от вечности существующими, из коих ежедневно образуются новые люди, от тела которых эти души, при мудрой жизни, освобождаются так, что никогда не возвращаются к несчастьям, то непременно должны будут допустить бесконечное их множество. Ибо как бы велико ни было конечное число душ, оно не могло бы быть достаточным для прошедших бесконечных веков, чтобы из него постоянно происходили люди, души которых всегда освобождались бы от этой смертности с тем, чтобы никогда потом не возвращаться к ней. А в таком случае они решительно не будут в состоянии объяснить, каким образом оказывается бесконечное число душ в ряду тех тварей, которые для того, чтобы быть известными Богу, признаются ими конечными.

Итак, поелику упомянутые круговращения, в которых душа представлялась по необходимости имеющей возвращаться к одним и тем же несчастьям, нами опровергнуты, то ничего не остается более приличного для благочестия, как верить, что для Бога нет невозможности вновь производить то, чего Он никогда не производил, и в силу неизреченного предведения иметь неизменяемую волю. Что же касается, далее, того, может ли постоянно увеличиваться число душ освобожденных и не имеющих более возвращаться к злополучиям, это пусть решат сами те, которые с такой тонкостью рассуждают об ограничении бесконечности вещей; мы же сделаем свой вывод из обоих возможных решений. Если может, то на каком основании утверждают, будто не могут быть сотворены вещи, которые



никогда прежде не были сотворены, если число освобожденных душ, никогда не бывшее прежде, не только однажды было сотворено, но никогда не перестанет создаваться? Если же должно быть какое-либо определенное число освобожденных душ, которые никогда не будут возвращаться к злополучию, и если это число не должно более увеличиваться, то каково бы оно ни было, во всяком случае его никогда прежде не было; и возрастая, и достигнуть определенного количества своего оно не могло без какого-либо начала; равным образом, и начала этого когда-нибудь прежде не было. Итак, чтобы быть этому началу, был сотворен человек, прежде которого не было никакого человека.

## Глава XXI

Итак, я прояснил, насколько мог, этот весьма трудный вопрос о вечности Бога, творящего новое без какого-либо изменения воли. Теперь нетрудно увидеть, насколько лучше то, что род человеческий Он размножил от одного человека, которого создал первым, чем если бы этот род начался от многих. Из животных одних Он сотворил живущими особняком, как бы одиноко блуждающими, ищущими по преимуществу уединения, каковы: орлы, коршуны, львы, волки и подобные им; других — влекущимися друг к другу, предпочитающих жить обществами и стадами, каковы: голуби, скворцы, олени, дикие козы и прочие того же рода. Оба рода Он размножил, однако же, не от отдельных особей, а повелел одновременно быть многим. Но человека, природу которого Он сотворил как бы средней между ангелами и животными так, что если бы он, покорный Творцу своему, как истинному Господу, с благоговейным послушанием соблюдал заповедь Его, то мог бы перейти в общество ангелов, без посредства смерти достигнув блаженного и нескончаемого бессмертия, а если бы в силу своей свободной воли высокомерием и непослушанием оскорбил Господа Бога своего, то обреченный смерти, жил бы подобно животным, как раб похоти и



осужденный на вечное мучение после смерти, — человека Он сотворил только одного и единственного. Это не для того, конечно, чтобы оставить его одиноким, без человеческого общества, но чтобы тем самым сильнее возбудить в нем стремление к общественному единству и к узам согласия, коль скоро люди соединены между собою не только сходством природы, но и связями родства, потому что и жену, которая должна была соединиться с мужем, Ему угодно было создать не так, как его, но из него же самого, чтобы весь род человеческий распространился от одного человека.

## Глава XXII

Бог знал, что человек согрешит и, будучи уже повинным смерти, произведет смертное потомство, в котором до того усилится бешенство греха, что более спокойно и мирно будут жить между собою лишённые разумной воли животные одного рода, которых с самого начала Он во множестве произвел из воды и земли, чем люди, род которых распространился от одного для побуждения к согласию. Ибо никогда ни львы между собою, ни драконы друг с другом не вели таких войн, какие вели люди. Но предвидел Он также, что множество благочестивых будет призвано Его благодатью к усыновлению и, по отпущении грехов и оправдании Духом Святым, соединится в вечном мире со святыми ангелами, когда истребится последний враг — смерть. Этому-то обществу и должно было принести пользу представление о том, что Бог произвел род человеческий от одного человека для указания людям того, как приятно Ему единство в среде множества.

## Глава XXIII

Итак, Бог создал человека по образу Своему. Ибо Он сотворил ему такую душу, (благодаря) которой человек по уму и пониманию превосходил бы всех животных земных,



водных и летающих, не имевших подобного ума. Он образовал мужа из земного праха и сообщил ему посредством дуновения такого свойства душу, о которой я сказал, создав ли ее уже прежде, или, вернее, создав ее посредством дуновения и порешив, что это дуновение, которое Он сотворил, дунув (ибо что другое значит вдунуть, если не сделать дуновение?), было душою человека. Затем Он, как Бог, создал ему из ребра, взятого из его бока, жену для деторождения. Все это не следует, конечно, представлять в телесном виде, подобно тому, что наблюдаем мы обыкновенно у художников, которые телесными членами производят из какого-либо земного вещества то, что в состоянии сделать посредством старания и искусства. Руки Божии означают могущество Бога, Который и видимое производит невидимо. Но это считают скорее баснословным, чем истинным те, которые силу и премудрость Божию, могущую и имеющую даже семена произвести без семян, измеряют по этим обычным повседневным действиям; на самом же деле они неверно представляют себе первоначальное творение, потому что не знают его. Как будто бы и то самое, что им известно о зачатии и рождении, не кажется еще более невероятным, когда рассказывается таким людям, которые с этим не знакомы, хотя и это очень многие приписывают более телесным причинам природы, чем действиям божественного ума.

## Глава XXIV

Но в настоящих книгах мы не имеем никакого дела с теми, которые не верят, что божественный ум творит это и печется об этом. Те же, которые верят своему Платону, что не верховным Богом, сотворившим мир, а другими, меньшими, сотворенными Им\*, созданы с Его соизволения или повеления все смертные животные, среди которых человек занимает главное и ближайшее к богам место — те, если освободятся от суеверия, из-за которого стараются

---

\* Plato in Tim.



чем-нибудь оправдать свои священнослужения и жертвоприношения мнимым своим творцам, легко освободятся и от этого заблуждения. С религиозным чувством несогласно думать и утверждать, что есть какой-нибудь творец даже самой ничтожной и смертной природы, помимо Бога, и притом прежде, чем такой мог быть познан. Ангелы же, которых они предпочитают называть богами, если по Его повелению или соизволению и прилагают свой труд к тому, что рождается в мире, не называются у нас творцами животных точно так же, как не называются земледельцы творцами плодов и деревьев.

## Глава XXV

Иное дело вид, который извне придается какому-нибудь телесному веществу, как делают это гончары и ремесленники и такого рода художники, которые рисуют и лепят формы, подобные телам животных; и иное дело тот, который имеет причины, действующие изнутри по тайной и сокровенной воле природы живой и разумной, которая из небытия творит не только естественные виды тел, но и сами души живых существ. Первый из вышеупомянутых видов может быть приписан всякому художнику; второй же — только Художнику единственному, Богу, Который создал мир и ангелов, когда еще не было никакого мира и никаких ангелов. От какой божественной и, так сказать, производительной силы, несозданной, но могущей создавать, получили вид при создании мира округленность неба и округленность солнца, от той же божественной силы получили вид и округленность глаза, и округленность яблока, и прочие природные формы, которые мы видим во всех предметах и которые даются не извне, а внутренней силой Творца, Который сказал: “Не наполняю ли Я небо и землю?” (Иер. XXIII, 24). Я не знаю, какое содействие оказали Творцу первоначально созданные ангелы при создании Им прочих тварей, и поэтому не решаюсь приписать им то, что, быть может, выше их сил, и не считаю себя вправе отказывать в том,



что для них возможно. Но творение и образование всех природ, от которого зависит то, что они во всех отношениях суть природы, я приписываю, хотя бы и при их содействии, тому Богу, Которому и сами они считают себя обязанными приносить благодарение за свое бытие.

Таким образом, мы не только земледельцев не считаем творцами каких-либо плодов, так как читаем: “Насаждающий и поливающий есть ничто, а все Бог возвращающий” (I Кор. III, 7), но и саму землю, хотя она и кажется плодородною матерью всего, выводя наружу всходящие семена и укрепляя корни, ибо читаем: “Бог дает ему тело, как хочет, и каждому семени свое тело” (I Кор. XV, 38). Таким же образом мы не считаем себя вправе и женщину считать создательницей своего плода, а называем Создателем его Того, Кто сказал одному из рабов Своих: “Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя” (Иер. I, 5). И хотя душа беременной может как бы облекать плод в некоторые качества, подобно тому, как сделал Иаков посредством пестрых прутьев, чтобы рождался скот пестрого цвета (Быт. XXX, 37 — 39), однако она не производит рождаемую природу, как не произвела и себя саму.

Итак, какие бы телесные или растительные причины ни имели места при рождении тварей через действия ангелов ли, или людей, или каких-либо животных, какие бы желания или душевные движения матери ни были в состоянии отпечатлеваться в чертах зародышей, сами природы, которые являются с теми или иными свойствами и качествами по роду своему, производит высочайший Бог, Чье сокровенное могущество, проникая все своим неоскверняемым присутствием, дает бытие всему, что так или иначе имеет бытие. Ибо без Его творчества оно не только не было бы таким или другим, но и не было бы вовсе. Поэтому, если на основании того вида, который художник придает извне телесным предметам, мы говорим, что Рим или Александрия имели своими строителями не архитекторов и рабочих, а царей, по воле, решению и распоряжению которых они были построены, а именно: первый — Ромулом, а второй — Александром, то тем



более мы должны называть творцом природы одного только Бога, Который и не производит ничего из такого материала, которого Сам не создает, и не имеет рабочих помимо тех, которых Сам же сотворил; и если Он отнимет от вещей Свою производительную силу, то их не будет так же, как не было их до их сотворения. Но говорю “до” в смысле вечности, а не времени. Ибо кто другой мог быть творцом времен, кроме Того, Кто создал то, движением чего задается течение времени?

