

Я — СВЕТ, КОТОРЫЙ НАД ВСЕМИ



МИСТИ-  
ЧЕСКОЕ  
БОГОСЛОВИЕ  
ВОСТОЧНОЙ  
ЦЕРКВИ



РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

— Я-СВЕТ, КОТОРЫЙ НАД ВСЕМИ —



# МИСТИ- ЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ



**ас**  
ИЗДАТЕЛЬСТВО  
ФОЛИО  
Москва  
2001

ББК 86.3  
М65

Библиотека «Р. Х. 2000»  
Серия «Религиозная философия»  
основана в 1999 году

Перевод с древнегреческого

Составление и предисловие  
*Л. С. Кукушкина*

Редакционная коллегия:  
*Е. В. Витковский, М. Л. Гаспаров, Е. Ю. Гениева,  
А. В. Красовицкий, Л. С. Кукушкин, о. Виктор Маринчак,  
Н. Л. Трауберг, А. Н. Филоненко, Б. Н. Хлебников, Ю. Я. Яхнина*

Автор проекта и ответственный редактор библиотеки  
*А. Н. Гопаченко*

Художник-оформитель  
*Б. Ф. Бублик*

На форзаце — фрагмент мозаики  
«Христос как добрый пастырь», Ровенна

Мистическое богословие Восточной Церкви: Пер.  
М65 с древнегреч. / Сост. и предисл. Л.С. Кукушкина;  
Худож.-офор. Б.Ф. Бублик. — М.: ООО «Издательство  
АСТ». Харьков: «Фолио», 2001. — 592 с. — (Б-ка «Р. Х.  
2000». Серия «Религиозная философия»).

ISBN 5-17-006396-2 (ООО «Издательство АСТ»)  
ISBN 966-03-1206-7 («Фолио»)

В настоящее издание вошли богословские труды отцов Восточной Церкви — Оригена, Григория Нисского и Дионисия Ареопагита

М 0403000000 — 486 Без. объявл.  
2000

ББК 86.3

© Л. С. Кукушкин, составление, предисловие, 2001  
© Б. Ф. Бублик, художественное оформление, 2001  
© Издательство «Фолио», марка серии, 2001

## МИСТИЧЕСКИЕ КОРНИ ХРИСТИАНСКОГО БОГОСЛОВИЯ

*Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня?  
Симон же Петр, отвечая, сказал: Ты — Христос,  
Сын Бога Живого. Тогда Иисусу сказал ему в ответ:  
блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть  
и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на  
небесах; и я говорю тебе: ты — Петр (камень), и на  
сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не  
одолеют ее»*

*Матф., 16; 15—18.*

### 1. Религия и мистика

По известным словам апостола Павла религиозная вера есть «вещей невидимых обличение» (или в новом переводе — «уверенность в невидимом» (Евр. 11; 1). Это «обличение» представляет собой результат так называемого религиозного опыта<sup>1</sup> и приводит испытавшего его к вере в существование высших сил, невидимых и неизреченных, т. е. невыразимых с помощью обыденных понятий, но более реальных, чем тот мир, который воспринимается нашими органами чувств. Источник высших сил в разных религиях может именоваться по-разному, но неизменно означает истинную реальность, ту сущность, которая придает миру смысл, без которой он потерял бы даже простую физическую устойчивость и рассыпался, как карточный домик. Так на Синае Бог открылся Моисею, как Истинно Сущий, YHWH — Ягве (Исх. 3, 14). Естественно желание верующего приобщиться к этому источнику жизни, гармонии, истины и, если не слиться с ним, как дождевая капля с океаном, что недопустимо, например, для монотеистических религий, то хотя бы связаться (слово «религия» означает такую связь), воспринять его подобно глазу, увидевшему солнце, почувствовать тепло и красоту излучаемого им света, внимать и доверять ему. Столь же естественно для человека, наделенного разумом, попытаться осмыслить результаты своего религиозного опыта и дать этому опыту по возможности адекватное словесное выражение с помощью известных понятий. Наиболее удачные попытки такого рода привели к появлению мифологии, которая, в свою очередь, послужила одним из основных истоков современной культуры и науки.

<sup>1</sup> Об этом опыте один из создателей современной психологии У. Джемс написал замечательную книгу «Многообразие религиозного опыта» (Изд. «Наука», М., 1993 г.)



Сказанное позволяет прояснить основные аспекты сложного и при критическом подходе часто противоречивого явления, которое называется мистикой. Термины «мистика» и «мистицизм» происходят от греческих слов *μυσω* — прикрывать, *μυστικός* — таинственный, *μυστήριον* — таинство; последнее означало обряды и поучения, связанные преимущественно с культами Диониса и Деметры, а мистики (или мисты) — это посвященные в таинства и участвующие в этих эзотерических обрядах.

Среди характерных черт мистицизма важнейшей является острое ощущение реальности невидимого и единого корня здешнего мира, причины неиссякаемого потока жизни. Один из основоположников мистической философии в России Вл. Соловьев выразил это ощущение в автобиографической поэме «Три свидания» «Не веруя обманчивому миру / Под грубою корою вещества, / Я осязал нетленную порфиру / И узнавал сиянье божества». далее описаны подробно, и это составляет главное содержание поэмы, три случая испытанного им отчетливого и глубокого религиозного опыта. Многочисленные свидетельства выхода за «грубую кору вещества» в новое измерение, где обитают высшие невидимые силы, приведены в упомянутой выше книге У. Джемса и в обширной литературе, посвященной этому предмету. Авторы свидетельств в качестве одного из главных условий их мистического опыта часто указывают на так называемую интуицию всеединства. Так, например, формула «ты есть То», выражающая главный принцип индуизма от Упанишад до неоведанты, утверждает тождественность природы всякой души природе Брахмана, иначе говоря, Абсолюта, Бога. Интуиция всеединства как условие мистического опыта позволяет понять происхождение еще одной важнейшей черты религиозного сознания — уверенности в личном бессмертии, причем не в будущем, а сейчас, всегда, но лишь постольку, поскольку верующий способен причаститься Богу. Отсюда напряженные поиски путей к Нему, причем эти пути могут быть различны в зависимости от склонностей индивида и особенностей его психики. Детали возможных путей разработаны в христианской аскетике, богословами мистического течения ислама, суфизма, но наиболее детально — в индуистской йоге (в буквальном переводе с санскрита «йога» означает соединение, порядок, путь). Согласно этому учению человеку, испытывающему потребность в активной мирской деятельности, следует избрать карма-йогу, склонному к созерцанию и размышлению надлежит прибегнуть к помощи джняна-йоги, наконец, самый короткий, но, по-видимому, самый трудный путь — бхакти — предлагает сочетание беспреко-

словной преданности Богу с беспредельной любовью к Нему. Успешное преодоление этих путей обеспечивается также хатха-йогой и отчасти раджа-йогой со знаменитыми афоризмами Патанджали, которые помогают получить власть над своей природой, бороться с болезнями тела, а главное — с болезнями души: страстями, причиной всех человеческих грехов. В христианской аскетике подобную роль играет святоотеческая литература, такая, например, как «Добротолюбие» — сборники наставлений, глубоко почитаемые Православной Церковью. Методы христианской мистики будут детально рассмотрены в следующих разделах предисловия, здесь укажем лишь на существенное отличие аскетики христианской (или любой монотеистической) от индуистской (или любой языческой, пантеистической): в индуизме овладение хатха-йогой и раджа-йогой самоценно — на этом можно остановиться, считая свой путь к Богу пройденным, в то время как для христианина очищающий от порочных страстей аскетизм является не более чем эффективным способом подготовить себя к спасению.

Путь восхождения к Богу в мистической литературе обычно изображается в виде преодоления ряда ступеней; их число может быть различно, но неизменно связано с той или иной религиозной символикой. Так у св. Бонавентуры их шесть, что по его словам соответствует числу ступеней трона царя Соломона, крыльев у серафима, поднимающих озаренную светом мудрости душу к престолу Всевышнего и, наконец, числу дней творения. Седьмой день — день божественного покоя, отдыха от дел земных, «субботняя вершина шестиуровневого пути»: успешно прошедшего, первые шесть ступеней ожидает экстатическое состояние предельной близости к Богу. Для мистицизма понятие экстаза является ключевым; оно многозначно и не определяется сколько-нибудь полно этимологией: *экста́зис*, а *extasis* (*ek* — из, вне; *stasis* — устойчивость, спокойствие) означает выход из спокойного состояния, восхищение, изумление, восторг, душевное волнение, доходящее до безумия. Иногда в качестве синонима экстаза используется этимологически противоположное понятие транса (*trance* — оцепенение). Вообще обыденное представление об экстазе включает почти весь спектр состояний психики от крайнего беспокойства до оцепенения. Противоречивость в понимании экстаза и некоторых других явлений мистического плана, попытка исчерпывающим образом объяснить их, не выходя за рамки элементарной психологии, сделали мистику в глазах многих плодом больного воображения. В этой стране хорошо помнят, как в недавнем, советском прошлом мистику неизменно сопровождал эпитет «туманная», а результаты мистического опыта объявлялись фантазией или бредом, однако нельзя

не признать, что дело здесь не только в воинствующем безбожии государственной идеологии, хотя это обстоятельство сыграло не последнюю роль. Серьезные причины для подозрительного отношения к мистике были всегда и повсюду, есть и сейчас, более того, особенно сейчас, когда на рубеже тысячелетий в обезумевшем мире иные, пытаясь спрятать свою растерянность и страх перед реалиями смутного времени, прибегают к помощи различного вида суеверий, к магии, оккультизму, когда расплодись всевозможные секты, религиозные и нерелигиозные, возглавляемые иногда людьми недобросовестными и корыстными, когда под видом медиумов и экстрасенсов часто подвизаются откровенные жулики. Участники этой вакханалии, как правило, называют себя мистиками, что вызвано не простым желанием «примазаться» к славе великих мистиков; их претензии следует признать разумно оправданными, если границы соответствующего понятия достаточно расширить.

Мистику, как и неразрывно связанный с ней интуитивный метод познания, часто называют предрассудком. Это отчасти верно, но не в негативном, пренебрежительном, обыденном смысле этого слова, а в буквальном: предрассудок как то, что было до рассудка, до формальной логики, с некоторой натяжкой — находящееся над рассудком. Вспомним Е. Баратынского: «Предрассудок! он обломок/ Древней правды. Храм упал,/ А руин его потомок/ Языка не разгадал./ Гонит в нем наш век надменный,/ Не узнав его лица,/ Нашей правды современной/ Дряхлостного отца». Этот отец не умер, он вечен, являясь корнем и основой жизни; лишь черпая из его бездонного источника, можно понять сущность нашего мира. На Востоке известна легенда о встрече знаменитого ученого и философа Ибн Сины (Авиценна) и великого мистика Абу Саида Майхани. После продолжительной беседы ученый сказал: «То, что я знаю, он видит», а мистик: «То, что я вижу, он знает». Эйнштейн признавал, что его мирозерцанию и творчеству мистик Достоевский — «гений духа» по определению Д. Мережковского — дал значительно больше, чем великий математик Гаусс, исследования которого были необходимы для его работы. Он же в книге воспоминаний писал: «Самые прекрасные чувства связаны с переживанием таинственного. Человек, которому это ощущение чуждо, который потерял способность благоговеть и удивляться — мертв. Знание о том, что есть сокрытая Реальность, которая открывается нам как высшая Мудрость и Красота, — это знание и это ощущение есть ядро истинной религиозности». А крупнейший психолог и мыслитель К. Г. Юнг настаивал на том, что мистический опыт «имеет абсолютный характер... Обладающий этим опытом обретает сокровище, приносящее уверенность и мир».

Тесная и взаимообогащающая связь мистики и фундаментальной науки — отдельная проблема, требующая серьезного исследования и далеко выходящая за рамки краткого предисловия, хотя эта тема очень близка его автору, профессиональному физику-теоретику, и именно поэтому автора трудно обвинить в обскурантизме. Однако, хотя разум, несомненно, представляет собой величайший дар Бога человеку и потенциал разума огромен, надо отчетливо осознавать границы его возможностей. Снятие этих границ, их забвение, к чему постоянно подталкивает человека обуянный гордыней интеллект, возвращает нас ко временам Французской революции, когда под влиянием идей Просвещения люди носили по улицам Парижа разукрашенную девицу, которая должна была изображать богиню Разума.

Ф. Тютчев, тончайший поэт-мистик, который по воспоминаниям современников был одновременно человеком глубокого и острого ума, писал: «О смертной мысли водомет./ О водомет неистощимый!/ Какой закон непостижимый/ Тебе стремится, тебя мятет?/ Как жадно к небу рвешься ты!.../ Но длань незримо-роковая/ Твой луч упорный, преломляя./ Свергает в брызгах с высоты». Границы, поставленные «смертной мысли», мистик преодолевает с помощью интуитивного постижения, в котором объект и субъект познания объединяются актом сочувствия, сопричастия, симпатии. Хотя в этом акте, если ограничиться его психологическим аспектом, главную роль, по-видимому, играют бессознательное — «Оно» по терминологии Фрейда, и процесс так называемой сублимации, работа разума продолжается, причем даже более напряженно, чем обычно. Разум здесь решает проблему выбора, разделяя истинное откровение от возможных фантазий. У великих мистиков, по их свидетельствам, даже в состоянии экстаза рассудок работал холодно и незамутненно. После несколько затянувшихся, но важных для понимания дальнейшего замечаний вернемся к основной теме.

Одной из главных целей настоящего предисловия является попытка развеять недоразумение, касающееся ценности настоящей мистики, и показать, что мистический элемент в виде интуиции существенным образом присутствует практически в любом творческом акте, особенно если речь идет о фундаментальных проблемах из самых разных областей духовной деятельности, будь то богословие, философия, искусство и даже наука; этой же цели подчинен выбор текстов христианских мистиков, вошедших в книги, для которых предисловие писалось. Выполнение такой задачи и серьезный разговор о мистике требуют четкого ограничения предмета обсуждения: в оставшейся части первого раздела описаны некоторые характерные аспекты религиозной мистики,

относящиеся преимущественно к монотеистическим религиям, во втором разделе указаны основные направления и особенности христианской мистики и, наконец, третий посвящен краткому изложению жизни и творений отцов и учителей Восточной Церкви — авторов настоящего издания.

Как уже говорилось, сущность и цель всякой религиозной мистики определяются стремлением верующего максимально приблизиться к Богу. Для монотеистических религий индивидуальность, точнее личность человека при этом сохраняется, и такое состояние, например, в Православии принято называть обожением; для религий пантеистического толка цель мистика — слияние с Божеством, полное растворение в нем. Достижению этой цели служат молитва, аскетика, все то, что является практической мистикой, однако приблизиться к Богу можно также путем созерцания, размышлений о Боге, путем гнозиса (знания), что следует назвать теоретической мистикой. Разделение мистицизма на практический и теоретический достаточно условно: оба вида одновременно присутствуют в каждом мистическом акте, но их соотношение и доля зависят от склонностей верующего, от того, к какому психологическому типу он относится. Поэтому, хотя психологический аспект не исчерпывает сущности мистических состояний и даже не является главным среди других аспектов, его краткое обсуждение здесь представляется целесообразным.

Известно, что мистический опыт нельзя вызвать усилием воли и ума, точнее той его части, которая называется интеллектом и ведает различного типа логическими операциями и рациональными действиями. Интеллект есть орудие приспособления индивида к окружающему миру; интеллект — творец цивилизации и в этом качестве обладает огромной ценностью. Напряжение воли и интеллекта неизбежно сопровождается рефлексией, сосредоточением на своем «я», и вот эта рефлексия мешает мистической настроенности, требующей полной открытости миру и Богу. Такая открытость вызывает, с одной стороны, чувство безмерной радости, восторг от сопричастности всемогущему Богу и бесконечному миру, а с другой рождает у человека ощущение зияющей перед ним бездны, неизмеримо глубокой и безграничной, чувство ничтожества и собственной слабости. Именно эти крайности, по-видимому, соединил Паскаль в своем метафорическом определении человека: «мыслящий тростник».

Чтобы избавить сознание от диктата воли и интеллекта, а это необходимо для перехода в состояния мистического плана, люди с незапамятных времен использовали опьяняющие или наркотические средства, коллективные танцы и пение со специальной

мелодикой и ритмом, другие действия, уводящие от реалий и забот обыденной жизни. Истинные мистики обычно не нуждаются в таком допинге, хотя и не осуждают подобные методы перехода в мистические состояния, а иногда и сами не пренебрегают ими. Говоря о мистическом состоянии, необходимо твердо усвоить, что имеется целый веер таких состояний, совершенно различных по характеру и, главное, по ценности их результатов, которые составляют широчайший спектр — от пьяного бреда или шизофренических фантазий до пророческих откровений и гениальных открытий. Можно указать ряд критериев, определяющих состояния на разных концах этого спектра: одним из важнейших, несомненно, является присущее великим мистикам острое чувство реальности, способность ощутить глубинный корень нашего мира, интуитивно проникнуть в него, что позволяет строго решить проблему выбора, установить и сформулировать истину. В процессе выбора и вербальной формулировки результатов мистического опыта участвуют как интуиция, так и интеллект, но здесь необходима, прежде всего, благодать — помощь божественных сил и света, освящающих и утверждающих сделанный выбор. Недостаточное понимание этих обстоятельств послужило причиной многих недоразумений и соблазнов; одно из наиболее известных связано со знаменитым трудом Ч. Ломброзо, в котором предельно сближаются, а местами и вовсе смешиваются гениальность и помешательство; последнее, как известно, есть потеря чувства реальности.

Еще одним важным критерием истинности мистического откровения может служить красота как отражение духовного мира в материальном, та красота, которая, по обычно неверно понимаемым и замусоленным от частого повторения словам Достоевского, спасет мир. В красоте нераздельно связаны земное и небесное, всякая попытка разделения и детального анализа предмета красоты неизбежно губит ее. Убедительно иллюстрирует это гравюра Л. Гудиашвили «В поисках секрета красоты», где обезьяноподобные существа безжалостно кромсают скальпелями лежащую на анатомическом столе обнаженную девушку изумительной красоты. Критерию красоты должны удовлетворять также результаты творчества, понимаемого достаточно широко, поскольку в творческом акте духовное начало тесно переплетено с материальным, и поэтому в истинном творчестве мистическое измерение, а нередко и религиозное, играют существенную роль. Наконец, названные критерии могут служить для оценки мистических откровений в сфере чисто религиозной, в том числе откровений пророческих. В известном религиозно-философском труде о. П. Флоренского «Столп и утверждение Истины» есть

яркие строки об особой красоте как критерии ценности православной аскетики и связанной с ней церковной жизни, иначе говоря практической мистики Восточного христианства: «Что такое церковность? — Это — новая жизнь, жизнь в Духе. Какой же критерий правильности этой жизни? — Красота. Да, есть особая красота духовная, и она, неуловимая для логических формул, есть в тоже время единственный верный путь к определению, что православно и что нет. Знатоки этой красоты — старцы духовные, мастера «художества и художеств», как святые отцы называют аскетику... Православие показуется, но не доказывается. Вот почему для всякого, желающего понять православие, есть только один способ, — прямой опыт православный, а... чтобы стать православным, надо окунуться разом в самую стихию православия, зажить православно, — и нет иного пути».

Сказанное о возникновении мистического состояния, его характере и ценности результатов соответствующего опыта позволяет нарисовать схематическую картину процесса перехода из обычного состояния в мистическое, картину по необходимости грубую и не претендующую на сколько-нибудь детальное описание. Прежде всего надлежит преодолеть барьер, который имеется между этими состояниями; его высота и связанная с ней «прозрачность» зависят от психологических характеристик индивида и разного рода возможных воздействий на него, и поэтому могут изменяться в очень широких пределах. Разделяющий состояния барьер имеет внутреннюю структуру — для наглядности его можно представить в виде горного хребта с рядом перевалов, проходимость каждого из которых чувствительна к воздействиям определенного вида: ими являются, например, наркотические или другие химические средства, болезненные нарушения психики и, наконец, что ближе всего к теме разговора, — благодать. За барьером находятся всевозможные мистические состояния; в какие из них произойдет переход и каковы будут плоды вынесенного оттуда мистического опыта, вряд ли кто-нибудь возьмется предугадать заранее: это — тайна, а творится там чудо в подлинном смысле этого понятия; можно лишь констатировать, основываясь на многочисленных свидетельствах, что для пророков, апостолов и других великих мистиков, именно там, а не в юдольной суете сует, — истинный дом, где они могут находиться сравнительно долго и плодотворно, там испытываются экстазы и рождаются откровения; для обычных же людей пребывание за барьером кратковременно, иногда мгновенно, а выуженный ими оттуда опыт, часто на поверку оказывается не более, чем пустой фантазией. Дальнейшее изложение посвящено исключительно описанию деятельности и характера

мистических состояний представителей первой категории. Выдающиеся мистики в минуты вдохновения, когда «божественный глагол/ До слуха чуткого коснется», настолько близки к своему «перевалу», что достаточно легкого толчка, иногда совершенно случайного и даже не имеющего отношения к предмету откровения, чтобы очутиться за барьером в состоянии мистического творчества. Толчком может послужить молитва, сказанная кем-то фраза, внешние впечатления или действия, странный сон, болезнь.

М. Лютер так описывает один из важнейших моментов своей религиозной жизни: «Когда монах произнес при мне слова: «я верую в прощение грехов», Святое Писание озарилось для меня совершенно новым светом, и я почувствовал себя как бы вновь родившимся. Я увидел, что передо мною широко распахнулись двери». Слова, произнесенные монахом, Лютер несомненно, слышал и раньше, но здесь они оказались тем толчком, который вызвал нужное мистическое состояние. Я. Бёме получил откровение о сотворении и сущности мира, глядя на цветущие поля в окрестностях Герлица: «В четверть часа ... я увидел и познал существование всех вещей, глубину и бездну, вечное зарождение Святой Троицы, происхождение мира и всех тварей от божественной мудрости. Я познал и увидел в себе три мира, причем внешний, видимый мир представлял собою порождение двух миров, внутреннего и духовного. Я увидел и познал всю творящую сущность, как в добре, так и во зле, происхождение этих начал и их взаимную зависимость друг от друга; точно так же я понимал, каким образом начался процесс рождения в плодоносном чреве вечности». Похожее состояние описала св. Тереза Авильская: «Однажды во время молитвы я получила способность сразу постигнуть, каким образом все вещи могут быть созерцаемы в Боге и содержаться в Нем... Господь дал мне уразуметь, каким образом Бог может быть в трех лицах. Теперь, когда я думаю о Святой Троице или когда я слышу о Ней, я понимаю, каким образом три лица составляют только одного Бога, и я испытываю при этом неизреченное блаженство».

В каждом великом открытии, научном в том числе, имеется по необходимости доля мистического измерения, поскольку такие открытия никогда не совершаются с помощью лишь логических операций, а требуют глубочайшего интуитивного постижения предмета изучения. Пресловутое яблоко, упавшее на Ньютона, это тоже толчок в мистическое состояние, в результате чего был открыт закон всемирного тяготения. Немецкий химик Кекуле, живший в середине XIX в., однажды увидел во сне змею, кусающую себя за хвост, что стало толчком для построения циклической структуры молекулы бензола, ставшей одной из фун-



даментальных основ современной органической химии. Сон — не только один из способов перехода в мистическое состояние; некоторые мистики используют сон и сновидения как иллюстрацию на понятном языке невыразимого словами состояния экстаза. Величайший мистик ал-Газали (X—XI вв.), один из столпов суфизма и ортодоксального ислама одновременно, так описывает экстатическое состояние: «Бог дал людям познание пророческого состояния посредством схожего с ним в главных чертах состояния сна... Подобно тому, как разум есть око, открывающееся для постижения предметов, недоступных ощущению, так и око пророческого зрения озарено светом, при котором для него видимо то, что сокрыто от очей разума. Главнейшие свойства пророческого состояния могут быть поняты теми, кто не пережил его, лишь приблизительно, по сходству его с состоянием сна».

Приведенная картина перехода в мистическое состояние нуждается в дополнительном важном разъяснении: толчок, вызывающий переход, и творящееся за барьером — это два процесса совершенно различной природы и корреляция между ними, как правило, отсутствует. Поэтому, сохраняя огромный пиетет к З. Фрейду, одному из создателей современной психологии и психиатрии, нельзя не признать, что его попытка свести творчество Леонардо да Винчи к определенным образом разрешившемуся комплексу Эдипа не просто неудачна, но и кощунственна. Точно так же эпилептические припадки Достоевского, хотя и могли как-то помочь перейти в творческое состояние, о чем говорил он сам, но его литературное наследие — из другого источника, источника чудесного и таинственного. Рассуждая о религиозной мистике, нельзя не коснуться, по необходимости кратко, проблемы чуда и тайны. Обывательское представление о чуде связано с противоречиями законам природы (или каким-либо другим), надежно установленным на данный момент. Однако называть чудом явление или действие, которое через некоторое время может перестать быть чудом, благодаря, например, достижениям науки, нелепо, особенно в религиозном контексте. Чудо должно оставаться таковым всегда, хотя некоторые аспекты явления могут быть поняты, сейчас или со временем, но в качестве существенного измерения чуда обязателен «сухой остаток», — невыразимая тайна. Наиболее полное объяснение чуда может быть дано только в откровении; откровение и чудо неразделимы, они не могут существовать друг без друга. Откровением в его простейшей форме может явиться обычная молитва, если она действительно состоялась и достигла своей цели — установления связи верующего с Богом, буберовского диалога «я и Ты».

Величайшим откровением, составившим основу и первый символ веры христианства, стало прозрение ап. Петра, выраженное словами: «Ты — Христос, Сын Бога Живого».

Общепринятое понимание пророчества тоже нуждается в пояснении: пророк — не предсказатель грядущих событий, он — «уста Божии», и точнее вряд ли скажешь. Такое определение подтверждается этимологией: библейской «наби», означающее пророка, происходит от аккадского «набу» — призывать, а греческое Προφήτης (и профетизм как пророческое служение) — тот, кто говорит от лица другого, т. е. пророк призван Богом говорить от Его имени. Поэтому хотя слово играет в пророчествах определяющую роль, сам пророк не должен заботиться о выборе слов и пытаться быть понятым многими; он — лишь проводник, и главной его задачей всегда остается точная, без малейших искажений передача услышанного слова Божьего. Эта задача не просто трудна, она практически невыполнима — передать словами непередаваемое, поэтому по необходимости пророк вынужден пользоваться символами. В действительности подобная ситуация встречается достаточно часто — легко описать словами лишь вещи и дела пустые; именно это имел в виду Гёте, когда писал в «Фаусте»: «Бессодержательную речь/ Всегда легко в слова облечь», поэтому пророческие откровения могут служить прекрасным образцом для истинного символизма в любой области искусства и науки. Ощущение реального и близкого присутствия Бога, испытываемое пророками в экстатическом состоянии, вызывает одновременно неопишуемый восторг и чувство ужаса перед разверзшейся у их ног бездной. Словесное выражение подобных впечатлений обычно представляет собой *contradictio in adjecto* — противоречие в понятиях, поэтому в мистической литературе часто встречаются такие словосочетания, как «слепящая тьма», «голос безмолвия» и т. п.

У. Джемс поэтому считает, что мистический опыт более адекватно, нежели словами, передается, например, мелодикой и другими способами воздействия на чувства, включающими музыку. По мнению адептов исихазма, влиятельного течения в Православии, акт откровения и передача его результатов в мир требуют, прежде всего, священнобезмолвия (такова этимология слова исихазм).

Поскольку Бог не имеет временного измерения, Он — вне времени, то исторические пророчества являются откровениями вневременного, божественного на наш мир, где «смерть и время царят».

Заканчивая рассуждения об откровении и пророчестве, уместно привести слова одного из величайших пророков древнего

Израиля, гениального писателя Исаяи, который умел, как никто другой, остро ощутить ужас божественной бездны: «видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном, и края риз Его наполняли весь храм. Вокруг Него стояли Серафимы; у каждого из них по шести крыл: двумя закрывал каждый лицо свое, и двумя закрывал ноги свои, и двумя летал... И сказал я: горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами, — и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа. Тогда прилетел ко мне один из Серафимов, и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника, и коснулся уст моих и сказал: вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен. И услышал я голос Господа, говорящего: кого Мне послать? и кто пойдет для Нас? И я сказал: вот я, пошли меня». (Исаяя, 6, 1—8) Это откровение переложил Пушкин в своем известном «Пророке»: «Духовной жаждою томим,/ В пустыне мрачной я влачился, —/ И шестикрылый Серафим/ На перепутьи мне явился./ Перстами легкими как сон/ Моих зениц коснулся он./ Отверзлись вещие зеницы,/ Как у испуганной орлицы./ Моих ушей коснулся он, —/ И их наполнил шум и звон:/ И внял я неба содроганье./ И горний ангелов полет,/ И гад морских подводный ход,/ И дольней лозы прозябанье./ И он к устам моим приник,/ И вырвал грешный мой язык,/ И празднословный, и лукавый,/ И жало мудрыя змеи/ В уста замершие мои/ Вложил десницею кровавой./ И он мне грудь рассек мечом,/ И сердце трепетное вынул/ И угля, пылающий огнем,/ Во грудь отверстую водвинул./ Как труп в пустыне я лежал,/ И Бога глас ко мне воззвал:/ «Восстань, пророк, и виждь, и внемли,/ Исполнись волею Моей,/ И, обходя моря и земли,/ Глаголом жги сердца людей».

Узкие рамки предисловия не позволяют, к сожалению, уделить должного внимания важной проблеме познавательных возможностей мистицизма. Инструментом познания в мистике является уже упоминавшаяся ранее интуиция, позволяющая с помощью актов со-чувствия, симпатии объединить субъект и объект исследования, тем самым расширив пределы внешнего познания — опытного, экспериментального и рассудочного, рационального. Это не значит, что опытные и рациональные методы отвергаются мистикой — они рассматриваются ею как необходимые, но часто недостаточные, предварительные этапы в процессе познания. Без интуитивного постижения невозможно создание новых, обычно пограничных дисциплин и разделов знания, решение некоторых фундаментальных проблем.

Наиболее влиятельным представителем интуитивизма в XX в. был французский философ А. Бергсон, об итоговой книге<sup>1</sup> которого будет сказано в заключительной части этого раздела; в России проблему интуиции и связанную с ней своеобразную логику плодотворно изучал Н. Лосский. Своеобразие логики интуитивизма заключается в модификации устоявшихся, традиционных структур нашего мышления — законов исключенного третьего и достаточного основания; роль этой модификации можно сравнить с ролью неевклидовой геометрии Лобачевского в естествознании. Эта интуитивная, в основе своей мистическая логика востребована современными учеными самых разных специальностей. Так Н. Бор в связи с открытым им принципом дополнительности, применимым во многих разделах науки, и не только науки, определил истину как такое утверждение, что противоположное ему тоже истинно. Интуиция, согласно Бергсону, — «подвижная бахрома вокруг интеллекта», живое знание, помогающее жизненному порыву проникнуть во все новые области духа, обеспечивая этим творческую эволюцию человечества. С интуицией как гносеологическим орудием мистики тесно связаны «открытые» религии (терминология Бергсона) в отличие от «закрытых», укорененных в этом мире, приспособленных к нему с помощью интеллекта.

Для обозначения временного аспекта открытой религии Бергсон использует термин «динамическая», а закрытой — «статическая». Генезис всякой религии описан Бергсоном в упомянутой книге образно и чеканно (он — Нобелевский лауреат по литературе): «мы представляем себе религию как осуществленную процессом научного охлаждения кристаллизацию того, что мистицизм, пылая, влил в душу человечества».

Великие монотеистические религии, иудаизм, ислам и, конечно же, мистическое по преимуществу христианство — религии открытые и динамические, способные к обновлению и распространению благодаря деятельности мистически настроенных религиозных гениев. Правда, к мистикам и мистическим течениям ортодоксальная Церковь всегда относилась настороженно. Эта подозрительность «кристаллизовавшейся» официальной религии связана со стремлением некоторых мистиков в силу непременно развитой у них интуиции всеединства преодолеть непреодолимую пропасть между Богом и сотворенным Им миром, между Сущим и тварным, открывая тем самым путь к пантеизму, что совершенно недопустимо. Тем не менее, по словам С. Булгакова, «мистицизм — воздух Православия», без которого религиозная жизнь замирает и костенеет; это относится также к другим

<sup>1</sup> А. Бергсон. Два источника морали и религии. Москва, «Канон», 1994.

христианским конфессиям, к Католицизму и, может быть в несколько меньшей степени к Протестантизму.

Приведенная выше бергсоновская концепция религий нуждается в необходимых для понимания дальнейшего замечаниях. Проведенное им четкое разделение религий на открытые и закрытые весьма условно, как, например, навязшее в зубах разделение материи и духа с вытекающим из этого непримиримым противостоянием материалистов и идеалистов. Известно, что нет материи без духовного субъекта, способного ее постигнуть, как нет чисто духовного, нематериального человека. Вл. Соловьев в предисловии к «Оправданию добра» по сходному поводу шутиливо вспоминает слова мельника: «Вот уж сорок лет живу,/ А не видел до сих пор/ Ни во сне, ни на яву,/ Я на ведрах медных шпор». Поэтому истинная монотеистическая религия, чтобы быть живой, должна неизбежно сочетать в себе гармонично, «симфонически» элементы «открытости» и «закрытости». Попытка изгнать вовсе связанную с материей «статичность» из религии, предпринятая в процессе Реформации, привела к появлению и распространению атеизма. Об этом прекрасную притчу привел Достоевский в «Дневнике писателя». В ней говорится о людях, которые получили чудодейственную, божественную жидкость в прозрачном сосуде, но со временем стенки сосуда, испачканные прикосновением рук и губ, часто грязных, грубо материальных, потемнели. Тогда нашлись советчики, предложившие разбить сосуд, чтобы оказаться ближе к священному дару, но жидкость из разбитого сосуда вытекла и ушла в песок.

Выдающийся современный православный богослов В. Лосский, сын упоминавшегося философа-интуитивиста Н. Лосского, в книге «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», которая послужила основным источником для написания следующего раздела предисловия, писал: «Богословие и мистика... поддерживают и дополняют друг друга. Если мистический опыт есть личностное проявление общей веры, то богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым. Итак, нет христианской мистики без богословия и, что существеннее, нет богословия без мистики. Не случайно предание Восточной Церкви сохранило наименование «Богослов» только за тремя духовными писателями: первый из них — св. Иоанн Богослов, наиболее «мистичный» из четырех евангелистов, второй — св. Григорий Богослов, автор созерцательных поэм, и третий — св. Симеон, называемый «Новым Богословом», воспевавший соединение с Богом. Таким образом, мистика рассматривается в данном случае как совершенство, как вершина всякого богословия, как богословие «преимущественное». Тут можно поставить

точку в этом несколько затянувшемся разделе; заметим только, что первая часть предисловия является общей для всех книг серии «Р. Х. 2000», посвященных христианской мистике.

## 2. Мистическое богословие Восточной Церкви

Заглавие раздела повторяет название замечательной книги В. Лосского<sup>1</sup>; читателю, серьезно интересующемуся предметом, настоятельно рекомендуем обратиться к ней. Здесь же придется ограничиться кратким рассмотрением основных тем православного богословия.

В отличие от религиозной философии, которая в трудах своих мыслителей время от времени возвращается к попыткам, обычно бесплодным, доказать существование Бога методами нашего разума — правда, после Канта такие попытки предпринимались все реже, все менее уверенно и более изощренно — для творцов мистического богословия утверждение «Бог есть» представляет собой исходную аксиому, прочувствованную, глубоко интимную, и потому неоспоримую. Таким образом, для настоящего раздела главным остается вопрос, каким явлен Бог религиозному сознанию; будут также указаны некоторые особенности христианских представлений по сравнению с соответствующими взглядами других монотеистических религий.

Бог монотеизма трансцендентен сотворенному Им миру, Его природа несоизмерима с нашей, а значит, Бог непознаваем и может быть определен лишь в форме отрицания: Он не есть ничто из того, что человеческий разум может предложить для выражения Его сущности — эта идеология лежит в основе так называемого апофатического богословия. Однако религиозный опыт великих мистиков позволяет назвать «божественные Имена», символические определения Бога: Благо, Любовь, Истина, что является предметом положительного, катафатического богословия. В разъяснении нуждается само фундаментальное понятие монотеизма, давшее название высочайшим религиям мира, поскольку этимология слова «монотеизм» многих вводит в заблуждение и даже соблазн, иногда даже и тех, кто неплохо знаком с основами и проблемами религии. Они полагают, что утверждение «Бог Един», представляющее буквальный перевод термина, исчерпывает сущность монотеизма как религиозной системы, хотя хорошо известно, что Единого Бога исповедуют представители многих религий пантеистического толка, таких, например, как буддизм, современный индуизм и т. п. Единое было основой

<sup>1</sup> Мистическое богословие. Киев, «Путь к истине», 1991, с. 95—259.

неоплатонизма — гениального мистико-религиозного учения поздней античности. По мнению некоторых современных этнографов и религиоведов, единобожие предшествовало политеизму первобытных религий, которые были глубоко мистичны и отнюдь не примитивны, что убедительно показано в трудах Леви-Брюля.

О принципах монотеизма автору предисловия однажды пришлось беседовать с одним выдающимся физиком-теоретиком, незадолго до того написавшим статью о монотеизме как важном аспекте идеологии научного творчества, где он использовал откровенно пантеистические аргументы Спинозы и Эйнштейна, считая их мировоззрение монотеистическим. Разъяснить недоумение в конце концов удалось с помощью примера из области физики, который поэтому позволим себе воспроизвести здесь.

Если читатель сочтет приводимую ныне чисто внешнюю и грубую аналогию ненужной или неубедительной, то в утешение за неудовольствие и потерянное зря время он все же, возможно, получит полезную информацию о современном естествознании. Пример относится к известному явлению сверхпроводимости, заключающемуся в следующем: некоторые вещества, проводящие электрический ток, при температуре ниже критической, для каждого своей, переходят в так называемое сверхпроводящее состояние, одним из свойств которого является движение носителей тока по проводнику без сопротивления. Однако факт отсутствия электросопротивления сам по себе не определяет сверхпроводящее состояние, хотя и дал название эффекту, — при определенных условиях даже нормальный, не сверхпроводящий металл может стать идеальным проводником, т. е. его электросопротивление практически исчезает. Определяющими свойствами сверхпроводящего состояния являются, например, эффект выталкивания магнитного поля из объема сверхпроводника или зависимость критической температуры сверхпроводника от массы составляющих его атомов. Формально аналогичным образом обстоит дело и с монотеизмом: Бог монотеизма не только Един, Он — Личность, с которой верующий может и должен вести постоянный живой диалог — молитву, Бог-Творец, создавший мир из «ничто», и поэтому трансцендентный миру, так что мир не имеет в Нем своей части. Бог как Личность, трансцендентная миру и одновременно имманентная ему, глубоко, интимно связанная с каждым верующим, был впервые дан в откровениях еврейских патриархов и пророков; об этом так писал М. Бубер, видный мыслитель современного хасидизма — очень распространенного и влиятельного ныне мистического течения в иудаиз-

ме: «Великая заслуга Израиля не в том, что он преподавал Единого истинного Бога, Того Единого, Который есть Начало и Конец всего, но в том, что он показал, что к нему можно действительно обращаться, говорить Ему «Ты», стоять перед Его Лицом... Израиль первый понял это, и, что неизмеримо больше, вся прожитая им жизнь была диалогом между человеком и Богом». Эта исходная форма монотеизма была закреплена и в исламе, который, по сути своей, авраамичен, его символ веры: «Нет Бога кроме Аллаха и Мухаммед Его пророк» категорически не допускает каких бы то ни было разночтений. Ортодоксальный иудаизм и ислам принципиально апофатичны, лишь ветхозаветные пророки сделали эту традицию более гибкой, и их пророчества исполнить пришел в мир Иисус Христос, внося совершенно новую, живую струю в восприятие и монотеистическое понимание Бога. Важнейшим дополнением к идеологии монотеизма, существенно изменившим характер связанного с ним мистического богословия, стало христианское учение о Троице. Так возникло, по словам В. Лосского, два монотеизма: один, иудаизма и ислама, утверждает Живого Бога как творческую Личность, как истинно Сущее, но оставляет во мраке Его Жизнь, а людям предлагает беспрекословную веру и полную покорность Его воле (слово «ислам» означает покорность), другой, христианства, открывает природу Бога и Его Жизнь, насколько это доступно человеку; первый связан с законом, второй — с благодатью. Смысл и сущность христианства заключены в Иисусе Христе, воплотившемся Боге, Боге-Логосе, второй божественной Ипостаси. В прологе Евангелия от Иоанна дано четкое определение связи Христа с другими Ипостасями Бога и утверждается Их одновременная неслиянность и нераздельность в Троице: «В начале было Слово — и Слово было у Бога — и Слово было Бог». «Начало» здесь не есть временное понятие, оно означает начало всех начал, вневременную Сущность, Божество. Слово рождается вечно в недрах Отца, демонстрируя отношение между Отцом и Сыном; от Отца исходит также Святой Дух, третья Ипостась, Бог-Утешитель, посланный в мир во Имя Сына, чтобы свидетельствовать о Нем. Три единосущные Ипостаси вместе составляют Троицество, как ни парадоксально и противоречиво звучит этот термин.

Представить Троицу с помощью человеческого ума или воображения невозможно, но многие христианские мистики, находясь в благодатном экстатическом состоянии, сподобились, по их свидетельствам, «увидеть» Ее, хотя это впечатление словами непередаваемо. Правда, имеется любопытное, психологически



оправданное наблюдение: христиане Западной и Восточной Церквей, достигающие такого «видения», обычно стартуют, образно выражаясь, с противоположных позиций — западные начинают с Единой Личности, различая затем Ипостаси в виде различных Ее состояний, а восточные, для которых важнейшими понятиями являются соборность и «симфоничность», начинают с трех неслиянных Ипостасей, которые затем непостижимым образом сливаются в Троиединство. Гораздо существеннее расхождение западного и восточного христианства в понимании «структуры» Троицы: католики, а потом протестанты изменили смысл Никео-Константинопольского Символа веры, добавив после «Верую... и в Духа Святого, Господа, Животворящего, иже от Отца исходящего» слово «филиокве», что означает «и от Сына». Эта добавка, вводя иерархию в Троицу, делая Св. Дух подчиненным Отцу и Сыну, нарушает равновесие и нераздельность Ипостасей в Боге, а иерархическая Троица — это почти триада неоплатонизма, что есть, пусть и в небольшой степени, возврат к язычеству, внедрение в средневековую христианскую культуру чуждого ей духа античности. Попытка вернуться к античности — основной признак Возрождения. Принять такое искажение древнего Символа веры Восточная Церковь не могла, что привело к великому расколу 1054 г., и хотя многие историки христианства считают «филиокве» лишь формальной причиной схизмы, с ними трудно согласиться.

В 451 г. Халкидонский Собор принял важнейший догмат о двух природах Спасителя, очистив тем самым христианство от многих ересей и проложив новые пути для мистического богословия. В этом догмате утверждается, что «...одинаково пагубно исповедовать Господа Иисуса Христа только как Бога, но не человека, или только как человека, но не Бога (делая Его в первом случае недостижимым для нашей немощи, а во втором — бесильным нас спасти). Но необходимо исповедовать и то, и другое, ибо как истинное человечество нераздельно с Богом, так и истинное Божество нераздельно с человеком». Одновременно с двумя природами, неслиянными и нераздельными, Христос обладает двумя волями (и энергиями), хотя то, что называется свободой воли и является главной причиной зла в мире, Ему не присуще, поскольку Его воли синергичны, т. е. согласованны. Обе природы Христа проявились одновременно в Евангельском эпизоде воскрешения Лазаря, о котором Иоанн Дамаскин написал так: «Не человеческая природа воскрешает Лазаря, и не божественная сила плачет над его гробом».

Слова Христа: «Где двое или трое собраны во Имя Мое, там и Я посреди них» (Матф. 18; 20) положили начало Его Церкви и христианству как этой Церкви на земле. Христианская Церковь — тело Христово, Богоневеста, храм Духа Святого и место стяжания благодати, — отражая две природы Христа, содержит одновременно Церковь небесную и Церковь земную, торжествующую и воинствующую, неизменную и участвующую в истории человечества, если историю понимать как Богочеловеческий процесс.

Христианство — религия спасения, поэтому главная цель верующего заключается в благодатном преобразении греховной природы, что приводит к истинно второму рождению и в Православии именуется обожением. Бог вочеловечился, чтобы проявить любовь к Своему творению и искупить страданиями и крестной смертью Богочеловека Иисуса тяжкий первородный грех гордыни и неповиновения, открыв тем самым путь к спасению. «Бог стал человеком, чтобы человек мог стать Богом», — писал св. Ириней, и в этих словах определена цель жизни каждого христианина. Православие, для которого процесс обожения является залогом спасения, указывает на «два крыла», необходимые для этого подъема к Богу, — благодать и свободу воли. Благодать требует, прежде всего, любви к Богу, к другим людям и ко всему тварному миру, без чего все мертво и бесполезно (1 Кор. 13), а для правильного выбора действий в рамках свободы воли необходимо знание истины. Истина пришла в этот мир в лице Христа, так что праведная жизнь есть «подражание Христу», а ее цель — «преображение во Христе», иначе говоря, то же обожение. Поэтому основу христианского вероучения составляют жизнь, крестная смерть, воскресение и учение Христа, изложенные в книгах Нового Завета. Во влиятельном ныне мистическом учении Восточной Церкви исихазме разработаны возможные пути спасения. В этом учении детально исследована сущность энергий и сил Бога, а также божественных озарений, прообразом которых служит Фаворский свет; неперменным этапом успешной практики стяжания благодати в целях обожения исихасты считают священнобезмолвие (слово «исихазм» означает безмолвие, покой, отрешенность), о чем признанный глава школы св. Григорий Палама написал в своих «Триадах в защиту священнобезмолвствующих», вошедших во второй том настоящего издания христианских мистиков («Добротолюбие»).

Узкие рамки предисловия, к сожалению, не позволяют уделить внимание важным проблемам творения, времени и Вечно-

сти, первородного греха, воплощения, искупления и воскресения, заставляя автора предисловия закончить на этом раздел о мистическом богословии Восточной Церкви.

### 3. Жизнь и учение отцов и учителей Церкви, чьи труды составили эту книгу

Создатель первой последовательной системы христианского богословия Ориген, «слава Александрии», родился в 185 г. (иногда называют 182 г.) в семье, принявшей христианство. Семнадцати лет он потерял отца, Леонида, казненного в годы гонений на христиан, и был вынужден наняться учителем грамматики и риторики, чтобы прокормить мать и шестерых младших братьев. Философию Ориген изучал у основателя школы неоплатоников Аммония Саккаса, где одновременно с ним учился гениальный мыслитель и мистик поздней античности Плотин; несомненно влияние этих великих умов друг на друга: Ориген широко использовал греческую философию, в частности, неоплатонизм как адекватный язык для христианского богословия, а Плотин в своих построениях — элементы христианских идей, хотя по духу их учения не только не совместны, но и глубоко враждебны. Стойкая приверженность Оригена христианской вере в сочетании с обширными философскими познаниями, тонким умом и литературной плодовитостью рано обратили на себя внимание известных деятелей христианского Востока. Во время гонений Ориген вынужден был скрываться, бежал, был в Риме, Греции, Палестине, Малой Азии, повсюду приобретая многочисленных учеников и создавая центры александрийского богословия. Во время гонений Декия он был схвачен, брошен в тюрьму, подвергнут пыткам, искалечен и вскоре, в 254 г., умер в г. Тире.

Сочинения Оригена, по свидетельству его современников и ближайших последователей, составляли 6 тысяч томов, и хотя объем того, что в то время называлось томом, был обычно небольшим, это собрание огромно. Травля Оригена, усилившаяся после его смерти и закончившаяся эдиктом императора Юстиниана и анафемой на 5-м Вселенском Соборе 553 г., привела к тому, что его сочинения, широко распространявшиеся среди христиан в течение трех столетий, перестали переписывать, а оставшиеся уничтожали. Из немногочисленных сохранившегося следует назвать замечательные толкования книг Ветхого Завета: Пятикнижия, книги Иисуса Навина, Песни Песней, книги пророка Иеремии и др.; систематическое богословие в догматическом сочинении «О началах» (*Περὶ ἀρχῶν*), вошедшей в настоящее издание; ряд трудов подвижнического и назидательного характера.

Следуя традиции Филона Александрийского, Ориген усматривает в текстах Св. Писания три слоя: телесный, иначе — исторический, общедоступный; душевный, преимущественно этический, назидательный и, наконец, духовный, или аллегорический, символический. Роль религиозной философии и богословия — донести истинный смысл третьего плана до сознания верующих, т. к., по словам Оригена, «причиной ложных, нечестивых и неразумных мнений о Боге служит не что иное, как понимание Писания не по духу, а по букве». Ориген первым истолковал Песнь Песней как брачный союз между душой и Логосом-Христом, тем самым положив начало мистике христианской любви.

Троица у Оригена откровенно иерархична, как, впрочем, у всех христианских писателей, творивших до «великих каппадокийцев» и принятия Никео-Константинопольского Символа: Сын у него «ниже» Отца и Ему подчинен, а Св. Дух и вовсе у Них «на службе». Об Отце и Духе-Утешителе Ориген говорит довольно бесцветно и мало, зато Иисус Христос как Логос — Слово Божие, бывший еще до воплощения источником пророческих откровений и ведущий мир по Богочеловеческому пути, — главный нерв его богословской системы, именно с Ним связан весь пафос его творчества.

Надо однако признать, что нападки многих врагов Оригена не были вовсе беспочвенными: упомянутая выше иерархия Ипостасей в Троице очень напоминает принципы враждебного христианству неоплатонизма; он защищал идею предсуществования душ, хотя и не переселения их; его ад — лишь исправительное учреждение, наподобие католического чистилища, после прохождения которого, очистившись, все, даже диавол, спасутся. Тем не менее, судьба творений Оригена трагична, но и счастлива одновременно. Один из его учеников по Кесарии Палестинской св. Григорий Чудотворец, писал: «Его слова и писания сочетали сладостную прелесть, убеждающее красноречие и подчиняющую силу». Его считали своим учителем «великие каппадокийцы»: Василий Великий и Григорий Богослов даже составили из его трудов хрестоматию «Оригеново Добротолюбие», а Григорий Нисский, наиболее «оригенствующий» из них троих, постоянно использовал его идеи, но относился к ним с должной мерой критики. За приверженность к Оригену пострадали Иоанн Златоуст и Максим Исповедник, написавший помещенные в настоящем издании комментарии к творениям Дионисия Ареопагита; автор *Ареопагитик* хорошо знал труды Оригена и пользовался ими. Даже после предания сочинений Оригена анафеме на 5-м Соборе, о чем уже говорилось, его влияние не прекратилось, его испытали тот же Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, некото-

рые западные богословы, которые познакомились с его идеями после перевода *Ареопагитик* Иоанном Скотом Эриугеной. Приведенный ниже текст «О началах» сделан с единственного полностью сохранившегося латинского перевода пресвитера Аквилейского Руфина (V в.), который заметно «смягчил» Оригена в сторону ортодоксального христианства.

Святой Григорий Нисский — крупнейший христианский мистик, богослов и философ IV в.; входя в число «великих каппадокийцев», был знаменит своей теоретической деятельностью. Григорий родился в Неокесарии в семье с давними христианскими традициями, сохранившей горькую память о Диоклетиановых гонениях. Старший брат Григория, св. Василий Великий, был его учителем, но основные познания Григорий получил при помощи самообразования. В 371 г. он был рукоположен в епископы небольшого каппадокийского городка Ниссы. В 376 г. ариане низложили его, но в 378 г. он вернулся. Пик его славы в качестве отца и учителя Церкви приходится на время 2-го Вселенского Собора, где он выступал в качестве мерила и гаранта православия.

Сочинения Григория Нисского издавались на русском языке до 1917 г. (полное восьмитомное собрание его творений вышло в издании Московской духовной академии в 1861—72 гг.). Из догматико-богословских трудов Григория следует отметить приводимый в настоящем издании «Большой катехизис» (иначе — «Большое огласительное слово»), обширное сочинение «Против Евномия» в 12 книгах; рассмотрению тринитарной проблемы посвящены «Против язычников», «Слово о Божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму»; эсхатологические представления Григория даны в сочинениях «О душе и воскресении», «О преждевременно умерших детях».

Главная заслуга Григория, как и остальных «великих каппадокийцев», — ортодоксальное решение тринитарной проблемы, ставшее основанием для принятия Символа веры 2-м Вселенским Собором; Василий Великий не дожил до этого торжества. Учение о двух природах Иисуса Христа и двух Его Волях, но единой Ипостаси, выражены Григорием словами: «Две полные природы соединены в единстве Личности». В эсхатологических построениях и связанной с ними проблеме зла Григорий в значительной степени следует Оригену, считая, что зло не может быть самостоятельным, а тем более обладать суданциальностью; оно есть лишь недостаток добра.

Выдающийся русский историк, философ и христианский мыслитель Л.П. Карсавин, которому Григорий особенно близок

своими рассуждениями о соборности и «симфоничности» христианского мира, в своем труде «Святые Отцы и Учители Церкви» посвятил Григорию Нисскому проникновенные строки: «Система Григория Нисского — одно из высших и самых глубоких индивидуальных осмыслений христианства, далеко еще не понятое и не оцененное... Григорий... хорошо усматривал смысл и цену индивидуальных построений. Он, величайший христианский метафизик, не притязал на отождествление своей системы с соборным учением Церкви. Он смотрел на себя как на одного из истолкователей церковной Истины, как все ее истолкователи — ограниченного и подверженного ошибкам. Сама же Истина Церкви раскрывалась соборно, в меру крайней необходимости, оставляя широкую сферу для индивидуальных ее осмыслений и сосредотачивалась около основных и жизненных проблем.

Автор знаменитого корпуса *Ареопагитик* до сих пор не установлен; св. Дионисий Ареопагит, под чьим именем они появились впервые на рубеже V и VI вв., точнее, как считают историки христианства, между 485 и 515 гг., — первый епископ Афин, обращенный в христианскую веру ап. Павлом в середине I в. и принявший мученическую смерть. Св. Дионисий славился своей ученостью и пользовался уважением сограждан, что позволило ему войти в афинский ареопаг.

Собрание творений под именем св. Дионисия содержат два трактата: «О мистическом богословии» и «О божественных именах», вошедшие в настоящее издание с комментариями св. Максима Исповедника; трактаты «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии» и десять посланий известным современникам св. Дионисия, в том числе апостолу Иоанну Богослову.

Первые два трактата посвящены христианскому богословию: в трактате «О мистическом богословии» указан апофатический, отрицательный путь богопознания, согласно которому никакие «имена» не могут быть использованы для описания Бога — божественный Мрак неопределим: Бог не есть Абсолютное Благо, Бытие, Любовь, Красота, даже Божество; Он — выше всех этих понятий, бесконечно превышая их, но, с другой стороны, все в Себе содержит. Однако человеческий разум, данный Богом, требует выразить мистический опыт общения с Богом в понятиях, которые в этой ситуации являются символами, — так начинается катафатическое, положительное богословие, описанное в трактате «О Божественных Именах». Предметом рассмотрения *Ареопагитик* является проблема путей обожения человека, а также учение о Церкви и ее роли в этом процессе. Церковная иерархия строится автором по аналогии с небесной, ангельской.

Критики много пишут о прямом заимствовании автора *Ареопагитик* у поздних неоплатоников, находя в тексте корпуса идеи и целые отрывки, например, из «Первооснов теологии» Прокла, однако в связи с этим не следует забывать, что автор твердо стоит на ортодоксальных позициях христианства, а неоплатонические построения, как и вся могучая и изощренная античная диалектика, помогают ему четче и полнее выразить идеи православной мистики. Не зря Православная Церковь включила творения Дионисия Ареопагита в число произведений «святоотеческой» литературы; их подробно изучал и весьма чтит св. Кирилл — создатель древнеславянской письменности и вероучитель славян.

В обширной литературе, посвященной корпусу *Ареопагитик*, автора, как правило, именуют псевдо-Дионисием. Приставка «псевдо» обычно имеет пренебрежительный смысл, что совершенно неуместно по отношению к религиозному гению, каковым, несомненно, был автор *Ареопагитик*, поэтому следует приветствовать выход нового трехтомного издания творений Дионисия Ареопагита с комментариями св. Максима Исповедника, где эта приставка отсутствует. Подозревать автора *Ареопагитик* в откровенной мистификации не следует еще и потому, что христиане первых веков отличались обостренным чувством правды, так что в проблеме о роли в создании *Ареопагитик* св. Дионисия, который по авторитетному мнению Максима Исповедника определил дух и высказал основные идеи корпуса, ставить точку еще рано, зато пора ставить точку в конце настоящего предисловия.

Описание жизни и творений св. Максима Исповедника, чьи комментарии к *Ареопагитикам* вошли в настоящий том, составит часть предисловия к следующему тому, который посвящен сборнику аскетических творений великих практиков христианской мистики Восточной Церкви IV—XV вв. — «Добротолюбие» — составленному в XVIII в. афонскими монахами.

Л. С. Кукушкин.

♦  
ОРИГЕН  
♦



---

## О НАЧАЛАХ

### КНИГА ПЕРВАЯ

#### ВВЕДЕНИЕ

1. Все те, которые веруют и уверены в том, что благодать и истина произошли чрез Иисуса Христа, и знают, что Христос есть истина, по Его собственным словам: «Аз есмь истина»<sup>1</sup> — почерпают знание, призывающее людей к доброй и блаженной жизни, не из какого-либо иного источника, но из самих же слов и учения Христа. Под словами же Христа мы разумеем не те только, которые Он возвестил, сделавшись человеком и принявши плоть: ведь и прежде Христос, Божие Слово, был в Моисее и пророках, и без Слова Божия как они могли пророчествовать о Христе? Для подтверждения этого положения не трудно было бы доказать на основании Божественных Писаний, что и Моисей и пророки все, что говорили и делали, делали по вдохновению от Духа Христова, — если бы только нас не стесняла задача писать настоящее сочинение со всевозможною краткостью. Поэтому, — думаю, — нам достаточно в данном случае воспользоваться одним свидетельством ап. Павла из послания, написанного им к евреям, в котором он говорит так: «Верую Моисей, велик быв, отвержеся нарицатися сын дочери фараоновы, паче же изволи страдати с людьми Божиими, нежели имети временную греха сладость, большее богатство вменив египетских сокровищ поношение Христово»<sup>2</sup>. Точно также и

<sup>1</sup> Иоанн. 14, 6.

<sup>2</sup> Евр. 11, 24—26.

после вознесения Своего на небеса Христос говорил в Своих апостолах; это показывает ап. Павел следующим образом: «понеже искушения ищите глаголющего во мне Христа»<sup>1</sup>.

2. Так как многие из тех, которые признают себя верующими во Христа, разногласят не только в малом и самом незначительном, но и в великом и в величайшем, т. е. в вопросах или о Боге, или о Господе Иисусе Христе, или о Св. Духе, и не только об этих (существах), но и о прочих тварях, т. е. или о господствах, или о святых силах, го по этой причине, кажется, необходимо сначала установить точную границу и определенное правило о каждом из этих предметов, а потом уже спрашивать и о прочем. Правда, у греков и варваров многие обещали истину; но мы после того, как уверовали, что Христос есть Сын Божий, и убедились, что от Него нам должно научиться истине, перестали искать ее у всех их, так как они содержат истину вместе с ложными мнениями. Правда, также, что есть много и таких людей, которые присвояют себе знание христианской истины, и некоторые из них мыслят не согласно с своими предшественниками; но мы должны хранить церковное учение, преданное от апостолов чрез порядок преемства, и пребывающее в церквях даже доселе: только той истине должно веровать, которая ни в чем не отступает от церковного и апостольского предания.

3. При этом должно знать и то, что святые апостолы, проповедуя веру Христову, о некоторых предметах, именно то, что они признали необходимым, весьма ясно сообщали для всех, даже для тех, которые казались сравнительно менее деятельными в изыскании божественного знания; причем основание своего учения в данном случае они предоставили находить тем, которые могли заслужить высшие дары Духа, и особенно тем, которые сподобились получить от самого Святого Духа благодать слова, премудрости и разума. О других же предметах апостолы только сказали, что они есть, но — как или почему? умолчали, — конечно, с тою целью, чтобы могли иметь упражнение и показать таким образом плоды своего ума наиболее ревностные и любящие мудрость из числа их преемников,

<sup>1</sup> 2 Кор. 13, 3.

т. е. те из них, которые сделаются достойными и способными к восприятию истины.

4. Апостольское же учение, ясно преданное, сводится к следующим положениям. Во-первых, — что един — Бог, Который все сотворил и создал и Который все привел из небытия в бытие, Бог — от первого творения и создания мира, Бог всех праведников: Адама, Авеля, Сифа, Эноса, Эноха, Ноя, Сима, Авраама, Исаака, Иакова, двенадцати патриархов, Моисея и пророков; и что этот Бог в последние дни согласно с тем, как прежде обещал чрез Своих пророков, послал Господа нашего Иисуса Христа, для призвания сперва Израиля, а потом и язычников, после измены народа израильского. Этот Бог, праведный и благой Отец Господа нашего Иисуса Христа, дал закон, и пророков, и Евангелие; Он же есть Бог и апостолов, Бог Ветхого и Нового завета. Потом (церковное предание учит), что сам пришедший Иисус Христос рожден от Отца прежде всякой твари. Он служил Отцу при создании всего, ибо «вся Тьма быша»<sup>1</sup>, но в последнее время, смилив Себя, Он воплотился, сделавшись человеком, хотя был Богом, и, сделавшись человеком, пребыл тем, чем Он был прежде, т. е. Богом. Он воспринял тело, подобное нашему телу, с тем только различием, что оно было рождено от Девы и Св. Духа. Этот Иисус Христос родился и пострадал истинно, и этой общей смерти подвергся не призрачно, но истинно; истинно Он воскрес из мертвых, после воскресения обращался со Своими учениками и вознесся. Далее, апостолы предали, что в отношении к чести и достоинству сопричастен Отцу и Сыну Св. Дух. При этом нельзя ясно усмотреть, рожден или не рожден Св. Дух? Должно ли считать Его Сыном или нет? И эти вопросы нужно исследовать уже по мере сил, на основании Св. Писания, и решать посредством осторожного изыскания. Впрочем, этот именно Дух вдохновлял каждого из святых, как апостолов, так и пророков; один и тот же, а не различный Дух был и в древних и в тех, кто был вдохновляем в пришествие Христово. Об этом с полною ясностью проповедуется в церквах.

---

<sup>1</sup> Иоанн. 1, 3.

5. После этого (церковное предание учит), что душа, имея собственную субстанцию и жизнь, по выходе из этого мира, получит воздаяние по своим заслугам: она или получит наследие вечной жизни и блаженства, если этому помогут дела ее, или же будет предана вечному огню и наказаниям, если в это повергнет ее виновность в преступлениях. Церковное предание также учит, что наступит время воскресения мертвых, когда это тело, сеемое теперь в тлении, восстанет в нетлении, и сеемое в уничижении, восстанет в славе<sup>1</sup>. В церковном учении определено и то, что всякая разумная душа обладает свободой решения и воли и должна выдерживать борьбу против дьявола и ангелов его и противных сил, потому что они стараются обременить ее грехами, а мы, если живем правильно и благоразумно, стараемся освободиться от такого бремени. Отсюда и вытекает такое понимание, что мы не подлежим принудительной необходимости делать добро или зло вопреки своему желанию. Конечно, даже в том случае, если мы обладаем свободой, некоторые силы имеют, может быть, возможность побуждать нас к греху, а другие — помогать ко спасению; но все же мы не принуждаемся с необходимостью к тому, чтобы поступать хорошо или худо, как это думают те, которые течение и движение звезд считают причиной человеческих дел, — не только тех, какие совершаются помимо свободы воли, но и тех, какие находятся в нашей власти. Но в церковном предании не указано ясно относительно души, происходит ли она из семени, так что сущность (ratio) или субстанция ее содержится в самых телесных семенах, или же она имеет какое-нибудь другое начало, и это самое начало — рожденное или не рожденное, или, м. б., душа вселяется в тело извне?

6. О дьяволе и ангелах его и о противных силах церковное предание учит, что они во всяком случае существуют; но каковы они или как существуют, — этого предание не излагает в достаточной степени ясно. Однако весьма многие держатся того мнения, что этот дьявол был прежде ангелом и, сделавшись отступником, убедил уклониться вместе с собою многих других ангелов, которые и теперь еще называются ангелами его.

<sup>1</sup> Кор. 15, 42—43.

7. Кроме того, в церковном предании содержится еще то, что этот мир сотворен и начал существовать с известного времени, и, по причине своей порчи, должен быть спасен. Но что было прежде этого мира или что будет после него, это для многих остается неизвестным, потому что в церковном учении не говорится об этом ясно.

8. Затем, церковное предание учит, что Писания написаны св. Духом (*per Spiritum*) и имеют не только открытый смысл, но и некоторый другой, скрытый от большинства, ибо описанное здесь служит предначертанием некоторых таинств и образом божественных вещей. Вся Церковь одинаково учит о том, что весь закон духовен; но духовный смысл закона известен не всем, а только тем, кому подается благодать Святого Духа в слове премудрости и знания. Название же *ἀσώματος*, т. е. бестелесного, — не известно, и не употребляется не только у многих других (писателей), но и в наших Писаниях. Если же кто укажет нам в данном случае на книжку, называемую «Учение Петра», где Спаситель, кажется, говорит ученикам: «Я — не демон бестелесный», то, во-первых, мы должны ответить ему, что эта книга не принадлежит к числу церковных книг, и потом показать, что это писание не принадлежит ни Петру, ни какому-нибудь другому боговдохновенному писателю. Но если даже и это оставить в стороне, все равно слово *ἀσώματος* в «Учении Петра» имеет не тот смысл, какой соединяют с ним греки и язычники, при своих философских рассуждениях о бестелесной природе. В этой книжке демон назван бестелесным в том смысле, что свойство и вид демонского тела, каково бы ни было это свойство, не похоже на это грубейшее и видимое тело, — и, конечно, это название должно понимать сообразно с мыслью того, кто составил это сочинение, а именно, — что Он (Спаситель) имеет не такое тело, какое имеют демоны, т. е. не такое, которое по природе тонко и легко, как воздух, и потому многими или считается или называется бестелесным, — но имеет тело плотное и осязаемое. Действительно, простые и неопытные люди все такое и называют обыкновенно бестелесным; так кто-нибудь может назвать бестелесным, напр., этот воздух, которым мы пользуемся,

потому что он не есть такое тело, которое можно схватить и держать. и не обладает упругостью.

9 Однако мы поищем, нет ли в Св. Писании под другим именем того самого понятия, какое греческие философы обозначают словом *ἄσωμα*. Должно также рассмотреть, как нужно мыслить Бога, телесным ли и имеющим некоторую форму, или же с иной природой, сравнительно с телом, — потому что это не обозначено ясно в нашем учении. То же самое должно исследовать и о Христе и о Святом Духе, а также — и о всякой душе, и тем более о всяком разумном существе.

10 В церковном учении содержится еще то, что существуют некоторые ангелы Божии и добрые силы, которые служат Богу при устройении спасения людей; но когда они сотворены, или каковы они, или как существуют, — это не обозначается с достаточной ясностью. О солнце же, луне и звездах не предано ясно, одушевлены ли они, или без души. Итак, кто желает на основании всего этого построить одно органическое целое (*seriem quamdam et corpus*) тому по заповеди «просветите себе свет ведения»<sup>1</sup>, должно воспользоваться этим, как элементами и основаниями, чтобы на основе ясных и необходимых положений о каждом предмете исследовать, что он такое на самом деле и, как мы сказали, образовать единый организм (*unum corpus*) из примеров и положений, и какие он или найдет в Св. Писании или получит путем правильного умозаключения.

---

<sup>1</sup> Осн 10 12

## *Глава первая*

### О БОГЕ

1. Я знаю, что некоторые будут стараться доказать, что Бог есть тело, и притом даже на основании наших Писаний. В самом деле, они находят у Моисея слова: «Бог наш огонь потребляя есть», а также и в Евангелии от Иоанна: «Дух есть Бог, и иже кланяется Ему, духом и истинною достоин кланяться»<sup>1</sup>; огонь же и дух, по их пониманию, есть ничто иное, как тело. Но я хочу спросить их, что скажут они о словах Писания, которые гласят, что Бог есть свет, как это говорит в своем послании Иоанн: «Бог свет есть и тьмы в Нем несть ни единыя?»<sup>2</sup> Конечно, Он есть тот свет, Который просвещает всякое чувство людей, могущих воспринимать истину, как говорится в псалме 35: «Во свете Твоем узрим свет»<sup>3</sup>. Но что иное нужно разуместь под светом Божиим, в котором кто-либо видит свет, как не силу Божию, чрез просвещение от которой человек познает, как истину всех вещей, так и Самого Бога, Который есть истина? Таков смысл слов: «во свете Твоем узрим свет»; а именно: в Слове и Премудрости Твоей, Которая есть Сын Твой, — в Тебе Самом мы увидим Отца. Неужели же Бога можно считать подобным свету этого солнца потому только, что Он называется светом? И какой, хотя бы поверхностный, смысл получится в том случае, если будет признано, что от этого телесного света кто-

---

<sup>1</sup> Второзак. 4, 24; Иоанн. 4, 24.

<sup>2</sup> 1 Иоанн. 1, 5.

<sup>3</sup> Псал. 35, 10.

нибудь получает причину знания и находит разумение истины?

2 Итак, если признать справедливым это наше утверждение, которое доказывается самым понятием о природе света, и согласиться с тем, что при таком понимании света нельзя считать Бога телом, то подобное рассуждение можно будет применить и к наименованию Бога огнем поядающим. В самом деле, что же будет поядать Бог, как огонь? Ужели кто-нибудь будет думать, что Он поядает телесную материю, напр., дерево, сено, солому? И что достойного божественной славы в той мысли, что Бог есть огонь, поядающий вещи такого рода? Правда, мы признаем, что Бог, действительно, поядает и истребляет, но истребляет злые помыслы умов, истребляет постыдные дела, истребляет греховные пожелания в том случае, когда вселяется в умы верующих и когда души, делающиеся восприимчивыми к Его Слову и премудрости, по уничтожении в них всех пороков и страстей, делает чистым и достойным Себя храмом Своим, обитая в них вместе с Сыном Своим, как об этом сказано (в Писании): «Я и Отец приидем и обитель у него сотворим»<sup>1</sup>. Тем же, которые считают Бога телом на основании слов: «дух есть Бог»<sup>2</sup>, по моему мнению, нужно ответить так. В Св. Писании слово «дух» употребляется обыкновенно тогда, когда нужно бывает обозначить что-нибудь противоположное настоящему грубому и плотному телу. Так, напр., в Писании говорится «письмя убивает, а дух животворит»<sup>3</sup>. Здесь, без сомнения, выражением «письмя» Писание обозначает телесное, а словом «дух» — умственное, что иначе мы называем духовным. Ведь и апостол говорит: «даже до днесь, внегда чтется Моисей, покрывало на сердце их лежит, внегда же обратятся ко Господу, снимается покрывало. (Господь же дух есть) а идеже Дух Господень, ту свобода»<sup>4</sup>. Действительно, пока кто-либо не обратится к духовному пониманию, на сердце его лежит покрывало, каковым покрывалом, т. е. грубым пониманием, и закрывается

---

<sup>1</sup> Иоанн 14 23

Иоанн 4 24

<sup>2</sup> 2 Кор 3 6

<sup>3</sup> 2 Кор 3 15—17



самое Писание. Такое-же покрывало и лежало на лице Моисея, когда он говорил к народу<sup>1</sup>, или что то же — когда закон читался для народа. Если же мы обратимся к Господу, у Которого есть слово Божие и у Которого Дух Святой открывает духовное знание, то тогда покрывало снимется, тогда с открытым лицом мы будем созерцать в Писании славу Божию.

3. Правда, в Святом Духе участвуют многие святые, но на этом основании не должно считать Св. Духа каким-то телом, в котором, по разделении его на телесные части, будто бы участвует каждый из святых. Св. Дух есть, конечно, освящающая сила, в ней, как говорят, имеют участие все, заслужившие освящения благодатью Его. Впрочем, чтобы легче было понять то, что мы говорим, возьмем пример, хотя бы из области вещей совершенно иного порядка. Так многие люди принимают участие в медицинской науке или в медицинском искусстве. Неужели должно думать так, что все участвующие в медицине, расположившись посреди какого-то тела, называемого медициной, разбирают себе его части и, таким образом, принимают участие в ней? Не лучше ли понимать это участие в том смысле, что каждый, по приготовлении и образовании своего ума, постигает самый смысл этого искусства и науки? Впрочем, этот пример медицины не должно считать совершенным подобием и точным сравнением по отношению к Св. Духу, этот пример доказывает только, что то, в чем многие участвуют, не должно считать непременно телом. Святой Дух неизмеримо отличается от медицины и по существу и по учению: помимо того, что Святой Дух есть духовная (*intellectualis*) сущность (*subsistentia*). Он и существует-то и пребывает в собственном смысле этого слова (*proprie*), ничего же подобного не представляет из себя медицина.

4. Но перейдем к самому Евангельскому изречению, в котором написано, что, «дух есть Бог»<sup>2</sup>, и покажем, как следует понимать его в приложении к тому, что сказано выше. При этом нам следует задаться вопросом: когда же

---

<sup>1</sup> Исх. 34, 36.

<sup>2</sup> Иоанн. 4, 24.

собственно произнес это выражение наш Спаситель, а также — кому и при рассуждении о каком вопросе? Мы находим, без сомнения, что Он сказал это во время разговора с женщиной самарянкой, которая, согласно с общим мнением самарян, думала, что Богу должно поклоняться на горе Гаризим. Самарянка, принимая Его за иудея, спрашивала у Него, должно ли поклоняться Богу в Иерусалиме или же на этой горе, и говорила так: «Отцы наши в горе сей поклонились, и вы глаголете, яко во Иерусалиме есть место, идеже кланяться подобает»<sup>1</sup>. Итак, по поводу подобного мнения самарянки, которая думала, что вследствие преимущества телесных мест, или иудеи в Иерусалиме, или самаряне на горе Гаризиме не совсем правильно и законно (*minus recte vel rite*) поклонялись Богу, Спаситель и ответил, что желающий следовать Господу должен оставить предрассудок относительно преимущества мест и в данном случае говорит так: «Грядет час, егда истинные поклонники поклонятся Отцу не в Иерусалиме и ни в горе сей; дух есть Бог, и иже кланяется Ему, духом и истинною достоин кланяться»<sup>2</sup>. И смотри, как последовательно Он соединил истину с духом: в отличие от тел Он назвал дух, а в отличие от тени или образа — истину. В самом деле, те, которые поклонялись Богу в Иерусалиме, служили собственно тени или образу, и, следовательно, почитали Бога не истинною и не духом. Точно также почитали Бога и те, которые поклонялись на горе Гаризим.

5. Опровергши, по возможности, всякую мысль о телесности Бога, мы утверждаем, сообразно с истиной, что Бог непостижим (*incomprehensibilem*) и неоценим (*inaestimabilem*). Даже и в том случае, если бы мы получили возможность знать или понимать что-либо о Боге, мы все равно, по необходимости, должны верить, что Он несравненно лучше того, что мы узнали о Нем. В самом деле, если бы мы увидели человека, который едва только может видеть искру света или свет самой коротенькой свечи, и если бы этому самому человеку, — острота зрения которо-

<sup>1</sup> Иоанн. 4, 20.

<sup>2</sup> Иоанн. 4, 21—24.

го не может воспринимать света более, чем сказали мы выше, — мы захотели бы дать понятие о ясности и блеске солнца, то, без сомнения, мы должны были бы сказать ему, что блеск солнца несказанно и несравненно лучше и прекраснее всякого света, видимого им. Так — и наш ум. Хотя он и считается гораздо выше телесной природы, однако стремясь к бестелесному и углубляясь в созерцание его, он едва равняется какой-нибудь искре или свече, — и это до тех пор, пока он заключен в узы плоти и крови и, вследствие участия в такой материи, остается относительно неподвижным и тупым. А между всеми духовными (*intellectualibus*), т. е. бестелесными существами, какое же существо столь невыразимо и несравнимо превосходит все прочие, как не Бог? Действительно, природу Его не может постигать и созерцать сила человеческого ума, хотя бы это был чистейший и светлейший ум.