## Глава XXVI

Платон, впрочем, полагал, что меньшие боги, созданные верховным Богом, творили прочих животных так, что бессмертную часть брали от Него, а смертную созидали сами. Поэтому он признавал их творцами не душ, а тел. Но так как Порфирий говорит, что ради очищения души следует избегать всякого тела, и вместе с Платоном и другими платониками полагает, что те, которые жили невоздержанно и нечестиво, возвращаются в смертные тела, чтобы претерпевать наказания, причем, согласно Платону, даже в тела животных, а согласно Порфирию — только людей, то, чтобы быть последовательными, они должны сказать, что эти боги, которых они полагают нужным почитать как наших творцов, суть устроители наших оков и тюрем, и не создают нас, а заключают в исправительные дома и налагают на нас самые тяжелые кандалы. Таким образом, платоники или не должны угрожать душам наказанием посредством этих тел, или не внушать нам необходимости почитания тех, дела рук которых они убеждают по возможности избегать. Впрочем, то и другое ложно, ибо и души не несут таких наказаний, и Творца имеют совсем другого. Ведь если жизнь в этом теле дается только в качестве наказания, то каким образом тот же Платон говорит, что мир не мог бы быть прекраснейшим и самым лучшим, если бы не был наполнен всякого рода существами, смертными и бессмертными? Если же наше бытие, хотя мы и созданы смертными, есть Божий дар,



то каким образом может служить наказанием возвращение в тела? И если Бог, о чем постоянно напоминает Платон, содержит в вечном уме образы как всего мира, так и всех существ, то каким образом Он не сотворил всего Сам? Или Он не захотел быть Творцом некоторых тварей, хотя для их сотворения Его неизреченный и достохвальный ум владел надлежащим искусством?

## Глава XXXVII

Истинная католическая религия справедливо признает и проповедует, что Он — Творец всех животных в целом, т. е. и их душ, и их тел. Стоящий во главе их (земных животных) человек, созданный Им по образу Его, создан один или по той причине, которую я привел выше, или, возможно, по какой-то другой, неизвестной и более важной, но одиноким не оставлен. Нет никакого другого рода существ до такой степени любящего раздоры вследствие порока и в то же время столь общительного по природе. Природа же наша ничем не могла так предостерегать от порока несогласия до его возникновения или излечивать от него после его обнаружения, как напоминанием о том прародителе, которого Бог для того и сотворил одним, чтобы это побудило к сохранению согласия многих. Сотворением же ему жены из ребра ясно было показано, какой любовью должны быть соединены муж и жена. Эти дела Божии необычны, ибо были первыми. Те же, которые не верят им, не должны верить никаким чудесам, потому что чудеса и не назывались бы чудесами, если бы совершались обыкновенным естественным порядком. Под управлением божественного провидения ничто не происходит без причины, хотя бы сама причина и укрывалась от нас. В одном из священных псалмов говорится: “Приидите и видите дела Господа, — какие произвел Он опустошения на земле”\* (Пс. XLV, 9). Но почему жена была создана

---

\* У Августина: “Приидите и видите дела Господа, — какие произвел Он чудеса на земле”.



из ребра мужа и что прообразовывало это первое в своем роде чудо, об этом мы поговорим в другом месте.

Так как пора уже закончить эту книгу, то ограничимся пока тем положением, что в первом человеке получили свое начало хотя еще не обнаружившиеся, но уже существовавшие в предведении Божиим два общества, как бы два града в человеческом обществе. Ибо от него должны были произойти люди, из коих одни должны были быть присоединены для наказания к обществу ангелов злых, а другие для награды к обществу добрых по сокровенному и праведному суду Божию. Если Писание говорит: “Все пути Господни — милость и истина” (Пс. XXIV, 10), то не может быть несправедливой Его благодать и жестоким Его правосудие.



## КНИГА ТРИНАДЦАТАЯ

### Глава I

Так как мы уже разрешили весьма трудные вопросы о происхождении настоящего мира и начале рода человеческого, то теперь порядок изложения требует предположенного нами рассуждения о падении первого человека или, вернее, первых людей, и о происхождении и распространении смерти между людьми. Ибо Бог создал людей не как ангелов, — не так, чтобы и согрешив они вовсе не могли умирать, но так, что, исполни они долг повиновения, получили бы без посредства смерти ангельское бессмертие и блаженную вечность, а не исполни они этого долга, смерть послужила бы для них справедливым наказанием. Об этом, впрочем, мы уже сказали несколько слов в предыдущей книге.

### Глава II

Но я считаю нужным остановиться несколько подробнее на самом роде смерти. Хотя человеческая душа справедливо признается бессмертной, однако и для нее существует некоторая своего рода смерть. Она потому называется бессмертной, что не перестает в известном виде и в некоторой степени жить и чувствовать; тело же называется смертным потому, что может вполне лишиться жизни и совершенно не в состоянии жить само по себе. Но смерть души бывает тогда, когда ее оставляет Бог; подобно тому, как смерть тела случается тогда, когда его оставляет душа. Следовательно, смерть души и тела, то есть смерть всего человека, бывает тогда, когда оставляет тело душа, оставленная Богом. Ибо в таком случае ни она не живет Богом, ни тело не живет ею. За такого рода смертью всего человека следует та, которую авторитет божественных Писаний назвал второю смертью (Апок. XXI, 8). На нее указал и Спаситель, когда сказал: “Бойтесь



более того, кто может и душу и тело погубить в геенне” (Мф. X, 28). Так как это случится не прежде, чем после такого соединения души с телом, что их уже никоим образом нельзя будет отделить друг от друга, то может показаться странным, что говорится об умерщвлении тела такую смертью, при которой оно не оставляется душой, но подвергается мучениям, будучи одушевленным и чувствующим. Ибо то последнее и вечное наказание, о котором мы скажем подробнее в своем месте, справедливо называется смертью души, потому что она не живет Богом; но как можно назвать его смертью тела, когда оно будет жить душою? Ведь иначе оно не могло бы чувствовать тех самых телесных мучений, которые будут после воскресения. Разве что, коль скоро всякого рода жизнь составляет некоторое добро, а страдание — зло, то не следует называть тело живущим, если душа существует в нем не ради жизни, а ради страданий?

Итак, душа живет Богом, когда живет хорошо, ибо она не может жить хорошо, если Бог не содействует в ней тому, что хорошо; тело же живет душою, когда душа живет в теле, живет ли она при этом, или не живет Богом. Ибо жизнь в телах нечестивых есть жизнь не души, а тела. Такую жизнь могут сообщать им даже умершие, то есть оставленные Богом души, своею собственной, какой бы то ни было жизнью, вследствие которой они и бес-смертны. Но при последнем осуждении, хотя человек и не перестанет чувствовать, однако, так как само чувство не будет доставлять приятного удовольствия и благотворного покоя, но будет мучительным вследствие страданий, то жизнь эту справедливо следует называть скорее смертью, чем жизнью. Второй же смертью она называется потому, что бывает после той первой, вследствие которой происходит разделение соединенных природ: Бога и души или души и тела. Таким образом, о первой телесной смерти можно сказать, что она добра для добрых и зла для злых. Вторая же ни для кого не бывает доброй, так как никто из добрых ей не подвергается.



## Глава III

Но возникает вопрос, который не следует обходить: действительно ли смерть, посредством которой разлучаются душа и тело, служит добром для добрых? Ведь если так, то как можно утверждать, что она есть наказание за грех? Ибо первые люди, конечно, не подверглись бы ей, если бы не согрешили. Каким же образом она могла бы быть добром для добрых, если подвергнуться ей могли только злые? Притом, если подвергнуться ей могли только злые, то для добрых бы не должно было быть не только доброй смерти, но и никакой. Зачем как-либо наказывать тех, в которых нет ничего достойного наказания? Поэтому следует признать, что хотя первые люди были сотворены так, что если бы они не согрешили, не испытали бы никакого рода смерти; тем не менее, сделавшись первыми грешниками, были наказаны смертью так, что и все происшедшее от них потомство подверглось тому же наказанию. Но родиться от них могло иное, чем были они сами. Ибо сообразно с важностью этой вины осуждение изменило природу к худшему так, что бывшее прежде в первых согрешивших людях наказанием, стало являться в прочих людях, при их рождении, как естественное следствие.

Человек от человека происходит не так, как произошел человек из праха. Прах был веществом для создания человека, а человек, рождая, бывает отцом для человека. Тело не то же, что земля, хотя тело создано из земли; а человек, как он бывает отцом человека, так бывает и потомком человека же. Так как от первого человека через женщину должен был произойти весь род человеческий после того, как эта супружеская чета уже получила божественный приговор о своем осуждении, то чем человек сделался, — не при своем сотворении, но когда согрешил и был наказан, — то самое он и родил, насколько это касается именно происхождения греха и смерти. За грех или в наказание человек был низведен до младенческого слабоумия или до такой душевной и телесной немощи, которую мы наблюдаем в детях. Богу было угодно, чтобы



это было первоначальным состоянием тех детей, родителей которых Он низвел до животной жизни и смерти, как написано: “Человек в чести не пребудет; он уподобится животным, которые погибают” (Пс. XLVIII, 13). Различие разве в том, что младенцев мы видим еще более слабыми, как по телесной силе, так по силе желаний, нежели самые слабые детеныши животных; потому что сила человеческая тем более обнаруживает превосходства над прочими животными, чем более она сдерживает свое стремление, подобно стреле, отвлекаемой в противоположную сторону при натяжении лука.

Итак, за непозволительную самонадеянность и в справедливое осуждение первый человек не ниспал или не был низведен до этого первоначального младенческого состояния; но в нем так повредилась и изменилась человеческая природа, что он стал испытывать в членах противоборствующее и неповинующееся вожделение и подвергаться неизбежной смерти; а затем и рождать то, чем сделался сам вследствие порока и наказания, то есть подлежащим греху и смерти. Если же, по благодати Ходатая, дети освобождаются от этих уз греха, то они могут подвергаться только той одной смерти, которая отделяет душу от тела; во вторую же смерть, служащую бесконечным наказанием, будучи освобождены от уз греха, не переходят.

## Глава IV

Но если кого-либо смущает то, почему и этой смерти, коль скоро она служит наказанием за грех, подвергаются те, виновность которых уничтожается благодатью, то этот вопрос уже рассмотрен и разрешен в другом нашем сочинении, которое мы написали о крещении младенцев\*. Там сказано, что душе потому оставляется испытание через разлучение с телом даже после уничтожения уз греха, что если бы за таинством возрождения тотчас последовало бы

---

\* De peccator. remiss. et remiss. deque bapt. parvul. l. II, cap. 30, 31.



бессмертие тела, то ослабела бы сама вера, которая тогда бывает верою, когда с надеждой ожидают того, чего еще не видит в действительности. Силою же веры и подвигом веры, по крайней мере в прежние времена, побеждался даже страх смерти, что особенно обнаружилось в святых мучениках.

Подобный подвиг не имел бы, конечно, никакой пользы и никакой славы, — потому что совсем не было бы и самого подвига, — если бы после купели возрождения святые уже не могли подвергаться телесной смерти. При крещении же детей кто не стал бы прибегать к благодати Христовой единственно ради того, чтобы отрешиться от тела? Не только не испытывалась бы вера посредством невидимой награды, но и не было бы самой веры, если бы получали награду за свои дела тотчас после того, как начали ее искать. Теперь же, по более великой и чудной благодати Спасителя, кара греха обратилась на пользу правды. И тогда было сказано человеку: умрешь, если согрешишь; теперь же говорится мученику: умирай, чтобы не согрешить. Тогда было сказано: если вы преступите заповедь, то смертью умрете; теперь говорится: если откажетесь от смерти, те преступите заповедь. Чего тогда следовало бояться, чтобы не согрешить, то теперь нужно принимать, чтобы не согрешить.

Таким образом, и само наказание пороков переходит по неизреченному милосердию Божию в орудие добродетели, и даже наказание грешника становится заслугою праведного. Ибо тогда смерть была приобретена посредством греха, а теперь посредством смерти совершается правда. Но последнее — в святых мучениках, которым мучители предлагали одно из двух: или оставить веру, или подвергнуться смерти. Ибо праведные предпочитают за веру подвергнуться тому, чему первые грешники подверглись за неверие. Если бы те не согрешили, то не умерли бы; а эти согрешат, если не умрут. Итак, те умерли потому, что согрешили; эти не грешат потому, что умирают. Вследствие вины первых это обратилось в наказание; а вследствие того, что это было наказанием для них, оно не обращается в вину: это не потому, что смерть, бывшая



Прежде зло, сделалась каким-либо добром, а потому, что Бог даровал вере такую благодать, что смерть, которая, как известно, противоположна жизни, сделалась средством для достижения жизни.

## Глава V

Когда апостол хотел показать, сколько вреда может принести грех при отсутствии божественной благодати, то не усомнился даже закон, которым воспрещается грех, назвать силой греха. “Жало смерти, — говорит он, — грех; а сила греха — закон” (I Кор. XV, 56). И это совершенно справедливо. Ибо через запрещение усиливается стремление к недозволенному действию, когда не настолько любят правду, чтобы любовью к ней побеждалось желание грешить. А чтобы истинная правда была любима и чтобы привлекала к себе, для этого нужно содействие божественной благодати. Но чтобы закон, названный силой греха, не был признан вследствие этого злом, то в другом месте, рассматривая того же рода вопрос, он говорит: “Закон свят, и заповедь свята и праведна и добра. Итак, неужели доброе сделалось мне смертоносным? Никак: но грех, оказывающийся грехом потому, что посредством доброго причиняет мне смерть, так что грех становится крайне грешен посредством заповеди” (Рим. VII, 12, 13). “Крайне” сказал он потому, что присоединяется еще и упорство, когда при усилении стремления ко греху презирается и сам закон.

Почему мы решили остановиться на этом? Потому, что как закон не есть зло, хотя он усиливает вожделение грешащих, так и смерть не есть добро, хотя она увеличивает славу претерпевающих ее; когда или тот оставляется вследствие нечестия и делает упорствующими, или когда эта претерпевается за истину и делает мучениками. Поэтому, хотя закон и добр, потому что он есть воспрещение греха, а смерть зла, потому что есть воздаяние за грех; но как несправедливо злые употребляют не только злое, но и доброе, так праведные во благо употребляют не



только доброе, но и злое. И выходит, что злые во зло употребляют и закон, хотя он — добро, а добрые ко благу умирают, хотя смерть есть зло.

## Глава VI

Поэтому, что касается телесной смерти, т. е. разлучения души с телом, то она ни для кого не бывает доброй, когда ей подвергаются так называемые умирающие. Ибо и сама эта сила, которою разрывается то и другое, что было связано и сплочено в живом человеке, пока она продолжает свое действие и пока не отнимется всякое чувство, возникающее из самого соединения души и тела, производит тяжкое и противоестественное ощущение. Иногда один удар, нанесенный телу, или убийство предотвращают эту муку и не дают испытывать ее, предупреждая своею скоростью. Однако, чем бы ни было в умирающих то, что не без тяжелого чувства лишает чувствительности, оно, если переносится с благочестием и верой, увеличивает заслугу терпения, хотя и не уничтожает сути наказания. Итак, хотя смерть бывает наказанием для рождающегося в непрерывно продолжающемся потомстве первого человека, однако, если она претерпевается за благочестие и правду, служит к славе возрождающегося; и хотя смерть есть воздаяние за грех, но благодаря ей иногда достигается то, что за ней не следует никакого воздаяния за грех.

## Глава VII

Для тех, которые умирают за исповедание Христа не приняв еще купели возрождения, она имеет такую же силу отпущения грехов, как и омовение святым источником крещения. Ибо сказавший: “Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие” (Иоан. III, 5), исключает их другим Своим изречением, в котором с такую же всеобщностью говорит: “Всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим



Небесным” (Мф. X, 32). И в другом месте: “Кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее” (Мф. XVI, 25). Поэтому написано: “Дорога в очах Господних смерть святых Его!” (Пс. CXV, 6). Ибо что честнее смерти, через которую отпускаются все грехи и умножаются заслуги? Ведь заслуга тех, которые крестились, не имея возможности избежать смерти, и переселились из этой жизни, загладив все грехи, не так велики, как тех, которые, имея возможность умереть, умерли потому, что предпочли лучше окончить жизнь исповедуя Христа, чем отречься от Него принять крещение. Поступи они так, в этой купели им было бы отпущено и то, что они из страха смерти отрелись от Христа; омывается же в этой купели безмерное преступление тех, которые убили Христа! Но без обилия благодати того Духа, который “дышет, где хочет” (Иоан. III, 8), могли ли они когда-либо настолько возлюбить Христа, чтобы при такой опасности для жизни и при такой надежде на прощение не отречься от Него?

Итак, честная смерть святых, которым с такою благодатью была предпослана и испрошена смерть Христова, что для приобретения Его они не колеблясь умерли сами, показала, что в их пользу обращено то, что прежде было предназначено для наказания греха, чтобы отсюда возрастал обильнейший плод правды. Но все же смерть не должна считаться добром, потому что не своею силой, а вследствие божественной помощи она обратилась в такую обильную пользу, так что предназначенная прежде служить угрозой против совершения греха, теперь предлагается к принятию, чтобы грех не совершался, а уже совершенный — заглаживался, и великой победе воздавалась должная пальма правды.

## Глава VIII

Ведь если вникнуть внимательней, то смерть составляет предмет опасения даже тогда, когда кто-либо с верою и самым похвальным образом умирает за истину. Ради того и подвергаются некоторой ее части, чтобы не подвергнуться всей, чтобы к этой не присоединилась сверх того и вторая,



которая никогда не будет иметь конца. Ради того и подвергаются разлучению души с телом, чтобы душа не разлучилась с телом в состоянии отлучения от Бога, и чтобы, таким образом, за первой смертью человека не последовала вторая, вечная. Поэтому-то смерть, как я сказал выше, ни для кого из умирающих не бывает доброй, но претерпевается похвальным образом ради сохранения или приобретения добра. Когда же пребывают в ней те, которые называются уже умершими, она вполне уместно называется злою для злых и доброй для добрых. Ибо души благочестивых, отделившись от тела, находятся в покое, а души нечестивых терпят наказания, пока снова не оживут тела первых для вечной жизни, а тела вторых — для вечной смерти, называемой второю.

## Глава IX

Но тот момент, в который души, отделившись от тел, бывают в счастливом или несчастном положении, следует ли относить ко времени после смерти, или ко времени самой смерти? Если после, то это уже не смерть, которая окончилась и миновала, а жизнь души после смерти, хорошая или худая. Смерть же тогда была для них злой, когда была, т. е. когда претерпевали ее, когда умирали; потому что они испытывали тогда тяжкое и мучительное чувство, зло, которое добрые употребляют во благо. А когда смерть уже совершилась, — каким образом она может быть доброй или злой, когда ее уже нет? Затем, если вникнуть поглубже, окажется, что и то не есть смерть, чем, как мы сказали, вызывается в умирающих тяжкое и мучительное чувство. Ибо пока они чувствуют, до тех пор еще живут; а если еще живут, то скорее должны считаться находящимися перед смертью, чем в самой смерти, ибо когда она настает, то уничтожает всякое телесное чувство, которое вследствие ее приближения бывает тяжким. А потому трудно объяснить, каким образом мы называем умирающими тех, которые еще не умерли, но вследствие грозящей им смерти уже подвергаются последним смер-



тельными мукам; хотя, с другой стороны, они справедливо называются умирающими, потому что после наступления смерти они уже будут не умирающими, а умершими.

Итак, умирающим может быть только живущий, ибо кто не лишился души, тот еще живет, хотя бы его жизни и грозила такая опасность, подвергающихся которой мы называем находящимися при последнем издыхании. Таким образом, один и тот же бывает вместе умирающим и живущим; приближающимся к смерти и удаляющимся от жизни; тем не менее, находящимся еще в жизни, потому что душа пребывает в теле, а не в смерти, так как она еще не оставила тела. Но так как и после оставления тела она будет находиться не в смерти, а после смерти, то кто может сказать, когда человек бывает не до или после, а в самой смерти? Ибо не будет умирающих, если не будет одновременно умирающих и живущих. Если же того, в чьем теле совершается процесс, следствием которого бывает смерть, правильнее называть умирающим, и если никто не может быть одновременно умирающим и живущим, то я не знаю, когда в таком случае человек бывает живущим!

## Глава X

Ибо с того момента, как кто-либо начинает быть в этом теле, подлежащем смерти, для него всегда дело идет о приближении смерти. Изменяемость его во все времена этой жизни (если, впрочем, следует называть ее жизнью) ведет его именно к смерти. Ибо нет никого, кто не был бы ближе к ней через год, нежели годом раньше, и завтра, нежели сегодня, и немного спустя, нежели теперь, и теперь, нежели немного ранее. Проживаемое время отнимается от времени жизни, и с каждым днем его остается все меньше и меньше; так что время этой жизни есть вообще не что иное, как путь к смерти, на котором никому не дозволяется остановиться на некоторое время или идти несколько медленнее, — но все вынуждены по необходимости одинаково продвигаться и равномерно при-



ближаться (к смерти). Ибо не быстрее проводил время тот, кто имел кратковременную жизнь, нежели тот, кто прожил долго; но одинаковым образом и одинаковые количества времени отнимались у обоих: просто один был ближе, а другой — дальше от того, к чему оба они шли с одинаковой скоростью. А одно дело пройти большой путь, и совсем другое — идти медленнее. Кто проживает до смерти большее количество времени, тот не медленнее идет, а проходит большее количество пути. Затем, если с того момента каждый начинает умирать, т. е. быть в смерти, с которого в нем начинает действовать сама смерть, т. е. уменьшение жизни, — потому что по окончании ее путем уменьшения он будет уже после смерти, а не в смерти, — то он находится в смерти, без сомнения, с самого начала своего существования в этом теле. Ибо именно это, а не что-либо иное производится каждым днем, часом, минутой, пока вполне не совершится смерть, которая переживалась, и не начнется уже время после смерти, которое при умалении жизни было временем смерти.