6. Для более очевидного выяснения дела не излишне, кажется, воспользоваться еще и другим сравнением. Наши глаза не могут созерцать самую природу света, т. е. субстанцию солнца, но, созерцая блеск его или лучи, льющиеся в окна или в какие-нибудь другие небольшие проводники света, мы можем сообразить, сколь велик самый жар и самый источник телесного света. Точно также и дела божественного промысла и искусство устройства вселенной суть как бы некоторые лучи божественной природы, в сравнении с самой субстанцией и природой. Наш ум своими силами (*per seipsam*) не может созерцать Самого Бога, как Он есть, но познает Отца всех тварей из красоты дел и великолепия вселенной. Итак, Бога не должно считать каким-либо телом или пребывающим в теле, но — простою духовною природой (*intellectualis natura*), не допускающею в себе никакой сложности. Он не имеет в Себе ничего большего или низшего, но есть — с какой угодно стороны — *μὴνᾶς* и, так сказать, *ἐνᾶς*. Он есть ум и в то же время источник, от которого получает начало всякая разумная природа, или ум. Но ум, чтобы двигаться или действовать, не нуждается ни в вещественном месте, ни в чув-

ственной величине, ни в телесной форме или цвете, ни в чем прочем, что свойственно телу или материи. Поэтому Бог как простая природа и всецелый (tota) ум в своем движении и действии не может иметь никакой постепенности или замедления. Иначе сложностью этого рода до некоторой степени ограничивалась и нарушалась бы простота божественной природы. Между тем, то, что служит началом всего, не должно быть сложным и различным: то, что, будучи чуждо всякой телесной сложности, должно состоять, так сказать, из одного только вида божественности, не может быть многим, не единым. А что ум, для движения сообразно с своей природой, не нуждается в месте, — это с несомненностью показывает наблюдение над нашим умом. В самом деле, если ум находится в нормальном состоянии и не испытывает какого-нибудь притупления по какой-либо причине, то различие мест нисколько не будет препятствовать ему в его деятельности, и, с другой стороны, от качества места он не приобретает какого-либо умножения или приращения своей деятельности. Правда, кто-нибудь возразит, что, напр., у людей, которые плывут на корабле и подвергаются качке от морских волн, ум работает несколько хуже сравнительно с тем, как он обыкновенно работает на суше. Но в данном случае должно думать, что ум подвергается этому (изменению) не вследствие различия мест, но вследствие возмущения и смятения тела, с которым соединен ум. Человеческое тело на море действует, по-видимому, как бы против своей природы, и по этой причине, при некоторой как бы неуравновешенности своей, беспорядочно и соответственно своему состоянию воспринимает побуждения ума и плохо повинуетсЯ ударам его острия. То же самое бывает с людьми и на земле, напр., с теми, которые больны лихорадкой. Если у них ум, вследствие лихорадки, не выполняет своего дела, то виною этого нужно считать не место, но болезнь тела: тело, потрясенное и возмущенное лихорадкой, совсем не выполняет обычных обязанностей по отношению к уму, в известных и естественных явлениях, потому что мы, люди, суть животные, составленные из взаимодействия тела и души, и (только) таким образом мы имеем возможность обитать на земле. Бога же, Который служит

началом всего, не должно считать сложным; иначе окажется, что элементы, из которых слагается все то, что называется сложным, существовали раньше самого начала. Но ум, для своего действия или движения, не нуждается и в телесной величине подобно тому, как (нуждается в ней, напр.,) глаз, расширяющийся при рассматривании очень больших тел и суживающийся и сжимающийся при рассматривании тел маленьких и мелких. Ум нуждается в величине умственной, потому что он растет не телесно, но умственно. Правда, до двадцатого или тридцатого года ум увеличивается вместе с телом, однако — не телесными приращениями, но так, что, благодаря изучению и упражнению, совершенствуется восприимчивость способностей и входит в область понимания все то, что вложено в них. Таким образом, ум делается способным к большему разумению, но не вследствие увеличения в зависимости от телесных приращений, а благодаря учебным упражнениям. Впрочем, ум не может воспринимать учения тотчас после рождения или в детстве, так как сложение (телесных) членов, которыми душа пользуется, как органами для своего упражнения, у ребенка еще не достигло определенной твердости и силы, так что вследствие этого ум бывает не в состоянии выдерживать напряженную деятельность и не имеет достаточно способности к восприятию учения.

7. Если же кто самый ум и душу считает телом, то я желал бы, чтобы он ответил мне, каким образом ум воспринимает понятия и доказательства столь великих, трудных и тонких вещей? Откуда в нем сила памяти? Откуда — созерцание невидимых предметов? Почему телу присуще понимание вещей бестелесных? Каким образом телесная природа углубляется в изучение искусств, в рассуждение о вещах и в познание причин? Почему она может знать и понимать божественные догматы, которые, очевидно, бестелесны? Правда, можно думать, что, как эта телесная форма и самое устройство ушей или глаз приспособлены к слушанию или зрению, и как каждый из членов, устроенных Богом, по самому свойству своей формы, приспособлен к выполнению своего естественного назначения, так и устройство души или ума, нужно думать, искусно приспособлено к тому, чтобы знать и мыс-

лить о разных предметах и подчиняться жизненным побуждениям. Но я не понимаю, как может кто-нибудь описать или назвать цвет ума, как именно ума, действующего умственно? — Для подтверждения и уяснения того, что мы сказали об уме, или о душе, именно, о превосходстве ума над всей телесной природой, можно прибавить еще следующее. Каждому телесному чувству подлежит некоторая соответственная (ему) чувственная субстанция, на которую и простирается самое телесное чувство. Например, зрению подлежат цвета, формы, величина; слуху — слова и звуки; обонянию — запах гари, хорошие и дурные запахи; вкусу — вкусы; осязанию — все холодное и горячее, твердое и мягкое, шероховатое и гладкое. Но для всех ясно, что чувство ума (*sensus mentis*) гораздо выше этих чувств, о которых мы сказали. Итак, не странно ли, что низшим чувствам подлежат субстанции, на которые простирается их деятельность высшей же силе, т. е. чувству ума не подлежит ничего субстанциального, но сила интеллектуальной природы составляет случайную принадлежность или следствие тел? Те, которые утверждают это, без сомнения, унижают субстанцию, которая в них самих является сравнительно лучшей. А этим наносится оскорбление и Самому Богу, Который, с их точки зрения, оказывается постижимым при помощи телесной субстанции, а следовательно, сообразно с ними и Сам есть тело, — есть то, что может быть постигнуто и познано при помощи тела. Они не хотят понять, что ум до некоторой степени родствен Богу, что он служит умственным образом (*imago*) Его и именно поэтому может знать кое-что о природе Божества, особенно если он чист и отрешен от телесной материи.

8. Но, может быть, эти доказательства имеют мало авторитета для тех, кто познание о божественных вещах желает почерпнуть из Св. Писания и именно из Писания старается удостовериться, каким образом природа Бога превосходит природу телесную. Итак, смотри, не то же ли самое говорит и апостол, когда выражается о Христе следующим образом: «Иже есть образ Бога невидимаго, перворожден всея твари»<sup>1</sup>. Нельзя думать, вместе с некоторы-

---

<sup>1</sup> Колос. 1, 15.

ми, что будто бы природа Бога для одного видима, а для прочих невидима. Ведь апостол не сказал: «образ Бога, невидимого для людей или для грешников», но совершенно твердо возвещает о самой природе Бога, когда говорит: «образ Бога невидимаго». Также и Иоанн, говоря в Евангелии: «Бога никтоже виде нигдеже»<sup>1</sup>, ясно возвещает всем, — кто может понимать, — что нет такой природы, для которой Бог был бы видим; он не говорит, что Бог, будучи видим по своей природе, не доступен только зрению слабойшей твари, но — что по самой своей природе Он не может быть видим. Если ты спросишь у меня, что думаю я о Самом Единородном: ужели, по моему мнению, и для Него не видима природа Божия, невидимая по самому естеству Своему? — то не считай тотчас же этой мысли нечестивою или глупою, потому что мы сейчас же укажем и основание ее. Иное дело видеть и иное — знать. Быть видимыми и видеть — свойственно телам, быть же познаваемым и познавать свойственно умственной природе. Итак, что свойственно телам, того не должно думать ни об Отце, ни о Сыне: во взаимных отношениях Отца и Сына есть только то, что свойственно природе Божества. И, наконец, Сам Спаситель в Евангелии не сказал, что никто не видит Отца, кроме Сына, ни Сына, — кроме Отца, но сказал: «никтоже знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын»<sup>2</sup>. Этим ясно указывается, что то, что в отношении к телесным существам называется: «быть видимым и видеть», — это в отношении к Отцу и Сыну называется: «познавать и быть познаваемым» — конечно силою знания, а не брэнною видимостью. Итак, в отношении к бестелесной и невидимой природе нельзя говорить ни о видении, ни о видимости, поэтому-то в Евангелии и не говорится, что Отец видит Сына, и Сын видит Отца, но говорится, что они знают (друг друга).

9. Кто-нибудь спросит нас: почему же сказано: «блаженни чистии сердцем, яко тии Бога узрят?»<sup>3</sup> Но это изречение, как я думаю, еще больше подтверждает нашу мысль: ибо что значит видеть Бога сердцем, как не понимать и

<sup>1</sup> Иоанн. 1, 18.

<sup>2</sup> Матф. 11, 27.

<sup>3</sup> Матф. 5, 8.

познавать Его умом, как это изложили мы выше? Вообще, названия чувственных членов часто относятся к душе; отсюда видеть очами сердца — это значит познавать что-нибудь умственное силою мысли. Точно также — слышать ушами означает чувство глубочайшего понимания. Мы говорим также, что душа может пользоваться зубами, когда вкушает и ест хлеб жизни, сходящий с неба. Говорится точно также, что душа пользуется отправлениями и других членов, которые применяются к ее силам, как и Соломон говорит: «Познание Божие обрящеши»<sup>1</sup>. Соломон знал, что в нас есть два рода чувств, один род чувств — смертный, тленный, человеческий; другой род — бессмертный и духовный, — это тот, который он назвал божественным. Этим-то божественным чувством — не очей, ни чистого сердца, т. е. ума — и могут видеть Бога все те, которые достойны (Его). Вообще, во всех Писаниях Ветхого и Нового завета ты найдешь много мест, в которых сердце упоминается вместо ума, т. е. вместо познавательной силы. — Поразмыслив, таким образом, о природе Бога, — хотя и гораздо хуже, чем следовало бы, конечно по причине недостаточности человеческого разума, — мы теперь займемся рассмотрением того, что означает имя Христа.

---

<sup>1</sup> Притч. 2, 5.



## *Глава вторая*

### **О ХРИСТЕ**

1. Прежде всего нам нужно знать, что во Христе иное дело — природа Его Божества, потому что Он есть едиnorodный Сын Божий; и иное дело — человеческая природа, которую Он воспринял в последнее время согласно домостроительству. Ввиду этого сначала должно рассмотреть, что же такое едиnorodный Сын Божий. Известно, что Он называется многими и различными именами, смотря по обстоятельствам и по понятиям называющих. Так Он называется Премудростью, как это мы встречаем в словах Соломона: «Господь созда (creatae) Мя начало путей Своих в дела Своя прежде, чем что-либо совершил, прежде век основа Мя. В начале, прежде неже землю сотворити, и прежде неже бездны соделати, прежде неже произыти источником вод, прежде неже горам водрузитися, прежде же всех холмов рождает Мя»<sup>1</sup>. Называется Он и перворожденным, как говорит апостол: «Иже есть перворожден всея твари»<sup>2</sup>. И однако перворожденный не есть иной по природе, чем Премудрость, но один и тот же (с Нею). Наконец, апостол Павел говорит: «Христос Божия сила и Божия Премудрость»<sup>3</sup>.

2. Однако пусть никто не думает, что, называя Сына Премудростью Божией, мы признаем Его чем-то не субстанциальным, — будто мы, например, считаем Его не

<sup>1</sup> Притч. 8, 22—25.

<sup>2</sup> Колос. 1, 15.

<sup>3</sup> 1 Кор. 1, 24.

каким-либо разумным живым существом (animal), но не-  
которою вещью, которая может делать (людей) мудрыми  
и сообщаться умам тех, которые делаются восприимчивы-  
ми к свойствам и к пониманию ее. Итак, если однажды  
принято надлежащим образом, что едиnorodный Сын Бога  
есть Премудрость Его, существующая субстанциально  
(*substantialiter subsistentem*), то, по моему мнению, наш  
разум уже не должен блуждать в догадках вроде той, не  
имеет ли самая *ὁπόστασις*, т. е. субстанция (*substantia*) Сына  
чего-либо телесного; ведь все телесное имеет или вид, или  
цвет, или величину, но какой же здравомыслящий чело-  
век будет искать цвет или величину размера в Премудрос-  
ти как именно премудрости? Бог Отец никогда, ни на  
один момент не мог конечно существовать, не рождая этой  
Премудрости: так должен думать и веровать всякий, кто  
только умеет благочестиво думать и мыслить о Боге. В са-  
мом деле, если Бог родил к бытию Премудрость, прежде  
не существовавшую, то Он не мог родить Ее прежде, не-  
жели родил, или мог, но не хотел родить. Но этого нельзя  
сказать о Боге: всем ясно, что то и другое предположение  
и нелепо и нечестиво, в том и другом случае обнаружива-  
ется, что Бог или возвысился из состояния неспособности  
в состояние способности, или же, — при предположении  
Его способности, — Он медлил и откладывал родить Пре-  
мудрость. Вот почему мы всегда признаем Бога Отцом еди-  
norodного Сына Своего, от Него рожденного и от Него  
получающего бытие, однако без всякого начала, не только  
такого, которое может быть разделено на какие-либо вре-  
менные протяжения, но и такого, какое обыкновенно со-  
зерцает один только ум (*mens*) сам по себе, и которое усмат-  
ривается, так сказать, чистою мыслью и духом (*animo*).  
Итак, должно веровать, что Премудрость рождена вне вся-  
кого начала, о каком только можно говорить или мыс-  
лить. — В этой самой ипостаси Премудрости (*sapientiae  
subsistentia*) находилась вся сила (*virtus*) и предназначение  
(*deformatio*) будущего творения, — и того, что существует  
с самого начала мира (*principlaliter*), и того, что происхо-  
дит впоследствии (*consequenter*): все это было предначер-  
тано и расположено в Премудрости силою предведения.

Ввиду этих-то творений, которые были как бы предуказаны и предначертаны в Самой Премудрости, Премудрость и говорит чрез Соломона о Себе Самой, что Она сотворена началом путей Божиих, или что то же — содержит в Себе начала, или формы, или виды всего творения.

3. Итак, когда говорится, что Премудрость есть начало путей Божиих и что она сотворена, — это, по нашему пониманию, значит, что Премудрость предначертывает и содержит в Себе начала всей твари. Также должно понимать и наименование Премудрости Словом Божиим, а именно в том смысле, что Премудрость открывает всем прочим (существам), т. е. всей твари, познание (*rationem*) тайн и всего сокровенного, содержащегося внутри (*intra*) Божией Премудрости: Она называется Словом потому, что служит как бы толкователем тайн духа (*mentis*). Поэтому, мне представляется правильным изречение, написанное в «Деяниях Павла»: «Сей есть Слово, существо живое» (*animal vivens*). Что касается Иоанна, то он говорит еще возвышеннее и прекраснее, когда в начале своего Евангелия дает собственное определение, что Слово есть Бог. Он так говорит: «И Бог бе Слово и Сей бе искони у (*apud*) Бога»<sup>1</sup>. Но кто при этом приписывает начало Слову Божию, или Премудрости Божией, тот, очевидно, простирает свое нечестие даже и на Самого нерожденного (*ingenitum*) Отца, так как тогда будет отрицать ту истину, что Он всегда был Отцом и рождал Сына и имел Премудрость во все предшествующие времена, или века, словом в продолжение всего того, что может быть как бы то ни было обозначено на человеческом языке.

4. Этот Сын есть истина и жизнь всего существующего — и по справедливости. В самом деле, каким бы образом могли жить все сотворенные существа, как не благодаря только Жизни? Или как стояли бы они в истине, если бы не происходили от Истины? Или как могли бы быть разумными существами, если бы прежде них не существовало Слово, или Разум? Или как они мудрствовали бы, если бы не было Премудрости? Но так как некоторым тварям предстояло отпасть от жизни и причинить самим

<sup>1</sup> Иоанн. 1, 1—2.

себе смерть, — именно самым отпадением от жизни (ибо смерть есть ничто иное, как отпадение от жизни), — и так как в то же время было бы, конечно, не последовательно, если бы однажды сотворенное Богом для жизни совершенно погибло, то ввиду этого прежде еще смерти должна была существовать такая сила, которая могла бы разрушить эту будущую смерть и быть воскресением. Это воскресение и осуществилось в Господе и Спасителе нашем, — именно то воскресение, которое пребывало в Самой Премудрости Божией, и Слове, и в жизни. Так как, далее, некоторым сотворенным существам, не восхотевшим навсегда остаться непреклонными, неизменными и пребывающими с одинаковым и спокойным равновесием в одних и тех же благах, предстояло впоследствии совратиться, измениться и ниспасть из своего состояния, — вследствие того, конечно, что добро присуще им не по природе, т. е. не субстанциально, но в качестве случайного свойства, — то ввиду этого Слово и Премудрость Божия и сделалась путем. Премудрость потому называется путем, что она приводит к Отцу приходящих через Нее. Итак, что мы сказали о Премудрости Божией, — все это вполне можно применить и к наименованию Сына Божия Жизнью, Словом, Истиною, Воскресением, потому что все эти наименования взяты от дел и сил Его, и ни в одном из этих наименований даже самая поверхностная мысль не может разуместь ничего телесного, имеющего величину, или форму, или цвет. Сыны человеческие, видимые нами, или дети других животных соответствуют семени своих отцов или матерей, в чреве которых они образуются и питаются; от них они имеют все то, что приносят с собою при появлении на этот свет. Но сравнивать Бога Отца, — в рождении едиnorodного Сына Его и в даровании Ему бытия (*in subsistentia*), — с каким-либо родителем из числа людей или других существ — и нечестиво и незаконно. Рождение сына есть нечто исключительное и достойное Бога; для него нельзя найти никакого сравнения не только в вещах, но и в мысли, и в уме, так что человеческая мысль не может понять, каким образом нерожденный Бог делается Отцом едиnorodного Сына. Ведь это рождение — вечное и непрерывающееся (*sempiterna*) наподобие того, как

сияние рождается от света. Ибо сын не есть Сын по усыновлению извне чрез Святого Духа, но Сын по природе.

5. Однако мы должны посмотреть, каким образом сказанное подтверждается авторитетом божественного Писания. Так апостол Павел говорит, что едиnorodный Сын есть образ Бога невидимого и что Он есть перворожденный всей твари<sup>1</sup>, а в послании к евреям пишет, что Он «есть сияние славы и образ ипостаси Его»<sup>2</sup>. Также в Премудрости, называемой Соломоновой, находим следующее изображение Премудрости Божией. Она «есть пара (варог) силы Божия и изливание (*ἀλόρροια*) Вседержителя славы чистое: сего ради ничтоже осквернено на ню нападает. Сияние бо есть света присносущного и зеркало непорочно Божия действия, и образ благодости Его»<sup>3</sup>. Премудрость же, повторяем, имеет свое существование (*subsistentiam*) не иначе, как в Том, Кто есть начало всего. От Него родилась всякая премудрость, потому что Он есть единственный Сын по природе и посему называется едиnorodным.

6. Посмотрим, как нужно понимать также и то, что Сын называется образом Невидимого, — это для того, конечно, чтобы выяснить, в каком именно смысле Бог справедливо называется Отцом Своего Сына. И прежде всего рассмотрим, что люди обыкновенно называют образами. Иногда образом называется то, что обыкновенно изображается или высекается на каком-нибудь материале, т. е. на дереве или на камне. Иногда же образом называется рожденный по отношению к родившему, именно когда черты родившего совершенно похожи на черты рожденного. В первом смысле, по моему мнению, образом можно назвать человека, сотворенного по образу и подобию Божию. Это обстоятельство мы и рассмотрим, когда будем, с помощью Божией, изъяснять относящееся сюда место из книги Бытия. Второе же значение образа приложимо к Сыну Божию, о Котором теперь идет речь, — ввиду того, что Он есть невидимый образ невидимого Бога, подобно тому, как Сиф, по историческому повествованию, есть

<sup>1</sup> Колос. 1, 15.

<sup>2</sup> Евр. 1, 3.

<sup>3</sup> Премудр. 7, 25–26.

образ Адама. В самом деле, написано так: «и родил Адам Сифа, по образу своему и по виду своему»<sup>1</sup>. Этот образ включает в себе указание на единство природы и сущности (*naturae ac substantiae*) Отца и Сына. В самом деле, если все, что делает Отец, подобным же образом делает и Сын, то образ Отца в Сыне и запечатлевается именно в том, что Сын делает все так же, как Отец, от Которого Он рожден, как бы некоторое хотение (*voluntas*) Его, происходящее от мысли. И я думаю, что достаточно хотения Отца для осуществления того, чего хочет Отец, ибо в Своем желании Он пользуется, конечно, не иным каким-нибудь средством, но тем, какое указывается советом Его воли. Так именно и рождается от него ипостась (*subsistentia*) Сына. С этим, конечно, и должны согласиться, прежде всего, те, которые признают, что ничего нет не происшедшего (*ingenitum*), т. е. не рожденного (*innatum*), кроме одного только Бога Отца. Впрочем, нужно остерегаться, чтобы не впасть в нелепые басни тех, которые выдумывают себе какие-то истечения, и при этом божественную природу делят на части и разделяют Бога Отца в Себе Самом, тогда как даже слегка подумав это относительно бестелесного существа — не только крайне нечестиво, но и до последней степени безрассудно, во всяком случае совершенно не согласно с разумом — мыслить деление бестелесной природы по существу. Напротив, как воля происходит от ума, и при этом не отделяет от него никакой части и сама не отделяется от него, подобным же образом, — нужно думать, — и Отец родил Сына, этот свой образ; следовательно, как Сам Он по природе невидим, так и образ родил невидимый. В самом деле, Сын есть Слово — и посему не должно мыслить в Нем ничего чувственного. Сын есть Премудрость, а в Премудрости нельзя мыслить ничего телесного. Он есть свет истинный, просвещающий всякого человека, грядущего в мир<sup>2</sup>, но Он не имеет, конечно, ничего общего со светом этого солнца. Итак, Спаситель наш есть образ невидимого Бога Отца: по отношению к Самому Отцу Он есть истина; по отношению же к нам, которым Он открывает Отца, Он — об-

<sup>1</sup> Быт. 5, 3.

<sup>2</sup> Иоанн. 1, 9.

раз, чрез Который мы познаем Отца, Которого не знает никто другой, кроме Сына, и знает еще тот, кому захочет открыть Его Сын. Открывает же он Отца тогда, когда Сам служит предметом познания, потому что, кто познал Его, тот познает и Отца, как об этом Он Сам говорит: «Видевый Мене виде Отца»<sup>1</sup>.

7. Но так как мы привели изречение Павла, что Сын есть сияние славы Божией и образ ипостаси (substantiae) Его, то посмотрим, какая же мысль должна вытекать из этого изречения. «Бог», по Иоанну, «есть свет»<sup>2</sup>. Итак, едиnorodный Сын есть сияние этого света, освещающее всю тварь и происходящее от Него неотделимо наподобие того, как сияние происходит от света. Дело же света нужно понимать сообразно с вышеизложенными рассуждениями о том, в каком смысле Сын есть путь, приводящий к Отцу, в каком смысле Он есть Слово, изъясняющее и предлагающее разумной твари таинства премудрости и знания, в каком смысле Он — истина, и жизнь, и воскресение. Итак, чрез сияние познается и чувствуется, что такое есть самый свет. Это сияние, которое для слабых и хрупких очей смертных (людей) представляется сравнительно удобовосприимлемым и мягким и мало-помалу как бы научает и подготавливает их к восприятию блеска самого света, удаляя от них все, что препятствует зрению, по слову Господа: «изъими первое бревно из очесе твоего»<sup>3</sup>, — делает их способными к восприятию славы света и становится, таким образом, как бы некоторым посредником между людьми и светом.

8. Но по слову апостола, Он есть не только сияние Славы, но и отпечатленный образ сущности (substantiae) и даже ипостаси (subsistentiae) Его. Поэтому, мне кажется, не излишне обратить внимание на то, в каком смысле какая бы то ни было иная сущность (substantia) и ипостась (subsistentia), помимо самой сущности Бога, может быть названа образом Его? Сын Божий, Который называется Словом Божиим и Его Премудростию, один только знает Отца и открывает Его тем, кому желает, т. е. тем, которые могут сделаться способными к восприятию самого Слова

<sup>1</sup> Иоанн. 14, 9.

<sup>2</sup> 1 Иоанн. 1, 5.

<sup>3</sup> Лук. 6. 42.

и Премудрости. Итак смотри, не потому ли Он и может называться отпечатленным образом сущности (substantiae) и даже ипостаси (subsistentiae) Его, что Он дает возможность чрез Себя Самого постигать и познавать Бога? Иными словами: не в том ли смысле Он может называться отпечатленным образом сущности (substantiae) Божией, что будучи Премудростию, Он прежде всего в Самом Себе отображает (describit) все то, что желает открыть и прочим и на основании чего эти последние познают и постигают Бога? И чтобы еще понятнее было, в каком смысле Спаситель есть образ сущности (substantiae) и ипостаси (subsistentiae) Бога, мы воспользуемся примером, который, правда, не вполне и не в собственном смысле обозначает предмет, о каком идет речь, однако, кажется, приложим, при выяснении, по крайней мере, того положения, что Сын Божий, будучи образом Божиим, уничижил Себя и чрез самое Свое уничижение старается показать нам полноту Божества. Допустим, напр., что сделана статуя, которая по своей величине занимает весь круг земли и по своей громадности не доступна ничьему наблюдению; положим, что есть и другая статуя, по расположению членов и чертам лица, по виду и материалу во всем сходная с первой, но не таких громадных размеров. Тогда люди, не могущие рассматривать и созерцать первую, огромную, статую, видя вторую, меньшую, могут признать, что они видели ту статую, потому что меньшая статуя вовсе не отличается от большой очертаниями членов и лица, видом и материалом. Подобным образом и Сын Божий, уничижив Себя в Своем равенстве Отцу и указывая нам путь к познанию Его, делается отпечатленным образом сущности (substantiae) Его, дабы мы, не имевшие возможности видеть славу чудного света, присущую величии Божества Его, могли бы получить доступ к созерцанию божественного света при виде сияния Его, благодаря тому, что Он делается для нас этим сиянием. Конечно, сравнение со статуями, заимствованное от материальных предметов, имеет приложение при объяснении того только, что Сын Божий, вселившись в малейшую форму человеческого тела, отобразил в Себе неизмеримое и невидимое величие Отца,



вследствие сходства с делами и силою Его. Вот почему Он и говорил Своим ученикам: «Видевый Мене виде Отца»<sup>1</sup>, «Аз и Отец едино есма»<sup>2</sup>. В этом же смысле нужно понимать также и слова: «Во Мне Отец, и Аз во Отце»<sup>3</sup>.

9. Теперь посмотрим и то, как нужно понимать слова Премудрости Соломона, который так говорит о Премудрости: «Она есть пара (varior) силы Божия, и излияние Вседержителя славы чистое, и сияние света присносушного, и зеркало непорочно Божия действия, или силы, и образ благодости Его»<sup>4</sup>. По изображению Соломона, Премудрости Божией присуще в частичном виде все то, что, по его определению, принадлежит Богу. А он упоминает о силе Божией, о славе, вечном свете, действии и благодости Его, — потому что неприлично было приписать пар чему-нибудь из всего этого, — а вполне верно говорит, что Премудрость есть пар силы Божией. Итак, нужно представить себе ту силу Божию, которая составляет основу деятельности Бога, при помощи которой Он устроляет, содержит и управляет всем видимым и невидимым; это — та сила, которой достаточно для всех существ, о которых промышляет Бог и к которым ко всем Он близок, как к одному. Именно, от всей этой безмерно великой силы (происходит) испарение, и, так сказать, мощь, сама имеющая свою собственную ипостась (subsistentia). Хотя эта мощь происходит от самой силы, как хотение от мысли, однако и самое хотение Божие становится тоже силою Божией. Таким образом, происходит другая сила, существующая (subsistens) в своей особности (in sua proprietate), или, по выражению Писания, некоторое испарение первой, нерожденной силы Божией от нее получающее свое бытие, — и нет времени, когда ее не было бы. В самом деле, если бы кто захотел сказать, что сначала она не существовала, а потом получила бытие (subsistentiam), то пусть скажет причину, почему Отец, давший ей существование, не сделал

<sup>1</sup> Иоанн. 14, 9.

<sup>2</sup> Ibid. 10, 30.

<sup>3</sup> Ibid. 38.

<sup>4</sup> Премудр. 7, 25–26.

этого прежде? Если он укажет какое-нибудь начало, когда это испарение произошло от силы Божией, то мы снова спросим, почему же оно не произошло прежде этого, указанного им, начала; и так, постоянно спрашивая о предшествующем и простирая вопросы дальше и дальше, мы придем, наконец, к такой мысли: так как Бог всегда мог и хотел, то никогда не должно было и не могло даже существовать никакой причины тому, чтобы Бог не имел всегда того блага, которого Он хотел. Отсюда ясно, что этот пар силы Божией, не имеющий никакого начала, помимо Самого Бога, существовал всегда, и (для него) не могло быть никакого другого начала, кроме Самого Бога, от Которого он и существует и рождается. Согласно же апостолу, который говорит, что «Христос есть Божия сила»<sup>1</sup>, этот пар нужно признать не только паром силы Божией, но и силою от силы.

10. Рассмотрим еще слова: «Излияние славы Вседержителя чистейшее»; и, прежде всего, подумаем о том, что такое слава всемогущего Бога; а потом также размыслим и относительно того, что же такое излияние ее. Как никто не может быть отцом, если нет сына, и никто не может быть господином без владения, без раба, так и Бога нельзя назвать всемогущим, если нет существ, над которыми Он проявил бы власть; и поэтому для откровения божественного всемогущества необходимо должно существовать все. Если же кто-нибудь подумает, что были когда-нибудь века или протяжения времени, или что-нибудь другое в том же роде, когда сотворенное еще не было сотворено, то, без сомнения, он покажет этим, что в те века или протяжения времени Бог не был всемогущим, и сделался всемогущим только впоследствии, когда явились существа, над которыми Он мог бы владычествовать. А это в свою очередь значило бы, что Бог испытал некоторое усовершенствование и от худшего состояния перешел к лучшему, так как быть всемогущим для Него, без сомнения, лучше, чем не быть таким. Но не глупо ли думать, что Бог сначала не имел чего-нибудь такого, что иметь было достойно Бога, но получил это только потом путем некоторого усовершенствования? Если же нет такого времени, когда Бог не

---

<sup>1</sup> 1 Кор. 1, 24.

был бы всемогущим, то необходимо должно существовать и то, чрез что Он называется всемогущим: и Бог всегда имел то, над чем владычествовать и что подлежало управлению Его, как царя или главы. Впрочем полнее мы будем рассуждать об этом в своем месте, когда будем вести речь о творениях Божиих; теперь же я считаю необходимым коснуться только вкратце этого вопроса по поводу того, что у нас идет теперь речь о Премудрости, именно о том, в каком смысле Премудрость есть чистейшее изливание славы Вседержителя. Так как Премудрость, которая есть Сын Божий, названа чистейшим изливанием славы Вседержителя, то кому-нибудь может показаться, что наименование Всемогущего в Боге первоначальнее рождения Премудрости, благодаря которому (рождению) Он называется Отцом. Но тот, кто думает так, пусть послушает, что возвещает Писание, когда говорит с совершеннейшею ясностью: «Вся премудростию сотворил еси»<sup>1</sup>; пусть научится также из Евангелия, где говорится, что «вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть»<sup>2</sup>; из этого он поймет, что наименование Всемогущего в Боге не может быть древнее наименования Отца, ибо Отец всемогущ чрез Сына. Но так как он упомянул о славе Всемогущего, а истечением этой славы служит Премудрость, то этим и дается понять, что Премудрость имеет участие во славе всемогущества, за которую Бог называется Вседержителем. Действительно, чрез Премудрость, которая есть Христос, Бог владыствует над всем, и не только по авторитету властителя, но и чрез добровольное повиновение подчиненных. А чтобы ты знал, что всемогущество Отца и Сына одно и то же, как один и тот же с Отцом (Сын) — Бог и Господь, ты послушай, что говорит Иоанн в Апокалипсисе: это «Глаголет Господь, сый и иже бе и грядый, Вседержитель»<sup>3</sup>. Но Кто этот грядый, как не Христос? И как никто не должен соблазняться при мысли, что Спаситель есть Бог подобно Отцу, Который есть Бог; точно также никто не должен соблазняться и в том случае, когда Сын Божий называется Вседержителем,

<sup>1</sup> Псал. 103, 24.

<sup>2</sup> Иоанн. 1, 3.

<sup>3</sup> Апок. 1, 8.

подобно Отцу, Который точно также называется Вседержителем. Таким образом окажется истинным то, что Сам (Христос) говорит, обращаясь к Отцу: «Вся Моя Твоя суть, и Твоя Моя: и прославихся в них»<sup>1</sup>. Если же все, принадлежащее Отцу, принадлежит и Сыну и если в числе этого «всего» находится и Отчее всемогущество, то, без сомнения, и Единородный Сын должен быть всемогущим, дабы все, что имеет Отец, имел и Сын. И Я, говорит, «прославихся в них»<sup>2</sup>. Ибо «о имени Иисусове всяко колено поклонится, небесных, и земных, и преисподних: и всяк язык исповестъ, яко Господь Иисус в славу Бога Отца»<sup>3</sup>. И так, эта Премудрость, прославленная, как излияние всемогущества или славы, есть чистое и светлое излияние славы Бога как всемогущего. Для лучшего же уразумения того, что такое слава всемогущества, прибавил еще следующее (соображение). Бог Отец всемогущ, потому что он содержит в Своей власти все: небо и землю, солнце, луну и звезды, и все, что на них. Но над всем этим он властвует чрез Слово Свое, так как «о имени Иисусове всяко колено поклонится небесных, и земных, и преисподних». Если же всякое колено преклоняется пред Иисусом, то, без сомнения, все подчинено Иисусу, и Сам Он властвует над всем, и чрез Него уже все подчинено Отцу, — именно подчинено все чрез Премудрость, т. е. словом и разумом, а не насилием и принуждением. Таким образом, слава Иисуса заключается в том, что Он всем обладает, — и эта слава есть чистейшая и светлейшая слава всемогущества, потому что все подчинено (Ему) разумом и премудростью, а не силою и принуждением. Причем эта слава правильно называется чистейшею и светлейшею славою Премудрости в отличие от славы, именуемой так не в собственном смысле и не по достоинству. Правда, всякое изменяемое существо тоже прославляется делами справедливости и мудрости, но слава его не может быть истинною и светлейшею, потому что правда или мудрость составляют в нем случайное свойство, а все случайное может прекратиться. Премудрость же Божия, которая есть едино-

<sup>1</sup> Иоанн. 17, 10.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Филипп. 2, 10—11.

родный Сын Божий, во всех отношениях несокрушима и неизменна, всякое добро пребывает в Ней субстанциально и измениться или извратиться, конечно, не может, поэтому слава Ее и называется чистой и истинною.

11. В-третьих, Премудрость называется сиянием вечного света. Значение этого наименования мы изложили выше, когда привели сравнение солнца и сияния его лучей и, по мере сил наших, показали, как нужно понимать это (сравнение). Ввиду этого здесь мы добавим только одно. Всегдашним или вечным в собственном смысле называется то, что не имеет начала бытия и никогда не может перестать быть тем, что оно есть. Это именно и указывается у Иоанна, когда он говорит: «Бог свет есть»<sup>1</sup>. Премудрость же Божия есть сияние этого света, не просто света, но света бесконечного. Следовательно, Она точно также есть сияние вечное и сияние вечности. Если же это так, то отсюда в свою очередь ясно, что ипостась (subsistentia) Сына происходит (descendit) от Самого Отца, — но не во времени (temporaliter), не от какого-либо иного начала, а именно от Самого Бога, как это мы и сказали.

12. Премудрость называется также чистым зеркалом *ἐνεργείας*, т. е. действия Божия. Но сначала нужно определить, что такое действие силы Божией? Это, так сказать, некоторая мощь (*vigor*) посредством которой действует Отец, или в том случае, когда творит, или когда промышляет, или когда судит, или же когда все располагает и распределяет в свое время. Итак, подобно тому, как изображение человека, смотрящегося в зеркало, с полнейшею точностью отражает все движения и действия, производимые этим человеком, — подобно этому и Премудрость желает дать о Себе именно такое же понятие, когда называет Себя чистым зеркалом действия и силы Отца. В этом смысле и Господь Иисус Христос, Который есть Премудрость Божия, возвещает Сам о Себе: «Дела, которые творит Отец, творит и Сын подобным же образом»<sup>2</sup>. И еще говорит: «Не может Сын творить о Себе ничего, аще не

---

<sup>1</sup> Иоанн. 1, 15.

<sup>2</sup> Ibid.

еже видит Отца творяща»<sup>1</sup>. Итак, Сын совершенно ничем не обособляется и не отличается от Отца, и дело Сына не есть иное, нежели дело Отца, но у Них, так сказать, одно и то же движение во всем. Вот почему Премудрость и назвала Себя чистым зеркалом, — это затем, чтобы устранить таким образом всякую мысль о неподобии (*dissimilitudo*) Сына с Отцом. Впрочем, некоторые указывают на пример ученика, уподобляющегося и подражающего учителю, и говорят, что таким же образом и Сын осуществляет в телесной материи то, что сначала было образовано Отцом в духовных сущностях. Но, спрашивается, будет ли это согласно с Евангелием, где говорится, что Сын делает не подобное, но то же самое подобным образом?

13. Остается рассмотреть еще, что такое образ благодати Его? В этом наименовании, я думаю, можно разуместь то же самое, что сказали мы выше относительно образа, отражающегося в зеркале. Первоначальная (*principalis*) благодать есть, без сомнения, та, от которой родился Сын. Но Он во всем есть образ Отца; следовательно, по справедливости должен быть назван и образом благодати Его. Действительно, в Сыне пребывает не иная какая-нибудь, вторая, благодать, помимо той, которая существует в Отце. Посему Сам Спаситель правильно говорит в Евангелии: «Никтоже благ, токмо един Бог Отец»<sup>2</sup>. Это значит, что в Сыне — не иная благодать, но та же самая, которая и в Отце, следовательно, Сын правильно называется образом этой благодати, потому что Он происходит не от иного (*aliunde*), а именно от этой первоначальной благодати, и в Сыне благодать не иная, чем в Отце, и нет никакого несходства или расстояния между благодатью в Отце и в Сыне. Вот почему не должно усматривать никакого богохульства в словах: «никтоже благ, токмо един Бог Отец». Этими словами вовсе не отрицается благодать Христа, или Святого Духа. Они означают только то, что первоначальную благодать, как сказали мы выше, должно мыслить в Боге Отце, и что Сын, рождаясь, и Дух Святой, исходя

<sup>1</sup> Иоанн. 5, 19.

<sup>2</sup> Мар. 10, 18; Лук. 18, 19.

(procedens), без сомнения, заимствуют природу благодати, присущей тому источнику, из которого рожден Сын и исходит Святой Дух. Если же в Писании называется благом что-нибудь другое, напр., ангел, человек, раб, сокровище, доброе сердце, хорошее дерево, то все эти предметы называются благами не в собственном смысле, так как они содержат в себе благодать случайную, а не субстанциальную. — Что касается всех других наименований Сына Божия, каковы, напр.: свет истинный, жертва, правда, освящение, искупление и другие, то собрать их все вместе, а равным образом объяснить, почему Он называется каждым из этих имен, это дело, конечно, трудное и требует особого сочинения и времени. Вот почему, довольствуясь только тем, что мы обсудили выше, обратимся далее к последующим рассуждениям.

### *Глава третья* **О СВЯТОМ ДУХЕ**

1. Теперь следует рассмотреть, по возможности кратко, учение о Святом Духе. Все, каким бы то ни было образом признающие Промысл, исповедуют, что существует нерожденный Бог, сотворивший и устроивший все; все они признают Его родителем (*parentem*) вселенной. Не одни мы проповедуем и о том, что у Него есть Сын. Так, хотя греческим и варварским философам это учение представляется довольно удивительным и невероятным; но все же некоторые из них выражают мнение о Сыне, когда исповедуют, что все сотворено словом или разумом Божиим. Мы же, по вере в наше учение, которое считаем боговдохновенным, убеждены, что возвышеннейшее и божественнейшее учение о Сыне Божиим можно изложить и ввести в сознание людей не иначе, как только посредством Писания, вдохновенного Св. Духом, именно — посредством Евангелия и Апостола, а также закона и пророков, как в этом удостоверил и сам Христос. Что же касается ипостаси (*subsistentia*) Святого Духа, то относительно ее никто не мог иметь даже какого-либо предположения, за исключением тех, которые знакомы были с законом и пророками, или тех, которые исповедуют веру во Христа. Хотя, конечно, и о Боге Отце никто не в состоянии высказать (полной истины), но о Нем, по крайней мере, можно получить некоторое понятие чрез посредство видимых тварей и на основании того, что естественным путем познает



человеческий ум, сверх того, это понятие можно подтвердить и Священным Писанием. Правда также, что и Сына никто не знает, кроме Отца, но однако человеческий разум из Священного Писания научается, как должно думать о Нем, — и не только из Нового, но и из Ветхого Завета, именно чрез деяния святых, которые служат образами Христа, при посредстве этих деяний можно усмотреть или божественную природу Его, или человеческую природу, принятую Им.

2. Но о существовании Святого Духа учат нас многие Писания. Давид в 50 псалме говорит: «И Духа Твоего Святаго не отыми от мене»<sup>1</sup>. И в книге Даниила говорится: «Дух Святый, Который есть в Тебе»<sup>2</sup>. В Новом же Завете подобных свидетельств еще больше, из них мы научаемся, что Святой Дух сошел на Христа, и что Господь, после воскресения, дунул на апостолов, говоря: «Приимите Дух Свят»<sup>3</sup>. Ангел говорит Марии: «Дух Святый найдет на тя»<sup>4</sup>. Павел же говорит: «никтоже может рещи Господа Иисуса, точию Духом Святым»<sup>5</sup>. По Деяниям апостольским Св. Дух давался в крещении чрез возложение рук апостольских<sup>6</sup>. Из всех этих свидетельств мы научаемся, что существо (substantiam) Святого Духа обладает таким достоинством и властью, что и спасительное крещение может совершаться не иначе, как властью всех (лиц) — высочайшей Троицы, т. е. не иначе, как чрез совместное упоминание Отца и Сына, и Святого Духа, и чрез соединение с нерожденным Богом Отцом и едиnorodным Его Сыном также и имени Святого Духа. И кто не изумится величию Святого Духа, когда услышит, что сказавший слово на Сына человеческого может надеяться на прощение, а изрекший хулу на Святого Духа не получит прощения ни в настоящем веке, ни в будущем?

<sup>1</sup> Псал. 50, 13.

<sup>2</sup> Дан. 4, 6.

<sup>3</sup> Иоанн. 20, 22.

<sup>4</sup> Лук. 1, 35.

<sup>5</sup> 1 Кор. 12, 3.

<sup>6</sup> Деян. 8, 18.

3. Все сотворено Богом, и нет твари, которая не от Него получила бы свое бытие<sup>1</sup>. Эта истина подтверждается многими свидетельствами Писания, где отрицаются и опровергаются ложные мнения некоторых людей или о материи, совечной Богу, или о нерожденных душах, которым Бог будто бы дал не бытие самой их природы, но только порядок и благоустройство. Также и в книге, написанной Ермом и известной под названием «Пастыря», ангела покаяния, говорится так: «прежде всего верь, что един Бог, все сотворивший и устроивший, все приведший из небытия в бытие, Который все содержит, но Сам не содержится никем». Подобные слова есть и в книге Эноха. Однако доселе мы не нашли в Священном Писании ни одного изречения, где Дух Святой назывался бы тварью (*factura*), — даже в том смысле, в каком, — как мы видели выше, — Соломон называет тварью Премудрость, или в том смысле, в каком мы понимали значение наименования Сына Божия Жизнью, Словом и другими именами. Вот почему — по мере моего понимания — я и высказываю то мнение, что дух, носившийся над водою<sup>2</sup>, — как это написано по отношению к началу творения, — есть именно Святой Дух, как это мы показали также и при изъяснении вышеуказанного места, высказавши однако не историческое, а духовное понимание этого места.

4. Некоторые из наших предшественников еще заметили, что те места Нового завета, где упоминается дух без пояснения, указывающего, какой это дух, нужно понимать в отношении к Святому Духу, — напр.: «Плод же Духа есть любви, радость, мир»<sup>3</sup> и т. д., или: «Наченше Духом, ныне плотию скончаваете»<sup>4</sup>. По нашему мнению, это различение можно удержать и по отношению к Ветхому завету, где, напр., говорится: «Даяй дыхание людям, иже на зем-

---

<sup>1</sup> Сравни у Юстиниана: «Итак, что все существующее, кроме Отца и Бога, сотворено, в этом мы убеждаемся из того же умозаключения». Также у Иеронима в его письме к Авиту: «По его словам, он не знает сотворен ли Дух или не сотворен. Но ниже он обнаруживает, что думает он о Святом Духе, когда утверждается, что нет ничего несотворенного, кроме Бога Отца».

<sup>2</sup> Быт. 1, 2.

<sup>3</sup> Гал. 5, 22.

<sup>4</sup> Гал. 3, 3.

ли, и дух ходящим на ней»<sup>1</sup>. В самом деле, всякий попирающий землю, т. е. земное и телесное, без сомнения, причастен Святому Духу, так как получает Его от Бога. Также и еврейский учитель говорил, что под двумя шестикрылыми серафимами, которые, по описанию Исаии<sup>2</sup>, зывали друг к другу и говорили: «свят, свят, свят Господь Саваоф», — должно разуместь единородного Сына Божия и Святого Духа. А мы думаем еще, что и слова песни Аввакума: «Посреди двух животных, или двух жизней Ты будешь познан»<sup>3</sup>, нужно понимать в отношении ко Христу и Святому Духу. В самом деле, всякое знание об Отце получается по откровению Сына во Святом Духе, так что оба эти (Существа), называемые пророком животными или жизнями, служат причиною познания о Боге Отце. И как о Сыне говорится, что «Никто не знает Отца, кроме Сына, и (еще того), кому захочет Сын открыть»<sup>4</sup>, так и о Святом Духе апостол говорит: «Нам же Бог открыл есть Духом Своим, Дух бо вся испытует, и глубины Божия»<sup>5</sup>. И Спаситель в Евангелии, упоминая о божественных и глубочайших учениях, которых еще не могли принять Его ученики, говорит апостолам так: «Еще много имам глаголати вам, но не можете носить ныне. Егда же придет Утешитель, Дух Святой, Той вы научит всему и воспомянет вам вся, яже рех вам»<sup>6</sup>. Таким образом, нужно думать, что, как Сын, один только знающий Отца, открывает (Его), кому хочет; так и Дух Святой, проникающий глубины Божии, открывает Бога, кому хочет, ибо «Дух дышет, идеже хочет»<sup>7</sup>. Но нельзя думать в то же время, что Дух имеет познание (Отца) постольку, поскольку открывает Его Сын. Если Дух знает Отца по откровению Сына, то, значит, Он переходит от неведения к знанию, но исповедывать Духа Святым и, в то же время, приписывать Ему неведение, конечно, — и нечестиво, и глупо. Кто же осмелится ска-

<sup>1</sup> Исаии 42, 5.

<sup>2</sup> Исаии 6, 3.

<sup>3</sup> Аввак. 3, 2.

<sup>4</sup> Лук. 10, 22.

<sup>5</sup> 1 Кор. 2, 10.

<sup>6</sup> Иоанн. 16, 12; 14, 26.

<sup>7</sup> Иоанн. 3, 8.

затъ, что Святой Дух сначала был чем-то иным, а потом, чрез усовершенствование, сделался Святым Духом, и что, еще не будучи Святым Духом, Он не знал Отца, а потом, получивши знание, сделался Святым Духом? Если бы это было так, то Святой Дух, конечно, никогда не находился бы в единстве Троицы, т. е. в единстве неизменяемого Бога Отца и Его Сына: это единение возможно только в том случае, если Сам Дух всегда был Святым Духом. Конечно, когда мы говорим: «всегда», «был», или допускаем какое-нибудь другое обозначение времени, то это нужно принимать просто и в переносном смысле, потому что все эти выражения имеют временное значение, а предметы, о которых мы говорим, только на словах допускают временное обозначение, по природе же своей превосходят всякую мысль о времени.

5. По справедливости, кажется, должно подлежать исследованию также и то, почему же собственно возрождающийся чрез Бога ко спасению нуждается и в Отце, и в Сыне, и в Святом Духе, и почему он может получить спасение только чрез целую Троицу; почему, наконец, не возможно участвовать в Отце или Сыне без Святого Духа? Рассуждая об этом, мы по необходимости должны описать особенное действие Святого Духа и особенное действие Отца и Сына. Я думаю, что действие Отца и Сына простирается, как на святых, так и на грешников, как на разумных людей, так и на бессловесных животных, и даже на неодушевленные предметы и вообще на все существующее. Действие же Св. Духа ни в каком случае не простирается на предметы неодушевленные, или на одушевленные, но бессловесные существа, не простирается оно и на существа разумные, которые пребывают во зле и не обратились к лучшему. Действие Святого Духа, по моему мнению, простирается только на тех, которые уже обращаются к лучшему и ходят путями Иисуса Христа, т. е. живут в добрых делах и пребывают в Боге.

6. А так как действие Отца и Сына простирается и на святых и на грешников, то отсюда ясно, что все разумные существа причастны Слову, т. е. Разуму, и, таким образом,

носят в себе как бы некоторые семена Премудрости и правды, которая есть Христос. И в Том, Кто истинно существует и Который сказал через Моисея: «Аз есмь Сый»<sup>1</sup>, участвует все существующее: и это участие в Боге Отце простирается на всех: как на праведников, так и на грешников, как на разумные, так и неразумные существа, — словом, на все существующее. Действительно, и апостол показывает, что все имеют участие во Христе, когда говорит: «Да не речеши в сердца твоем: кто въздет на небо? сиречь Христа свести; или кто снидет в бездну? сиречь Христа от мертвых возвести. Но что глаголет Писание? Близ ти глагол есть, во устех твоих и в сердце твоём»<sup>2</sup>. Этими словами апостол показывает, что Христос, как Слово или разум, находится в сердце всех, и именно по участию в Нем они — разумны. В Евангелии также сказано: «Аще не бых пришел и глаголах им, греха не быша имели: ныне же вины (извинения) не имут о гресе своем»<sup>3</sup>. Кто знает, до каких пор человек не имеет греха, и с какого возраста он бывает виновен за грех, тот ясно увидит из этих слов, в каком смысле говорится, что люди имеют грех вследствие участия в Слове или в разуме. Дело в том, что от Него они получили способность к разумению и знанию, и собственно уже вложенный внутрь их разум производит в них различение добра и зла. Поэтому, если они делают зло, уже сознавши, что оно такое, то они делаются повинными в грехе. Это именно и означают слова (Спасителя), что люди не имеют извинения в своем грехе с тех пор, как божественное Слово или разум начали показывать им в сердце (их) различие добра и зла, дабы они могли избегать и остерегаться всякого зла, потому что «ведущему добро творити и не творящему грех ему есть»<sup>4</sup>. Далее, Евангелие научает также и тому, что все люди — не вне общения с Богом. Оно говорит словами Спасителя следующее: «Не приидет царствие Божие с соблюдением, ниже рекут: се,

<sup>1</sup> Исх. 3, 14.

<sup>2</sup> Римл. 10, 6—8.

<sup>3</sup> Иоанн. 15, 22.

<sup>4</sup> Иак. 4, 17.

зде или онде, се бо царствие Божие внутрь вас есть»<sup>1</sup>. Не то же ли самое означают и слова Бытия: «и вдуу в лице его дыхание жизни, и бысть человек в душу живу»<sup>2</sup>. Если понимать их в приложении ко всем вообще людям, то, значит, все люди имеют участие в Боге.

7. Но если понимать это выражение в приложении к Святому Духу, — потому что, по мнению некоторых, и Адам пророчествовал, — то это участие должно считать уже не общим, но принадлежащим только святым. И во время потопа, когда всякая плоть извратила путь Божий, Бог, как написано, сказал о недостойных и грешниках: «Не имать Дух Мой пребывати в человецех сих во век, зане суть плоть»<sup>3</sup>. Здесь ясно показывается, что от каждого недостойного Дух Святой отнимается. Также в псалмах написано: «отымеши дух их, и исчезнут, и в персть свою возвратятся, послещи Духа Твоего, и созиждутся, и обновииши лице земли»<sup>4</sup>. Это говорится, очевидно, о Святом Духе, Который, по удалении и уничтожении грешников и недостойных, Сам сотворит Себе новый народ и обновит лицо земли, когда люди, сложивши с себя, при помощи благодати Духа, ветхого человека с делами его, начнут ходить в обновлении жизни. И посему правильно говорится о Святом Духе, что Он будет обитать не во всех и не в тех, кои суть плоть, но в тех, земля которых будет обновлена. Поэтому же, наконец, чрез возложение рук апостольских после крещения подавалась благодать и откровение Св. Духа. И Спаситель наш, после воскресения, когда все ветхое уже прешло и все сделалось новым, Сам, будучи новым человеком и перворожденным из мертвых, говорил Своим апостолам, тоже обновленным верою в Его воскресение: «Приимите Дух Свят»<sup>5</sup>. Это именно указывал Сам Господь Спаситель и в Евангелии, когда говорил, что новое вино нельзя вливать в мехи ветхие, и ввиду этого по-

---

<sup>1</sup> Лук. 17, 20—21.

<sup>2</sup> Быт. 2, 7.

<sup>3</sup> Быт. 6, 3.

<sup>4</sup> Псал. 103, 29, 30.

<sup>5</sup> Иоанн. 20, 22.

велевал, чтобы мехи были новые<sup>1</sup>, т. е. чтобы люди ходили в обновлении жизни, дабы могли воспринять таким образом новое вино, т. е. обновление благодати Св. Духа. — Таким образом, действие силы Бога Отца и Сына простирается на всякую тварь безразлично, в Святом же Духе, как мы нашли, имеют участие только святые. Вот почему конечно и сказано: «Никтоже может рещи Господа Иисуса, точию Духом Святым»<sup>2</sup>. Да и сами апостолы едва удостоились некогда услышать: «Приимете силу, нашедшу Святому Духу на вы»<sup>3</sup>. Поэтому же, конечно, — как я думаю, — и всякий согрешающий против Сына человеческого достоин прощения: в самом деле, кто имеет участие в Слове Божием, или в разуме, и перестает в то же время жить разумно, тот впадает как бы в неразумие или глупость и потому собственно заслуживает прощения; но кто заслужил участие в дарах Святого Духа и обратился вспять, тот, — как это говорится в Писании, — уже самым делом произнес хулу на Святого Духа. Впрочем, на основании того, что мы сказали, а именно, — что Святой Дух помогает только святым, благодеяния же или действия Отца и Сына простираются на добрых и злых, праведных и неправедных, пусть никто не думает, что этим самым мы выразили предпочтение Святому Духу пред Отцом и Сыном, или признали за Ним высшее достоинство; во всяком случае подобное заключение совсем не вытекает из предыдущего (рассуждения): ведь мы описали там только особенность благодати и действия Святого Духа. В Троице, конечно, не должно мыслить ничего большего или меньшего, так как источник единого Божества Словом и разумом Своим содержит всю вселенную, а Духом уст Своих освящает все, достойное освящения, как написано в псалме: «Словом Господним небеса утвердишася, и Духом уст Его вся сила их»<sup>4</sup>. У Бога Отца есть, впрочем, и еще некоторое преимущественное действие наряду с тем, при посредстве кото-

<sup>1</sup> Матф. 9, 16—17.

<sup>2</sup> 1 Коринф. 12, 3.

<sup>3</sup> Деян. 1, 8.

<sup>4</sup> Псал. 32, 6.

рого Он сообщает всем существам бытие по естеству. И у Господа Иисуса Христа есть некоторое особенное служение по отношению к тем, кому Он сообщает разумную природу, — такое служение, посредством которого Он помогает существам быть добрыми. Есть также иная благодать и у Святого Духа, — такая благодать, которая подается (от Него) достойным, устрояется при посредстве Христа, а производится (*inoperatur*) Отцом, смотря по заслугам всех тех, которые делаются способными к ее восприятию. А что это так, весьма ясно указывается апостолом Павлом, когда он говорит об одной и той же силе Троицы: «Разделения дарований суть, а тойжде Дух, и разделения служений суть, а тойжде Господь, и разделения действий суть, а тойжде есть Бог, действуяй вся во всех. Комуждо же дается явление Духа на пользу»<sup>1</sup>. Здесь весьма ясно указывается, что в Троице нет никакого обособления (*discretio*), что называется даром Духа, то обнаруживается чрез Сына (*per Filium*) и действует чрез Бога Отца. «Вся же сия действует един и тойжде Дух, разделяя властью коемуждо, яко же хочет»<sup>2</sup>.

8. От этих свидетельств о единстве Отца и Сына и Святого Духа возвратимся теперь к тому, о чем мы собственно начали рассуждать. — Бог Отец дает всем существам бытие, участие же во Христе, как Слове или разуме, делает существа разумными. Отсюда следует, что эти существа достойны или похвалы, или наказания, так как они способны к добродетели и пороку. Поэтому существует также и благодать Святого Духа, дабы существа, которые не святы по природе (*substantialiter*), делались святыми чрез участие в этой благодати. Итак, существа имеют свое бытие от Бога Отца, разумность от Слова, святость же от Святого Духа. Причем к восприятию Христа, как правды Божией, делаются способными те существа, которые предварительно (*ante*) освятились (*sanctificata*), чрез Святого Духа, да и те, которые уже удостоились достигнуть этой ступени (нравственного перерождения) чрез освящение Святого

<sup>1</sup> 1 Кор. 12, 4—7.

<sup>2</sup> 1 Кор. 12, 11.



Духа, — все равно будут получать дар премудрости по силе и действию Святого Духа. Эту мысль, по моему мнению, и выражает апостол Павел, когда говорит, что некоторым дается слово премудрости, другим же — слово знания тем же Духом. Но при всем этом, указывая строго определенное различие даров, апостол относит все эти дары к источнику всего и говорит: «Разделения действ суть, а тойжде есть Бог, действующий вся во всех»<sup>1</sup>. Вот почему и действие Отца, сообщающее всем существам бытие, оказывается особенно славным и величественным в том случае, когда каждый преуспевает и восходит на высшие ступени совершенства, посредством участия во Христе, как премудрости, знании и освящении; — действие Отца бывает особенно славным также и тогда, когда кто-нибудь, достигнув большей степени чистоты и праведности чрез участие в Святом Духе, по достоинству воспринимает благодать премудрости и знания и, по уничтожении и очищении всех пятен порока и невежества, достигает такой совершенной праведности и чистоты, при которых полученное им от Бога бытие становится вполне достойным Бога. А Бог собственно и бытие-то дает для того, чтобы оно было чистым и совершенным, чтобы оно было столь же достойным, как и даровавший его Бог. Таким образом и силу (*virtutem*) — всегда существовать и вечно пребывать получит от Бога собственно тот, кто окажется таким, каким он должен быть по воле создавшего его Бога. Впрочем, чтобы совершилось это и чтобы сотворенные существа неизменно и неразлучно предстояли пред Сущим, их непременно должна наставлять и научать Премудрость и возводить их к совершенству чрез утверждение Святым Духом и чрез постоянное освящение (*sanctificatione*), при посредстве которого они и могут держаться одного только Бога. Итак, при постоянном действии Отца и Сына и Святого Духа, возобновляемость (*instauratio*) на всех ступенях совершенства, мы, может быть, когда-нибудь хотя и с трудом получим возможность созерцать святую и блаженную жизнь (*beatam vitam*). Когда же при этом, после продолжительных под-

---

<sup>1</sup> 1 Кор. 12, 6.

вигов, нам удастся приблизиться к этой жизни, то мы должны быть твердыми уже настолько, чтобы нами никогда не могло овладеть пресыщение этою жизнью; напротив, при постепенном все большем и большем проникновении в это блаженство, в нас все более и более должна увеличиваться и возрастать жажда к нему, под условием, конечно, все более и более горячего и ревностного восприятия и хранения в себе Отца, и Сына, и Святого Духа. Впрочем, если кем-нибудь из находящихся в высшем и совершеннейшем состоянии и овладеет пресыщение, то я не думаю, чтобы он опустел (*evacuetur*) и отпал от него внезапно: он необходимо должен падать понемногу и постепенно. Следовательно, если кто-либо иногда случайно подвергнется легкому падению, но скоро одумается и придет в себя, то он собственно не может совершенно разрушить (свое нравственное состояние), но может снова восстать и возвратиться на прежнюю ступень; — он может снова восстановить то, что было потеряно им по небрежности.

---

#### *Глава четвертая*

### ОБ УМАЛЕНИИ ИЛИ ПАДЕНИИ

1. Но чтобы яснее представить это умаление или падение тех, кто жил относительно небрежно, не излишне, кажется, воспользоваться подходящим сравнением. Допустим, что кто-нибудь, мало-помалу, напр., в геометрии или медицине приобрел такую опытность и искусство, что дошел до совершенства, а именно путем продолжительных наставлений и упражнений в совершенстве усвоил знание вышеупомянутого искусства. Конечно, с таким человеком никогда не может случиться так, чтобы он, заснувши опытным, проснулся несведущим. (И нужно заметить, что в данном случае нельзя иметь в виду или упоминать все то, что случается или вследствие какого-нибудь повреждения или же расслабления, потому что все это не подходит к избранному сравнению и примеру). И так, по нашему предположению, пока тот медик или геометр упражняется в размышлениях о своем искусстве и в разумных занятиях, у него сохраняется, конечно, и знание науки. Если же он уклоняется от упражнений и пренебрегает прилежанием, то мало-помалу, вследствие нерадения, у него теряется сначала немного, потом же — больше, и, таким образом, чрез значительный период времени все приходит в забвение и совершенно улетучивается из памяти. Конечно, может случиться и так, что человек опомнится и сравнительно скоро придет в себя, при самом еще начале падения, когда проявится еще ничтожная степень небрежения, и в таком случае он может даже восстановить утраченное вслед-

ствие еще незначительного забвения. Теперь мы можем применить это (сравнение) к тем, которые отделились знанию о Боге и мудрости, — той мудрости, которая со стороны изучения и трудности несравненно превосходит все остальные науки, — и, соответственно приведенному подобию, можем усмотреть, в чем заключается усвоение этого знания и к чему сводится потеря его, в особенности если будем иметь в виду, что, по словам апостола, совершенные будут созерцать славу Господа лицом к лицу, вследствие откровения тайн<sup>1</sup>.

2. Впрочем, из желания показать божественные благодеяния по отношению к нам, — те благодеяния, которые подаются Отцом, и Сыном, и Св. Духом, этой Троицей, источником всякой святости, — мы несколько уже отступили в сторону, но мы сочли нужным, хотя вкратце, коснуться души потому, что дальше будет речь о разумной природе вообще. В своем же месте, при помощи Божией чрез Иисуса Христа и Св. Духа, нам будет удобнее рассуждать о всей разумной природе, разделяющейся на три рода и вида.

---

<sup>1</sup> 2 Кор. 3, 18.

*Глава пятая*  
**О РАЗУМНЫХ СУЩЕСТВАХ**

1. После краткого посильного рассуждения об Отце, и Сыне, и Святом Духе нам следует сказать немного и о разумных существах, о видах и чинах их, или об обязанностях, как святых, так и злых сил, а также о существах, занимающих среднее место между добрыми и злыми и находящихся еще в состоянии борьбы и состязания. В священном Писании мы находим очень много наименований некоторых чинов и должностей, как святых, так и противоположных (им); мы с своей стороны сначала укажем эти наименования, а потом, по мере сил наших, попытаемся определить и значение их. Так есть некоторые ангелы Божии, которых Павел называет служебными духами, предназначенными к служению тем, кто получает наследие спасения<sup>1</sup>. Тот же самый святой Павел называет, — не знаю только, откуда он взял это, — какие-то престолы, и господства, и начальства, и власти, а после перечисления их, как бы подразумевая, что, кроме вышепоименованных, есть еще некоторые другие должности и чины разумных существ, говорит о Спасителе: «Он превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого не тобою в вещи сем, но и во грядущем»<sup>2</sup>. Этим он, очевидно, показывает, что, кроме упомянутых (чинов и должностей), есть еще некоторые, именуемые в

---

<sup>1</sup> Евр. 1, 14.

<sup>2</sup> Еф. 1, 21.

сем веке, но не исчисленные им и неизвестные никому другому, и что есть также еще иные, — такие, которые не именуются в сем веке и будут названы только в веке будущем.

2. Далее, нужно знать, что всякое разумное существо, нарушающее границы и законы разума, вследствие преступления, направленного против истины и правды, без сомнения, делается грешным. Следовательно, всякая разумная тварь достойна похвалы и наказания, — похвалы, если, сообразно с присущим ей разумом, она преуспевает к лучшему, — наказания, если уклоняется от разума и хранения истины: во всех этих случаях она по справедливости подлежит наказаниям и мукам. Это должно думать даже о самом дьяволе и тех, которые пребывают с ним и называются ангелами его. Впрочем, нужно привести наименования этих последних, чтобы нам знать, что же это за существа, о которых у нас должна быть речь. Во многих местах Писания встречается имя дьявола и сатаны, и злого (духа), причем дьявол называется врагом Божиим. Упоминаются также ангелы дьявола и князь мира сего, только не выражено ясно, кто же этот князь мира сего; сам ли дьявол или кто-нибудь другой. Упоминаются еще князья мира сего, имеющие некоторую мудрость, которая будет уничтожена, но, мне кажется, нелегко решить, составляют ли эти князья одно и то же с теми начальствами, против которых ведется наша брань, или это — другие существа. После начальств упоминаются еще некоторые власти, против которых — наша брань так же, как и против князя мира сего и против начальников мрака сего. Павел упоминает еще о каких-то духах злобы поднебесных. Нет, конечно, нужды говорить о злых духах и нечистых демонах, упоминаемых в Евангелиях. Затем, некоторые существа называются таким же именем небесных (существ), но о них говорится, что они преклоняют или преклонят колено во имя Иисуса так же, как земные и преисподние, которых рядом перечисляет Павел<sup>1</sup>. — При рассуждении о разумных существах нельзя умолчать и о нас, людях, потому что мы тоже причисляемся к разумным животным. Нельзя ос-

<sup>1</sup> Фил. 2, 10.

тавить без внимания и того, что (в Писании) упоминаются некоторые различные чины людей, когда говорится: «Часть Господня — люди Его Иаков, уже наследия Его Израиль». Причем частью ангелов называются остальные народы, потому что, «егда разделяще Бышний языки, яко разсея сыны адамовы, постави пределы языков по числу ангел Божиих»<sup>1</sup>. Следовательно, вместе с прочими разумными существами должно рассмотреть также и учение о человеческой душе.

3. Итак, в Писании упомянуто очень много чинов и должностей, которым, конечно, соответствуют сущности. Теперь возникает вопрос: какими же сотворил Бог эти существа? Может быть, некоторые святые и блаженные существа Он сотворил такими, что они не могут принять ничего противного; а некоторые такими, что они могут сделаться способными, как к добродетели, так и ко злу? Может быть, нужно думать, что Он сотворил некоторых даже и такими, что они совершенно неспособны к добродетели, а некоторых опять такими, что они совершенно неспособны ко злу и могут пребывать только в блаженстве, а иных, наконец, такими, что они могут принимать то и другое? Начиная исследование по порядку приведенных наименований, мы прежде всего рассмотрим: святые ангелы от самого ли начала своего существования были святы, святы ли они теперь и будут ли святы в будущем? Действительно ли они никогда не грешили и не могут никогда согрешить? Затем, так называемые святые начальства с самого ли момента сотворения их Богом стали начальствовать над подчиненными им существами, а эти последние такими ли и для того ли сотворены, чтобы быть в покорности и подчинении? Равным образом, так называемые власти такими ли и для того ли сотворены, чтобы властвовать, или они получили эту власть и достоинство в награду за какую-нибудь заслугу и добродетель? Также и существа, называемые тропами, или престолами, заслужили ли этот престол и устойчивость блаженства вместе с изведением (prolatione) их субстанции, так что обладают этим (блаженством) единственно только по воле Творца? И так

<sup>1</sup> Второз. 32, 9, 8.

называемым господствам не дано ли их господство при самом творении, в качестве неотделимого и природного преимущества, а не в награду за их преуспеяние? Во всяком случае, если мы допустим, что святые ангелы, и святые власти, и блаженные престолы и славные силы, и величественные господства обладают присущими им властью, достоинством и славою по природе (*substantialiter*), то, без сомнения, то же самое мы должны будем думать и о существах противоположных. Тогда нужно будет думать, что те начальства, против которых — наша брань, не получили направления, враждебного и противоборствующего всему добру, впоследствии, по причине уклонения свободной воли их от добра, но что это направление существует в самой их природе (*substantialiter*); тогда нужно будет допустить также, что как у властей, так и у сил злорадия явилась не после их субстанции, но вместе с нею, тогда нужно будет признать, что те, которых апостол назвал правителями и начальниками тьмы века сего, дошли до начальствования над мраком не вследствие извращения (нравственного) расположения (*propositi*), но в силу необходимости. То же самое необходимо будет думать и о духах непотребства, духах злобы и нечистых демонах. Но, во всяком случае, нелепо думать так о злых и противных силах, — нелепо отделять причину их злобы от расположения их свободы и приписывать эту причину Создателю. Если же это так, то мы необходимо должны то же самое сказать и относительно добрых и святых сил, т. е. что и в них — не субстанциальное благо. Благо, как мы показали, субстанциально находится только во Христе и в Святом Духе и, конечно, в Отце, ибо природа Троицы, как показано, не имеет никакой сложности, и, следовательно, добро не может быть в ней случайным свойством. Отсюда следует, что всякая тварь за свои дела и за свои побуждения получает начальство, или власть, или господство, — что различные силы по заслугам, а не по преимуществу природы превознесены и поставлены над теми, над которыми они начальствуют или властвуют.

4. Но чтобы не показалось, что о столь великих и трудных вещах мы рассуждаем на основании одного только



разума и что только помощью одних предположений мы принуждаем слушателей к согласию, нам следует посмотреть, нельзя ли найти подтверждение нашего положения в Священном Писании и сделать его, таким образом, еще более вероятным благодаря авторитету Писания. И, во-первых, изложим, что содержит Священное Писание относительно злых сил; потом же исследуем и о прочих (силах), насколько Господь удостоит нас Своим просвещением, чтобы в таких трудных вопросах найти то, что ближе всего к истине и что нужно думать о них согласно с правилом благочестия. У пророка Иезекииля мы находим два пророчества, написанные им в приложении к князю Тирскому<sup>1</sup>. Причем, если кто не узнает предварительно второго пророчества, то может подумать, что первое из них имеет в виду какого-то человека, который был тирским князем. Вот почему из первого пророчества мы не воспользуемся ничем. Что же касается второго, то оно таково, что его ни в каком случае не должно понимать о человеке, но о какой-то высшей силе, ниспавшей с неба и низверженной в преисподнюю и в худшее состояние. Это пророчество представляет яснейшее доказательство того, что противные силы не созданы и не сотворены такими по природе, но от лучшего перешли к худшему (состоянию) и обратились ко злу, и что также блаженные силы — не такой природы, которая не может принять противного даже в том случае, если хочет того, и не радит, и не хранит со всею осторожностью блаженства своего состояния. Если же так называемый князь Тирский, по словам пророка, был между святыми и был непорочен и находился в раю Божием, и был украшен венцом красоты и славы, то можно ли считать его в каком-либо отношении ниже кого-либо из святых. В самом деле, о нем написано, что сам он был венцом красоты и славы и ходил непорочным в раю Божием<sup>2</sup>, — и можно ли думать, что этот именно князь не принадлежал к тем святым и блаженным силам, которые, как должно верить, находились в блаженстве, и были одарены именно такою честью? Но посмотрим, чем же научают нас самые

---

<sup>1</sup> Иезек. 26 и 28.

<sup>2</sup> Иезек. 28, 12.

слова пророчества. «И бысть слово Господне ко мне, глаголя: «Сыне человекъ, возьми плач на князя тирска и рцы ему: сия глаголет Адонаи Господь. Ты еси печать уподобления и венец доброты. В сладости рая Божия был еси, всяким камением драгим украсился еси, сардием, и топазием, и смарагдом, и иакинфом, и анфраксом, и иасписом, и серебром, и златом, и ахатом, и аметистом, и хрисолифом, и вириллием, и онихом; и златом, наполнил еси сокровища твоя и житницы твоя. От него же дне создан еси ты с херувимом, вчиних тя в горе святей Божии, был еси среде камней огненных. Был еси ты непорочен во днех твоих, от негоже дне создан еси, дондеже обретошася неправды в тебе. От множества купли твоея наполнил еси сокровища твоя беззакония, и согрешил еси, и уязвлен еси от горы Божия. И сведе тя херувим от среды камыков огненных. Вознесся сердце твое в доброте твоей, истле хитрость твоя с добротою твоею, множества ради грехов твоих на землю повергох тя, пред цари дах тя во обличение. Множества ради грехов твоих и неправд купли твоея осквернил еси святая твоя. И изведу огонь от среды твоея, сей снестъ тя: и дам тя в прах и уголь на земли пред всеми видящими тя. И вси, ведящии тебе во языцех, возстанут по тебе. Пагуба учинен еси, и не будеши к тому во век»<sup>1</sup>. Теперь спрашивается, если кто услышит следующие слова: «Ты еси печать уподобления и венец доброты, в сладости рая был еси, или же: от негоже дне создан еси с херувимом, вчиних тя в горе святей Божии», — то будет ли настолько слабоумен, чтобы отнести эти слова к кому-нибудь из людей или святых — не говорю уже о князе Тирском? В самом деле, среди каких огнистых камней может обращаться какой-нибудь человек? О ком можно думать, что от самого дня сотворения он был испорчен, а потом нашлись в нем беззакония, и он был низвержен на землю? Что значат слова, что он сначала не был на земле, а потом был низвержен на землю и что его святилища были осквернены? Итак, вот что пророк Иезекииль говорит о князе Тирском. Это пророчество, как мы показали,

<sup>1</sup> Иезек. 28, 11—19.

относится к противной силе и весьма ясно свидетельствует о том, что эта сила была прежде святою и блаженною, потом же, когда обрелась в ней неправда, она пала и была низвержена на землю, но все же не была такою по самой природе и по созданию. Мы думаем, что это говорится о каком-нибудь ангеле, который получил обязанность управления тирским народом и которому, по-видимому, была поручена забота о душах тирян. Но какой же Тир и какие души тирян нужно разуместь здесь? Тот ли Тир, который находится в странах финикийской провинции или какой-нибудь другой, образом которого служит земной, известный нам, Тир? И души каких тирян нужно здесь разуместь: этих ли тирян, или обитателей того, духовно понимаемого, Тира? Впрочем, об этом, кажется, не следует рассуждать в этом месте, дабы не показалось, что мы как бы мимоходом рассуждаем о столь великих и сокровенных вещах, которые, между тем, требуют особого сочинения или труда.

5. Теперь рассмотрим подобное же пророчество Исаии пророка о другой противной силе. Он говорит: «Какое спасе с небесе денница, восходящая заутра; сокрушися на земли посылаяй ко всем языком. Ты же рекл еси во уме твоём: на небо възду, выше звезд небесных поставлю престол мой, сяду на горе висоце, на горах високих, яже к северу, възду выше облак, буду подобен Вышнему. Ныне же во ад снидеши и во основания земли. Видевшии тя удивятся о тебе и рекут: сей человек раздражаяй землю, потрясаяй цари, положивый вселенную всю пусту, и грады ея разсыпа, плененых не разреши. Вси царие языков успоша в чести, кийждо в дому своем. Ты же повержен будеши в горах, яко мертвец, мерзский, со многими мертвецы, исеченными мечем, сходящими во ад. Якоже риза, в крови намочена, не будет чиста, такожде и ты не будеши чист: зане землю Мою погубил еси и люди Моя избил еси: не пребудеши в вечное время, семя злое. Уготови чада твоя на убиение грехами отца твоего, да не востанут и наследят землю, и наполнят землю ратми. И востану на тя, глаголет

Господь Саваоф, и погублю имя их, и останок, и семья»<sup>1</sup>. Это пророчество весьма ясно показывает, что с неба ниспал тот, кто прежде был Денницею и восходил утром. Если же он был существом мрака, как думают некоторые, то как же тогда говорится, что он был прежде Денницею? Или каким образом мог восходить утром не имевший в себе ничего светоносного? При том и Спаситель научает нас о дьяволе, говоря: «Видех сатану, яко молнию с небесе спадша»<sup>2</sup>. Следовательно, дьявол был некогда светом. Замечательно, что Господь наш, Который есть истина, силу Своего славного пришествия сравнил также с молнией, говоря: «Якоже молния исходит от восток и является до запад, тако будет пришествие Сына Человеческаго»<sup>3</sup>. И вот несмотря на это, Он в то же время сравнивает сатану с молнией и говорит, что он ниспал с неба; Он сказал, это с тою целью, конечно, чтобы показать, что и сатана был некогда на небе и имел место между святыми, и участвовал в том свете, в котором участвуют все святые, и вследствие которого ангелы делаются ангелами света, и апостолы называются Господом светом мира. Таким образом, и сатана был некогда светом, и только потом совершил измену и ниспал в это место, и слава его обратилась в прах, как это свойственно вообще нечестивым, по выражению пророка. Вследствие этого падения он и был назван князем мира сего, т. е. земного обиталища, вот почему также он начальствует над всеми теми, которые последовали его злобе, так как даже мир весь (миром я теперь называю это земное место) во зле лежит<sup>4</sup> и именно в этом отступнике. А что сатана есть отступник, т. е. перебежчик, об этом говорит Господь в книге Иова: «Поймаешь ли ты на уду дракона отступника»<sup>5</sup>, т. е. перебежчика? Известно же, что под драконом разумеется сам дьявол. Итак, если некоторые силы называются противными и говорится, что некогда они были непорочными, а непорочность никому не

---

<sup>1</sup> Исаии 14, 12—22.

<sup>2</sup> Лук. 10, 18.

<sup>3</sup> Матф. 24, 27.

<sup>4</sup> Иоанн. 5, 19.

<sup>5</sup> Иова. 40, 20.

принадлежит субстанциально, кроме Отца, и Сына, и Святого Духа, и святость во всякой твари есть случайное свойство, все же случайное может прекратиться; если, повторяем, эти противные силы некогда были непорочными и, конечно, находились между теми, которые еще (и доселе) пребывают непорочными; то это ясно показывает, что никто не может быть непорочным субстанциально, или по природе, и что равным образом никто не может быть и оскверненным субстанциально. Отсюда следует, что от нас и от наших движений зависит — быть святыми и блаженными или же, наоборот, вследствие лености и нерадения, из состояния блаженства низвергнуться в злобу и погибель настолько, что крайнее развитие зла, — если кто уже настолько вознерадел о себе, — доходит до того состояния, в котором существо делается так называемой противною силою.

## *Глава шестая*

### О КОНЦЕ ИЛИ СОВЕРШЕНИИ

1. Конец или совершение есть объявление совершенных вещей. Это обстоятельство напоминает нам, что всякий, желающий читать об этом совершении или познавать его, должен приступать к размышлению о столь возвышенных и трудных предметах с умом совершенным и искусным. В противном случае он или не получит никакой пользы от такого рода исследований, и они покажутся ему пустыми и излишними, или же, если он имеет душу, уже предубежденную в другом направлении, он сочтет эти исследования еретическими и противными церковной вере, — повторяю, не столько по разумному убеждению, сколько по предубеждению своей души. Впрочем, и мы говорим об этих предметах с большим страхом и осторожностью и более исследуем и рассуждаем, чем утверждаем что-нибудь навверное и определенно. Выше мы указали уже, о чем нужно давать ясные определения (*dogmate manifesto*), это, думаю, мы и выполнили, когда говорили о Троице. Теперь же, по мере возможности, мы будем упражняться скорее в рассуждении, чем в определении. — Итак, конец или совершение мира наступит тогда, когда каждый за грехи свои по заслугам подвергнется наказаниям, причем это время, когда каждый получит должное по заслугам, знает один только Бог. Мы же думаем только, что благодать Божия, чрез Иисуса Христа, всю тварь призывает к одному концу, после покорения и подчинения всех врагов. Ведь,

Писание говорит так: «Рече Господь Господеви моему: седи одесную Мене, дондеже положу враги Твоя подножие ног Твоих»<sup>1</sup>. Если для нас не совсем ясен смысл этого пророческого изречения, то научимся у апостола Павла, который говорит яснее, что «подобает Ему (Христу) царствовать, дондеже положить вся враги под ногама Своима»<sup>2</sup>. Если и это, столь ясное, изречение апостола не достаточно показало нам, что означает положение врагов под ногами, то послушай еще следующие слова его: «Надлежит, чтобы все покорилось Ему»<sup>3</sup>. Но каково же это подчинение, которым все должно подчиниться Христу? Я думаю, что это — та покорность, которою мы сами желаем покориться Ему, — та покорность, которою подчинены Ему и апостолы, и все святые, последовавшие Христу. Покорение, которым мы покоряемся Христу, означает спасение покоренных, даруемое Христом, как и Давид говорил: «Не Богу ли повинется душа моя? от Того бо спасение Мое»<sup>4</sup>.

2. Видя такой конец, когда все враги покорятся Христу, когда истребится и последний враг — смерть, и когда Христос, Которому все покорено, предаст царство Богу Отцу, — от такого, говорю, конца вещей обратимся к созерцанию начала. Конец всегда подобен началу. И поэтому, как один конец всего, так должно предполагать и одно начало для всего; и как один конец предстоит многим, так от одного начала произошли различия и разности, которые, по благодати Божией, чрез покорение Христу и единение со Святым Духом, снова призываются к одному концу, подобному началу, — т. е. призываются все те, которые преклоняют колено во имя Иисуса и этим самым изъясняют знак своей покорности. Преклоняющие колено относятся к небесным, земным и преисподним, но в этих трех названиях указывается вся вселенная, т. е. все те существа, которые, исходя от одного начала, по заслугам были разделены на разные чины, — именно, каждое существо сообразно с его побуждениями и особенностями.

---

<sup>1</sup> Псал. 109, 1.

<sup>2</sup> 1 Кор. 15, 25.

<sup>3</sup> Ibid. от 26—28.

<sup>4</sup> Псал. 61, 1.

ми, ибо добро не было присуще всем им субстанциально подобно тому, как оно пребывает в Отце и Христе Его, и Святом Духе. Только в этой Троице, Которая есть виновница (auctor) всего, благодать присутствует субстанциально, все же прочие существа имеют благодать в качестве случайного свойства, могущего прекратиться, и находятся в блаженстве только тогда, когда участвуют в святости и премудрости, и самом Божестве (divinitate). Если же они нерадят и уклоняются от такого участия, тогда, вследствие своей лености, каждое существо само делается причиной своего падения, причем одно падает скорее, другое — медленнее, одно больше, другое — меньше. И так как это падение, посредством которого каждое существо уклоняется от своего состояния, — как мы сказали, — имеет очень большое разнообразие, сообразно с движениями ума и воли, потому что одно существо падает легче, другое более тяжким образом; то для этого существует праведный суд божественного Промысла, чтобы каждый мог получить по заслугам, соответственно разнообразию своих движений, возмездие за свое отпадение и возмущение, из тех же существ, кои остались в том начале, которое, как мы описали, подобно будущему концу, — некоторые получают ангельский чин в управлении и распоряжении миром, другие же получают чин сил, иные — чин начальств, иные — чин властей, чтобы властвовать над теми, которые нуждаются во власти над своей головой, иные получают чин престолов, т. е. должность суда и управления теми, которые нуждаются в этом, иные получают господство, — без сомнения, над рабами. Все же это дает им божественный промысл, на основании нелицеприятного и праведного суда, сообразно с теми заслугами и успехами, какие они оказали в (деле) участия (participationem) в Боге и в подражании Ему. Те же существа, которые ниспали из состояния первоначального блаженства, но при этом пали не неисцельно, подчинены распоряжению и управлению святых и блаженных чинов, описанных выше, пользуясь их помощью и исправляясь под влиянием спасительных наставлений и учения, они могут возвратиться и быть восстановленными в состояние своего блаженства. Из этих-



то существ, — по моему мнению, насколько я могу понимать, — и состоит этот настоящий чин рода человеческого, который в будущем веке или в последующих веках, когда, по словам Исаии<sup>1</sup>, будет небо и новая земля, конечно, будет восстановлен в то единство, какое обещает Господь Иисус, говоря к Богу Отцу о Своих учениках: «Не о сих молю токмо, но и о верующих словесе их ради в Мя: да вси едино будут, якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в нас едино будут»<sup>2</sup>. И еще Он говорит: «Да будут едино, якоже мы едино есмы. Аз в них, и Ты во Мне, да будут совершени во едино»<sup>3</sup>. Это подтверждает и апостол Павел, в словах: «Дондеже достигнем вси в соединение веры, в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова»<sup>4</sup>. Тот же апостол убеждает нас к подражанию этому единству даже в настоящей жизни, пока мы находимся в церкви, в которой, конечно, заключается образ будущего царства: «Да тожде глаголети вси, и да не будут в вас распри, да будете же утверждени в том же разумении и в той же мысли»<sup>5</sup>.

3. Однако должно знать, что некоторые из существ, отпавших от вышеупомянутого единого начала, впали в такое непотребство и злобу, что сделались недостойными того наставления или научения, которым наставляется и изучается человеческий род в своем плотском состоянии, пользуясь помощью небесных сил, напротив, они находятся во вражде и противоборстве по отношению к изучаемым и наставляемым. Вот почему и вся эта жизнь смертных (существ) исполнена подвигов и борьбы: ведь против нас враждуют и противоборствуют именно эти существа, которые без всякой осмотрительности ниспали из лучшего состояния и к которым относятся так называемые дьявол и ангелы его, а также и прочие чины злобы, о которых упомянул апостол в числе противных сил. Но, спрашивается, некоторые из этих чинов, действующих под началь-

---

<sup>1</sup> Исаии 66, 22.

<sup>2</sup> Иоан. 17, 20—21.

<sup>3</sup> Ibid. ст. 22—23.

<sup>4</sup> Ефес. 4, 13.

<sup>5</sup> 1 Кор. 1, 10.

ством дьявола и повинующихся его злобе, могут ли когда-нибудь в будущие века обратиться к добру ввиду того, что им все же присуща способность свободного произволения, или же постоянная и застарелая злоба, вследствие привычки, должна обратиться у них как бы в некоторую природу? Ты, читатель, должен исследовать, действительно ли и эта часть (существ) совершенно не будет во внутреннем разногласии с тем конечным единством и гармонией, ни в этих видимых временных веках, ни в тех, невидимых и вечных? Во всяком случае, как в продолжение этих видимых и временных, так и в продолжение тех невидимых и вечных веков все наличные существа распределяются сообразно с чином мерою, родом и достоинствами их заслуг, причем некоторые из них достигнут невидимого и вечного (бытия) на первых же порах, другие только потом, а некоторые даже в последние времена, и то только путем величайших и тягчайших наказаний и продолжительных, так сказать, многовековых, самых суровых исправлений, после научения сначала ангельскими силами, потом силами высших степеней, словом путем постепенного восхождения к небу, — путем прохождения, в некоторой форме наставлений, всех отдельных служений, присущих небесным силам. Отсюда, я думаю, вполне последовательно можно сделать такой вывод, что каждое разумное существо, переходя из одного чина в другой, постепенно может перейти (из своего чина) во все остальные и из всех — в каждый отдельный чин, — потому что всех этих разнообразных состояний преуспевания и упадка каждое существо достигает собственными движениями и усилиями, которые обуславливаются способностью каждого (существа) к свободному произволению.

4. Так как (апостол) Павел говорит, что существует нечто видимое, и временное и, кроме того, нечто иное — невидимое и вечное, то мы спрашиваем, почему видимое — временно? Не потому ли, что после этого (видимого мира), на протяжении всего будущего века, когда рассеяние и разделение одного начала будет приведено к одному и тому же концу и подобию, уже совершенно ничего (видимого) не будет? Или, может быть, потому, что пройдет форма видимого бытия, хотя субстанция его не уничтожится со-

вершенно? По-видимому, Павел подтверждает последнее предположение, когда говорит «преходит образ мира сего»<sup>1</sup>. Кажется, и Давид указывает то же самое, в словах: «Небеса погибнут, Ты же пребываеши, и вся, яко риза, обещают, и, яко одежду, свиеши я, и изменятся»<sup>2</sup>. В самом деле, если небеса изменятся, то, значит, не погибнут, ибо что изменяется, то, конечно, еще не погибает, и если образ мира преходит, то это еще не означает совершенного уничтожения и гибели материальной субстанции, но указывает только на некоторое изменение качества и преобразование формы. Эту же мысль, без сомнения, выражает и Исаия, когда говорит в форме пророчества, что будет «небо ново и земля нова»<sup>3</sup>. Обновление же неба и земли и перемена формы настоящего мира, и изменение небес готовятся, без сомнения, для тех, кто, шествуя показанным выше путем, стремится к тому блаженному концу, которому покорятся даже самые враги, и когда, по словам Писания, Бог будет все во всем. Если же кто-нибудь допускает совершенное уничтожение материальной, т. е. телесной, природы в том конечном состоянии бытия, то я совсем не в состоянии понять, каким же образом столько таких субстанций могут жить и существовать без тел, когда только природе Бога, т. е. Отца и Сына, и Святого Духа, свойственно существовать без материальной субстанции и без всякой примеси телесности? Но, может быть, кто-нибудь еще скажет, что в том конечном состоянии бытия вся телесная субстанция будет такою чистою и очищенною, что ее можно представлять себе наподобие эфира и некоторой небесной чистоты и неповрежденности (*puritatis atque sinceritatis*).

Впрочем, как будет обстоять тогда дело, знает, конечно, один только Бог и те, которые чрез Христа и Святого Духа сделались друзьями его.

---

<sup>1</sup> 1 Кор. 7, 31.

<sup>2</sup> Псал. 101, 27.

<sup>3</sup> Исаии 66, 22.

*Глава седьмая*  
**О БЕСТЕЛЕСНЫХ И ТЕЛЕСНЫХ СУЩЕСТВАХ**

1. Все вышеприведенные рассуждения высказаны нами в виде обыкновенных соображений: после изложения учения об Отце, и Сыне, и Святом Духе, мы, по мере сил наших, трактовали и рассуждали о разумных существах, руководясь более последовательностью мыслей, чем определенным догматом. Теперь же рассмотрим то, о чем дальше следует (нам) рассуждать согласно с нашим догматом, т. е. с церковной верой. — Все души и вообще все разумные существа, как святые, так и грешные, сотворены, или созданы; все они, по своей природе, бестелесны, но при всем том, даже при своей бестелесности, они однако сотворены, потому что все сотворено Богом чрез Христа, как об этом вообще учит Иоанн в Евангелии, в следующих словах: «В начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово. Сей бе искони к Богу. Вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть»<sup>1</sup>. И апостол Павел, описывая все сотворенное по видам, разрядам и порядку и в то же время желая показать, что все сотворено чрез Христа, рассуждает следующим образом: «Тем создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая, аще престолы, аще господствия, аще начала, аще власти, всяческая Тем и о Нем создашаяся, и Той есть прежде всех, и Той есть глава»<sup>2</sup>. Итак, апостол ясно повещает, что во Христе и

<sup>1</sup> Иоанн. 1, 1—3.

<sup>2</sup> Колос. 1, 16—18.

чрез Христа создано и сотворено все — видимое, т. е. телесное, и невидимое, под которым, по моему мнению, нужно разуместь не что иное, как бестелесные и духовные силы. Назвавши же вообще телесное и бестелесное, апостол дальше, как мне кажется, перечисляет виды существ (бестелесных), именно — престолы, господства, начальства, власти, силы. Мы сказали об этом, имея в виду перейти дальше по порядку к вопросу о солнце, и луне, и звездах. Спрашивается, нужно ли причислять их к начальствам ввиду того, что они, по Писанию, созданы в качестве *ἀρχός*, т. е. для начальства над днем и ночью? Или же нужно думать, что они имеют только начальство над днем и ночью, так как на их обязанности лежит освещать их, но что к чину начальств они однако не принадлежат?

2. Когда говорится что все, — и небесное, и земное, — создано чрез Него Самого и сотворено в Нем, то, без сомнения, к небесному причисляется также то, что находится на тверди, которая называется небом и на которой утверждены эти светила. Потом, если путем рассуждений уже с очевидностью установлено, что все сотворено и создано и что между сотворенным нет ничего такого, что не воспринимало бы добра и зла и не было бы способно к тому и другому, — то, спрашивается, будет ли последовательным думать так же, как думают некоторые и из наших, а именно, что солнце, луна и звезды неизменны и не способны к противоположному (движению)? То же самое некоторые думали даже о святых ангелах, а еретики кроме того еще о душах, которые называются у них духовными природами. Но посмотрим, прежде всего, что же сам разум находит о солнце, луне и звездах, — правильно ли мнение некоторых об их неизменяемости, и насколько можно подтвердить это мнение Священным Писанием? Иов, по-видимому, показывает, что звезды не только могут быть преданы грехам, но что они даже не свободны от греховной заразы; ибо написано так: «звезды нечисты суть пред Ним»<sup>1</sup>. Конечно, это изречение нельзя понимать в отношении к блеску одного только тела их, наподобие того, как мы го-

<sup>1</sup> Иова 25, 5.

ворим, напр., о нечистой одежде. Ведь если бы мы стали понимать его в этом смысле, то тогда порицание нечистоты в блеске тела светил, без сомнения, привело бы нас к оскорблению Творца их. Кроме того, если звезды не могут получить ни более светлого тела посредством прилежания, ни менее чистого — чрез леность, то за что же обвинять их за нечистоту, если они не получают похвалы за чистоту?

3. Но для более ясного понимания этого (изречения) прежде всего должно исследовать, можно ли считать светила одушевленными и разумными, потом, — произошли ли души их вместе с телами, или же они явились прежде тел, а также, — освободятся ли эти души от тел после завершения века, так что светила перестанут освещать мир, подобно тому, как и мы оканчиваем эту жизнь? Правда, исследовать эти вопросы представляется делом довольно смелым, но ввиду того, что наше признание состоит в ревностном исследовании истины, едва ли будет излишне рассмотреть и исследовать их, насколько это будет возможно для нас, при помощи благодати Святого Духа. Итак, мы думаем, что светила можно считать одушевленными на основании того соображения, что они, по словам Писания, получают заповеди от Бога, а это получение заповедей может относиться только к разумным одушевленным существам. Бог же так говорит: «Я предписал заповедь всем звездам». Но, спрашивается, какие это заповеди? Разумеется, это заповеди, касающиеся того, чтобы каждая звезда, в своем порядке и в своих движениях, давала миру определенное количество света, ведь иным порядком движутся так называемые планеты, и иным — светила, называемые неподвижными (*απλανῆς*). Но при этом совершенно ясно, что ни движение тела не может совершаться без души, ни существа одушевленные не могут находиться в каком-либо время без движения. А звезды движутся в таком порядке и так правильно, что никогда не бывает заметно совершенно никакого замешательства в их движениях, ввиду этого было бы, конечно, крайнею глупостью говорить, что такой порядок, такое соблюдение правильности и меры выполняются неразумными существами или тре-

буются от них. У Иеремии луна называется даже царицею неба<sup>1</sup>. Итак, если звезды одушевлены и разумны, то, без сомнения, у них есть также и некоторое преуспевание и падение. Слова Иова: «Звезды не чисты суть пред Ним»<sup>2</sup>, как мне думается, и выражают именно эту мысль.

4. Если светила суть одушевленные и разумные существа, то последовательность рассуждения требует еще рассмотрения того вопроса, одушевлены ли они вместе с сотворением тел, в то время, когда, по слову Писания, «сотвори Бог два светила великая, светило великое в начала дне и светило меньшее в начала нощи, и звезды»<sup>3</sup>, или же души их сотворены не вместе телами, но Бог уже извне вложил (в светила) дух после того, как были сотворены тела их. Я, со своей стороны, предполагаю, что дух вложен извне, но это предположение нужно еще доказать из Священного Писания, потому что на основании свидетельств Писания оно утверждается во всяком случае с большою трудностью, чем с помощью одних только догадок. А посредством догадок это положение можно доказать следующим образом. Если человеческая душа, — которая, как душа человека, конечно ниже, — не сотворена вместе с телами, но вселена извне, то тем более это нужно сказать о душах живых существ, называемых небесными. Что же касается людей, то разве можно думать, что вместе с телом образована, напр., душа того, кто во чреве запинал своего брата, т. е. душа Иакова?<sup>4</sup> Или — разве вместе с телом была сотворена и образована душа того, кто, находясь еще во чреве матери своей, исполнился Св. Духа? Я разумею Иоанна, взыгравшего во чреве матери и с великим восхищением игравшего, когда голос приветствия Мариина достиг ушей Елизаветы, матери его<sup>5</sup>. Разве также вместе с телом была сотворена и образована душа того, кто еще прежде образования во чреве известен был Богу и был ос-

---

<sup>1</sup> Иерем. 7, 18.

<sup>2</sup> Иова 25, 5.

<sup>3</sup> Быт. 1, 16.

<sup>4</sup> Быт. 25, 22.

<sup>5</sup> Лук. 1, 41.

вящен Им еще прежде, чем вышел из чрева?<sup>1</sup> Конечно, не без суда и не без заслуг Бог исполняет некоторых людей Святого Духа, так же как не без заслуг и освящает. И, действительно, как мы уклонимся от голоса, который говорит: «Еда неправда у Бога? Да не будет!» или: «Неужели есть лицепрятие у Бога?»<sup>2</sup> Но именно этот вывод и следует из того положения, которое утверждает существование души вместе с телом. — Итак, насколько можно понять из сравнения с человеческим состоянием, я думаю, что все, что самый разум и авторитет Писания, по-видимому, показывают относительно людей, все это гораздо более последовательно должно думать о небесных (светилах).

5. Но посмотрим, нельзя ли найти в Св. Писании свидетельства собственно о самых небесных существах. Такое свидетельство дает апостол Павел, он говорит, что «суете тварь повинуся не волею, но за повинувшаго ю на уповании: яко и сама тварь свободится от работы исления в свободу славы чад Божиих»<sup>3</sup>. Какой же, спрашиваю я, суете покорилась тварь, какая тварь, и почему не добровольно, и в какой надежде? И каким образом сама тварь освобождается от рабства тлению? В другом месте тот же апостол говорит: «Чаяние бо твари откровения сынов Божиих чае»<sup>4</sup>, — и еще: не только мы, но и «вся тварь с нами совоздыхает и соболезнует даже доныне»<sup>5</sup>. Итак нужно еще исследовать, что это за стенание и что за страдания разумеются здесь? Но прежде всего посмотрим, какова та суета, которой покорилась тварь. Я думаю, что эта суета — не что иное, как тела; ибо, хотя тело святых и эфирно, но все же материально. Вот почему, мне кажется, и Соломон всякую телесную природу называет как бы тягостною в некотором роде и задерживающею силу духов, он говорит: «Суета суетствий, и всяческая суета, рече Экклезиаст. Всяческая суета. Видех всяческая сотворения, сотворенная под солн-

---

<sup>1</sup> Иерем. 1, 5.

<sup>2</sup> Римл. 9, 14.

<sup>3</sup> Римл. 8, 20—21.

<sup>4</sup> Ibid. ст. 19.

<sup>5</sup> Ibid. ст. 23.



цем, и се вся суетство»<sup>1</sup>. Этой именно суете и покорена тварь, в особенности же тварь, имеющая в своей власти величайшее и высшее начальство в этом мире, т. е. солнце, луна и звезды; эти светила покорены суете, они облечены телами и назначены светить человеческому роду. «Суете», говорит, «тварь повинуся не волею»<sup>2</sup>, в самом деле, тварь не по своей воле приняла предназначенное служение суете, но вследствие того, что этого хотел Покоривший ее, — ради Покорившего, Который в то же время обещал существам, недобровольно покоренным суете, что по исполнении служения великому делу, когда настанет время искупления славы сынов Божиих, они освободятся от рабства тлению и суете. Восприняв эту надежду и надеясь на исполнение этого обетования, вся тварь совокупно стенает теперь, имея однако любовь к тем, кому она служит, и соболезнует с терпением, ожидая обещанного. Смотри же теперь, к этим существам, покоренным суете не добровольно, но по воле Покорившего, и находящимся в надежде на обетования, — нельзя ли применить следующее восклицание Павла: «Желание имый разрешиться и со Христом быти, много паче лучше»<sup>3</sup>. По крайней мере, я думаю, что подобным образом могло бы сказать и солнце: «Желание имею разрешиться или возвратиться и быть со Христом, ибо это много лучше». Но Павел прибавляет еще: «А еже пребывати во плоти нужнейше есть вас ради»<sup>4</sup>. И солнце, действительно, может сказать: «Оставаться же в этом небесном и светлом теле нужнее ради откровения сынов Божиих». То же самое нужно думать и говорить также и о луне и о звездах. Теперь посмотрим, что же такое свобода твари и разрешение от рабства. Когда Христос предаст царство Богу и Отцу, тогда и эти одушевленные существа, как происшедшие прежде царства Христова, вместе со всем царством будут переданы управлению Отца. Тогда Бог будет «все во всем»; но эти существа принадлежат ко всему; поэтому Бог будет и в них, как во всем.

---

<sup>1</sup> Екклес. 1, 1, 14.

<sup>2</sup> Римл. 8, 20.

<sup>3</sup> Филип. 1, 23.

<sup>4</sup> Ibid. ст. 24.

## *Глава восьмая* **ОБ АНГЕЛАХ**

1: Подобным образом должно мыслить, конечно, и об ангелах. Не должно думать, что известному ангелу случайно поручается такая или иная должность, напр., Рафаилу — дело лечения и врачевания, Гавриилу — наблюдение за войнами, Михаилу — попечение о молитвах и прошениях со стороны смертных. Нужно полагать, что они удостоились этих должностей не иначе, как каждый по своим заслугам, и получили их за усердие и добродетели, оказанные ими еще прежде создания этого мира. Затем, в архангельском чине каждому назначена должность того или другого рода; иные же удостоились быть причисленным к чину ангелов и действовать под начальством того или иного архангела, или что то же — вождя, или князя своего чина. Все это, как и сказал, установлено не случайно и безразлично, но по строжайшему и справедливейшему суду Божию, и устроено сообразно с заслугами, по суду и испытанию Самого Бога. Таким образом, одному ангелу поручена церковь эфесская, другому смирнская, один получил назначение быть ангелом Петра, другой — ангелом Павла, затем, каждому из малых, принадлежащих к церкви, дан ангел, — и эти ангелы всегда видят лице Божие, есть также ангел, ополчающийся окрест боящихся Бога. И все это совершается не случайно и не потому, что ангелы сотворены такими по природе, — это повело бы к обвинению Творца в несправедливости, — но определяется праведнейшим и нелицеприятнейшим распорядителем всего —

Богом, сообразно с заслугами и добродетелями и соответственно силе и способностям каждого.

2. Скажем кое-что и о тех, которые утверждают, что духовные существа различны (по природе), — дабы и нам не впасть в нелепые и нечестивые басни этих людей, выдумывающих, как между небесными существами, так и между человеческими душами различные духовные природы, созданные будто бы различными творцами. По их мнению, нелепо приписать различные природы разумных тварей одному и тому же Творцу. И действительно это нелепо. Но они неправильно объясняют причину этого различия. В самом деле, нельзя, — говорят они, — допустить, чтобы один и тот же создатель, без всякого основания, скрывающегося в заслугах, одним дал власть господства, а других подчинил господству первых, одним дал начальство, а других назначил быть подчиненными тем, которые имеют начальственную власть. Но все это, как я думаю, совершенно опровергается тем, изложенным выше, соображением, что причина различия и разнообразия во всех тварях заключается не в несправедливости Распорядителя, но в более или менее ревностных или ленивых движениях самих тварей, направленных в сторону или добродетели или злобы. Но чтобы легче можно было узнать, что среди небесных существ дело обстоит именно так, мы приведем примеры из прошедших и настоящих деяний человеческих, дабы на основании видимого заключить о невидимом. Они (сторонники опровергаемого мнения), без сомнения, согласны с тем, что Павел или Петр были духовной природы. Но ведь Павел поступал против благочестия, когда гнал церковь Божию, и Петр совершил очень тяжкий грех, когда на вопрос рабы привратницы с клятвою отрекся от Христа. Каким же образом эти, — с их же точки зрения, — духовные лица впали в такие грехи? — Тем более, что сами же они обыкновенно часто говорят и утверждают, что «не может древо добро плоды злы творить»<sup>1</sup>. Итак, если доброе дерево не может приносить худых плодов, а Петр и Павел, по их же мнению, были от корня доброго дерева, то каким образом они

<sup>1</sup> Матф. 7, 18.

принесли эти плоды, самые худые? Правда, они могут ответить то, что они обыкновенно вымышляют в этом случае, а именно, что преследовал не Павел, но кто-то другой, — не знаю кто, — бывший в Павле, и отрекся не Петр, но кто-то другой в Петре. Но почему же, спрашивается, Павел, не согрешивши ни в чем, все-таки говорил: «Несмы достоин нарецися апостолом, зане гоних церковь Божию?»<sup>1</sup>. Почему также и Петр за чужой грех сам «плакася горько?»<sup>2</sup>. Этим, конечно, опровергаются все их нечестности.

3. По нашему же (мнению), нет разумной твари, которая не была бы способна как к добру, так и ко злу. Впрочем, говоря, что всякое существо может принять зло, мы этим самым не утверждаем, что всякое существо, действительно, приняло зло, т. е. сделалось злым. Можно сказать, что всякий человек может выучиться плавать на корабле, но это не будет значить, что всякий человек действительно плавает на корабле, или — всякому человеку возможно изучить грамматическое или медицинское искусство, но это не значит, что всякий человек есть уже врач или грамматик. Вот почему, если мы говорим, что всякое существо может принять зло, то это не значит, что всякое существо уже приняло зло. По нашему мнению, даже дьявол был не неспособен к добру. Но если он мог принять добро, то это еще не значит, что он в действительности пожелал его и привел к осуществлению способность (к добру). Согласно приведенным выше свидетельствам из пророков, он был некогда добрым, именно в то время, когда обращался в раю Божиим среди херувимов. Но так как он при этом обладал, конечно, способностью к восприятию или добродетели или злобы, то в силу этого он уклонился от добродетели и всем своим умом обратился ко злу. Точно также и прочие твари, ввиду того, что имеют способность к тому и к другому, (т. е. и к добру и ко злу), благодаря свободе произволения, избегают зла и прилепляются к добру. Словом, нет ни одного существа, которое не воспринимало бы добра или зла. Исключение составляет только природа Бога, — этого источника всех

<sup>1</sup> 1 Кор. 15, 9.

<sup>2</sup> Лук. 22, 62.

благ, — и природа Христа, ибо Христос есть Премудрость, премудрость же не может принимать глупости, — Христос есть правда, а правда, конечно, никогда не примет неправды, — Он есть Слово, или разум, который, конечно, не может сделаться неразумным. Христос есть также свет, но тьма, как известно, не обнимает света. Подобным образом и святая природа Святого Духа не принимает осквернения, ибо она свята по природе или субстанциально. Если же какое-нибудь другое существо свято, то оно имеет эту святость чрез усвоение или вдохновение от Святого Духа, оно не по природе обладает ею, но в качестве случайного свойства, которое, как случайное, может прекратиться. Точно также всякий может иметь и праведность, но только случайную, которая может прекратиться. Можно иметь и мудрость, но также случайную. Впрочем, в нашей власти заключается и то, чтобы утвердиться в мудрости, конечно, под тем условием, если мы, при своем старании и плодотворной жизни, будем осуществлять мудрость. И если мы всегда будем поддерживать (в себе) прилежание, будем всегда участниками мудрости, то и самое участие в ней будет у нас или большим или меньшим, смотря по достоинству жизни или по степени прилежания. Ведь благодать Божия, сообразно с требованиями своего достоинства, все призывает и привлекает к тому блаженному концу, когда прекратится и отбежит всякое страдание, печаль и стон.

4. Итак, предыдущее рассуждение, мне кажется, достаточно показало, что начала имеют начальство, и каждый из прочих чинов получает свою должность не безразлично и не случайно, но что они достигли степени этого достоинства своими заслугами; только мы не можем знать, или спрашивать, каковы именно те действия, за которые они удостоились войти в этот чин. Для нас при этом достаточно только знать, что Бог праведен и справедлив, так как, по мнению апостола Павла, у Бога нет лицепрятия<sup>1</sup>, и что Он, напротив, все устроит по заслугам и преуспеянию каждого. Итак, должность ангелов дается не иначе, как по заслуге; власти имеют власть не иначе, как за свое преуспеяние; так называемые престолы, т. е. начальники суда

<sup>1</sup> Колос. 3, 25.

и управления, выполняют это дело не иначе, как за свои заслуги; господства господствуют точно также не вопреки заслугам. Словом все это — как бы один высший и славнейший небесный чин разумной твари, который расположен сообразно с славным разнообразием должностей. — Подобным образом нужно думать, конечно, и о противных силах. Получивши место и должность начальств, или властей, или управителей тьмы мирской, или духов непотребства, или духов злобы, или нечистых демонов, — все они имеют эти должности не субстанциально и не потому, что сотворены такими; напротив, они получили все эти степени злобы за свои побуждения и те преуспевания, которых они достигли в преступлении. Есть еще и иной чин разумной твари, который уже настолько предался злобе, что скорее не хочет, чем не может быть восстановленным<sup>1</sup>: неистовство злодеяний у него превратилось в похоть, которой он услаждается. Третий чин разумной твари составляют существа, назначенные Богом для пополнения человеческого рода, — это души людей, которые ввиду их усовершенствования восприняты даже в вышеупомянутый чин ангельский. И действительно, некоторые из них берутся в этот чин, — это те именно, которые сделались Сынами Божиими, или Сынами воскресения, или те, которые оставили мрак и возлюбили свет, и стали Сынами Света, или те, которые преодолели всякую брань и умиротворившись, сделались Сынами мира и Сынами Божиими, или те, которые, умертвив свои земные члены и возвысившись не только над телесной природой, но даже над превратными и скоропреходящими движениями своей души, соединились с Господом и сделались чистыми духом, дабы всегда быть одним духом с Ним и все познавать с Ним. Некогда они достигнут такого состояния, что сделаются совершенно духовными, и, просветившись в своем уме при посредстве Слова и Премудрости Божией во всякой святости, будут судить обо всем, а сами не будут судимы никем. Но думаем, ни в каком случае нельзя принять того, что утверждают некоторые в своей излишней пытливости, именно, будто души доходят

---

<sup>1</sup> Иероним в «Письме к Авиту» пишет: «По Оригену, дьявол не способен к добродетели, только не хочет принять ее».

до такого упадка, что, забывши о своей разумной природе и достоинстве, низвергаются даже в состояние неразумных животных или зверей, или скотов. В пользу этого мнения они обыкновенно приводят даже ложные доказательства из Писания. Так, указывают на то, что скот, с которым против природы палась женщина, признается преступным одинаково с женщиной; и по закону должен быть побит камнями вместе с женщиной; что бодливый бык, по закону, тоже должен быть побит камнями; что валаамова ослица заговорила, когда Бог открыл ей уста, и бессловесное подъяремное человеческим голосом обличило безумие пророка. Мы же не только не принимаем всех этих доказательств, но и самые эти мнения, противные нашей вере, отвергаем и отметаем. Впрочем, несмотря на то, что мы отвергли и отринули это превратное мнение, — в своем месте и в свое время мы однако изложим, как нужно понимать свидетельства Писания, приведенные ими<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> В Апологии Памфила (гл. 9) конец 1 книги читается так: «что касается нас, то это — не догматы; сказано же ради рассуждения, и нами отвергается: сказано это только затем, чтобы кому-нибудь не показалось, что возбужденный вопрос не подвергнут обсуждению». Иероним в письме к Авиту замечает: «В конце первой книги он (Ориген) очень пространно рассуждал о том, что ангел или душа, или демон, — которые, по его мнению, имеют одну природу, но различную волю, — за великое нерадение и неразумие могут сделаться скотами и, вместо перенесения мук пламени огненного, могут скорее пожелать сделаться неразумными животными, жить в водах и морях и принять тело того или другого скота, следовательно, мы должны опасаться тел не только четвероногих, но и рыб. И, наконец, чтобы не быть обвиненным в учении Пифагора, который доказывает *μετεμψύχωσις*, — после столь гнусного рассуждения, которым ранил душу читателя, — он говорит: это, по нашему мнению, не догматы, а только изыскания и догадки, и (изыскано нами) с тою целью, чтобы кому-нибудь не показалось, что все это совершенно не затронуто нами».

## КНИГА ВТОРАЯ

### *Глава первая*

1. Хотя все рассуждения, изложенные в предшествующей книге, касались вопроса о мире и его устройении, — однако теперь, мне кажется, следует сколько-нибудь повторить собственно об этом самом мире, а именно: о начале и конце его, о том, что Божественное Провидение совершает между началом и концом его, а также о том, что было прежде мира и что будет после него. — Прежде всего до очевидности ясно, что мир весьма разнообразен и разнообразен и состоит не только из разумных и божественных существ и из различных тел, но и из бессловесных живых существ, каковыми являются звери, животные, скоты, птицы и все (существа), живущие в водах; что потом, к составу мира относятся также различные пространства, каковы небо, и небеса, земли и воды; что к нему принадлежит также средний воздух, называемый иначе эфиром, и, кроме того, все то, что происходит или рождается из земли. Итак, если столь велико разнообразие мира, и при этом в самых разумных существах оказывается такое разнообразие, благодаря которому, нужно думать, существует и все остальное разнообразие и разновидность, то, спрашивается, какую причину происхождения мира нужно будет указать, особенно в том случае, если обратить внимание на тот конец, при посредстве которого, — как показано в первой книге, — все будет восстановлено в первоначальное состояние? В самом деле, коль скоро это



последнее (предположение) допущено, то какую, повторяем, иную причину мы придумаем для такого разнообразия мира, как не различие и разнообразие движений и падений существ, отпавших от того первоначального единства и согласия, в каком они были сотворены Богом? Действительно, не то ли послужило причиной разнообразия мира, что существа, возмущившись и уклонившись из первоначального состояния блаженства и будучи возбуждены различными душевными движениями и желаниями, превратили единое и нераздельное добро своей природы в разнообразные духовные качества соответственно различию своего намерения?

2. Но Бог, неизреченным искусством Своей Премудрости, все, что происходит в мире, обращает на общую пользу и направляет к общему преуспеянию всего (бытия); те самые твари, которые настолько удалились друг от друга вследствие разнообразия душ, Он приводит к некоторому согласию в деятельности и желаниях, чтобы они, хотя и различными движениями своих душ, но все-таки работали для полноты и совершенства единого мира и чтобы самое разнообразие умов служило к достижению одной общей цели совершенства. Единая сила связывает и содержит все разнообразие мира и из различных движений образует одно целое; иначе столь великое мировое дело распалось бы, вследствие разногласий душ. И поэтому мы думаем, что Отец всего, Бог, для блага всех Своих тварей, неизреченным разумом Своего Слова и Премудрости так управляет этими различными существами, что все отдельные духи или души, — словом, все разумные субстанции, как бы их мы ни назвали, — не принуждаются силою делать, вопреки своей свободе, то, что не согласно с их собственными побуждениями, — и у них, таким образом, не отнимается способность свободной воли. В противном случае, у них было бы изменено, конечно, уже самое качество их природы. При этом различные движения их воли (*propositi*) искусно направляются к гармонии и пользе единого мира; так, одни существа нуждаются в помощи, другие могут помогать, иные же возбуждают брани и состязания против преуспевающих, — и все это

затем, чтобы в борьбе лучше обнаружилось усердие этих последних, а после победы надежнее сохранялось состояние, приобретенное ими путем затруднений и страданий.

3. Итак, хотя в мире существуют различные должности, однако в нем не должно мыслить разногласия и беспорядка. Как наше тело, будучи единым, сложено из многих членов и содержится одною душою, так, думаю я, и весь мир нужно считать как бы некоторым необъятным и огромным животным, которое содержится, как бы одною душою, силою и разумом Божиим. Я думаю, что на это именно указывает и Священное Писание, когда словами пророка говорит: «Еда небо и землю не Аз наполняю, рече Господь»<sup>1</sup>, а также в другом месте: «Небо престол мой, земля же подножие ног моих»<sup>2</sup>. То же самое конечно выразил и Спаситель, когда сказал, что не должно клясться «ни небом, яко престол есть Божий, ни землею, яко подножие есть ногама Его»<sup>3</sup>, — и ап. Павел, когда проповедывал афинянам, говоря, что «в Нем живем, и движемся, и есма»<sup>4</sup>. В каком же смысле, спрашивается, мы живем и движемся, и существуем в Нем, как не в том, что Он обнимает и содержит Своею силою весь мир? Далее, почему, согласно словам Самого Спасителя, небо — престол Божий и земля — подножие ног Его, как не потому именно, что сила Его наполняет все и на небе, и на земле, как об этом говорит и Господь? Итак, на основании показанного, я думаю, всякий без труда согласится, что именно в этом смысле Отец всего, Бог, наполняет и содержит полнотою силы весь мир. Но так как предшествующее рассуждение показало, что причиною разнообразия в этом мире послужили различные движения разумных тварей и различные намерения их, то нужно рассмотреть, не предстоит ли этому миру также и конец, подобный такому началу? И действительно, не подлежит сомнению, что при конце этого мира будет великое разнообразие и различие, и это разнообразие, полагаемое нами в конце этого мира, послужит при-

<sup>1</sup> Иерем. 23, 24.

<sup>2</sup> Исаии 66, 1.

<sup>3</sup> Матф. 5, 34—35.

<sup>4</sup> Деян. 17, 28.

чиною и поводом новых различий в другом мире, имеющем быть после этого мира.

4. Если же это так, то теперь, кажется, следует нам раскрыть также и учение о телесной природе, потому что разнообразие мира не может существовать без тел. Из наблюдения над самыми вещами ясно, что телесная природа принимает различные и разнообразные перемены, так что из всего она может превращаться во все; так, напр., дерево превращается в огонь, огонь — в дым, дым — в воздух, а масляная жидкость в огонь. Да и пища, как людей, так и животных разве не представляет подобных же изменений? Ведь всякое питательное вещество, какое только мы принимаем, превращается в субстанцию нашего тела. При этом не трудно было бы изложить также и то, каким именно образом вода изменяется в землю или воздух, а воздух, в свою очередь, — в огонь или огонь — в воздух или воздух — в воду. Но в настоящем месте достаточно только напомнить обо всем этом тому, кто хочет рассуждать о природе телесной материи. Разумею же мы здесь ту материю, которая лежит в основе тел, именно ту, из которой, с прибавлением к ней качеств, состоят тела. Качеств же — четыре: теплота, холод, сухость, влажность. Эти-то четыре качества вложенные в *ὑλη*, т. е. в материю, — так как сама по себе материя не имеет этих, названных выше качеств, — и образуют различные виды тел. Но хотя материя сама по себе бескачественна, как сказали мы выше, однако она никогда не существует без всякого качества. Эта материя такова и ее существует столько, что количества ее достаточно для всех тел мира, которым Бог восхотел дать бытие; она повинуетя и служит Творцу для образования всяких форм и видов, так как принимает в себя качества, какие только угодно Богу придавать ей. Об этой материи некоторые даже великие мужи — не знаю только почему — думали, что она не сотворена Самим Богом, Создателем всего, а составляет, по их словам, некоторую случайную природу и силу. И я удивляюсь, каким же образом эти именно люди могут ставить в вину всем, отрицающим или Бога-Творца, или Провидение об этой вселенной, именно то, что они будто бы высказывают нечестивое

мнение, когда полагают, что столь великое дело мира существует помимо Творца или Промыслителя? Ведь, и сами они, признавая материю не происшедшую и совечную нерожденному Богу, впадают в подобное же нечестие. В самом деле, коль скоро с их точки зрения мы допустим, для примера, что материи не было, — как это утверждают они сами, когда говорят, что Бог ничего не мог создать, когда еще ничего не существовало, — то, значит, Бог должен был оставаться тогда праздным. Ведь Он не имел материи, из которой Он мог бы производить, — той именно материи, которая — как они думают — явилась не по Его Промыслу, а случайно. При этом им кажется, что и того, что произошло случайно, могло быть достаточно Богу для столь громадного дела, и что все, что, воспринимая разум всей Его премудрости, расположилось и устроилось в мир, (могло быть достаточно) для могущества Его силы. Но мне подобное мнение кажется нечестивым; оно, мне думается, присуще людям, которые совершенно отвергают в нерожденной природе силу и даже разум. И чтобы нам яснее можно было видеть суть дела, допустим хотя на малое время, что материи не было и что Бог в тот момент, когда еще ничего не было, привел в бытие то, что хотел. Что же мы будем думать? Какою Бог должен был бы сотворить тогда ту материю, которую Он произвел (по допущенному предположению) Своею силою и премудростью, чтобы существовало то, чего прежде не было: лучшею и вышею, или иного какого-нибудь рода, или низшею и худшею, или подобною и совершенно такою же, какова (материя), называемая ими не происшедшею (*ingenitam*)? Я думаю, всякий весьма легко поймет, что формы и виды этого мира не могла бы принять ни лучшая, ни худшая материя, но только такая, какая приняла их. Итак, разве не будет нечестием называть не происшедшим то, что, будучи сотворено Богом, оказывается, без сомнения, таким же, каково и то, что не произошло (*ingenitum*)?

5. Но чтобы поверить этому также на основании авторитета Писания, послушай, как утверждается этот догмат в книгах Маккавейских, где мать семи мучеников убежда-

ет одного из сыновей к перенесению мучений, она говорит: «Молю тя, чадо, да воззриши на небо и землю и вся, яже в них, и видящ уразумеешь, яко от не сущих сотвори сия Бог»<sup>1</sup>. И в книге «Пастырь», в первой заповеди, говорится так: «Прежде всего верь, что есть один Бог, Который, все сотворил и устроил, и произвел все из небытия». Может быть, сюда же относятся и слова псалма: «Той рече, и быша, Той повеле, и создашася»<sup>2</sup>, ибо слова: «Той рече, и быша» указывают, кажется, на субстанцию всего существующего; слова же: «Той повеле, и создашася» указывают, по-видимому, на качества, посредством которых этой субстанции приданы разные формы.

---

<sup>1</sup> 2 Макк. 7, 28.

<sup>2</sup> Псал. 148, 5.

*Глава вторая*  
**О НЕПРЕРЫВНОМ СУЩЕСТВОВАНИИ  
ТЕЛЕСНОЙ ПРИРОДЫ**

1. В этом пункте (учения) некоторые обыкновенно спрашивают: нельзя ли предполагать между разумными существами и телесною материей некоторый союз и близость наподобие того, как Отец рождает нерожденного Сына и изводит Святого Духа — не в том конечно смысле, будто бы (Сын и Дух) прежде не существовали, но (в том смысле), что Отец есть начало и источник Сына и Святого Духа и что в Них нельзя мыслить ничего предшествующего или последующего. Чтобы полнее и тщательнее исследовать этот предмет, исходным началом рассуждения они обыкновенно ставят такой вопрос: эта самая телесная природа, носящая жизнь и содержащая движения духовных и разумных существ, будет ли вечно существовать вместе с ними или же, по отделении (от них), уничтожится и погибнет? Чтобы можно было раздельнее понять это, прежде всего, кажется, нужно спросить, возможно ли разумным существам, по достижении ими высшей степени святости и блаженства, оставаться совершенно бестелесными, — и это кажется мне очень маловероятным и почти невозможным, — или же они необходимо должны быть всегда соединены с телами? Если бы кто-нибудь мог указать основание, по которому им возможно существовать совершенно без тел, тогда конечно нужно было бы сделать такое заключение, что телесная природа, сотворенная из ничего на определенную продолжительность времени, коль скоро прекратится пользование ее услугами, перестанет су-

уществовать точно так же, как она не существовала до своего сотворения.

2. Если же никоим образом нельзя доказать этого, т. е. того, что какое-нибудь иное существо, кроме Отца, и Сына, и Святого Духа, может жить вне тела, то последовательность и разум необходимо заставляют признать ту мысль, что первоначально (*princípaliter*) были сотворены разумные существа, материальная же субстанция только в представлении и в мысли отделяется от них и только кажется сотворенною или прежде, или после них; на самом же деле разумные существа никогда не жили и не живут без нее (телесной природы), ибо жить бестелесною жизнью свойственно, конечно, одной только Троице. Как сказали мы выше, эта материальная субстанция мира сего имеет природу, способную ко всевозможным превращениям. Когда она привлекается к низшим существам, то образует более или менее грубые и плотные тела, и, таким образом, различает собою (все) эти видимые и разнообразные роды (существ) мира. Когда же она служит существам более совершенным и блаженным, то блистает сиянием небесных тел и украшает одеждami духовного тела либо ангелов Божиих, либо сынов воскресения. Из всех этих (тел) будет составлено разнообразное и разнovidное состояние единого мира. Но если угодно полнее обсудить это, то необходимо будет еще более внимательно и тщательно, со всяким страхом Божиим и благоговением, исследовать (уже) Божественные Писания и посмотреть, не может ли сообщить чего-нибудь об этих предметах тайный и скрытый смысл (этих Писаний), нельзя ли, собравши побольше свидетельств об этом самом предмете, найти что-нибудь по данному вопросу в таинственных и прикровенных изречениях, которые Святой Дух объясняет только людям достойным.

### *Глава третья*

## О НАЧАЛЕ МИРА И ПРИЧИНАХ ЕГО

1: После этого нам остается исследовать, был ли иной мир прежде этого мира, существующего теперь; и если был, то был ли он таким же, каков нынешний мир, или несколько отличался от него, или был ниже его, — или же вовсе не было мира, но было нечто подобное тому, как мы представляем будущий всеобщий конец, когда царство будет предано Богу и Отцу? Такой же конец имел, разумеется, и тот иной мир, после которого начал существовать этот мир, но разнообразное падение разумных существ побудило Бога к созданию этого разнovidного и разнообразного мира<sup>1</sup>. Я думаю, нужно исследовать также и то, будет ли после этого мира для тех, которые не желали повиноваться слову Божию, какое-нибудь врачевание и исправление, конечно, очень суровое и полное страдания, — врачевание посредством научения и разумного наставления, при помощи которого они получают возможность возвыситься до более плодотворного постижения истины по примеру тех, которые в настоящей жизни предалились

---

<sup>1</sup> Иероним в письме к Авиту: «Во второй книге (Ориген) утверждает, что миров бесчисленное множество, что эти весьма многие миры, вопреки Эпикуру, не существуют одновременно и не сходны между собою, но по окончании одного мира, получает начало другой; что прежде этого нашего мира был иной мир, а после него будет еще иной, после же того еще иной — и т. д. один за другим. Он сомневается, будет ли один мир во всем столь похож на другой, что по-видимому, они ни в чем не будут различаться между собою, или же никогда один мир не будет совершенно походить на другой до полного безразличия».



подвигам и, достигши очищения (своих) умов, уже здесь получили способность к постижению божественной мудрости. И после этого не наступит ли опять всеобщая кончина, и для исправления и усовершенствования тех, которые нуждаются в них, не появится ли опять новый мир, или подобный настоящему, или даже лучший, или, напротив, гораздо худший? И каков бы ни был этот последующий мир, — как долго он будет существовать? И настанет ли когда-нибудь такое время, когда вовсе не будет мира. Или, может быть, было и такое время, когда вовсе не было мира? Или же — и было, и будет еще много миров? И бывает ли так, что один мир выходит во всем похожим на другой до безразличия.

2. Но чтобы яснее было, существует ли телесная материя только в течение известных периодов времени, и разрешится ли она снова в ничто подобно тому, как не существовала прежде, мы посмотрим сначала, может ли кто-нибудь жить без тела. Ведь, если кто-нибудь может жить без тела, то и все могут существовать без тела, — тем более, что и предшествующее рассуждение показало, что все направляется к одному концу. Если же все существа могут быть без тел, то без сомнения, телесная субстанция не будет существовать, когда в ней не будет никакой нужды. — Но как нам понимать слова апостола в том месте, где он рассуждает о воскресении мертвых, говоря: «подобает тленному сему облещися в нетление, и мертвенному сему облещися в бессмертие. Егда же тленное сие облечется в нетление, и смертное сие облечется в бессмертие, тогда будет слово написанное: пожерта бысть смерть победою. Где ти, смерте, победа твоя?» Пожерто бысть, смерте, жало твое. «Жало же смерти — грех; сила же греха — закон»<sup>1</sup>. По-видимому, апостол выражает здесь такую мысль. Слова «тленное сие и смертное сие», сказанные как бы с особенным ударением и выражением, приложимы, конечно, ни к чему иному, как к телесной материи. Итак, эта материя тела, теперь тленная, облечется в нетление, когда ею начнет пользоваться душа совершенная и наставленная в догматах нетления. И не удивляйся, если совершен-

---

<sup>1</sup> 1 Кор. 15, 53—56.

ную душу, ради Слова Божия и Премудрости Божией, именуемую теперь нетлением, мы называем как бы одеждою тела, потому что и Сам Господь и Творец души, Иисус Христос, называется одеждою святых, как говорит апостол: «Облещитесь Господом Иисус Христом»<sup>1</sup>. Следовательно, как Христос есть одеяние души, так и душа, в некотором духовном смысле, называется одеждою тела, ибо она есть украшение ее, покрывающее и облакающее мертвую природу. Итак вот каков смысл слов: «Подобает тленному сему облещися в нетление». Апостол как бы говорит, что эта тленная природа тела необходимо должна получить одежду нетления, — душу, имеющую в себе нетление потому, конечно, что она облечена во Христа, Который есть — Премудрость и Слово Божие. Но когда это тело, которое мы будем иметь некогда более славным, станет участвовать в жизни, тогда к бессмертию его прибавится еще и нетление. В самом деле, если что-либо смертно, то оно в то же время и тленно, но не наоборот: — что-либо тленное не может быть названо в то же время и смертным. Например, камень или дерево мы называем тленными, но однако не назовем их смертными. Тело же, — ввиду того, что оно участвует в жизни, и жизнь может быть отделена и (действительно) отделяется от него, — мы, вследствие всего этого, называем смертным, согласно же иному пониманию говорим еще, что оно — тленно. Вот почему и святой апостол, имея в виду первоначальную телесную материю (*ad generalem primam causam*) вообще, — ту материю, которою душа пользуется всегда, независимо от того, с каким качеством она соединяется, с плотским ли, как это есть теперь, или с тончайшим и чистейшим, так называемым духовным качеством, как это будет впоследствии, — (апостол) с удивительным пониманием говорит: «Подобает тленному сему облещися в нетление», потом же, имея в виду в частности тело (*ad specialem causam*), говорит «подобает мертвенному сему облещися в бессмертие». Нетление же и бессмертие — что иное, как не премудрость, и Слово, и правда Божия, образующая, облакающая и украшающая душу. И так вот каков смысл изречения: «Тлен-

<sup>1</sup> Римл. 13, 14.

ное облечется в нетление, и смертное — в бессмертие». Впрочем, ныне, хотя бы мы достигли значительного преуспевания, тленное сие не облачается в нетление, и смертное не облачается бессмертием, потому что мы познаем только отчасти и отчасти пророчествуем, и даже то, что, по-видимому, знаем, мы видим еще только «зерцалом в гадании»<sup>1</sup>. И так как это наше научение в теле продолжается, без сомнения, очень долго, именно до тех пор, пока самые наши тела, которыми мы обложены, должны, еще заслуживать нетление и бессмертие, благодаря Слову Божию, и Премудрости, и совершенной правде, то поэтому и говорится: «подобает тленному сему облещися в нетление, и мертвенному сему облещися в бессмертие».

3. Однако те, которые допускают возможность бестелесной жизни для разумных тварей, могут представить при этом такие соображения. Если тленное сие облечется в нетление, и смертное сие облечется в бессмертие, и смерть окончательно будет поглощена, то не означает ли это, что именно должна быть истреблена материальная природа, в которой смерть могла производить некоторые действия только до тех пор, пока острота ума у находящихся в теле, по-видимому, притуплялась природою телесной материи. (По мнению этих мужей), коль скоро (существа) будут находиться вне тела, тогда они уже избегнут и тяжести подобного возмущения. Но так как они все-же не в состоянии внезапно избавиться от всякой телесной одежды, то, по их мнению, сначала они будут пребывать (*immorari*) в тончайших и чистейших телах, которые уже не могут быть побеждены смертью и уязвлены ее жалом. Таким образом, при постепенном упразднении телесной природы, и смерть, наконец, будто бы, поглотится и даже уничтожится окончательно, и всякое жало ее будет совершенно притуплено божественною благодатью, к (восприятию) которой сделалась способной душа, тем самым заслужившая получить нетление и бессмертие. И тогда-то, по их мнению, все, по справедливости, будут говорить: «Где ти, смерте, победа? Где ти, смерте, жало? Жало же смерти грех». А коль скоро все это кажется последовательным, то остается поверить также и тому, что наше состояние некогда будет бестелес-

<sup>1</sup> 1 Кор.13, 12.

ным. Если же это так и если Христу должны покориться все, то и бестелесное состояние необходимо должно относиться ко всем, на кого простирается покорение Христа; ибо все, покоренные Христу, в конце, будут покорены также и Богу Отцу, Которому, как сказано, предаст царство Христос, и притом, по-видимому, так, что тогда уже прекратится пользование телами. А коль скоро (пользование телом) прекращается, то и тело возвращается в ничто подобно тому, как его не было и прежде. Но посмотрим, что можно возразить тем, которые утверждают это. Если телесная природа уничтожится, то, кажется, ее нужно будет снова восстановить и сотворить во второй раз. Ведь, возможно, что разумные существа, у которых никогда не отнимается способность свободного произволения, снова подвергнутся каким-нибудь возмущениям, а Бог с своей стороны попустит это с тою целью, чтобы они, сохраняя свое состояние всегда неподвижным, не забывали, что они достигли этого окончательного блаженства не своею силою, но благодатью Божиею. А за этими возмущениями, без сомнения, снова последует то различие и разнообразие тел, которым всегда украшается мир, потому что мир не может состоять иначе, как только из различия и разнообразия; но это (разнообразие) никоим образом не может осуществиться помимо телесной материи.

4. Что же касается тех, которые утверждают полное сходство и равенство миров между собою, то я не знаю, какими доказательствами они могут подтвердить это (предположение). Ведь если (будущий) мир во всем будет подобен (настоящему), то, значит, в том мире Адам или Ева сделают то же самое, что они уже сделали; значит, там снова будет такой же потоп, и тот же Моисей снова изведет из Египта народ в количестве почти шестисот тысяч, Иуда также предаст во второй раз Господа, Павел во второй раз будет хранить одежды тех, которые камнями побивали Стефана, — и все, случившееся в этой жизни, случится снова. Но я не думаю, чтобы можно было подтвердить это каким-либо доводом, коль скоро верно, что души управляются свободой произволения и, как свое совершенствование, так и свое падение производят силою своей

воли. В самом деле, в своих действиях и желаниях души не управляются каким-либо (внешним) движением (*cursu*), которое снова возвращается на те же самые круги после многих веков, напротив, души (сами) направляют движение своих поступков туда, куда склоняется свобода их собственного разума (*ingenii*). То же, что говорят эти самые мужи, похоже на то, как если бы кто-нибудь стал утверждать, что если меру хлеба рассыпать по земле, то может случиться, что и во второй раз падение зерен будет то же самое и совершенно одинаковое (с падением их в первый раз), так что каждое отдельное зерно и во второй раз, высыпавшись, может лечь близ того же зерна, рядом с которым оно было некогда в первый раз, и что вся мера во второй раз может рассыпаться в таком же порядке и образовать такие же фигуры, как и в первый раз. С бесчисленными зернами меры (хлеба) это, конечно, совершенно не может случиться, хотя бы ее рассыпали непрестанно и непрерывно в течение многих веков. Точно также, по моему мнению, невозможно и то, чтобы мир был восстановлен во второй раз в том же самом порядке, с теми же самыми рожденьями, смертями и действиями. Миры могут существовать только различные, со значительными переменами, так что состояние одного мира, вследствие каких-либо известных причин, бывает лучше, состояние другого мира, по иным причинам, — хуже, состояние же третьего мира, еще по иным причинам, оказывается средним. Но каково именно число и состояние (миров), — этого, признаюсь, я не знаю, и, если бы кто-нибудь мог показать, я охотно поучился бы этому.

5. Впрочем, говорится, что этот мир, который и сам называется веком, служит концом многих веков. Святой апостол учит, что Христос не страдал ни в предшествующем веке, ни в том, который был прежде этого последнего, и я даже не знаю, можно ли исчислить, сколько было предшествующих веков, в которых не страдал Христос. В каких именно изречениях Павла я нашел повод к такой мысли, я сейчас укажу. Он говорит: «Ныне же единою в кончину веков, во отменение греха, жертвою Своею явися»<sup>1</sup>. Однажды, говорит, совершил жертву и в конце веков

<sup>1</sup> Евр. 9, 26.

явился для уничтожения греха. А что и после этого века, который, говорят, сотворен в завершение других веков, будут еще иные последующие века, об этом ясно учит тот же Павел, в словах: «Да явит в вещех, грядущих презелное богатство благодати Своея, благостынею на нас (во Христе Иисусе)»<sup>1</sup>. Он не сказал «в грядущем веке» или «в двух грядущих веках»; поэтому я и думаю, что свидетельством этого изречения указываются многие века. Если же существует нечто большее, чем века, то таким образом века должно мыслить только в приложении к тварям, а в приложении к тому, что превосходит и превышает видимые твари (что будет, конечно, при восстановлении всего, когда вся вселенная достигнет совершенного конца), может быть, должно мыслить нечто большее, нежели век, в чем и будет (закключаться) совершение всего. Думать так побуждает меня авторитет Писания, которое говорит: «на век, и еще»<sup>2</sup>. Слово «и еще» указывает, без сомнения, на что-то большее, нежели век. Обрати внимание и на слова Спасителя: «Хощу, да идеже есмь Аз, и тии будут со Мною: да будут (в Нас) едино, якоже Мы едино есма»<sup>3</sup>. Не указывают ли и эти слова на что-то большее, чем век и века, — может быть, большее, чем веки веков, именно на то (состояние), когда уже не в веке будет существовать все, но во всем будет Бог?

6. После этих посильных рассуждений о мире, кажется, не излишне рассмотреть также и то, что означает самое название мира. Это название часто встречается в Священном Писании с различным значением, потому что латинскому *mundus* соответствует греческое *κόσμος*, *κόσμος* же означает не только мир, но и украшение. Так в книге пророка Исаии, где обличительная речь направляется к знатым дочерям Сиона, говорится: «вместо украшения златаго, еже на главе, плешь имети будещи дел твоих ради»<sup>4</sup>, причем украшение здесь обозначается тем же словом, каким и мир, т. е. *κόσμος*. Также говорится, что на одежде первосвященника выражена мысль о целом мире (*mundi*

<sup>1</sup> Ефес. 2, 7.

<sup>2</sup> Исх. 15, 18.

<sup>3</sup> Иоанн. 17, 24, 22.

<sup>4</sup> Исаии 3, 23.

ratio contineri), как это мы находим в Премудрости Соломона: «на одежде подира бе весь мир»<sup>1</sup>. Миром называется даже эта наша вселенная со своими обитателями, как говорится в Писании: «Мир весь во зле лежит»<sup>2</sup>. Климент, ученик апостольский, упоминает еще о тех, которых греки называли *αντίχθονας*, и о других частях вселенной, куда не может иметь доступа никто из нас, и откуда никто не может перейти к нам, и эти самые страны он называет мирами, когда говорит: «Океан непроходим для людей, но миры, расположенные за океаном, управляются теми же самыми распоряжениями Владыки Бога». Миром называется и эта вселенная, состоящая из неба и земли, как говорит Павел: «Преходит образ Мира сего»<sup>3</sup>. Господь же и Спаситель наш, кроме этого видимого мира, указывает еще и некоторый другой мир, который трудно описать и изобразить. Он говорит: «Аз от Мира сего несмь»<sup>4</sup>. Будучи как бы из какого-то другого мира, Он и говорит, что «Аз от Мира сего несмь». Мы сказали, что изображение этого мира трудно для нас, — с тою целью, чтобы не подать кому-нибудь повода думать, будто мы признаем существование каких-то образов, которые греки называют *ιδέας*. Мы совершенно чужды того, чтобы признавать бестелесный мир, существующий только в воображении ума и в игре представлений, и я не понимаю, как можно утверждать, что Спаситель — из этого мира или что туда пойдут святые. Однако то, к чему Спаситель призывает и убеждает стремиться верующих, несомненно, по Его изображению, славнее и блистательнее, нежели этот настоящий мир. Но будет ли тот мир, подразумеваемый Спасителем, отдельным от этого мира и удаленным от него на большое расстояние и по месту, и по качеству, и славе; или же он, хотя и будет превосходить (этот мир) славою и качеством, но однако будет содержаться внутри пределов этого мира, — это неизвестно и, по моему мнению, еще не доступно для человеческой мысли и ума, хотя последнее предположение кажется мне более вероятным. Впрочем, Климент,

<sup>1</sup> 18, 24.

<sup>2</sup> 1 Иоанн 5, 19.

<sup>3</sup> 1 Кор. 7, 31.

<sup>4</sup> Иоанн. 17, 15.

говоря об океане и о мирах, расположенных за ним, называет миры во множественном числе и утверждает, что эти миры управляются одним и тем же Промыслом — Высочайшего Бога; по-видимому, в этих словах заключается зародыш той мысли, что вся вообще вселенная, состоящая из небесного, вышенебесного, земного и преисподнего, называется единым и совершенным миром, остальные же миры (если только они есть) содержатся внутри этого мира или этим миром. Поэтому, как известно, называют мирами сферу луны или солнца, или остальных т. н. планет в отдельности; также называют миром, в частности, высшую сферу, именуемую *απλανῆς*. Наконец, в качестве свидетельства в пользу этого утверждения ссылаются даже на книгу пророка Варуха, где ясно говорится о семи мирах, или небесах. Но выше так называемой сферы *απλανῆς*, говорят, есть еще иная сфера, которая, при своей огромной величине и невыразимой обширности, своею величественною окружностью обнимает пространства всех сфер подобно тому, как у нас небо содержит всю поднебесную; таким образом, по этому представлению, все находится внутри той сферы подобно тому, как эта наша земля находится под небом. Думают, что эта именно сфера называется в священном Писании землею благою и землею живых; она имеет свое высшее небо, на котором написываются или написаны, по слову Спасителя, имена святых; этим небом содержится и замыкается та земля, которую Спаситель в Евангелии обещает кротким и смиренным. От имени той земли, говорят, получила свое название и эта наша земля, прежде именовавшаяся сушею, так же как и эта твердь названа небом по имени того неба. Но относительно мнений этого рода мы рассуждали полнее в другом месте, когда исследовали значение слов, что в начале Бог сотворил небо и землю<sup>1</sup>, так как Писание указывает, что есть иное небо и иная земля, помимо тверди, сотворенной, как сказано, по истечении двух дней, и помимо суши, впоследствии названной землею. — Некоторые говорят об этом мире, что он тленен, так как сотворен; и что он однако не разрушается, потому что крепче и сильнее тления — воля Бога, сотворившего мир и сохраняющего его

<sup>1</sup> Быт. 1, 1.



от господства тления. Но они с большим правом могут думать это в приложении к тому миру, который мы назвали раньше сферой — *αἰλαί*, потому что, по воле Божией, он не подлежит тлению, так как не может даже принимать условий тления: это — мир святых и достигших высшей чистоты (*ad liquidum purificatorum*), а не мир нечестивых, как наш (мир). Нужно рассмотреть, не это ли разумел апостол, когда сказал: «Не смотрящим нам видимых, но невидимых: видимая бо временна, невидимая же вечна. Вемы бо, яко, аще земная наша храмина (тела) разорится, создание от Бога имамы, храмину нерукотворенну, вечну на небесех»<sup>1</sup>. В самом деле, в другом месте Писание говорит: «Узрю небеса, дела перст Твоих»<sup>2</sup>, и о всем невидимом Бог сказал чрез пророка: «Вся сия сотвори рука Моя»<sup>3</sup>, между тем вечное жилище, которое (апостол) обещает святым на небесах, он называет нерукотворенным. Этим (апостол), без сомнения, показывает, что тварь разделяется на видимую и невидимую. Не одно и то же — то, чего мы не видим, и то, что невидимо. Невидимое не только не видится, но и по природе не может быть видимо, греки называют это *αδύματα*, т. е. бестелесным; то же, о чем Павел сказал: «что не видится»<sup>4</sup>, — это по природе может быть видимо, и только еще не доступно зрению тех, кому обещано это зрение.

7. Наметивши эти три мнения о конце всего и о высшем блаженстве, мы представляем каждому читателю тщательно и подробно обсудить, можно ли избрать или одобрить какое-нибудь из них. А эти мнения, повторяем, следующие. Или разумные существа будут вести бестелесную жизнь, после того как все будет покорено Христу и чрез Христа — Богу Отцу, когда Бог будет все и во всем. Или после покорения всего Христу и чрез Христа Богу, с Которым разумные твари, как духовные по природе, будут составлять один дух, самая телесная субстанция, соединившись с наилучшими и чистейшими духами, сообразно с качеством и заслугами их, перейдет (*transmutata*) в эфир-

<sup>1</sup> 2 Кор. 4, 18; 5, 1.

<sup>2</sup> Псал. 8, 4.

<sup>3</sup> Ис. 66, 2.

<sup>4</sup> 2 Кор. 4, 18.

ное состояние и просияет, по слову апостола: «И мы изменимся»<sup>1</sup>. Или же форма видимого пройдет, всякое тление уничтожится и очистится, и все это состояние мира, с его планетными сферами, окончится и перестанет существовать, поверх же сферы, называемой *αλλανής*, будет расположено местопребывание благочестивых и блаженных как бы на доброй земле и на земле живых, которую получают в наследие кроткие и смиренные; при этой земле будет небо, своим величественным кругом обнимающее и содержащее самую землю, — то небо, которое называется поистине и в собственном смысле небом. Это небо и земля и будут служить безопасным и вернейшим местопребыванием всех разумных существ в окончательном и совершенном состоянии их; именно одни существа заслужат обитание в той земле, после исправления и наказания, которые они перенесут за грехи, для очищения от них, и после исполнения и уплаты всего; другие же существа, бывшие покорными слову Божию и уже здесь научившиеся воспринимать премудрость Божию и повиноваться ей, удостоятся, говорят, царства неба или небес. И так достойнейшим образом исполнятся слова «блажени кротцыи, яко тии наследят землю», и «блажени нищии духом, яко тех есть царствие небесное»<sup>2</sup>, и слова псалма «вознесет тя, еже наследити землю»<sup>3</sup>, — ибо на эту землю, как говорится, нисходят, а на ту, вышнюю, возносятся. Таким образом, преуспеянием святых как бы открывается некоторый путь с той земли к тем небесам, так что на той земле они (святые), по видимому, не столько пребывают (*permanere*) сколько находятся временно (*habitare*), чтобы потом, по достижении должной степени совершенства, наследовать царство небесное.

---

<sup>1</sup> 1 Кор. 15, 52.

<sup>2</sup> Матф. 5, 5, 3.

<sup>3</sup> Псал. 34.

#### *Глава четвертая*

### **О ТОМ, ЧТО ОДИН БОГ ЗАКОНА И ПРОРОКОВ И ОТЕЦ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА**

1. Изложивши это по порядку и, насколько возможно, кратко, дальше, как было предположено с (самого) начала, мы должны опровергнуть тех, которые думают, что Отец Господа нашего Иисуса Христа есть иной Бог, а не Тот, Который давал вещания закона (*responsa legis*) Моисею или посылал пророков, и Который есть Бог отцов: Авраама, Исаака и Иакова, в этой истине веры нам нужно утвердиться прежде всего. — Итак, следует обратить внимание на часто встречающееся в Евангелиях изречение, которое прибавляется к некоторым отдельным Деяниям Господа и Спасителя нашего, а именно на изречение: «Да сбудется сказанное чрез пророка» то-то и то-то. Конечно, ясно, что пророки — от того Бога, Который сотворил мир. Отсюда, уже самая последовательность требует того заключения, что именно посылавший пророков предрек также и о Христе то, что нужно было предсказать (о Нем). И несомненно, что эти (пророчества) о Христе возвещал не кто-нибудь чуждый Христу, но Сам Отец Его. Да и то обстоятельство, что Спаситель и Его апостолы часто приводят свидетельства из Ветхого завета, также доказывает, что Спаситель и Его ученики придавали значение древним (свидетельствам). Спаситель, призывая учеников к любви, говорит: «Будите совершени, якоже Отец ваш небесный совершен есть, яко солнце Свое сияет на злыя и благия и дождит на правед-

ные и на неправедныя<sup>1</sup>. Эти слова даже самому мало-мышленному человеку яснейшим образом внушают мысль, что Спаситель предлагает Своим ученикам для подражания не иного какого-нибудь Бога, но именно творца неба и подателя дождей. Спаситель также учит, что, молясь, нужно говорить: «Отче наш, иже еси на небесех<sup>2</sup>», и этим показывает, конечно, не что иное, как то, что Бога должно искать в лучших частях мира, т. е. творения Его. Определяя наилучшие установления относительно клятвы, Он говорит: «Не должно клятися ни небом, яко престол есть Божий, ни землею, яко подножие есть ногама Его<sup>3</sup>»; но разве не очевидно полнейшее согласие этого изречения с пророческими словами: «небо — престол Мой, земля же подножие ног Моих»<sup>4</sup>. Изгоняя из храма продавцов овец, быков и голубей и опрокидывая столы меновщиков, Спаситель сказал: «Возьмите сия отсюда и не творите дому Отца Моего дому купленаго (купли)»<sup>5</sup>. Без сомнения, Отцом Своим (Спаситель) назвал Того, во имя Которого Соломон построил великолепный храм. Спаситель также сказал (о воскресении мертвых): «Несте ли чли реченнаго Богом к Моисею: Аз есмь Бог Авраамов и Бог Исааков, и Бог Иаковль. Несть Бог Бог мертвых, но Бог живых»<sup>6</sup>. Эти слова яснейшим образом научают нас, что Бога патриархов, именно Того, Который говорил чрез пророков (in prophetas): «Аз Господь Бог, и несть разве Мене еще Бога»<sup>7</sup>, Спаситель называл Богом живых, так как патриархи были святы и живы. Конечно, Спаситель знал, что Бог Авраама есть Тот, о Котором написано в законе, — Тот Самый, Который говорит, что «Аз есмь Господь Бог, и несть разве Мене еще Бога». И если Спаситель исповедует (Своим) Отцом Того Бога, Который не знает, что есть иной Бог выше Него, — как это допускают еретики, — то Он за-

<sup>1</sup> Матф. 5, 48, 45.

<sup>2</sup> Матф. 6, 9.

<sup>3</sup> Матф. 5, 34—35.

<sup>4</sup> Исаии. 66, 1.

<sup>5</sup> Иоанн. 2, 16.

<sup>6</sup> Мф 22, 31—32.

<sup>7</sup> Исаии. 45.5.

блуждается, провозглашая Отцом Того, Кто не знает Высочайшего Бога. Если же (этот Бог) знает, но обманывает, говоря, что нет иного Бога, кроме Него, то тем более заблуждается Спаситель, исповедуя (Своим) Отцом лжеца. Из всего этого вытекает та мысль, что Спаситель не знает иного Отца, кроме Бога — Создателя и Творца всего.

2. Долго будет, если собирать свидетельства из всех мест Евангелий, где высказывается учение о тождестве Бога закона и Евангелий. Однако мы коснемся кратко свидетельства Деяний апостольских<sup>1</sup>, где Стефан и апостолы обращают свои мольбы к Богу, сотворившему небо и землю и говорившему устами святых пророков Своих, и при этом называют Его Богом Авраама, Исаака и Иакова, — Богом, изведшим народ Свой из земли Египетской. Эти изречения, без сомнения, очевиднейшим образом направляют нашу мысль к вере в Творца и внушают любовь к Нему тем, которые с благочестием и верою приняли это учение о Нем. И Сам Спаситель, когда спросили Его, какая заповедь — величайшая из всех в законе, ответил, говоря: «Возлюбиши Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всею мыслию твоею; вторая же подобна ей: возлюбиши искренняго твоего, яко сам себе», — и к этому прибавил: «В сию обою заповедию весь закон и пророцы висят»<sup>2</sup>. Каким же образом, спрашивается, Спаситель тому человеку, которого Он научал и старался сделать Своим учеником, прежде всех заповедей указывает на ту заповедь, которою возбуждается любовь, без сомнения, к Богу закона? Ведь, то же самое учение и теми же самыми словами проповедывал именно закон. Конечно, вопреки всем этим очевиднейшим доказательствам можно допустить, что слова: «возлюбиши Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим» и проч. — Спаситель мог сказать об ином, — не знаю только каком, — Боге (а не о Творце). Но если закон и пророки, как говорят они, принадлежат Творцу, т. е. иному Богу, а не тому, которого Спаситель называет благим, то как тогда согласить с этим положением то изречение, которое присоединил к Своим словам Спаситель, а именно, что на этих двух заповедях

<sup>1</sup> Деян. гл. 7.

<sup>2</sup> Матф. 22, 37—40.

утверждаются закон и пророки? Каким образом может утверждаться на Боге чуждое и внешнее по отношению к Богу? Да и Павел, когда говорит: «Благодарю Бога моего, Которому служу от прародителей моих с чистою совестью»<sup>1</sup>, ясно показывает, что он перешел не к какому-нибудь новому Богу, но ко Христу. Ибо каких иных прародителей Павла нужно разуместь здесь, как не тех, о которых сам он говорит: «Евреи ли суть? И аз. Израильте ли суть? И аз»<sup>2</sup>. Также и предисловие к посланию его к Римлянам разве не показывает ясно всем тем, которые умеют понимать писания Павла, — какого именно Бога проповедует Павел? Он говорит: «Павел, раб Иисус Христов, зван апостол, избран в благовестие Божие, еже прежде обеща пророки Своими, в Писаниях Святых, о Сыне Своем, бывшем от семени Давидова по плоти, нареченным Сыне Божии в силе, по духу святыни, из воскресения от мертвых, Иисуса Христа, Господа Нашего»<sup>3</sup>, и пр. Он еще говорит: «Да не заградиши устен вола молотяща. Еда о волах радит Бог? Или нас ради всяко глаголет?»<sup>4</sup> «Нас бо ради написася, яко о надежде должен есть орая орати, и молотий с надеждею своего упования причащаться»<sup>5</sup>. И в этих словах апостол ясно показывает, что именно Тот Бог, Который дал закон, говорит ради нас, т. е. ради апостолов: «Да не заградиши устен вола молотяща», — потому что у Него была забота не о волах, но об апостолах, проповедывавших Христово Евангелие. В другом месте, проникаясь уважением к обетованию закона, тот же самый Павел говорит: «Чти отца твоего и мать: яже есть заповедь первая во обетовании: да благо ти будет, и будеши долголетен на земли, на земли блазе, юже Господь, Бог твой, дает тебе»<sup>6</sup>. Здесь апостол, без сомнения, заявляет, что ему любезны закон, и Бог закона, и Его обетования.

3. Но так как последователи этой ереси обыкновенно соблазняют сердца простых верующих некоторыми об-

<sup>1</sup> Деян. 23, 1; 24, 14. 16.

<sup>2</sup> 2 Кор. 11, 22.

<sup>3</sup> Римл. 1, 1—4.

<sup>4</sup> 1 Кор. 9, 9—10

<sup>5</sup> 1 Кор. 9, 9—10.

<sup>6</sup> Ефес. 6, 2—3; Исх. 20, 12.

манчивыми софизмами, то, я думаю, не излишне, представив обман и ложь их, опровергнуть то, что они обыкновенно приводят в своих доказательствах. Они говорят: написано — «Бога никтоже виде нигдеже»<sup>1</sup>. Бога же, проповедуемого Моисеем, видел и сам Моисей и предшествовавшие ему отцы, а Бога, возвещаемого Спасителем, совершенно никто не видел. Но спросим их и себя: видимым или невидимым признают они того, кого исповедуют Богом, в отличие от Бога — творца? — Если они скажут, что Бог — видим, то пойдут против учения Писания, свидетельствующего о Спасителе, что Он есть «образ Бога невидимаго, перворожден вся твари»<sup>2</sup>, и, кроме того, придут к нелепому учению о телесности Бога. В самом деле, предмет может быть видимым не иначе, как чрез форму, величину и цвет, что составляет отличительные свойства тел. Но если Бог, по их учению, есть тело, то, значит, Он состоит из материи, так как всякое тело состоит из материи. Если же Он состоит из материи, а материя, без сомнения тленна, то и Бог тогда будет подлежать тлению. Еще спросим их: сотворена ли материя, или нерожденна, т. е. не сотворена? Если они скажут, что материя не сотворена, т. е. нерожденна, то должны будут признать, что Бог составляет одну часть (этой) материи, а мир другую часть (ее). Если же они ответят, что материя сотворена, тогда без сомнения, получится то заключение, что они исповедуют сотворенным Того, Кого называют Богом, а этого не допускает, конечно, ни их, ни наш разум. Но они скажут: Бог невидим. Но что же вы тогда будете делать? Если вы говорите, что Он невидим по природе, то Он должен быть невидимым и для Спасителя. Между тем, говорится, что Бог, Отец Христа, видим, потому что «видевый», говорит, «Мене, виде Отца.»<sup>3</sup>. Конечно, это сильно затрудняет вас; но мы понимаем это не в смысле видения, а в смысле познания: потому что познавший Сына познает и Отца. Таким же образом, нужно думать, и Моисей видел Бога:

<sup>1</sup> Иоанн. 1, 18.