Итак, никогда человек не находится в жизни с того момента, как он имеет тело, скорее умирающее, нежели живущее, если не может находиться одновременно и в жизни, и в смерти. Действительно, разве не находится он скорее одновременно в жизни и в смерти, — в жизни, которою он живет, пока не отнимется она вся, — в смерти, которою он уже умирает, когда уменьшается жизнь? Ибо если он не находится в жизни, то что будет уменьшаться, пока не совершится полная утрата? А если он не находится в смерти, то в чем состоит само уменьшение жизни? Ибо когда жизнь совсем утрачена телом, то это называется состоянием после смерти, потому что смерть была тогда, когда уменьшалась жизнь. Если же при утрате ее человек бывает не в смерти, но после смерти, то когда он будет в смерти, если не тогда, когда происходит это уменьшение жизни?



## Глава XI

Если же было бы нелепостью сказать, что человек уже находится в смерти, прежде нежели он достиг смерти (ибо к чему бы он приближался, переживая время своей жизни, если уже находился бы в ней?); или если бы было слишком странным называть его одновременно живущим и умирающим, когда он не может, например, быть одновременно бодрствующим и спящим; то возникает вопрос: когда же он будет умирающим? Ибо прежде чем наступит смерть, он бывает не умирающим, а живущим; а когда смерть уже наступила, то бывает умершим, а не умирающим. Следовательно, одно бывает до смерти, а другое — уже после смерти. Когда же он бывает в смерти (ибо тогда он бывает умирающим), чтобы соответственно каждому из трех состояний, которые мы называем “до смерти”, “в смерти” и “после смерти”, были: живущий, умирающий и умерший. Весьма трудно определить, когда человек бывает умирающим, то есть в смерти, причем необходимо, чтобы при этом он не был бы ни живущим, то есть до смерти, ни умершим, то есть после смерти, но был бы именно умирающим, то есть находящимся в смерти. Ибо пока душа находится в теле, в особенности если есть в нем еще и чувство, то человек, состоящий из души и тела, несомненно еще живет; и потому его следует называть находящимся до смерти, а не в смерти. Когда же душа отделится и уничтожит всякую чувствительность в теле, то он уже признается находящимся после смерти и умершим. Итак, момент, в который он является умирающим или в смерти, теряется между тем и другим; потому что если он еще живет, то находится до смерти, а если перестает жить, то находится уже после смерти. Следовательно, он никогда не представляется умирающим, то есть находящимся в смерти.

Точно также и в течении времен мы ищем настоящее, и не находим его; потому что безо всякого промежутка совершается переход от будущего к прошедшему. Но не следует ли опасаться, что таким путем мы придем к отрицанию самой телесной смерти? Ибо если она есть,



то когда она бывает, — она, которая ни в ком и в которой никто не может быть? Ведь если человек живет, то ее еще нет, потому что это происходит до смерти, а не в смерти; если же он перестал жить, то ее уже нет, потому что это бывает уже после смерти, а не в смерти. Но, с другой стороны, если никакой смерти не бывает ни прежде, ни после, то что же есть, что называется “до” смерти или “после” смерти? Ведь и это пустые слова, если нет никакой смерти. О, если бы мы могли проводить в раю добродетельную жизнь, чтобы на самом деле не было никакой смерти! А теперь она не только есть, но и так мучительна, что никакими словами нельзя это выразить, никаким способом нельзя избежать ее!

Итак, будем держаться обычного способа выражения, потому что иначе и не должно быть. Будем говорить: “до смерти”, прежде чем наступит смерть. А когда она случится, будем говорить: “После смерти того или другого было то-то или то-то”. Будем говорить и о настоящем времени, как можем, подобно тому, как мы говорим: “Умирая, такой-то составил завещание; умирая, оставил этим и тем то-то и то-то”; хотя это мог сделать только живущий, и сделать, конечно, до смерти, а не в смерти. Будем говорить даже так, как говорит священное Писание, которое и умерших не поколебалось назвать находящимися не после смерти, а в смерти. Таково известное изречение: “В смерти нет памятования о Тебе” (Пс. VI, 6). Ибо до воскресения они справедливо называются находящимися в смерти, подобно тому, как каждый называется находящимся во сне, прежде чем он пробудится. Но хотя находящихся во сне мы называем спящими, однако же не можем подобным образом называть умирающими уже умерших. Ибо те не умирают только теперь, которые, — насколько это касается телесной смерти, о которой мы в настоящем случае говорим, — уже отделились от тел. Но об этом-то я и сказал, что нельзя объяснить, каким образом умирающие называются еще живущими, или умершие после смерти называются еще находящимися в смерти. Ибо каким образом они будут после смерти, если они еще в смерти? Это — тем более, что мы не называем их умирающими



подобно тому, как находящихся во сне называем спящими, находящихся в изнеможении — изнемогающими, находящихся в скорби — скорбящими, находящихся в жизни — живущими. Называют умерших, прежде чем они воскреснут, находящимися в смерти: но все же их нельзя назвать умирающими.

Поэтому я думаю, что весьма кстати и вполне уместно (хотя, быть может, не по человеческому старанию, а по божественной воле) произошло то, что этот глагол в латинском языке, т. е. *moritur* (умирает), сами грамматики не могут склонять\* по тому образцу, по какому склоняются прочие подобного рода глаголы. Ибо от *oritur* (происходит) получается глагол прошедшего времени *ortus est*, и другие подобные глаголы склоняются при посредстве причастия прошедшего времени. А когда спрашиваем о прошедшем времени от *moritur*, то обыкновенно отвечают: *mortuus est*, с удвоением буквы *u*. Мы употребляем *mortuus* точно также, как *fatuus* (сумасбродный), *arduus* (крутой), *conspicuus* (видный) и тому подобные слова, которые не суть глаголы прошедшего времени, а склоняются без времени, потому что это — имена. И в вышеупомянутом случае, как бы для склонения того, что не может склоняться, вместо причастия прошедшего времени употребляется имя. Таким образом, вполне сообразно произошло то, что как обозначаемого этим глаголом (т. е. смерти) нельзя избежать\*\*, так и сам он не может склоняться в речи. Но при помощи благодати нашего Искупителя может сделаться так, что мы будем в состоянии отклонить по крайней мере вторую смерть. Ибо она более тяжела и составляет самое худшее из всех зол; потому что не состоит из отделения души и тела, а скорее обнимает то и другое для вечного наказания. Там уже не как здесь, — не будут люди до смерти и после смерти, но постоянно в смерти; и потому никогда люди не будут живущими или умершими, а будут без конца умирающими. И никогда не будет для человека

\* Склонением называли также и изменения глаголов.

\*\* Игра слов: *declinare* — и склонять, и отклоняться, избегать.



чего-либо худшего в смерти, как когда сама смерть будет бессмертной.

## Глава XII

Итак, если спросят, какую смертью Бог угрожал первым людям, если они нарушат полученную от Него заповедь и не сохранят повиновение: смертью ли души, или тела, или всего человека, или же тою, которая называется второй, то следует отвечать: “Всеми”. Ибо первая состоит из двух, а вторая — общая для всех. Как вся земля состоит из многих земель и вся Церковь — из многих церквей, так и общая смерть состоит из всех смертей. Ибо первая смерть состоит из двух: из смерти души и из смерти тела, так что первая смерть всего человека бывает тогда, когда душа, оставленная Богом, терпит без тела временные наказания; вторая же бывает в том случае, когда душа, оставленная Богом, вместе с телом терпит вечные наказания. Поэтому, когда Бог сказал относительно запрещенной пищи тому человеку, которого Он поселил в раю: “В день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь” (Быт. II, 17), то эта угроза обнимала не только первую часть первой смерти, когда душа лишается Бога; и не вторую только часть ее, когда тело лишается души; и не первую только смерть во всем объеме, когда душа наказывается, лишившись Бога и тела; но все смерти до самой последней, которая называется второю и после которой нет никакой другой.

## Глава XIII

Ибо как только произошло нарушение заповеди, тотчас же они, лишившись божественной благодати, устыдились наготы своих тел (Быт. III, 7). Поэтому они смоковыми листьями, которые, может быть, первыми попались им при их смущении, покрыли срамные члены, которые хотя и прежде были такими же членами, но не были срам-



ными. Они почувствовали новое движение в своей неповинующейся плоти, как бы прямое возмездие за свое неповиновение. Ибо, найдя превратное удовольствие в собственной свободе и отвергнув служение Богу, душа лишилась прежнего повиновения со стороны тела; и так как по собственной воле оставила высочайшего Господа, то не смогла удержать под своею волей низшего слугу и никоим образом не могла уже иметь плоть в подчинении себе, как всегда могла бы иметь ее, если бы сама осталась в подчинении Богу. Ибо тогда плоть начала противоборствовать духу (Гал. V, 17). С этой борьбой мы рождаемся, имея в себе начало смерти и нося в своих членах и в испорченной природе противоборство ее или победу, как следствие первого преступления.

## Глава XIV

Бог, Творец природ, а не пороков, создал человека правым; но, добровольно испорченный и праведно осужденный, человек произвел испорченное и осужденное потомство. Ибо все мы были в нем одном, когда все были им одним, который впал в грех через женщину, созданную из него прежде греха. Мы еще не имели отдельного существования и особой формы, в которой каждый из нас мог бы жить отдельно; но уже была природа семени, от которой нам надлежало произойти; а так как она была испорчена вследствие греха, связана узами смерти и праведно осуждена, то от человека не мог родиться человек с другими свойствами. Таким образом, вследствие злоупотребления свободной волей произошла эта несчастная цепь, которая рядом взаимно соединенных между собою бедствий доводит род человеческий, вследствие испорченности его начала, как бы вследствие порчи корня, до пагубной второй смерти, не имеющей конца, за исключением тех, которые освобождаются благодатью Божией.



## Глава XV

Поелику не было сказано “смертями”, но “смертию умрешь”, то в этих словах мы можем разуместь только одну ту смерть, которая бывает тогда, когда душа лишается своей жизни, которою для нее служит Бог. Ибо она не была оставлена, чтобы оставить; но оставила сама, чтобы быть оставленной, так как в отношении к ее злу предшествует ее воля, а в отношении к добру — воля ее Творца: или чтобы создать ту, которой вовсе не было, или чтобы воссоздать ту, которая погибла через падение. Но хотя бы мы эти слова, сказанные Богом: “В день, в который ты вкусишь от него, смертию умрешь” (Быт. II, 17), стали понимать в том смысле, что Бог возвестил в них об этой одной смерти, как бы сказав: “В тот день, в который вы оставите Меня через неповиновение, Я оставлю вас по правосудию”, тем не менее, в этой смерти были возведены и прочие ее виды, которые должны были за нею последовать. В том, что произошло неповинующееся движение в плоти неповинующейся души, вследствие чего они прикрыли свои срамные члены (Быт. III, 7), дала о себе знать одна смерть, в которой Бог оставил душу. На нее было сделано указание в словах Его, когда Он сказал человеку, скрывавшемуся из-за (охватившего его) неразумного страха: “Где ты?” (Быт. III, 9); ибо Он спрашивал не вследствие неведения, но обличая и увещая обратить внимание на то, где он стал находиться, когда в нем не стало Бога.