<sup>2</sup> 1 Кор. 1, 15.

<sup>3</sup> Иоанн 14, 9.

Он не телесными очами созерцал Его, но познавал Его зрением сердца и чувством ума, и то — только отчасти, — так как ясно сказано: «лице Мое» (т. е. Того, Кто давал ответ Моисею) «не явится тебе, но узриши задняя Моя».<sup>1</sup> Конечно, это выражение нужно понимать с тою таинственностью, с какою прилично разумеать божественные слова, — совершенно отвергши и презревши те старушечьи басни, которые придумывают неопытные люди о «переде» и «заде» Божиим. Пусть также никто не думает, будто мы мыслим нечто нечестивое, когда говорим, что Отец невидим и для Спасителя. Нужно принять во внимание, как далеко мы отстоим от еретиков, употребляя это выражение в борьбе против них. В самом деле мы сказали, что иное дело — видеть и быть видимым, и иное дело — знать и быть знаемым, или — познавать и быть познаваемым. Видеть и быть видимыми — свойственно телам, а этого конечно, нельзя будет приложить ни к Отцу, ни к Сыну, ни к Святому Духу в Их взаимных отношениях: природа Троицы не подлежит условиям видения; свойство взаимно видеть друг друга она предоставляет существам, имеющим тело, т. е. всем прочим тварям; бестелесной же, т. е. в собственном смысле духовной, природе прилично только познавать и быть познаваемою, как это возвещает и Сам Спаситель, когда говорит, что «никтоже знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын и емуже аще волит Сын открыть»<sup>2</sup>. Итак ясно: Он не сказал, «Никтоже видеть Отца, токмо Сын», но: «Никтоже знает Отца, токмо Сын.»

4. Еретики думают найти основание к опровержению нас в тех изречениях Ветхого завета, где Богу приписываются раскаяние или гнев, или какое-нибудь иное страстное человеческое расположение; они утверждают, что Бога должно мыслить совершенно бесстрастным и чуждым всех этих волнений. Но им должно показать, что подобное (тому, что заключается в Ветхом завете) есть также и в евангельских притчах. Здесь, напр., рассказывается, что некто насадил виноградник и поручил его виноградарям;

<sup>1</sup> Исх. 33, 23.

<sup>2</sup> Матф. 11, 27.



когда же виноградары убили посланных к ним слуг и, наконец, убили даже посланного к ним сына, то хозяин, разгневавшись, отнял у них виноградник и злых виноградарей предал на лютую погибель, а виноградник отдал другим виноградарям с тем, чтобы они отдавали ему плод в свое время<sup>1</sup>. В другой притче рассказывается, что, когда господин отправился за получением царства, то граждане послали вслед за ним посольство, говоря: «Не хотим, чтобы он царствовал над нами», тогда, получивши царство и возвратившись, господин в гневе приказал убить этих граждан в своем присутствии, а город их истребил огнем<sup>2</sup>. Но мы, когда читаем о гневе Божиим — в Ветхом ли то завете, или в Новом, — обращаем внимание не на букву рассказа, а отыскиваем в таких местах духовный смысл, дабы понять их так, как достойно мыслить о Боге. Так, когда мы объясняли тот стих второго псалма, где говорится: «Тогда возглаголет к ним гневом Своим и яростию Своею смятет я»<sup>3</sup>, мы, насколько могли, соответственно малости нашего ума, показали, как именно должно понимать это (изречение о гневе Божиим).

---

<sup>1</sup> Лук. 20.

<sup>2</sup> Лук. 19.

<sup>3</sup> Псал. 2, 5.

## *Глава пятая* **О ПРАВЕДНОМ И БЛАГОМ**

1. Некоторых беспокоит еще то, что представители этой ереси, по-видимому, придумали себе некоторое разделение и, на основании его, говорят, что иное дело — правда, и иное — благодать; это разделение еретики применили также и к Божеству, а потому утверждают, что Отец Господа нашего Иисуса Христа есть Бог благой, но не праведный; Бог же закона и пророков — Бог справедливый, но не благой. Я считаю необходимым, по возможности кратко, ответить на этот вопрос. Итак, благодатью они считают некоторое такое расположение, в силу которого добро должно оказываться всем, хотя бы тот, кому оказывается благодеяние, был недостойн и не заслуживал получить (его). Но мне кажется, они неправильно пользуются таким определением (благодати), на основании которого они думают, что благодеяние уже не делается тому, кому причиняется что-нибудь печальное или строгое. Что касается справедливости, то они считают ее таким расположением, которое воздает каждому по заслугам. Но и в этом случае они опять неправильно толкуют смысл своего определения. Они думают, будто справедливое существо злым делает зло, а добрым — добро, т. е. по их пониманию, справедливый, по-видимому, не желает добра злым, но несется против них с какою-то ненавистью. При этом они собирают разные рассказы из Ветхого завета, например, о наказаниях потопом и потонувших в нем, или об опустошении Содома и Гоморры дождем огненным и серным, или о

погибели всех (евреев) в пустыне за свои грехи, когда ни один из тех, кто вышел из Египта, не вошел в землю обетованную, кроме Иисуса и Халева. Из Нового же завета они собирают слова милосердия и любви (pietatis), которыми Спаситель наставлял Своих учеников, и которые, по-видимому, возвещают, что никто не благ, кроме одного Бога Отца. На основании всего этого они и осмеливаются называть Отца Иисуса Христа благим и отличают от Него Бога мира, Которого им угодно называть праведным, но только не благим.

2. Но прежде всего, я думаю, нужно спросить у них следующее. Разве могут они, с точки зрения своего определения, доказать справедливость Создателя, Который по заслугам наказал погибших во время потопа, или содомитян, или евреев, вышедших из Египта, между тем как мы видим, что иногда совершаются дела гораздо более непотребные и преступные, нежели те, за какие погибли вышеуказанные люди, и однако не видим, чтобы каждый из этих грешников омывал свои преступления заслуженным наказанием. Неужели они скажут, что бывший некогда справедливым (впоследствии) сделался благим? Или они лучше станут думать, что Творец теперь, конечно, справедлив, но терпеливо сносит человеческие грехи, а тогда не был даже и справедливым, потому что вместе со свирепыми и нечестивыми исполинами истреблял невинных мальчиков и грудных детей? Но они думают так потому, что не умеют слышать ничего, кроме буквы. Пусть же они в таком случае покажут, каким образом оказывается справедливым по букве то, что грехи родителей отдаются в лоно сынов их до третьего и четвертого поколения, и на сыновей сынов их после них?<sup>1</sup> Мы ж понимаем все эти и подобные выражения не в буквальном смысле; наоборот, согласно научению Иезекииля, который назвал их притчей<sup>2</sup>, мы отыскиваем только внутренний смысл этой самой притчи. Они должны также показать и то, как можно признать справедливым и воздающим каждому по заслугам того, кто наказывает земнородных и дьявола, хотя они не совершили ничего достойного наказания. В самом деле,

<sup>1</sup> Второз. 5, 9.

<sup>2</sup> Иезек. 18, 3.

если, по представлению самих еретиков, они были существами злыми и погибшими по природе, то они не могли делать ничего доброго. Следовательно, коль скоро еретики (и в этом случае) называют Творца судьей, то Он оказывается судьей не столько дел, сколько природы: потому что злая природа не может делать добра, также и добрая природа не может делать зла. Далее, если Бог, Которого они называют благим, благ ко всем, то, без сомнения, Он благ и к погибающим; но почему же Он не спасает их? Если Он не хочет (спасти их), то Он уже — не благ, если же и хочет, но не может, то Он — не всемогущ. Но пусть они лучше послушают, что, по Евангелию, Отец Господа нашего Иисуса Христа приготовляет огонь дьяволу и ангелам его<sup>1</sup>. И каким образом это, насколько карательное, настолько же и суровое, дело, с их точки зрения, окажется свойственным благому Богу? Да и Сам Спаситель, Сын Бога благого, свидетельствует в Евангелиях и говорит, что если бы в Тире и Сидоне явлены были чудеса, то они некогда покались бы во вретще и пепле<sup>2</sup>. Но почему, спрашиваю я, Христос, подошедши очень близко к этим городам и даже вступивши в пределы их, все-таки уклоняется войти в самые города и показать им обилие знамений и чудес, — хотя было известно, что, по совершении этих чудес, они покались бы во вретще и пепле? Если Он не делает этого, то, значит, Он предоставляет погибели те города, которые не были злыми и погибшими по природе, как показывает самое евангельское повествование, отмечающее, что они могли бы покаяться. Точно также в некоторой евангельской притче царь, пошедши посмотреть на возлежавших званых (гостей), увидел одного (из возлежавших) одетым не в брачные одежды и сказал ему: «Друже, како вшел еси семо, не имый одеяния брачна?» Он же молчал. Тогда рече царь слугам: «Связавше ему руце и нозе, возьмите его и вверзите его во тьму кромешнюю: ту будет плачь и скрежет зубом»<sup>3</sup>. Пусть они скажут нам, кто этот царь, который, вошедши посмотреть на возлежавших и

---

<sup>1</sup> Матф. 25, 41.

<sup>2</sup> Матф. 11, 21.

<sup>3</sup> Матф. 22, 12—13.

найдя между ними одного в грязных одеждах, приказывает своим слугам связать его и бросить во тьму внешнюю? Неужели это — тот, которого они называют справедливым? Но, в таком случае, почему он приказал приглашать (безразлично) добрых и злых и не повелел слугам осведомляться об их заслугах? Этим самым, конечно, показывается уже не настроение (*affectus*) некоторого справедливого, — как говорят еретики, — Бога, воздающего по заслугам, но настроение безразличной благодати (по отношению ко всем). Если же необходимо понимать это в отношении к благому Богу, т. е. ко Христу или к Отцу Христа, то чем отличается это от того, за что они порицают праведный суд Божий, и, далее, что порицают они в Боге закона? Ведь, то же самое оказывается и в Боге благом, Который послал своих слуг звать добрых и злых, а между тем приглашенного ими человека, за нечистые одежды, приказал связать по рукам и ногам и бросить во тьму внешнюю.

3. Для опровержения того, что обыкновенно представляют еретики, достаточно тех свидетельств, которые мы взяли из Писания. Однако, в борьбе с ними не излишне, кажется, представить некоторые доводы и от разума. Итак, мы спрашиваем их, знают ли они, что считается у людей добродетелью или пороком, и можно ли говорить о добродетелях в Боге или, по их мнению, в двух богах? Пусть они ответят также на вопрос: если они признают благодать некоторою добродетелью, — с чем, без сомнения, они согласятся, — то что скажут они о справедливости? Мне кажется, они никогда, конечно, не дойдут до такого безумия, чтобы не признать справедливость добродетелью. Но если добро есть добродетель, и справедливость — тоже добродетель, то, без сомнения, справедливость есть благодать. Если же они скажут, что справедливость не есть добро, то, значит, она есть или зло, или нечто безразличное. Конечно, если они скажут, что справедливость есть зло, то, по моему мнению, глупо и отвечать им. Мне кажется, это значило бы отвечать на безумные речи сумасшедших людей. И действительно, как можно считать злом то, что, по их собственному сознанию, может воздавать

добрым доброе? Далее, если они назовут правду делом безразличным, то последовательно нужно будет признать безразличными и умеренность (*sobrietas*), и благоразумие (*prudencia*), и все прочие добродетели. И что мы ответим тогда Павлу на его слова: «Аще кая добродетель и аще кая похвала, сия помышляйте, имже и научистесь, и приясте, и слышасте, и видесте во мне»<sup>1</sup>. Итак, пусть научатся они чрез исследование Писаний, каковы отдельные добродетели, и не уклоняются в то, что они говорят, будто Бог, воздающий каждому по заслугам, воздает злом за зло по ненависти к злым, а не потому, что согрешившие нуждаются во врачевании более или менее суровыми средствами, и по этой причине к ним применяются меры, в настоящее время, под видом исправления, причиняющие, по-видимому, чувство страдания. Они не читают, что написано о надежде погибших в потопе, о каковой надежде сам Петр, в своем первом послании, говорит так: «Зане Христос умершвлен быв плотию, ожив же духом, о Нем же и сущим в темнице духовом сошед проповеда, противльшимся иногда, егда ожидаше Божие долготерпение, во дни ноевы делаему ковчегу, в нем же мало, сиречь, осмь душ спасошася от воды, егоже воображение ныне и вас (нас) спасает крещение»<sup>2</sup>. Относительно же Содомы и Гоморры пусть они скажут нам, признают ли они пророческие слова принадлежащими Богу Творцу, т. е. Тому, Который, по рассказу Писания, послал на них огненный и серный дождь? Что же говорит о них пророк Иезекииль? «Содом будет возстановлен по прежнему»<sup>3</sup>. Ясно, что сокрушая достойных наказания, Он сокрушает их для блага. Он даже Халдее говорит: «Имаши углие огненное, сяди на них, сии будут тебе помощь»<sup>4</sup>. Пусть также послушают, что сказано в 77 псалме, приписываемом Асафу, о падших в пустыне: «Егда убиваше я, тогда взыскаху Его»<sup>5</sup>. Не говорит, что, по убиении одних, другие искали Его, но говорит, что гибель именно убитых была такова, что, по

<sup>1</sup> Фил. 4, 8—9.

<sup>2</sup> 1 Петр. 3, 18—21.

<sup>3</sup> Иезек. 16, 55.

<sup>4</sup> Исаии 47, 14—15.

<sup>5</sup> Псал. 77, 34.

умерщвлении, они искали Бога. Из всего этого ясно, что праведный и благой Бог закона и Евангелий — один и тот же и что Он как благоволит с правдою, так и наказывает с благостью, потому что ни благость без правды, ни правда без благости не могут быть показателями достоинства божественной природы. Но, побуждаемые их хитростями, прибавим еще следующее. Если правда не есть добро, то, без сомнения, и неправда не есть зло, потому что добру противоположно зло, а правде — неправда; следовательно, по вашему мнению, как справедливый не есть добрый, так и несправедливый не есть злой, и, наоборот, как добрый не есть справедливый, так и злой не есть несправедливый. Но кому не покажется нелепым, что Богу благому противоположен Бог злой, Богу же праведному, которого они считают ниже благого, не противоположен никто. Ведь, нет никого, кто назывался бы несправедливым, как есть сатана, именуемый злым. Итак, что же? Отвергнем то, что защищаем. Ведь, они не могут же сказать, что злой не есть в то же время несправедливый, а несправедливый не есть злой. Таким образом, если в этих противоположностях справедливость нераздельно связана со злом, и зло с несправедливостью, то, без сомнения, и благой не отделим от справедливого, и справедливый от благого; и как непотребство зла и неправды мы называем одним и тем же непотребством, так и добродетель благости и справедливости мы должны считать за одну и ту же добродетель.

4. Но они снова призывают нас к словам Писания, предлагая свой пресловутый вопрос. Они говорят: написано, что «не может древо зло плоды добры творить, от плода бо древо познано будет»<sup>1</sup>. Но к чему они говорят это? Какое именно дерево представляет собою закон, это обнаруживается из плодов его, т. е. из слов заповедей. Если закон добр, то, без сомнения, и Бога, давшего этот закон, нужно признать добрым. Если же закон более справедлив, чем добр, то и законодателя Бога нужно признать справедливым. Но апостол Павел без всякой околичности говорит: «Темже убо закон благ и заповедь свята, и праведна, и блага»<sup>2</sup>. Отсюда ясно, что Павел не учился буквам у

<sup>1</sup> Матф. 7, 18; 12, 33.

<sup>2</sup> Римл. 7, 12.

тех, кто отделяет правду от добра, но был наставлен тем Богом и вдохновлен Духом того Бога, Который вместе и свят, и благ, и справедлив; говоря Духом (*per Spiritum*) этого Бога, он поэтому и называл заповедь закона святою, и праведною, и доброю. А чтобы яснее показать, что благодать в заповеди преобладает над правдою и святостью, — при повторении изречения он, вместо этих трех свойств, указывает одну только благодать (доброту); он говорит: «Благое ли убо бысть мне смерть; да не будет»<sup>1</sup>. Апостол знал, конечно, что благодать есть родовая добродетель, правда же и святость — виды рода; поэтому, назвавши сначала и род, и виды вместе, при повторении изречения, он ограничился одним только родом. И в последующих словах: «Грех блaгим ми содевая смерть»<sup>2</sup> он обозначает родовым понятием то, что выше обозначил по видам. Таким же образом должно понимать и слова: «Благий человек от благаго сокроуища износит блага, и лукавый человек от благаго сокроуища износит блага, и лукавый человек от лукаваго сокроуища износит лукавая»<sup>3</sup>. Спаситель взял здесь родовые понятия доброго и злого, без сомнения, показывая, что в добром человеке есть и справедливость, и умеренность, и благоразумие, и благочестие, и все, что можно называть или считать добрым. Подобным образом и злым Он назвал, без сомнения, (такого) человека, который и несправедлив, и нечист, и нечестив, — словом, имеет все частные качества, безобразящие злого человека. И как никто не считает человека злым, и никто не может быть злым без этих недостатков, так и без тех добродетелей, конечно, никто не может быть признан добрым. Но у них остается еще то, что они считают как бы щитом, по преимуществу данным им, — это — слова Господа в Евангелии: «Никтоже благ, токмо един Бог Отец»<sup>4</sup>. Они говорят, что это — собственное имя Отца Христова, Который отличен от Бога-Творца всего, каковому творцу Спаситель не дал наименования благодати. Итак, посмотрим, действительно ли Бог пророков, творец мира и законодатель не

<sup>1</sup> Римл. 7, 13.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Матф. 12, 35.

<sup>4</sup> Лук. 18, 19.



называется в Ветхом завете благим? Но вот слова Псалмов: «Коль благ Бог Израилев правым сердцем»<sup>1</sup> — и: «Да речет (ныне) дом израилев, яко благ, яко в век милость Его»<sup>2</sup>. И в «Плаче Иеремии» написано: «Благ Господь надеющимся нань, души, ищущей Его»<sup>3</sup>. Итак, в Ветхом завете Бог часто называется благим. Точно также в Евангелиях Отец Господа нашего Иисуса Христа называется праведным. Так, в Евангелии от Иоанна Сам Господь наш, в молитве к Отцу говорит: «Отче праведный, и мир Тебе не позна»<sup>4</sup>. Пусть они не говорят, что в этом случае Спаситель называл Отцом творца мира, вследствие восприятия плоти, и этого самого (творца) именовал праведным: такое понимание исключается непосредственно следующими словами: «И мир Тебе не позна». Ведь, по их учению, мир не знает одного только благого Бога; создателя же своего вполне знает, по слову Самого Господа, что мир любит свое. Итак, ясно, что тот Бог, Которого они считают благим, в Евангелиях называется праведным. На досуге можно будет собрать побольше свидетельств, где Отец Господа нашего Иисуса Христа, в Новом завете, называется праведным, а Творец неба и земли, в Ветхом завете, называется благим, — чтобы когда-нибудь, таким образом, устыдились еретики, убежденные этими многочисленными свидетельствами.

---

<sup>1</sup> Псал. 72, 1.

<sup>2</sup> Псал. 117, 2.

<sup>3</sup> Плач Иерем. 3, 25.

<sup>4</sup> Иоанн. 17, 25.

## *Глава шестая* **О ВОПЛОЩЕНИИ ХРИСТА**

1. После этих исследований, время обратиться к вопросу о воплощении Господа и Спасителя нашего, как и почему Он сделался человеком? В самом деле, по мере наших малых сил, мы уже рассмотрели божественную природу, — более на основании ее собственных дел, чем на основании созерцания нашей мысли; мы рассмотрели также и творения ее (божественной природы), как видимые, так и невидимые, созерцаемые верою, — потому что человеческая брэнность не все может видеть очами и постигать разумом, вследствие того, конечно, что мы, люди, — самое немощное и слабое животное из всех разумных животных; тогда как те существа, небесные или вышенебесные, стоят гораздо выше (нас). Теперь, таким образом, нам остается задаться вопросом о среднем между всеми этими тварями и Богом, т. е. о Посреднике, Которого апостол Павел провозглашает «первородным всея твари». Мы видим, что в священном Писании много говорится о Его величии, мы находим, что Он «есть образ Бога невидимаго, перворожден всея твари, яко Тем создана быша всяческая, видимая и невидимая, аще престолы, аще господствия, аще начала, аще власти: всяческая Тем и о Нем создашася: и Той есть прежде всех, и всяческая в Нем состоятся»<sup>1</sup>. Он есть глава всего, и один только имеет свою

---

<sup>1</sup> Колос. 1, 15—17.

главою Бога Отца, ибо написано: «Глава же Христу — Бог»<sup>1</sup>. Написано также, что «никтоже знает Отца, токмо Сын, и никтоже знает Сына, токмо Отец»<sup>2</sup> — ибо кто может знать, что такое премудрость, кроме Родившего ее? Или кто с полною ясностью знает, что такое истина, кроме Отца истины? Кто подлинно может исследовать всю природу Слова Божия и природу Самого Бога, которая от Бога, кроме одного только Бога, у Которого было Слово. Поэтому мы должны быть уверены, что это Слово, или Разум, эту Премудрость, эту Истину никто не знает, кроме одного только Отца, и потому о Нем написано: «Ни самому, мню, всему миру вместити пишемых книг»<sup>3</sup>, т. е. (книг) о славе и величии Сына Божия. И, действительно, не возможно изложить в письменах то, что относится к славе Спасителя. Итак, видя столько великих свидетельств о природе Сына Божия, мы цепенеем, в величайшем изумлении от того, что это, превосходящее всех, Существо, унижая Себя из состояния Своего величия, сделалось человеком и жило между людьми, — как свидетельствует (об этом) благодать, изливавшаяся устами Его, и как засвидетельствовал Ему Отец небесный, и как подтверждают различные знамения и чудеса, и силы, совершенные Им. Прежде этого Своего явления во плоти, Он послал пророков в качестве предтеч и вестников Своего пришествия. После же вознесения Своего на небеса, Он дал повеления обойти всю вселенную святым апостолам, исполненным силою Его Божества, — людям неопытным и неученым, (вышедшим) из среды мытарей или рыбаков; Он дал им повеление, чтобы из всякого языка и из всех народов они составили собрание (людей) благочестивых, верующих в него.

2. Но из всех чудес и великих дел, относящихся к Нему, в особенности то возбуждает удивление человеческого ума, и слабая мысль смертного существа никак не может понять и уразуметь в особенности того, что столь великое могущество божественного величия, — что Само Слово Отчее и Сама Премудрость Божия, в Которой сотворено

<sup>1</sup> 1 Кор. 11, 3.

<sup>2</sup> Матф. 11, 27.

<sup>3</sup> Иоанн. 21, 25.

все видимое и невидимое, находилось, как нужно этому верить, в пределах ограниченности (*intra circumscriptiōnem*) человека, явившегося в Иудее, что Премудрость Божия вошла в утробу матери, родилась младенцем и плакала по подобию плачущих младенцев, что потом (этот Сын Божий) был смущен смертью, как это Сам Он исповедует, когда говорит: «Прискорбна есть душа Моя до смерти»<sup>1</sup>, и что, наконец, Он был доведен до смерти, считающейся у людей самою позорною, и несмотря на это чрез три дня воскрес. Таким образом, мы видим в Нем, с одной стороны, нечто человеческое, чем Он, по-видимому, несколько не отличается от общей немощи (*fragilitate*) смертных, с другой же стороны, — нечто божественное, что не свойственно никакой иной природе, помимо той первой и неизреченной природы Божества. Отсюда и возникает затруднение для человеческой мысли: пораженная изумлением, она недоумевает, куда склониться, чего держаться, к чему обратиться. Если она мыслит Его Богом, то видит Его смертным, если она считает (Его) человеком, то усматривает Поправшего власть смерти и Восстающего из мертвых с добычею. Поэтому должно со всяким страхом и благоговением наблюдать, чтобы в одном и том же (лице) обнаружить истину той и другой природы, так чтобы, с одной стороны, не помыслить чего-нибудь недостойного и неприличного о той божественной и неизреченной сущности (*substantia*), и, с другой стороны, деяния (Его как человека) не счесть ложными призрачными образами. Вложить все это в уши человеческие и изъяснить словами, конечно, далеко превосходит силы нашего достоинства, ума и слова. Я думаю, что это превосходит даже меру (способностей, присущих) святым апостолам; а, может быть, изъяснение этого таинства не доступно даже всей твари небесных сил. Мы изложим учение об этом предмете, — насколько возможно кратко, — вовсе не по побуждениям некоторого дерзновения, но только потому, что этого требует план сочинения, причем изложим более то, что содержит наша вера, чем обычные доказательства, представ-

---

<sup>1</sup> Матф. 26, 38.

ляемые человеческим разумом, с своей же стороны представим скорее наши предположения, чем какие-нибудь ясные утверждения.

3. Итак, по учению Писания, Единородный [Сын] Божий, чрез Которого, — как показало предшествующее рассуждение, — сотворено все видимое и невидимое, и сотворил все и сотворенное любит. Поэтому, будучи Сам невидимым образом невидимого Бога, Он невидимо даровал участие в Себе всем разумным тварям, так чтобы каждый участвовал в Нем настолько, насколько проникнется чувством любви по отношению к Нему. Но, вследствие способности свободного произволения, между душами произошло различие и разнообразие, потому что одна душа питала более горячую любовь к Своему Творцу, другая более поверхностную и слабую. Та же душа, о которой Иисус сказал, что «никтоже возьмет душу Мою от Мене»<sup>1</sup> от самого начала творения и в последующее время неотделимо и неразлучно пребывала в Нем, как в премудрости и Слове Божиим, как в истине и вечном свете и, всем существом своим воспринимая всего (Сына Божия), и входя в свет и сияние Его, сделалась по преимуществу одним духом с Ним, как и апостол обещает тем, которые должны подражать ей: «Прилепляйся Господеву един дух есть с Господем»<sup>2</sup>. При посредстве этой-то субстанции души между Богом и плотью (ибо Божественной природе не возможно было соединиться (*misceri*) с телом без посредника), Бог, как мы сказали, рождается человеком, потому что для этой средней субстанции не было противоестественно принять тело, и, с другой стороны, этой душе, как субстанции разумной, не было противоестественно воспринять Бога, в Которого, как сказали мы выше, она уже всецело вошла, как в Слово, и Премудрость, и Истину. Поэтому, и сама вся будучи в Боге и восприняв в Себя всего Сына Божия, эта душа с принятой ею плотью по справедливости называется Сыном Божиим, силою Божиею, Христом и Божиею Премудростью, — и, наоборот,

<sup>1</sup> Иоанн. 10, 18.

<sup>2</sup> 1 Кор. 6, 17.

Сын Божий, чрез Которого все сотворено, называется Иисусом Христом и Сыном Человеческим. Так говорится, что Сын Божий умер, — разумеется, по той природе, которая, конечно, могла принять смерть, — а Имеющий прийти во славе Отца Своего со святыми ангелами называется Сыном Человеческим. По этой-то причине во всем Писании, как божественная природа называется человеческими именами, так и человеческая природа украшается славными наименованиями божественной природы; ибо об этом больше, чем о чем-нибудь другом, можно сказать словами Писания: «Будета оба в плоть едину, темже уже не ста два, но плоть едина»<sup>1</sup>. Нужно думать, что Слово Божие в большей степени составляет одно с душою во плоти, чем муж с женою. Равным образом быть одним духом с Богом кому более прилично, как не этой душе, которая чрез любовь так соединилась с Богом, что по справедливости называется единым духом с Ним.

4. Совершенство любви и искренность приобретенного расположения сделали это единство ее с Богом нераздельным, так что восприятие этой души (Сыном Божиим) не было случайным или призрачным (*sim personae acceptione*), но было даровано ей по достоинству за ее добродетели. Что это так, послушай пророка, который говорит об этой душе: «Возлюбил еси правду и возненавидеть еси беззаконие: сего ради помаза Тя, Боже, Бог твой елеем радости паче причастник Твоих»<sup>2</sup>. Итак, Он помазывается елеем радости, т. е. душа Христа вместе со Словом Божиим делается Христом — в награду за любовь. Помазание елеем радости означает не что иное, как исполнение Святым Духом; слова же «паче причастник» показывают, что ей не была дана благодать Духа, как пророкам, но что в ней присутствовала субстанциальная полнота Самого Слова Божия, как и апостол сказал: «В Том живет всяко исполнение Божества телесне»<sup>3</sup>. Наконец, по этой же причине пророк не только сказал: «Возлюбил еси правду», но еще прибавил: «И возненавидел еси беззаконие», так как воз-

<sup>1</sup> Марк. 10, 8.

<sup>2</sup> Псал. 44, 8.

<sup>3</sup> Колос 2, 9.

ненавидеть беззаконие означает то, что говорит о Нем Писание: Он «беззакония не сотвори, ниже обретется лезть во устех Его»<sup>1</sup>, — и еще: «Искушен по всяческим, по подобию, разве успеха»<sup>2</sup>. И Сам Господь говорит: «Кто от вас обличает Мя о гресе?»<sup>3</sup> И опять Сам (Он) говорит о Себе: «Грядет бо сего мира князь, и во Мне не имать ничесоже»<sup>4</sup>. Все это показывает, что в Нем никакого не было греховного чувства. Желая яснее обозначить это, — именно то, что греховное чувство никогда не входило в Него, пророк говорит: «Прежде неже разумети отрочати назвати отца или матерь, отринет лукавое»<sup>5</sup>.

5. Кому-нибудь может представиться такое затруднение: выше мы показали, что во Христе есть разумная душа, но во всех своих рассуждениях мы часто доказывали, что природа душ способна к добру и злу. Это затруднение разъясняется следующим образом. Не может быть сомнения в том, что природа той души была такая же, какая присуща всем душам; в противном случае, если бы она не была поистине душою, она не могла бы и называться душою. Но так как способность выбора между добром и злом присуща всем (душам), то эта душа, принадлежащая Христу, так возлюбила правду, что, вследствие величия любви, прилепилась к ней неизменно и нераздельно, так что прочность расположения, безмерная сила чувства, неугасимая пламенность любви отсекали (у ней) всякую мысль о соращении и изменении, и что прежде было свободным, то, вследствие продолжительного упражнения, обратилось в природу. Таким образом, должно веровать, что во Христе была человеческая и разумная душа, и в то же время нужно думать, что эта душа не имела никакого расположения или возможности ко греху.

6. Но для полнейшего разъяснения дела, кажется, не излишне воспользоваться каким-нибудь подобием, хотя в столь возвышенном и столь трудном вопросе нельзя най-

---

<sup>1</sup> Ис. 53, 9.

<sup>2</sup> Евр. 4, 15.

<sup>3</sup> Иоанн. 8, 46.

<sup>4</sup> Иоанн. 14, 30.

<sup>5</sup> Исх. 8, 4 и 7, 16.

ти много подходящих примеров. Однако без всякого пре-  
дубеждения представим такой пример. Металл железа мо-  
жет воспринимать и холод и жар. Итак, допустим, что ка-  
кое-нибудь количество железа всегда лежит в огне и, всеми  
своими порами и всеми своими жилами воспринимая  
огонь, все сделалось огнем. Если огонь никогда не отделя-  
ется от этого железа, и оно не отделяется от огня, то не-  
ужели мы скажем, что этот кусок железа, — который по  
природе, конечно, есть железо, — находясь в огне и по-  
стоянно пылая, может когда-нибудь принять холод? На-  
против, мы говорим, — и это вернее, — что скорее весь  
(этот кусок железа) сделался огнем, потому что в нем не  
усматривается ничего иного, кроме огня, как это мы часто  
наблюдаем (своими) глазами в печах, — и если кто попро-  
бует тронуть или пощупать (его), то почувствует силу огня,  
а не железа. Таким же образом и та душа, как железо — в  
огне, всегда находится в Слове, всегда в Премудрости, все-  
гда в Боге, и поэтому все, что она делает, что чувствует,  
что мыслит, есть Бог. Вот почему эта душа не может быть  
названа совратимою и изменчивою: она получила неизме-  
няемость вследствие непрерывного и пламенного едине-  
ния со Словом Божиим. Конечно, и на всех святых, нуж-  
но думать, нисходит некоторая теплота Слова Божия: но в  
этой душе субстанциально почил самый божественный  
огонь, от которого исходит некоторая теплота на прочих.  
Ведь, и слова: «Помаза Тя, Бог твой паче причастник тво-  
их» — показывают, что иначе помазывается елеем радости,  
т. е. Словом Божиим и Премудростью, та душа, и иначе  
помазываются соучастники ее, т. е. святые пророки и апо-  
столы. Эти, как говорится, ходили только в благоухании  
благовоний Божиих, а душа Христа была сосудом самого  
благовония, от благоухания которого, посредством учас-  
тия в нем, достойные люди сделались пророками и апос-  
толами. Иное дело — субстанция благовония, и иное дело —  
запах его; точно также иное дело — Христос, и иное дело —  
соучастники Его. И как самый сосуд, который содержит  
субстанцию благовония, никаким образом не может при-  
нять какого-нибудь зловония, тогда как участвующие в  
запахе его, если более или менее удалятся от благоухания



его, могут принять зловоние: так и Христос, будучи самым сосудом, в котором была субстанция благовония, не мог принять противного запаха; соучастники же Его тем более будут способны к восприятию запаха, чем ближе будут находиться к сосуду.

7. Я думаю, что Иеремия пророк, разумея именно то, какова в Нем природа Премудрости Божией и какова природа, которую Он воспринял ради спасения мира, сказал: «Дух лица нашего помазанный Господь, о Нем же рехом: в сени Его проживем в языцех»<sup>1</sup>. Тень нашего тела не отделима от тела и неуклонно воспроизводит все движения и действия тела. В этом-то смысле, я думаю, пророк, желая показать дело и движение души Христовой, которое неотделимо было присуще ей и выполняло все сообразно с движением и волею Христа, назвал эту душу тенью Христа Господа, в которой мы можем жить среди народов, — потому что в тайне этого приятия (Слова Божия душою) живут народы, которые достигают спасения, подражая этой душе чрез веру. Подобное же, думается мне, показывает и Давид, говоря: «Помяни; Господи, поношение (мое), имже поносиша (мя) изменению Христа Твоего»<sup>2</sup>. Не то же ли разумеет и Павел, когда говорит: «Живот ваш сокровен есть со Христом в Бозе»<sup>3</sup>. И в другом месте, он говорит: «Искушения ищите глаголющего во Мне Христа»<sup>4</sup>. Значит, Христос, по его словам, теперь сокрыт в Боге. В этом изречении можно указать такой же смысл, какой, как сказали мы выше, заключается в словах пророка о тени Христа; или же, может быть, он превосходит понимание человеческого ума. В Священном Писании мы находим много и других изречений о значении тени. Таковы, напр., слова Гавриила к Марии в Евангелии от Луки: «Дух Святый найдет на Тя и сила Всевышняго осенит Тя»<sup>5</sup>. Также и апостол говорит о законе, что имеющие плотское обрезание

<sup>1</sup> Плач. Иер. 4, 20.

<sup>2</sup> Псалмы 88, 51 — 52.

<sup>3</sup> Колос. 3, 3.

<sup>4</sup> 2 Кор. 13, 3.

<sup>5</sup> Лук 1, 35.

служат «образу и сени небесных»<sup>1</sup>. И в другом месте говорится: «Сень наше житие на земли»<sup>2</sup>. Итак, если и закон, который на земле, есть тень, и мы живем среди народов в тени Христа, то нужно рассмотреть, не познается ли истина всех этих теней в том откровении, когда все святые удостоятся созерцать славу Божию, а также причины и истину вещей уже не чрез зеркало и не гадательно, но лицом к лицу. Получивши уже залог этой истины чрез Святого Духа, апостол говорил: «Аще и разумехом по плоти Христа, но ныне ктому не разумеем»<sup>3</sup>. Итак, вот что мы могли представить, рассуждая в настоящее время о столь трудных предметах, т. е. о воплощении и о Божестве Христа. Если кто может найти что-нибудь лучшее и подтвердить свои слова более очевидными доказательствами из Священного Писания, то, конечно, нужно принять лучше эти последние, чем наши (доказательства).

---

<sup>1</sup> Евр. 8, 5.

<sup>2</sup> Иов. 8, 9.

<sup>3</sup> 2 Кор. 5, 16.

## *Глава седьмая* **О СВЯТОМ ДУХЕ**

1. После тех первых рассуждений об Отце, и Сыне и Святом Духе, предложенных по требованию дела, в начале сочинения, нам показалось нужным снова повторить и показать, что один и тот же Бог — и Творец мира и Отец Господа нашего Иисуса Христа, т. е. что один и тот же Бог, как закона и пророков, так и Евангелий. Потом еще нужно было показать относительно Христа, что именно тот, который выше был представлен Словом и Премудростью Божией, сделался человеком. Остается, по возможности кратко, повторить также и о Святом Духе. Итак, теперь время, по мере сил наших, сказать немного о Святом Духе, Которого Господь и Спаситель наш в Евангелии от Иоанна назвал Утешителем<sup>1</sup>. Как Сам Бог — один и тот же, и Христос — один и тот же, так один и тот же — Святой Дух, Который был и в пророках и в апостолах, т. е. как в тех людях, которые веровали в Бога еще до пришествия Христа, так и в тех, которые прибегли к Богу чрез Христа. Мы слышали, что еретики дерзнули говорить и о двух богах, и о двух Христах, но мы не знаем, чтобы кто-нибудь когда-нибудь проповедывал о двух Святых Духах. И действительно, как могли они подтвердить это Священным Писанием, или — какое различие могли они указать между одним Святым Духом и другим? — если только вообще можно найти какое-нибудь определение или описание Святого Духа. В самом деле, допустим с Маркионом

<sup>1</sup> Иоанн. 14, 26.

или Валентином, что можно вводить различия в Божестве, и иною изображать природу благого, иною же природу справедливого, но что (тот и другой еретик) придумает и какое (основание) найдет, чтобы доказать различие Святого Духа? Я думаю, что они ничего не могут найти для доказательства какого бы то ни было различия.

2. Что касается нас, то мы думаем, что в Святом Духе так же, как в Премудрости Божией и в Слове Божием, принимает участие всякая разумная тварь, без какого-то ни было различия. Впрочем я вижу, что преимущественное нисхождение Святого Духа к людям обнаруживается после вознесения Христа на небеса более, чем до пришествия Его. Раньше дар Святого Духа подавался одним только пророкам и немногим из народа в том случае, если кто заслуживал (его). После же пришествия Спасителя, как написано, исполнилось сказанное в книге пророка Иоиль, что будет в последние дни, «и излию от Духа Моего на всяку плоть, и будут пророчествовать»<sup>1</sup>, а это, конечно, равносильно следующим словам: «Вси языцы поработают Ему»<sup>2</sup>. Итак, вместе со многим другим, чрез благодать Святого Духа обнаруживается и то величественное (дарование), что до Христа только немногие, т. е. сами пророки и едва один из всего народа, могли возвыситься над телесным пониманием пророческих писаний или закона Моисеева и уразуметь в законе или пророках нечто большее, именно некоторый духовный смысл, теперь же бесчисленное множество верующих, которые, — хотя и не все могут по порядку и ясно раскрывать духовный смысл, — но однако все имеют убеждение, что не должно понимать в телесном смысле ни обрезания, ни субботного покоя, ни пролития крови скота, ни (рассказа о том), что Бог давал наставления Моисею касательно всего этого. И такое понимание дается всем, без сомнения, силою Святого Духа.

3. О Христе существуют многочисленные понятия. Он, конечно, есть Премудрость, но однако не во всех действительно производит и поддерживает премудрость, а только в тех, кто сам заботится о премудрости, наподобие того, как и врач не по отношению ко всем действует, как врач,

<sup>1</sup> Иоиль 2, 28.

<sup>2</sup> Псал. 71, 11.

но только по отношению к тем, кто, сознавши свою болезнь, прибегает к его милосердию, чтобы получить здоровье. Точно так же я думаю и о Святом Духе, в Котором заключаются всевозможные роды даров (*omnis natura dopogim*). В самом деле, одним Святой Дух дает слово премудрости, другим — слово знания, иным веру<sup>1</sup>, и так для каждого, могущего принять Святого Духа, Он Сам делается тем или познается в том отношении, в чем и в каком отношении нуждается человек, заслуживший участие в Нем. Некоторые же, слыша, что Дух Святой называется в Евангелии Утешителем, но не обратив внимания на эти разделения или различия, и не рассудив, за какое дело, или действие Он называется Утешителем, приравнивали Его — я даже не знаю к каким низким духам и постарались возмутить этим церкви Христовы, так что произвели немаловажные разногласия между братьями. Между тем, Евангелие приписывает Ему такое величие и власть, что говорит, что апостолы могли принять то, чему хотел их научить Спаситель, не иначе, как после пришествия Св. Духа, Который, вливаясь в их души, мог просветить их относительно познания и веры в Троицу. Они же, вследствие неопытности своего ума, не только сами не могут последовательно изложить то, что составляет истину, но не могут даже приурочить свое внимание к тому, что говорим мы, поэтому, мысля недостойное о Его Божестве, они предались заблуждениям и обманам, скорее совращенные духом обольстителем, нежели наученные наставлениями Святого Духа, как говорит апостол: «внемлюще» учению духов бесовских, «возбраняющих жениться», к погибели и падению многих, и без нужды «удалятися от брашен», чтобы соблазнить души невинных тщеславию строжайшего воздержания<sup>2</sup>.

4. Итак, нам должно знать, что Святой Дух есть Утешитель, научающий большему, чем можно выразить словом, — что, так сказать, неизреченно, и что «не лет есть человеку глаголати»<sup>3</sup>, т. е. что не может быть выражено человеческою речью. Сказано же: «не лет» (не позволи-

<sup>1</sup> 1 Кор. 12, 8.

<sup>2</sup> 1 Тимоф. 4, 1—3.

<sup>3</sup> 2 Кор. 12, 4.

тельно), а не «нельзя», — как мы думаем, — в том смысле, в каком это сказано и в другом месте: «Вся ми лет суть, по не вся на пользу; вся ми лет суть, но не вся назидают»<sup>1</sup>, т. е. нам, — говорит, — позволительно то, на что мы имеем право (*potestas*), вследствие чего мы и можем иметь это. Утешителем же (Параклетом) Святой Дух называется от утешения, потому что Параклет означает Утешителя. Ведь кто удостоился участия в Святом Духе, тот, познавши неизреченные тайны, без сомнения, получает утешение и сердечную радость. Когда, по указанию Святого Духа, он познает основания всего, что делается, — именно почему и как это делается, — то, конечно, душа его уже ничем не будет смущаться и не примет в себя никакого чувства печали, и тогда он уже ничего не страшится, так как, пребывая в Слове и Премудрости Божией, называет Иисуса Господом, во Святом Духе. — Мы упомянули об Утешителе и, по мере наших сил, объяснили, как должно понимать это наименование. Но и Спаситель наш называется Утешителем (Параклетом) в послании Иоанна: «Аще кто от нас согрешит, ходатая (*paracletum*) имамы ко Отцу, Иисуса Христа Праведника, и Той очищение есть о гресех наших»<sup>2</sup>. Рассмотрим, не различный ли смысл соединяется с названием Параклета в приложении к Спасителю и в приложении к Святому Духу? В отношении к Спасителю Параклет означает, кажется, ходатая, — так как по-гречески параклет означает то и другое, и ходатая и утешителя. Действительно, последующее изречение «и Той есть очищение о гресех наших»<sup>3</sup>, по-видимому, даст основание понимать имя параклета, по отношению к Спасителю, в значении ходатая, ибо Он, — говорится, — умоляет Отца за наши грехи. В отношении же к Св. Духу имя Параклета нужно понимать в том смысле, что Он подает утешение душам, которым открывает разумение духовного знания.

---

<sup>1</sup> 1 Кор. 10, 23.

<sup>2</sup> 1 Иоанн. 2, 1—2.

<sup>3</sup> *Ibid.*

## Глава восьмая О ДУШЕ

1. После этого, по требованию плана, мы должны исследовать учение о душе вообще и, начиная с низших, взойти к высшим существам. Ведь никто, я думаю, не сомневается, что душа есть в каждом животном, даже в тех животных, которые пребывают в водах. И это убеждение, действительно, поддерживается общим мнением всех людей, оно подтверждается и авторитетом Священного Писания, так как здесь говорится, что «сотвори Бог киты великия и всяку душу животных гадов, яже изведоша воды по родом их»<sup>1</sup>. На основании же общего сознания разума это убеждение утверждают те, которые дают точное определение души. По их определению, душа есть субстанция *φανταστική* и *ὀριητική*, а это по латыни, хотя и не совсем точно, можно выразить словами: *sensibilis* и *mobilis*, т. е. чувствующая и подвижная. Но такое (понятие о душе) можно применить, конечно, ко всем животным, даже к живущим в воде; оно оказывается приложимым также и к животным летающим. Писание подкрепляет авторитет еще и другого мнения, когда говорит: «Крове да не снете, яко душа всякия плоти кровь его есть» и не «ешьте душу с телами»<sup>2</sup>; здесь совершенно ясно показывается, что кровь всех животных есть душа их. Но кто-нибудь при этом может спросить: каким образом слова, что душа всякой плоти есть кровь ее, можно применить к пчелам, осам, мура-

<sup>1</sup> Быт. 1, 21.

<sup>2</sup> Лев. 17, 13—14.

вьям, а также к живущим в воде устрицам, улиткам и к прочим животным, которые лишены крови, но однако, — по яснейшему указанию Писания, — одушевлены? На это нужно ответить, что у животных этого рода находящаяся в них жидкость, хотя она и иного цвета, имеет такое же значение, какое у прочих животных принадлежит красной крови; ведь цвет (крови) не имеет значения, коль скоро субстанция (ее) жизненна. Что же касается (выючных) животных и скота, то относительно одушевленности их не возникает никакого сомнения даже в общем мнении. Мысль Священного Писания (о них) также ясна, потому что Бог говорит: «да изведет земля душу живу по роду, четвероногая и гады, и звери земли по роду»<sup>1</sup>. Далее, об одушевленности человека не может быть, конечно, никакого сомнения, об этом никто не может даже и спрашивать. Но тем не менее, Священное Писание отмечает что «Бог вдуну в лице его дыхание жизни, и бысть человек в душу живу»<sup>2</sup>. Остается еще исследовать об ангельском чине и о прочих божественных и небесных силах, а также и о противных властях: есть ли души и у этих существ, или души ли они? До сих пор мы не нашли в Священном Писании никакого авторитетного указания на то, что ангелы или какие-нибудь другие служебные духи Божии имеют души или называются душами, однако очень многие считают их одушевленными. О Боге же мы находим следующие слова: «И утвержу душу Мою на душу, ядущую кровь, и погублю ю от людей Своих»<sup>3</sup>, и в другом месте: «Новомесячий ваших и суббот, и дне великаго не потерплю: поста, и праздности, и праздников ваших ненавижит душа Моя»<sup>4</sup>. И в двадцать первом псалме (известно, что этот псалом, как свидетельствует Евангелие, написан от лица самого Христа) о Христе сказано так: «Ты же, Господи, не удали помощь Твою от мене, на заступление мое вонми, избави, Боже, от оружия душу мою и из руки песни единокордную мою»<sup>5</sup>. Есть много и других свидетельств о душе Христа во плоти.

<sup>1</sup> Быт. 1, 24.

<sup>2</sup> Быт. 2, 7.

<sup>3</sup> Лев. 17, 10.

<sup>4</sup> Исая 1, 13—14.

<sup>5</sup> Псал. 21, 20—21.



2. Впрочем, о душе Христа всякий вопрос устраняется учением о воплощении: ибо как Христос воистину имел плоть, так воистину имел Он и душу. Трудно уразуметь и выяснить только то, как нужно понимать упоминаемую в Писании душу Божию: ведь мы исповедуем Бога простым существом, без всякой примеси какой-либо сложности, и однако, по-видимому, упоминается душа Бога, в каком бы смысле мы ни стали ее понимать. О Христе же нет никакого сомнения. И поэтому мне не представляется нелепостью говорить и думать нечто подобное также и о святых ангелах и прочих небесных силах, так как то определение души, по-видимому, вполне подходит и к ним. В самом деле, кто будет отрицать, что они — существа разумно-чувствующие и подвижные. Если же это определение души, как субстанции разумно-чувствующей и подвижной, правильно, то оно, по-видимому, относится и к ангелам: ведь, что же иное находится в них, как не разумное чувство и движение? А что одинаково определяется, то, без сомнения, имеет одну и ту же субстанцию. — Павел указывает, что есть какой-то душевный человек, не могущий, по его словам, принимать того, что от Духа Божия<sup>1</sup>, такому человеку, — говорит он, — кажется глупым учение Святого Духа, он не может постигать того, что составляет предмет духовного распознавания. И в другом месте (апостол) говорит: «Сеется тело душевное, встает тело духовное»<sup>2</sup>, — показывая, что в воскресении праведников не будет ничего душевного. Поэтому мы спрашиваем, не существует ли некоторая субстанция, которая оказывается несовершенной именно потому, что она есть душа? Когда мы начнем обсуждать по порядку каждый отдельный предмет, то мы спросим еще о том, потому ли эта субстанция не совершенна, что она отпала от совершенства, или такую она создана Богом? В самом деле, если душевный человек не воспринимает того, что от Духа Божия, и постольку, поскольку он есть душевный человек, не может даже воспринимать понимания лучшей природы, т. е. природы божественной, — то, может быть, по этой причине Павел и соединяет, сочетает со Святым Ду-

<sup>1</sup> 1 Кор. 2, 14.

<sup>2</sup> 1 Кор. 15, 44.

хом более ум (mentem), чем душу (animam), желая очевиднейшим образом научить нас тому, каково именно то, чем мы можем постигать «яже Духа», т. е. духовное. Думаю, что этот именно (орган постижения духовного) апостол и показывает, когда говорит: «Помолюся духом, помолюся же и умом, воспою духом, воспою же и умом»<sup>1</sup>. Не говорит: «Помолюся душею»; но — «духом и умом», и не говорит: «Воспою душею»; но: «воспою духом и умом».

3. Но, может быть, спросят: если именно ум духом молится и поет, то не этот ли самый ум получает совершенство и спасение, как говорит Петр: «Приемлюще кончину вере нашей, спасение душам нашим»<sup>2</sup>. Если душа не молится и не поет вместе с духом, то как она будет надеяться на спасение? Или, может быть, достигши блаженства, она уже не будет называться душою? Но, посмотрим, нельзя ли будет ответить на этот вопрос таким образом. Как Спаситель пришел спасти погибшее, причем то, что прежде называлось погибшим, уже не есть погибшее, коль скоро оно спасается: так, может быть, спасаемое называется душою, когда же (душа) будет спасена, то будет называться (уже) по имени своей совершеннейшей части. Некоторым представляется возможным присоединить еще следующее (объяснение).

Погибшее существовало, без сомнения, и прежде, чем оно погибло, когда оно было чем-то иным, отличным от погибшего (чем именно, не знаю), равным образом, оно будет существовать и тогда, когда не будет погибшим: точно так же и душа, именуемая погибшей, некогда, может быть, не была еще погибшей и поэтому не называлась душою, и когда-либо снова избавится от гибели и станет тем, чем была до гибели и наименования душою. Далее, из самого значения имени души, какое имеет (это имя) в греческом языке, можно извлечь немаловажную мысль, как это кажется, по крайней мере, некоторым, более внимательным исследователям. Слово Божие называет Бога огнем, когда говорит: «Бог наш огонь потребляяй есть»<sup>3</sup>. Также и о субстанции ангелов оно говорит: «Творяй ангелы Своя духи

<sup>1</sup> Ibid. 14, 15.

<sup>2</sup> 1 Петр. 1, 9.

<sup>3</sup> Втор. 4, 24.

и слуги Своя огонь палящ»<sup>1</sup>, и в другом месте: «Явился ангел Господень в пламени огненне из купины»<sup>2</sup>. Кроме того, мы получили заповедь пламенеть духом<sup>3</sup>, что, без сомнения, указывает на пламенное и горячее Слово Божие. Иеремия пророк услышал от Того, Кто давал ему ответы: «Се дах словеса Моя во уста твоя, как огонь»<sup>4</sup>. Итак, как Бог есть огонь, и ангелы — пламень огненный, и как все святые пламенеют духом, так, наоборот, отпадшие от любви Божией, без сомнения, охладели в любви к Богу и сделались холодными. Господь, действительно, говорит, что «и за умножение беззакония изсякнет любви многих»<sup>5</sup>. И все, что в Священном Писании сравнивается с противною властью, всегда называется холодным, — как и сам дьявол, холоднее которого, конечно, ничего нельзя и найти. В море же, — говорит Писание, — царствует дракон; в самом деле, пророк замечает, что в море находится змей и дракон, а это относится, конечно, к какому-нибудь злему духу<sup>6</sup>. И в другом месте пророк говорит: «Наведет (Господь) меч святыи на драконта змиа бежаша, на драконта змиа лукаваго и убьет его»<sup>7</sup>. И еще говорит: «аще погрузятся от очию Моею и снидут во глубину морскую, то и тамо повелю змиеви, и угрызет я»<sup>8</sup>. В книге же Иова дракон называется царем всего того, что находится в воде<sup>9</sup>. От Борея, как возвещает пророк, исходят бедствия на всех, обитающих на земле<sup>10</sup>. Бореем же в Священном Писании называется холодный ветер, как написано у Премудрого: «Студен ветр северный»<sup>11</sup>. То же самое, без сомнения, нужно думать и о дьяволе. Итак, если святое называется огнем, светом, пламенем, противоположное же называется холодным, и го-

---

<sup>1</sup> Евр. 1, 7.

<sup>2</sup> Исх. 3, 2.

<sup>3</sup> Римл. 12, 11.

<sup>4</sup> Иерем. 1, 9.

<sup>5</sup> Матф. 24, 12.

<sup>6</sup> Иезек. 32.

<sup>7</sup> Ис. 27, 1.

<sup>8</sup> Амос. 9, 3.

<sup>9</sup> Иова 41, 25.

<sup>10</sup> Иерем. 1, 14.

<sup>11</sup> Сирах. 43, 22.

ворится, что во многих охладевает любовь, то, спрашивается, почему же душа названа именем души, которая по-гречески обозначается словом *ψυχή*. Не потому ли, что она охладела из божественного и лучшего состояния? Не потому ли это название перенесено на нее, что она, по-видимому, охладилась от той естественной и божественной теплоты и, вследствие этого, оказалась в своем настоящем состоянии и с этим названием? Наконец, едва ли ты найдешь, чтобы в Священном Писании название души употреблялось в похвальном смысле; в порицательном же смысле оно часто встречается здесь, напр.: «Душа лукава погубит стяжавшаго ю»<sup>1</sup>, «Душа, яже согрешит, та умрет»<sup>2</sup>. После слов: «Вся души Моя суть, якоже душа отча, тако и душа моя сыновня»<sup>3</sup>, по-видимому, нужно было бы сказать: «Душа, делающая правду, и сама спасется; душа же согрешающая — и сама умрет». Но мы видим, что Он соединил с душою то, что достойно наказания, а что достойно похвалы, — о том умолчал. Итак, нужно рассмотреть, не названа ли душа *ψυχή*, т. е. душою, потому, что она охладела к ревности праведных и к участию в божественном огне, — как это ясно, сказали мы, из самого имени, — причем однако она не потеряла способности к восстановлению в то состояние горячности, в котором была в начале. Вот почему и пророк указывает, по-видимому, нечто подобное, когда говорит: «обратись, душе моя, в покой твой»<sup>4</sup>. Все это, кажется, показывает, что ум, уклонившийся от своего состояния и достоинства, сделался и назван — душою; и что душа, в случае восстановления и исправления, снова делается умом.

4. Если это так, то, мне кажется, уклонение и падение ума не должно представлять одинаковыми у всех существ: ум обращается в душу то в большей, то в меньшей степени, и некоторые умы сохраняют нечто из первоначальной мощи, а некоторые не сохраняют ничего или сохраняют очень немного. Вот почему одни люди с самого раннего

<sup>1</sup> Сир. 6, 4.

<sup>2</sup> Иез. 18, 4.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Псал. 114, 7.

возраста оказываются с блестящими умственными способностями, другие же — с более вялыми, а некоторые рождаются крайне тупыми и совершенно неспособными к учению. Впрочем, сам читатель пусть тщательно обсудит и исследует то, что сказали мы относительно обращения ума в душу, и прочее, что, по-видимому, относится к этому вопросу (*in hoc*); а мы, с своей стороны, высказали это не в качестве догматов, но в виде рассуждений и изысканий. К этому рассуждению читатель пусть прибавит еще и то, что можно заметить о душе Спасителя, на основании евангельских свидетельств, — что под именем души ей приписывается одно, а под именем духа — другое. Когда Спаситель хочет указать какое-нибудь страдание или смущение Свое, то указывает это под именем души; так, напр., Он говорит: «Ныне душа Моя возмутится»<sup>1</sup>, и «Прискорбна есть душа Моя до смерти»<sup>2</sup>, и «Никтоже возьмет душу Мою от Мене, но Аз полагаю ю о Себе»<sup>3</sup>. Но в руки Отца Он предаст не душу, а дух, и когда плоть называет немощною, то бодрым называет дух, а не душу. Отсюда видно, что душа есть нечто среднее между немощною плотью и добрым духом.

5. Но, может быть, кто-нибудь возразит нам на основании наших же положений и скажет: в каком же смысле говорится о душе Бога? Мы ответим ему следующим образом. Как все, что говорится о Боге в телесном смысле, напр., пальцы, руки, мышцы, глаза, ноги, уста, — мы понимаем не как человеческие члены, но как некоторые силы, обозначаемые этими наименованиями телесных членов: так, должно думать, и названием души Божией обозначается нечто иное (сравнительно с душой человека). И если можно нам осмелиться сказать об этом предмете и несколько больше, то, может быть, под душою Бога можно разуметь Единородного Сына Божия. В самом деле, как душа, разлитая по всему телу, все движет и приводит в действие, так и Единородный Сын Божий, Который есть Слово и Премудрость Его, касается и достигает всей силы

<sup>1</sup> Иоанн. 12, 27.

<sup>2</sup> Мф. 26, 38.

<sup>3</sup> Иоан. 10, 18.

Божией, пребывая в ней. И, может быть, для указания на эту тайну, Бог называется в Священном Писании телом или описывается, как телесный. Нужно также рассмотреть, нельзя ли назвать Единородного Сына душою Бога еще и потому, что Он пришел и нисшел в это место скорби и в эту долину плача, и в место нашего уничтожения, как говорится в Псалме: «Смирил еси нас на месте озлобления»<sup>1</sup>. Наконец, я знаю, что некоторые, изъясняя Слова Спасителя в Евангелии: «Прискорбна есть душа Моя до смерти»<sup>2</sup>, относили эти слова к апостолам, которых Он назвал душою, как лучших из всего остального тела. Ведь множество верующих называется телом Его, апостолов же, говорят они, должно считать душою, потому что они лучше остального тела. — Вот что изложили мы, насколько могли, о разумной душе. Мы скорее предложили читателям мысли для обсуждения, нежели дали положительное и определенное учение. О душах же скотов и прочих бессловесных (животных) достаточно и того, что мы решительным образом сказали выше.

---

<sup>1</sup> Псал. 43, 20.

<sup>2</sup> Мф. 26, 38.

### *Глава девятая*

#### **О МИРЕ И О ДВИЖЕНИЯХ РАЗУМНЫХ ТВАРЕЙ, КАК ДОБРЫХ, ТАК И ЗЛЫХ, И О ПАДЕНИЯХ ИХ**

1. Теперь возвратимся к предположенному плану рассуждения и рассмотрим начало твари, каким бы ни созерцал это начало ум Творца — Бога. Должно думать, что в этом начале Бог сотворил такое число разумных, или духовных (*intellectualium*) тварей (или как бы ни назвать те твари, которые мы наименовали выше умами), сколько, по Его предведению, могло быть достаточно. Несомненно, что Бог сотворил их, наперед определивши у Себя некоторое число их. Ведь, не должно думать, что тварям нет конца, как этого желают некоторые, потому что где нет конца, там нет и никакого познания, и невозможно никакое описание. Если бы это было так, то Бог, конечно, не мог бы содержать сотворенное или управлять им, потому что бесконечное по природе — непознаваемо (*incomprehensibile*). И Писание говорит: «Бог сотворил все мерою и числом»<sup>1</sup>, и, следовательно, число правильно прилагается к разумным существам или умам — в том смысле, что их столько, сколько может распределить, управлять и содержать божественный Промысл. Сообразно с этим нужно приложить меру и к материи, которая, — нужно верить, — сотворена Богом в таком количестве, какое могло быть достаточно для украшения мира. Итак, вот что, — должно думать, — было сотворено Богом в начале, т. е. прежде всего. Мы думаем, что на это (творение) указывает то начало, которое таинственно вводит (в свое повество-

---

<sup>1</sup> Премудр. Солѣм. 11, 21.

вание) Моисей, когда говорит: «В начале сотвори Бог небо и землю<sup>1</sup>. Ведь, здесь говорится, конечно, не о тверди и не о суще, но о том небе и земле, от которых заимствовали свои названия эти видимые небо и земля.

2. Но так как те разумные существа, сотворенные, по вышесказанному, в начале, были сотворены из ничего, то именно потому, что они прежде не существовали, а (потом) начали существовать, они получили по необходимости совратимое и изменчивое бытие, ведь добродетель, привзошедшая в их субстанцию, не была присуща им по природе, но была произведена по милости Творца. И самое бытие у них — не собственное и не всегдашнее, но данное от Бога, потому что они не всегда существовали; все же, что дано, может быть отнято и прекратится. Причина же этого прекращения будет заключаться в том, что движения душ направляются не согласно с законом и правдою (*non recte et probabiliter*). Ибо Творец предоставил созданным Им умам произвольные и свободные движения, конечно, для того, чтобы добро было собственным их добром в том случае, если оно будет сохраняться по собственной (их) воле. Но леность и нерасположение к труду в деле сохранения добра, а также отвращение и пренебрежение к лучшему положили начало отступлению от добра. Отступить же от добра означает не что иное, как сделать зло (*effici in malo*): ибо известно, что зло есть недостаток добра. Отсюда вытекает, что в какой мере кто-нибудь отпадал от добра, в такой же мере он предавался злу. Следовательно, каждый ум, пренебрегая добром в большей или меньшей степени, сообразно с своими движениями, вовлекался в противоположное добру, что, без сомнения, и есть зло. Отсюда, кажется, Творец всех (существ) получил некоторые семена и причины различия и разнообразия, так что сотворил мир различным и разнообразным, соответственно различию умов, т. е. разумных тварей, — тому различию, которое эти твари получили, нужно думать, по вышеуказанной причине. А что именно мы называем различным и разнообразным, это мы сейчас укажем.

---

<sup>1</sup> Быт. 1, 1.



3. Миром мы теперь называем все, что находится выше небес, или на небесах, или на земле, или в так называемой преисподней, и вообще все какие бы то ни были места и всех тех, которые живут в них: все это называется миром. В этом мире есть некоторые существа вышненебесные, т. е. помещенные в блаженнейших обиталищах и облеченные в небесные блестящие тела, да и среди этих самых существ есть много различий, как об этом, напр., говорит даже апостол, когда выражается, что «Ина слава солнцу, ина слава луне, и ина слава звездам, звезда бо от звезды разнствует во славе»<sup>1</sup>. Некоторые же существа называются земными, и между ними, т. е. между людьми, тоже существует не малое различие: ибо одни из них — варвары, другие — греки, и из варваров некоторые — свирепы и жестоки, другие же — сравнительно кротки. И некоторые люди, как известно, пользуются весьма похвальными законами, другие более низкими и суровыми, а иные пользуются скорее бесчеловечными и жестокими обычаями, чем законами. Некоторые от самого своего рождения находятся в унижении и подчинении, и воспитываются по-рабски, будучи поставлены под начальство господ, или князей, или тиранов, другие же воспитываются более свободно и разумно; у некоторых — здоровые тела, у других же — больные от самого детства, одни имеют недостаток в зрении, другие — в слухе, иные — в голосе, одни родились такими, другие получили повреждение этих чувств тотчас после рождения, или же потерпели это уже в зрелом возрасте. Впрочем, зачем мне раскрывать и перечислять все человеческие бедствия, от которых свободны одни и которым подвержены другие, когда всякий даже и сам может рассмотреть их и взвесить. Есть также некоторые невидимые силы, которым поручена забота о земных существах. И, нужно верить, среди этих существ тоже есть немалое разнообразие, как оно существует и между людьми. Апостол Павел также указывает, что есть еще некоторые существа преисподние, и в них, «без сомнения, подобным же образом можно найти разнообразие. О животных же бессловесных и о птицах, а также о животных водяных, кажется, излишне и рассуждать, так как — известно, что их

<sup>1</sup> 1 Кор. 15, 41. ;

должно считать не первоначальными, но уже последующими (*non principalia, sed consequentia*).

4. Все, что сотворено, сотворено, как говорят, чрез Христа и во Христе, как весьма ясно показывает и ап. Павел в словах: «Яко в Нем и чрез Него (*in ipso per ipsum*) создана была всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая: яже престолы, яже господствия, яже начала, яже власти: всяческая Тем и о Нем, создашася»<sup>1</sup>. То же самое показывает и Иоанн в Евангелии, когда говорит: «В начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово: Сей бе искони к Богу: вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть»<sup>2</sup>. И в Псалме написано: «Вся премудростию сотворил еси»<sup>3</sup>. Но Христос есть не только Слово и Премудрость, но также и Правда, отсюда несомненно, что сотворенное Премудростью и Словом сотворено также и Правдою, которая есть Христос; иначе сказать, в сотворенном не должно усматривать ничего несправедливого, ничего случайного, но в нем все существует так, как требует правило нелицеприятной правды. Но каким образом столь великое различие и столь великое разнообразие вещей можно признать совершенно справедливым и нелицеприятным, — этого, я уверен, нельзя изъяснить человеческим умом и человеческою речью, если только мы, павши ниц, коленопреклоненные не будем умолять само Слово, и Премудрость, и Правду, т. е. Единородного Сына Божия, чтобы Он, благодатью Своею вливаясь (*infundens*) в наши сердца, удостоил осветить темное, отворить замкнутое и изъяснить тайное, — конечно под тем условием, если окажется, что мы столь достойно ищем, или просим, или стучим, что заслуживаем, прося — получить, или ища — найти, или стуча — дожидаться приказанья об открытии (дверей). И так, не в надежде на свой ум, но при помощи Премудрости, сотворившей все, и Правды, по вере нашей, присущей всему, мы хотя не можем чего-нибудь утверждать, однако, надеясь на милосердие (Премудрости и Правды), попытаемся поискать и исследовать, каким образом это столь великое различие и разнообразие мира суще-

<sup>1</sup> Колос. 1, 16.

<sup>2</sup> Иоанн. 1, 1—2.

<sup>3</sup> Псал. 103, 24.

ствуется, по-видимому, вполне согласно со справедливостью и имеет смысл. Я разумею здесь только общий смысл, — ибо искать частный смысл отдельных вещей свойственно неопытному, а указывать его (свойственно) безумному.

5. Когда мы говорим, что в мире существует разнообразие и что мир сотворен Богом, Бога же называем и благим, и праведным, и нелицеприятным, то очень многие, особенно вышедшие из школы Маркиона, Валентина и Василида и слышавшие, что природа душ различна, обыкновенно возражают нам: каким образом можно согласить с правдою Бога, сотворившего мир, то, что некоторым Он дает обитель на небесах, и не только дает им лучшую обитель, но в то же время предоставляет и какую-нибудь высшую и почетнейшую степень: одним дает начальство, другим — власть, иным уделяет господство, иным предоставляет славнейшие престолы небесных судилищ, а иные блистательно светят и сияют звездным блеском; и одним из них дана слава солнца, другим слава луны, иным — слава звезд, и звезда от звезды разнится во славе. В общих чертах и кратко можно выразить это (возражение) так: если Бог — Творец не лишен ни желания высшего и благого дела, ни способности к совершению его, то, спрашивается, по какой причине, творя разумные существа, т. е. такие, для которых Он Сам становится причиной их бытия, одни (существа) Он сотворил высшими, другие — второстепенными или третьестепенными, а (иные) сотворил низшими и худшими на много степеней. Затем, они возражают и относительно земных (существ); (они указывают), что на долю одних выпадает более счастливый жребий рождения, (чем на долю других); так, например, один происходит от Авраама и рождается по обетованию, другой также — от Исаака и Ревекки, и, еще находясь во чреве матери, запиная своего брата, и Бог любит его еще прежде рождения. Или — совершенно то же самое (замечается в том обстоятельстве), что один рождается между евреями, у которых находит наставление в божественном законе, другой же рождается между греками, людьми мудрыми и не малой учености, а иной рождается среди эфиопов, у которых есть обычай питаться человеческим мясом,

или среди скифов, у которых отцеубийство совершается как бы по закону, или у тавров, которые приносят в жертву иностранцев. Итак, нам говорят: если таково различие вещей, если столь различны и разнообразны условия рождения, свободная же воля в этом случае не имеет места (потому что никто, ведь, не выбирает себе сам, где или у кого, или в каких условиях ему родиться): то это, говорят они, происходит от различия душ, так что душа злой природы назначается к дурному народу, добрая же душа посылается к добрым (людям), — или все же это — думают они — совершается случайно. Конечно, если принять это последнее предположение, то уже нельзя веровать, что мир сотворен Богом и управляется Его Промыслом, и, следовательно, уже не должно будет ожидать суда Божия над делами каждого. Впрочем, в чем именно состоит истина в этом вопросе, — это знает только Тот, Кто испытывает все, даже глубины Божии<sup>1</sup>.

6. Что же касается нас, людей, то мы (с тою целью, чтобы молчанием не дать пищи высокомерию еретиков) на возражения их ответим то, что может представиться нам по мере наших сил, — (ответим) следующим образом. Мы часто доказывали теми доводами, какими могли воспользоваться из божественных Писаний, что Бог, Творец вселенной, благ, и справедлив, и всемогущ. Когда Он в начале творил то, что хотел сотворить, т. е. разумные существа, то Он не имел никакой другой причины для творения, кроме Самого же Себя, т. е. кроме Своей благости. Таким образом Он был причиною бытия тварей. Но в Нем не было никакого разнообразия, никакой изменчивости, никакого бессилия, поэтому всех, кого Он сотворил, Он сотворил равными и подобными (*aequales ac similes*), потому что для Него не существовало никакой причины разнообразия и различия. Но так как разумные твари, — как часто мы показывали и в своем месте еще покажем, — одарены способностью свободы, то свобода воли — каждого или привела к совершенству чрез подражание Богу, или привела к падению чрез небрежение. И в этом, как мы уже говорили выше, состоит причина различия между разумными тварями: это различие получило свое начало

<sup>1</sup> 1 Кор. 2, 10.

не от воли или решения Создателя, но от определения собственной свободы (тварей). Бог же, признающий справедливим управлять Своим творением сообразно с его заслугами, направил это различие умов к гармонии единого мира, из различных сосудов, или душ, или умов. Он создал как бы один дом, в котором должны находиться сосуды не только золотые и серебряные, но и деревянные, и глиняные, и одни сосуды — для почетного употребления, другие же для низкого. Таковы-то, я думаю, причины разнообразия в мире; божественный же Промысл управляет каждым существом соответственно его движениям или расположению души. При таком понимании Творец не оказывается несправедливым, так как Он поступает с каждым по заслугам, сообразно с предшествующими причинами; счастье или несчастье рождения каждого и все прочие условия не признаются случайными, и, наконец, не утверждается существование различных творцов или различие душ по природе.

7. Но, мне кажется, и Священное Писание также не умолчало совершенно о смысле этой тайны. Так, ап. Павел, рассуждая об Иакове и Исаве, говорит: «Еще не рождшимся, не сотворившим что, благо или зло, да по избранию предложение Божие пребудет, не от дел, но от призывающего, речеся ей: яко болий поработает меньшему. Яко же есть писано: Иакова возлюбих, Исава же возненавидех<sup>1</sup>. И после этого сам себе отвечает и говорит «что убо речем? еда неправда у Бога»<sup>2</sup>. И чтобы дать нам случай к исследованию этого (вопроса) и к рассуждению о том, каким образом это бывает не без основания, он отвечает самому себе и говорит: «Да не будет». Тот же самый вопрос, какой предлагается об Иакове и Исаве мне кажется, можно поставить и относительно всех тварей небесных, земных и преисподних. И как апостол говорит в том изречении: «Еще не рождшимся, не сотворившим что, благо или зло», так, мне кажется, и о всех прочих (существах) можно сказать подобным же образом, «когда они еще не были сотворены и не сделали ничего доброго или худого, — дабы изволение Божие было по избранию (как ду-

<sup>1</sup> Римл. 9, 11—13.

<sup>2</sup> Рим. 9, 14.

мают некоторые), — одни существа сотворены были небесными, другие — земными, а иные — преисподними, — не от дел (как думают те), но от Призывающего. Итак, что же скажем, — если это так? Неужели неправда у Бога. Никак». Таким образом, при тщательном исследовании слов Писания относительно Иакова и Исава, оказывается, что нет неправды у Бога, если прежде, чем они (Иаков и Исава) родились или совершили что-нибудь в этой жизни, было сказано, что «большой поработает меньшему», оказывается, что нет неправды в том, что Иаков даже во чреве запинал своего брата: мы понимаем, что он достойно возлюблен был Богом, по заслугам предшествующей жизни, и потому заслужил быть предпочтенным брату. Точно также должно думать и о небесных тварях. Разнообразие не есть первоначальное состояние (*principium*) твари. Но Создатель определяет каждому существу различную должность служения на основании предшествующих причин, по достоинству заслуг, на основании того, конечно, что каждый ум или разумный дух, сотворенный Богом, сообразно с движениями ума и душевными чувствами, приобрел себе большую или меньшую заслугу и сделался или любезным или ненавистным Богу. Впрочем, некоторые из существ, обладающих наилучшими заслугами, страдают вместе с остальными, ради украшения состояния мира и назначаются служить низшим (тварям), вследствие чего и сами они становятся причастными долготерпению Божию, как и апостол говорит: «Суете тварь повинуся не волею, но за повинувшаго ю»<sup>1</sup>. Итак, рассматривая то изречение, которое высказал апостол, рассуждая о рождении Исава и Иакова, именно: «Еда неправда у Бога? Да не будет», я нахожу справедливым, что то же самое изречение должно быть приложимо и ко всем тварям, потому что Правда Творца, как сказали мы выше, должна проявляться во всем. А эта Правда, мне кажется обнаруживается яснее всего в том случае, если признать, что каждое из существ небесных, земных и преисподних в себе самом имеет причины разнообразия, предшествующие телесному рождению. Все сотворено Словом Бога и Премудростию Его, и все распорядлено (*ordinata sunt*) Правдою Его. Благодатью же Своего милосердия Он о всех промышляет и всех убежда-

<sup>1</sup> Римл. 8, 20.

ет врачеваться теми средствами, какими они могут, и призывает к спасению.

8. Несомненно, что в день суда добрые будут отделены от злых и праведные от неправедных, и судом Божиим все будут распределены, сообразно с заслугами, по тем местам, каких они достойны, как мы покажем, это впоследствии, если будет угодно Богу. Я думаю, нечто подобное было уже и прежде: потому что Бог, нужно веровать, все и всегда делает и распределяет по справедливости. Апостол также учит, говоря: «В велицем дому не точию сосуди злати и сребряни суть, но и древяни, и глиняни, и ови убо в честь, ови же не в честь»<sup>1</sup>, и прибавляет: «Аще убо кто очистит себе от сих, будет сосуд в честь, освящен и благопотребен Владыце на всякое дело благое»<sup>2</sup>. Эти слова без сомнения, показывают, что кто очистит себя, находясь в этой жизни, тот будет приготовлен ко всякому доброму делу в будущем (веке), а кто не очистит себя, тот, смотря по степени своей нечистоты, будет сосудом для низкого употребления (*ad contumeliam*), т. е. сосудом недостойным. Точно также можно думать, что и прежде уже существовали разумные сосуды — или очищенные, или менее очищенные, т. е. или очистившие себя, или не очистившие; и именно на основании этого каждый сосуд, по мере своей чистоты или нечистоты, получил в этом мире место, или страну, или условие рождения, или какую-нибудь деятельность. Бог же, силою Своей Премудрости, предвидит и распознает все это даже до самого малого, и управлением Своего суда, посредством самого справедливого воздаяния, всем распоряжается, насколько должно каждому помочь или о каждом позаботиться, сообразно с его заслугою. В этом (управлении), конечно, обнаруживается полная мера справедливости, потому что неравенством вещей сохраняется справедливость воздаяния по заслугам. Заслуги же каждого отдельного существа поистине и вполне ясно знает один только Бог с Единородным Сыном, Словом, и Премудростью Своею, и со Святым Духом.

---

<sup>1</sup> 2 Тим. 2, 20.

<sup>2</sup> 2 Тим. 2, 21.

*Глава десятая*  
**О ВОСКРЕСЕНИИ И СУДЕ, ОБ АДСКОМ ОГНЕ  
И НАКАЗАНИЯХ**

1. Рассуждение напомнило нам о будущем суде, и воздаянии, и наказаниях грешников, соответственно тому, чем угрожает Священное Писание и что содержит церковное учение, а именно, что ко времени суда для грешников приготовлены вечный огонь и внешний мрак, темница и печь и прочее, подобное этому; итак, посмотрим, что нужно думать об этих (наказаниях). Но чтобы подойти к этому вопросу надлежащим порядком, мне кажется, предварительно нужно сказать о воскресении, дабы нам знать, что именно получить наказание, или покой, или блаженство. Об этом предмете обстоятельно мы рассуждали в других книгах, написанных нами о воскресении; там мы высказали свой взгляд на этот предмет. Но и теперь, ради последовательности рассуждения, кажется, не излишне повторить кое-что из того сочинения, — особенно ввиду того, что некоторые, преимущественно еретики, соблазняются церковною верою, (думая), будто мы веруем в воскресение глупо и совершенно неразумно. Я думаю, что им должно ответить следующим образом. Если они сами исповедуют, что воскресение мертвых существует, то пусть ответят нам, что именно умерло? Не тело ли? Значит, для тела будет и воскресение. Затем, пусть они скажут, нужно ли нам пользоваться телами, или нет? Я думаю, они не могут отрицать, что тело воскреснет, или что в воскресении мы будем пользоваться телами, так как апостол Павел гово-



рит: «Сеется тело душевное, встает тело духовное»<sup>1</sup>. Итак, что же? Если верно, что нам должно пользоваться телами, и умершие тела, как проповедует (церковное учение), воскреснут, (ибо воскресает в собственном смысле, говорят, только то, что умерло), то, без сомнения, эти тела воскреснут для того, чтобы мы снова облеклись в них чрез воскресение. Одно связано с другим: если тела воскресают, то воскресают без сомнения для того, чтобы служить нам одеждою; и если нам необходимо быть в телах (а это, конечно, необходимо), то мы должны находиться не в иных телах, но именно в наших. Если же истинно, что тела воскресают и притом воскресают духовными, то, несомненно, они воскресают из мертвых, как говорится, оставив тление и отложив смертность; иначе, кажется, будет напрасным и излишним воскресать кому-нибудь из мертвых — затем, чтобы снова умереть. Особенно ясно можно понять это, если кто тщательно рассмотрит, каково то свойство душевного тела, которое, будучи посеяно в землю, подготавливает собою свойство тела духовного, — потому что, ведь, самая сила и благодать воскресения из душевного тела производит тело духовное, изменяя его из (состояния) бесчестия в (состояние) славы.

2. Так как еретики считают себя ученейшими и мудрейшими людьми, то мы спросим их, всякое ли тело имеет некоторую схему (schema), т. е. образуется ли оно по какой-нибудь (определенной) форме? И если они конечно, скажут, что существует какое-нибудь тело, которое образуется без всякой формы, то они окажутся самыми несведущими и глупыми из всех людей. В самом деле, это (учение) будет отрицать разве только человек, совершенно чуждый всякого образования. Если же они скажут, — как это и следует (сказать), — что всякое тело образуется по некоторой определенной форме, то мы спросим их, могут ли они указать и описать нам форму духовного тела, — а этого они, конечно, не будут в состоянии сделать никоим образом. Спросить их также и о различиях тех (людей), которые воскресают. Как покажут они истинность слов апостола, что «ина плоть птицам, ина же

<sup>1</sup> Коринф. 15, 44.

рыбам, и телеса небесная, и телеса земная, но ина убо небесным слава, и ина земным. Ина слава солнцу, ина луне, ина звездам, звезда (бо) от звезды разнствует во славе. Також де и воскресение мертвых»<sup>1</sup>. Итак, соответственно этому сопоставлению (*consequentiam*) небесных тел (с земными), пусть они покажут нам различия славы тех, которые воскресают; и если они каким-либо образом постараются придумать какое-нибудь основание для различия небесных тел, то мы потребуем от них, чтобы они определили различия в воскресении также и по сравнению с телами земными. Что касается нас, то мы понимаем это так. Апостол, желая описать, каково различие имеющих воскреснуть во славе, т. е. святых, употребил сравнение с небесными телами и сказал: «Ина слава солнцу, ина слава луне, ина слава звездам»; желая же научить о различиях тех, которые явятся к воскресению, не очистившись в этой жизни, т. е. о различиях грешников, он берет в пример земные тела, и говорит: «ина плоть птицам, ина рыбам»; и действительно со святыми достойным образом сравниваются тела небесные, а с грешниками — тела земные. — Вот что нужно сказать против тех, которые отрицают воскресение мертвых, т. е. воскресение тел.

3. Теперь мы обращаем речь к некоторым из наших, которые или по скудости ума или вследствие недостатка в толковании (Писания) утверждают самое грубое и низменное понятие о воскресении тела. Мы спрашиваем их, как понимают они то, что тело должно быть изменено благодатью воскресения и будет духовным; как понимают они, что (тело), сеемое в немощи, восстанет в силе, и каким образом сеемое в уничижении может восстать в славе и (сеемое) в тлении каким образом может перейти в (состояние) нетления? Конечно, если они верят апостолу, что тело, воскресши в славе, силе и нетлении, делается духовным, то, кажется, уже нелепо и противно мысли апостола говорить, что это тело снова будет подвержено страстям плоти и крови, так как апостол ясно говорит, что «плоть и кровь царствия Божия не наследуют, ниже тление нетле-

---

<sup>1</sup> 1 Коринф. 15, 39—42.

ния наследствует»<sup>1</sup>. Как понимают они также слова апостола: «Все же изменимся?»<sup>2</sup>. Нужно ожидать, что это изменение во всяком случае (произойдет) соответственно такому порядку, какой указали мы выше: без сомнения, в этом изменении нам следует надеяться на нечто достойное божественной благодати; оно произойдет, — веруем мы, — в таком же порядке, в каком, по описанию апостола, «голому зерну пшеницы или иному от прочих, посеянному в землю, Бог дает тело, якоже восхощет»<sup>3</sup>, лишь только это пшеничное зерно умрет. Таким же образом, нужно думать, и наши тела, как зерно, падают в землю. Но в них вложена сила (*ratio*), — та сила, которая содержит телесную субстанцию; эта именно сила, которая всегда сохраняется в телесной субстанции, по слову Божию, воздвигнет из земли, обновит и восстановит тела, хотя они умерли, разрушились и распались, — (восстановит) подобно тому, как сила (*virtus*), присущая пшеничному зерну, после разложения и смерти его, обновляет и восстанавливает зерно в теле стебля и колоса. И, таким образом, тем, кто заслужит получить наследие царства небесного, эта сила, обновляющая тело, о какой мы сказали выше, из земного и душевного тела, по повелению Божию, восстановит тело духовное, способное обитать на небесах, тем же, кто заслужит преисподнюю, или отвержения, или даже бездну и мрак, будет дана слава и достоинство тела в соответствии с достоинством жизни и души каждого, причем даже у тех, которые должны быть осуждены на вечный огонь, или мучения, воскресшее тело, вследствие самой перемены чрез воскресение, станет нетленным, так что не будет разрушаться и распадаться даже от мучений. Но если таково свойство того тела, которое воскреснет из мертвых, то посмотрим теперь, что означает угроза вечным огнем.

4. У пророка Исаии мы находим указание, что у каждого есть собственный огонь, которым он наказывается. Пророк говорит: «Ходите светом огня вашего и пламенем, егоже разжегосте»<sup>4</sup>. Этими словами указывается, по-види-

<sup>1</sup> 1 Кор. 15, 50.

<sup>2</sup> 1 Кор. 15, 51.

<sup>3</sup> 1 Кор. 15, 37—38.

<sup>4</sup> Исаии 50, 11.

тому, то, что каждый грешник сам для себя зажигает пламя собственного огня, но не погружается в какой-то огонь, зажженный уже раньше (кем-то) другим или прежде него существовавший. Материей и пищей для этого огня служат наши грехи, которые апостол Павел называет деревом, травой и соломою<sup>1</sup>. Известно, что излишество пищи и неблагоприятное количество и качество ее производят лихорадки, и притом — лихорадки различного рода или продолжительности, смотря по тому, в какой мере допущенное невоздержание подготовило материал и жар для лихорадки, это количество материи, собравшееся вследствие различной неумеренности, и служит причиной или более тяжелой или более слабой болезни. Так, я думаю, и душа собирает в себе множество злых дел и обилие грехов; в надлежащее же время все это собрание зла воспламеняется для наказания и возгорается для мук. Тогда самый ум, или совесть, божественною силою будет воспроизводить в памяти все, некоторые знаки или формы чего ум отпечатлел в себе при совершении грехов, — (будет воспроизводить) все, что сделал гнусного и постыдного, или что совершил нечестивого, и, таким образом, будет видеть пред своими глазами некоторую историю своих преступлений. Тогда сама совесть будет преследовать и бить себя своими собственными рожнами, и сама делается своею обвинительницею и свидетельницею. По моему мнению, так понимал это и апостол Павел; он говорит: «Между собою помыслом осуждающим или отвечающим, в день, егда судить Бог тайная человеком, по благовествованию моему Иисусом Христом»<sup>2</sup>. Из этих слов понятно, что орудия мучения образуются вокруг самой субстанции души, (именно) из гибельных греховных настроений<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> 1 Кор. 3, 12.

<sup>2</sup> Римл. 2, 15—16.

<sup>3</sup> Ср. письмо Иеронима к Авиту: «Огни геенские и муки, которыми Писание угрожает грешникам, Ориген полагает не в наказаниях, а в совести грешников. Силою могущества Бога пред нашими глазами появляется полное воспоминание о грехах, и как бы из некоторых семян, посеянных в душе, восходит целая жатва пороков, и пред нашим взором рисуется полная картина всего того, что мы сделали в жизни постыдного или нечестивого, и ум, созерцая прежние похоти, казнится горением совести и пронзается стрелами раскаяния».

5. Но чтобы понимание этого предмета не казалось тебе довольно трудным, можно усмотреть его (понимание) из тех расстройств (болезней) под влиянием страстей, которые обыкновенно случаются с душами, а именно, когда душа или сожигается пламенем любви или ревности, или когда иссушается огнем зависти, или возбуждается гневом, или снедается величайшим безумием или печалью. (Известно, что) некоторые (люди), чувствуя невыносимость этих чрезмерных страданий, нашли более сносным подвергнуться смерти, чем терпеть муки такого рода. Итак, рассмотрим: для этих людей, которые подвержены этим страданиям от пороков, о каких мы сказали выше, и (которые), находясь еще в этой жизни, не могли приобрести себе никакого исправления, но так и отошли из этого мира, — достаточно ли для них, в качестве наказания, того, что они мучаются этими самыми настроениями, остающимися в них, т. е. настроениями гнева, или ярости, или безумия, или печали, — смертоносный яд которых не был ослаблен в этой жизни никаким лекарством исправления? Или, может быть, эти настроения их изменятся, и они будут мучиться рожнами общего наказания? Но можно, думаю, представить и другой вид наказаний. Как члены тела, отделенные и оторванные от своих связей, производят, — чувствуем мы, — страшное и болезненное мучение, так и душа, когда окажется вне порядка и связи, или вне той гармонии, в которой она сотворена Богом для добрых дел и плодотворного чувствования, будет чувствовать разлад с собою во всех своих разумных движениях, — будет нести, нужно думать, наказание и муку (этого) разлада с собою и будет чувствовать возмездие за свое непостоянство и беспорядочность. Когда это разделение и разлад души испытан (ею) в огне, — как мы его понимаем, — то, без сомнения, (этим) полагается для нее основание более прочной связи и обновления.

6. Есть много и другого, что скрыто от нас и известно только Тому, Кто есть врач наших душ. Если для выздоровления тела от тех болезней, какие мы приобрели чрез пищу и питье, мы иногда считаем необходимым лечение при помощи более или менее сурового и жестокого средства, а иногда, — если этого потребует качество болез-

ни — нуждаемся в мучительном применении железа (*rigore ferri*) и в болезненном отсечении (членов). Если же мера болезни превзойдет, даже эти (средства), то до крайности развившуюся болезнь выжигает даже огонь. То тем более, должно думать и Бог, этот врач наш, желая истребить болезни наших душ, полученные ими вследствие различных грехов и преступлений, пользуется подобными же карательными средствами и, сверх того, даже прибегает к наказанию огнем для тех, кто потерял здоровье души. Образы таких наказаний находятся также и в Священном Писании. Так, во Второзаконии<sup>1</sup> слово Божие угрожает грешникам, что они будут наказываемы лихорадками, ознобом, желтухой, и будут мучиться судорогами глаз, сумасшествием, параличем, слепотою, слабостью почек. Если, таким образом, кто-нибудь на досуге соберет из всего Писания все указания на болезни, какие упоминаются при угрозах грешникам с названиями телесных болезней, то найдет, что этими болезнями обозначаются образно или пороки или наказания душ. Но что Бог поступает с (людьми), падшими и предавшимися грехам, так же, как врачи, дающие больным лекарства для того, чтобы лечением восстановить их здоровье. Доказательством этого служит еще повеление пророку Иеремии, предложить всем народам чашу ярости Божией, чтобы они выпили, обезумели и извергли<sup>2</sup>. Здесь же есть угроза, что если кто не захочет пить, то и не очистится. Отсюда, конечно, можно понять, что ярость наказания Божия служит средством для очищения душ. Наказание посредством огня тоже нужно понимать в смысле врачебного средства; об этом учит Исаия, который так говорит об Израиле: «Отмыет Господь скверну дочерей сионских и кровь иерусалимскую очистит от среды их духом суда и духом огня»<sup>3</sup>. О халдеях же он говорит так: «Имаши углие огненное: сяди на них, сии будут тебе помощь»<sup>4</sup>. И в другом месте говорит: «Освятит Господь в пылающем огне». Пророк же Малахия говорит: «Сядет (Гос-

<sup>1</sup> Второзак. 28 гл.

<sup>2</sup> Иерем. 25, 15—16.

<sup>3</sup> Исаии 4, 4.

<sup>4</sup> Исаии 47. 14—15.

подь), разваряя и очищая, и очистит сыны Иуды (Левиины)»<sup>1</sup>.

7. В Евангелии сказано о недобрых распорядителях, что они должны быть рассечены, и часть их (будет) положена с неверными<sup>2</sup>, — (т. е.) та часть, которая как бы уже не есть их собственная, должна быть, послана в другое место. Это (изречение), без сомнения, указывает особый род наказания тех, у которых, как мне кажется, согласно этому указанию, дух должен быть отделен от души. Если этот дух должно мыслить божественным по природе, т. е. Духом Святым, то это изречение мы будем понимать в отношении к дару Святого Духа, а именно: если кому-нибудь или чрез крещение или по благодати Духа дано слово премудрости, или слово знания, или (слово) какого-нибудь другого дара, и (этот дар) не был употреблен надлежащим образом, т. е. или был зарыт в землю, или завязан в платок, то, конечно, дар Духа отнимется от души, остальная же часть, т. е. субстанция души, отрешенная и отделенная от Святого Духа, чрез соединение с которым она должна была стать единым духом с Господом, будет положена с неверными. Если же понимать это (изречение) не о Духе Божием, но о природе самой души, тогда лучшею частью ее нужно будет назвать ту, которая сотворена по образу и подобию Божию, другую же часть ту, которая приобретена впоследствии чрез падение свободной воли, вопреки, первосозданной чистой природе; эта именно часть, как дружественная и любезная материи, наказывается участью неверных. Но можно указать еще и третье понимание этого (изречения) о разделении. При каждом из верных, хотя бы он был самым малым (членом) в Церкви, присутствует, говорят, ангел, который, по уверению Спасителя, всегда видит лицо Бога Отца<sup>3</sup>, и, конечно, этот ангел был един с тем, кому он служил; но если человек, вследствие непокорности, делается недостойным, то ангел Божий, говорят, отнимается от него, и тогда часть его, т. е. часть человеческой природы, отделенная от части Божией, будет с неверными, так как, она не сохранила

<sup>1</sup> Малах. 3, 3.

<sup>2</sup> Лук. 12, 14.

<sup>3</sup> Матф. 18, 10—11.

неизменно увещаний ангела, приставленного к ней Богом.

8. Также и под внешним мраком, как я думаю, нужно разуместь не столько какой-то темный воздух без всякого света, сколько тьму глубокого неведения, в которую будут ввергнуты лишившие себя всякого света познания. Должно также рассмотреть, нельзя ли объяснить это изречение (о внешней тьме) следующим образом. Как святые чрез воскресение получают свои тела, в которых они свято и чисто жили в обителях этой жизни, светлыми и прославленными, так, может быть, и все нечестивые, в этой жизни возлюбившие тьму заблуждений и ночь неведения после воскресения будут облечены в темные и черные тела, дабы тот самый мрак невежества, который в этом мире владел внутренними их мыслями, в будущем мире проявлялся и во внешней одежде тела. Подобным же образом нужно думать также и о темнице. Но в настоящем месте довольно того, что сказано теперь, по возможности кратко, для сохранения порядка речи.



## Глава одиннадцатая

### ОБ ОБЕТОВАНИЯХ

1. Теперь рассмотрим кратко, что нужно думать также об обетованиях. — Известно, что никакое животное не может оставаться совершенно праздным и неподвижным, но жаждет всевозможных движений, постоянной деятельности и какого-нибудь хотения. Я думаю, ясно, что такая природа присуща всем живым существам. Тем более необходимо всегда быть в движении и что-нибудь делать разумному животному, т. е. человеческой природе. Так, если человек не сознает себя (*immetor sui*) и не знает, что ему прилично, то, конечно, все его внимание направляется на телесные потребности, и он, во всех своих движениях, бывает занят своими похотями и телесными пожеланиями. Если же человек таков, что старается заботиться или наблюдать за каким-нибудь общественным делом, то он употребляет свои силы или на попечение о государстве, или на повиновение начальству, или на что-нибудь такое, что во всяком случае может оказаться полезным обществу. А если человек понимает что-нибудь лучшее сравнительно с тем, чем представляются телесные (существа), и занимается мудростью и знанием, то, без сомнения, он обратил свое прилежание на занятия такого рода, чтобы исследовать истину и познать причины и основу вещей. Таким образом в этой жизни один считает высшим благом телесное удовольствие, другой — заботу о делах общественных, иной же — занятие науками и познанием. Итак, исследуем, не такой же ли порядок или состояние жизни

будет для нас (и) в той жизни, которая есть (жизнь) истинная, которая, как говорится (в Писании), сокрыта со Христом в Боге<sup>1</sup> — т. е. в жизни вечной?

2. Некоторые, отвергая всякий труд уразумения (Писания), следуя (только) как бы поверхности буквы закона, угождая больше своему удовольствию и похоти и будучи учениками одной только буквы, думают, что обетования, как нужно ожидать, будут состоять в телесном наслаждении и роскоши; и поэтому-то, главным образом, не следуя учению апостола Павла о воскресении духовного тела<sup>2</sup>, после воскресения они желают таких тел, которые никогда не были бы лишены способности есть, пить и делать все, что свойственно плоти и крови. К этому они вполне последовательно прибавляют, что после воскресения будут и мрак и даже рождение детей. Они воображают себе, что земной город Иерусалим тогда будет восстановлен, и в основание его будут положены драгоценные камни, стены будут возведены из камня яшмы, укрепления же из камня кристалла, что будет также устроена ограда из камней избранных и разнообразных, т. е. из яшмы и сапфира, халкидона и смарагда, сардия и оникса, хризаолита и хризопаста, гиацинта и аметиста. Они даже думают, что для служения их удовольствиям им будут даны иноплеменники, которые будут у них пахарями, строителями стен, и которые восстановят разрушенный и падший их город. Они думают, что они получают имения народов для своего употребления и будут владеть богатствами их, так что даже верблюды мадиамские и кидарские придут и принесут им золото, фимиам и драгоценные камни. И это они стараются подтвердить авторитетом пророческим, именно обетованиями, написанными об Иерусалиме, в которых, например, говорится, что служащие Господу будут есть и пить, грешники же будут голодать и жаждать, — что праведники будут веселиться, а грешников будет мучить скорбь. Из Нового завета они также приводят слова Спасителя, содержащие обетование ученикам о наслаждении вином: «Не имам пити отныне от сего плода лозного, до дне того, егда

<sup>1</sup> Колос. 3, 3.

<sup>2</sup> 1 Кор. 15, 44.

е пию с вами ново во царствии Отца Моего»<sup>1</sup>. Прибавляют еще и то, что Спаситель называет блаженными тех, кто алчет и жаждет ныне, обещая им, что они насытятся<sup>2</sup>, и приводят много других свидетельств из Писания, не зная, что их нужно понимать образно. Далее, они думают, что по образцу этой жизни, соответственно расположению достоинств или чинов, или преимуществ власти в этом мире, они будут тогда царями и князьями, подобно настоящим земным (царям и князьям), — думают на том основании, что в Евангелии сказано: «Ты буди над пятию градов»<sup>3</sup>. Кратко сказать, они хотят того, чтобы в ожидаемой будущей жизни все было совершенно подобно жизни настоящей, т. е. чтобы снова было то, что есть. Так думают те, которые, хотя и веруют во Христа, но понимают божественные Писания по-иудейски и в этих (обетованиях) не находят ничего, достойного обетования божественных.

3. Но те, которые умозрение Писаний понимают по разуму апостолов, те, конечно, надеются, что святые будут есть, но — хлеб жизни, питающий душу пищею истины и премудрости, — (хлеб жизни), который просветит ум и напоит его из чаши божественной премудрости, как говорит божественное Писание: «Премудрость уготова свою трапезу, закла своя жертвенная и раствори в чаши вино свое», и громким голосом зовет: «Обратитесь ко Мне, ешьте хлебы, которые Я приготовила для вас, и пейте вино, еже растворих вам»<sup>4</sup>. Напитанный этою пищею премудрости, ум будет достигать чистоты и совершенства, с какими человек был создан сначала, и будет восстанавливать в себе образ и подобие Божие. И хотя кто-нибудь выйдет из этой жизни очень мало наученным, но однако понесет с собою похвальные дела, — он может быть наставлен в том небесном Иерусалиме, городе святых, т. е. может быть научен и образован, и может сделаться камнем живым, камнем драгоценным и избранным, за то, что мужественно и с постоянством перенес испытания жизни и подвиги благочестия. И там он вполне истинно и ясно познает смысл слов,

<sup>1</sup> Мф. 26, 29.

<sup>2</sup> Мф. 5, 6.

<sup>3</sup> Лук. 19, 19.

<sup>4</sup> Притч. 9, 1—5.

возвешенных здесь, что «не о хлебе едином жив человек, но о всяком словеси, исходящем из уст Божиих»<sup>1</sup>. Под князьями же и правителями нужно разуместь тех, которые управляют низшими, руководят и наставляют их божественному.

4. Но людям, надеющимся на те (чувственные обетования), все-таки кажется, что эти (духовные обетования) навязывают умам менее достойное желание, ввиду этого, — хотя желание этих духовных благ естественно и прирождено душе, — однако мы немного повторим и (еще) исследуем (этот вопрос), чтобы таким образом, в форме последовательного умозрения, изобразить, так сказать, самые виды хлеба жизни и качество того вина, а также свойство начальств. В искусствах, обыкновенно выполняемых рукою, мысль о том, что, как и для какого употребления делается, находится в уме, а работа выполняется при помощи рук. Также должно думать и о делах Божиих, какие совершены Богом: смысл и понимание того, что, как мы видим, сотворено Им, остаются в них втайне. Равным образом, когда наш взор увидит произведение художника и заметит что-нибудь, сделанное особенно искусно, то душа тотчас же жаждет узнать, как, каким образом и для какого употребления это сделано. Но гораздо и несравненно более душа пылает невыразимой жадью познать смысл того, что, как мы видим, сотворено Богом. И мы верим, что это желание, эта любовь, без сомнения, вложены в нас Богом. И как глаз по природе ищет света и зрения, как тело наше по природе чувствует потребность в пище и питье, так и наш ум имеет естественное и природное стремление постигнуть истину о Боге и познать причины вещей. Но это стремление мы получили от Бога не для того, чтобы оно никогда не должно было и не могло найти себе удовлетворения, в противном случае, т. е. если (ум) никогда не достигает осуществления (своего) желания, нужно будет думать, что Творец-Бог напрасно вложил в наш ум любовь к истине. Поэтому люди, которые в этой жизни с величайшим старанием предались благочестивым и религиозным занятиям, получают, правда, только небольшое из многочисленных и безмерных сокровищ божественного знания,

<sup>1</sup> Второз. 8, 3.

однако приносят себе большую пользу уже тем самым, что занимают свои души и ум этими (предметами) и развивают в себе это желание, — получают большую пользу оттого, что развивают в своих душах ревность и любовь к исследованию истины и более или менее готовят свои души к усвоению будущего учения. Подобным образом, кто хочет нарисовать картину, тот предварительно слегка намечает тонким стилем линии будущего изображения и наперед делает знаки для лиц, которые нужно будет нанести (на картину), и это предварительное изображение, нанесенное в виде легкого очерка, без сомнения оказывается уже более или менее подготовленным к восприятию настоящих красок. Точно также и на скрижалях нашего сердца начертывается легкое изображение и предварительный рисунок стилем Господа нашего Иисуса Христа. Поэтому-то, может быть, и говорится что «всякому имущему дано будет и преизбудет»<sup>1</sup>. Отсюда видно, что тем, кто имеет в этой жизни некоторое предначертание истины и знания, в будущей жизни должна быть придана красота законченного изображения.

5. По моему мнению, на такое именно желание свое указывал тот, кто говорил: «Обдержим есмь от обою, желание имый разрешитися и со Христом быти, много паче лучше»<sup>2</sup>. Он знал, что, возвратившись ко Христу, он ясно узнает смысл всего, что делается на земле, — узнает о человеке, и о душе человека, и об уме, узнает, что такое дух, действующий в каждом из них, а также, что такое жизненный дух, и что такое благодать Святого Духа, даваемая верным. Потом он узнает, что такое Израиль, каково различие народов, что означают двенадцать колен израильских, и что означает каждый отдельный народ в разных своих коленах. Потом он поймет еще значение жертв и левитов и смысл различных священных установлений, равным образом узнает, чей образ был в Моисее, и каково истинное значение пред Богом юбилеев и субботних годов, а также увидит значение торжественных, и праздничных дней и усмотрит причины всех жертв и очищений; он также узнает, каково значение очищения от проказы, и

<sup>1</sup> Мф. 25, 29 и Лук. 19, 26.

<sup>2</sup> Филипп, 1, 23.

каковы разные виды проказы, и что означает очищение страдающих истечением семени. Он узнает также, что такое добрые силы, сколько их и каковы они, а равным образом, каковы силы противные, и какова у тех — любовь к людям, а у этих — упорная зависть. Он узнает, какова сущность (*ratio*) душ, каково различие животных, — и живущих в водах, и птиц, и зверей, — и что означает разделение каждого рода на столь многие виды, — узнает, какое намерение было при этом у Творца, и какая мысль Его премудрости скрывается во всем этом. Он узнает еще и то, почему некоторыми корнями или травами привлекаются некоторые силы, другими же корнями или травами, напротив, прогоняются, он узнает также, какова природа падших ангелов, и какова причина того, что они могут прельщать и вводить в заблуждение и соблазн тех, кто не боролся против них с полною верою. Он изучит также суд божественного промысла о каждом отдельном существе, (именно он поймет), что происходящее с людьми происходит не случайно или нечаянно, но по некоторой причине, столь основательной и возвышенной, что даже число волос не только святых, но может быть, и всех людей зависит от нее, — и этот промысл простирается даже на воробьев, которые продаются по динарию за пару и которых можно понимать как угодно — или духовно или буквально. Вообще теперь мы еще только ищем, тогда же ясно увидим. На основании всего этого должно думать, что между прочим пройдет немало времени до тех пор, пока достойным и заслужившим не будет показано, после отшествия их из жизни, значение даже только земных вещей, чтобы они могли насладиться неизреченною радостью, чрез познание всего этого и под влиянием благодати полного знания. Далее он узнает, действительно ли тот воздух, который находится между небом и землею, не без живых существ и притом разумных существ, как и апостол сказал: «В нихже иногда ходисте, по веку мира сего, по князю власти воздушный, духа, иже ныне действует в сынех противления»<sup>1</sup>, и еще говорит: «Мы восхищени будем

<sup>1</sup> Ефесс. 2, 2.

на облацех, в сретение Господне на воздусе, и тако всегда с Господом будем»<sup>1</sup>.

6. Итак, нужно думать, что святые останутся там до тех пор, пока не усвоят себе двоякого познания о способе управления тем, что делается в воздухе. Я сказал: двоякое познание, это означает следующее. Пока мы находились на земле, мы видели, например, животных или деревья и наблюдали различия их, а также весьма большое различие между людьми; однако, видя это (различие), мы не понимали основания всего этого, видимое нами разнообразие побуждало нас только исследовать и доискиваться, почему все это сотворено различным или различно управляется. Но раз на земле зародилась в нас ревность и любовь к познанию такого рода, — после смерти нам будет дано уже (самое) познание и понимание этого (разнообразия), — если только (вообще) из желания может происходить (самое) дело. Итак, когда мы вполне постигнем, основание этого (разнообразия), тогда мы и будем иметь двоякое познание о том, что мы видим на земле. О воздушном месте должно сказать еще и следующее. Я думаю, что святые, вышедши из этой жизни, будут пребывать в некотором месте, находящемся на земле, том месте, которое божественное Писание называет раем, это место будет как бы некоторым местом учения, так сказать, аудиторией, или школой душ, где души будут научиться о всем том, что они видели на земле, а также будут получать некоторые указания о последующем и будущем, подобно тому как и находясь в этой жизни они воспринимали отчасти некоторые откровения о будущем, хотя как бы чрез зеркало и в форме загадок, — о том будущем, которое с полною ясностью открывается в своем месте и в свое время. Кто чист сердцем и непорочен умом и имеет более или менее развитой ум, тот, сравнительно быстро подвигаясь вперед, скоро дойдет до воздушного места и, так сказать, чрез обители различных мест достигнет царства небесного. Что касается обителей, то греки, как известно, называли их сферами, т. е. шарами, а божественное Писание называет их небесами. В каждом из этих (небес) святой, во-первых,

---

<sup>1</sup> 1 Фессал. 4, 17.

увидит то, что делается там, и, во-вторых, еще узнает основание, почему это так делается. И, таким образом, он по порядку будет проходить небеса, следуя за прошедшим небеса Иисусом, Сыном Божиим, Который говорит: «Хощу, да идеже есмь Аз, и тии будут со Мною»<sup>1</sup>. Он указывает и на эти различия мест, когда говорит: «В доме Отца Моего обители многи суть»<sup>2</sup>. Сам же Он находится везде и проникает (решиgit) все; и мы уже не должны представлять Его в том уничтожении, какое Он принял вместе с нами ради нас, т. е. в той ограниченности, которую Он имел в нашем теле на земле, находясь среди людей, — не должны думать, будто Он заключен в каком-нибудь одном месте.

7. Итак, когда святые достигнут, например, небесных мест, тогда они уразумеют сущность (ratio) каждого светила и узнают, одушевлены ли они, и что они такое. Там они поймут также и другие основания дел Божиих, которые откроет им Сам Бог. Как бы детям, Он будет показывать (им) причины вещей и силу Своего творения, и Он научит их, почему такая-то звезда поставлена в таком-то месте неба, и почему она отделяется от другой звезды известным пространством, и что было бы, если бы, например, она была ближе (к этой другой звезде), и что случилось бы, если бы она находилась дальше от нее; или почему вселенная не осталась бы такою же, но все получило бы несколько иную форму, если бы одна звезда была больше другой? Прошедши, таким образом, все, что касается познания светил и их обращений, совершающихся на небе, святые перейдут к тому, чего мы не видим, или к тому, что теперь известно нам только по имени, и к невидимому. Апостол Павел учит, что существа этого рода многочисленны<sup>3</sup>, но каковы они и какое имеют различие, об этом мы не можем составить никакого, сколько-нибудь разумного, предположения. Таким образом, разумное существо будет постепенно возрастать — не так, как оно возрастало в этой жизни, во плоти, или в теле, и в душе, но (так, что) совершенный ум, с обогащенною мыслью и чувством, будет приближаться к совершенному знанию,

<sup>1</sup> Иоанн, 17, 24.

<sup>2</sup> Иоанн, 14, 2.

<sup>3</sup> Ефес. 1, 20—21.



при этом ум уже не будет испытывать препятствий со стороны этих телесных чувств, но, обогащенный умственными приращениями, всегда будет, созерцать причины вещей с полной ясностью и, так сказать, лицом к лицу. Тогда он будет обладать, во-первых, тем совершенством, благодаря которому он достиг этого состояния, и, во-вторых, тем, в котором пребывает, пищею же, которою он будет питаться, ему будут служить созерцание и познание вещей и уразумение их причин. Известно, что в этой жизни наши тела сначала возрастают телесно в то самое, что мы представляем собою (впоследствии), причем, в первом возрасте достаточное количество пищи доставляет нам приращение, а после того, как высота роста достигнет своей меры, мы употребляем пищу уже не для того, чтобы расти, но чтобы жить и сохранять жизнь посредством питания. Точно также, по моему мнению, и ум, даже достигши совершенства, все-таки питается и пользуется свойственной (ему) и соответствующею пищею без всякого недостатка или излишества. Но, во всяком случае, эта пища, нужно думать, есть нечто иное, как созерцание и познание Бога, и она имеет меры, свойственные ей и соответствующие созданной и сотворенной природе, и каждому, кто начинает видеть Бога, т. е. познавать (Его) чистым сердцем, следует наблюдать эти меры.

---

## КНИГА ТРЕТЬЯ

### *Глава первая*

#### **О СВОБОДЕ ВОЛИ. РАЗРЕШЕНИЕ И ОБЪЯСНЕНИЕ ИЗРЕЧЕНИЙ ПИСАНИЯ, ПО-ВИДИМОМУ, ОТВЕРГАЮЩИХ ЕЕ**

1. Вот что, по нашему верованию, должно думать о божественных обетованиях, когда мы устремляем свою мысль к созерцанию того вечного и бесконечного века и созерцаем неизреченное веселие и блаженство его. Но в церковной проповеди находится также учение о будущем праведном суде Божиим; вера же в суд призывает и убеждает людей к доброй и прекрасной жизни и ко всяческому избежанию греха, а этим, без сомнения, указывается, что похвальная или преступная жизнь находится в нашей власти. По этой причине я считаю необходимым изложить краткое учение также и о свободе нашей воли, чтобы многие уже не обсуждали этот вопрос недостойным образом. Но чтобы легче узнать, что такое свобода воли, мы исследуем, что такое самая воля по своей природе.

2. Из всех движущихся предметов одни имеют причины своих движений в самих себе, другие получают (движение) извне. Так, только извне получают движение все предметы безжизненные (*sine vita*), например, камни, бревна и все другие подобные предметы, имеющие только свою особую материальную или телесную форму. (Теперь, конечно, нужно оставить в стороне мнение, которое считает (движением) даже то движение, какое бывает при разрушении тел вследствие какой-нибудь порчи, — потому что это совсем не относится к делу). Другие предметы имеют причину движения в самих себе, — например, животные,

деревья и все предметы, обладающие природною жизнью или душой. Некоторые причисляют сюда и жилы металлов. Нужно думать, что собственным движением обладает и огонь, а, может быть, также и источники вод. Из этих предметов, имеющих причину своих движений в самих себе, некоторые, говорят, движутся из (ex) себя, а некоторые — от (a se) себя, их разделяют так: из себя двигаются предметы живые, но однако не одушевленные, от себя же двигаются предметы одушевленные, так как им присуще воображение, — т. е. некоторое желание и побуждение, — которое и вызывает их двигаться или стремиться к чему-нибудь. В некоторых же животных есть такое воображение, — т. е. желание или чувство, — которое направляет и побуждает их некоторым природным побуждением (instinctu) к упорядоченным и стройным движениям. Так, мы видим, работают пауки, воображение которых, т. е. некоторое расположение и склонность к тканию (паутины) побуждает их к самому правильному выполнению ткацкой работы, причем такое стремление, без сомнения, вызывается некоторым природным влечением. Но кроме природной склонности ткать, это животное, как оказывается, не имеет никакого другого чувства, подобно тому как и пчелы имеют только склонность строить соты и собирать, как говорят воздушный мед.

3. Но разумное животное, имея в себе и эти природные влечения, имеет еще, преимущественно перед прочими животными, силу разума, при помощи которой может рассуждать и распознавать природные влечения, и одни (из них) не одобрять и отвергать, другие же — одобрять и принимать. Посредством суда этого именно разума человек и может управлять (своими) влечениями и направлять их к похвальной жизни. Но так как природа этого разума, присущего человеку, имеет в себе силу различать добро и зло, и, при этом различении, разуму присуща способность избирать то, что он одобрил, то отсюда следует, что избирая доброе, (человек) по справедливости признается достойным похвалы, а следуя постыдному и злему, — достойным наказания. Ни в коем случае нам не должно скрывать и того обстоятельства, что у некоторых бессловесных животных, например, у чутких собак и военных лошадей,

замечается особая упорядоченность движений, сравнительно с другими животными, так что некоторым кажется, что ими движет как бы какое-то разумное чувство. Но нужно думать, что это совершается не столько при помощи разума, сколько под влиянием некоторого побуждения и естественного влечения, которым (эти животные) одарены в высшей степени, именно для таких действий. Но мы начали говорить о разумном животном. И так, нам, людям, может попадаться или встречаться извне, для слуха ли, или для зрения, или для других чувств многое такое, что побуждает или влечет нас или к добрым или к противоположным движениям. Так как (все) это действует на нас извне, то, конечно, не в нашей власти чтобы эти воздействия не встречались и не попадались нам. Но обсуждать и одобрять, как мы должны пользоваться этими внешними воздействиями, — это есть дело никого другого, как только присущего нам разума, — это подлежит нашему решению. На основании решения этого разума мы пользуемся внешними воздействиями для (достижения) того, что одобрит самый разум, причем естественные наши влечения мановением его направляются или к добру или к противоположному.

4. Если же кто говорит, внешние воздействия, вызывающие наши движения таковы, что этим воздействиям, — побуждают ли они нас к добру или ко злу, — невозможно противиться, то думающий так пусть на короткое время обратит внимание на самого себя и потщательнее рассмотрит собственные движения: тогда он найдет, что, при появлении какого-нибудь желания, ничего не делается прежде, чем не будет дано соизволение души, — прежде, чем лукавому наущению не будет дано согласие ума; таким образом каждое вероятное (т. е. еще не решенное) дело, по-видимому, получает то или иное утверждение как бы от судьи, сидящего на трибунале нашего сердца, — и приговор относительно действия произносится по суду разума, на основании предварительно выясненных причин. Если, например, кто-нибудь решил жить воздержно и чисто и удерживаться от всякого сношения с женщинами, а к нему явится женщина, побуждая и соблазняя его, совершить нечто вопреки его решению, то для этого человека

женщина не служит совершенною и безусловной причиной или безусловной причиной или необходимостью преступления: помня о своем решении, он, конечно, может обуздать возбуждения похоти и сдержать чувственное раздражение строжайшими порицаниями добродетели, так что всякое невозддержное чувство исчезнет, а твердость и постоянство решения будут сохранены. Если, например, такие раздражения случатся с какими-нибудь мужами учеными и сильными в божественных наставлениях, то они презируют и отвергают всякую прелесть возбуждения, постоянно помня себя, приводя себе на память то, о чем они прежде размышляли и чему учились и укрепляя себя помощью священного учения; таким образом, они изгоняют противные похотливые желания, противопоставляя им силу присущего им разума.

5. Но если, так сказать, естественные свидетельства доказывают, что это так, то, конечно, неразумно относить причины наших поступков к внешним воздействиям и слагать вину с нас, в которых (на самом деле) заключается вся причина (этих поступков), — неразумно говорить, что мы подобны бревнам и камням, которые не имеют в себе никакого движения, но причины своего движения получают извне. Такой взгляд на человека высказывается, конечно, неправильно и не надлежащим образом, но придумывается только для того, чтобы отвергнуть свободу воли, он допустим только в том случае, если мы станем думать, что свобода воли осуществляется тогда, когда никакое внешнее воздействие не побуждает нас к добру или злу. Если же кто причины проступков относит к неумеренности тела, то это мнение, очевидно, идет против разумности всякого учения. Ведь, мы видим, что очень многие люди сначала жили очень невозддержно и неумеренно и были преданы излишеству и похоти, но потом, призванные к лучшему словом учения и наставления, испытали такую перемену, что из невозддержных и гнусных сделались трезвыми и самыми чистыми и кроткими; с другой стороны, мы видим, что в других людях, тихих и почтенных, добрые нравы развращаются от худых бесед<sup>1</sup>, под влиянием общения с беспокойными и гнусными людьми, — и они делаются такими же, каковы самые непотребные

<sup>1</sup> 1 Коринф. 15, 33.

люди; и это иногда происходит (с ними) уже в зрелом мужском возрасте, так что в юности они жили воздержнее, чем тогда, когда более пожилой возраст дал (им) возможность более свободной жизни. Итак, последовательность мысли показывает, что внешние воздействия — не в нашей власти; но хорошо или дурно пользоваться внешними воздействиями — это в нашей власти, так как присущий нам разум рассматривает и решает, как должно пользоваться ими.

6. Жить праведно или менее праведно — наше дело, и нас не принуждают к этому ни внешние воздействия ни судьба, как думают некоторые. Чтобы это умозаключение разума подтвердить авторитетом Писаний, (нам) представит свидетельство пророк Михей, говоря такими словами: «Возвестися ли тебе, человеце, что добро, или чесого Господь ищет от тебе, разве еже творити суд и любити милость, и готову быти, еже ходити с Господем, Богом твоим?» И Моисей говорит так: «Се дах пред лицом твоим путь жизни и путь смерти: избери добро и ходи в нем». Исайя же говорит так: «Аще хотите и послушаете Мене, благая земли снесете: аще же не хотите, ниже послушаете Мене, меч вы пояст, уста бо Господня глаголаша сия.» И в Псалмах написано так: «Аще быша людие Мои послушали Мене, Израиль аще бы в пути Моя ходил, ни о чесомже убо враги его смирил бых». Этими словами (псалмопевец) показывает, что слушать и ходить путями Божиими было во власти народа. Также и Спаситель говорит: «Аз же глаголю вам не противитися злу» и «Всяк, гневаяйся на брата своего, повинен есть суду» — и еще: «Всяк, иже воззрит на жену, ко еже вожделети ея, уже любодействова с нею в сердце своем». Давая эти и разные другие заповеди, Спаситель показывает ничто иное, как именно то, что возможность исполнения этих заповедей находится в нашей власти. И поэтому мы справедливо делаемся повинными суду, если нарушаем то, что, конечно, могли исполнить. Посему-то Сам Спаситель говорит: «Всяк, иже слышит словеса Моя и творит я», — «Аз укажу вам, кому он подобен: он подобен мужу мудру, иже созда храмину свою на камени» и пр. И дальше говорит: «И всяк, слышай сия и не творяй подобен мужу уродиву, иже созда храмину свою

на песце» и т. д. Также слова Его стоящим по правую руку Его: «Приидите, благословеннии Отца Моего», и проч.: «Взалкался бо, и даете Ми ясти, возжадахся, и напоите Мя», — эти слова ясно показывают, что в самих людях заключалась причина того, что одни стали достойны похвалы, исполняя заповеди и (за то) получая обетования, а другие стали достойны наказания, и услышали и получили противоположное, потому что им говорится: «Идите проклятии, во огонь вечный». Посмотрим еще, как говорит с нами апостол Павел, — как (с людьми), которые обладают властью самоопределения, и в себе самих имеют причины или спасения, или погибели: «Или о богатстве благодати Его, и кротости, и долготерпения нерадиши, не ведый, яко благодать Божия на покаяние тя ведет? По жестокости же твоей и непокаянному сердцу собираеши себе гнев в день гнева и откровения праведнаго суда Божия. Иже воздаст кое-муждо по делом его: овым убо, по терпению дела благаго, слава и нетление, ищущим живот вечный, а иже по рвению не веруют истине, веруют же неправде, ярость, гнев, скорбь и теснота на всяку душу человека, творящаго зло, иудеа же прежде и эллина. Слава же и честь, и мир всякому, делающему благое, иудееви же прежде и эллину». В Священном Писании ты найдешь бесчисленное множество и других изречений, ясно показывающих, что мы обладаем властью свободной воли. Иначе, если в нас нет способности исполнять заповеди, было бы нелепо и давать их нам для того, чтобы мы могли или спастись чрез исполнение их, или же подвергнуться осуждению за их нарушение.

7. Но в самых божественных Писаниях есть некоторые такие выражения, на основании которых, по-видимому, можно думать нечто противоположное. Поэтому мы приведем их, обсудим по правилу благочестия и предоставим разрешение их, чтобы из этих немногих изречений, какие толкуем мы, ясно было решение и других подобных же изречений, которыми, по-видимому, исключается свобода воли. Так очень многих смущает сказанное Богом о фараоне. Бог очень часто говорил: «Аз ожесточу сердце фараона». Ведь, если фараон ожесточается Богом и именно вследствие этого ожесточения грешит, то сам он уже не

служит для себя причиною греха. Но если это так, то, по-видимому, фараон не имеет свободы воли, и потом этим примером последовательно можно доказать, что и другие погибающие (люди) находят причину гибели не в свободе своей воли. Точно также у Иезекииля сказано: «Исторгну каменные сердца их и дам им плотяные, яко да в заповедех Моих ходят и пути Мои сохраняют». Эти слова могут смутить кого-нибудь, потому что и ходить в заповедях Его, и хранить оправдания Его, по-видимому дается Богом, так как Сам Бог отнимает каменное сердце, препятствующее сохранению заповедей, и посылает и влагает сердце лучшее и более чувствительное, называемое в приведенном месте плотяным. Смотри еще, что говорит в Евангелии Господь и Спаситель тем, которые спрашивали у Него, почему народу Он говорил в притчах. Он сказал: «Да видяще не узрят и слышаще не слышат и не разумеют, да не когда обратятся, и оставятся им греси». Апостол Павел также говорит, что «ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога». И в другом месте: «И еже хотети, и еже деяти — от Бога». И еще в ином месте: «Темже убо, егоже хочет, милует, а егоже хочет, ожесточает. Речеши убо ми: чесо ради еще воспротивится? О человеце, ты кто еси, против отвещаий, Богови? Еда речет здание создавшему е: почто мя сотворил еси тако? Или не имать власти скульник на брении от тогожде смещения сотворити ов убо сосуд, в честь, ов же не в честь?» Эти и подобные изречения, кажется, очень многих могут немало устранить и привести к мысли, что ни один человек не имеет свободы воли, но, по-видимому, каждый и спасается и погибает, по воле Бога.

8. Итак, начнем с того, что было сказано фараону, который, — говорят, — был ожесточен Богом, чтобы не отпустить народ; вместе с тем мы рассмотрим и апостольское изречение: «Темже убо, егоже хочет, милует, а егоже хочет, ожесточает». На этих словах по преимуществу основываются еретики, когда говорят, что спасение — не в нашей власти, но души по природе бывают таковы, что непременно или погибают, или спасаются, и душа злой природы никаким образом не может сделаться доброю, душа же доброй природы не может сделаться злою. Так



как, — говорят они дальше, — фараон был погибшей природы, то поэтому он и ожесточается Богом, Который ожесточает людей земной природы, милует же людей природы духовной. Итак, рассмотрим, каково это их положение, и, прежде всего, спросим их: пусть они ответят нам, признают ли они, что фараон был земной природы, которую они называют погибшею? Без сомнения, они ответят: да, земной. Но если он был земной природы, то, вследствие противодействия природы, он совсем не мог веровать Богу или повиноваться Ему. Если же эта непокорность была присуща ему по природе, то зачем еще нужно было ожесточать его сердце, и это — не однажды, но часто? Очевидно, возможно было убедить его: ведь ожесточается другим, говорят, только тот, кто сам по себе не был жестоким. Но если он не был жесток сам по себе, то, следовательно, он не был и земной природы, но был таким, что пораженный знамениями и силами, мог и уступить. Фараон был необходим Богу для того, чтобы ради спасения многих на нем показать Ему Свою силу, в то время как он противился многочисленнейшим знамениям и сопротивлялся воле Божией, и вследствие этого сердце его, как говорится в Писании, ожесточалось. — Это сказано против еретиков, прежде всего для того, чтобы разрушить то положение их, будто фараон был погибшим по природе. Но подобным же образом мы будем рассуждать против них и о словах апостола Павла. Кого, по вашему мнению, ожесточает Бог? Конечно, тех, кого вы называете погибшими по природе, но которые, как я думаю, делали бы что-нибудь другое, если бы не были ожесточены. Если же они приходят к гибели вследствие ожесточения, то они погибают уже не по природе, но по случайным обстоятельствам. Затем, скажите нам, кого милует Бог? Конечно, тех, которые должны спастись. Но зачем же нужно это второе помилование тем, кои должны спастись по природе и достигают блаженства естественным образом? Отсюда видно, что они могли погибнуть и потому именно получают помилование, дабы, таким образом, не погибнуть, но достигнуть спасения и овладеть царством благочестивых. Это сказано против тех, которые в своих баснословных вымыслах вводят добрые и злые, т. е. земные и духовные природы, и гово-

рят, что именно благодаря такой или иной природе каждый или спасается или погибает.

9. Теперь нужно ответить еще тем, кто считает Бога закона только справедливым, но не благим. Зачем и с какою целью, по их мнению, Бог ожесточает сердце фараона? При этом должно сохранить воззрение и представление о Боге, по нашему учению, справедливом и благом, а по их мнению, только справедливым. Итак, пусть они покажут нам, справедливо ли поступает Бог, Которого сами они исповедуют праведным, — справедливо ли поступает Он, когда ожесточает сердце человека, чтобы вследствие этого ожесточения он согрешил и погиб? И каким образом можно защитить в этом случае правду Божию, если Сам Бог был причиною гибели тех, кого потом Он же осудил властью судьи за то, что они, вследствие ожесточенности, сделались маловерными? За что еще обвиняет Он фараона, говоря: «Так как ты не хочешь отпустить народ Мой, вот Я поражу все первородное в Египте, даже первенца твоего» — и прочее, что, по Писанию, Бог говорил фараону чрез Моисея? Всякий, кто признает сообщения Священного Писания истинными и хочет доказать, что Бог закона и пророков — справедлив, должен дать себе отчет во всем этом, — каким образом это несколько не уничтожает правды Божией? Ведь, они, хотя и отрицают благость Бога, но исповедуют Его справедливым судьей и творцом мира. Но иным порядком нужно отвечать тем, которые Творца этого мира признают злым, т. е. дьяволом.

10. Но мы исповедуем Бога, говорившего чрез Моисея, не только праведным, но и благим. Рассмотрим же потщательней, каким образом праведному и благому прилично, как говорится, ожесточить сердце фараона. И (прежде всего) посмотрим, нельзя ли нам, следуя апостолу Павлу, разрешить затруднение в этом деле какими-нибудь примерами и подобиями? Нельзя ли, например, показать, что одним и тем же действием Бог одного милует, а другого ожесточает, причем Сам Он не производит ожесточения и не желает, чтобы ожесточаемый ожесточался: но, в то время как Бог пользуется Своею снисходительностью и терпением, одни, под влиянием этой снисходительности и тер-

пения Божия приходят к пренебрежению и наглости, и, пока наказание за преступление отлагается, сердце их ожесточается, — другие же пользуются снисходительностью и терпением Божиим для своего раскаяния и исправления, — и получают помилование. Но чтобы яснее доказать то, что мы говорим, возьмем пример, который употребил апостол Павел в Послании к евреям, говоря: «Земля бо, пившая сходящий на ню множицею дождь и рождающая былия добрая оным, имиже и делаема бывает, приемлет благословение от Бога. А износящая терния и волчцы, непотребна есть и клятвы близ, ея же кончина в пожжение». Из приведенных слов Павла ясно видно, что под влиянием одного и того же действия Божия, которым Бог дает земле дождь, одна земля, тщательно возделанная, приносит добрые плоды, другая же, по нерадению не обработанная, производит терния и волчцы. И если кто-нибудь, говоря как бы от лица дождя, скажет: «Я, дождь, произвел добрые плоды, я же произвел также терния и волчцы», — то это, хотя, по-видимому, и грубо говорится, но однако говорится правильно: потому что, если бы не было дождя, то не родились бы ни плоды, ни терния и волчцы, а когда идет дождь, тогда земля производит и то и другое. Но хотя земля произвела тот и другой росток благодаря дождю, однако различие произрастаний нельзя по справедливости приписать дождю: вину за плохой посев по справедливости должно отнести к тем людям, которые могли взрыть землю частым плугом, перевернуть твердые глыбы тяжелыми граблями, вырезать и подсесть все бесполезные корни вредной травы и приготовить пар для будущих дождей, очистивши и возделавши его всеми способами, каких требует эта обработка, — могли, но пренебрегли сделать все это; они и пожнут плоды, вполне соответствующие их лености, — тернии и волчцы. Таким образом, происходит, что благость и справедливость дождей одинаково нисходят на всякую землю, но при одном и том же действии дождя, земля, возделанная старательными и умелыми земледельцами, с благословением приносит полезные плоды; земля же, загрубевшая вследствие нерадения земледельцев, приносит тернии и волчцы. Итак, допустим, что знамения и силы, бывшие от Бога, были как бы дождями, посланны-

ми на землю Богом, расположение же и желания людей, допустим, составляют землю, возделанную или не возделанную, — землю, конечно, одной природы (так как всякая земля имеет одну природу с другою землею), но не одной и той же обработки. Отсюда происходит, что воля каждого (человека), под влиянием сил и чудес Божиих или ожесточается и делается еще более грубою и тернистою, — если эта воля невозделанная, дикая и грубая, — или же еще больше смиряется и совершенно предается послушанию, если предварительно она очищена от пороков и воспитана.

11. Но для более ясного доказательства предмета не излишне будет взять другое сравнение. Если бы, например, кто-нибудь сказал, что солнце и иссушает, и растапливает, то, хотя высушивание и растапливание противоположны, однако сказанное не будет ложным, потому что солнце, как известно, одною и тою же силою своего жара, воск растапливает, а грязь высушивает и сжимает. Это зависит не от того, что сила солнца иначе действует в грязи и иначе — в воске, но от того, что качество грязи — одно, а качество воска — другое, хотя по природе (эти предметы) составляют одно, потому что тот и другой — из земли. Точно также одно и то же действие Божие, которое совершалось чрез Моисея в знамениях и силах, у фараона отличало его жестокость, развившуюся в нем вследствие напряжения его злобы, у остальных же египтян, присоединившихся к израильтянам, обнаруживало покорность; эти-то египтяне, по сообщению Писания, и вышли из Египта вместе с евреями. — Однако написано, что сердце фараона несколько смягчалось, так что он иногда говорил: «Не ходите далеко, идите на три дня, но оставьте жен ваших, и детей ваших, и скот ваш» и прочее, — это, по видимому, показывает, что он до некоторой степени укрощался под влиянием знамений и сил. Из этих свидетельств видно ничто иное, как то, что сила знамений и чудес несколько действовала на него, однако действовала не настолько, насколько нужно: ведь, если бы ожесточение было таким, каким считают его весьма многие, то, конечно, он не укротился бы ни в малейшей степени. А что касается образа, или фигуры речи, написанной об ожесточе-

нии, то, я думаю, (этот образ) можно объяснить обычным словоупотреблением, — и это, кажется, нисколько не глупо. Часто снисходительные господа обыкновенно говорят тем рабам, которые, вследствие великого терпения и кротости господ, делаются слишком дерзкими и испорченными: «я сделал тебя таким, я испортил тебя своим терпением, я сделал тебя совсем дурным, я — причина этой столь грубой и дурной твоей привычки, потому что я не наказываю тебя тотчас за каждую вину, соответственно поступкам». Вообще мы непременно должны сначала заметить образ, или фигуру речи и потом уразуметь смысл изречения, а не клеветать на слово, внутренний смысл которого мы (еще) не объяснили тщательнейшим образом. Наконец, апостол Павел, касаясь, очевидно, подобного же вопроса, говорит человеку, пребывающему во грехах, «или о богатстве благодати Его и кротости, и долготерпения не радиши, не ведый, яко благодать Божия на покаяние тя ведет? По жестокости же твоей и непокаянному сердцу собираеши себе гнев в день гнева и откровения праведного суда Божия». Так говорит апостол человеку, пребывающему во грехах. Обратим эти же самые слова к фараону, — и смотри, не найдешь ли ты, что они подходят и к фараону? По жестокости своей и нераскаянному сердцу он собрал и скрыл себе гнев на день гнева, причем жестокость его никогда не могла бы быть так обличена и обнаружена, если бы не совершились столь многочисленные и величественные знамения и чудеса.

12. Если приведенные доказательства кажутся не достаточно полными, а подтверждение апостольским сравнением кажется малоубедительным, то мы присоединим еще согласное свидетельство пророческое и посмотрим, что возвещают пророки о тех людях, которые сначала жили праведно и удостоились получить весьма много проявлений благоволения Божия, а впоследствии, как люди, согрешили. Объединяя себя с ними, пророк говорит: «Что уклонил еси насъ, Господи, от пути Твоего, и что ожесточил еси сердце наше, еже не бояться имене Твоего? Обратися ради раб твоих, ради племен достояния твоего, да поне мало наследим горы святыя Твоея». Подобным же образом говорит и Иеремия: «Прелстил еси нас, Господи,

и мы прельщены; Ты победил и превозмогл еси». Слова (Исаи): «Что ожесточил еси, Господи, сердце наше, еже не бояться имене Твоего», — сказанные людьми, которые молили о помиловании, конечно, должно понимать в нравственном смысле, — как если бы кто-нибудь сказал: зачем Ты до такой степени щадил нас и не взыскал нас, когда мы грешили, не остановил нас, чтобы чрез это возрастало зло и, при отсутствии наказания, продолжалась возможность греха? — Так портится лошадь, если не чувствует ни железной шпоры старательного всадника, ни трения железных удиц во рту. Так, из мальчика, если его не врачевали постоянными побоями, выходит наглый и вместе с тем склонный к порокам юноша. И так, Бог оставляет в пренебрежении тех, кого признает недостойными исправления: «Егоже бо любить, Господь, наказует, бьет же всякаго сына, егоже приемлет»<sup>1</sup>. Поэтому нужно думать, что те, которые удостоились бичевания и исправления от Господа, принимаются уже в разряд сынов и устаиваются любви (Божией), дабы, претерпев искушения и скорби, они сами могли сказать: «Кто ны разлучит от любви Божия, яже о Христе Иисусе? Скорбь ли или теснота, или гладь, или нагота, или беда, или меч?»<sup>2</sup> Чрез все эти (искушения) обнаруживается и открывается расположение каждого и указывается твердость постоянства, — не столько для Бога, знающего все прежде совершения, сколько для разумных и небесных сил, которые, как известно, получили жребий заботиться о человеческом спасении, в качестве некоторых помощников и служителей Бога. Те же, которые еще не приносят себя (в жертву) Богу с таким постоянством и с такою любовью и, приступая к служению Богу, еще не успели приготовить души свои к искушению, — эти, как говорят, оставляются Богом, т. е. не обучаются, потому что они не готовы к научению, причем исправление или уврачевание их, без сомнения, откладывается на последующее время. Они, конечно, не знают, что они получают от Бога, если прежде не придут к желанию получить благодетание; но это будет только тогда, когда

---

<sup>1</sup> Евр. 12, 6.

<sup>2</sup> Римл. 8, 35.

кто предварительно узнает самого себя, почувствует, чего ему не достает, и поймет, у кого он должен или может найти то, чего ему не достает. А кто предварительно не познал своей слабости и болезни, тот и не считает нужным искать врача, или же, снова получивши здоровье, не будет благодарен врачу, потому что раньше не узнал опасности своей болезни. Точно также кто прежде не узнал пороков своей души и своих греховных немощей и не открыл (их) исповеданием своих уст, тот не может очиститься и получить разрешение; в противном случае он не знал бы, что по благодати дано ему то, чем он обладает, и божественную милость считал бы собственным добром: а это состояние, без сомнения, порождает, в свою очередь, высокомерие души и тщеславие и снова делается для него причиною падения. Так именно должно думать о дьяволе: преимущества, какие он имел, будучи непорочным, он признал своими собственными, а не данными от Бога, и, таким образом, на нем исполнилось изречение, которое говорит, что «всяк возносяйся смирится». Поэтому-то божественные тайны, мне кажется, скрыты от премудрых и разумных для того, как говорит Писание, «да не похвалится всяка плоть пред Богом»; но они открыты младенцам, или тем, которые сначала сделались детьми и младенцами, т. е. возвратились к смирению и простоте младенцев, а потом стали преуспевать и, достигши совершенства, помнят, что они наследовали блаженство не своими силами, но при помощи благодати и по милости Бога.

13. Итак, кто должен быть оставлен, тот оставляется по суду Божию, и Бог долго терпит к некоторым грешникам, но однако не без определенного основания. Самое это долготерпение свое Бог обращает к пользе грешников, потому что душа, о которой Он заботится и промышляет, бессмертна, а бессмертное и вечное, хотя бы и не скоро излечивалось, не отстраняется однако от спасения, которое (только) откладывается до более удобного времени. И, может быть, людям, более или менее глубоко зараженным отравой зла, даже полезно получить (спасение) попозднее. Ведь, врачи, хотя иногда и могут затянуть рубцы ран очень скоро, однако откладывают и отдаляют настоящее здоровье, ради лучшего и более прочного выздоров-

ления. Они знают, что лучше подольше поддерживать опухоль на ранах и на некоторое время допустить истечение гноя, нежели спешить к поверхностному излечению и заключать в скрытых жилах заразу вредоносного гноя, который, будучи лишен свободного выхода, без сомнения, пройдет внутрь членов, проникнет в важнейшие жизненные члены и причинит уже не болезнь телу, но погибель самой жизни. Таким же образом (поступает) и Бог. Зная тайны сердца и предвидя будущее, Он с великим терпением допускает совершение того, что, действуя на людей извне, может обнаружить и вывести на свет страсти и пороки их, скрывающиеся внутри, дабы, таким образом, могли очиститься и излечиться люди, которые, вследствие великого небрежения и беззаботности, приняли в себя корни и семена грехов: выброшенные вон и вызванные на поверхность, эти грехи уже не могут быть как бы извергнуты и переварены, и, в таком случае, даже человек зараженный, по-видимому, самыми тяжкими болезнями, страдающий судорогами во всех членах, некогда все-таки может освободиться от своих болезней, пресытиться злом, и, таким образом, после многих страданий, возвратиться в свое (первоначальное) состояние. Бог же управляет душами, имея в виду не это только краткое время нашей жизни, заключающееся в пределах около шестидесяти — или немного более — лет, но бесконечное и вечное время; Сам вечный и бессмертный, Он промышляет о бессмертных душах. Ибо Он сотворил разумную природу быть нетленною, создавши ее по образу и подобию Своему; и поэтому, будучи бессмертною, душа не лишается божественных попечений и врачеваний, несмотря на кратковременность этой нашей жизни.

14. Но возьмем также из Евангелия те сравнения, которые подтверждают наши слова. В Евангелии говорится, будто есть какая-то скала с малым и незначительным количеством земли; если на нее упадет семя, то последнее скоро всходит; но, взошедши, зелень, говорится, погибает от зноя и засыхает, при появлении солнца, потому что (семя) не пустило корня в глубину. Эта скала, без сомнения, означает человеческую душу, ожесточившуюся вследствие нерадения и окаменевшую под влиянием порока, —



потому что Бог никому не сотворил каменного сердца, но, говорят, у каждого сердце делается каменным вследствие злобы и непокорности. Итак, если кто-нибудь, видя что семена, посеянные где-нибудь на каменистой земле, быстро взошли, станет бранить земледельца, почему он не посеял поскорее семена в каменистую землю, то земледелец, конечно, скажет в ответ: «Я для того позже засеваю эту землю, чтобы она могла сохранить принятые ею семена; такую землю полезно засеивать попозже, иначе слишком скоро взошедшая жатва, держась на поверхности неглубокой почвы, не в состоянии будет выдержать солнечного зноя». Не согласится ли прежний порицатель с разумностью и опытностью земледельца и не похвалит ли он, как разумно сделанное, то, что прежде казалось ему непоследовательным? Точно также и Бог, искуснейший Земледелец всей Своей твари, замедляет и откладывает, без сомнения, до другого времени (исцеление) тех тварей, которые, по нашему мнению, должны бы получить выздоровление поскорее, — замедляет для того, чтобы не исцелилась больше поверхность их, нежели внутренность. Но, может быть, кто-нибудь возразит нам на это: зачем же некоторые семена падают на каменистую землю, т. е. в какую-нибудь жестокую и каменную душу? На это возражение должно сказать, что это, конечно, не может происходить без предусмотрения божественного промысла, ибо только чрез это познается, какое осуждение влечет за собою неосмотрительное слушание и не надлежащий порядок исследования, — только чрез это познается и то, сколько пользы в учении по порядку. Именно отсюда происходит, что душа сознает свой порок, осуждает сама себя и последовательно соблюдает и отдает себя для работы (над собою), т. е. она видит, что сначала (ей) нужно отсечь у себя пороки, а потом уже перейти к назиданию знанием. Но как бесчисленны души, так бесчисленны и нравы и намерения их, а также различные влечения, желания и побуждения отдельных душ, — и это разнообразие их ни в каком случае не может постигнуть человеческий ум; посему одному только Богу должно предоставить искусство, умение и власть такого управления. — Он один может знать лекарства для каждой души и определять время врачевания.

ний. Таким образом один только Бог, как мы сказали, знает пути каждого смертного; Он знает и то, каким путем нужно было привести фараона, который сначала был наказан величайшими казнями и доведен даже до потопления в море, дабы чрез него имя Божие прославлялось (*nominaretur*), по всей земле. Однако, нужно думать, промышление Божие о фараоне, конечно, не окончилось этим потоплением, потому что, утонувши, фараон — нужно думать — не погиб вместе с тем и субституционно: «в руку бо Его и мы, и словеса наша, и всякий разум, и дел художество», как говорит Писание. Вот что сказали мы, по мере наших сил, рассматривая ту главу Писания, где говорится, что Бог ожесточил сердце фараона, а также слова (апостола): «Егоже хочет, милует, а егоже хочет, ожесточает».

15. Теперь рассмотрим то, что утверждает Иезекииль, когда говорит: «Исторгну каменное сердце» от них «и дам им сердце плотяно, яко да в оправданиях Моих ходят и заповеди Моя сохраняют». Если Бог, когда хочет, исторгает каменное сердце и дает плотяное, чтобы исполнялись повеления Его, и сохранялись заповеди, то оставить порок, по-видимому, не в нашей власти, — ибо отнятие каменного сердца означает, кажется, ничто иное, как то, что Бог отсекает, у кого хочет, порок, каким кто-нибудь ожесточается; равным образом, вложение плотяного сердца, чтобы человек ходил в повелениях Божиих и хранил заповеди Божии, означает ничто иное, как то, что человек делается покорным, не противится истине и совершает добродетельные дела. Итак, если Бог (Сам) обещается сделать это, и прежде, чем Сам Он отнимет каменное сердце, мы не можем освободиться от него, то, следовательно, оставить порок — не в нашей власти, но во власти Бога. И опять, если не от нашей деятельности зависит, чтобы в нас было плотяное сердце, но это есть дело одного только Бога, то и добродетельная жизнь, по-видимому, будет не нашим делом, но всецело делом благодати Божией. Так говорят те, которые желают доказать на основании свидетельства божественного Писания, что ничего не находится в нашей власти. Но мы ответим им, что эти слова (Иезекииля) должно понимать не так, (а следующим образом).

Допустим, что какой-нибудь неопытный и неученый человек, или по чьему-нибудь убеждению, или побуждаемый соревнованием с какими-либо умными людьми, сознает бесчестье своего невежества и поручает себя кому-нибудь, от кого он надеется получить тщательное наставление и надлежащее научение. Если этот человек, раньше косневший в невежестве, с полным вниманием, как мы сказали, отдается учителю и обещает во всем повиноваться (ему), то учитель, видя усердие его намерения, надлежащим образом пообещает избавить его от всякого невежества и сообщит ему знание: он обещается сделать это не тому ученику, который отказывается или сопротивляется, но ученику преданному и совершенно послушному. Так и божественное слово обещает приступающим к нему, исторгнуть (у них) каменное сердце, — но, конечно, не у тех, кто не слушает его, а у тех, кто принимает заповеди учения его, как и в Евангелиях мы находим, что больные приступили к Спасителю, прося о получении здоровья, и таким образом исцелялись. И если, например, слепые исцелялись и видели, то это исцеление есть дело самих исцелившихся, именно в том (отношении), что они просили Спасителя и веровали в возможность исцеления от Него; но оно есть дело Спасителя — в том отношении, что им возвращается зрение. В таком же смысле и в рассматриваемом изречении божественное слово обещает дать научение чрез отнятие каменного сердца, т. е. посредством уничтожения порока, чтобы чрез это (люди) могли ходить в божественных повелениях и хранить заповеди закона.

16. Потом мы предположили рассмотреть еще слова Спасителя из Евангелия: «Да видяще видят, и не узрят, и слышаще слышат, и не уразумеют, да не когда обратятся, и оставятся им греси». По поводу этих слов противник скажет в ответ следующее. Совершенно исправятся и обратятся именно те люди, которые будут слышать более ясное учение, — и притом они обратятся так, что станут достойны получить прощение грехов; слышать же ясное учение не находится в их власти, но учить более или менее открыто и ясно, конечно, — во власти учителя; в то же время учитель, по его собственным словам, другим людям

не проповедует ясно для того, чтобы они не услышали, не уразумели, не обратились и не спаслись: все это показывает, что спасение не зависит от самих людей. Если же это так, то мы не властны ни в (своем) спасении, ни в погибели. — Если бы не были прибавлены слова Спасителя: «Да не когда обратятся, и оставятся им греси», то ответить (на это возражение) было бы легче: тогда мы сказали бы, что Спаситель не хотел, чтобы люди, которые, как Он знал наперед, не будут добрыми, разумели тайны царства небесного, и потому говорил им в притчах. Но теперь, при этой прибавке: «Да не когда обратятся, и оставятся им греси», толкование делается труднее. И, прежде всего, нам должно обратить внимание на то, какую крепостью против еретиков может служить это место. Они обыкновенно собирают из Ветхого завета те изречения, в которых, как им кажется на основании их собственного понимания, Богу-Творцу приписывается что-нибудь жестокое и бесчеловечное, где, например, изображается чувство мести или мздовоздаяния, — словом что-нибудь такое, на основании чего они отрицают благость в Творце, как бы они ни называли это. Но почему же они не судят с такою же мыслью и с таким же чувством также и о Евангелиях? Почему они не замечают, что в Евангелиях есть такие места, какие они осуждают или порицают в Ветхом завете? Ведь, в этой главе, как сами они говорят, с очевидностью показывается, что Спаситель для того не говорил ясно, чтобы люди не обратились и, обратившись, не получили бы прощения грехов. И конечно, если понимать это место только по букве, то оно нисколько не будет уступать тем местам, какие порицают они в Ветхом завете. Если же им самим думается, что такие изречения, встречающиеся в Новом завете, нуждаются в истолковании, то будет последовательным и необходимым оправдать подобным же толкованием и те изречения, какие они порицают в Ветхом завете, дабы таким образом доказать, что написанное в том и другом завете принадлежит одному и тому же Богу. Но обратимся, насколько можем, к предположенному исследованию.

17. Раньше, рассуждая о фараоне, мы говорили, что иногда очень скорое излечение не ведет к добру, особенно

если болезнь сильно развивается во внутренних членах. Поэтому Бог, знающий тайны, знающий все прежде совершения, по великой Своей милости, отсрочивает излечение таких (людей), продолжает врачевание очень долго и, так сказать, врачует их, не врачуя, дабы поспешное исцеление не сделало их неисцелимыми. Итак, возможно, что Господь и Спаситель наш посредством прикровенной речи скрыл свидетельство о глубочайшем таинстве от внешних, к которым было слово Его, — (скрыл) потому, что, испытывая сердца и утробы, Он предвидел, что они еще не способны воспринять учение в более ясном выражении; в противном случае, быстро обратившись и исцелившись, т. е. скоро получивши прощение своих грехов, они легко впали бы снова в ту же болезнь, которая, как они испытали, была излечена без всякого труда. Если же совершается это (второе падение), то наказание удвоится, и обилие зла умножается — как это несомненно для каждого, — потому что в этом случае не только повторяются грехи, по-видимому, оставленные, но и самый двор (aula) добродетели оскверняется, если его попирают коварные и нечистые мысли, полные скрытого внутри лукавства. И какое лекарство найдется когда-нибудь для таких людей, которые, после нечистой и гнусной пищи зла, вкусили сладости добродетели, приняли сладость ее своими устами; а потом снова обратились к ядовитой и смертоносной пище непотребства? И кто будет сомневаться, что для них лучше быть отстраненными и на время оставленными? Может быть, когда-нибудь они пресытятся злом и ужаснутся той нечистоты, какую теперь наслаждаются; тогда-то, наконец слово Божие и откроется им надлежащим образом. И таким образом, святых не будет дана псам, и жемчуг не будет брошен пред свиньями, которые попирают его ногами и, сверх того, обратившись, нападают на тех, которые проповедывали им слово Божие, и разрывают их. Таковы люди, называемые внешними, — без сомнения, по сравнению с внутренними, которые, как говорит (Писание), белее ясно слышат слово Божие. Впрочем, и внешние слышат слово, хотя и прикрытое иносказаниями и затемненное притчами. Но, кроме внешних, есть еще другие люди, называемые тириями; эти совершенно не слы-

шат (слова Божии), хотя даже Спаситель знал о них, что некогда они покаются бы, лежа в прахе и пепле, если бы у них были совершены чудеса (virtute), какие были совершены у других; и однако они не слышат даже того, что слышат внешние, — потому, я уверен, что разряд этих людей гораздо ниже и непотребнее во зле, чем разряд так называемых внешних, т. е. таких, которые находятся (все-таки) недалеко от внутренних и удостоившихся слышать слово, хотя и в притчах; кроме того, может быть, исцеление их было предназначено в то время, когда, в день суда, им будет отраднее, нежели тем, у кого были совершены описанные чудеса: тогда, наконец, освободившись от бремени своих грехов, они легко и свободно направятся по пути спасения. Но я желаю напомнить своим читателям, что в отношении к таким слишком трудным и темным местам мы с величайшим усердием стараемся не столько о том, чтобы найти совершенно ясное решение вопросов, — это каждый будет делать настолько, насколько даст ему высказаться Дух, — но (главным образом) о том, чтобы яснейшим доказательством поддержать правило благочестия; именно, мы стараемся показать, что Промысл Божий, справедливо управляющий всем, также и бессмертными душами управляет по справедливейшим распоряжениям, сообразно с заслугами и виновностью каждого: ведь, домостроительство (dispensatio humana) о людях не заключается в пределах жизни этого века, но степень предшествующих заслуг всегда служит основанием будущего состояния, и, таким образом, бессмертным и вечным судом правды и управлением божественного промысла, бессмертная душа приводится к высшему совершенству. Но кто-нибудь возразит нам следующим образом. Если слово проповеди, как мы говорим, нарочито удаляется от людей сравнительно дурных и негодных, то зачем же слово было проповедано тем, по сравнению с которыми предпочитают (даже) тиране, которые, как известно, были (однако) оставлены в пренебрежении? Ведь, этим было увеличено их бедствие и осуждение их сделано более тяжким, потому что услышали слово такие люди, которые не могли уверовать. На это, кажется, должно ответить следующим образом. Бог, Создатель всех умов, предвидел жалобы против

Его Промысла, преимущественно со стороны тех, которые говорят: как могли мы уверовать, когда не видали того, что видели другие, и не слыхали того, что было проповедано другим? Мы совершенно не виноваты: ведь, кому было возвещено слово, и показаны знамения, те нисколько не замедлили, но уверовали, пораженные самою силою чудес. Желая обличить случаи таких жалоб и показать, что причиною гибели для них служит не пренебрежение со стороны божественного промысла, но произволение человеческого духа, Бог даровал благодать Своих благодеяний также и недостойным и неверным, дабы поистине заградились всякие уста, и человеческий ум сознал бы, что не Бог оставляет его, но только сам он нерадит о себе. А так как презревший оказанные ему божественные благодеяния осуждается тяжелее, чем тот кто не удостоился получить их или услышать (о них), то, вместе с тем, (ум человеческий) должен уразуметь и сознать еще следующее. Если Бог иногда медлит дать (возможность) некоторым людям, увидеть или услышать тайны божественного благодеяния (*virtutis*), то это есть дело божественного милосердия и справедливейшего управления Его; (это делается для того), чтобы они не были наказаны тягчайшим наказанием за нечестие, если бы они, увидевши знамения, узнавши и услышавши тайны Премудрости Божией, (впоследствии) презрели и пренебрегли бы ими.