Когда же сама душа оставила поврежденное вследствие лет и изнуренное старостью тело, то пришлось испытать и другую смерть, о которой Господь еще при определении наказания за грех сказал человеку: “Прах ты, и в прах возвратишься” (Быт. III, 19); так что из этих двух смертей та первая, которая есть смерть всего человека, исполнилась, а за нею последует и вторая, если человек не освободится от нее через благодать. Ибо тело, которое от земли, не возвратилось бы в землю иначе, как вследствие смерти, которой оно подвергается, когда лишается своей жизни, то есть души. Поэтому, как известно христианам, дер-



жащимся истинно католической веры, даже сама телесная смерть наложена на нас не законом природы, по которому Бог никакой смерти не сотворил для человека, но в наказание за грех; потому что Бог, наказывая за грех, сказал человеку, в котором тогда были мы все: “Прах ты, и в прах возвратишься”.

## Глава XVI

Но философы, против клеветы которых мы защищаем град Божий, то есть Церковь Его, полагают мудростью смеяться над тем, что мы говорим, а именно: что отделение души от тела должно почитаться одним из ее наказаний. По их мнению, совершенное блаженство бывает для нее тогда, когда она, совершенно совлекшись всякого тела, возвращается к Богу простою, единою и как бы нагою. Если бы я не мог найти в их же сочинениях ничего такого, чем опровергалось бы это мнение, то с моей стороны потребовалось бы немало труда, чтобы доказать, что бременем для души служит не просто тело, но тленное тело. Потому-то в наших Писаниях и говорится, как я упоминал в предыдущей книге, что тленное тело отягощает душу (Прем. XI, 15). Присоединив слово “тленное”, оно (Писание) ясно показало, что душа обременяется не всякого рода телом, но таким, каким оно сделалось в наказание за грех. Хотя, впрочем, если бы даже и не прибавило этого, то и тогда мы не должны были бы разуметь что-либо другое.

Но так как Платон яснейшим образом утверждает, что боги, созданные верховным Богом, имеют бессмертные тела, и представляет самого Бога, которым они созданы, обещающим им в качестве великого благодеяния, что они вечно будут пребывать со своими телами и не отрешатся от них никакою смертью, то зачем же они, желая уничтожить христианскую веру, притворяются, что не знают того, что знают, или даже, противореча самим себе, предпочитают говорить против себя же самих, лишь бы не перестать говорить против нас? Ведь Платону принад-



лежат слова, переведенные на латинский язык Цицероном, в которых он представляет верховного Бога обращающимся к сотворенным им богам и говорящим так: “Вы, произошедшие от посева богов, обратите внимание на то, что рождено и сотворено Мною. Оно пребудет неразрушимым, ибо такова Моя воля. Разумеется, все то, что составлено из частей, может быть разрушено, однако доброму несвойственно желание разрушать то, что соединено разумно. Хотя вы, как получившие начало, не можете быть бессмертными и неразрушимыми, однако же никоим образом не разрушитесь и никакие судьбы не погубят вас посредством смерти и не будут сильнее Моего решения, которое составляет более крепкую связь для вашего вечного существования, чем те связи, которыми вы были соединены при рождении”\*. Таким образом, Платон представляет богов хотя и смертными вследствие соединения души и тела, но бессмертными по воле и решению сотворившего их Бога. Итак, если для души служит наказанием быть соединенной с каким-либо телом, то почему Бог, говоря к опасаящимся умереть, то есть отделиться от тела, успокаивает их, обещая им бессмертие не в силу их природы, которая сложна, а не проста, но по Своей непреодолимой воле, по которой Он может сделать то, чтобы рожденное не умирало и соединенное не разрушалось, но пребывало нетленным?

Справедливо ли это мнение Платона применительно к звездам — это другой вопрос. Ибо из этого еще не следует, что нужно согласиться с ним в том, что те шаровидные или кругообразные тела, сияющие ночью над землей, живут, имея свои собственные некоторого рода души, и притом — души разумные и блаженные; что он настойчиво утверждает и относительно всего мира, составляющего как бы одно громадное животное, в котором заключаются все прочие животные. Это, как я сказал, другой вопрос, который мы не намерены теперь рассматривать. Я признал нужным только привести указанные слова против тех, которые тщеславятся тем, что они

\* Платон. Тимей. 41b.



платоники или называются платониками, и, гордясь этим именем, стыдятся быть христианами, чтобы приняв общее с народом название, не унижить общества паллиатов\*, тем более напыщенного, чем оно малочисленнее, — против тех, которые, выискивая в христианском учении что-либо для порицания, встают против вечности тел, указывая на якобы противоречие в том, что мы стремимся к блаженству души и в то же время желаем, чтобы она всегда оставалась в теле, как бы связанная тяжкими узами; между тем, их же глава и учитель Платон говорит, что верховный Бог дал сотворенным им богам как некий дар то, что они никогда не умрут, т. е. никогда не отделятся от тел, с которыми Он их соединил.

## Глава XVII

Они утверждают также, что земные тела не могут быть вечными, между тем как всю землю вообще представляют членом своего бога, хотя не верховного, но все же великого, то есть всего этого мира, — членом срединным и вечным. Но если верховный Бог создал им другого, как они полагают, бога, то есть этот мир, который должен предпочитаться другим богам, более низким, и которого они признают одушевленным, то есть имеющим разумную и обладающую умом душу, заключенную в такую большую массу тела; и если в виде членов этого тела, расположенных и распределенных по надлежащим местам, Он сотворил четыре стихии, соединение которых они признают неразрушимым и вечным, чтобы когда-либо не умер столь великий их бог; то почему земля, составляющая как бы срединный член в теле большого животного, вечна, а тела других земных животных не могут быть вечными, если бы Бог пожелал этого подобно вышеупомянутому? Но земля, говорят они, должна быть возвращена земле, из которой взяты земные тела животных; поэтому им необ-

---

\* Т. е. философов, называвшихся так от паллия — плаща, который они носили.



ходимо умереть и таким образом возвратиться в неизменную и вечную землю, из которой они взяты.

Но если бы кто-нибудь подобным же образом стал утверждать это и относительно огня, и сказал, что должны быть возвращены мировому огню и те тела, которые взяты из него для сотворения небесных существ, то бессмертие, которое таким богам обещал Платон как бы устами верховного Бога, не окажется ли противоречащим этому рассуждению? Или там не бывает этого потому, что этого не хочет Бог, волю которого, как говорит Платон, не может преодолеть никакая сила? Но в таком случае, что может препятствовать Богу сделать то же самое и относительно земных тел, коль скоро Платон признает, что Бог может сделать, чтобы и родившееся не умирало, и соединенное не разрушалось, и взятое из элементов не возвращалось им, и души, находящиеся в телах, никогда не оставляли их, но вместе с ними пользовались бессмертием и вечным блаженством? Да и почему бы Он не мог дать бессмертие хотя бы и земным тварям? Разве Бог не настолько могущественен, насколько веруют христиане, а настолько, насколько признают это платоники? Неужели платоники могли познать совет Божий и Его могущество, а пророки не могли? Скорее наоборот, пророков Божиих Дух Его научил, насколько благоволил, возведению воли Его, а философов обольщало в познании ее человеческое предположение.

Но все же они не должны были, не только по невежеству, но главное — по упорству обольщаться настолько, чтобы явно противоречить себе: с большими натяжками стараться доказать, что душа, чтобы быть блаженной, должна избегать не только земного, но и всякого тела; и в то же время утверждать, что боги имеют души вполне блаженные и, однако, соединенные с вечными телами, что души богов небесных соединены с телами огненными, а душа самого Юпитера, которого они считают этим миром, заключена во всех вообще телесных стихиях, посредством которых вся эта масса возвышается от земли до неба. Ибо Платон полагает, что эта душа от внутренней середины земли, которую геометры называют центром,



разливается и распространяется через музыкальные числа по всем частям ее до самых высших и крайних частей неба; так что этот мир представляет собою животное величайшее, блаженнейшее и вечное, душа которого и удерживает совершенное счастье мудрости, и не оставляет собственного тела; а тело и вечно живет ею, и не в состоянии ее притуплять и ослаблять, хотя оно и не просто, а сложено из стольких и столь великих тел. Допуская это в своих предположениях, почему они не хотят верить, что в силу божественной воли и могущества могут быть бессмертными земные тела, в которых души, не отделенные от них никакою смертью, не отягощаемые их бременем жили бы вечно и блаженно; когда возможность этого они признают для своих богов в огненных телах, а для самого царя их, Юпитера, во всех телесных элементах? Ведь если душа, чтобы быть блаженной, должна избегать всякого тела, то пусть бегут и их боги со звездных шаров; пусть бежит и Юпитер с неба и земли; а если бежать не могут, пусть считаются несчастными; но ни с тем, ни с другим они не соглашаются. Они не решаются приписать своим богам отделение от тела, чтобы не показалось, что поклоняются смертным; но не смеют отрицать в них и блаженства, чтобы не признать их несчастными. Итак, для достижения блаженства должно избегать тел не всяких, а только тленных; не каких создала благодать Божия первым людям, а таких, до каких довело наказание за грех.

## Глава XVIII

Но необходимо, говорят, чтобы естественная тяжесть или удерживала земные тела на земле, или влекла к земле; и потому-де они не могут быть на небе. Хотя первые люди находились на земле, обильной деревьями и плодами, получившей название рая, но так как и на это следует дать ответ, отчасти в связи с телом Христовым, с которым Он вознесся на небо, отчасти в связи с телами святых, какие будут по воскресении, то рассмотрим несколько внимательней сами земные тяжести. Если человеческое



искусство производит то, что сосуды из металлов, которые (металлы), будучи опущены в воду, тотчас же погружаются вниз, когда бывают устроены известным образом, могут даже плавать, то во сколько вероятнее и действительнее некоторый таинственный способ действия Бога, — по воле Которого, как говорит Платон, не погибает то, что получило начало, и не может разрушаться соединенное (хотя гораздо более достойно удивления соединение бес-телесного с телесным, нежели соединение чего-либо телесного с телесным), — Который может дать земным мас-сам способность не увлекаться никакой тяжестью вниз, а самим душам, при полном блаженстве, помещать эти, хотя и земные, однако уже нетленные тела там, где захотят, и переносить туда, куда пожелают, со всевозможной лег-костью и подвижностью? Если ангелы делают это и уносят всяких земных животных откуда угодно и помещают их где угодно, то неужели следует думать, что для них это невозможно без труда или что они чувствуют тяжесть?