18. Теперь рассмотрим еще слова: «Ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога». Противники говорят: если спасается не тот, кто желает и подвизается, но тот, кого милует Бог, то спасение — не в нашей власти; но или природа наша такова, что мы не можем или спастись, или не спастись, или же спасение зависит от одной только воли Того, Кто милует и спасает, если хочет. Но мы спрашиваем у них, прежде всего, следующее: хотеть добра — добро есть или зло? И похвально ли старательно подвизаться, чтобы достигнуть доброй цели? Если они скажут, что это преступно, то, очевидно, скажут глупость, потому что все святые и желают добра, и стремятся к добру, и однако они, конечно, не преступны. Итак, если тот, кто не спасается, имеет злую природу, то каким же образом он хочет добра и стремится к добру, но только не находит

добра? Ведь, говорят, что дурное дерево не приносит хороших плодов; но желание добра есть плод добрый; каким же образом от дурного дерева получается хороший плод? — Если они скажут, что желание добра и стремление к добру есть дело среднее, т. е. ни добро, ни зло, то мы скажем им: если желание добра и стремление к добру есть дело среднее, то, значит, и противоположное этому, т. е. желание зла и стремление ко злу будет безразличным. Но желание зла и стремление ко злу, как известно, — не безразлично: оно, очевидно, есть зло. Таким образом, ясно, что желание добра и стремление к добру — дело не безразличное, но доброе. Итак, отразивши их этим ответом, поспешим к разъяснению самой задачи, которая гласит: «Ни хотящего, ни текущего, но милующего Бога». В книге Псалмов, в «песнях степеней», приписываемых Соломону, написано так: «Аще не Господь созиждет дом, всеу трудишася зиждущий: аще не Господь сохранит град, всеу бде стрегий». Этими словами (псалмопевец), конечно, не указывает того, что мы должны прекратить созидание (домов) или бдительное охранение своего внутреннего города, но показывает, что все, созидаемое без Бога, и все, без Него охраняемое, тщетно созируется и без пользы охраняется, ибо во всем, что хорошо строится и хорошо охраняется, виновником и созидания и сохранности оказывается Господь. Если, например, мы видим какое-нибудь великолепное произведение и прекрасное, громадное здание, красиво устроенное, то разве мы не скажем справедливо и по достоинству, что это здание построено не человеческими силами, но божественною силою и могуществом? И однако это не будет означать, что прилежный человеческий труд и искусство при этом оставались праздными и совершенно ничего не сделали. Или допустим еще, что мы видим какой-нибудь город обложенным тяжелою осадой неприятелей, — видим, что к стенам его приставляются грозные машины, он (окружается) валом и поражается стрелами, огнем и всеми военными орудиями, производящими разрушение. Если неприятель все-таки мог быть отражен и обращен в бегство (от этого города), то мы по достоинству и справедливо говорим, что спасение освобожденному городу дано Богом. Но этим мы не показываем, будто (в го-



роде не было караула стражей, не было готовности к сражению у юношей и бдительности у караульщиков. Точно также, нужно думать, и апостол сказал, что для совершенного спасения не достаточно одной только человеческой воли, и что подвиг смертного не пригоден для достижения небес и для получения награды высшего звания Божия во Христе Иисусе, — если эта наша добрая воля, и готовность, и старание, какое может быть в нас, не вспомоществуется и не подкрепляется божественною помощью. И поэтому апостол весьма последовательно сказал, что «ни хотящего, ни текущего, но милующаго Бога». Подобным образом, мы можем сказать о земледелии словами Писания: «Аз насадих, Аполлос напои, Бог же возрасти: темже ни насаждаяй есть что, ни напаяяй, но возвращаяй Бог». Ведь, если поле сохранило хорошие и обильные плоды до полной зрелости, то никто не скажет благочестиво и разумно, что эти плоды произвел земледелец, но (всякий) признает, что они даны Богом. Точно также и наше совершенство, конечно, не достигается при нашей бездеятельности и праздности, но однако завершение его должно приписать не нам, а Богу, Который есть первая и главная причина (этого) дела. Подобным образом, если корабль преодолел морские опасности, то это обстоятельство зависит, конечно, от великого труда корабельщиков, от приложения к делу всего корабельного искусства, от усердия и опытности кормчего, а также от направления ветров и тщательного наблюдения за созвездиями, однако же, когда корабль, избитый волнами и ослабленный волнениями, благополучно достигает гавани, то всякий здравомыслящий человек припишет спасение корабля ничему другому, как только милости Божией. Даже сами корабельщики или кормчий не дерзают говорить: я спас корабль, — но все относят к милости Божией — не потому, что думают, будто они сами не приложили нисколько искусства или труда к спасению корабля, но потому, что от них, как они знают, — труд, а спасение кораблю даровано Богом. Так и в подвиге нашей жизни от нас должен зависеть труд, и мы, с своей стороны, должны приложить усердие и старание, но спасения, этого плода нашего подвига, должно ожидать от Бога. В противном случае, если наш

труд совсем не нужен, очевидно, излишни будут заповеди, — напрасно тогда и сам Павел некоторых обвиняет за отпадение от истины, а других хвалит за твердость в вере, — напрасно он дает некоторые предписания и установления церквям, — напрасно и мы желаем добра или стремимся к нему. Но, конечно, все это — не напрасно, и апостолы, конечно, не напрасно дают предписания, и Господь не без причины дает законы. Итак, нам остается провозгласить, что скорее еретики понапрасну клеветают на хорошие изречения.

19. После этого следовал вопрос относительно слов: «И еже хотети, и еже деяти» — от Бога. Они говорят: если от Бога хотение и от Бога действие, то хорошо ли, дурно ли мы поступаем или желаем, — это от Бога. Если же это так, то мы не обладаем свободною волей. На это должно ответить следующее. Изречение апостола не говорит, что от Бога — желание зла, или от Бога — желание добра, ни того, что от Бога — совершение добра или зла, но говорит вообще, что желание и действие — от Бога. Как от Бога мы имеем то, что мы — люди, что мы дышим, движемся, так от Бога мы имеем и то, что мы желаем. Мы можем сказать так: то, что мы двигаемся, это от Бога, или — что различные члены служат и двигаются, каждый по своему назначению, это — от Бога. Но это, конечно, не значит, что от Бога же происходит и то, что, например, рука двигается для несправедливых побоев или для кражи. Самое то, что она движется, — это от Бога, но обращать эти движения, полученные нами от Бога, к добру или злу — это наше (дело). Точно также и апостол говорит, что силу воли мы получаем (от Бога), но мы уже сами пользуемся волею, как в добрых, так и в злых желаниях. Подобным образом должно думать и о действиях.

20. Нужно рассмотреть также слова апостола: «Темже убо егоже хочет, милует, а егоже хочет, ожесточает. Речеши убо ми: чесо ради еще укоряет? Воли бо Его кто воспротивится?» «Темже убо, о человеке, ты кто еси, противе отвещаий Богови? Еда речет здание создавшему е: почто мя сотворил еси тако? Или не имать власти скудельник на брени, от тогожде смещения сотворити ов убо сосуд в честь, ов же не в честь?» Кто-нибудь, может быть, скажет:

как горшечник из одной и той же смеси делает одни сосуды для почетного, другие же — для низкого употребления, так и Бог творит одних для погибели, других для спасения, значит, спасение или гибель — не в нашей власти, а это, очевидно, показывает, что мы не обладаем свободною волею. Тем, кто так понимает эти слова апостола, нужно ответить следующее. Может ли быть, чтобы апостол противоречил самому себе? Если же нельзя думать этого об апостоле, то каким образом, по их мнению, он может справедливо порицать коринфских блудников или людей, согрешивших, но не покаявшихся в бесстыдстве, блуде и нечистоте, совершенных ими? Каким образом также он хвалит тех, которые жили праведно, как, (например, хвалит) дом Онисифора, говоря: «Да даст же милость Господь онисифорову дому, яко многажды мя упокой и вериг моих не постыдися, но, пришед в Рим, тощнее взыска мя и обрете: да даст ему Господь обрести милость от Господа в день он». Итак, не сообразно с апостольским достоинством — порицать достойного наказания, т. е. грешника, и хвалить достойного похвалы за доброе дело, и, в то же время, говорить, что добрая или злая жизнь каждого есть дело Бога, так как Он делает одного сосудом для почетного, а другого — сосудом для низкого употребления, — как будто никто не властен делать доброе или злое. Каким образом он еще прибавляет, что «всем явится нам подобает пред судищем Христовым, да примет кийждо из нас, яже с телом содела, или блага, или зла?» Ибо какое воздаяние за добро (может быть) тому, кто не мог делать зла, будучи образован Творцом только для добра? Или какое наказание по справедливости можно наложить на того, кто по самому своему созданию от Творца не мог делать добра? Затем, разве этому мнению не противоречит то, что говорит он в другом месте: «в велицем же дому не точию сосуди злати и сребряни суть, но и древяни, и глиняни: ови убо в честь, ови же не в честь. Аще убо кто очистит себе от сих, будет сосуд в честь, освящен и благопотребен Владыце, на всякое дело благое уготован». Таким образом, кто очистил себя, тот делается сосудом почетным, а кто пренебрег очищением своих нечистот, тот делается сосудом низким. На основании этих изречений,

как я думаю, вину за дела (людей) никак нельзя относить к Творцу. Правда, Бог-Творец иной сосуд делает для почетного употребления, а другие сосуды делает для низкого употребления. Но почетным сосудом Он делает тот сосуд, который очистил себя от всякой нечистоты, сосудом же низким (делает) сосуд, запятнавший себя нечистотою пороков. Отсюда вытекает то заключение, что (это назначение) определяется делами каждого, как своею предшествующею причиною: Бог делает каждого или почетным, или низким сосудом, сообразно с его заслугами, и каждый сосуд сам дает Творцу основания и поводы к тому, чтобы Творец устроил его или для почетного, или для низкого употребления. Но если это положение кажется справедливым и вполне согласным с благочестием, — а оно, конечно, справедливо, — т. е. если каждый сосуд назначается Богом или для почетного, или для низкого употребления на основании предшествующих причин: то кажется, не будет нелепостью, если мы, рассуждая таким же порядком в такой же последовательности о древнейших событиях, то же самое будем думать и о душах, и именно такую причиною объясним то обстоятельство, что Иаков был возлюблен, еще не родившись в этом мире, а Исава — возненавиден, находясь еще во чреве матери<sup>1</sup>.

21. Не могут поставить нас в затруднение и слова (апостола) о том, что как сосуд почетный, так и сосуд низкий происходят из одной и той же смеси, ибо мы говорим, что природа всех разумных душ — одна, как и горшечник имеет дело с одной смесью глины. Таким образом, природа всех разумных тварей — одна, и из нее — то, как горшечник из одной смеси, Бог сотворил и образовал одних для чести, других для бесчестия, сообразно с предшествующими заслугами каждого. Правда, изречение апостола: «Темже, о человеке, ты кто еси, против отвечаей Богови?» — кажется

---

<sup>1</sup> «Если же мы однажды допускаем, что один сосуд сотворен для почетного употребления, а другой для низкого — на основании предшествующих причин, то мы, конечно, можем возвратиться к тайне относительно души и допустить, что душа когда-то еще в древности то, за что (впоследствии) в одном (человеке) была возлюблена, а в другом возненавидена — прежде, чем в теле Иакова она стала запинать (Исава), а в пяте Исава была подчинена братом». И еще: «Что одни души назначаются для почетного, а другие для низкого употребления, это есть следствие предшествующих заслуг или преступлений их». (Из письма Иеронима к Авиту).

ся слишком резким, но, я думаю, из этого же изречения ясно, что оно не относится к верующему, живущему по совести и справедливо и, имеющему дерзновение у Бога, т. е. к такому человеку, каким был Моисей, о котором Писание говорит: «Моисей глаголаше, Бог же отвещаваше ему гласом». Но как Бог отвечал Моисею, так и каждый святой отвечает Богу. А кто не верен и, вследствие своей недостойной жизни и сообщества, теряет дерзновение отвечать пред Богом, и кто спрашивает об этом не ради научения и преуспения, но ради спора и сопротивления, или, яснее сказать, кто таков, что может сказать словами апостола: «Чесо ради еще укоряет, воли бо Его кто воспротивится?» — к такому человеку по справедливости направляется порицание, высказываемое апостолом: «Темже, о человеце, ты кто еси, против отвещаяй Богови?» Итак, это порицание относится не к верным и святым, но к неверным и нечестивым. Тем же, которые считают души различными по природе и, для подтверждения своего мнения (dogmatis), приводят это апостольское изречение, нужно ответить следующим образом. Если сами они признают, что, по словам апостола, и назначенные к чести, и назначенные к бесчестию, которых они называют спасаемыми и погибающими по природе, образуются из одной смеси, то, очевидно, природа душ не различна, но одна у всех. И если они согласны, что один и тот же горшечник означает, без сомнения, одного Творца, то, очевидно, спасаемые и погибающие созданы не различными творцами. Теперь пусть выбирают, как им думать: благой ли Творец творит злых и погибших, или не благой — творит добрых и предназначенных к чести? Необходимость вынуждает у них один из (этих) двух ответов. По нашему же учению<sup>1</sup>, утверждающему, что Бог делает сосуды или почетными, или низкими на основании предшествующих причин, доказательство правды Божией не встречает никакого препятствия. Возможно, что сосуд, который в этом мире, на основании предшествующих причин, был назначен для

<sup>1</sup> «По нашему же мнению, сосуд за предшествующие заслуги, сделанный почетным, в другом веке будет сосудом низким, если совершит дело, не достойное своего звания, и, наоборот, сосуд, за прежнюю вину получивший имя поношения, в новом творении станет сосудом освященным, полезным, Господу и готовым на всякое дело, если только в настоящей жизни пожелает исправиться». (Из письма Иеронима к Авиту)

почетного употребления, — в другом веке, если будет жить более или менее нерадиво, делается сосудом низким, сообразно со своими заслугами, и, наоборот, кто по предшествующим причинам сделан был Творцом в этой жизни сосудом для низкого употребления, но (потом) исправится и очистит себя от всех нечистот и пороков, тот в новом веке может стать сосудом почетным, освященным и полезным, готовым на всякое доброе дело. Равным образом те, которые были предназначены Богом быть израильтянами в этом веке, но вели жизнь, не достойную благородства их происхождения и совершенно отпали от благородства своего поколения, — те в грядущем веке, за свою неверность, из сосудов почетных обратятся в сосуды бесчестия. И, наоборот, многие, назначенные в этой жизни в число египетских или идумейских сосудов, приняли израильскую веру и сообщество, выполнили дела израильтян и вступили в Церковь Господа, в откровении же сынов Божиих будут почетными сосудами. Поэтому более согласно с правилом благочестия (*regula pietatis*) веровать, что каждое разумное существо, сообразно с своим расположением и сообществом, иногда от зла обращается к добру, иногда же от добра отпадает ко злу, некоторые пребывают в добром, другие преуспевают к лучшему и постоянно восходят на высшие степени, доколе не достигнут самой высшей степени из всех, иные же остаются во зле, или, если зло начало в них распространяться, преуспевают к худшему, доколе не погрузятся в последнюю глубину зла. Поэтому следует признать возможным, что некоторые, начавши с малых грехов, доходят до такой порочности и достигают такой степени зла, что, по степени (своего) непотребства, сравниваются с противными силами, и, опять, если, под влиянием тяжких наказаний, они когда-нибудь одумаются и понемногу начнут искать лекарства для своих ран, то, с прекращением зла, они могут возвратиться к добру. Душа, как мы часто говорили, бессмертна и вечна, поэтому мы думаем, что на протяжении многочисленных и бесконечных, огромных и разнообразных веков, она может и от высочайшего добра нисходить к крайнему злу и от крайнего зла возвращаться к высочайшему добру<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Я думаю, что некоторые люди, начиная с малых пороков, могут дойти до такого нечестия (если только не захотят обратиться к лучшему и раскаянием загладить грехи), что делаются даже противными силами,

22. Но изречение апостола о сосудах почетных и низких, именно: «Аще кто очистит себе, будет сосуд в честь, освящен и благопотребен Владыце, на всякое дело благое уготован»<sup>1</sup>, по-видимому, ничего не полагает в Боге, но все — в нас; в словах же: «Не имать власть скудельник на брении, от тогожде смешения сотворити ов сосуд в честь, ов же не в честь»<sup>2</sup> — апостол, по-видимому, все относит к Богу. Однако не должно думать, что эти изречения противоречат одно другому, но обе мысли следует свести к одной и из двух пониманий нужно сделать одно. Именно, с одной стороны, мы должны думать, что находящееся в нашей воле может совершаться без помощи Божией, с другой же стороны, мы не должны думать, что находящееся в руке Божией может совершаться без нашей деятельности, усердия и расположения. Желать и делать что-нибудь — в нашей воле, но мы должны помнить, что самая возможность хотения или действия дана нам Богом, — сообразно с тем различием, о каком сказали мы выше. Или, опять, Бог делает одни сосуды для почетного, другие — для низкого употребления, но причинами почетного или низкого назначения (сосудов), как бы некоторым материалом для Него, нужно думать, служат наши желания, намерения и заслуги, на основании которых Он и делает сосуд каждого из нас или почетным, или низким. Таким образом, самая склонность души, или направление ума само по себе указывает Ему, от Которого не скрыто сердце и помышление духа, почетным или низким нужно сделать сосуд этой души. Но для нас достаточно этих посильных рассуждений о свободе воли.

---

и, наоборот, некоторые, принадлежа к враждебным и противным силам, в течение долгого времени настолько успевают укрывать свои раны и так обуздывают прежде разнузданные похоти, что переходят в состояние самых лучших. Мы очень часто говорили, что в бесконечных и непрерывно продолжающихся веках, в которых существует и живет душа, некоторые (души) так низко падают, что доходят до крайней степени зла, а некоторые так преуспевают, что с последней степени нечестия достигают полной и совершенной добродетели. (Из письма Иеронима к Авиту.)

<sup>1</sup> 2 Тимоф. 2, 21.

<sup>2</sup> Римл. 9, 21.

## *Глава вторая* **О ПРОТИВНЫХ СИЛАХ**

1 Теперь нужно рассмотреть, на основании Писания, как противные силы или сам дьявол ведут борьбу с родом человеческим, призывая и поощряя (людей) ко греху. И, прежде всего, в Бытии, как известно, описывается, что змей соблазнил Еву. В «Вознесении Моисея» — об этой книге упоминает апостол Иуда в своем послании; — архангел Михаил, споря с дьяволом о теле Моисея, говорит, что змей, получивши внушение от дьявола, сделался причиною падения Адама и Евы. — Некоторые задаются вопросом также и о том, кто есть тот ангел, который говорил с неба Аврааму: «Ныне познах, яко боишися ты Бога и не пощадил еси сына твоего возлюбленного Мене ради»<sup>1</sup>. По ясному описанию (в приведенном месте) тот, кто говорил о себе, что он знает о том, что Авраам боится Бога и не пощадил своего возлюбленного сына, как говорит Писание. — был ангел; но этот ангел не сказал, что Авраам не пощадил своего сына ради Бога, но — «Мене ради», т. е. ради Того, Кто говорил это. — Нужно исследовать также и то, о ком говорится в «Исходе»<sup>2</sup>, что он хотел убить Моисея за то, что этот последний пошел в Египет. И затем, кто есть так называемый ангел-истребитель, а также тот, который в книге Левит назван Апопомпеем (Ароромпаеус), т. е. пересылающим (transmissor)? О нем Писание говорит: «Один жребий Господу, и один жребий Апопомпею, т. е.

<sup>1</sup> Быт 22, 12  
<sup>2</sup> Исх гл 2



пересылающему»<sup>1</sup>. — В первой книге Царств рассказывается, что злой дух давил Саула<sup>2</sup>. В третьей же книге (Царств) пророк Михей говорит: «Видех Господа израилева, сидящего на престоле Своем, и все воинство небесное стоящее окрест Его, одесную Его и ошуюю Его. И рече Господь кто прелстит Ахава, царя израилева, да взыдет, и падет в Реммафе Галаадстей? И рече сей тако, и сей рече тако Изыде дух и ста пред Господом, и рече: аз прелщу и И рече к нему Господь: в чем? И рече: изыду и буду дух лжив во устех всех пророк его. И рече: прелстиши и возможеши, изыди и скоро сотвори тако. И се ныне даде Господь дух лжив во уста всех пророк твоих; Господь глагола на тя злая»<sup>3</sup>. Эти слова ясно показывают, что некоторый дух по своей воле и расположению избрал, соблазнить и произвести обман, Господь же воспользовался этим духом для убийства Ахава, который был достоин потерпеть это — В первой книге Паралипоменон также говорится: «Воста диавол сатана на Израиля и подусти Давида, да сочислит народ»<sup>4</sup>. — В Псалмах же говорится, что злой ангел сокрушает некоторых людей. — В Экклезиасте Соломон говорит: «Аще дух владеющего взыдет на тя, места твоего не остави, яко исцеление утолит грехи велики»<sup>5</sup>. В книге же Захарии читаем, что дьявол стоял по правую руку Иисуса и противодействовал ему<sup>6</sup>. Исаия говорит, что меч Господа восстает на дракона, змея лукавого<sup>7</sup>. Что сказать об Иезекииле, который во втором видении на князя Тирского весьма ясно пророчествует о противной силе, а также говорит, что дракон обитает в водах египетских<sup>8</sup>. А вся книга, написанная об Иове, о чем ином повествует, как не о дьяволе, который просил дать ему власть над всем, что имел Иов, и над сынами его, потом — и над телом его? Но дьявол побеждается терпением Иова. В этой книге Господь много сообщил нам, в Своих ответах, о враждебной

<sup>1</sup> Лев. 16, 8.

<sup>2</sup> 1 Цар. 18, 10.

<sup>3</sup> 3 Цар. 22, 19—23.

<sup>4</sup> 1 Парал. 21, 1.

<sup>5</sup> Экклез. 10, 4.

<sup>6</sup> Захар. 3, 1.

<sup>7</sup> Исаин. 27, 1.

нам силе этого дракона. — Вот места из Писаний Ветхого завета, — сколько можно было вспомнить их в настоящее время, — те места, где упоминаются противные силы, или говорится, что они враждуют с человеческим родом, хотя впоследствии должны подвергнуться наказанию. Рассмотрим (такие же места) и в Новом завете. Здесь (рассказывается, что) сатана приступил к Спасителю, искушая Его<sup>1</sup>; злые же духи и демоны, владевшие некоторыми людьми, были изгоняемы Спасителем из тел страдальцев, которые, как говорит (Евангелие), были освобождены Им. — Иуде сначала дьявол вложил в сердце его мысль о предании Христа, а потом он принял в себя даже целого сатану: ибо написано, что после куса в него вошел сатана<sup>2</sup>. — Апостол Павел учит нас, что не должно давать места дьяволу, но «облецытесь», говорит, «во оружия Божия, яко возможи вам стати противу кознем диавольским»<sup>3</sup>, при этом он указывает, что «брань святых несть к плоти и крови, но к началом, ко властем, к миродержателем тмы века сего, к духовом злобы поднебесным»<sup>4</sup>. Он говорит еще, что Спаситель был распят властями мира сего преходящими, мудрости которых он, Павел, по его словам, не проповедует<sup>5</sup>. Всеми этими изречениями божественное Писание учит нас, что существуют некоторые невидимые враги, которые борются против нас, и предписывает нам вооружиться против них. Поэтому некоторые простецы из верующих в Господа Христа думают, что все грехи, какие совершают люди, происходят от этих противных сил, которые возбуждают ум согрешающих, — потому что в этой невидимой борьбе (противные) силы оказываются выше; а если бы, например, не было дьявола, то ни один человек вовсе не грешил бы.

2. Но мы смотрим на дело яснее и не думаем так, принимая во внимание, то, что, очевидно, происходит из телесной потребности. В самом деле, разве можно думать,

---

<sup>1</sup> Матф. 4 гл.

<sup>2</sup> Иоанн. 13, 2 и 27.

<sup>3</sup> Ефес. 6, 11.

<sup>4</sup> Ефес. 6, 12.

<sup>5</sup> 1 Кор. 2, 6, 8

что дьявол служит для нас причиной голода или жажды? Никто, полагаю, не осмелится утверждать это. Если же дьявол не служит для нас причиной голода и жажды, то не то же ли (бывает) и в том случае, когда человек достигнет возмужалости, и у него появятся возбуждения естественного жара? Отсюда, без сомнения, следует, что дьявол не служит причиной того влечения, какое естественным образом появляется в совершенном возрасте, т. е. желания совокупления, точно так же, как он не служит причиной голода и жажды. Несомненно, что причина этого (влечения), по крайней мере, не всегда зависит от дьявола; в противном случае нужно было бы думать, что, если бы не было дьявола, то тела не имели бы желания этого соединения. Теперь рассмотрим, действительно ли, как мы указали выше, люди желают пищи не по действию дьявола, но по некоторому естественному побуждению? И если бы дьявола не было, то неужели люди, путем опыта, приобрели бы такую выдержку в принятии пищи, что никогда не переступали бы меру, т. е. принимали бы пищу не иначе, как только согласно потребности и не в большем количестве, чем позволяет разум, — неужели тогда людям никогда не случалось бы погрешать против соблюдения меры и умеренности в пище? Я не думаю, что бы люди могли так соблюдать эту умеренность, даже если бы не было никакого возбуждения со стороны дьявола, — не думаю, чтобы в принятии пищи никто не нарушал умеренности и дисциплины, не научившись этому предварительно путем долгого упражнения и опыта. Итак, что же? В пище и питье нам возможно погрешать даже без побуждений со стороны дьявола, — именно, если мы оказываемся не совсем воздержными и рачительными. Неужели же в желании совокупления или в управлении естественными потребностями мы не испытываем ничего подобного? Я, с своей стороны, думаю, что то же самое рассуждение можно применить и к прочим естественным движениям, каковы движения похоти, или гнева, или печали, и вообще ко всему, что нарушает естественную меру недостатком умеренности. Таким образом, (теперь) ясно следующее соображение. Как в добрых делах одна человеческая воля сама по

себе не достаточно для совершения добра, потому что ко всякому совершенству она возводится божественною помощью, так и в противоположных (делах) — некоторые семена грехов мы получаем от тех вещей, (res) которые имеются у нас в естественном употреблении. Но как только мы позволим себе больше, чем нужно, и не воспротивимся первым движениям неумеренности, вражья сила, пользуясь этою первою погрешностью, поощряет и возбуждает (нас) всеми средствами, стараясь шире распространить грехи. Значит, мы, люди, даем поводы и начала грехов, враждебные же силы распространяют (грех) шире и дальше, а если можно, то до беспредельности. Так совершаются, например, падение в сребролюбие. Сначала люди желают немного денег, а потом, с возрастанием порока, развивается страсть. После этого, когда вследствие страсти появилась уже умственная слепота, при возбуждении и поощрении со стороны враждебных сил, человек уже не только желает денег, но похищает их и добывает насилем или даже пролитием человеческой крови. Что эти крайности пороков происходят от демонов, это, для более твердой уверенности, можно легко усмотреть еще из того, что терзаемые безмерною любовью, или необузданным гневом, или излишнею печалью — страдают несколько не меньше тех, кого демоны мучат телесно. В некоторых историях рассказывается, что некоторые люди впали в безумие от любви, другие — от гневливости, некоторые от печали или от излишней радости. Я думаю, это происходит от того, что противные силы, т. е. демоны, получив себе место в умах этих людей, которое открывается (им) неумеренностью, совершенно овладевают умом их, — в особенности, когда никакая слава за добродетель не побуждает этих людей к противодействию.

3. Что существуют некоторые грехи, которые не происходят от противных сил, но получают начало в естественных влечениях тела, это весьма ясно высказывает апостол Павел, когда говорит: «плоть похотствует на духа, дух же на плоть: сия же друг другу противятся, да не яже хотите, сия творите<sup>1</sup>. Так как плоть желает противного

---

<sup>1</sup> Галат. 5, 17.

духу, а дух — противного плоти, то у нас иногда и бывает борьба против плоти и крови, — именно потому, что мы — люди и ходим по плоти, и еще потому что иногда искушать мы можем не иначе, как только человеческими искушениями, как говорится о нас: «Искушение вас не достиже, точию человеческое: верен же Бог, Иже не оставит вас искуситися паче, еже можете»<sup>1</sup>. Известно, что начальники состязаний не позволяют выходящим на состязание вступать в борьбу друг с другом как попало и случайно, но соединяют одного с другим, смотря по телесному сложению или по возрасту, на основании тщательного исследования и самого справедливого сравнения, — например, (соединяют) мальчиков с мальчиками, мужчин с мужчинами, (словом, тех), которые близко сходятся друг с другом или по возрасту, или по силе. Точно также должно думать и о божественном промысле. Всеми, вышедшими на эту арену человеческой жизни, промысл управляет справедливейшим образом, сообразуясь с силою каждого, которую знает один только Тот, Кто видит сердца человеческие. Промысл определяет, чтобы один сражался против такой плоти, другой — против другой, один — в течение такого то времени, другой — в течение другого срока, и чтобы одного плоть побуждала к этому или к тому, а другого — к другому; затем, промысл определяет, чтобы один боролся против той или иной враждебной силы, другой — против двух или трех (сил) вместе, или (поочередно), то против одной, то против другой (силы из этих двух или трех), и в известное время — против такой силы, а в другое время — против другой; промысл также определяет, после каких поступков каждый должен бороться против одних сил, после каких — против других сил. Смотри, не на это ли указывают слова апостола: «Верен Бог, иже не оставит вас искуситися паче, еже можете»<sup>2</sup>, т. е. потому (не оставит), что каждый человек искушается сообразно с количеством своей силы или с возможностью. Но хотя мы сказали, что, по справедливому суду Божию, каждый искушается сообразно с количеством своей силы, однако нельзя

<sup>1</sup> 1 Кор. 10, 13.

<sup>2</sup> Там же.

на этом основании думать, что искушаемый во всяком случае должен победить: ведь, и, сражающийся на арене не всегда может победить, хотя, по справедливому распоряжению, для него и выбирается равный противник. Однако, если не будет равна сила борцов, то не справедлива будет награда победителю, не справедливо надеть и обвинение на побежденного; поэтому Бог попускает нам быть искушаемыми, но не сверх наших сил, ибо мы искушаемся сообразно со своими силами. Равным образом, не написано, что в искушении Бог «сотворит и избытие понести», но: «избытие, яко возмощи нам понести»<sup>1</sup>. Но ленивое или доброе выполнение этой, данной нам Богом, возможности находится в нашей власти, ибо несомненно, что при всяком искушении мы имеем возможность перенести его, если только надлежащим образом пользуемся данною нам силой. Ведь, не одно и то же иметь силу для победы и побеждать, как и сам апостол дал понять это осторожнейшим выражением, говоря, что даст «Бог избытие, яко возмощи вам понести», а не просто: «яко понести», — ибо многие не переносят, но в искушении побеждаются. Бог даст не то, чтобы мы перенесли, — иначе, очевидно, не было бы никакой борьбы, — но чтобы мы могли перенести. А мы, с своей стороны, благодаря способности свободной воли, пользуемся этою силою, данною нам затем, чтобы мы могли побеждать, — пользуемся или прилежно, — и тогда побеждаем, или лениво, — и тогда терпим поражение. Но если бы нам была дана полная возможность непременной победы, так чтобы мы никоим образом не могли быть побеждены, то в чем же тогда заключался бы смысл (causa) борьбы для того, кто не может быть побежден? Или какая заслуга — в победе, когда (у противника) отнимается способность защиты и победы? Если же всем нам одинаково дается возможность победы, в нашей же власти заключается то, как нам воспользоваться этою возможностью, т. е. или старательно, или лениво, то и вина побежденного и награда победителя будут справедливы. Таким образом, из наших посильных рассуждений, думаю, стало ясно, что есть некоторые грехи, совершаемые нами, без

<sup>1</sup> 1 Кор. 10, 13.

всякого побуждения со стороны злых, и есть другие грехи, которые влекут нас к какому-нибудь излишеству и неумеренности, при возбуждении со стороны злых сил. Поэтому теперь следует заняться вопросом о том, каким образом сами противные силы производят в нас эти возбуждения?

4. Мы находим, что помыслы, исходящие из нашего сердца, или воспоминание о каких-нибудь событиях, или представление о каких-либо вещах и делах иногда происходят от нас самих, иногда возбуждаются противными силами, иногда же внушаются Богом или святыми ангелами. Но, может быть, это кажется баснословным, если не будет подтверждено свидетельствами божественного Писания. Итак, о происхождении помысла от нас самих свидетельствует Давид в Псалмах, говоря: «Яко помышление человеческое исповестся Тебе, и останок помышления празднует Ти»<sup>1</sup>. О том же, что помыслы обыкновенно происходят и от противных сил, свидетельствует Соломон в Екклесиасте следующим образом: «Аще дух владеющего взыдет на тя, места твоего не остави: яко исцеление утолить грехи велики»<sup>2</sup>. И апостол Павел свидетельствует о том же, говоря: «Помышления низлагающе и всяко возношение, взимающееся на разум Христов»<sup>3</sup>. О происхождении (помыслов) от Бога свидетельствует также Давид в Псалмах, говоря: «Блажен муж, емуже есть заступление его у Тебе, Господи, возхождение в сердце его»<sup>4</sup>. И апостол говорит, что «Бог вложил в сердце Титово»<sup>5</sup>. Нечто внушают человеческим сердцам также и ангелы, добрые и злые. На это указывает ангел, сопровождавший Товию, а также слово пророка, который говорит: «И отвечал ангел, глаголяй во мне»<sup>6</sup>. То же самое указывает и книга «Пастырь», здесь говорится, что каждого из людей сопровождают по два ангела, и если в нашем сердце появятся добрые мысли, то

<sup>1</sup> Псал. 75, 11.

<sup>2</sup> Еккл. 10, 4.

<sup>3</sup> 2 Кор. 10, 4—5.

<sup>4</sup> Псал. 83, 5.

<sup>5</sup> 2 Кор. 8, 16.

<sup>6</sup> Захар. 1, 14.

эти мысли, по словам «Пастыря», внушаются добрым ангелом, если же — противоположные, то это — внушение злого ангела. То же возвещает и Варнава в своем послании, когда говорит, что есть два пути, один — путь света, другой — тьмы, которыми, говорит, и управляют известные ангелы: путем света — ангелы Божий, путем же мрака — ангелы сатаны. Впрочем, от внушения вашему сердцу добра или зла, с нами, нужно думать, не происходит ничего иного, кроме одного только волнения и возбуждения, призывающего нас или к добру, или ко злу. Но когда злая сила начнет подстрекать нас ко злу, мы можем отвергнуть лукавые внушения, воспротивиться злейшим советам и вовсе не совершить ничего преступного. И, с другой стороны, когда божественная сила призовет нас к добру, мы тоже можем не последовать (этому призыванию). В том и другом случае у нас сохраняется способность свободы воли. — Выше мы говорили, что или божественным промыслом, или противными силами нам внушаются еще некоторые воспоминания или о добрых, или о дурных предметах. Так в книге «Эсфирь» рассказывается, что Артаксеркс не помнил об услугах праведного Мардохея, но однажды ночью, утомленный бессонницей, получил от Бога мысль припомнить достопримечательные события, записанные в летописях, осведомившись из этих летописей о заслугах Мардохея, он приказал повесить врага его, Амана, самому же (Мардохею) — воздать великолепные почести, а всему народу святых даровал спасение от опасности, уже грозившей ему. Противною же силою дьявола, нужно думать, было внушено памяти священников и книжников то, что они сказали, пришедши к Пилату: «Господи, помянухом, яко лстец он рече, еще сый жив: по триех днех востану»<sup>1</sup>. Мысль Иуды предать Господа Спасителя также произошла не от одной только злобы его ума, ибо Писание засвидетельствовало, что «дьяволу уже вложившу в сердце Иуде Симонову Искаротскому, да его предаст»<sup>2</sup>. Поэтому и Соломон правильно научает, говоря:

<sup>1</sup> Матф. 27, 63.

<sup>2</sup> Иоанн. 13, 2.



«Всяцем хранением блюди твое сердце»<sup>1</sup>. И апостол Павел говорит: «Подобает нам лишьше внимати слышанным, да не когда отпадем»<sup>2</sup>. Он еще говорит: «Не дадите места диаволу»<sup>3</sup>, показывая этим, что известным действием или некоторою беспечностью дается в душе место дьяволу, так что он, однажды вошедши в душу, или овладевает нами, или, будучи не в силах овладеть вполне, по крайней мере, оскверняет душу, бросая в нас свои огненные стрелы, которые иногда глубоко ранят нас, иногда же только воспаляют. Конечно, редко и только некоторые немногие люди угашают эти огненные стрелы его, так что не получают от них ран, именно угашает их тот, кто покрыт надежнейшим и крепчайшим щитом веры. Что же касается слов из послания к Ефесянам: «Яко несть наша брань к крови и плоти, но к началом и ко влаstem, и к миродержителем тмы века сего, к духовом злобы поднебесным»<sup>4</sup>, — то их нужно будет понимать так. Апостол сказал: наша брань, т. е. брань (ведется) у меня, Павла, и у вас, ефесян, а также у всех тех, у кого нет брани с плотью и кровью: у этих именно людей идет брань против начальств и властей, против правителей тьмы мира сего, — не так, как было у коринфян, у которых шла еще борьба с плотью и кровью, — которых постигло еще только человеческое искушение.

5. Но не должно думать, что каждый отдельный человек борется против всех этих (противных сил): выдерживать борьбу зараз со всеми ними, думаю я, не возможно ни для какого человека, хотя бы он был святым, а если бы это случилось каким-нибудь образом, — чего, конечно, не может быть, — то не возможно, чтобы человеческая природа могла вынести это без величайшего вреда для себя. Ведь, если, например, какие-нибудь пятьдесят воинов говорят, что им угрожает борьба против других пятидесяти солдат, то это не должно понимать так, что каждый из них

---

<sup>1</sup> Притч. 4, 23.

<sup>2</sup> Евр. 2, 1.

<sup>3</sup> Ефес. 4, 27.

<sup>4</sup> Ефес. 6, 12.

будет сражаться против (всех) пятидесяти (неприятелей), однако каждый из них правильно говорит, что им предстоит сражение против пятидесяти (неприятелей), — именно — всем против всех. Точно также нужно понимать слова апостола (о том), что всем борцам и воинам Христовым должно бороться против всех (сил), перечисленных им: всем (нужно бороться), но — или каждому в отдельности предстоит борьба только против отдельных (противных сил), или же, как доказано было выше, помощником в этой борьбе будет (Сам) праведный Бог. Я думаю, что человеческая природа имеет определенную меру. И хотя о Павле сказано: «Сосуд избран Ми есть сей»<sup>1</sup>, — хотя Петра не одолеют врата ада, хотя Моисей — друг Божий, но никто из них не мог бы выдержать зараз все множество противных сил без своей гибели, если бы в нем не действовала сила Того, Кто один только сказал: «Дерзайте, яко Аз победих мир»<sup>2</sup>. В надежде на Него апостол Павел с уверенностью говорил: «Вся могу о укрепляющем мя Христе»<sup>3</sup>. И еще: «Паче всех их потрудиhsя, не аз же, но благодать Божия, яже со Мною»<sup>4</sup>. В сознании этой, конечно, нечеловеческой силы, действовавшей и говорившей в нем, Павел говорил: «Известихся, яко ни смерть, ни живот, ни ангели, ни начала, ниже власти, ни настоящая, ни будущая, ни высота, ни глубина, ни сила, ни ина тварь, кая возможет нас разлучити от любве Божия, яже о Христе Иисусе, Господе нашем»<sup>5</sup>. Ведь одна человеческая природа сама по себе, я думаю, не может вести борьбу против ангелов, против высоты и глубины и прочей твари. Но когда она почувствует, что в ней присутствует и обитает Бог, тогда, в надежде на божественную помощь, она скажет: «Господь просвещение мое и Спаситель мой, кого убоюся? Господь защититель живота моего, кого устрашуся? Внегда приближатися на мя злобующим, еже снести плоти моя, оскорбляющим мя врази мои тии изнемогоша и падоша. Аще ополчится на мя полк, не убоится сердце

<sup>1</sup> Деян. 9, 15.

<sup>2</sup> Иоанн. 16, 33.

<sup>3</sup> Филип. 4, 13.

<sup>4</sup> 1 Кор. 15, 10.

<sup>5</sup> Римл. 8, 38—39.

мое: аще возстанет на мя брань, на Него аз уповаю»<sup>1</sup>. Поэтому я думаю, что человек, может быть, никогда не может победить противную силу сам по себе, не пользуясь божественною помощью. Потому и говорится, что ангел боролся с Иаковом<sup>2</sup>. Мы понимаем это так, что борьба ангела с Иаковом — не то же, что борьба против Иакова. Но тот, кто послужил Иакову причиной спасения, кто, узнав его преуспевание, дал ему даже имя Израиля, — этот борется с ним, т. е. вместе с ним находится в состязании и помогает ему в борьбе, причем тот, против кого он сражался, против кого у него велась борьба, был, без сомнения, (кто-то) иной. Также и Павел не сказал, что у нас — брань с началами и с властями, но — «к началом и ко властям»<sup>3</sup>. Значит, если Иаков боролся, то, без сомнения, боролся против какой-нибудь из тех сил, которые, по учению Павла, враждуют и воздвигают брани против человеческого рода, преимущественно против святых. Поэтому Писание и говорит о нем, что он «боролся с ангелом и укрепился к Богу»<sup>4</sup>. Это значит, что борьба была выдержана при помощи ангела, награда же за совершенство возводит победителя к Богу.

6. Не должно думать, что подвиги этого рода совершаются телесною силою и упражнениями в состязательном искусстве: нет, (в этой борьбе) дух сражается против духа, как указывает Павел, (говоря), что у нас — брань против начальств и властей, и правителей тьмы мира сего. Самый же способ борьбы нужно понимать так. Когда против нас воздвигаются убытки, опасности, поношения, клеветы, то противные силы делают это не для того, чтобы подвергнуть нас только этим бедствиям, но для того, чтобы посредством их привести нас или к великому гневу, или к чрезмерной печали, или к крайнему отчаянию, или же, — что, конечно, важнее, — заставить нас, утомленных и побежденных тоскою, жаловаться на Бога, как будто Он не беспристрастно и несправедливо управляет человеческою жизнью, противные силы стремятся к тому, чтобы, под

<sup>1</sup> Псал. 26, 1—3.

<sup>2</sup> Быт. 32, 24.

<sup>3</sup> Ефес. 6, 12.

<sup>4</sup> Быт. 32, 24, 28.

влиянием всех этих искушений, мы или ослабели в вере, или отпали от надежды, или принуждены были отступить от истины догматов и согласились думать что-нибудь нечестивое о Боге. Нечто подобное написано об Иове, (именно) когда (рассказывается, что) дьявол просил у Бога, чтобы ему дана была власть над имуществом Иова. Это повествование научает нас тому, что, если нас поражают иногда подобные потери имения, то мы подвергаемся не каким-нибудь случайным нападениям, равным образом не случайно кто-нибудь из нас уводится в плен, не случайно происходят разрушения домов, в которых погребаются наши близкие. При всех таких происшествиях каждый верующий должен говорить: «не имали власти ни единый на мне, аще не бы ти дано свыше»<sup>1</sup>. Смотри: ведь, дом Иова не упал бы на сыновей его, если бы дьявол предварительно не получил власти над ними, и всадники не напали бы тремя отрядами, чтобы похитить верблюдов его, или волов и прочих животных, если бы их не побудил тот дух, которому они подчинили свою волю, сделавшись, таким образом слугами его. Также и тот, кто казался огнем, или то, что было принято за молнию, конечно, не упало бы на овец Иова, если бы дьявол прежде не сказал Богу: «не Ты ли оградил еси внешняя и прочая его? Но ныне простри руку Твою и коснись всех, яже имать, аще не в лице Тя благословит»<sup>2</sup>.

7. Все это показывает, что все, происходящее в этом мире и признаваемое безразличным (*media*), будет ли оно печальным или еще каким-нибудь, происходит, хотя не от Бога, но однако и не без Бога, так как Бог не только не запрещает злым и противным силам, желающим совершать это, но и позволяет им делать это, только в определенные времена и с известными лицами. Так, в той же книге Иова говорится, что именно в известное время было решено унижить Иова пред другими людьми и дом его отдать на расхищение грешникам. Поэтому божественное Писание учит нас — все, случающееся с нами, принимать, как дело Божие, зная, что без Бога ничего не бывает. А что

---

<sup>1</sup> Иоанн. 19, 11.

<sup>2</sup> Иов. 1, 10—11.

это так, т. е. что без Бога ничего не бывает, — как можем мы сомневаться в этом, когда Господь и Спаситель возвещает и говорит: «не два ли воробья продаются за ассарий? И ни один от них падет на земли без Отца вашего. Который на небесах?»<sup>1</sup>. — Необходимость заставила нас уклониться больше, (чем можно), от борьбы, которую противные силы ведут против людей: именно мы рассуждали еще о бедствиях, какие случаются с родом человеческим, т. е. об искушениях этой жизни, как говорит Иов: «Не искушение ли все житие человеку на земли?»<sup>2</sup>, — рассуждали затем, чтобы яснее раскрыть, как происходят эти искушения и как нужно благочестиво мыслить о них. Теперь посмотрим, каким образом люди уклоняются еще в грехе ложного знания, или с какою целью противные силы обыкновенно борются против нас еще и посредством этого (ложного знания)?

---

<sup>1</sup> Матф. 10, 29.

<sup>2</sup> Иов. 7, 1.

### *Глава третья* **О ТРОЯКОЙ МУДРОСТИ**

1. Святой апостол, желая научить нас чему-то великому и таинственному относительно знания и премудрости, говорит в первом послании к коринфянам: «Премудрость же глаголем в совершенных: премудрость не века сего, ни князей века сего престающих, но глаголем премудрость Божию, в тайне сокровенную, юже предустави Бог прежде века в славу нашу, юже никтоже от князей века сего разум: аще бо быша разумели, не быша Господа славы распяли»<sup>1</sup>. В этом месте, желая указать различия премудростей, апостол пишет, что есть какая-то премудрость мира сего, и есть некоторая премудрость князей мира сего, а от той и другой отлична премудрость Божия. Но когда апостол говорит: «Премудрость князей века сего», то, я думаю он говорит не о какой-нибудь общей премудрости всех князей мира сего, но, мир кажется, указывает на некоторую особенную премудрость каждого отдельного князя мира сего. И опять, когда он говорит: «глаголем премудрость Божию, в тайне сокровенную, юже предустави Бог прежде век в славу нашу», то нужно рассмотреть следующее: эта Премудрость Божия, которая была скрыта от прочих веков и поколений и не была известна сынам человеческим так, как она открыта теперь святым апостолам ее и пророкам, — та же ли самая премудрость, по словам апостола, какая была и до пришествия Спасителя, от которой

---

<sup>1</sup> 1 Кор. 2, 6—8.

был мудрым Соломон? — Слово Самого Спасителя возвещает, что учение Спасителя больше мудрости Соломона, именно (Спаситель) говорит: «И се боле в Соломона zde»<sup>1</sup>. Эти слова показывают, что те, которых учил Спаситель, научались чему-то большему, чем (то, что) знал Соломон. Если же кто скажет, что Спаситель, хотя и знал больше, но другим не передавал больше, чем Соломон, то как согласовать (с этим мнением) и признать последовательными следующие слова Его: «Царица южская возстанет на суд и осудит людей рода сего, яко прииде от конец земли слышати премудрость Соломонову: и се боле Соломона zde»? Таким образом, существует мудрость мира сего, а, может быть, есть премудрость и у каждого отдельного князя мира сего. Относительно же Премудрости единого Бога, мы думаем, можно сказать то, что она меньше действовала в древних и ветхозаветных людях, но больше и яснее открылась чрез Христа. Впрочем, вопросом о Премудрости Божией мы займемся в своем месте.

2. Теперь же мы рассуждаем о противных силах, именно о том, каким образом они воздвигают те брани, посредством которых человеческим умам внушается ложное знание, и души, думая найти (в нем) премудрость, вводят-ся в обман. Поэтому я считаю необходимым сказать и определить, что такое мудрость мира сего и что такое премудрость князей мира сего, чтобы чрез это определение мы могли узнать, кто — отцы этой мудрости или же этих мудростей. Итак, я думаю, — как сказано выше, — что мудрость мира сего отлична от мудростей, принадлежащих князьям мира сего: посредством этой мудрости, кажется, уразумевается и постигается то, что относится к этому миру, но она вовсе не занимается познанием о Божестве, или о сущности мира, или о каких-нибудь высших предметах, или об устройении доброй и блаженной жизни. Таково, например, все искусство поэтическое, таковы грамматика, риторика, геометрия, музыка, вместе с которыми (к этому роду мудрости), может быть, нужно причислить еще медицину. Во всех этих искусствах, нужно думать, и заключается мудрость мира сего. Под премудростью же

---

<sup>1</sup> Матф. 12, 42.

князей мира сего мы разумеем, например, египетскую, так называемую, тайную и сокровенную философию, астрологию халдеев и индийцев, обещающих высшее знание, а также многообразные и разнообразные мнения греков о Божестве. В Священном Писании мы находим, что у каждого народа есть свой князь, так у Даниила<sup>1</sup>, читаем, что есть какой-то князь царства персидского, и другой князь царства греческого, причем последовательность самого рассказа ясно показывает, что это не люди, но некоторые силы. Также и у пророка Иезекииля весьма ясно указывается, что князь Тира есть некоторая духовная сила<sup>2</sup>. Вот эти-то и другие (силы) такого же рода имеют каждая свою мудрость и устанавливают свои догматы (*dogmata*) и различные мнения. Когда они увидели Господа и Спасителя, обещающего и проповедующего, что Он пришел в этот мир разрушить все догматы, ложно носившие имя знания, то, не зная, кто скрывался в Нем, они тотчас стали строить Ему козни: «Предсташа царие земстии и князи собравшася вкупе на Господа и на Христа Его»<sup>3</sup>. Зная эти козни их и понимая замыслы их против Сына Божия, — потому что они распяли Господа славы, — апостол говорит: «Премудрость глаголем в совершенных, премудрость же не века сего, ни князей века сего престающих, юже никтоже от князей века сего разуме: аще бо быша разумели, не быша Господа славы распяли»<sup>4</sup>.

3. Нужно исследовать, внушается ли мудрость князей мира сего, которую они стараются напоить людей, — внушается ли она людям противными силами с желанием уловить и повредить, или же она преподается (им) только по ошибке, т. е. без всякого намерения вредить тому или иному человеку: может быть, сами князья мира считают свою мудрость истинною, а потому также и других желают научить тому, что сами признают за истину? Последнее я считаю более вероятным. Ведь, например, греческие писатели или начальники различных ересей сначала сами принимают заблуждение ложного учения за истину и для

---

<sup>1</sup> Дан. гл. 10.

<sup>2</sup> Иезек. гл. 26.

<sup>3</sup> Псал. 2, 2.

<sup>4</sup> 1 Кор. 2, 6—8.



себя самих решают, что именно в этом учении заключается истина, а потом уже стараются и других убедить в том, что сами признали за истину. Точно также, нужно думать, делают и князья мира сего, в каковом мире известные духовные силы получили начальство над определенными народами, и потому названы князьями мира сего. Кроме этих особенных (*speciales*) князей, существуют еще некоторые энергии (*energiae*) мира сего, т. е. некоторые духовные силы, имеющие определенную деятельность, выполнение которой они выбрали себе сами, по свободе своего произволения. К этим силам принадлежат князья, производящие мудрость мира сего, так что, например, существует некоторая особая энергия (*energia*) и сила (*virtus*), которая внушает поэзию, есть другая (сила, внушающая) геометрию, — и так каждое искусство и каждую науку этого рода сообщает особая сила. Очень многие из греков думали, что поэтическое искусство (даже) не может существовать без исступления (*insania*) ума, поэтому и в их историях рассказывается, что иногда так называемые у них прорицатели внезапно были исполняемы духом какого-то безумия. Затем, у греков есть еще так называемые божественные (*divini*), которые, под воздействием управляющих ими демонов, дают ответы искусно размеренными стихами. Равным образом так называемые маги (*magi*) или чародеи (*malefici*), призвавши демонов на мальчиков еще малого возраста, иногда заставляли их говорить стихами поэмы, удивительные и изумительные для всех. Это совершается, нужно думать, следующим образом. Как святые и непорочные души, с полным расположением и со всякою чистотою посветившие себя Богу, сохранившие себя неприкосновенными от всякой демонской заразы, очистившиеся чрез сильное воздержание и напоенные благочестивыми и религиозными познаниями, чрез (все) это получают участие в Божестве и удостаиваются благодати пророчества и прочих божественных даров, так, нужно думать, и люди, которые делаются удобными для противных сил, именно — деятельною жизнью или учением, любезным и приятным для них, — получают от этих сил вдохновение и делаются участниками их мудрости и

учения. Вследствие этого и происходит, что они исполняются внушениями тех, кому сначала поработили себя.

4. Не излишне обратить внимание и на тех, которые учат о Христе иначе, чем позволяет правило Писаний: с коварным ли намерением работали против веры Христовой противные силы, когда выдумывали какие-нибудь баснословные и вместе с тем нечестивые мнения (*dogmata*), или же они, услышавши слово Христово, не в силах были ни извергнуть его из тайников своей совести, ни сохранить в чистоте и святости, и именно поэтому ввели различные заблуждения, противные правилу христианской истины, чрез посредство соответствующих им сосудов и, так сказать, чрез своих пророков? Лучше думать, что силы, отпадшие от Бога, эти отступники и беглецы, сочиняют эти заблуждения ложного учения и (эти) обманы вследствие самой испорченности своего ума и воли или по зависти к тем, кому предстоит возвышение, чрез познание истины, в ту степень, откуда сами они ниспали, — сочиняют для того, чтобы воспрепятствовать такому преуспеванию. Итак, из многих указаний ясно открывается, что человеческая душа, пока находится в этом теле, может воспринимать разные воздействия, (*energias*), т. е. воздействия (*inoperationes*) различных духов, злых и добрых. При этом, действия злых духов душа воспринимает двояко. Иногда духи совершенно овладевают умом людей, так что совсем не позволяют одержимым ничего понимать или думать, таковы, например, те, кого обыкновенно называют одержимыми, которых мы видим безумными и исступленными, таковы были те, которые, по рассказу Евангелия, были исцелены Спасителем. Иногда же злые духи, посредством враждебного внушения, развращают чувствующую и размышляющую душу разнообразными помыслами и лукавыми советами: примером служит Иуда, внушением дьявола приведенный к преступлению предательства, как возвещает Писание, говоря: «Диаволу уже вложившу в сердце Иуде Симону Искаротскому, да Его предаст»<sup>1</sup>. Напротив, когда человек побуждается и призывается к добру и вдохновляется к небесному и божественному, тогда он воспринимает энергию (*energiam*), т. е. воздействие доб-

<sup>1</sup> Иоанн. 13, 2.

рого духа. Так действовали святые ангелы и сам Бог в пророках, призывая и увещевая их к добру святыми внушениями (*suggestionibus*), причем однако желание или нежелание следовать тому, кто призывал к небесному и божественному, оставалось, конечно, в воле и распоряжении человека. Из этого ясного различия мы узнаем, каким образом душа побуждается присутствием доброго духа: под влиянием вдохновения (*aspiratione*) она не подвергается возмущению или повреждению ума и не лишается свободного решения своей воли. Примером могут служить все пророки или апостолы, которые служили божественным ответам без всякого возмущения ума. — Что добрые духи своими внушениями вызывают человеческую память на воспоминание о лучших (вещах), это мы уже показали выше, когда упомянули о Мардохее и Артаксерксе.

5. Я думаю, дальше нужно исследовать также то, по каким причинам человеческую душу побуждают то добрые, то злые силы? Я предполагаю, что причины этого обстоятельства предваряют даже это телесное рождение, как показывает Иоанн, который играл и скакал во чреве матери, когда голос приветствия Марии дошел до ушей Елисаветы, матери его, — как доказывает это и пророк Иеремия, который еще прежде образования во чреве матери был познан Богом, и прежде, чем вышел из утробы, был освящен Им, и, еще будучи мальчиком, получил благодать пророчества. И, наоборот, известно, что некоторые с раннего возраста находились во власти противных духов, а именно, некоторые родились с демоном, другие, по сообщению достоверных историй, с детства прорицали, иные же с детства страдали от демона, именуемого Пифоном, т. е. чревовещателем. Кто утверждает, что все, совершающееся в мире, управляется Промыслом Божиим, как учит и наша вера, тот может ответить относительно всех этих явлений так, чтобы устранить всякое обвинение промысла в несправедливости, но только, мне кажется, может ответить не иначе, как признавши для этих явлений некоторые, предшествующие причины, именно какие-нибудь преступления, которые совершили души, мыслями или делами своими, еще до рождения в теле, — за что и были

по справедливости осуждены божественным промыслом на это страдание. Душа всегда обладает свободным произволением (*liberi arbitrii*), — все равно, находится ли она в этом теле или вне тела, — и свобода произволения (*libertas arbitrii*) всегда направляется или к добру или ко злу, без всякого же движения, доброго или злого, разумная мысль, т. е. ум или душа, существовать никогда не может. Эти-то движения, вероятно, и служат причинами заслуг даже прежде, чем души сделали что-нибудь в этом мире, и соответственно с этими-то заслугами или провинностями божественный промысел определяет души, от самого рождения и даже, можно сказать, прежде рождения к перенесению или добра или зла. Это сказано о том, что происходит с людьми, по-видимому, от самого рождения или даже прежде появления (их) на этот свет. Относительно же того, что внушается душе, т. е. человеческой мысли, различными духами и что направляет ее или к добру или ко злу, должно думать так, что и для этих внушений иногда существуют некоторые причины, предшествующие телесному рождению. Но иногда бодрственный ум привлекает к себе помощь добрых духов и тем, что отвергает от себя все злое, и, напротив, ум нерадивый и ленивый, будучи менее осторожным, дает место тем духам, которые, как разбойники, подстерегают тайно и стараются нападать на человеческие души, как только увидят место, предоставленное им нерадением, как говорит апостол Петр: «Супостат» наш, «диавол, яко лев, рыкая ходит, иский кого поглотити»<sup>1</sup>. Поэтому днем и ночью должно хранить свое сердце со всякою осмотрительностью и не должно давать места дьяволу, но следует делать все так, чтобы в нас нашли место слуги Божии, т. е. духи, призванные к наследию спасения, — чтобы они с удовольствием вошли в обитель нашей души и, обитая у нас, направляли бы нас (своими) советами, если только найдут обиталище нашего сердца украшенным, одеждою добродетели и святости. Но достаточно этих наших посильных рассуждений о силах, враждующих с человеческим родом.

---

<sup>1</sup> 1 Петр, 5, 8.

*Глава четвертая*  
**О ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ИСКУШЕНИЯХ**

1. Теперь, думаю, не должно умолчать также и о человеческих искушениях, рождающихся иногда от плоти и крови, или от мудрости плоти и крови, которая, говорят, враждебна Богу. После изложения учения о тех искушениях, которые называются более, чем человеческими, т. е. которые мы испытываем от начальств и властей, и правителей тьмы века сего, и от небесных духов непотребства, а также от злых духов и нечистых демонов, мы скажем и о том, справедливо ли мнение некоторых, будто у каждого человека — по две души. В этом вопросе, думаю, уместно исследовать, есть ли в нас, людях, состоящих из души и тела, и жизненного духа (*spiritu vitali*) еще что-нибудь иное, что имеет собственное возбуждение и волнение, влекущее ко злу? Некоторые обыкновенно ставят именно такой вопрос: не должно ли признать в нас как бы две души: одну — божественную и небесную, другую же — низшую? Или же мы склоняемся и привлекаемся ко злу, приятному для тела, по тому самому, что мы соединены с телами? А тела, как известно, по своей природе смертны и совершенно неодушевлены, потому что материальное тело оживляется нами, т. е. душами, и оно, конечно, противоположно и враждебно духу. Или же, в-третьих, наша душа, как думали некоторые греки, едина по сущности (*per substantiam*), но состоит из многих частей, и одна часть ее называется — разумною, другая — неразумною, а та часть, которую они называют неразумной в свою очередь, разделяется на две

страсти, — похоти и гнева? Итак, относительно души, как мы нашли, некоторые имеют эти три вышеизложенных мнения. Впрочем, то из этих мнений, какого, как мы сказали, держались некоторые греческие философы, именно, что душа трехчастна, — это мнение, как я вижу, не подтверждается с достаточною силою авторитетом божественного Писания. Для остальных же двух мнений в божественных Писаниях можно найти некоторые места, по-видимому, применимые к ним.

2. Из этих мнений рассмотрим сначала то, которое обыкновенно утверждают некоторые, именно, что в нас — две души, — одна душа добрая и небесная, другая низшая и земная, и что лучшая душа вселяется с неба, такая именно душа Иакову дала победу над Исавом еще во чреве матери, чрез запинание брата<sup>1</sup>, — в Иеремии была освящена от самого рождения<sup>2</sup>, в Иоанне же еще от чрева (матери) исполнилась Святого Духа. Низшая же душа, по их мнению, зачинается вместе с телом от телесного семени, поэтому она не может жить или существовать помимо тела, и отсюда, говорят они, эта душа часто называется плотью. Слова: «Плоть похотствует на духа»<sup>3</sup> они относят не к плоти, но именно к этой душе, которая есть собственно душа плоти. Они стараются подтвердить свое мнение также словами книги Левит: «Душа всякия плоти кровь его»<sup>4</sup>. Так как кровь, будучи разлита по всему телу, дает телу жизнь, то, говорят они, та душа, которая называется душою всей плоти, присутствует в крови. Значит, слова (апостола) о том, что плоть враждует против духа, а дух против плоти, и изречение: «Душа всякия плоти кровь его», по их мнению, различными именами называют одну и ту же мудрость плотскую, — потому что существует некоторый материальный дух, который не подчинен закону Божию и не может подчиниться ему, так как он имеет земные расположения и телесные желания. Об этом материальном духе, по их мнению, апостол сказал и следующие слова: «Вижу же ин закон во удах моих, противувоюющ закон уму мо-

---

<sup>1</sup> Быт. 25.

<sup>2</sup> Иерем. 1.

<sup>3</sup> Галат. 5, 17.

<sup>4</sup> Лев. 17, 14.

его и пленяющ мя законом греховным, сущим во удах моих»<sup>1</sup>. Кто-нибудь возразит им, что это говорится о телесной природе, потому что по свойству своей природы тело, действительно, смертно, но имеет, как говорят, чувство или мудрость, которая враждебна Богу, или враждует против духа, — и, вследствие этого, можно сказать, что самая плоть имеет как бы голос, вопиющий против голода, жажды, холода, против всякого страдания от излишества ли, или от недостатка. Но они постараются разрешить и опровергнуть это возражение, они укажут, что существуют очень многие другие душевные страсти, по своему происхождению совершенно не зависящие от тела, — и однако дух враждует против них, таковы: честолюбие, скупость, ревность, зависть, гордость и им подобные. Видя, что человеческий ум, или дух борется со всеми этими страстями, они полагают причину всех этих бедствий не в чем-нибудь ином, но именно в этой как бы телесной душе, рожденной из семени, о какой мы сказали выше. Для подтверждения этого мнения они обыкновенно приводят еще свидетельство апостола: «Явлена же суть дела плотская, яже суть прелюбодеяние, нечистота, студодеяние, идолослужение, чародеяния, вражды, рвения, завиды, ярости, разжжения, распри, ереси, секты, зависти, пьянства, пирования и подобная сим»<sup>2</sup>. Не все это, говорят они, получает начало от телесной потребности или телесного удовольствия, и поэтому нельзя думать, что все эти движения принадлежат субстанции, не имеющей души, т. е. плоти. Точно также слова апостола: «Видите звание ваше, братие, яко не мнози» между нами «Премудри по плоти»<sup>3</sup>, по-видимому, можно истолковать так, что существует некоторая особая плотская и материальная мудрость, мудрость же по духу — отлична от нее, но плотскую мудрость, конечно, нельзя было бы назвать мудростью, если бы не существовала душа плоти, которой и принадлежит то, что называется мудростью плоти. — Кроме этого, они говорят еще следующее. Если «плоть похотствует на духа, дух же

<sup>1</sup> Римл. 7, 23.

<sup>2</sup> Галат. 5, 19—21.

<sup>3</sup> 1 Кор. 1, 26.

на плоть, да не яже хошем, сия творим»<sup>1</sup>, то что разумеет апостол, когда говорит: «Да не яже хошем, сия творим?» Конечно, говорят они, эти слова не относятся к духу, потому что духовное хотение не запрещается. Но нельзя относить эти слова и к плоти, потому что, если плоть не имеет собственной души, то, без сомнения она не имеет и хотения. Значит, остается допустить, что это говорится о хотении такой души, которая может иметь собственное желание, враждебное хотению духа. Если же это так, то, очевидно, воля этой души составляет нечто среднее между плотью и духом и, без сомнения, служит и повинуется одному из двух, чему изберет служить. Если она предается удовольствиям плоти, то делает людей плотскими, если же она соединится с духом, то способствует людям быть в духе и потому называться духовными. На это, по-видимому, указывает апостол, когда говорит: «Вы же несте во плоти, но в душе»<sup>2</sup>. — Итак, нужно исследовать, какова именно эта воля, средняя между плотью и духом, отличная от воли плоти и от воли духа? Несомненно, что все, принадлежащее, как говорится, духу, составляет волю духа, а все, что называется делами плоти, то составляет волю плоти. Что же такое — воля души, отличная от воли духа и от воли плоти и называемая внешнею (по отношению к той и другой)? Убедая нас не исполнять ее, апостол говорит: «Да не яже хотите, сия творите»<sup>3</sup>. По-видимому, в этих словах указывается, что не должно прилепляться ни к одному из этих двух (предметов), — ни к плоти, ни к духу. Но кто-нибудь скажет, что исполнять свою волю для души, конечно, лучше, чем исполнять волю плоти, точно также для нее лучше исполнять волю духа, чем собственную волю: почему же апостол говорит: «Да не яже хотите, сия творите?» Ведь, в борьбе, которая ведется между плотью и духом, победа не всегда остается на стороне духа, ибо известно, что в очень многих случаях одерживает верх плоть.

3. Но так как мы вдалились в глубокое рассуждение, в котором необходимо со всех сторон рассмотреть все, что

<sup>1</sup> Галат. 5, 17.

<sup>2</sup> Римл. 8, 9.

<sup>3</sup> Галат. 5, 17.



можно привести в соображение (по данному вопросу), то посмотрим, нельзя ли объяснить это место так. Для души лучше следовать духу в том случае, если дух (уже) победил плоть, для нее, кажется, хуже следовать плоти, когда плоть (еще) воюет против духа и старается привлечь к себе душу. Но, может быть, для души полезнее быть во власти плоти, чем оставаться при своих собственных расположениях, ибо не будучи, как говорят, ни горячею, ни холодною, но оставаясь в среднем состоянии некоторой тепловатости она не скоро и с трудом может найти обращение. Если же душа прилепляется к плоти, то, насыщенная и исполненная теми несчастьями, какие она терпит иногда от плотских пороков, как бы утомленная тяжелейшим бременем невоздержности и похоти, она легче и скорее может когда-нибудь обратиться от материальных нечистот к небесному желанию и духовной красоте. Таков, нужно думать, смысл слов апостола о том, что дух воюет против плоти, и плоть — против духа — для того, чтобы мы делали не то, чего хотим: без сомнения, в последних словах указано то, что находится вне воли духа и вне воли плоти. Иными словами можно сказать, что для человека лучше быть или в добродетели, или в пороке, нежели ни в том ни в другом. Между тем, не обратившись еще к духу и не сделавшись одно с ним и, в то же время, прилепляясь к телу и помышляя о плотском, душа, по-видимому, не находится ни в добром ни в явно, злом состоянии, но, можно сказать, бывает подобна животному. Но для нее лучше, если это возможно, прилепиться к духу и сделаться духовною. Если же это не возможно, то для нее полезнее даже следовать плотскому пороку, чем пребывать в своих расположениях и находиться в состоянии неразумного животного. — Мы рассуждали об этом, желая рассмотреть различные мнения, при этом мы отступили в сторону больше, нежели хотели, дабы не показалось, что нам не известны те сомнения, какие возбуждают обыкновенно люди, спрашивающие, есть ли в нас, кроме этой небесной и разумной души, еще другая душа, по природе враждебная той и называемая или плотью, или мудрованием плоти, или душою плоти.

4. Теперь посмотрим, что обыкновенно отвечают на это защитники той мысли, что в нас — одно движение и одна жизнь одной и той же души, спасение или гибель которой, смотря по ее действиям, приписывается собственно ей. И, прежде всего, посмотрим, какие душевные страдания мы испытываем, когда чувствуем в себе, что мы как бы разрываемся на отдельные части, — когда в сердцах наших происходит какая-нибудь борьба мыслей, — и какие представляются нам вероятия, которые склоняют нас то к тому, то к другому, и то обличают нас, то одобряют. Нет никакого преувеличения в том, если мы называем плохим тот ум, который имеет суждение различное, противоречивое и несогласное с собою самим; между тем, так именно бывает у всех людей, когда им приходится рассуждать о неизвестном предмете и предусмотреть или посоветовать, что правильнее или полезнее избрать. Итак, нет ничего удивительного, если две вероятности, взаимно противоречащие и внушающие противоположное, влекут (*garunt*) дух в разные стороны. Например, если размышление побуждает кого-нибудь к вере и страху Божию, то нельзя сказать, что (в этом случае) плоть враждует против духа: нет, но дух влечется (*garitur*) к различному, пока (ему) не известно, что истинно и полезно. Точно также, когда, положим, тело склоняет к похоти, лучшее же намерение противится этим побуждениям, то не должно думать, что какая-то особая жизнь борется с другою жизнью, но — телесная природа, исполненная семенной влаги (*sativi humoris*), жаждет опорожнить член чрез истечение. Ведь, нельзя думать, что какая-то противная сила или жизнь другой души возбуждает в нас жажду и заставляет пить, или производить голод и побуждает есть. Но как пища и питье и требуются, и извергаются благодаря естественным движениям тела, точно также и влага природного семени, собравшаяся в течение известного времени в своем месте, стремится извергнуться и выйти. И это (извержение) до такой степени не зависит от действия какого-нибудь иного возбуждения, что иногда совершается даже само собою. — Слова же о том, что «плоть похотствует на духа», эти (лица) понимают так, что привычка, или потребность,

или удовольствие плоти, увлекая человека, отвлекают и отклоняют его от вещей божественных и духовных. Действительно, отвлеченные телесною нуждой, мы не имеем возможности заниматься вещами божественными и вечными. С другой стороны, душа, занимающаяся божественным и духовным и соединившаяся с духом, говорят, противится плоти, потому что не позволяет ей изнеживаться в удовольствиях и плавать в наслаждениях, по природе приятных для тела. Также они понимают и изречение: «Мудрование плотское — вражда на Бога»<sup>1</sup>. По их толкованию, эти слова не означают, что тело действительно имеет душу или собственную мудрость; но как мы обыкновенно говорим, что земля жаждет и хочет пить воду, употребляя слово «хотеть» не в собственном, а в переносном смысле, — или еще говорим, что дом хочет быть восстановленным, и многое другое, тому подобное: точно также нужно понимать и мудрование плоти или изречение о том, что «плоть похотствует на духа». Обыкновенно они прибавляют еще изречение: «Глас крове брата твоего вопиет ко Мне от земли»<sup>2</sup>. То, что вопиет к Богу, не есть в собственном смысле пролитая кровь, но — в переносном смысле говорится, что кровь вопиет до тех пор, пока еще требуется наказание пролившему кровь. Слова же апостола: «Вижду же ин закон во удах моих, противууюющ закону ума моего»<sup>3</sup> они понимают так, как если бы апостол сказал: кто хочет заниматься словом Божиим, того телесные нужды и потребности, присущие телу в качестве некоторого закона, развлекают, отрывают и затрудняют, дабы, занимаясь премудростью, он не мог с полным вниманием созерцать божественные тайны.

5. Но между делами плоти указаны также ереси, зависть, споры и прочее. Это указание они понимают так, что душа, вследствие подчинения телесным страстям, сделавшись грубою в своих чувствах, будучи подавлена тяжестью пороков и не думая ни о чем тонком и духовном, делается, говорят, плотью и, таким образом, заимствует

<sup>1</sup> Римл. 8, 7.

<sup>2</sup> Быт. 4, 10.

<sup>3</sup> Римл. 7, 23.

название от того, к чему оказывает больше усердия и расположения. Они дополняют свое исследование еще таким вопросом: кого можно указать или кого назвать создателем этого злого чувства, называемого чувством плоти? — ибо, по их учению, не должно веровать ни в какого иного творца души и плоти, кроме Бога. И если мы скажем, что благой Бог в самом создании Своем сотворил нечто, враждебное Себе, то это, конечно, окажется нелепостью. Ведь, если написано, что «мудрование плотское — вражда на Бога», и это мудрование мы называем сотворенным от самого создания, то, очевидно, нужно будет сказать, что Сам Бог сотворил некоторую природу, враждебную Себе, которая не может подчиниться Ему и Его закону, — если только мы признаем душевным то (мудрование), о котором говорится это. Но если принять это мнение, то чем же мы будем отличаться от тех, которые признают, что души сотворены различными по природе и по природе должны или погибнуть, или спастись? Такое учение нравится, конечно, одним только еретикам, которые сочиняют эти выдумки, не умея разумно и благочестиво доказать правду Божию. — По мере возможности, мы привели от лица различных людей то, что можно сказать о каждом отдельном мнении в виде размышления. Читатель же пусть выбирает из этого, какую мысль принять лучше.

*Глава пятая*  
**О ТОМ, ЧТО МИР НАЧАЛСЯ ВО ВРЕМЕНИ**

1. В числе церковных определений имеется еще одно, состоящее — согласно удостоверению нашей истории — в том, что этот мир был создан и начал существовать с определенного времени и, вследствие своей порчи, должен быть спасен, как это возвещено всем в учении о совершении века. Поэтому, кажется, не излишне повторить немного и о начале мира. Что касается свидетельства Писаний, то доказать это учение, по-видимому, очень легко. Даже еретики, разноглася по многим другим вопросам, в этом, кажется, согласны (друг с другом), уступая авторитету Писания. Итак, о создании мира чему иному может еще научить нас Писание, кроме того, что о происхождении его написал Моисей? Правда, повествование Моисея содержит в себе больше, чем, по-видимому, показывает исторический рассказ, — оно заключает в себе величайший духовный смысл и под некоторым покровом буквы скрывает вещи таинственные и глубокие: но тем не менее речь повествователя показывает, что все видимое сотворено в определенное время. О кончине же мира, в первый раз, возвещает Иаков, когда свидетельствует, говоря своим сыновьям: «Соберитесь ко мне, сыны Иакова, да возвещу вам, что будет в последние дни»<sup>1</sup>, или после дней последних. Значит, если есть последние дни, или (время)

---

<sup>1</sup> Быт. 49, И.

после дней последних, то начавшиеся дни необходимо должны прекратиться. Давид также говорит следующим образом: «Небеса погибнут. Ты же пребываеши, и вся, яко риза, обетшают», и, как покрывало, Ты переменишь их, «и изменятся, Ты же тойжде еси, и лета Твоя не искудеют»<sup>1</sup>. Сам Господь и Спаситель наш также свидетельствует, что мир сотворен, когда говорит: «Сотворивый искони, мужеский пол и женский сотворил я есть»<sup>2</sup>; и опять, говоря, что «небо и земля прейдут, словеса же Моя не прейдут»<sup>3</sup>, Он указывает, что мир тленен и должен окончиться. Также и апостол ясно указывает на конец мира, когда говорит: «Суете бо тварь повинуся не волею, но за повинувшаго ю на уповании, яко и сама тварь свободится от работы истления в свободу славы чад Божиих»<sup>4</sup>, а также, — когда еще говорит: «Преходит образ мира сего»<sup>5</sup>. Но выражением, что тварь подчинена суете, апостол указывает и начало ее. В самом деле, если тварь в некоторой надежде подчинена суете, то подчинена, конечно, по причине; а что имеет причину, то необходимо имеет и начало. Ведь, тварь не могла подчиниться суете без всякого начала, а также тварь, не начинавшая служить, не могла надеяться и на освобождение от рабства тлению. В божественном Писании можно найти, — если кто будет искать на досуге, — очень много и других изречений такого же рода, в которых говорится, что мир имеет начало и будет иметь конец.

2. Если же кто не согласен в этом вопросе с авторитетом нашего Писания или веры, то мы спросим у него, может ли Бог, по его мнению, постигать все или не может? Сказать, что не может, — очевидно, нечестиво. Если же он по необходимости скажет, что Бог постигает все, то, понятно, это «все» имеет начало и конец, — потому самому, что оно может быть постигаемо. Ведь, что совершенно не имеет никакого начала, то вовсе не может быть пости-

---

<sup>1</sup> Псал. 101, 27—28.

<sup>2</sup> Матф. 19, 4.

<sup>3</sup> Матф. 24. 35.

<sup>4</sup> Римл. 8, 20—21.

<sup>5</sup> И Кор. 7, 31.

гаемо, в самом деле, где нет начала, там возможность познания настолько же бесконечно отдалается и отсрочивается, насколько разум будет простирается вперед.

3. Но обыкновенно нам возражают и говорят следующее. Если мир начал существовать с известного времени, то что делал Бог до начала мира? Ведь, нечестиво и вместе с тем нелепо называть природу Божию праздною или неподвижною, или думать, что благодать некогда не благодотворила, и всемогущество когда-то (ни над чем) не имело власти. Так обыкновенно возражают нам, когда мы говорим, что этот мир получил начало во времени, и даже, на основании свидетельства Писания, вычисляем лета его существования. И я не думаю, чтобы на эти возражения легко мог ответить кто-нибудь из еретиков, с точки зрения своего учения. Мы же ответим последовательно, сохраняя правила благочестия: мы скажем, что Бог впервые начал действовать не тогда, когда сотворил этот видимый мир; но мы верим, что как после разрушения этого мира будет иной мир, так и прежде существования этого мира были иные миры. То и другое мы подтвердим авторитетом божественного Писания. Что будет иной мир после этого мира, об этом учит Исаия, говоря: «Будет новое небо и новая земля, которых Я сотворю пребывать пред лицом Моим, говорит Господь»<sup>1</sup>. А что до этого мира уже были иные миры, это показывает Экклезиаст, говоря: «Что было, тожде есть, еже будет: и что было сотвореное, тожде имать сотворитися. И ничтоже ново под солнцем. Иже возглаголет и речет: се сие ново есть, уже бысть в вещех бывших прежде нас»<sup>2</sup>. Эти свидетельства доказывают то и другое вместе, т. е. что века были прежде (этого мира) и будут после (него). Однако не должно думать, что многие миры существуют вместе, но другие миры получают начало после этого мира, о чем теперь нет нужды говорить подробно, так как мы уже сделали это выше.

4. По моему мнению, нельзя оставить без внимания того обстоятельства, что Священное Писание называет создание мира некоторым новым и особенным именем:

<sup>1</sup> Исаии. 66, 22.

<sup>2</sup> Экклез. 1, 9—10.

оно называет это создание *καταβολή* мира. По латыни это выражение неточно перевели словом *constitutio* (устройство) мира. В греческом же языке *καταβολή* означает скорее низвержение, т. е. свержение вниз, что по латыни, как мы сказали, неточно перевели (словом) *constitutio* — устройство мира. Так, в Евангелии от Иоанна, в словах Спасителя. «И будет скорбь в те дни, какой не было от сложения мира»<sup>1</sup>. словом «сложение» (*constitutio*) переведено греческое *καταβολή*, которое и нужно понимать так, как мы выше указали. То же слово употребляет апостол в послании к Ефессянам, когда говорит (о Боге) «Иже избрал нас прежде сложения мира»<sup>2</sup>; создание мира он называет здесь *καταβολήν*, и это название должно понимать в том смысле, в каком мы объяснили его выше. Итак, нужно, кажется, исследовать, что именно указывается этим новым названием? Я думаю, что конец и совершение (*consummatio*) святых будет заключаться в невидимом и неточном состоянии их, — думаю на основании рассмотрения самого этого конца, как мы часто доказывали это в предыдущих (книгах). В подобном же состоянии, нужно думать, твари находились и прежде. Но если они имели такое же начало, какой предстоит им конец, то, без сомнения, от начала они находились в состоянии невидимом и вечном. Если же это так, то, очевидно, (разумные существа) низошли из высшего состояния в низшее, и притом — не только души, заслужившие это (снисхождение) разнообразием своих движений, но и те существа, которые были низведены из высшего и невидимого состояния в это низшее и видимое для служения всему миру, хотя и не по своему желанию: «Суете бо тварь повинуся не волею, но за повинувшаго ю на уповании»<sup>3</sup>. Так именно солнце, луна, звезды, ангелы получили назначение служить миру и тем душам, которые, вследствие крайних уклонений ума, получили нужду в этих грубых и плотных телах: ради этих именно существ, которым это было необходимо, устроен был и этот видимый мир. Итак, словом *καταβολή*, по-ви-

Матф 24, 21 Марк 13, 19

<sup>1</sup> Ефес 1 4

Римл 8 20



димому, указывается низведение всех вообще существ из высшего состояния в низшее. Но вся тварь питает надежду на освобождение от рабства тлению, когда сыны Божии, падшие и рассеянные, соберутся воедино, и когда прочие чины исполнят в этом мире то, что знает один только художник всего, Бог. Что же касается мира, то он, нужно думать, сотворен таким и столь великим, что может принять, как все души, помещенные в этом мире для начинания, так и все силы, предназначенные быть с ними, управлять ими и помогать им. — Ведь, все разумные гварии одной природы, как это подтверждают многие доказательства. Только этим учением и можно защитить правду Божию во всех распоряжениях Бога относительно этих гварий, потому что (по этому учению) каждая тварь в самой себе имеет причины того, что она находится в том или другом порядке жизни.

5. Итак, это расположение мира Бог установил впоследствии; но уже от начала мира Он провидел намерения и дела — и тех, которые, вследствие падения ума заслуживали идти в тела, и тех, которые увлекались страстью к видимому, и тех, которые принуждались волею или неволею служить ниспадшим в это состояние, — принуждались Тем, Кто покорил (их) в надежде. Некоторые же, не разумея и не понимая, что разнообразие этого порядка установлено Богом на основании предшествующих действий свободной воли, думают, что все, происходящее в этом мире, совершается или случайно, или по роковой необходимости, и что ничего не зависит от нашей воли. Поэтому они и не могут признать промысл невиновным.

6. Мы сказали, что все души, находящиеся в этом мире, нуждаются во многих служителях, или правителях, или помощниках. Но в последние времена миру угрожал уже ближайший конец, и весь человеческий род склонился к окончательной гибели, потому что ослабели не только управляемые, но и те, кому была поручена забота об управлении. Тогда мир нуждался уже не в такой помощи и не в подобных защитниках, но требовал помощи Самого Виновника и Творца Своего, чтобы Он восстановил утраченное и оставленное в пренебрежении искусство пови-

новения для одних и искусство управления для других. Поэтому Единородный Сын Божий, бывший Словом и Премудростью Отца, хотя был у Отца в той славе, какую имел прежде бытия мира, — смирил Себя и, приняв образ раба, сделался послушным даже до смерти, дабы научить послушанию тех, которые могли наследовать спасение не иначе, как чрез послушание; Он также восстановил нарушенные законы царствования и управления, когда всех врагов покорил под ноги Свои, дабы и самих правителей научить правилам управления именно чрез то, что Он необходимо должен царствовать, доколе положит врагов под ноги Свои и уничтожит последнего врага, смерть. Но Он пришел, как мы сказали, восстановить искусство не только управления, или царствования, но и повиновения. Сам прежде исполняя то, исполнения чего желал от других; поэтому Он не только сделался послушным Отцу даже до крестной смерти, но в совершении (*consummatione*) века, обнимая в Себе всех, покоренных Им Отцу и чрез Него приходящих ко спасению. Он и Сам, вместе с ними и в них, говорят, покорится Отцу: так как все существует в Нем, и Он есть глава всего, и в Нем — спасение и полнота наследующих спасение. Именно это говорит о Нем апостол: «Егда же покорит Ему всяческая, тогда и Сам Сын покорится Покоршему Ему всяческая, да будет Бог всяческая во всех»<sup>1</sup>.

7. Но я не знаю, каким образом еретики, не понимая мысли апостола, заключающейся в этих словах, бесславят в Сыне имя подчинения. Ведь, исследуя свойство этого наименования, легко можно будет найти (это свойство) по сравнению с противоположным. Если быть покоренным не есть добро, то, конечно, противоположное, т. е. не быть покорным, — добро. И действительно, изречение апостола: «Егда же покорит Ему всяческая, тогда и Сам Сын покорится Покоршему Ему всяческая», по их понимание, означает, кажется, то, что теперь Сын не покорен Отцу, покорится же ему после того, как Отец покорит Ему все. Но я удивляюсь, как можно понять это, что Тот, Кто,

---

<sup>1</sup> 1 Кор. 15, 28.

даже до покорения Ему всего, Сам не был подчинен, этот самый должен покориться после того, как все будет покорено Ему, когда Он сделается царем всего и получит власть над всем? Они не понимают, что покорение Христа Отцу означает блаженство нашего совершенства и выражает победоносное окончание (palman) принятого Им на Себя дела, когда Он представит Отцу не только исправленную власть управления и царствования над всею тварью, но также исправленные и восстановленные порядки повиновения и покорности человеческого рода. Итак, если то подчинение, которым, говорят, Сын покорился Отцу, признается добрым и спасительным, то будет вполне последовательно и соответственно (этой мысли) признавать спасительным и полезным и упоминаемое (в Писании) покорение врагов Сыну Божию. Когда Сын называется покорившимся Отцу, то этим указывается совершенное восстановление всей твари, подобным же образом, когда враги Божии называются покорившимися Сыну, то в этом покорении разумеется спасение покорившихся и восстановление погибших.

8. Но это покорение будет совершаться некоторыми определенными способами, путем определенного научения и в определенные времена. При этом никакая необходимость не будет принуждать к покорению, так что весь мир будет покорен Богу не силою, но словом, разумом, учением, призыванием к добру, наилучшими учреждениями, а также надлежащими и соответствующими угрозами, справедливо устрашающими тех, кто пренебрегает своим здоровьем и заботою о своем спасении и пользе. Ведь, и мы, люди, обучая рабов или сыновей, обуздываем их угрозами и страхом, пока они, по своему возрасту, еще не восприимчивы к убеждению, когда же они станут понимать добро, пользу и честь, тогда прекращается страх побоев, и они довольствуются словесным и разумным убеждением ко всему доброму. Но как нужно управлять каждым, при сохранении свободы воли во всех разумных тварях? т. е. кого слово Божие должно считать и наставлять, как уже приготовленного и способного, кого на время отстранять, от кого совсем скрываться и далеко отклонять слух их от

себя? И опять: каких людей, презревших объявленное и проповеданное им слово Божие, нужно побудить к спасению какими-либо исправлениями и очищениями и как бы истребовать и вынудить у них обращение? Кому дать какие-нибудь удобные случаи к спасению, как это иногда бывает, что человек получает несомненное спасение, доказавши свою веру одним только ответом? По каким причинам и в каких случаях бывает это? Что провидит божественная премудрость в этих людях и какие движения их воли (*propositi*) видит она, устрояя это? Все это известно одному только Богу и Его Единородному, чрез Которого все сотворено и восстановлено, и Святому Духу, чрез Которого все освещается, Который исходит от Самого Отца. Ему слава во веки веков. Аминь.

## *Глава шестая* **О СОВЕРШЕНИИ МИРА**

1. О конце мира, или о совершении всего мы уже рассуждали, по мере наших сил, в предыдущих книгах, насколько позволил авторитет божественного Писания, — и, по нашему мнению, тех рассуждений достаточно для назидания (читателей). Теперь же мы напомним еще немного (об этом предмете), потому что к этому вопросу привел нас порядок исследования. Итак, высшее благо, к которому стремится всякая разумная природа и которое иначе называется целью (*finis*) всего, многие философы определяют таким образом: высшее благо состоит в том, чтобы делаться подобным Богу, насколько это возможно. Но, по моему мнению, они не столько сами нашли это (определение), сколько заимствовали его из священных книг. Ибо прежде всех дает такое определение Моисей, когда рассказывает о первом создании человека, говоря: «И рече Бог, сотворим человека по образу нашему и по подобию»<sup>1</sup>. Потом он прибавляет: «И сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его, мужа и жену сотвори их, и благослови их»<sup>2</sup>. Он сказал: «По образу Божию сотвори его», но умолчал о подобии. Этим он показывает не что иное, как то, что достоинство образа человек получил в первом творении, совершенство же подобия получается в конце, т. е. человек сам должен приобрести его себе своими собственными прилежными трудами в подражании

<sup>1</sup> Быт. 1, 26.

<sup>2</sup> Быт. 1, 27.

Богу, так как возможность совершенства дана ему в начале чрез достоинство образа, совершенное же подобие он должен получить в конце сам, чрез исполнение дел. Но более открыто и ясно определяет высшее благо апостол Иоанн, возвещая следующим образом: «Чада, мы еще не знаем, чем мы будем, но если нам будет открыто о Спасителе, то, без сомнения, вы скажете: мы будем подобны Ему»<sup>1</sup>. Этими словами апостол весьма определенно указывает и конец всего, который он называет еще неизвестным ему, и подобие Божие, на которое нужно надеяться и которое будет дано сообразно с совершенством заслуг. Также и Сам Господь в Евангелии указывает, что это подобие не только осуществится, но осуществится именно по Его ходатайству; Он Сам удостоивает просить этого у Отца Своим ученикам, говоря: «Отче, хошу, да идеже есмь Аз, и тии будут со Мною». Как Я и Ты — одно, так «да и тии в нас едино будут»<sup>2</sup>. Эти слова показывают, что самое подобие, если можно так выразиться, совершенствуется и из подобия превращается в единство, — без сомнения, потому, что в совершении или в конце Бог есть все и во всем. — По поводу этих слов некоторые спрашивают, не противоречит ли достоинству подобия или свойству единения сущность (ratio) телесной природы, хотя бы вполне очищенной и совершенно одухотворенной? Ведь, телесную природу, кажется, нельзя назвать подобною природе божественной, которая, конечно, бестелесна, и нельзя признать ее истинно и действительно «единым» с божественною природой, тем более что, по истинному учению веры, единство Сына с Отцом должно относить именно к свойству природы.

2. Хотя в конце, по обетованию, Бог будет (составлять) все и во всем, однако не должно думать на этом основании, что этого конца достигнут животные, или скоты, или звери, в противном случае нужно было бы признать, что Бог будет присутствовать также и в животных, скотах и

---

<sup>1</sup> 1 Иоанн. 3, 2.

<sup>2</sup> Иоанн. 17, 24, 21.

зверях. Точно также (не достигнут этого конца) деревья и камни, — иначе нужно было бы сказать, что Бог будет присутствовать и в них. Не должно также думать, что этого конца достигнет какой-нибудь порок, иначе пришлось бы сказать, что, когда Бог будет во всем, то Он будет и в каком-нибудь сосуде зла. Правда, мы говорим, что теперь Бог тоже присутствует везде и во всем, так как ничто не может быть свободным от Бога (*vacuum Deo*), но однако, говорим мы, Он присутствует не так, чтобы составлять все в том, в чем присутствует. Поэтому нужно более тщательно рассмотреть, в чем именно будет состоять совершенное блаженство и конец всех вещей, когда Бог, как говорится, не только будет во всем, но и будет составлять все во всем. Итак, исследуем, что такое это «все», которым Бог будет во всем?

3. Я думаю, что это выражение: «Бог будет все во всем» — означает, что в каждом отдельном существе Он будет составлять все. Во всяком же отдельном существе Бог будет составлять все таким образом: все, что только может чувствовать, или понимать, или думать разумный дух, очищенный от закваски всяких пороков и совершенно очищенный от облака зла, — все это будет составлять Бог, и, кроме Бога, этот дух уже ничего другого не будет видеть, — кроме Бога, ничего другого не будет помнить, — Бог будет пределом и мерою всякого его движения; и таким образом, Бог будет составлять (в нем) все. Тогда уже не будет различия добра и зла, потому что зла не будет вовсе: Бог будет составлять все, а при Нем уже не может существовать зло; и кто всегда пребывает в добре, для кого Бог составляет все, тот уже не пожелает более есть от дерева познания добра и зла. Таким образом, конец, приведенный к начальному состоянию, и исход вещей, уравненный с началами их, восстановят то состояние, какое разумная природа имела тогда, когда еще не хотела есть от дерева познания добра и зла. Тогда, после уничтожения всякого греховного чувства и после совершенного и полного очищения этой природы, один только Бог, единый благой, будет составлять для нее все, и Он будет состав-

лять все не в некоторых только немногих или не в очень многих, но — во всех существах. Когда уже нигде не будет смерти, нигде не будет жала смерти, тогда поистине Бог будет все во всем. Но, по мнению некоторых, это совершенство и блаженство разумных тварей, или природы может сохраняться в том состоянии, о каком сказали мы выше (т. е. в том состоянии, в котором твари все имеют в Боге, и Бог составляет для них все), только под тем условием, если их совершенно не будет отклонять (из этого состояния) союз с телесной природой. В противном случае, думают они, примесь материальной субстанции будет препятствовать славе высшего блаженства. Об этом предмете мы рассуждали полнее в предыдущих книгах и там изложили то, что могли найти<sup>1</sup>.

4. У апостола мы находим упоминание о духовном теле, поэтому теперь, насколько возможно, исследуем, как нужно думать об этом теле. Насколько может понять наш ум, мы думаем, что духовное тело, по своему качеству, таково, что в нем прилично обитать не только всем святым и совершенным душам, но и всей той твари, которая освобождается от рабства тлению. Действительно, апостол говорит о теле следующее: «Храмину имама нерукотворенну, вечну на небесех»<sup>2</sup>, т. е. в обителях святых. На основании

---

<sup>1</sup> «Нет сомнения, что чрез некоторые промежутки времени материя вновь получает бытие, образуются тела, и устрояется разнообразие мира по причине различных расположений воли разумных тварей, которые, после (первоначального) совершенного блаженства, до (наступления) конца всех вещей, мало-помалу ниспали на низшие степени, не желая сохранять первоначальное состояние и обладать ненарушимым блаженством, допили до такого нечестия, что обратились (даже) в противные силы. Но следует знать, что многие разумные твари сохраняют первоначальное состояние и не дают в себе места перемен даже до второго, третьего и четвертого мира. Другие твари так мало потеряют от своего прежнего состояния, что, по-видимому, почти ничего не потеряют. Но некоторые, вследствие великого падения, будут низвержены в последнюю бездну. Владыка же всего, Бог, в создании миров, с каждым существом умеет поступать по достоинству и знает средства и начала, которыми поддерживается и руководится управление мира. Таким образом, кто всех превзошел нечестием и совсем сравнялся с землею, тот в другом мире, который будет устроен впоследствии, будет дьяволом, началом противления Господу, так что посмеются ему ангелы, потерявшие первоначальную добродетель». (Из письма Иеронима к Авиту.)

<sup>2</sup> 2 Кор. 5, 1.



этого изречения мы можем догадываться, какую чистоту, какую тонкостью, какую славою будет отличаться качество того тела, сравнительно с нынешними телами, хотя небесными и блестящими, но однако рукотворенными и видимыми. А то тело называется храминой нерукотворной, но вечной на небесах. Но так как «видимая временна, невидимая же вечна»<sup>1</sup>, то невидимое, нерукотворенное и вечное (тело) несравненно превосходит все те тела, какие мы видим и на земле и на небе, — тела видимые, рукотворенные и не вечные. На основании этого сравнения можно предполагать, какую красотою (*decor*), каким великолепием (*splendor*), каким блеском (*fulgor*) будет обладать духовное тело. Истинно сказано, что «око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Бог любящим Его»<sup>2</sup>. При этом не должно сомневаться в том, что природа этого нашего тела, по воле Бога, сотворившего ее такую, может быть возведена Творцом до того качества тончайшего, чистейшего тела, какое будет вызвано состоянием вещей и какого потребует достоинство разумной природы. Наконец, когда мир стал нуждаться в различии и разнообразии, то материя с полною покорностью предоставила себя Богу, как Господу и Творцу своему, для различных родов и видов вещей, чтобы Он произвел из нее различные формы небесных и земных тел. Когда же вещи начнут стремиться к тому, чтобы всем им составлять одно, как одно Отец и Сын, тогда понятно, уже не будет разнообразия там, где все составляют одно.

5. Поэтому говорится еще, что тогда истребится последний враг, называемый смертью, так что уже не будет никакой печали там, где нет смерти, и не будет ничего враждебного там, где нет врага. Истребление же последнего врага нужно понимать, конечно не в том смысле, что погибнет субстанция его, созданная Богом, но в том смысле, что погибнет расположение и враждебная воля, происшедшая не от Бога, но от него самого. Значит, он истребится не в том смысле, что уже не будет существовать, но в том смысле, что не будет врагом и смертью: ибо нет ничего

<sup>1</sup> 2 Кор. 4, 18.

<sup>2</sup> 2 Кор. 2, 9.

невозможного для Всемогущего, и нет ничего неисцелимого для Творца. Он сотворил все для бытия, но созданное для бытия не может не быть. Поэтому твари, конечно, подвергаются изменению и разнообразию, так что, смотря по заслугам, находятся или в лучшем, или в худшем состоянии: но субстанциальной гибели не может подвергнуться то, что сотворено Богом для бытия и пребывания. Что погибает, по народному верованию, то не погибает, по учению веры, или истины. Так, по мнению неопытных и неверных, наше тело после смерти погибает, и от субстанции его, по их верованию, совершенно ничего не остается. Мы же, верующие в воскресение тела, понимаем, что смерть производит только изменение тела, субстанция же его, конечно, продолжает существовать, и по воле Творца, в свое время снова будет восстановлена для жизни и снова подвергнется изменению, так что тело, бывшее первоначально из земли земным, потом вследствие смерти разложившееся и обратившееся снова в прах и землю, — «яко земля еси», говорит, «и в землю отыдеши»<sup>1</sup>, — опять восстанет из земли и уже после этого достигнет славы тела духовного, сообразно с достоинством души, какая будет обитать в нем.

6. В это состояние вся эта наша телесная субстанция будет приведена, нужно думать, тогда, когда все будет восстановлено в первоначальное единство, и Бог будет все во всем. Но это произойдет, нужно полагать, не внезапно, а мало-помалу и по частям в течение бесконечных и неисчислимых веков. Очищение и исправление будет совершаться постепенно и в отдельности для каждого существа, при этом одни будут идти впереди и будут стремиться к высшим степеням скорее, другие будут следовать (за первыми) в ближайшем расстоянии, а иные далеко позади, — и, таким образом, чрез многие и бесчисленные ряды преуспевающих и воссоединяющихся с Богом из состояния вражды (к Нему), дойдет (очередь) до последнего врага, именуемого смертью, и он также истребится, чтобы уже не быть врагом. Когда же все разумные души будут восста-

<sup>1</sup> Быт. 3, 19.

новлены в такое состояние, тогда и природа этого нашего тела будет возведена в славу тела духовного. — Мы видим, что разумные твари, которые, вследствие своих грехов, жили в бесславии, — не иные существа, чем твари, за свои заслуги призванные к блаженству, но те же самые существа, которые прежде были грешными, впоследствии, обратившись и воссоединившись с Богом, как мы видим, призываются к блаженству. Точно также нужно думать и о природе телесной. Тело, каким мы будем пользоваться в нетлении, в силе и в славе, будет не иное, чем то, каким мы пользуемся теперь, в уничижении, в тлении и в немощи, но то же самое тело, освободившись от немощей, в каких оно существует теперь, изменится в состояние славы и сделается духовным, и, таким образом, что было сосудом бесславия, то, по очищении, станет сосудом чести и жилищем блаженства. В таком состоянии, нужно веровать, тело останется уже всегда и неизменно, по воле Творца; достоверность этого подтверждается изречением апостола: «Имамы храмину нерукотворенную, вечную на небесех»<sup>1</sup>. Церковная вера не признает, вслед за некоторыми греческими философами, помимо этого тела, состоящего из четырех элементов, еще иного, пятого, тела, во всем ином и отличного от этого нашего тела. Ведь, на основании священного Писания никто не может составить даже какого-нибудь предположения об этом (пятом теле), равным образом и самое исследование вещей не дозволяет призвать его, тем более что апостол ясно определяет, что воскресшим из мертвых не даются какие-нибудь новые тела, но они получают те самые тела, какие они имели при жизни, (только) преобразованные из худших в лучшие. Он говорит: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное: сеется в тление, восстает в нетление, сеется в немощи, восстает в силе: сеется не в честь, восстает во славе»<sup>2</sup>. Известно, что у человека есть некоторое совершенствование: сначала он бывает душевным человеком и

<sup>1</sup> 2 Кор. 5, 1.

<sup>2</sup> 1 Кор. 15, 44, 42—43.

не понимает того, что от духа Божия, а потом, путем учения, доходит до того, что делается духовным и судит обо всем, его же самого не судит никто. Точно так же должно мыслить о состоянии тела. Теперь тело служит душе и потому называется душевным. Но когда душа, соединившись с Богом, делается одним духом с Ним, тогда это же самое тело будет служить духу и, благодаря некоторому усовершенствованию, достигнет духовного состояния и качества, — тем более что телесная природа, как мы часто доказывали, сотворена Создателем такою, что легко принимает то качество, какого пожелает Бог или потребуют обстоятельства.

7. Итак, все это учение содержит (в себе) то, что Бог сотворил две общих природы: природу видимую, т. е. телесную, и природу невидимую, которая — бестелесна. Эти две природы принимают различные изменения. Невидимая разумная природа изменяется душою и расположением, так как она одарена свободой своего произволения (*arbitrii sui libertate*), и вследствие этого находится иногда в добре, иногда — в противоположном. Телесная же природа принимает существенное (*substantialem*) изменение. Поэтому Художник всего, Бог пользуется услугами этой материи во всем, что хочет Он предпринять, устроить или возобновить, причем Он изменяет и преобразует телесную природу в какие Ему угодно формы или виды, сообразно с достоинствами вещей. На это ясно указывает пророк, говоря: «Бог, Который творит все и изменяет».

8. Нужно рассмотреть еще и следующее. Когда, в совершении всего, Бог будет все во всем, то вся телесная природа не будет ли существовать тогда в одном виде, и все качество тела не будет ли ограничиваться одним тем качеством, какое будет блистать в неизреченной славе, которая будет принадлежать духовному телу? Если мы правильно понимаем, то это именно пишет Моисей в начале своей книги, говоря: «В начале сотвори Бог небо и землю»<sup>1</sup>. Таково начало всей твари, и, конечно, к этому именно началу призывает (всю тварь) конец и соверше-

<sup>1</sup> Быт. I, 1.

ние всего, т. е. (в совершении всего) то небо и та земля (снова) будут жилищем и покоем благочестивых, причем святые и кроткие наследуют ту землю прежде (других), ибо так учат закон, пророки и Евангелие. В этой земле, по моему мнению, находятся истинные и живые формы того богопочтения, которое Моисей сообщил под тенью закона. Об этих формах сказано что «образу и стени служат небесных»<sup>1</sup>, т. е. служат те, которые служили в законе. И самому Моисею сказано: «Видь, да сотвориши вся по образу» и подобию, показанным «тебе на горе»<sup>2</sup>. Поэтому мне кажется, что как на этой земле закон был некоторым деловодителем тех, кого он должен был привести ко Христу, научив и наставив их, чтобы после наставления закона им легче можно было принять все совершеннейшие установления Христовы, так и та иная земля, принимая всех святых, сначала напояет и научает их наставлениями в истинном и вечном законе, дабы (впоследствии) они легче овладели теми совершенными небесными установлениями, к которым уже ничего нельзя прибавить. В этом именно и будет состоять так называемое вечное Евангелие и завет, всегда новый и никогда не ветшающий.

9. Итак, в совершении и восстановлении всего, нужно думать, дело будет происходить таким образом. Мало-помалу преуспевая и постепенно восходя, (святые) сначала достигнут той (вышеупомянутой) земли и того научения, какое (дается) на ней, чтобы здесь приготовиться к лучшим установлениям, к которым уже ничего нельзя прибавить. При этом после помощников и правителей царство примет сам Христос Господь, царь всего, т. е. после научения (святых) святыми силами, Христос Сам будет наставлять тех, которые могут воспринять Его как премудрость. Он будет царствовать над ними до тех пор, пока не покорит их Отцу, покорившему Ему все, т. е. до того времени, когда они сделаются способными принять Бога, и Бог будет для них все во всем. Тогда-то, следовательно, и

---

<sup>1</sup> Евр. 8, 5.

<sup>2</sup> Исх. 25, 40.

телесная природа примет то высшее состояние, к которому уже ничего нельзя прибавить. Доселе мы рассуждали о сущности (ratione) телесной природы или духовного тела. Мы предоставляем воле читателя, выбрать из того и другого, что он признает лучшим. Мы же на этом закончим третью книгу<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> После длинного рассуждения, в котором говорится, что вся телесная тварь изменится в духовные и легкие тела, и все существующее обратится в одно чистейшее тело, яснейшее всякого света и такое, какое только может представить себе ум человеческий, — он (Ориген) говорит: «И будет Бог все во всем, так что вся телесная природа обратится в ту субстанцию, которая лучше всего, т. е. в божественную, лучше которой нет никакой субстанции». (Из письма Иеронима к Авиту.)

## КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

### О БОГОВДОХНОВЕННОСТИ СВ. ПИСАНИЯ И О ТОМ, КАК ДОЛЖНО ЧИТАТЬ И ПОНИМАТЬ ЕГО, КАКОВА ПРИЧИНА НЕЯСНОСТИ, А ТАКЖЕ НЕВОЗМОЖНОГО ИЛИ БЕССМЫСЛЕННОГО ПО БУКВЕ В НЕКОТОРЫХ МЕСТАХ ПИСАНИЯ<sup>1</sup>

1. Рассуждая о подобных столь великих предметах, не достаточно предоставить все дело человеческим мыслям и обычному пониманию и о невидимом судить, так сказать видимо (с точки зрения видимого): для доказательства того, что мы говорим, нам должно еще приводить свидетельства божественных Писаний. Но чтобы эти свидетельства имели твердую и несомненную достоверность как в том, что мы будем говорить, так и в том, что уже сказано, необходимо, кажется, предварительно доказать, что самые Писания — божественны, т. е. внушены Духом Божиим. Поэтому, насколько возможно короче, мы докажем и это, представляя подходящие основания из самых божественных Писаний, т. е. из Моисея, первого законодателя народа еврейского, и из слов Иисуса Христа, основателя и главы христианской религии и учения (dogmatis). Хотя у греков и варваров было очень много законодателей, а также бесчисленное множество учителей и философов, уверявших, что они утверждают истину, но, как мы помним, ни один законодатель не мог внушить какое-нибудь сочувствие и ревность также и душам чужих народов, так чтобы они или охотно приняли его законы, или даже соблюдали их со всем душевным усердием. Таким образом, не только среди множества иных, чужих народов, но даже и в одном народе никто не мог внедрить и распространить признанную им (самим) истину так, чтобы знание этой

<sup>1</sup> Это — заглавие по тексту Филокалий.

истины или доверие к ней сделалось всеобщим. Точно также нельзя сомневаться в том, что законодатели желали, чтобы их законы соблюдались, если возможно, всеми людьми, и учителя желали распространить признанную ими истину между всеми людьми. Но зная, что они вовсе не обладают такою великою силою, с помощью которой они могли бы привлечь к принятию своих законов или положений даже чужие народы, они совсем не дерзнули даже испытывать или начать это, дабы безуспешное и невыполнимое начинание в этом деле не создало им славы неразумных людей. Между тем, во всей вселенной, во всей Греции и во всех чужих народах есть бесчисленное множество людей, которые, оставивши отечественные законы и прежних своих богов, предались соблюдению Моисеева закона и сделались учениками и читателями Христа, — и это — не без огромной ненависти против них со стороны идолопоклонников, так что многие из них подвергаются мучениям, а иногда даже отводятся на смерть: но они любят и с полным воодушевлением хранят слово учения Христового.

2. Следует обратить внимание также и на то, как в короткое время возросла (распространилась) эта религия, как она преуспевала, несмотря на наказания и умерщвление своих последователей, несмотря на расхищение имуществ и перенесение (христианами) всевозможных истязаний. И еще более удивительно то, что сами учителя, как известно, не были ни достаточно способны, ни достаточно многочисленны, между тем слово это проповедуется во всей вселенной, так что христианскую религию принимают греки и варвары, мудрые и неразумные. Отсюда несомненно, что не человеческими силами или средствами производится то, что слово Иисуса Христа внушает полное доверие и действует со властью на умы и души всех (людей). Притом же Он предсказал и подтвердил это своими божественными откровениями, как это ясно из следующих Его слов: «Пред владыки же и цари ведени будете Мене ради, во свидетельство им и языком». И еще: «Проповестся сие евангелие царствия во всех народах<sup>1</sup>». И еще: «Мнози ре-

<sup>1</sup> Матф. 24, 14.



кут Мне в он день: Господи, Господи», не во имя ли Твое мы ели и пили, «и Твоим именем бесы изгонихом?» И скажу им: «Отидите от Мене, делающие беззаконие, николиже знах вас». Если бы это так было сказано Им, но предсказание Его не исполнилось бы, то, может быть, слова Его показались бы не истинными и не имеющими никакого авторитета. Но теперь, когда предсказание Его, высказанное с такою властью и авторитетом, осуществляется на деле, с полною ясностью обнаруживается, что, действительно, Вочеловечившийся предал людям спасительные заповеди.

3. Что затем нужно сказать относительно пророческого предсказания о Христе, что не прекратятся князья от Иуды и вожди от чресл его, доколе не придет Тот, Кому определено, — т. е. (определено) царство, — и доколе не придет чаяние народов? Ведь, из самой истории, из того, что мы видим теперь, весьма ясно открывается, что со времени Христа у иудеев уже не существует более царей. Но вместе с тем уничтожены и все предметы иудейской гордости, которыми иудеи больше всего хвалились и которыми тщеславились, каковы — красота храма, отличия жертвенника, все головные священнические уборы и первосвященнические одежды. Таким образом, исполнились слова пророчества: «Дние многи сядут сынове израилеви, ни сушу царю, ни князю, ни сущей жертве, ни сушу жертвеннику, ни жречеству, ниже явлениям». Этими свидетельствами мы пользуемся против тех, которые, по-видимому, соглашались относительно слов Иакова в Бытии, что они сказаны об Иуде, но говорят, что князь от Иуды еще пребывает, — именно тот, который служит начальником их народа и которого они называют патриархом, — и что не может быть недостатка в потомках его до пришествия того Христа, какого они сами себе рисуют в воображении. Но если верно слово пророка о том, что «дние многи сядут сынове израилеви, ни сушу царю, ни князю, ни сущей жертве, ни сушу жертвеннику, ни жречеству», то, конечно, вполне несомненно, что с тех пор, как разрушен храм, — с тех пор, как не приносятся жертвы, не существует жертвенник, и нет священства, князья от Иуды, как написано, оскудели, оскудел и «вождь от чресл его дондеже приидет отложенная Ему». Итак, ясно, что Тот, Кому определено

(*cui repositum est*), и в Ком чаяние народов, уже пришел. Исполнение этого ясно видно из множества людей, которые из разных народов уверовали в Бога чрез Христа.

4. В песне Второзакония пророчески указывается, что за грехи прежнего народа будет избран народ неразумный, — и, конечно, это — не иное избрание, как то, которое совершилось чрез Христа. Пророчество говорит так: «Прогневаша Мя во идолах своих, и Аз раздражу их, о языке же неразумливе прогневаю их». Довольно ясно можно понять, каким образом евреи, по слову пророка, раздражившие Бога не богами, но прогневавшие Его идолами своими, сами были возбуждены к зависти неразумным народом, который Бог избрал чрез пришествие Иисуса Христа и чрез учеников Его. Ибо апостол говорит так: «Видите звание ваше, братие, яко не мнози» между вами «премудри по плоти, не мнози сильни, не мнози благородни, но буяя мира избра Бог и не сущая, да сущая» прежде «упразднит». Итак, пусть не хвалится плотской израиль, ибо апостол взывает: «Да не похвалится», говорю, «всяка плоть пред Богом».

5. А что должно сказать относительно пророчеств о Христе в Псалмах, особенно в том, который надписывается: «Песнь о Возлюбленном?» Здесь говорится, что «язык» Его «трость книжника скорописца, красен добротою паче сынов человеческих, излился благодать во устнах Его». Доказательством же благодати, излившейся в устах Его, служит то, что вся вселенная наполнилась Его учением и благочестивою верою, хотя Он провел (в учительстве) недолгое время, ибо Он учил год с несколькими месяцами. Явилась «во днех Его правда и множество мира», который пребудет до конца, названного (в псалмах) «отнятием луны», — и Он «обладает от моря до моря и от рек до конец вселенныя». Дано и знамение дому Давидову, ибо Дева зачала во чреве и родила Эммануила, что значит: «С нами Бог». «Разумейте, языцы, и покоряйтесь»: и, действительно, покорены и побеждены мы, принадлежащие к (разным) народам, составляющие как бы некоторую добычу Его победы, и подклонившие выи свои благодати Его. Предсказано также место рождения Его, в словах пророка Михея: «И ты, Вифлеем, земля Иуды, не мала между

предводителями Иуды, ибо из тебя произойдет Вождь, чтобы царствовать над народом Моим, израилем». Исполнились и седмины лет до Христа-Вождя, предсказанные пророком Даниилом. Точно также — пришел Тот, Кто, по словам книги Иова, должен был истребить великого зверя; он и дал ближайшим ученикам Своим власть наступать на змиев и скорпионов, и на всякую силу вражью, не терпя никакого вреда от них. Если же кто обратит внимание на путешествия апостолов Христовых по разным местам, где они, посланные Христом, проповедывали Евангелие, то найдет, что и дело, к которому они осмелились приступить, выше сил человеческих, и то, что они могли выполнить, дано от Бога. Если же мы рассмотрим то, каким образом люди, слыша от них, а часто даже, желая погубить их, были укрощаемы какою-то божественною силою, помогавшею им, то найдем, что в этом деле ничего не было совершено человеческими силами, но все — божественною силою и промыслом, так как очевидные и несомненные знамения и силы свидетельствовали в пользу их слова и учения.

6. Доказавши кратко это, т. е. Божество Иисуса Христа и исполнение всех пророчеств о Нем, мы, как я думаю, вместе с тем доказали и то, что самые Писания, которые пророчествовали о Нем и предсказали Его пришествие, и могущество Его Учения, и принятие (в церковь) всех народов, — что эти Писания — боговдохновенны. К этому нужно прибавить, что божественность и боговдохновенность пророческого прорицания и Моисеева закона стали особенно ясны и несомненны со времени пришествия Христа в этот мир. Конечно, пророчества были истинны и боговдохновенны и прежде исполнения того, что было предсказано ими, однако доказать их истинность было нельзя, потому что они еще не подтвердились исполнением. Пришествие же Христово показало, что слова пророчеств истинны и боговдохновенны, тогда как раньше считалось сомнительным, исполнится ли предсказанное. Впрочем, если кто со всем усердием и должным благоговением будет исследовать пророческие слова, то, при самом чтении и тщательном исследовании, он, наверное, испытает в своем уме и чувстве действие (*pulsatus*) некоторого божественного веяния (*spiramine*), и, таким образом,

узнает, что читаемые им слова произошли не от людей, но суть слова Божии, и в себе самом почувствует, что (священные) книги написаны не с человеческим искусством и не смертным языком, но, так сказать, божественным словом (*cothurno*). Итак, свет Христова пришествия, освещающий закон Моисеев сиянием истины, снял лежавшее на законе покрывало буквы и для всех верующих во Христа открыл все блага, прежде закрытые покровом слова.

7. Но исчислить все пророчества, когда-либо предреченные пророками, (и показать), как и когда они исполнились, дабы посредством их убедить сомневающихся, это — дело довольно трудное. Всякий, кто желает более тщательно узнать об этом, может собрать из самых (священных) книг обильнейшие доказательства истины. Если же людям, мало сведущим в божественных науках, не сразу становится понятным смысл буквы, по-видимому, превышающий силы человека, то нет ничего удивительного в том, что божественное постигается людьми с некоторою медленностью и скрывается от них тем более, чем кто маловернее или недостойнее. Ведь, известно, что все, находящееся или совершающееся в этом мире, управляется Промыслом Божиим. Но некоторые явления довольно явно устрояются управлением промысла; другие же явления развиваются так скрыто и так непонятно, что способ (*ratio*) божественного промысла остается в них совершенно сокрытым; и некоторые люди иногда не верят, что какие-нибудь явления имеют отношение к промыслу, потому что им не известен способ, каким управляются дела божественного промысла, с некоторым неизреченным искусством. Однако этот способ не одинаково скрыт от всех (существ); даже и между самими людьми: один замечает его меньше, другой — больше, а больше (других) познает его всякий человек, который живет на земле, как обитатель неба. При этом открывается, что (у Бога) — иной способ (управления) телами, иной способ управления деревьями, иной — животными, также иной способ управления душами, скрытый (от человека), что же касается того, как божественный промысел управляет различными движениями умов (*mentium*), то, конечно, это больше скрыто от людей, но не в малой степени, думаю я, скрыто и от ангелов. Но люди, уверенные в бытии промысла, не отвергают боже-

ственного промысла на том основании, что они не могут постигнуть человеческим умом дел и распоряжений промысла. Точно также нельзя отрицать и боговдохновенности (*divina inspiratio*) Священного Писания, проникающей тело его (*quae per corpus ejus extenditur*) на том основании, что слабость нашего понимания не в силах отыскать тайные и скрытые мысли в каждом отдельном слове. Между тем в презренных и некрасивых сосудах слов скрывается сокровище божественной премудрости, как показывает и апостол, говоря: «Имамы сокровище сие в скудельных сосудах», — дабы тем более воссияло могущество силы Божией, когда к истине догматов не примешивается никакая прикраса человеческого красноречия. Если бы наши книги были написаны с риторическим искусством или с философским остроумием и именно этим привлекали бы людей к вере, тогда, без сомнения, думали бы, что наша вера состоит в словесном искусстве и в человеческой мудрости, а не в силе Божией. Теперь же всем известно, что слово этой проповеди весьма многими людьми почти во всей вселенной принято, так что всем стало понятно, что учение этой веры заключается не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы. Посему и мы, приведенные небесною или даже более, чем небесною силою к вере и покорности, именно к тому, чтобы почитать своим Богом единого творца всех, с особенным усердием постараемся оставить учение о началах Христовых, т. е. и первых началах знания, и перейти к совершенству, чтобы та Премудрость, какая передается Совершенным, была сообщена также и нам. Так именно обещает тот, кому была поручена проповедь этой премудрости, он говорит: «Премудрость же глаголем в совершенных, премудрость не века сего, ни князей века сего престающих». Отсюда видно, что, в отношении красоты слова, эта наша премудрость не имеет ничего общего с мудростью мира сего. Эта именно премудрость с полною ясностью и совершенством напишется в сердцах наших, если будет открыта нам, сообразно с откровением тайны, которая была сокрыта в вечные времена, теперь же открылась чрез пророческие Писания и благодаря пришествию Господа нашего Иисуса Христа, Которому слава во веки вечные. Аминь.

**О том, что многие уклонились в ереси, не разумея Писания духовно и худо понимая (его)**

8. После краткого рассуждения о том, что священные Писания вдохновлены Святым Духом, необходимо, кажется, объяснить также и то, каким образом некоторые люди, неправильно читая (Писание), предались очень многим заблуждениям, — именно потому, что многие не знают, каким путем нужно идти к уразумению божественных Писаний. Так, иудеи вследствие жестокости своего сердца, при которой они хотят казаться самим себе мудрыми, не уверовали в Господа и Спасителя нашего. Они думали, что сказанное о Нем нужно понимать буквально, т. е. что Он должен был чувственно и видимо, проповедовать отпущение пленным, и что предварительно Он должен был создать царство, которое, по их мнению, есть воистину царство Божие, что вместе с тем Он должен был истребить колесницы у Ефрема и коня в Иерусалиме, что также Он должен был есть масло и мед и избрать добро прежде, чем научился отвергать зло. Они думали, что волк, животное четвероногое, в пришествие Христа, по пророчеству, будет пастись с ягнятами, и барс будет отдыхать с козами, теленок же и бык будут пастись вместе со львами, и малый мальчик будет водить их на пастбище; бык и медведь вместе будут лежать на пастбищах, и вместе будут питаться их дети, львы же будут стоять у яслей вместе с быками и будут питаться соломою. Итак, видя, что из всех этих пророчеств о Христе, по которым, как они веровали, преимущественно нужно наблюдать знамения пришествия Христова, ничего не исполнилось исторически, они не хотели признать пришествие Господа Нашего Иисуса Христа и даже пригвоздили Его ко кресту, как присвоившего Себе имя Христа не по праву, т. е. вопреки свидетельству пророчества. Еретики же нашли в Писании слова закона: «Огонь возжжеся от ярости Моея», и «Аз Бог ревнитель, отдай грехи отец на чада до третьего и четвертаго рода», и «Раскаяхся, яко помазах Саула на царство», и «Аз — Господь творяй мир и зиждяй злая», и еще: «Или будет зло во граде, еже Господь не сотвори?» и «Снидоша злая от Господа на врата Иерусалимля», и «Нападаше дух лу-

кавый от Бога на Саула». Читая эти и многие другие подобные места в Писании, еретики не дерзнули сказать, что эти Писания не принадлежат Богу, но решили, что они принадлежат Творцу, — тому Богу, которого почитали иудеи; этого Бога, по их мнению, нужно считать только справедливым, но не благим, Спаситель же пришел возвестить нам более совершенного Бога, Который, по их учению, уже не есть творец мира, — причем они высказывают о Нем разноречивые мнения. Однажды отступив от веры в Бога Творца, Который есть Бог всех, они предались различным вымыслам и басням: они придумывают (разные учения) и говорят, что одни (твари) видимы и созданы одним творцом, другие же — невидимы и созданы другим творцом, как это внушили им воображение и суетность их души. — Наконец, некоторые из простых верующих, — т. е. из тех, кои, по-видимому, держатся церковной веры, — не признают никого выше Бога-Творца, — и в этом случае сохраняют правильное и здоровое учение, но (зато) думают о Нем такие вещи, каких нельзя думать даже о самом несправедливом и жестоком человеке.

9. Причиною ошибочного понимания всего этого у вышеупомянутых людей было, конечно, то, что они понимают Священное Писание не в духовном смысле, но по букве. Поэтому людям, верующим, что Священные Писания — не какие-нибудь человеческие слова, но написаны по вдохновению Святого Духа и преданы и вверены нам, по воле Бога Отца, чрез Единородного Сына Его, Иисуса Христа, мы, по мере нашего посредственного ума, стараемся указать тот путь понимания, какой, по нашему наблюдению, кажется нам правильным, и то правило и учение, которое апостолы получили от Иисуса Христа, а потом преемственно передали своим преемникам, последующим учителям церкви. — Все верующие, даже, как я думаю, самые простые из них, исповедуют, что Священное Писание возвещает о каких-то таинственных распоряжениях. Но каковы эти распоряжения или какого они рода, — человек здравого ума и не страдающий пороком хвастовства по совести признается, что он этого не знает. Если кто спросит нас, например, о дочерях Лота, незаконно вступивших в связь с (своим) отцом, или о двух женах

Авраама, или о двух сестрах, вышедших замуж за Иакова, или о двух рабынях, родивших ему множество сыновей, то что можно ответить на это, кроме того, что это — некоторые тайны и образы духовных вещей, хотя мы и не знаем, каких именно вещей. Также когда мы читаем об устройении скинии, то мы наверное знаем, что описываемое представляет собою образы некоторых таинственных предметов; но применить все это надлежащим образом и о каждой отдельной части скинии все разъяснить и рассказать, по моему мнению, — весьма трудно, и даже пожалуй невозможно. Однако самое то обстоятельство, что это описание полно тайн, как я сказал, не ускользает даже от обычного понимания. Точно также и всякий рассказ или о браках, или о рождении детей, или о различных битвах, или о каких-нибудь других событиях представляет собою, нужно думать, ничто иное, как формы и образцы скрытых и священных вещей. Но так как люди прилагают мало старания к упражнению ума или считают себя знающими еще прежде научения, то отсюда, и происходит то, что они никогда не начинают знать. Если же нет недостатка ни в прилежании, ни в учителе, если человек исследует Писание, как божественное, т. е. набожно и благочестиво, и при этом больше всего надеется на помощь откровения Божия, — так как все это, конечно, весьма трудно и таинственно для человеческого ума, — если кто так ищет, тот, может быть, найдет, наконец, то, что можно найти.

10. Но не должно думать, что эта трудность присуща только пророческим речам, — так как всем известно, что пророческая речь усеяна образами и загадками: — не то же ли самое мы находим и в Евангелиях? Разве в них не скрывается внутренний смысл, как смысл божественный, который открывается только при посредстве той благодати, какую получил сказавший: «Мы же ум Христов имамы, да ведаем яже от Бога дарованная нам, яже и глаголем не в наученых человеческия премудрости словесех, но в наученых Духа»? Читая же Откровение Иоанново, кто не будет поражен столь великою сокровенностью неизреченных тайн, содержащихся в этой книге? Даже люди, которые не могут понять, что именно скрывается в этих откровениях, ясно однако понимают, что здесь что-то скрывает-



ся. А послания апостольские, — которые некоторым, впрочем, кажутся более ясными, — разве не наполнены столь глубокими мыслями, что для тех, которые могут понимать мысль божественной премудрости, чрез эти послания, как бы чрез какое-то небольшое отверстие, вливается, как им кажется, сияние сильнейшего света? Почему, если все это так, и если многие в этой жизни заблуждаются, то, я думаю, не безопасно легкомысленно сказать, что кто-нибудь знает или понимает то, для открытия чего нужен ключ разумения, — тот ключ, который, по слову Спасителя, находится у законников. Между прочим, некоторые говорят, что до пришествия Спасителя у людей, живших под законом, не было истины; теперь, хотя и не совсем кстати, я считаю нужным спросить у них, каким образом Господь наш Иисус Христос говорит, что ключи разумения находятся у людей, имеющих в руках книги пророков и закона? Ведь Он сказал так: «Горе вам, законником, яко взясте ключ разумения, сами не внидоште и хотящим войти возбранисте».

11. Но как мы начали говорить, правильным путем к пониманию Писаний и к отысканию смысла их, нам представляется тот путь, который указывает нам самое Писание, научающее, как именно нужно мыслить о нем. У Соломона в Притчах мы находим такое предписание о благоговейном отношении к Священному Писанию: «Ты же, — говорит, — напиши я себе трижды на совет и разум, на ответы словесем истинным предлагаемым тебе». Итак, мысль божественных Писаний каждый должен записывать в своей душе трояким образом: простые люди должны назидаться самым, так сказать, телом Писания (так мы называем обычный и исторический смысл); кто начал несколько преуспевать и может созерцать нечто большее, тот должен назидаться душою Писания; совершенные же и подобные тем, о которых говорит апостол: «Премудрость же глаголем в совершенных, премудрость же не века сего, не князей века сего престающих, но глаголем премудрость Божию, в тайне сокровенную, юже предустави Бог прежде век в славу нашу», — такие должны назидаться, как бы духом, духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ. Таким образом, как человек, говорят, состоит

из тела, души и духа, так и Священное Писание, данное божественною щедростью для спасения людей, (тоже состоит из тела, души и духа). Это, как мы видим, указывается и в книге «Пастырь», некоторыми, по-видимому, пренебрегаемой. Здесь Эрм получает приказание написать две книги и потом возвестить пресвитерам церковным то, чему он научился от Духа. Это приказание выражено следующими словами: «И напиши, говорит, две книги, и дай одну Клименту и одну Грапте; Грапта пусть увещевает вдов и сирот, Климент же пусть пошлет по всем внешним городам; а ты возведишь пресвитерам церковным». Грапта, получающая приказание увещевать сирот и вдов, есть простой смысл самой буквы, которым назидаются детские души, еще не удостоившиеся иметь Бога (своим) Отцом, а потому и называемые сиротами. Вдовы же — это те души, которые оставили незаконного мужа, с каким они были соединены противозаконно, но остаются вдовами, потому что еще не усовершенствовались до соединения с небесным женихом. Далее, Климент получает приказание послать сказанное (ему), во внешние города, т. е. тем, кои уже отступили от буквы, или, иначе сказать, тем душам, которые, будучи научены этими словами, уже оставили телесную заботу и плотские желания. Сам же (Эрм), научившийся от Святого Духа, получает приказание, возвестить пресвитерам церковным, т. е. людям, имеющим зрелое чувство благоразумия, способное к духовному учению, — возвестить уже не чрез письмена, не чрез книгу, но живым голосом.

12. Не нужно забывать, что в Писании есть места, в которых, как мы покажем это впоследствии, не всегда называется то, что мы называли телом, т. е. не бывает последовательности исторического смысла, — есть такие места, где должно разумеать только вышеупомянутую душу и дух. Это, я думаю; указывается и в Евангелиях, когда там говорится о шести водоносах, поставленных ради очищения иудейского и заключавших в себе по две или по три меры; как я сказал, евангельский рассказ, по-видимому, указывает этим на тех, кого апостол называет «иудеями в тайне»; именно, он показывает, что эти иудеи очищаются словом Писания, принимая иногда две меры, т. е. по вы-

шесказанному, воспринимая смысл душевный и духовный, иногда же — три, когда (известный) отдел (*lectio*) Писания может быть назидательным еще и по смыслу телесному, или историческому. А шесть водоносов означают тех, которые очищаются, находясь в этом мире, — потому что, как мы читаем, этот мир и все, что в нем, совершены в шесть дней (это число — совершенное). Какая великая польза — в том первом смысле, названном нами историческим, об этом свидетельствует все множество тех верующих, которые веруют и с достаточною твердостью и в простоте; притом что ясно открыто для всех, то и не нуждается в многочисленных доказательствах. Что же касается того смысла, который мы назвали выше как бы душою Писания, то многочисленные примеры его представил апостол Павел, — например, в первом послании к коринфянам. Там написано: «Да не заградиши устен вола молотяща». Потом, объясняя, как должно понимать это предписание, апостол прибавляет, говоря: «Еда о волах радит Бог? Или нас ради всяко глаголет? Нас бо ради написася, яко о надежде должен есть оряй орати, и молотяй — с надеждою причащѣтися». И другие весьма многие изречения такого же рода, взятые из закона и истолкованные таким способом, доставляют великое назидание слушателям.

13. Духовное толкование получается тогда, когда кто-нибудь может показать: образам и тени каких небесных вещей служат иудеи по плоти, и тень каких будущих благ содержит закон, — а также может объяснить значение и других предметов, упоминаемых в Писании. Духовное толкование занимается вопросом и о том, какова та премудрость, в тайне сокровенная, «юже предустави Бог прежде век в славу нашу, юже никтоже от князей века сего разуме». Духовное толкование применяет и сам апостол, когда пользуется некоторыми примерами из Исхода и Числ и говорит, что «сия образи прилучахуся онем, писана же быша» ради нас, «в нихже концы век достигоша», при этом, чтобы мы могли понять, образами чего именно были эти события, апостол дает нам руководящее указание для (такого) понимания; он говорит: «Пияху бо от духовнаго последующаго камене, камень же б Христос». В другом по-

слании он вспоминает то слово о скинии, какое было заповедано Моисею: «сотвориши», говорит, «по образу, показанному ти на горе». В послании же к галатам апостол порицает словами некоторых людей, которые, по-видимому, читают закон, но не понимают его, так как не знают, что в написанном есть иносказания; апостол с некоторым порицанием говорит таким лицам: «Глаголите ми, иже под законом хотите быти, закона ли не слушаете? Писано бо есть, яко Авраам два сына име, единого от рабы, а другого от свободныя. Но иже от рабы родися, по плоти родися, а иже от свободныя, по обетованию. Яже суть иносказаемы: сия бо еста два завета». Здесь нужно заметить, как осторожно выразился апостол: «Иже под законом, закона ли не слушаете?» Слушаете, т. е. понимаете и знаете. — В послании к колоссянам, кратко обнимая и объединяя смысл всего закона, апостол говорит: «Да никтоже убо вас осуждает о ядении или о питии», или о праздничных днях, «или о новомесячиих, или о субботах, яже суть стен грядущих». В послании же к евреям, рассуждая относительно обрезанных, он говорит: «Иже образу и стени служат небесных». Но, может быть, лица, принимающие писания апостола, как слова божественные, имея в виду приведенные свидетельства, уже не сочтут возможным сомневаться относительно пяти книг Моисея. Если же они спросят об остальной истории, то нужно сказать, что события, сообщаемые там, тоже совершались в качестве образа с теми, о ком пишется (в истории). Мы заметили, что и об этом сказано в послании к римлянам, именно в том месте, где апостол приводит примеры из третьей книги Царств, говоря: «Оставих Себе семь тысяч мужей, иже не преклониша колена пред Ваалом». Это изречение Павел принял, как сказанное образно о тех, которые названы израильтянами по избранию; именно, этими словами он доказывает, что пришествие Христово принесло пользу не одним только нынешним язычникам, но что к спасению призваны также весьма многие из народа израильского.

14. Если это так, то (теперь), для примера и образца, мы представим в общих чертах, как мы должны понимать божественное Писание в разных случаях, какие могут нам

встретиться. Прежде всего, мы повторяем и показываем, что Святой Дух, по промыслу и воле Бога, силою Единородного Слова Его, бывшего в начале у Бога и Богом (*apud Deum Deus*) просвещал служителей истины, пророков и апостолов, к познанию тайн о тех вещах или делах, какие совершаются между людьми или касаются людей. Людьми же я называю теперь души, находящиеся в телах. Пророки и апостолы образно описывали эти тайны, известные и открытые им Христом, как бы рассказывая о некоторых человеческих делах, или передавая какие-нибудь законные установления и предписания. Таким образом, кто хочет как бы поправить эти тайны, тот, так сказать, не имеет их пред ногами; а кто предается учению этого рода с полною чистотою, трезвенностью и прилежанием, тот может постигнуть скрытую в глубине мысль Духа Божия и в обыкновенном рассказе (открыть) связь речи, направляющуюся еще к чему-то иному, и, таким образом, может сделаться сообщником духовного познания и участником божественного совета, — потому что душа может достигнуть совершенства в познании не иначе, как под условием вдохновения истинною божественной мудрости. Итак, эти мужи, исполненные Святого Духа, прежде всего сообщают о Боге, т. е. об Отце, и Сыне, и Святом Духе; потом, исполненные, как мы сказали, божественным Духом, они изложили (учение) о тайнах, касающихся Сына Божия, именно о том, каким образом Слово стало плотью, и по какой причине (Сын) нисшел даже до принятия рабского образа. Далее, они необходимо должны были научить род смертных божественными словами также о разумных тварах, как небесных, так блаженнейших земных, а также о различии душ и о том, откуда произошли эти различия. Затем нам необходимо было научиться из божественных слов еще о том, что такое этот мир, и почему он сотворен, также о том, откуда — такое великое зло на земле, и существует ли оно только на земле, или же и в каких-нибудь других местах. Таким образом, Святой Дух имел намерение просветить святые души, предавшиеся служению истине, (прежде всего) относительно этих предметов и подобных им. Но некоторые люди или не могут или не хотят предаваться этому труду и искусству, чтобы удостоиться

научения или познания о столь великих предметах. Ради этих-то людей Святой Дух поставил Своею второю целью, как сказали мы выше, завернуть и скрыть сокровенные тайны в обыкновенных словах, под предлогом какого-нибудь повествования и рассказа о видимых предметах. Вследствие этого (в Писание) вводится повествование о видимой твари, о создании и образовании первого человека, потом о потомстве, преемственно происшедшем от него, — рассказывается также о некоторых деяниях, совершенных какими-нибудь праведниками, иногда же упоминаются еще и некоторые грехи их, как людей. Затем, (здесь) описываются некоторые бесстыдные и непотребные дела нечестивых (людей). Удивительно еще то, что (в Писании) содержится даже повествование о битвах, и описываются различные то победители, то побежденные, — и лицам, умеющим исследовать слова такого рода, эти повествования указывают на некоторые неизреченные тайны. Также с удивительно мудрым искусством в писанном законе заключен закон истины и пророков. Все это составлено с некоторым божественно-мудрым искусством, как некоторая одежда и покрывало духовных мыслей. Это именно и составляет то, что мы назвали телом Священного Писания; чрез эту-то, указанную нами, одежду буквы, сотканную с мудрым искусством, и должны назидаться и преуспевать многие люди, не способные к иному назиданию.

15. Но если бы в этой одежде, т. е. в истории закона, во всем была сохранена последовательность и соблюден порядок, то мы, не находя никаких препятствий к пониманию (*habentes continuatum intelligentiae cursum*), конечно, не поверили бы, что в Священном Писании заключено внутри нечто иное, кроме того, что представляется с первого взгляда. По этой причине божественная премудрость позаботилась, чтобы в историческом смысле (Писания) были некоторые преткновения и пробелы, и для этого внесла в Писание кое-что невозможное и несообразное. Таким образом, самая непоследовательность повествования, как бы какими-нибудь преградами, должна останавливать читателя и преграждать ему путь этого обыкновенного понимания; а отклонивши и устранивши нас (от этого пути), она должна побуждать нас ко вступлению на дру-

гой путь, дабы чрез вступление на телесную тропинку нам открыть безмерную широту божественного знания и некоторый высший и превосходнейший путь. При этом нам должно еще знать, что главная цель Святого Духа — сохранить последовательность духовного смысла, как в том, что должно произойти, так и в событиях уже минувших. И вот, где Святой Дух нашел возможным применить исторические события к духовному смыслу, там Он одними и теми же словами изложил текст того и другого (исторического и духовного) повествования, всегда глубоко скрывая таинственный смысл; где же историю событий нельзя было применить к последовательности духовной, там Святой Дух вносил иногда нечто не вполне верное исторически или совсем невозможное, иногда же возможное, но в действительности не бывшее; и притом, в одних случаях Он внес немногие слова, которые по телесному пониманию, по-видимому, не могут быть истинными, в иных же случаях Он сделал большие вставки, что особенно часто встречается в законодательстве. Здесь в самых телесных предписаниях содержится много явно полезного, но есть и такие предписания, в которых не видно совершенно никакого полезного значения, а иногда замечаются даже и невозможные постановления. Все это, как мы сказали, Святой Дух устроил для того, чтобы побудить нас, — при невозможности найти истину или пользу в том, что представляется с первого взгляда, — отыскивать высшую истину и находить достойный Бога смысл в Писании, признаваемом нами боговдохновенным.

16. Но Святой Дух сделал это не в одних только книгах, написанных до пришествия Христова: так как Дух один и тот же и исходит от одного и того же Бога, то Он сделал то же самое и в писаниях евангелистов и апостолов, — и повествования, внушенные чрез них, Он составил не без этого искусства Своей премудрости, указанного нами выше. Поэтому и здесь Он примешал немало такого, чем нарушается и прерывается порядок исторического рассказа, — дабы этот рассказ самою своею невозможностью отклонял и направлял внимание читателя к исследованию внутреннего смысла. Но чтобы можно было на деле узнать то, что мы говорим, приведем самые места Писания. Какому че-

ловеку, имеющему ум, спрашиваю я, покажется разумным повествование о том, что первый, второй и третий дни, в которые упоминаются и вечер и утро, были без солнца, без луны и без звезд, а первый день даже без неба? Кто будет так прост, чтобы думать, будто Бог, подобно какому-нибудь человеку — земледельцу, сажал деревья в раю, в Эдеме на востоке, будто Он посадил в нем дерево жизни, именно дерево видимое и осязаемое, дабы вкушающий телесными зубами от этого дерева получал жизнь, а ядущий с другого дерева получал бы познание добра и зла? Никто, я думаю, не сомневается также и в том, что рассказ о хождении Бога в раю после полудня и о сокрытии Адама под деревом, Писание предлагает в иносказательном смысле (*figurali tropo*), чтобы обозначить этим некоторые тайны. Каин, уходящий от лица Божия, очевидно, побуждает благоразумного читателя исследовать, что такое лицо Божие, и как можно кому-нибудь уйти от него (лица). Но нам нет нужды распространяться больше, чем следует, о том, что мы имеем в руках: всякий желающий весьма легко может собрать из Священного Писания такие повествования, которые, по-видимому, описывают действительные события, но которые нельзя надлежащим образом и разумно признать действительными в историческом смысле. Этот прием писания в изобилии и с избытком замечается и в книгах евангельских. Здесь, например, говорится, что дьявол поставил Иисуса на высокую гору, чтобы оттуда показать Ему все царства мира и славу их. Каким образом могло случиться в буквальном смысле, чтобы Иисус был возведен дьяволом на высокую гору, или дьявол показал бы Его плотским очам все царства мира, т. е. царства персов, скифов, индийцев, как бы лежащие внизу близ одной горы, а также славу, какую пользуются от людей цари этих народов? Кто будет читать более внимательно, тот найдет в Евангелиях очень много и других рассказов, подобных этому, и заметит, что к повествованиям, по-видимому, изложенным в буквальном смысле, здесь присоединены и сплетены вместе с ними такие рассказы, которых нельзя принять в историческом смысле, но можно понимать (только) в смысле духовном.



17. Нечто подобное встречается и в местах, содержащих в себе предписания. В законе Моисея, например, предписывается истреблять всякого мальчика, не обрезанного в восьмой день. Но это весьма не последовательно: если бы закон был дан для буквального исполнения, то следовало бы установить наказание для родителей, не обрезавших своих сыновей, а также и для воспитателей мальчиков. Теперь же Писание говорит: «Необрезанный мужеский пол, иже не обрежется, погубится от рода своего». Если же нужно найти невозможные законы, то вот мы находим упоминание о трагелафе, который вовсе не может существовать, между тем, как Моисей повелевает есть его, в числе чистых животных. А грифа законодатель запрещает есть, между тем, как никто никогда не слышал и не помнит, чтобы он мог попасть в человеческие руки. О пресловутом хранении субботы законодатель говорит так: «Сидите кийждо в дому своем, никто же да исходит от места своего в день субботний». Буквально исполнить это (предписание), конечно, не возможно, потому что ни один человек не может сидеть целый день так, чтобы не двинуться с места, на каком он сидит. Обрезанные и те, которые в Священном Писании не хотят разуметь ничего большего, кроме того, что указывает буква, относительно всех этих постановлений думают, что о трагелафе, грифе и коршуне не должно и задаваться этими вопросами, относительно же субботы выдумывают пустые и легкомысленные басни, не знаю из каких преданий взятые, — они говорят, что место каждого человека считается в две тысячи локтей. Другие, к которым принадлежит Досифей, самарянин, порицают такие толкования, сами же утверждают нечто еще более смешное, именно, — что каждый должен оставаться до вечера в том виде, на том месте и в том положении, в каких застанет его субботний день, т. е. если суббота застанет кого сидящим, то он должен сидеть целый день, если лежащим, — целый день должен лежать. Мне кажется невозможно исполнить и следующее предписание: «Не поднимай тяжести в субботу». По поводу этих слов иудейские учителя пустились, как говорит апостол, в бесконечные басни: они говорят, что если кто носит обувь без гвоздей, то это не считается тяжестью, а если

кто будет носить полусапожки с гвоздями, то это составляет тяжесть; равным образом, если кто понесет что-нибудь на одном плече, они считают это тяжестью, а если на обоих плечах, то не признают тяжестью.

18. Если подобных же предписаний мы будем искать в Евангелиях, то не покажется ли нелепым при буквальном понимании, следующее изречение: «Никого же на пути целуйте»? Между тем, простецы думают, что наш Спаситель дал апостолам именно такое предписание. И как можно исполнить (предписание) относительно того, что не должно иметь ни двух одежд, ни обуви<sup>1</sup>, — особенно в тех странах, где бывает очень жестокая и суровая зима с гололедицами? Также повелевается, чтобы получивший удар в правую щеку, подставил и левую; между тем всякий кто бьет правую рукою, бьет в левую щеку. Невозможным нужно считать и следующее евангельское предписание: если правый глаз будет соблазнять тебя, то его нужно вырвать. Если мы допустим, что это сказано о плотских очах, то как объяснить то, что вина соблазна относится к одному глазу, и именно к правому, хотя смотрят оба глаза? И разве человек не совершит величайшее преступление, если сам на себя наложит руки? — Впрочем, может быть, нет ничего такого в Писаниях апостола Павла? Но что означают его слова: «Во обрезании ли кто призван бысть, да не творит себе необрезания»? Если кто потщательнее рассмотрит это изречение, то, во-первых, не покажется ли, что оно высказано не в соответствии с тем, о чем апостол говорил раньше: ведь у него была речь относительно предписаний о браке и чистоте, — и, а таком случае, эти слова приведены, конечно, не к делу. Во-вторых, какой вред был бы, если бы кто-нибудь мог «сотворить себе необрезание», для того, чтобы избежать стыда, какой причиняет обрезание? В-третьих, сделать это даже совершенно невозможно. — Все это сказано нами для доказательства того, что Святой Дух, соблаговоливший дать нам божественные Писания, имел целью вовсе не то, чтобы мы могли назидаться одною только буквою, и именно во всех (местах Писания), — ибо, как мы замечаем, буква часто заключает

<sup>1</sup> Матф. 10, 10.

в себе невозможный и недостаточный смысл: чрез нее иногда указывается не только неразумное, но и невозможное. Нет, Святой Дух имел целью вразумить нас, что (в Священном Писании) с этою видимою историей соединено нечто такое, что, при глубочайшем рассмотрении и понимании, сообщает закон, полезный для людей и достойный Бога.

19. Но кто-нибудь может подумать, будто мы говорим это в том убеждении, что ни одно повествование Писания не действительно исторически, коль скоро некоторые из них, по нашему мнению, не действительны, или что никакие предписания закона не имеют значения по букве, потому что некоторые из них, как противные разуму или не возможные на деле, по нашим словам, не выполнимы по букве, или что написанное о Спасителе, по нашему мнению, не совершалось чувственно, или что заповеди Его не должно исполнять буквально. На это должно ответить так: мы ясно определяем, что в весьма многих (повествованиях и заповедях) и можно и должно сохранять историческую истину. Кто может отрицать, что Авраам был погребен в двойной пещере в Хевроне так же, как и Исаак, и Иаков, и по одной жене каждого из них? Или кто сомневается, что Сихем был дан в удел Иосифу? или что Иерусалим есть столица Иудеи, в которой Соломоном был построен храм, — а также и в бесчисленном множестве других рассказов? Повествований, истинных в историческом смысле, гораздо даже больше, чем повествований, имеющих один только духовный смысл. Далее, кто не согласится, что заповедь, повелевающая: «чти отца твоего и мать твою, да благо ти будет», имеет значение и без всякого духовного истолкования, и непременно должна быть соблюдаема, тем более, что и Павел подтвердил эту заповедь, повторивши ее в тех же словах. К чему говорить еще о заповедях: «не прелюбы сотвори, не убий, не укради, не лжесвидетельствуй» — и о других, подобных (этим)? Точно также никто не может сомневаться относительно евангельских заповедей, что весьма многие из них должно соблюдать по букве; таковы, например: «Аз же глаголю вам не клятися всяко», или: «всяк, иже воззрит на жену, ко еже вожделети ея, уже любодействова с нею в сердце сво-

ем»<sup>1</sup>. Также нужно принимать и наставление апостола Павла: «Вразумляйте безчинных, утешайте малодушные, заступайте немощных, долготерпите ко всем» и множество других (наставлений). Однако кто будет читать внимательно, тот, без сомнения, во многих случаях будет сомневаться, считать ли то или иное повествование истинным или же не совсем достоверным по букве, и нужно или не нужно соблюдать по букве то или иное предписание? По этой причине нужно стараться с великим усердием и усилием о том, чтобы каждый читатель со всяким благоговением уразумел, что он исследует не человеческие, но божественные слова, заключенные в священные книги.

20. Итак, понимание, которое, как мы видим, достойным образом и последовательно должно наблюдать по отношению к Священному Писанию, по нашему мнению, таково: — Божественное Писание проповедует, что Бог избрал для Себя некоторый народ на земле, и называет этот народ весьма многими именами. Иногда весь этот народ называется Израилем, иногда — Иаковом. Этот народ был разделен Иеровамом, сыном Наватовым, на две части, — и десять колен, подчинявшихся ему, были названы Израилем, другие же два, с которыми было и колено Левино, и линия, происходившая из рода Давидова, названы были Иудею. А все места, какими владел этот народ и какие получил он от Бога, назывались Иудеей. Столицей (*metropolis*) ее был Иерусалим. Столицей же (*метрополией*) называется как бы некоторая мать множества городов. Имена этих городов ты найдешь рассеянными повсюду в разных священных книгах; в книге же Иисуса Навина они содержатся собранными вместе воедино.

21. Имея в виду все это и желая как бы приподнять от земли и возвысить наше разумение, апостол говорит в одном месте: «видите израиля по плоти». Этими словами он указывает, конечно, то, что существует другой израиль. — израиль не по плоти, но по духу. И в другом месте он еще говорит: «Не вси, сущии от Израиля, сии израиль».

22. Итак, мы научены апостолом, что есть один израиль по плоти, а другой — по духу. Поэтому, слыша слова

<sup>1</sup> Матф. 5, 28.

Спасителя: «несм послан, токмо ко овцам погибшим дому израилева», мы понимаем эти слова не так, как мудрствующие о земном, т. е. эвиониты, которые по самому имени своему называются бедными, — ведь «эвион» по-еврейски означает «бедный», — но мы разумеем, что существует некоторый род душ, называемых израилем, сообразно со значением этого имени, — ибо «израиль» означает «ум, видящий Бога» или «человек, видящий Бога». Подобное же апостол открывает еще об Иерусалиме, говоря, что «вышний Иерусалим свобод есть, иже есть мати нам». И в другом своем послании он говорит: «но приступите к сионстей горе и ко граду Бога живаго, Иерусалиму небесному», и множеству ангелов славословящих, «и церкви первородных, на небесех написанных». Итак, если в этом мире есть некоторые души, называемые израилем, а на небе есть какой-то город, именуемый Иерусалимом, то, следовательно, небесный Иерусалим служит столицею тех городов, которые, как говорится (в Писании), принадлежат израильскому народу. Соответственно этому мы думаем и обо всей Иудее: по нашему мнению, пророки говорили о ней в форме некоторых таинственных повествований, когда пророчествовали что-нибудь или об Иудее, или об Иерусалиме, или предсказывали различные, известные в священной истории нападения на Иудею или на Иерусалим. Таким образом, если слова Павла мы принимаем за слова Христа, говорившего в нем, то все повествования и предсказания об Иерусалиме, согласно учению Павла, мы, конечно, должны понимать в отношении к тому городу, какой он называет небесным Иерусалимом, и ко всем тем странам или городам, которые называются городами святой земли, и столицею которых служит Иерусалим. Нужно думать, что Спаситель имел в виду именно эти города, когда, желая побудить нас к высшему разумению, обещал власть над десятью или пятью городами тем (рабам), которые хорошо распорядились деньгами, какие Он поручил им. Но если пророчества об Иудее и Иерусалиме, об Иуде, Израиле и Иакове, когда мы понимаем их не в плотском смысле, указывают на некоторые божественные тайны, то, конечно, и те пророчества, какие были произнесены о Египте или египтянах, о Вавилоне или вавилонянах,

о Сидоне и сидонянах, не должно понимать, как пророчества об этом Египте, находящемся на земле, или о Вавилоне, Тире и Сидоне. И, действительно, то, что пророк Иезекииль изрек о фараоне, царе египетском, не приложимо ни к какому человеку, царствовавшему в Египте, как это ясно показывает самый текст этого места. Подобным образом и то, что говорится о князе Тирском, нельзя понимать в приложении к какому-нибудь человеку, как князю Тирскому. Точно также разве возможно относить к человеку то, что говорится во многих местах Писания, особенно же у Исаии, о Навуходоносоре? Кто, по словам Писания, ниспал с неба, кто был Денищею, кто восходил утром, тот не есть человек. Иезекииль говорит о Египте, что он будет опустошен в течение сорока лет, так что даже следа (res) человеческого не найдется там, и он подвергнется такой войне, что по всей земле его человеческая кровь поднимется до колен. Не знаю, какой умный человек может применить это пророчество к этому земному Египту, смежному с Эфиопией? Но должно рассмотреть, не лучше ли думать так: как существует небесный Иерусалим и Иудея, а также, без сомнения, и народ, обитающий в них, называемый израилем, так, может быть, есть и некоторые, смежные с Иудеей и Иерусалимом, (небесные) страны, которые и называются Египтом, Вавилоном, Тиром, Сидоном, есть и князья этих стран, а души, обитающие в этих странах, называются египтянами, вавилонянами, тирянами и сидонянами. Эти-то, кажется, души, сообразно с теми отношениями, в каких они там находятся, были отведены в плен и, таким образом, из Иудеи, из лучших и высших мест, низошли в Вавилон или Египет, или были рассеяны по разным другим народам.

23. Отходящие из этого мира чрез обыкновенную смерть распределяются соответственно своим делам и заслугам и по достоинству назначаются — один в место, называемое преисподней, другие — на лоно авраамово, и (вообще) все — по разным местам или обителям. Так, может быть, и те, которые, если можно так выразиться, как бы умирают там, нисходят из тех высших мест в эту преисподнюю<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> «И как умирающие в этом мире, вследствие разделения тела и души, получают различные места в преисподней (apud inferos), сообразно

Ради этого именно различия, как и верую, тот ад (*inferus*), куда отводятся души людей, умирающих здесь, называется в Писании адом преисподнейшим (*infernus inferior*), как говорится в Псалмах: «Яко избавил еси душу мою от ада преисподнейшаго»<sup>1</sup>. Итак, каждому из тех, которые нисходят на землю, сообразно с его заслугами или с тем местом, какое он занимал там, в этом мире определяется родиться в разных странах, среди разных народов, в разных отношениях, с такими или иными слабостями, и произойти или от богобоязненных, или от менее благочестивых родителей, при этом иногда случается, что израильтянин попадает в число скифов, а бедный египтянин низводится (из Египта) в Иудею. Однако Спаситель наш пришел собрать погибших овец дома израилева, но так как большинство израильтян не приняли Его учения, то были призваны язычники. — Отсюда, очевидно, следует, что пророчества, обращенные к разным народам, должно относить больше к душам и к различным небесным обителям их. Нужно также исследовать и рассмотреть повествования о событиях, какие случались с народом израильским или с Иерусалимом, или с Иудеей, при нападении на них тех или других народов: так как весьма многие из этих событий не совершались телесно, то указанные повествования гораздо более приложимы к тем духовным народам, которые обитали на этом, как говорится, переходящем небе, а, может быть, и теперь еще живут там<sup>2</sup>. Если же кто по-

с различием (своих) дел: так может быть, и те, которые, так сказать, умирают, в области небесного Иерусалима, нисходят оттуда в преисподнюю (*inferna*) нашего мира, чтобы получить на земле разные места, сообразно с качеством (своих) заслуг». (Из письма Иеронима к Авиту).

<sup>1</sup> Псал. 85, 13.

<sup>2</sup> «И так как души, переходящая из этого мира в преисподнюю, мы сравнили с теми душами, которые как бы умирают, переходя из высшего неба в наши обиталища, то нужно осторожно исследовать, не можем ли мы сказать то же самое и о рождении каждой отдельной души, а именно: как души, рождающиеся на этой нашей земле, или, благодаря исправлению, выходят из преисподней в высшие (места) и принимают человеческое тело, или же нисходят к нам из лучших мест; точно также, может быть, и высшие места на тверди занимают (разные души, причем) одни души поднялись в эти лучшие места из наших жилищ, а другие ниспали на твердь из жилищ небесных, хотя и не согрешили настолько, чтобы быть низверженными в те места, где живем мы». (Из письма Иеронима к Авиту.)

требует от нас очевидных и достаточно ясных доказательств на это из Священного Писания, то должно ответить, что у Святого Духа было намерение — скрыть это (учение о небесных народах) в повествованиях как бы о различных (земных) событиях, и притом скрыть поглубже, в этих повествованиях говорится, что одни люди сходят в Египет, или уводятся в плен в Вавилон и в этих самых странах подвергаются чрезвычайному уничтожению, и делаются рабами господ, другие же в самых местах пленения жили в славе и великолепии, так что имели власть и начальство и управляли народами, которые нуждались в управлении. — Все это, как мы сказали, содержится скрытым и затаенным в повествованиях Св. Писания, потому что «подобно есть царствие небесное сокровищу, сокровену на селе, еже обрет человек скры, и от радости его идет и вся, елика имать, продает, и купует село то». Рассмотрим поприлежней, не указывается ли в этих словах то, что самая, так сказать, почва и поверхность Писания, т. е. что читается по букве, есть поле, наполненное и цветущее растениями всех родов, а высший и глубочайший духовный смысл — это те скрытые сокровища мудрости и знания, которые Св. Дух, чрез Исаию, называет сокровищами тайными, невидимыми и скрытыми. Чтобы найти эти (сокровища), необходима помощь Божия, так как один только Бог может сокрушить медные ворота, которыми они заперты и скрыты, и разломать железные замки и засовы, заграждающие доступ ко всему тому, что прикровенно написано в Бытии о разных родах душ и о тех поколениях и племенах, которые или принадлежат к родству Израиля, или же далеко отстоят от его племени. (Только при помощи Божией можно открыть и то), что означает нисшествие в Египет семидесяти душ. Эти семьдесят душ в Египте размножаются, как звезды небесные. Но так как не все, принадлежавшие к ним, служат светом мира, — «не вси бо, сущии от Израиля, сии израиль»<sup>1</sup>, — то некоторые из этих семидесяти душ делаются, как бесчисленный песок на берегу моря.

24. Это нисшествие святых отцов в Египет, т. е. в этот мир, можно думать, было допущено промыслом Божиим

---

<sup>1</sup> Римл. 9, 6.