Итак, почему мы не можем думать, что совершенные и блаженные по божественному дарованию духи могут переносить свои тела куда захотят и помещать их там, где пожелают? Ибо, хотя при ношении земных тел мы обыкновенно испытываем тем большую тяжесть, чем больше их количество, так что большее по весу более обременяет, нежели меньшее, однако душа с большей легкостью носит члены своего тела тогда, когда они бывают здоро-выми и крепкими, чем тогда, когда они слабы и тощи. И хотя для других, которым случается нести здорового и сильного, он бывает более тяжелым, чем тощий и бо-лезненный, однако сам он легче движет и перемещает свое тело тогда, когда оно имеет больше объема при хорошем здоровье, нежели тогда, когда он имеет очень мало сил вследствие болезни или голода. Такое имеет значение в отношении даже к земным телам, хотя еще тленным и смертным, не вес количества, а условия орга-низации. А кто может выразить словами, какое различие между настоящим так называемым здоровьем и будущим бессмертием?



Итак, пусть философы не опровергают нашей веры, ссылаясь на тяжесть тел. Я не предложу им вопроса о том, почему они не верят, что земное тело может быть на небе, когда вся земля висит в пустоте. Ибо возможно, что их аргументация покажется более вероятной в отношении к самой центральной части мира, так как в ней сосредоточено все самое тяжелое. Но я обращаю их внимание на то, что если низшие боги, которыми, по мнению Платона, создан между прочими земными животными и человек, могли, как говорит Платон, отнять у огня свойство жечь и оставить свойство светить, которое делает его доступным для глаз, то неужели мы не решимся допустить, что верховный Бог может уничтожить тление в теле человека, которому Он дает бессмертие, но оставить природу, удержать гармоническое соединение фигуры и членов и устранить замедляющую тяжесть, — Бог, воле и могуществу Которого, чтобы объяснить бессмертие, он усвоит такую силу, что получившее начало и при таком различии, таком несходстве, каково оно между телесным и бестелесным, взаимно соединенное, не может быть ничем разделено? Но о вере в воскресение мертвых и о бессмертных телах их мы подробнее скажем, если Богу будет угодно, в конце этого сочинения.

## Глава XIX

Теперь же поговорим, как предположили, о телах первых людей. Эта смерть, которая представляется доброй для добрых и которая известна не только немногим понимающим или верующим, но и вообще всем, вследствие которой происходит отделение души от тела и через которую тело живого существа, очевидно жившее, очевидно умирает, — эта смерть не могла бы случиться с ними, если бы они не заслужили ее через грех. Ибо хотя нельзя сомневаться, что души умерших праведников и благочестивых живут в покое, тем не менее, для них до такой степени было бы лучше жить вместе со своими телами, при полном их здоровье, что даже те, кои признают во



всех отношениях самым блаженным бестелесное бытие, опровергают это свое мнение, противореча самим себе. Никто из них не решится людей мудрых, имеющих ли то умереть, или уже умерших, т. е. или отрешившихся от тел, или имеющих отрешиться, поставить выше бессмертных богов, которым у Платона верховный Бог обещает, как великий дар, неразрушимую жизнь, т. е. вечное общение со своими телами. Тот же Платон полагает, что с людьми, если только они проводили эту жизнь благочестиво и справедливо, поступается прекрасно, что они, по отделении от своих тел, принимаются в лоно богов, никогда не оставляющих своих тел.

*Лишенные памяти видят небесный свод сызнова  
И снова желать начинают в тела возвратиться\*.*

Есть указания, что Вергилий заимствовал это из учения Платона. Действительно, он полагал, что души умерших, с одной стороны, не могут всегда пребывать в своих телах, но отделяются от них вследствие неизбежной смерти, а с другой — не могут быть вечно и без тел, но, как думал он, непрерывно и попеременно то делаются живыми из умерших, то — умершими из живых; так что мудрые, по-видимому, отличаются от прочих людей тем, что после смерти переселяются на звезды, чтобы каждый в течение некоторого времени покоился на соответствующей ему звезде, и затем, позабыв о прежних бедствиях и побуждаемый желанием иметь тело, снова возвратился к человеческим трудам и несчастьям; а те, которые прежде вели неразумную жизнь, возвращаются, соответственно их заслугам, в сродные им тела людей или животных. Таким образом, в это весьма тяжелое положение он ставит и души добрые и мудрые, потому что и им не даны такие тела, с которыми они могли бы жить вечно и бессмертно; так что они не могут ни оставаться в телах, ни без них пребывать в вечной чистоте.

---

\* Virg. Aeneid. VI, 750, 751.



В предшествующих книгах мы уже говорили, что Порфирий, писавший во времена христианства, устыдился этого учения Платона и не только устранил от человеческих душ тела животных, но даже полагал, что души мудрых так освобождаются от телесных уз, что, избегая всякого тела, будут вечно пребывать блаженными у Отца. Таким образом, чтобы не показалось, будто он побежден Христом, обещающим вечную жизнь святым, он и сам признал, что очищенные души без всякого возвращения к прежним бедствиям будут пребывать в вечном блаженстве; а чтобы стать в противоречие с Христом, он, отрицая воскресение нетленных тел, утверждал, что они будут жить вечно не только без земных, но и совершенно безо всяких тел. И однако же, в силу этого какого бы то ни было мнения, он не предостерегает их ни одним словом относительно того, чтобы они не совершали религиозного культа богам, облеченным в тела. Почему это, если не потому, что он не признавал их, хотя и не соединенных с телами, лучшими по сравнению с этими богами? Поэтому, если они не решатся, — а я полагаю, что они действительно не решатся, — предпочесть человеческие души богам вполне блаженным и, однако же, пребывающим в вечных телах, то почему им кажется нелепым то, что проповедует христианская вера, а именно: что и первые люди были сотворены так, что если бы не согрешили, то никакую смертью не были бы отделены от своих тел, но одаренные за соблюдение повиновения бессмертием, вечно жили бы вместе с ними; что и святые по воскресении будут иметь те же самые тела, в которых они здесь подвизались, что ни их плоть не будет испытывать какого-либо тления или затруднения, ни их блаженство не будет подвергаться какой-либо скорби или нечестию.

## Глава XX

В настоящее время для душ умерших святых смерть, которою они отделяются от своих тел, потому не тяжка, что плоть их успокаивается в надежде, какому бы она,



не имея уже чувства, поношению ни подвергалась. Они желают тел, но не вследствие забвения, как полагал Платон; помня то, что обещано им Тем, Кто никого не обманывает, Кто дал им уверенность даже в целостности их волос (Лук. XXI, 18), они скорее с преданностью и терпением ожидают воскресения тех самых тел, в которых они претерпели много несчастий, но в которых не будут более испытывать ничего подобного. Если они не питали ненависти к плоти своей (Еф. V, 29) тогда, когда по требованию духа обуздывали ее, не покорившуюся по своей немощи разуму, то во сколько более любят ее теперь, имеющую быть духовной? Ибо как дух, служащий плоти, прилично называется плотским, так и плоть, служащая духу, справедливо называется духовной, — не потому, чтобы она превратилась в дух, как полагают некоторые на основании написанного: “Сеется тело душевное, восстает тело духовное” (I Кор. XV, 44), но потому, что она с величайшей и необычайной легкостью отдает себя в подчинение духу по безмятежному желанию неразрушимого бессмертия, будучи освобожденной от всякого скорбного чувства, всякой тленности и косности. Ибо она не будет не только такой, какой бывает теперь даже при самом лучшем состоянии здоровья, но даже и такой, какой была в первых людях до грехопадения.

Хотя они и не умерли бы, если бы не согрешили, тем не менее, как люди, они пользовались пищей, потому что имели пока не духовные, а одушевленные земные тела. Тела эти не одряхлели бы от старости и не приблизились бы по необходимости к смерти (это состояние поддерживала в них чудная благодать Божия в виде дерева жизни, стоявшего посреди рая вместе с запрещенным деревом); однако же, они принимали и другую пищу, кроме одного дерева, которое было запрещено, — запрещено не потому, что оно само по себе было злом, а ради внушения им чистого и искреннего повиновения, которое составляет великую добродетель в разумной твари, находящейся под властью Творца и Господа. Ибо если касаются запрещенного там, где нет никакого зла, то грех совершается вследствие одного только непослушания. Итак, они имели



и другую пищу, которую принимали для того, чтобы душевные тела их не чувствовали чего-либо тягостного вследствие голода и жажды; от дерева же жизни вкушали для того, чтобы не проникла к ним откуда-либо смерть или чтобы не погибли они, удрученные по истечении известного времени старостью. Прочее служило им пищей, а это — таинством; так что дерево жизни представляется имевшим в телесном раю то же значение, какое в духовном, то есть мысленном раю имеет Премудрость Божия, о Которой написано: “Она — дерево жизни для тех, которые приобретают ее” (Притч. III, 18).

## Глава XXI

В связи с этим некоторые весь тот рай, в котором, по несомненному свидетельству св. Писания, обитали первые люди, прародители рода человеческого, относят только к числу предметов мысленных и превращают упомянутые растения и плодоносные деревья в добродетели жизни и в нравы; так, как-будто бы это не было видимым и телесным, но было сказано или написано для обозначения этим того, что постигается только умом. Но разве рай не мог быть телесным, хотя бы под ним можно было разуместь и духовный? Разве у Авраама не было двух жен, Агари и Сарры, и двух сыновей от них, одного от рабы, а другого от свободной; хотя, как говорит апостол (Гал. IV, 24), они были прообразом двух заветов? Или Моисей, например, разве он ни из какого камня не изводил посредством удара воду (Исх. XVII, 6; Числ. XX, 11), потому что здесь в иносказательном смысле можно разуместь Христа, по словам того же апостола: “Камень же был Христос” (I Кор. X, 4)? Итак, ничто не мешает понимать под раем жизнь блаженных; под четырьмя его реками — четыре добродетели: мудрость, мужество, умеренность и справедливость; под деревьями его — все полезные учения; под плодами деревьев — нравы благочестивых; под деревом жизни — самую мать всех благ, мудрость, а под деревом познания добра и зла — опыт



нарушения заповеди. Ибо Бог назначил грешникам наказание во всех отношениях какое следует, потому что назначил его справедливо; только человек испытал его не ко благу своему.

Можно понимать это же самое и применительно к Церкви, принимая, пожалуй, за своего рода предварительные пророческие указания будущего. Так, под раем можем разуть саму Церковь, как о ней говорится в Песне Песней (IV, 13); под четырьмя райскими реками — четыре Евангелия; под плодоносными деревьями — святых; под их плодами — дела их; под деревом жизни — Святого святых, то есть Христа; под древом познания добра и зла — личный произвол воли. Ибо, если человек пренебрег божественною волей, то и самим собою располагать может не иначе, как только гибельным образом; и таким путем узнает разницу между тем, предан ли он общему для всех благу, или находит удовольствие в своем собственном. Ибо самолюбивый предоставляется себе самому, чтобы, исполнившись вследствие этого страха и скорби, он пел в псалме (если, впрочем, сознает свои несчастья): “Унывает во мне душа моя” (Пс. XLI, 7); а когда исправится, говорил: “К Тебе прибегаю, ибо Бог — заступник мой” (Пс. LVIII, 10). Пусть относительно духовного понимания рая говорят это или что-либо другое, более применимое, что могут сказать, этого никто не запрещает; лишь бы только сохранилась при этом вера в историческую подлинность самого достоверного повествования о том, что было.

## Глава XXII

Итак, тела праведных, которые они получают при воскресении, не будут нуждаться ни в каком дереве и потому не наживут никакой болезни или старости и не умрут; не будут нуждаться и ни в какой другой телесной пище, устраняющей неприятное чувство голода и жажды, потому что несомненно и всецело облекутся в ненарушимый дар бессмертия, так что если захотят, то будут употреблять



пищу вследствие возможности, а не вследствие необходимости. Это делали и ангелы, когда являлись видимым и осязаемым образом людям, — не потому, чтобы нуждались, а потому, что хотели и могли, чтобы стать ближе к людям по некоторому чувству человеколюбия при исполнении своего служения. Ибо не следует думать, будто ангелы призрачно употребляли пищу, когда люди оказывали им гостеприимство (Быт. XVIII); хотя, не знаящим того, что это были ангелы, казалось, что они ели вследствие такой же потребности, какую имеем и мы. Поэтому ангел в книге Товита говорит: “Вы видели, что я ел, но видели на свой взгляд” (Тов. XII, 19), то есть: “Вы полагали, что я принимал пищу вследствие необходимости, для подкрепления тела, подобно тому, как это делаете вы”. Но если относительно ангелов и можно предполагать что-либо другое, более вероятное, то, по крайней мере, относительно самого Спасителя христианская вера не сомневается в том, что Он и по воскресении, будучи уже хотя в духовной, но в истинной плоти, принимал вместе с учениками пищу и питье (Лук. XXIV). Ибо у таких тел отнимается не возможность, а потребность в пище и питье. Поэтому они и духовными будут не потому, что перестанут быть телами, а потому, что будут существовать, оживотворенные духом.

### Глава XXIII

Ибо как те тела, которые имеют душу живую, а не дух животворящий, называются телами душевными, и, однако, это не души, а тела; так и оные тела называются духовными, и, однако же, мы должны быть далеки от признания их духами. Эти тела будут иметь природу, свойственную плоти, но оживотворяемую духом, и не будут подвергаться никакой косности и телесному тлению. Человек тогда будет уже не земным, а небесным, — не потому, что тело, созданное из земли, не будет тем же самым, а потому, что оно, по небесному дару, будет уже таким, что будет способно жить и на небе; не вследствие



утраты своей природы, но — изменения свойства. Первый человек — из земли, перстный, душа живущая, а не дух животворящий (I Кор. XV, 45, 47); последнее оставлялось ему на будущее, как воздаяние за повиновение. Поэтому тело его, которое нуждалось в пище и питье, чтобы не быть изнуренным голодом и жаждой, и не через совершенное и нетленное бессмертие, а через древо жизни не допускалось до необходимости смерти и пребывало в цветущей юности, было, без сомнения, не духовным, а душевным; хотя оно и не умерло бы, если бы через преступление не подпало божественному приговору. И если бы ему дозволена была пища и вне рая, но запрещено было древо жизни, он был бы предан времени и должен был бы покончить старостью, но живя тою же жизнью, которую он мог бы иметь в раю, если бы не согрешил, вечною, несмотря на то, что у него было душевное тело, пока не сделалось бы духовным в воздаяние за повиновение.

Поэтому, если в сказанных Богом словах: “В день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь” (Быт. II, 17), мы будем разуметь вместе и эту явную смерть, вследствие которой происходит отделение души от тела, и в таком случае не должно казаться странным, что они не были отделены от тела в тот же самый день, в который вкусили запрещенной и смертоносной пищи. В тот день изменилась к худшему и повредилась их природа, и вследствие вполне справедливого удаления от дерева жизни сделалась и телесная смерть для них такой необходимостью, с какой необходимостью родились и мы. Поэтому апостол не говорит: “Плоть имеет умереть по причине греха”, но говорит: “Тело мертво для греха, но дух жив для праведности” (Рим. VIII, 10). Затем он прибавляет: “Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас” (Рим. VIII, 11). Следовательно, тогда будет в духе животворящем то тело, которое теперь в душе живой.

Тем не менее, апостол называет его мертвым, потому что оно уже связано необходимостью смерти. Прежде же оно было хотя и не в духе животворящем, но в душе



живой так, что по справедливости не могло быть названо мертвым, ибо могло подвергнуться необходимости смерти лишь через совершение греха. Когда же Бог словами к Адаму: “Где ты?” (Быт. III, 9) указал на смерть души, совершившуюся вследствие оставления Его, и словами: “Прах ты, и в прах возвратишься” (Быт. III, 19) обозначил смерть тела, совершившуюся вследствие оставления его душою; то потому, вероятно, ничего не сказал о второй смерти, что восхотел, чтобы она была сокрытой ради домостроительства Нового завета, в котором о второй смерти возвещается с полной ясностью; так что первоначально становится известной та первая смерть, которая обща для всех, как произошедшая из того греха, который в одном сделался общим для всех; вторая же смерть вовсе не есть общая для всех по причине призванных по предведению: “Ибо, кого Он предузнал, тем и предопределил (быть) подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями” (Рим. VIII, 29). Последних от второй смерти избавила через Ходатая Божия благодать.

Итак, первый человек был создан, как говорит апостол, с душевным телом. Ибо, желая отличить теперешнее, душевное, от имеющего быть по воскресении духовного, он говорит: “Сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное” (I Кор. XV, 42 — 44). Потом, чтобы доказать это, продолжает: “Есть тело душевное, есть тело и духовное”. А чтобы показать, что такое тело душевное, он говорит: “Так и написано: “первый человек Адам стал душою живущею” (I Кор. XV, 45; ср. Быт. II, 7). Так апостол хотел объяснить, что такое тело душевное. Хотя о первом человеке, который был назван Адамом, Писание, когда ему божественным дуновением была сотворена душа, и не сказало: “Стал человек телом душевным”, но сказало: “Стал душою живущею”; тем не менее, под написанным апостол хотел разуметь душевное тело человека. А как нужно понимать духовное тело, он показывает, прибавляя: “А последний Адам есть дух животворящий” (I Кор. XV,



45). Без всякого сомнения, он указывает этим на Христа, Который уже воскрес из мертвых так, что после этого совершенно не может умереть. Продолжая далее, он говорит: “Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное”. Здесь он гораздо яснее дает понять, что под телом душевным давал разуметь то, о котором написано, что “первый человек Адам стал душою живущею”; под духовным же то, о котором говорит: “А последний Адам есть дух животворящий”. Ибо по времени предшествует то тело душевное, какое имел первый человек (хотя оно и не умерло бы, если бы он не согрешил); какое имеем в настоящее время и мы, но с природой настолько измененной и поврежденной, насколько совершилось это в нем после того, как он согрешил (откуда и возникла для него необходимость смерти); какое первоначально благоволил принять ради нас и Христос, хотя не по необходимости, а по Своей властной воле: потом уже следует то тело духовное, какое уже предварило во Христе, как в Главе нашей, но явится потом в членах Его при последнем воскресении мертвых.

Далее апостол указывает новое, наиболее очевидное различие между тем и другим человеком, говоря: “Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные; и как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного” (I Кор. XV, 47 — 49). В данных словах апостол излагает это так, как оно в настоящее время совершается в нас через таинство возрождения; подобно тому, как в другом месте говорит: “Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись” (Гал. III, 27); на самом же деле это совершится тогда, когда душевное в нас через рождение сделается духовным через воскресение. Ибо, чтобы употребить его же слова, “мы спасены в надежде” (Рим. VIII, 24). Облекаемся же мы в образ перстного человека вследствие расположения преступления и смерти, которую нам дало рождение; но облекаемся в образ небесного человека по благодати помилования и жизни вечной. Это дается нам возрождением и только через Ходатая Бога, человека Иисуса Христа



(1 Тим. II, 5). Его он понимает под небесным человеком, потому что Он сошел с неба, чтобы облечься в тело земной смертности и чтобы облечь оное в небесное бессмертие. Небесными он называет и других потому, что по благодати они бывают членами Его, чтобы Христос был с ними едино, как глава и тело. На это еще очевиднее он указывает в том же послании следующими словами: “Как смерть чрез человека, так чрез человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут” (1 Кор. XV, 21, 22), — оживут, конечно, уже в теле духовном, которое будет в духе животворящем.

Выражение “все” не означает, что все, умирающие в Адаме, будут членами Христа, потому что гораздо большее число их будет наказано второю смертью навеки; но потому сказано “все”, что как телом душевным никто не умирает иначе, как только в Адаме, так и телом духовным никто не оживотворяется иначе, как только во Христе. Поэтому не следует думать, что мы по воскресении будем иметь такое тело, какое имел первый человек до грехопадения. И сказанное: “Каков перстный, таковы и перстные” не следует понимать применительно к тому, что сделалось после совершения греха. Ибо не должно думать, что он, прежде, нежели согрешил, имел духовное тело и что вследствие греха оно изменилось в душевное. Думать так, значит мало обращать внимания на слова этого великого учителя, который говорит: “Есть тело душевное, есть тело и духовное. Так и написано: “первый человек Адам стал душею живущею”. Каким образом это совершилось после грехопадения, когда таково было первоначальное состояние человека, относительно которого блаженнейший апостол привел это свидетельство Закона с целью доказательства того, что тело было душевным?

## Глава XXIV

Некоторые необдуманно понимали и слова: “Бог... вдул в лице его дыхание (spiritum — дух) жизни, и стал человек душею живою” (Быт. II, 7) не в том смысле, что



тогда впервые дана была душа человеку, а в том, что уже бывшая в нем душа оживотворена была Духом Святым. Их смущает то, что Господь Иисус после воскресения из мертвых дунул, говоря ученикам Своим: “Примите Духа Святого” (Иоан. XX, 22). Поэтому они полагают, что и здесь было нечто подобное тому, что было и тогда, и что евангелист вслед затем мог бы сказать: “И стали они душею живою”. Но если бы даже и было так сказано, мы и тогда поняли бы это в том смысле, что Дух Божий некоторым образом служит жизнью для душ и что без Него разумные души должны считаться мертвыми, хотя благодаря их присутствию и представляются живущими телами. Но не так было при сотворении человека, о чем свидетельствуют сами слова книги, которые читаются так: “И создал (formavit — образовал) Господь Бог человека из праха земного” (Быт. II, 7).

Некоторые, признавая необходимым более ясный перевод, выразили это так: “И слепил (finxit) Господь Бог человека из грязи земной”. Так как выше было сказано: “Пар поднимался с земли, и орошал все лице земли” (Быт. II, 6), то им казалось, что здесь следует разуметь грязь, т. е. смешение влаги и земли. Ибо непосредственно после этих слов следует: “И создал Господь Бог человека из праха земного”. Так читается это место в греческих кодексах, с которых Писание переведено на латинский язык. Но захочет ли кто читать “образовал”, или “слепил”, что по-гречески называется *επλασεν*, — это к существу дела не относится; хотя более точно говорить “слепил”. Считавшие же нужным избежать двусмысленности, предпочли слово “образовал”, потому что в латинском языке слово “слепил” употребляется большей частью в применении к тем, которые измышляют что-либо ложное. Итак, этот человек, образованный из праха земного, или из грязи (ибо это был влажный прах), или — чтобы сказать выразительнее, как сказало Писание — эта “персть” стала, по учению апостола, телом душевным, когда получила душу. “Первый человек Адам стал душею живущею” (I Кор. XV, 15), т. е. получивший известную форму прах стал душею живою.



Говорят, что он уже имел душу, потому что иначе он не был бы назван человеком, так как человек не есть одно тело или одна душа, но состоит из души и тела. То верно, что душа не составляет всего человека, а лучшую часть человека, и тело не составляет всего человека, а низшую часть человека; когда же то и другое бывает соединено вместе, называется человеком. Но дается это название и отдельным частям, когда мы говорим о каждой из них особо. Разве законы обыденной речи запрещают кому-либо говорить: “Человек этот помер и теперь успокоился или терпит наказание”, хотя это можно сказать только об одной душе; или: “Человек этот погребен в том или ином месте”, хотя это может разуться только относительно тела? Не скажут ли, что священное Писание не имеет обыкновения говорить так? Но свидетельства его в этом отношении на нашей стороне до такой степени, что, когда обе части еще соединены и человек живет, оно тем не менее каждую часть отдельно называет именем человека: душу называет человеком внутренним, а тело — человеком внешним (I Кор. IV, 16); так, как бы было два человека; хотя то и другое вместе составляет человека одного. Но когда говорится, что человек создан по образу Божию и что он земля и должен возвратиться в землю, — нужно принимать в соображение, относительно чего это говорится. В первом случае говорится относительно разумной души, какую Бог посредством вдыхания или, точнее сказать, вдувания дал человеку, то есть телу человека; во втором же — относительно тела в том виде, в каком Бог создал человека из праха, дал ему душу, чтобы было тело душевное, т. е. чтобы был человек душою живою.

Поэтому, когда Господь дунул, говоря: “Примите Духа Святого” (Иоан. XX, 22), этим действием Он, конечно, дал понять, что Дух Святой есть Дух не только Отца, но и Сына. Ибо тот же Дух, Который от Отца и от Сына, вместе с Ними есть Святая Троица. Не телесное дуновение, которое исходит из телесных же уст, было субстанцией и природой Духа Святого; дуновение это было знаком, по которому мы, как я сказал, должны понять, что Дух Святой равно присущ Отцу и Сыну, ибо не у каждого



из Них особый Дух, но один на обоих. Дух этот в св. Писаниях называется по-гречески Πνεῦμα, как и в этом месте назвал Его Господь, обозначая Его дуновением уст Своих и давая Его ученикам. Ни в каких местах Писаний я не встречал, чтобы Он назывался иначе. Здесь же, где читаем: “И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание (spiritum) жизни, и стал человек душею живою” (Быт. II, 7), в греческом (перевод) не говорится πνεῦμα, как обыкновенно говорится о Духе Святом, но πνοή, — название, прилагаемое к твари, а не Творцу. Поэтому некоторые и по-латыни предпочли перевести это слово не как “дух” (spiritus), а как “дыхание” (flatus). Слово это встречается в греческом тексте и в том месте Исаии, где Бог говорит: “Всякое дыхание, Мною сотворенное” (Ис. LVII, 16), обозначая этим, несомненно, всякую душу.

Итак то, что по-гречески читается πνοή, наши иногда переводили словом “дыхание”, иногда — словом “дух”, а иногда и “вдохновение” или “дуновение” (inspiratio vel aspiratio). Πνεῦμα же всегда переводили словом “дух”, — шла ли речь о духе человека, о котором говорит апостол: “Кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?” (I Кор. II, 11); или о духе скота, как написано в книге Соломона “Кто знает: дух сынов человеческих восходит ли вверх, и дух животных сходит ли вниз, в землю?” (Еккл. III, 21); или о том телесном духе, который называется ветром, ибо это название прилагается и к нему, когда говорится в псалме: “Огонь и град, снег и туман, бурный ветер\*” (Пс. CXLVIII, 8); или даже о Духе-Творце, о Котором говорит Господь: “Примите Духа Святого”, обозначая Его дуновением Своих уст. Равно и в том месте, где Он говорит: “Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа (Мф. XXVIII, 19), яснейшим образом свидетельствуя о Троице. Также и там, где сказано: “Бог есть дух” (Иоан. IV, 24), и в других весьма многих местах Писаний.

\* У Августина: “Дух бурен”.



Во всех них мы находим у греков πνεῦμα, а не πνοή, а у латинян spiritus, а не flatus. Поэтому, если бы в словах Писания: “Вдунул в лице его дыхание жизни”, греческий текст имел бы не πνοήν, а πνεῦμα, то и в этом случае отнюдь не следовало бы, что мы должны были бы непременно разуметь здесь Дух Творца.

Но говорят, что не было бы к слову “дыхание” прибавлено “жизни”, если бы тут не разумелся Святой Дух. И сказав: “Стал человек душою”, оно (Писание) не прибавило бы “живою”, если бы не хотело обозначить жизнь души, которая дается ей свыше, по дару Духа Божия. Но все это — упрямая настойчивость и небрежное отношение к текстам св. Писания. Действительно, разве нужно далеко ходить за примерами, когда тут же, немного выше этого сказано: “Да произведет земля душу живую” (Быт. I, 24)? Затем, через несколько страниц, когда повествуется о том, как погибло все живущее на земле при потопе, читаем: “Все, что имело дыхание духа жизни в ноздрях своих на суше, умерло” (Быт. VII, 22). Итак, если подобные выражения мы встречаем и по отношению к скотам; если, далее, в подобных местах греки ставят в текстах не πνεῦμα, а πνοή; то разве не ясно, что Писание называет душу живущей просто по принятому в нем обороту речи. Но, говорят, дуновение Божие исходит из уст Божиих; если это душа, то она одной природы с Премудростью, также исходящей из уст Всевышнего (Сир. XXIV, 3). Но ведь Премудрость не говорит, что она — дуновение уст Божиих, но только вышла из Его уст. Да и мы, если вдуматься, делаем дуновение не из своей природы, а из окружающего нас воздуха, который вдыхаем и выдыхаем. Впрочем, Он мог произвести его не только не из Своей природы, но и не из природы сотворенной, а попросту из ничего. Но чтобы эти люди, которые хотят говорить о Писаниях, но не хотят обращать при этом внимания на способ выражения Писаний, знали, что не о том только говорится, как об исходящем из уст Божиих, что одной и той же природы, пусть они послушают, что написано в словах Божиих: “Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих” (Апок. III, 16)



Итак, нет никаких оснований, по которым мы стали бы противоречить ясным словам апостола, когда он, отличая от духовного тела тело душевное, т. е. от того, в котором мы будем, это, в котором теперь находимся, говорит: “Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное. Так и написано: “первый человек Адам стал душою живущею”; а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные; и как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного” (I Кор. XV, 44 — 49). Об этих апостольских словах мы уже сказали выше. Итак, душевное тело, с которым был сотворен Адам, было создано не так, чтобы оно совсем не могло умереть, но так, что не умерло бы, если бы человек не согрешил. Ибо только то, что через оживотворение Духом будет духовным, не будет в состоянии умереть. Так, душа сотворена бессмертной: и хотя она, умерши из-за греха, лишилась некоторого свойства жизни, благодаря которому могла бы жить мудро и блаженно, однако не перестает жить некоторой собственной, хотя и жалкой, своею жизнью. Подобным образом и падшие ангелы, хотя в некоторой мере умерли через грех, оставив Источник жизни, т. е. Бога, благодаря Которому могли бы жить мудро и блаженно, однако и не умерли настолько, чтобы перестать жить и чувствовать, ибо сотворены бессмертными. И даже после Суда, когда они подвергнутся второй смерти, жизни не потеряют и сохраняют чувства, терпя вечные мучения. Люди же, получившие благодать Божию, сограждане святых ангелов, пребывающих в блаженной жизни, так облекутся в тела духовные, что не будут более ни грешить, ни умирать. Бессмертие их, подобное ангельскому, не в состоянии будет уничтожить грех; в телесной же природе, хотя она и будет сохранена, уже совершенно не останется никакого тления или косности.

Теперь на очереди вопрос, который необходимо с помощью Божией рассмотреть и разрешить: если похоть



неповинующихся членов возникла в первых людях из-за греха неповиновения, когда их оставила благодать Божия; если это-то и заставило их открыть глаза на свою наготу, т. е. обратить на нее внимание и прикрыть срамные члены; то каким образом они рождали бы детей, если бы оставались без греха в том состоянии,\* в каком были сотворены? Но так как данную книгу пора заканчивать, да и упомянутый вопрос требует обстоятельного рассмотрения, то отложим его до следующей книги.



## СОДЕРЖАНИЕ

### АВРЕЛИЙ АВГУСТИН (БЛАЖЕННЫЙ)

#### “О ГРАДЕ БОЖИЕМ”

Книга I	3
Книга II	53
Книга III	95
Книга IV	145
Книга V	190
Книга VI	244
Книга VII	275
Книга VIII	322
Книга IX	371
Книга X	403
Книга XI	463
Книга XII	512
Книга XIII . . . . .	555



Титулдық беті үшін өкілетті Ресмиелік Қазаншыл Дүниелік Академиясы мен Қазаншыл  
Қазақстан Республикасының Білім және Ғылым Министрлігі

Титулдық беті үшін өкілетті Ресмиелік Қазаншыл Дүниелік Академиясы мен Қазаншыл  
Қазақстан Республикасының Білім және Ғылым Министрлігі