для просвещения прочих (душ) и для наставления рода человеческого, дабы прочие души получили от них помощь чрез просвещение: ведь израильтянам первым были вверены слова Божии, и один только этот народ, по слову Писания, видит Бога, — так как это означает имя израиля в переводе (с еврейского языка). Соответственно этому (толкованию переселения израильтян в Египет) нужно применять и объяснять и то обстоятельство, что Египет поражается десятию казнями, дабы он позволил выйти народу Божию. (В этом же духе следует объяснять) и те события, какие происходят с народом в пустыне, и то, что из приношений всего народа устрояется скиния или готовится священническая одежда, а также все то, что говорится о богослужбных сосудах. Все это, как написано, поистине содержит в себе тень и образ небесного, — так как Павел ясно говорит об иудеях, что они «образу и тени служат небесных»<sup>1</sup>. В этом же самом законе содержится и то, по каким законам и по каким установлениям должно жить в святой земле. Здесь представлены также и угрозы для тех, кто будет нарушать закон, а для людей, которые нуждались в очищении, — как будто они должны были очень часто оскверняться, — здесь устанавливаются различные роды очищений, чтобы чрез эти очищения они достигали того единого очищения, после которого уже нельзя оскверниться. В законе исчисляется народ, но не весь, так как детские души, согласно божественному повелению, еще не имеют должного возраста (*tempus*) для исчисления, не считаются и те души, которые не могут сделаться главою другой (души), но сами подчинены другим, как главе. Такими Писание назвало женщин, которые поэтому и не включаются в исчисление, заповеданное Богом. Считаются только те, которые называются мужами, и это, очевидно, показывает, что женщины не могут считаться отдельно, но подразумеваются в тех, кто называется мужами. Но преимущественно к священному числу относятся люди, готовые выступить на войны израильские, — способные сражаться против тех неприятелей и врагов, которых Отец покорил Сыну, сидящему одесную Его, чтобы Он разрушил всякое начальство и власть. Чрез

<sup>1</sup> Евр. 8, 5.

эти именно отряды Своих воинов, которые, воинствуя за Бога, не затрудняют себя житейскими делами, Бог ниспровергает царства противника<sup>1</sup>. Эти воины носят с собою щиты веры и пускают стрелы мудрости, на них блистает шлем надежды и спасения и броня света защищает (их) грудь, исполненную Богом. Вот какими воинами назначаются быть и вот к каким войнам приготавливаются, по моему мнению, те, которых Бог повелевает исчислить в священных книгах. Но те, у кого, по слову Писания, исчислены даже волосы головы, изображаются гораздо более славными и совершенными, чем эти (воины Ветхого завета). Наказанные же за грехи, — те, чьи тела пали в пустыне, — подобны, кажется, тем, которые, хотя и немало преуспели, но совсем не могли достигнуть конца совершенства, по разным причинам, потому ли, говорят, что возроптали, или же стали почитать идолов, или впали в прелюбодеяние, или сделали что-нибудь такое, о чем даже нельзя догадаться умом. По моему мнению, не чуждо таинственности и то, что некоторые (израильтяне), имеющие много скота и много животных, идут впереди и прежде других занимают место, богатое пастбищами и кормом для скота, — то место, которое прежде всех (других мест) утвердила за собою военная сила Израиля (*israëlitici belli dextra*). Испросившие себе у Моисея это место отделяются (от прочих, поселяясь) по ту сторону Иордана, и устраниваются от обладания святою землей. Этот Иордан, как образ небесных (вещей), можно думать, орошает и наполняет жаждущие души и умы, прилежащие к нему. Далее, кажется, не лишено таинственного смысла и то обстоятельство, что Моисей от (Самого) Бога выслушивает то, что написано в левитском законе, а народ делается слушателем Моисея во Второзаконии и у него учится тому, чего не мог слышать от (Самого) Бога. По этой причине Второза-

---

<sup>1</sup> Ср. Иерон, письмо к Авиту. «При конце всех вещей, когда мы возвратимся в небесный Иерусалим, противные силы восстанут войною против народа Божия, чтобы сила людей Божиих не оставалась праздною, но чтобы они упражнялись в борьбе и имели случай (проявить свое) мужество, а этого случая они, конечно, не могут получить, если прежде всего не восстанут мужественно на противников, которые, как мы читаем в книге Числ, были побеждены разумным, стройным и искусным сопротивлением».

коние называется как бы вторым законом: по мнению некоторых, это название означает, что первым преходящим законом, какой был дан Моисеем, по-видимому, предызображается второе законодательство, которое Моисей нарочито предоставляет Иисусу, своему преемнику. Моисей же, по нашему верованию, служит образом Спасителя нашего, Который Своим вторым законом, т. е. евангельскими заповедями, все приводит к совершенству.

25. Но, кажется, название Второзакония лучше объяснить так. Как во Второзаконии законодательство излагается очевиднее и яснее, чем в книгах, написанных раньше, так и тем пришествием Спасителя, какое Он совершил в уничижении, приняв образ раба, указывается более славное и величественное второе пришествие Его во славе Отца, в этом-то (втором) пришествии и осуществится образ Второзакония, так как в царстве небесном все святые будут жить по законам вечного евангелия. И как первым пришествием своим Он исполнил закон, имевший тень будущих благ, так и тем славным пришествием будет исполнена и приведена к совершенству тень этого (первого) пришествия. Пророк говорит об этом так: «Дух лица нашего помазанный Господь, о Немже рехом: в сени Его проживем в языцех»<sup>1</sup>, — т. е. «поживем» тогда, когда от временного евангелия Христос переведет всех святых к евангелию вечному. На это вечное евангелие указал Иоанн в Апокалипсисе<sup>2</sup>.

26. Впрочем, во всем этом для вас должно быть достаточно согласовать свою мысль с правилом благочестия и о словах Святого Духа думать так, что наилучшая речь не блистает слабым человеческим красноречием, но, как написано, «вся слава дщери цареви внутри»<sup>3</sup>, и сокровище божественных мыслей заключается в брэнном сосуде презренной (vilis) буквы. Но если кто из любопытства ищет объяснения частных (singulorum), то пусть он придет и вместе с нами послушает апостола Павла. Исследуя глубину божественной премудрости и знания при помощи Святого Духа, проникающего даже глубины Божии<sup>4</sup>, и будучи

<sup>1</sup> Плач Иерем. 4, 20.

<sup>2</sup> Апокал. 14, 6.

<sup>3</sup> Псал. 44, 14.

<sup>4</sup> I Кор. 2, 10.

не в силах достигнуть цели и, так сказать, внутреннейшего познания, в отчаянии об этом деле и в изумлении он восклицает и говорит: «О, глубина богатства и премудрости, и разума Божия!»<sup>1</sup> А что он воскликнул это вследствие отчаяния в совершенном познании, слушай, что говорит он сам: «Яко неиспытани судове Его, и яко неисследовани пути Его»<sup>2</sup>. Он не сказал, что нелегко постигнуть судьбы Божии, но — совсем нельзя, и не сказал, что трудно исследовать пути Его, но — нельзя исследовать. В самом деле, сколько бы кто ни подвигался вперед в исследовании, сколько бы ни преуспевал с самым искренним усердием, однако, даже вспомоществуемый благодатью Божией и просвещенный умом, он не будет в состоянии совершенно и до конца постигнуть то, что исследуется, — и никакой сотворенный ум никаким образом не может познать (этого): лишь только он найдет что-нибудь из того, что ищет, он опять видит иное, что еще только нужно исследовать, если же он достигнет и этого, то опять гораздо больше увидит такого, что еще должно подвергнуть изысканию. Поэтому и мудрейший Соломон, премудростью созерцая природу вещей, говорит: «Рех; умудрюся: и сия премудрость удалися от мене, далече паче, нежели бех, и бездны глубина, кто обрящет ю?»<sup>3</sup> Также Исаия знал, что смертная природа не может найти начала вещей, что этого не могут сделать даже существа, хотя и более божественные, чем человеческая природа, но тоже созданная, или сотворенная; итак, зная, что ни одно из этих существ не может найти ни начала, ни конца, он говорит: «Яже прежде быша», скажите, «и увемы, яко бози есте» или: «Возвестите грядущая напоследок, и увемы, яко бози есте»<sup>4</sup>. Так учил и еврейский учитель. Так как начало и конец всего никто не может постигнуть, кроме Господа Иисуса Христа и Святого Духа, то, по словам (этого учителя), Исаия в форме видения сказал, что есть только два серафима, которые двумя крыльями закрывают лицо Божие, двумя —

---

<sup>1</sup> Римл. 11, 33.

<sup>2</sup> Римл. 11, 33.

<sup>3</sup> Эккл. 7, 24—25.

<sup>4</sup> Исаии 41, 22—23.

ноги, и двумя летают, взывая друг к другу и говоря: «Свят, свят, свят Господь Бог Саваоф, исполнь вся земля славы Твоя»<sup>1</sup>. Значит, только серафимы имеют по два крыла своих на лице Бога (*in facie Dei*) и на ногах (*in pedibus*). Его, поэтому с дерзновением должно возвестить, что ни воинства святых ангелов, ни святые престолы, ни господства, ни начальства, ни власти не могут точно знать начало всего и конец вселенной. Но должно думать, что те святые, которых перечислил Дух, суть в то же время силы, ближайшие к самым началам, и постигают (их) настолько, насколько не могут постигнуть прочие (существа). Впрочем, каково бы ни было то, чему научатся эти силы, по откровению Сына Божия и Св. Духа, и хотя они достигнут весьма многого, и притом так, что высшие достигнут гораздо большего, чем низшие, однако познать все для них не возможно, как написано: «множайшая дел Бога в сокровенных»<sup>2</sup>. Поэтому желательно, чтобы каждый, забывая заднее, по мере своих сил, стремился вперед, и к лучшим делам, и к более чистому чувству и познанию чрез Иисуса Христа, Спасителя нашего, Которому слава во веки.

27. Итак, всякий, кому дорога истина, пусть поменьше заботится об именах и словах, так как у каждого отдельного народа существует различное употребление слов, и пусть обращает внимание больше на то, что обозначается, нежели на то, какими словами обозначается, — особенно в столь великих и трудных вещах, как, напр., в вопросе о том, существует ли такая субстанция, в которой не должно мыслить ни цвета, ни формы, ни осязаемости, ни величины, — субстанция, созерцаемая одним только умом? Эту субстанцию каждый называет так, как ему хочется. Греки называли ее *ᾠσῳματον*, т.е. бестелесною, божественные же Писания провозглашают ее невидимою, ибо, по словам Павла, Христос есть образ Бога невидимого<sup>3</sup>. И еще он говорит, что чрез Христа сотворено все, видимое и невидимое<sup>4</sup>. Это означает, что и между тварями есть некоторые субстанции, невидимые по своему свойству. Но эти

<sup>1</sup> Ibid. 6. 3.

<sup>2</sup> Сирах. 16, 21

<sup>3</sup> Колос. 1, 15.

<sup>4</sup> Евсевия «Против Маркелла» 1, 4.

субстанции, хотя сами и бестелесны, однако пользуются телами, будучи сами выше телесной субстанции. Субстанция же Троицы, Которая есть начало и причина всего, из Которой все, чрез Которую все, и в Которой все, — не есть тело и не находится в теле, как нужно веровать, но совершенно бестелесна. Впрочем, мы сказали об этом хотя и кратко, но не совсем кстати, так как были вызваны к тому последовательностью самого рассуждения, — и сказанного должно быть достаточно для доказательства того, что есть такие вещи, значение которых вовсе нельзя выразить надлежащим образом никакими словами человеческого языка, — такие вещи, которые уясняются больше чистым разумом, чем какими-нибудь свойствами слов. Этого правила должно держаться и при уразумении божественных Писаний, т. е. о том, что говорится (в Писании), следует судить не по слабости слова, но по божественности Св. Духа, вдохновением Которого они написаны.

**Краткое повторение сказанного выше об Отце и Сыне,  
и Св. Духе, и о прочем**

28. После нашего посильного рассуждения об этих, выше указанных, предметах, теперь, ради напоминания о том, что было сказано в разных местах, время повторить отдельно о каждом предмете, и прежде всего — повторить об Отце и Сыне, и Святом Духе. Так как Бог Отец невидим и не отделим от Сына, то Сын рожден не чрез выделение (*per prolationem*) из Него, как думают некоторые. Ведь, если сын есть выделение (*prolatio*) Отца, — выделение же означает такое рождение, какое обыкновенно бывает у животных или у людей, то и произведший (*qui protulit*) и произведенный (*qui prolatus est*) необходимо должны быть телом. Мы не говорим так, как думают еретики, — не говорим, что некоторая часть субстанции Отца обратилась в Сына, или что Сын сотворен Отцом из не сущих, т. е. помимо сущности (*extra substantiam*) Отца, так что было некогда (время), когда (Сына) не было, но, устранив от невидимого и бестелесного всякую мысль о

телесном, мы говорим, что слово и Премудрость родилось без всякого телесного страдания, как хотение происходит от мысли. И так, как (Сын) называется Сыном любви, то не будет непристойным подобным же образом считать Его и Сыном воли. Далее Иоанн указывает, что Бог и есть свет<sup>1</sup>, а Павел говорит, что Сын есть сияние вечного света<sup>2</sup>. Значит, как свет никогда не может быть без сияния, так, конечно, и Сын не может быть мыслим без Отца. Он называется также и отпечатленным образом ипостаси Его (*figura expressa substantiae*), и Словом, и Премудростью. Как же можно говорить, что было некогда (время), когда Сына не было? Ведь говорить это — значит собственно (утверждать), что было некогда (время), когда не было истины, когда не было премудрости, когда не было жизни, тогда как во всем этом, в совершенной степени, мыслится сущность (*substantia*) Бога Отца; все это, не может быть отнято от Него и никогда не может отделиться от Его сущности (*substantia*). Для мысли эти свойства представляются, конечно, множественными, но на деле и в сущности они составляют одно, и именно в них заключается полнота Божества. Что же касается нашего выражения, что никогда не было (времени), когда не было (Сына), то и это выражение нужно принимать не в собственном смысле. Эти названия, т. е. «когда» или «никогда», служат для обозначения времени: но то, что говорится об Отце, и Сыне, и Святом Духе, должно мыслить выше всех веков и выше всей вечности, ибо Троица, и только Она одна, превосходит всякое понятие не только о времени, но и о вечности, прочее же, что существует вне Троицы, должно измерять веками и временем. Затем, никто не станет думать, что этот Сын Божий заключается в каком-нибудь месте. Он есть Бог Слово, бывшее в начале у Бога, Он есть премудрость, истина, жизнь, правда, освящение, искупление, а все это не нуждается в месте, чтобы делать что-нибудь или действовать, но каждое из этих (наименований) должно понимать в применении к тем, которые участвуют в Его силе и воздействии.

<sup>2</sup> Иоанн. 1, 5.

<sup>3</sup> Евр. 1, 3.

29. Но если кто скажет, что благодаря тем, которые участвуют в Слове Божиим, или в премудрости Божией, или в истине, или в жизни, по-видимому, и самое Слово и Премудрость находится в (определенном) месте, то должно ответить ему (следующее). Несомненно, что Христос, как Слово и Премудрость и все прочее, был в Павле, почему Павел и говорил: «Понеже искушения ищите глаголющего во мне Христа»<sup>1</sup>, и еще: «Живу же не ктому аз, но живет во мне Христос»<sup>2</sup>. Но кто будет сомневаться, что будучи в Павле, Он (в то же время) подобным же образом был и в Петре, и в Иоанне, и в каждом из святых, и не только в святых, находящихся на земле, но и в тех, которые находятся на небесах? Ведь, нелепо сказать, что Христос, конечно, был в Петре и в Павле, а в архангеле Михаиле или Гаврииле не был. Из этого ясно можно понять, что Божество Сына Божия не заключается в каком-нибудь месте, в противном случае, Он был бы именно только в этом месте, и не находился бы (ни в каком) другом месте, но, соответственно величию бестелесной природы, Он не заключается ни в каком месте, и ни в каком месте не мыслится отсутствующим. Впрочем, нужно заметить только следующее различие. Хотя, как мы сказали, Сын Божий находится в разных существах, например, в Петре или Павле, в Михаиле или Гаврииле, но находится не во всех одинаково: в архангелах Он находится полнее и яснее, и, так сказать, более открыто, нежели в прочих святых мужах. Это ясно из того, что, по выражению евангельского изречения<sup>3</sup>, святые, достигши совершенства, сделаются подобными или равными ангелам. Отсюда видно, что Христос в каждом изображается настолько, насколько позволит мера заслуг.

30. Кратко повторивши это учение о Троице, следует кратко напомнить еще и о том, что чрез Сына, как говорится (в Писании), «создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая: аще престолы, аще господствия, аще начала, аще власти, всяческая

<sup>1</sup> 2 Кор. 13, 3.

<sup>2</sup> Галат. 2, 20.

<sup>3</sup> Матф. 22, 30, Лук. 20, 36.



Тем и о Нем создашася, и Той есть прежде всех, и всяческая в Нем состоится, и Той есть глава»<sup>1</sup>. Согласно с этим и Иоанн в Евангелии говорит, что «вся Тема быша, и без Него ничтоже бысть»<sup>2</sup>. Давид же, указывая тайну всей Троицы в создании вселенной, говорит: «Словом Господним небеса утвердишася, и Духом уст Его вся сила их»<sup>3</sup>. После этого кстати напомним о телесном пришествии и о воплощении Единородного Сына Божия. Об этом должно думать не так, будто все величие Его Божества было заключено в границы малейшего тела, так что все Слово Божие и Премудрость Его, и субстанциальная (substantialis) Истина, и Жизнь — будто бы отделилась от Отца или была обнята и ограничена в пределах этого малого тела, и вне этих пределов уже не действовала. Благоразумное и благочестивое исповедание должно быть в середине между двумя крайностями: с одной стороны, оно не должно признавать во Христе никакого недостатка в Божестве, с другой стороны, оно не должно мыслить в Нем совершенно никакого отделения от отчей вездесущей субстанции (substantia). Именно нечто подобное указывал Иоанн Креститель, когда, во время телесного отсутствия Иисуса, говорил народу: «Посреде же вас стоит, Егоже вы не весте, Той есть грядый по мне, Ему же несмы аз достоин, да отрешу ремень сапогу Его»<sup>4</sup>. Что касается телесного присутствия, то, конечно, нельзя было сказать этого об отсутствующем: но именно Сын Божий стоял посреди тех, между которыми не присутствовал телесно.

31. Но да не подумает кто-либо, будто мы утверждаем этим, что во Христе была некоторая часть Божества Сына Божия, остальная же часть находилась еще где-нибудь или повсюду. Так могут думать люди, не знающие природы бестелесной и невидимой сущности. Между тем в отношении бестелесного существа не возможно говорить о части или о каком-нибудь делении, но оно есть во всем, и чрез все, и над всем, — именно таким образом, как мы

<sup>1</sup> Колос. 1, 16—18.

<sup>2</sup> Иоанн. 1, 3.

<sup>3</sup> Псал. 32, 6.

<sup>4</sup> Иоанн. 1, 26—27.

сказали выше, т. е. как Премудрость, или Слово, или жизнь, или истина. Таким пониманием, без сомнения, исключается всякое пространственное ограничение. Итак, Сын Божий, желая, для спасения рода человеческого, явиться людям и обращаться между людьми, воспринял не человеческое только тело, как думают некоторые, но и душу, по природе, конечно, подобную нашим душам, по расположению же и добродетели подобную Ему Самому, — такую душу, которая могла бы неуклонно исполнять все желания и распоряжения Слова и Премудрости. А что Он имел душу, на это весьма ясно указывает в Евангелиях Сам Спаситель, говоря: «Никтоже возмет от Мене» душу Мою, «но Аз полагаю ю о Себе, область имам положить ю, и область имам паки прияти ю»<sup>1</sup>, и еще: «Прискорбна есть душа Моя до смерти»<sup>2</sup>, и еще: «ныне душа Моя возмутися»<sup>3</sup>. Под печальной и возмущенной душой здесь нельзя разуметь слово Божие: это Слово, по силе (Своей) божественной власти, говорит: «Область имам положить» душу Мою. — Однако мы говорим, что в этой душе Сын Божий был не так, как Он был в душе Павла, или Петра и прочих святых, в которых, по (нашему) верованию, Христос говорит так же, как и в Павле. О всех этих людях нужно думать то, что говорит Писание, именно, что «никтоже чист от скверны, аще и един день житие его»<sup>4</sup>. Душа же, которая была в Иисусе, избрала добро прежде, чем узнала зло<sup>5</sup>. И так как она возлюбила правду и возненавидела беззаконие, то по этой причине Бог помазал ее елеем радости более соучастников ее<sup>6</sup>. Именно, она была помазана елеем радости тогда, когда непорочным союзом соединялась со Словом Божиим, и, вследствие этого, одна из всех душ сделалась неспособною к греху, так как совершенно и вполне восприняла Сына Божия. Поэтому она есть едино с Сыном Божиим и называется Его именами, равно как Тот, чрез Которого, по слову Писания, сотворено все, называ-

---

<sup>1</sup> Иоанн. 10, 18.

<sup>2</sup> Матф. 26, 38.

<sup>3</sup> Иоанн. 12, 27.

<sup>4</sup> Иов. 14, 4—5.

<sup>5</sup> Исаия 7, 16.

<sup>6</sup> Псал. 44, 8.

ется Иисусом Христом. Так как эта душа приняла в себя всю премудрость Божию, и истину, и жизнь, то именно о ней, по моему мнению, апостол сказал еще следующее: «Живот» наш «сокровен есть со Христом в Бозе: егда же явится Христос, живот наш, тогда и вы с Ним явитесь во славе»<sup>1</sup>. В самом деле, кого иного нужно разуместь под этим Христом, Который, говорится, скрыт в Боге, а потом явится, — как не Того, Кто, по слову (псалма), был помазан елеем радости, т. е. субстанциально (substantialiter) исполнен Богом, в Котором теперь и скрыт, как говорит (апостол)? Поэтому Христос полагается примером и для всех верующих. Как Он всегда избирал добро и избрал его, еще совершенно не зная зла, и возлюбил правду и возненавидел беззаконие, — вследствие чего Бог и помазал Его елеем радости — так и каждый, после падения или после заблуждения; следуя предложенному примеру, должен очиститься от пороков и, держась Путеводителя, должен идти тесным путем добродетели. Таким образом, чрез подражание Ему, мы сделаемся, насколько это возможно, причастными божественной природе, как написано: «Кто говорит, что верует во Христа, должен есть, якоже Он ходил есть, и сей такожде да ходит»<sup>2</sup>. Это Слово и эта Премудрость, чрез подражание Которой мы называемся и премудрыми и разумными, делается всем для всех, чтобы всех приобрести, даже для слабых Слово делается слабым, дабы приобрести слабых, и так как Оно делается слабым, то по этой причине о Нем и говорится: «Аще и распять бысть от немощи, но жив есть от силы Божия»<sup>3</sup>. Также коринфянам, которые были немощны, Павел объявляет, что он ничего не знает, «точию Иисуса Христа, и Сего распята»<sup>4</sup>.

32. Некоторые утверждают, что к этой душе (Христа), именно, как только она восприняла тело от Марии, относятся также слова апостола: «Иже во образе Божием сый не восхищением непщева быти равен Богу, но Себе ума-

<sup>1</sup> Колос. 3, 3—4.

<sup>2</sup> 1 Иоанн. 2, 6.

<sup>3</sup> 2 Кор. 13, 4.

<sup>4</sup> 1 Кор. 2, 2.

верждающие это попытались доказать еще следующее: так как все, называющие материю несотворенною, признают качества (ее) сотворенными Богом, то, стало быть, и по их мнению, материю нельзя считать несотворенною, потому что качества составляют все, а качества все беспрекословно признают сотворенными Богом. Желаящие же доказать, что качества извне приданы материи, как некоторой основе, пользуются такими примерами. Павел, без сомнения, или молчит, или говорит, или бодрствует, или спит, и находится в каком-нибудь определенном телесном положении, т. е. или сидит, или стоит, или лежит. Это — случайные свойства у людей, без которых они не находятся почти никогда. Однако наш разум, очевидно, не определяет Павла по какому-либо из этих признаков, но мы думаем и судим о нем так, что совершенно не принимаем во внимание (различных) его состояний, — т. е. бодрствует он или спит, говорит или молчит, и других случайных состояний, обычно испытываемых людьми. Таким образом, если кто мыслит Павла без всех этих случайных признаков, то он может мыслить также и подлежащее (субстанцию) без качеств. Итак, когда наш ум, оставив мысль о всяком качестве, созерцает самую, так сказать, точку одной только субстанции, и держится на ней, не обращая никакого внимания на мягкость или твердость, теплоту или холод, влажность или сухость субстанции, тогда, посредством такого искусственного приема мышления, он, кажется, и созерцает материю свободную от всех этих качеств.

35. Но, может быть, кто-нибудь спросит, можем ли мы найти для этой мысли какое-нибудь основание в Писании? Мне кажется, нечто подобное указывается в Псалмах, когда пророк говорит: «Несоделанное Твое видесте очи мои»<sup>1</sup>. По-видимому, дух пророка в прозорливом созерцании рассматривал начала вещей и, чистым умом и мыслью отделяя материю от качеств, усмотрел несоделанное Божие, которое, разумеется, было «сделано» чрез присоединение качеств. Также и Энох в своей книге говорит: «Я дошел даже до несовершенного». Я думаю, что

<sup>1</sup> Псал. 138, 16.

можно понимать подобным же образом, т. е. ум пророка, исследуя и обсуждая различные видимые вещи, дошел то того начала, где увидел несовершенную материю без качеств. При этом в той же книге записаны еще такие слова Еноха: «Я познал все материи». Это (выражение) имеет, конечно, тот смысл, что он рассмотрел подразделения материи, все разные виды, на какие разделена единая материя, т. е. виды людей, животных, неба, солнца, — словом, всего, что есть в этом мире. — После этого, мы, по мере возможности, доказали в своем сочинении, что все существующее сотворено Богом, и нет ничего несотворенного, кроме природы Отца, и Сына, и Святого Духа, мы также доказали, что Бог, благой по природе, желал иметь тех, кому бы делать благодеяния, и кто бы радовался, получив Его благодеяния, и что именно вследствие этого желания Он сотворил достойных тварей, т. е. таких, которые могли бы достойным образом вмещать (сареge) Его; Бог даже говорит, что Он родил их, как сынов. Он сотворил все числом и мерою, ибо у Бога нет ничего без границ или без меры. Своею силою Он содержит все, Сам же не может быть обнят умом никакой твари, так как Его природа известна только самой себе. Один только Отец знает Сына, и один только Сын знает Отца, и один только Дух Святой исследует глубины Божии.

Итак, всякая тварь распределяется у Него в границах определенного числа и меры, будет ли это — число разумных существ, или мера телесной материи. — Разумной природе необходимо было пользоваться телами. Ведь, эта природа, как известно, изменчива и превратна вследствие самой своей тварности, ибо что не существовало, а (потом) начало существовать, то по этому самому отличается изменчивой природой, посему она имеет, как добродетель, так и злобу, — не субстанциальную, но случайную. Итак, разумная природа, как мы сказали, была изменчива и превратна, поэтому она и должна была пользоваться различной одеждою тела того или иного качества, сообразно со своими заслугами, но так как Бог наперед знал будущие различия, как душ, так и духовных сил, то Он необходимо должен был создать телесную природу так, чтобы, по воле Творца, она могла изменяться, посредством перемены ка-

честв, во всякие состояния, каких потребуют обстоятельства. Эта телесная природа необходимо должна существовать до тех пор, пока существуют те твари, которые нуждаются в телесной одежде. Но разумные существа, нуждающиеся в телесной одежде, будут существовать всегда. Следовательно, всегда будет существовать и телесная природа, одеянием которой необходимо должны пользоваться разумные твари. Впрочем, кто-нибудь, может быть, думает, что возможно какими-нибудь положениями доказать, что разумная природа может вести жизнь без всякого тела. Но выше, рассуждая о каждом предмете порознь, мы показали, как трудно и даже почти невозможно для нашего разума (доказать это).

36. Я думаю, не будет в противоречии с этим нашим трудом, если мы, насколько возможно короче, повторим еще и о бессмертии разумных существ. Всякий, кто участвует в чем-нибудь, без сомнения, имеет одну субстанцию и одну природу с тем, кто участвует в той же самой вещи. Например, все глаза участвуют в свете, и потому все глаза, участвующие в свете, — одной природы. Но хотя в свете участвует всякий глаз, однако не всякий глаз одинаково участвует в свете, потому что один видит острее, другой — тупее. И опять, всякий слух воспринимает голос или звук, и потому всякий слух — одной природы. Но, соответственно качеству чистого и здорового слуха, каждый слышит то скорее, то медленнее. Теперь от этих чувственных примеров перейдем к умственному созерцанию. Всякий ум, участвующий в интеллектуальном свете, без сомнения, должен быть одной природы со всяким другим умом, который подобным же образом участвует в интеллектуальном свете. Значит, если небесные силы, чрез участие в премудрости и освящении, принимают участие в интеллектуальном свете, т. е. в божественной природе, и в том же свете и премудрости получили участие также человеческие души, то эти души и небесные силы — одной природы и одной сущности. Но небесные силы — нетленны и бессмертны, значит, и субстанция человеческой души, несомненно, бессмертна и нетленна. Но этого мало. Так как самая природа Отца, и Сына, и Святого Духа, от которой одной всякая тварь и получает участие в интеллекту-

альном свете, нетленна и вечна, то отсюда необходимо следует, что и всякая (другая) субстанция, участвующая в этой вечной природе, пребывает всегда нетленною и вечною, дабы вечность божественной благодати познавалась и в ней, именно в том, что (существа), получающие ее благодетания, тоже вечны. Но подобно тому, как в (вышеприведенных) примерах удержано различие в восприятии света, — так как зрение смотрящего, сказано там, бывает то тупее, то острее, — точно также нужно признать различным и участие в Отце, и Сыне, и Святом Духе, соответственно напряжению чувства или восприимчивости ума. — Если же это не так, то посмотрим, не будет ли нечестивым (думать), что ум, способный к восприятию Бога, может подвергнуться субстанциальной гибели, как будто для вечности ему не достаточно того, что он может познавать и чувствовать Бога. Притом же, хотя ум, по нерадению отпадающий, уже не принимает в себя Бога чисто и целостно, однако он всегда имеет в себе как бы некоторые семена для восстановления и возобновления лучшего понятия (о Боге), так как внутренний человек, называемый также и разумным, обновляется по образу и подобию Бога, сотворившего его. Поэтому-то и пророк говорит: «Помынуты и обратятся ко Господу вси концы земли, и поклонятся пред Ним вся отечествия язык»<sup>1</sup>.

37. Если же кто осмеливается приписывать субстанциальную тленность тому, кто сотворен по образу и подобию Божию, то он, как я думаю, распространяет свое нечестие даже на Самого Сына Божия, потому что и Он называется в Писаниях образом Божиим. Или же, утверждающий это, очевидно, должен отвергнуть авторитет Писания, которое говорит, что человек сотворен по образу Божию. Но в человеке ясно познаются признаки образа Божия — не в чертах тленного тела, но в благоразумии духа, в справедливости, умеренности, в мужестве, мудрости, учении и во всей сумме добродетелей, которые Богу присущи субстанциально, а в человеке могут существовать чрез труд и подражание Богу, как и Господь указывает в Евангелии, говоря: «Будите убо милосерди, якоже и

---

<sup>1</sup> Псал. 22, 27.

Отец ваш милосерд есть»<sup>1</sup>, и: «Будите убо вы совершени, якоже Отец ваш Небесный совершен есть»<sup>2</sup>. Отсюда ясно видно, что в Боге все эти добродетели находятся всегда и никогда не могут увеличиваться или уменьшаться, людьми же они приобретаются понемногу, и каждая — порознь. Далее, люди имеют некоторое сродство с Богом, кажется, еще в следующем. Бог знает все, и ничто из умопостигаемых (intellectualium) вещей не скрыто от Него, ибо один только Бог Отец и Единородный Сын Его и Святой Дух знает не только тех, кого Он сотворил, но и Себя. И разумный дух может достигнуть совершеннейшего познания, восходя от малого к большему и от видимого к невидимому, — ибо он находится в теле и потому восходит от чувственного или телесного к умопостигаемому. Но чтобы кому-нибудь не показалось непристойным выражение, что умопостигаемое — сверхчувственно, мы приведем для примера изречение Соломона, который говорит: «Ты найдешь божественное чувство»<sup>3</sup>. В этих словах он показывает, что умопостигаемое нужно исследовать не телесным чувством, но каким-то другим, которое он называет божественным. Этим-то чувством мы и должны созерцать все те разумные существа, о которых говорили мы выше, — этим чувством и должно слушать то, что мы говорим, и рассматривать то, что мы пишем. Ибо божественная природа знает даже то, что мы думаем про себя молча. О том же, что мы сказали, или о прочем, что из того следует, должно мыслить согласно с тем образцом, какой мы изложили выше.

---

<sup>1</sup> Лук. 6, 36.

<sup>2</sup> Матф. 5, 48.

<sup>3</sup> Притч. 2, 5.



◆  
ГРИГОРИЙ  
НИССКИЙ  
◆

---

## БОЛЬШОЕ ОГЛАСИТЕЛЬНОЕ СЛОВО, РАЗДЕЛЕННОЕ НА СОРОК ГЛАВ

### *ПРЕДИСЛОВИЕ*

Руководителям к благочестивой жизни необходимо огласительное слово, чтобы церковь могла приумножаться от приращения числа спасаемых, когда преподаваемое слово веры достигает и до слуха неверных. Но не один и тот же способ учения пригоден для всех приступающих к слову. Напротив того, надлежит соображать оглашение с разностями верований, имея в виду одну и ту же цель слова, но не однообразно пользуясь ведущими к ней средствами. Ибо иными понятиями предзанят иудействующий, а иными живущий в эллинстве; Аномей же, Манихей, последователи Маркиона, Валентина, Василида и остальной список заблуждающихся по разным ересям, поелику каждый из них предзанят собственными своими понятиями, делают необходимым вступать в борьбу с их собственными предубеждениями. Ибо с родом болезни соображать должно и способ врачевания: не уврачуешь одним и тем же в эллине многобожия и в иудее неверия в едиnorodного Бога; и введенных в заблуждение ересями не отворишь одним и тем же от обманчивых ими составленных понятий о догматах. Чем исправил бы иной Савеллиева последователя, тем не окажет пользы Аномею; спор с Манихеем не будет полезен иудею. Но, по сказанному, надлежит смотреть на предубеждения в людях и вести речь сообразно с заблуждением каждого, при всяком собеседовании, предварительно излагая некие начала и разумные требо-

вания, чтобы из признаваемого согласно обеими сторонами мысль последовательно раскрывалась сама собою.

Посему, когда идет собеседование с кем-либо из эллинствующих, хорошо положить такое начало речи: спросить, предполагает ли он, что есть Божество, или согласен с учением атеистов? Если утверждает, что Бога нет; то пусть искусно и премудро распоряжаемым в мире приведен будет к признанию, что есть поэтому некая сила, показывающая этим о себе, что она превышает всего. Если же не сомневается, что Бог есть, но склоняется на предположения множества божеств, то будем с ними рассуждать в таком порядке: совершенным, или недостаточным признает он Божество? И так как, вероятно, естеству Божию припишет совершенство, то потребую у него совершенства во всем, что умопредставляется в Божестве, так чтобы не представлялось оно смешанным из противоположностей, из недостаточного и совершенного. Но будет ли подлежать умозрению относительно к силе, или относительно к понятию о добре, или относительно к премудрости, нетленности и вечности, и всякому иному боголепному представлению, на основании сего рассуждения, согласно признаем о естестве Божиим, что во всем усматривается совершенство. Когда же будет уступлено нам это, тогда нетрудным сделается ум, развлекаемый множеством богов, привести к исповеданию единого Божества. Ибо, если соглашается о подлежащем признавать оное во всем совершенном, утверждает же, что много совершенных, у которых отличительные черты те же, то по всей необходимости должен будет, у не различающихся никаким видоизменением, но представляемых в одних и тех же чертах, или указать особенность, или, если мысль не находит ничего особенного, не придумывать различия в том, в чем нет различающего. Ибо, если не отыскивает ни такой разности, что одно больше, другое меньше, так как понятие совершенства не допускает меньшинства; ни такой, что одно хуже, другое предпочтительнее, потому что никто не предположит Божества в том, чему не вовсе чуждо наименование худшего; — ни такой, что одно старо, другое ново, ибо не всегда существующее не подходит под понятие о Божестве; напротив того и самое понятие о Божестве одно, потому что, со-

гласно с разумом, ни в чем не отыскивается никакой особенности: то погрешительное представление множества богов, по всей необходимости, принуждено ограничиться исповеданием единого Божества. Если равно приписываются благодать и справедливость, премудрость и могущество, одним и тем же образом признаются нетление и вечность, а также всякое благочестивое умопредставление; то устранением всякой во всяком отношении разности необходимо устраняется из догмата мысль о множестве богов, так как тожество во всем к единому догмату возводит и веру.

## ГЛАВА ПЕРВАЯ

Но как слово благочестия и в единстве естества усматривает некое различие ипостасей; то, чтобы спором с эллинами учение наше не было увлечено в иудейство, искусным неким различием понятий надлежит опять исправить погрешность и в этом. И непризнающие нашего догмата не допускают, что Божество бессловесно. Признаваемого же ими достаточно к утверждению нашего учения. Ибо кто признает, что Бог не бессловесен, тот, без сомнения, согласится, что небессловесный имеет слово. Но подобоименно называется словом и человеческое слово. Посему, если скажет, что подобно нашим словам разумет и Божие слово, то следующим образом возведется к высшему понятию. По всей необходимости должно верить, что слово, как и все прочее, сообразно с естеством. Ибо и в человечестве усматриваются некая сила, и жизнь, и мудрость; но по сей подобоименности никто не будет представлять себе, будто бы в Боге таковы же и жизнь, и сила, и мудрость; напротив того, по мере нашего естества, умаляется с ним вместе и значительность таковых именовании. Поелику естество наше тленно и немощно, то и жизнь посему скорогибнуща, и сила не самостоятельна, и слово летуче. В рассуждении же Естества верховного с величием созерцаемого в Нем возвышается и все утверждаемое о Нем. Посему о Слове Божием будет признано, что, хотя называется оно Словом, однако же не имеет сходства с на-

шим словом, преходящим в нечто неосуществившееся, и не в одном порыве произносимого вся Его ипостась. Напротив того, как наше естество, будучи скоротечным, имеет скоротечное и слово; так Естество нетленное и всегда сущее имеет вечное и самостоятельное Слово. Если же вследствие сего будет признано, что Слово Божие существует вечно, то по всей необходимости должно будет признавать, что ипостась Слова в жизни. Ибо не позволительно думать, будто бы Слово, подобно камням, существует неодушевленным. А если существует нечто как разумное и бесплотное, то, конечно, оно живет. Если же разлучено с жизнью, то, без сомнения, уже не ипостась. Напротив того, доказано, что нечестиво признавать Божие Слово ипостасным. Итак вследствие сего доказано также, что Слово сие должно представлять себе в жизни. Поелику же, по всей вероятности, всякий уверен, что естество Слова просто и не показывает в себе никакой двойственности и сложности, то никто не будет представлять себе Слова в жизни по причастию жизни. Ибо, если утверждать, что одно состоит в другом, то такое предположение не исключает сложности; напротив того, когда признана простота Слова, по всей необходимости, надобно думать, что Слово есть не причастие жизни, а самая жизнь. Посему, если Слово живет, будучи самою жизнью, то, конечно, имеет силу свободного произволения, потому что ничто неимеющее произволения не принадлежит к числу живых. Вследствие же сказанного благочестиво заключить, что произволение сие и могущественно. Ибо если кто не признает могущественным, то сим самым подает, конечно, мысль о бессилии. Но понятие о бессилии далеко от понятия о Божестве; потому что в Божественном естестве не представляется ничего несообразного. По всей необходимости силу Слова должно признавать таковою же, каково и преднамерение, чтобы в простом не оказывалось какого-либо смещения и стечения противоположностей: бессилия и силы, усматриваемых в одном и том же преднамерении, если только на одно достанет у Него силы, а для другого Оно бессильно. Необходимо также признавать, что произволение Слова, на все имея силу, не имеет наклонности ни к чему худому;

потому что всякое стремление к злу чуждо естеству Божию. Напротив того, что есть доброго, всего того хочет; а чего хочет, то, без сомнения, для Него возможно; возможного же не оставляет Оно неисполнимым, но всякое произволение сделать доброе приводит в действительность; добро же — мир и все, что в нем оказывается мудрого и искусного. Итак, все есть дело Слова живого и самостоятельного, потому что Оно Слово Божие, — Слова свободно избирающего, потому что живет, Слова могущего все, что ни избирает, Слова избирающего, без сомнения, доброе, премудрое, и что только лучше по значению.

Итак, поелику мир, как признано, есть нечто доброе, в предыдущих же словах доказано, что мир есть дело Слова, свободно избирающего и имеющего силу творить доброе; и сие Слово есть иное с Тем, чье оно Слово (потому что сие именование некоторым образом есть относительное, и в речении: Слово необходимо надобно подразумевать и Отца Слову; не будучи чьим-либо словом, Оно не было бы и Словом); итак, если разумение слушающих по относительному значению речей различает и самое Слово, и Того, от Кого Оно; то нет опасности, чтобы наше таинство, состоя в противоборстве с эллинскими понятиями, уступило предпочитающим иудейское мнение; напротив того, равно избежит оно несообразности в учении и эллинов и иудеев, исповедуя, что есть живое, действительное и творческое Божие Слово, которого не допускает иудей, и что неразличны по естеству и самое Слово, и Тот, от Кого Оно. Как о своем слове говорим, что оно от ума, несовершенно одно и то же с умом, и не вовсе иное с ним; поелику оно от ума, — то есть ни что иное, а не ум; а поелику приводит в обнаружение самый ум, то не может быть представляемо инаковым от ума, напротив того, будучи одно с ним по естеству, инаково в подлежащем: так и Слово Божие по самостоятельности Своей отличается от Того, от Кого имеет ипостась; а поелику показывает в Себе то же, что усматривается в Боге, то по естеству есть одно и то же с Ним, находимым по тем же самым признакам. Ибо благодать ли, могущество ли, премудрость ли, вечность ли бытия, недоступность ли порока, смерти и тления, совершенство ли

во всем, или что-либо совершенно сему подобное делается признаком, входящим в понятие об Отце, то по тем же самым признакам найдешь и существующее от Него Слово.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

Но как Слово в превышем Естестве познаем по сходству с нашим словом; таким же образом будем приведены и к понятию о Духе, в своем естестве усматривая некоторые тени и подобия неизреченного могущества. Но наше дыхание есть привлечение воздуха, вещества чуждого нам, по необходимости втягиваемого и вливаемого в состав нашего тела, и оно-то во время произношения нами слова делается голосом, который обнаруживает собою силу слова. Благочестиво же думать, что в естестве Божиим есть Божий Дух, так как признано, что есть Божие Слово; потому что Слово Божие не должно быть недостаточнее нашего слова; что и последовало бы, если бы, когда наше слово представляется нам вместе с духом, Божие Слово, по верованию нашему, представлялось без Духа. Боголепна же и та мысль, что не чуждое, подобно нашему дыханию, от вне втекает и в Бога, и делается в Нем Духом. Напротив того, как, услышав о Божием Слове, признали мы Слово не чем-либо непостасным, от науки происшедшим, с помощью голоса произносимым, и по произнесении рассеивающимся, ни иным чем претерпевающим подобное тому, что, как видим, бывает с нашим словом, но самосушно существующим, свободным, действенным и всемогущим; так наученные и о Духе Божием, сопровождающем Слово и обнаруживающем Его действенность, уразумеваем не дуновение дыхания. Ибо, без сомнения, в уничижение было бы приведено величие Божией силы, если бы и в Боге Дух предположили мы чем-то подобным нашему дыханию. Напротив того, разумеем самосушную силу, которая сама по себе в особой ипостаси представляется, неотделима от Бога, в котором она, и от Слова Божия, которое сопровождает, не в небытие изливается, но, подобно Слову Божию, ипостасно существует, свободна, самодвижна, действенна, избирает всегда доброе, и для всякого предприятия имеет сопутственную хотению силу.

### ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Посему, кто до точности вникает в глубины таинства, тот хотя объемлет душою некое скромное по непостижимости понятие об учении боговедения, не может однако же уяснить словом сей неизреченной глубины таинства: как одно и то же и числимо, и избегает счисления, и раздельным кажется, и заключается в единице; и различается по ипостаси, и не делится в подлежащем; и опять иное есть Тот, Кто имеет Слово и Духа. Но когда уразумеешь различаемое в Них, единство естества не допускает опять разделения, так что держава единоначалия не делится, отсекаемая на разные Божества, и учение не согласуется с иудейским догматом, но среди двух предположений проходит истина, низлагающая каждую из ересей, и из каждой заимствующая для себя полезное. Ибо догмат иудея низлагается исповеданием Слова и верою в Духа, а многобожное заблуждение эллиниствующих уничтожается единством по естеству, отвергающим мысль о множестве. Но опять, по надлежащем исправлении нечестивого предположения в том и другом, пусть останутся из иудейского понятия единство естества, а из эллинизма одно различие по ипостасям. Ибо как бы неким исправлением погрешающих о едином есть число Троицы, — а вдающихся в множество — учение о единстве.

### ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Но если иудей прекословит сему, то наш ему ответ не будет для нас затруднителен по собственному его учению. Ибо обнаружение истины почерпается в догматах, в которых он воспитан. Что Слово Божие и Дух Божий суть самосущно существующие силы, которыми сотворено все пришедшее в бытие, и содержатся все существа, сие ясно доказывается богодухновенными Писаниями. Но достаточно упомянуть об одном свидетельстве, отыскивание же многих предоставить более трудолюбивым. Сказано: *Словом Господним небеса утвердишася, и Духом уст Его вся сила их* (Пса. 72, 6.). Каким Словом и каким Духом? Слово — не речение, и Дух — не дуновение. Ибо неужели подоб-



ным нашему естеству человекообразно будут представлять себе и Божество, и станут учить, что Творец вселенной действует таким же, как и мы, Словом и таким же Духом? Но произойдет ли от речений и от дуновения такая сила, достаточная к составлению небес и сил небесных? Ибо, если Божие Слово подобно нашему речению, и Дух Божий подобен нашему духу; то у подобных, без сомнения, и сила подобна; и Божие Слово имеет столько же силы, сколько и наше. Но не действительны и не ипостасны дыхания, исходящие вместе с речениями. Не действительными и не ипостасными выдают их, конечно, те, которые Божие низводят до подобия с нашим словом. Если же, как говорит Давид, небеса утвердились Словом Господним, и силы их возымели состав свой в Божием Духе, то твердо таинство истины, научающее исповедовать Слово в сущности и Дух в ипостаси.

## ГЛАВА ПЯТАЯ

Но хотя бытия Божия Слова и Духа равно не оспорит и эллин из общих понятий и иудей на основании Писаний; однако же домостроительства Бога Слова по человечеству равно не одобрит каждый из них, находя невероятным и неприличным утверждать сие о Боге. Посему прекословящих из другого начала убедим поверить и этому. Веруют ли они, что приведено все в бытие Словом и премудростию Создавшего вселенную, или невероятно для них и это положение? Но если не соглашаются, что созданием существ управляли Слово и премудрость, то началом вселенной поставят бессловесие и неискусство. Если же сие нелепо и нечестиво, то, без сомнения, соглашаются, что, и по их признанию, управляют существами Слово и премудрость. Но в предшествовавшем сему доказано, что Слово Божие есть не самое сие речение, или от какого-либо познания или от мудрости происшедшее, но некая по сущности существующая сила, свободно избирающая все доброе и согласно с избранием имеющая возможность сделать это. А как мир есть добро, то причина его есть сила вождедевающая и творящая доброе. Если же само-

стоятельность всего мира зависит от силы Слова, как показала последовательность речи, то по всей необходимости и для частей мира не должно примышлять какой-либо иной причины состава их, кроме того же Слова, Которым все пришло в бытие. Но пожелает ли кто наименовать Его Словом, или премудростию, или силою, или Богом, или иным чем высоким и досточтимым, не будем о сем беспокоиться. Ибо какое бы ни было найдено речение или имя, указующее на подлежащее, — означаемое сими звуками, есть одно — вечная Божия сила, творящая существа, изобретающая дотоле неосуществленное, содержащая приведенное в бытие, предусматривающая будущее. Итак сей Бог, Слово, Премудрость, Могущество, как оказалось по связи речи, есть Творец естества человеческого, не какою-либо необходимостью приведенный к устройению человека, но по избытку любви приведший в бытие такое живое существо. Ибо не должно было оставаться и свету Его незримым, и славе незасвидетельствованною, и благодати неизведанною, и всему прочему, что усматривается в естестве Божиим, праздным, если бы не было наслаждающегося этим причастника. Посему, если человек для того и приходит в бытие, чтобы соделаться причастником Божественных благ, то по необходимости устроится таким, чтобы ему быть способным к причастию благ. Как глаз, по причине естественно сокрытого в нем луча, бывает в общении с светом, врожденною силою привлекая ему сродное; так необходимо было в естестве человеческом сраствориться чему-то сродному с Божеством, чтобы сообразно с сим воделевать ему свойственного. Ибо и в естестве бессловесных, что получило в удел жить в воде и в воздухе, то и устроено сообразно с каждым родом жизни, так что, по известному сложению тела в том и другом из бессловесных, свойственны и сродны одному воздуху, другому вода. Так и человеку, приведенному в бытие для наслаждения божественными благами, должно было иметь в естестве что-либо сродное с тем, чего он причастен. Посему-то украшен он и жизнью, и словом, и мудростью и всеми боголепными благами, чтобы, по причине каждого из сих даров, иметь ему воделение свойственного. Поелику же в числе благ, свойственных естеству Божию, на-

ходится и вечность; то надлежало, без сомнения, естеству нашему по устройству своему не быть лишенным удела и в сем, но иметь в себе бессмертие, чтобы, по врожденной ему силе, могло познавать превысшее Существо, и возделывать вечности Божией. Сие-то и книга миробытия многообъемлющим словом выразила в одном речении, когда говорит, что человек сотворен по образу Божию. Ибо в сем подобии по образу заключается, конечно, исчисление отличительных черт Божества, и к такому учению близко, что исторически рассказывает о сем Моисей, в виде повествования предлагая нам догматы. Этот рай, это отличное свойство плодов, вкушение которых служит не к наполнению желудка, но дает вкусившим ведение и вечность жизни, — все это согласно с тем, что о человеке усмотрено нами прежде, а именно, что естество его первоначально было доброе и изобиловало благами.

Но оспаривать, может быть, станет сказанное, кто смотрит на настоящее, и подумает обличить это учение в неправде, потому что человека видит теперь не в том, но по видимому почти в противоположном, состоянии. Ибо где богоподобие души? Где не подлежащее страданию тело? Где вечность жизни? Человек смертен, страстен, скорогибнущ, по душе и по телу расположен ко всякому роду страстей. Сие и подобное сему утверждая об естестве и нападая на это, возражающий положит, что предложенное учение о человеке им опровергнуто. Но чтобы речь нимало не уклонилась от естественной связи, кратко рассудим и об этом. Настоящая несообразность человеческой жизни не служит достаточным изобличением, будто бы человек никогда не был в добром состоянии. Поелику он есть Божие дело, и Бог живое существо сие по благодати привел в бытие, то никто не вправе так думать о том, чему причиною создания была благодать. Напротив того, иная тому вина, что в таком состоянии мы ныне и лишены предпочтительнейшего. Начало же у нас и для этого опять слова не вне того, на что согласны возражающие. Кто сотворил человека быть причастником собственных Своих благ, и в естестве человеческом уготовал повод ко всем для него совершенствам, чтобы при каждом возделении стремилось к подобному, тот не лишил бы наилуч-

шего и драгоценнейшего из благ, разумею дар непоробочения и свободы. Ибо если бы какая-либо необходимость воспреобладала человеческою жизнью, то с этой стороны стал бы неверен образ, по сему несходству сделавшись далеким от первообраза. Ибо естество, подчиненное и поробоченное какими-либо необходимостями, могло ли бы именоваться образом естества царственного? По сему уподоблению во всем Божеству человеку должно было, без сомнения, иметь в естестве самовластие и непоробоченность, чтобы причастие благ было наградою добродетели. Итак, спросишь, почему же по всему почтенный наилучшими дарами променял блага на худшее? Но и на это ответ ясен. Всякое происхождение зла имело начало не в Божием изволении, потому что порок не подлежал бы порицанию, Творцом и Отцом приписывая себе Бога. Напротив того, зло зарождается как-то внутри, составляемое свободным произволением тогда, как происходит какое-то удаление души от хорошего. Ибо как зрение есть деятельность естества, а слепота — лишение естественной деятельности: так и добродетель противоположна пороку. Невозможно представить иного происхождения порока, кроме отсутствия добродетели. Как за отъятием света последует мрак, а при свете его нет: так, пока в естестве добро, порок сам по себе неосуществим; удаление же лучшего делается происхождением противоположного. Итак, поелику в этом и состоит отличительное свойство свободы, чтобы желаемое избирать свободно, то виновником для тебя настоящих зол не Бог, устроивший естество нерабственное и независимое, но неразумие, вместо хорошего избравшее худое.

## ГЛАВА ШЕСТАЯ

Но спросишь, может быть, и о причине греха по произволу. Ибо к этому ведет связь речи. Итак опять найдет-ся у нас основательное некое начало, из которого объяснится и этот вопрос. Таково некое учение, принятое нами от отцов. И учение сие не баснословное сказание, но в самом естестве нашем почерпает свою вероятность. Двоя-

кое нечто примечается в существах, так как взгляд на них делится на умственный и чувственный. И кроме сего в естестве существ не может оставаться ничего не подходящего под это разделение. Сии-то виды существ различаются между собою великою средою, так что ни чувственное не имеет признаков умственных, ни умственное чувственных, а напротив того каждое отличается противоположными чертами. Ибо естество умственное есть нечто бесплотное, неосязаемое, не имеющее вида; а чувственное, по самому имени, подлежит наблюдению чувств. Но как в самом чувственном мире, при великом взаимном противлении стихий, приметна некая стройность, устанавливаемая из противоположного тою Премудростию, Которая правит вселенною, и таким образом во всей твари происходить согласие с самой собою, и союз единогодушия нимало не расторгается естественным противлением: так, подобно сему, по Божией премудрости происходит некое сомнение и срастворение чувственного с умственным, так что все в равной мере бывает причастно прекрасного, и ни одно из существ не остается без удела в наилучшем естестве. Посему соответственная умственному естеству область есть тонкая, разумная, удободвижная сущность, по премирному жребию в собственном естестве имеющая великое сродство с умственным. Но по наилучшему промыслению и с естеством чувственным бывает некое срастворение умственного, чтобы в твари, как говорит Апостол, *ничтоже было отменно* (1 Тим. 4, 4.) и лишено Божественного общения. Посему-то смесь из умственного и чувственного указывается естеством Божиим в человеке, как научает книга миробытия. Ибо сказано: *взем персть от земли, созда Бог человека* (Быт. 2, 7.), и собственным Своим вдуновением сообщил созданию жизнь, чтобы земное превознеслось с божественным, и единая некая благодать равночестно проходила по всей твари, при растворении дольного естества с естеством премирным. Итак, поелику умная тварь осуществлена прежде, и каждая из ангельских сил по Власти правящей всем снабжена некою деятельностью к составлению вселенной; то была некая сила, поставленная содержать надземную страну и обладать ею, на сие самое укрепленная тою Силою, Которая домострои-

тельствует во вселенной. Потом уготована земная тварь, изображение горней силы (и это живое существо — человек, в котором боговидная лепота умственного естества срастворена с неизреченною некою силою); и тот, кому дано в удел смотрение над всем надземным, признает для себя опасным и несносным, если из подручного ему естества окажется какая сущность, уподобляющаяся превысшему достоинству.

Но как в страсть зависти впал тот, кто вовсе не для зла сотворен Создавшим вселенную по благодати, описывать сие в подробности не входит в настоящий труд; а для неверующих можно будет и кратко предложить о сем слово.

Различие добродетели и порока представляется, не как различие каких-либо двух ипостасных явлений. Напротив того, как несуществующему противопоставляется существующее, и нельзя сказать, будто бы несуществующее ипостасно отличается от существующего, утверждаем же, что небытие противоположно бытию; таким же образом и порок противоположен понятию добродетели, не как что-либо само по себе существующее, но как нечто разумемое под отсутствием лучшего. И как говорим, что зрению противоположна слепота, под слепотою разумея не что-либо само по себе в естестве существующее, но лишение предшествующей способности: так утверждаем, что и порок усматривается в лишении добра, как бы некая тень появляющаяся по удалении луча. Посему так как естество несозданное не допускает до себя движения, сопровождаемого превращением, предложением, изменением, все же осуществленное творением в сродстве с изменением; потому что и самая ипостась твари начата изменением, тем, что Божественною силою несуществующее предложено в существующее, а созданною была и упомянутая сила, свободным движением избирающая угодное ей; то, поелику смежила она разумение для доброго и чуждого зависти, подобно закрывшему веждами взоры и в солнце усматривающему тьму, по тому самому, что не захотела уразуметь доброе, уразумела противное доброму; и это зависть. Неоспоримо же, что начало каждой вещи есть причина непосредственно за ним происходящего. Например, следуют

за здоровьем благосостояние, деятельность, жизнь в удовольствии, за болезнь — немощь, недеятельность, жизнь скучная; а равно и все прочее — непосредственно за своим началом. Посему, как бесстрашие служит началом и основанием жизни добродетельной, так от зависти происшедшая склонность к пороку стала путем ко всякому вслед за нею оказавшемуся злу. Ибо кто однажды возымел склонность к злу, отвращением от благодати породив в себе зависть, тот, подобно камню, который, отторгаясь от вершины горы, собственною тяжестью гонится по скату, и сам разорвав естественные связи с добром, отяготив и преклонившись к пороку, самовольно, как бы бременем каким увлеченный, доходит до крайнего предела лукавства, и после того, как силу разума, какую от Сотворшего имел в содействие к причастию лучшего, соделал содействицею к изобретению злых примышлений, коварно с обманом приступает к человеку, убедив его самому себе нанести смерть и стать самоубийцею. И как человек, усиленный Божиим благословением, велик был по достоинству, потому что поставлен был царствовать над землею и над всем, что на ней; имел прекрасный вид, потому что соделался образом лепоты первообразной; бесстрашен был по естеству, потому что был подобием Бесстрастного; исполнен же дерзновения, лицом к лицу наслаждаясь самым богоявлением, сие же в противнике разжигало страсть зависти, а невозможно ему было каким-либо усилием и по принуждению произвести, что хотелось, потому что сила Божия благословения превозмогала его принуждение: то ухищряется позтому сделать человека отступником от укрепляющей его силы, чтобы стал он удобоуловимым для его злокозненности. И как в светильнике, когда светильня объята огнем, если кто, не имея сил погасить пламень дувением, примешает к маслу воду, то этою выдумкою ослабит пламень: так и сопротивник, обманом примешав к человеческому произволению порок, сделал, что стало угасать и ослабевать благословение, с оскудением которого по необходимости входит противоположное. Противоплагается же, как жизни — смерть, силе — немощь, так благословению — проклятие, дерзновению — стыд, и вся-

кому благу — разумеемое противоположно. Посему-то теперь, когда оное начало послужило поводами к таковому концу, человечество видим среди настоящих зол.

## ГЛАВА СЕДЬМАЯ

И никто да не спрашивает: ужели Бог, предвидя человеческое бедствие, какое постигнет людей по неблагоразумию, приступил к созданию, тогда как человеку, может быть, было бы полезнее не приходить лучше в бытие, нежели пребывать во зле. Ибо сие в основание заблуждения своего полагают вовлеченные в обман манихейскими догматами, будто бы доказывая сим, что Творец естества человеческого не добр. Если, хотя и ничего не знает Бог о существующем, однако же человек во зле, то не устоит понятие о благодати Божией, если только Богом введен в жизнь человек, который имел жить во зле. Ибо, если доброго естества и деятельность непременно добрая, то скорбная и скорогибнущая жизнь сия, говорят противники, не может быть признана созданием Доброго. Напротив того, виновником таковой жизни надобно полагать иного, имеющего естество, склонное к недоброму. Все это и подобное сему для глубоко приивших в себя, подобно обманчивой какой-то краске, еретическое это обольщение, по причине видимой вероятности, имеет, кажется, некоторую силу, но для более проникающих в истину, ясно усматривается, как это нетвердо, и каким подручным служит указанием обмана. И мне кажется, хорошо будет Апостола представить в этом защитником сего им извинения. Ибо в послании к Коринфянам различает плотские и духовные состояния душ, показывая, думаю, словами своими, что хорошее или худое надлежит оценивать не чувством, но, поставив ум вне телесных явлений, естество хорошего и противоположного тому обсуживать само в себе. Ибо *духовный*, сказано у Апостола, *востязует вся* (1 Кор. 2, 15.). У распространяющих подобные сказанным выше учения причиною измышления оных могло, думаю, послужить то, что, ограничивая доброе приятностию телесного наслаждения (поелику естество тела, будучи сложным и близким



к разложению, по необходимости подлежит страданиям и недугам, и за таковыми страданиями последует такое же болезненное некое чувство), думают они, что сотворение человека есть дело недоброго; так что, если бы мысленный взор их простерся выше, и отвратя ум от расположения к удовольствиям, бесстрастно воззрели они на естество существ, то признали бы, что зло не иное что есть, как порок. Всякий же порок, не как что-либо само по себе существующее и оказывающееся самостоятельным, имеет ту отличительную черту, что он есть недостаток добра. Ибо вне свободного произволения нет никакого самобытного зла; но зло потому и называется злом, что оно не добро; несуществующее же не состоялось; а создателем несостоявшегося не есть Создатель существ состоятельных. Следовательно не причина зол — Бог, Творец существ, а не того, что не существует. Создавший зрение, а не слепоту, добродетель, а не лишение оной указавший в подвиг произволения, живущим добродетельно предположивший благий конец, и тому, что угодно Ему самому, подчинивший естество человеческое не каким-либо необходимым принуждением, как одушевленный некий сосуд, невольно привлекая его к хорошему. Но если, когда в ясную погоду чисто сияет свет, добровольно кто-либо заслоняет зрение веками; то не солнце причиною того, что человек не видит.

## ГЛАВА ВОСЬМАЯ

*О негодующих на то, что человек умирает, тогда как это служит больше в благодеяние человеку, а потому и смерть.*

Но негодует, конечно, у кого в виду разрушение тела, и тяжело ему делается, что жизнь наша сокрушается смертию. Итак в горестном этом событии да усматривает преизбыток Божия благодеяния: ибо это скорее, может быть, приведет его в удивление милостивой попечительности Божией о человеке. Желательно жить причастным жизни по наслаждению вожделенным. А если кто проводит жизнь в мучениях, то таковой признает для себя более предпо-

читательным не существовать, нежели существовать и страдать. Посему исследуем: имеет ли что́ иное в виду Податель жизни, кроме того, чтобы жизнь наша была для нас, как можно, лучшею?

Поелику свободным движением вовлекли мы себя в общение с злом, с каким-то удовольствием, как бы отраву какую, приправленную медом, примешав к естеству зло, а чрез это лишившись блаженства, которое, как представляем, в том и состоит, чтобы не страдать, преобразились в порок: то по сей причине человек, подобно какому-то скудельному сосуду, опять разлагается в землю, чтобы, по отделении воспринятой им ныне скверны, воскресением мог быть воссоздан в первоначальный вид. Таковой же догмат излагает нам Моисей исторически и загадками. Впрочем и в загадках заключающееся учение ясно. Ибо говорит он, что, когда первые человеки коснулись запрещенного, и обнажили себя от оно́го блаженства, тогда Господь налагает на первозданных *ризы кожаны* (Быт. 3, 21.), как мне кажется не к сим именно козам обращая смысл речи (ибо с каких закланных животных сняты кожи, и примышлено одяние людям?): но поелику всякая кожа, отделенная от животного, мертва, то думаю, что после сего Врачующий нашу порочность, чтобы не навсегда в нас оставалась она, конечно промыслительно, наложил на людей возможность умирать, которая была отличием естества бессловесного. Ибо риза есть нечто совне на нас налагаемое, служащее телу на временное употребление, несродняющееся с естеством. Посему, по особому смотрению, с естества бессловесных перенесена мертвость на естество, сотворенное для бессмертия, покрывает его внешность, а не внутренность, объемлет чувственную часть человека, но не касается самого Божия образа. Да и чувственное разлагается, а не уничтожается: ибо уничтожение есть превращение в ничто, а разложение есть разрешение опять на те стихии мира, из которых вещь составила́сь. Но что́ в сих стихиях, то не погибло, хотя и избегло от постижения нашего чувства. Причина же разложения явна из приведенного нами примера. Поелику чувственность в свойстве с дебелим и земным; лучшая же и высшая оценка прекрасного по одобрению чувств стала

погрешительною, а погрешность в оценке прекрасного произвела осуществление противоположного состояния; то часть нас самих, соделавшаяся непотребною, разлагается от принятия в себя противного. Пример же выражается так: положи, что составлен из брения некий сосуд, и по какому-то умыслу наполнен растопленным свинцом; влитый же в него свинец отвердел, и остается таким, что не может быть вылит; но хозяин сосуда хочет сделать его годным для себя; зная же скудельное искусство, околачивает с свинца черепки, а потом опять для собственного употребления делает сосуд в прежнем виде, ненаполненный примешанным веществом. Так и Создатель нашего сосуда, поелику к чувственной части, разумею тело, примешался порок, разложив все вещество, принявшее в себя зло, и снова воссоздав в воскресении без примеси противного, восстанавливает сосуд в первобытную доброту. Но как связь некоторая и общение греховных страстей бывает в душе и теле, то есть некое сходство смерти телесной с душевною смертью; ибо как в плоти смертью называем удаление жизни чувственной, так и в душе отлучение жизни истинной именуем смертью же. Посему, так как, по сказанному прежде, одно некое есть общение зла, усматриваемое в душе и теле (потому что зло приходит в действие чрез душу и чрез тело); то смерть разложения, вследствие наложения мертвых кож, не касается души: ибо как может разложиться то, что не сложно? А поелику есть потребность, чтобы каким-либо врачеванием и от души отняты были приросшие к ней от грехов скверны, то поэтому в настоящей жизни для уврачевания таковых ран предложено врачевство добродетели; если же душа остается неуврачеванною, то сберегается для нее врачевание в жизни будущей. Но как в телесных страданиях есть некоторые разности: одни из них удобно, а другие с трудом, принимают врачевание, и к прекращению укоренившегося в теле страдания употребляются резания, прижигания и горькие лекарства, так подобное нечто к уврачеванию душевных недугов обещает и будущий суд. Для людей слабых это — угроза и восстание печалей, чтобы страхом болезненного воздаяния уцеломудрились мы до избежания порока; а, по вере людей более смысленных, это — врачев-

вание и цельба от Бога, возводящего тварь Свою в первоначальную благодать. Как те, которые резанием, или прижиганием, сводят с тела неестественно наросшие мозоли и бородавки, не без мучения оказывают уврачевание благодетельствуемому, однако же не ко вреду терпящего производят резание: так и все вещественные излишества, какие ожестевают на душах наших, оплотяневших от общения со страстями, во время суда обрезаются и изглаживаются неизреченною оною мудростью и силою Врачующего болящих, как говорит Евангелие, по сказанному: *не требуют здравии врача, но болящих* (Матф. 9, 12.). Поелику же в душе произошло великое сродство с злом: то как срезывание зудящей бородавки колет поверхность тела (ибо сверх естества с естеством сросшееся каким-то сочувствием связуется с подлежащим и происходит странное некое срастворение чуждого с нашим, так что чувство, разлучаясь с неестественным, уязвляется и болит); так, когда душа измощдается и, как говорит негде пророчество, *истаивает в обличениях* (Пса. 38, 12.) о грехе, тогда, по причине глубоко проникшего свойства с злом, необходимо последуют за сим некие несказанные и невыразимые болезни, описание которых неизобразимо словом, в той же мере, как и естество чаемых благ. Ибо и те и другие не подчиняются силе слов, и недоступны гаданию разума. Посему, кто взирает на ту цель, достая у премудрости Домостроительствающего во вселенной, тот никак не найдет основания Жидителя человеков по малодушию наименовать виновником зол, говоря, что Он или не знает будущего, или и знает, но сотворил человека не без наклонности к недоброму; потому что, и зная будущее, не остановил стремления к тому, что делается. Ибо, что человечество уклонится от добра, не не знал сего Тот, Кто все содержит силою прозорливости, и наравне с прошедшим, видит будущее. Но как видел Он уклонение, так разумел и воззвание человека снова к добру. Посему, что было лучше? вовсе ли не приводить в бытие нашего рода, так как предвидел, что в будущем погрешит против прекрасного, или приведя в бытие, и заболелый наш род снова воззвать в первоначальную благодать? По причине же телесных страданий необходимо постигающих нас по скоротечности естества, именовать

Бога творцом зол, или вовсе не признавать Его создателем человека, чтобы не мог быть почитаем виновником того, что причиняет нам мучение, — это знак крайнего малодушия в оценивающих добро и зло чувством, которые не знают, что по естеству добро только то, чего не касается чувство, а зло — одно только отчуждение от добра. Различать же добро и зло по трудам и удовольствиям свойственно естеству бессловесному; у бессловесных уразумение истинно хорошего не имеет места, потому что непричастны они ума и мысли.

А что человек есть прекрасное Божие дело, и приведенное в бытие для более еще прекрасного, это явно не только из сказанного, но и из тысячи других свидетельств, которых множество по их бесчисленности пройдем молчанием. Наименовав же Бога творцом человека, не забыли мы, о чем рассуждали вначале, обращаясь к эллинам, где нами было доказано, что Божие Слово, как самосущное и ипостасное, вместе есть и Бог, и Слово, сообъемлющее всю творческую силу, лучше же сказать, Оно — Самая сия сила, имеет стремление ко всякому делу доброму, приводит в исполнение все, чего ни пожелает, потому что Его хотению сопутствует сила; Его изволение и дело есть жизнь существ; Им приведен в жизнь и человек, богоподобно украшенный всеми лепотами. Поелику же по естеству неизменно только то, что не как сотворенное имеет бытие; а что несозданным естеством произведено из несуществующего, то, прямо начав бытие превращением, всегда продолжает изменяться, будет ли оно поступать согласно с естеством, когда изменение направлено непрестанно к лучшему, или совратится с прямого пути, когда последует движение в противоположную сторону. И так, поелику к созданным принадлежит и человек, то переменчивость естества поползнула у него в противоположную сторону. А как единократное удаление от благ последовательно вводит все виды зол, так что отвращением от жизни введена смерть, с оскудением света произошла тьма, по отсутствию добродетели она замещена пороком, и по отсутствию какого-либо из благ зачислено его место в списке противоположным; то человека, в такие и подобные бедствия впадшего по неразумию (невозможно было и сохранить

благоразумие отвортившемуся от благоразумия, и восхотеть чего-либо мудрого удалившемуся от мудрости), кому должно было снова воззвать к первоначальной благодати? Кому приличествовало исправление падшего, или воззвание погибшего, или руководство заблудшего? Кому другому, конечно, как не Господу естества? Ибо одному только давшему жизнь вначале возможно и вместе прилично было и воззвать и жизнь погибающую. Сие-то и слышим в таинстве истины научаемые, что Бог сотворил человека вначале, и спас его, когда пал.

## ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Но касательно изложенного доселе возражающий, смотря на связь речи, согласится, может быть, с учением, потому что в сказанном, по-видимому, нет ничего чуждого боголепному образу мыслей. Но не с таким расположением примет, что следует далее, и чем наиболее усиливается таинство истины. Человеческое рождение, возрастание от младенчества до совершеннолетия, вкушение, питание, утомление, сон, печаль, слезы, оклеветание, судилище, крест, смерть, положение во гроб, — все сие, входя в состав таинства, ослабляет как-то веру людей низкого образа мыслей, так что они вследствие сказанного прежде не принимают и того, что говорится впоследствии. Не допускается и боголепная мысль о воскресении из мертвых по неприличию понятия о смерти. Но думаю, что, освободив несколько помысл от плотской дебелости, должно наперед уразуметь о хорошем и нехорошем, что это такое само по себе, и по каким признакам понимается то и другое. Ибо никто из людей рассудительных, конечно, не станет противоречить, что по природе одно только из всего постыдно, именно, порочная страсть; в чем же нет порока, то чуждо всякого срама. А к чему не примешано ничего противоположного, то, без сомнения, принадлежит к числу хорошего, и истинно хорошее не имеет примеси противоположного. Все же, что усматривается в области хорошего, боголепно. Посему пусть или докажут, что рождение, воспитание, возрастание, постепенное усовершенствование есте-

ства, испытание смерти, возвращение от смерти, суть пороки; или, если соглашаются, что исчисленное не принадлежит к порокам, то по необходимости признают, что чуждое порока нисколько не постыдно. Когда же доказано, что, без сомнения, сие хорошо; не жалки ли по своему неразумию утверждающие, будто бы хорошее не боголепно?

## ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Но скажут: естество человеческое мало и ограничено, а Божество беспредельно; как же беспредельное может быть объято атомом? Но кто говорит, будто бы ограниченностью плоти, как бы сосудом каким, объята беспредельность Божества? И во время нашей жизни духовное естество не бывает заключено внутри пределов плоти. Напротив того, телесный объем ограничивается собственными частями; а душа движениями мысли свободно простирается по всей твари, возносясь до небес, погружаясь и в бездны, проходя всю широту вселенной, с пытливостью ума проникая в подземелья; а нередко касается мыслию и небесных чудес, не тяготясь бременем тела. Если же душа человека, необходимостью естества соединенная с телом, свободно бывает всюду, то какая необходимость утверждать, будто бы Божество стесняется естеством плоти, и по доступным нашему разумению примерам не составить о Божественном домостроительстве какой-либо приличной догадки? Как в светильнике усматривается огонь, объявляющий собою подложенное вещество, и Слово различает огонь на веществе и вещество воспламеняющее огонь, на самом же деле нельзя, отделив это одно от другого, показать пламень сам по себе, в отдельности от вещества; напротив того и пламень и вещество составляют из себя одно: так (в этом примере никто да не принимает в рассмотрение истребительную силу огня, а напротив того, взяв в образе одно то, что прилично, да отринет несвойственное и несоответственное), подобно тому, что пламень, как видим, зависит от подложенного вещества и не заключается в веществе, что препятствует, представив себе единение и сближение

Божеского естества с человечеством, и при сближении этом сохранить боголепную мысль, уверовав, что Божество, хотя было и в человеке, не подлежало никакому ограничению?

## ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

Если же спрашиваешь: как Божество соединяется с человечеством? то смотри, прежде следует тебя спросить: какое сродство у души с плотью? Если же неизвестен способ соединения души твоей с телом, то, конечно, не должно тебе думать, чтобы и то стало доступно твоему постижению. Но как здесь и уверены мы, что душа есть нечто иное с телом, потому что плоть, разъединенная с душою, делается мертвою и бездейственной, и не знаем способа соединения: так и там, хотя признаем, что естество Божеское велелепно отличается от естества смертного и скоротечного, однако же неуместимо для нас уразумение способа, каким Божество соединяется с человечеством. Напротив того, что Бог родился в естестве человека, не сомневаемся в этом по причине повествуемых чудес, но отказываемся исследовать, как родился, потому что сие выше доступного помыслам. Ибо веруя, что всякое телесное и умственное бытие осуществлено естеством бесплотным и несозданным, вместе с верою в это не входим в исследование, из чего и как осуществлено. Но принимая, что приведено в бытие, оставляем неизведанным тот способ, каким составила вселенная, как вовсе несказанный и неизъяснимый.

## ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

А кто требует доказательств на то, что Бог явился нам во плоти, тот пусть обратит взор на силу. Ибо и вообще, что есть Бог, на сие едва ли имеет кто другое доказательство при свидетельстве дел. Посему как, взирая на вселенную, рассматривая законы домостроительства в мире, благодеяния, свыше оказываемые нашей жизни, понимаем, что выше всего есть некая сила, которая творит совершающееся и охраняет существа: так и в рассуждении явив-



шегося нам во плоти Бога достаточным доказательством Божественного пришествия признаем многодейственные чудеса, в описанных делах открыв все, чем отличается естество Божие. Божие дело — оживотворять людей; Божие дело — охранять существа промыслом; Божие дело — подавать пищу и питье получившим в удел плотскую жизнь; Божие дело — благодетельствовать нуждающемуся; Божие дело — истощенное немощью естество снова возвратить в себя здоровьем; Божие дело — равно обладать всею тварью: землею, морем, воздухом, надвоздушными пространствами. Божие дело — на все иметь довлеющую силу, и прежде всего быть сильнее смерти и тления. Посему, если бы в сказании о воплотившемся Боге недоставало чего-либо из этого, то чуждые нашей веры по праву отвергали бы наше таинство. А если все, из чего составляется понятие о Боге, усматривается в сказаниях о Нем, что препятствует вере?

#### ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ

Но говорят: рождение и смерть свойственны естеству плотскому. И я говорю то же. Но что прежде рождения, и что после смерти, в том нет ничего общего с нашим естеством. Ибо, взирая на оба предела человеческой жизни, знаем, с чего начинаем, и чем оканчиваем. Человек, начав бытие страданием, страданием и довершает. А там и рождение началось не страстию, и смерть кончилась не страданием; ибо и рождению не предшествовало чувство удовольствия, и за смертью не последовало тление. Не веришь ты чуду? Радуюсь этому неверию. Тем самым, что рассказываемое тебе почитаешь превышающим веру, признаешь, конечно, что чудеса сии сверхъестественны. Посему доказательством божественности Явившегося да будет тебе это самое, что проповедь сообщает не события естественные. А если бы повествуемое о Христе заключалось в пределах естества, то где было бы Божественное? Если же слово превышает естество; то самое, чему не веришь, — для тебя доказательство, что проповедуемый есть Бог. Человек рождается от супружеской четы, а по смерти предается тлению. Если бы проповедь заключала в себе это, конечно,

не подумал бы ты, что тот, в ком засвидетельствованы отличительные свойства нашего естества, есть Бог. Поелику же слышишь, что, хотя Он родился, однако же и способом рождения, и тем, что не допустил до себя изменения через тление, выступил из общих с естеством нашим пределов; то вследствие сего хорошо будет обратить неверие на другое, не почитать Его одним из видимых в природе человеком. Кто не верит, что таковой есть человек, тот, по всей необходимости, приведен будет к вере, что Он есть Бог. Ибо повествовавший, что Он родился, повествовал вместе, что и родился так именно. Посему, если вследствие сказанного верно, что Он родился, то по этому же самому, конечно, не невероятно и то, что родился именно так. Ибо сказавший о рождении присовокупил, что родился от Девы. И упомянувший о смерти засвидетельствовал и о воскресении по смерти. Посему если по слышимому допускаешь, что родился, и умер; то по тому же самому допустишь, конечно, что и рождение и смерть Его изъяты от страдания. Но это выше естества, следовательно не в пределах естества, конечно, и Тот, Кто оказывается родившимся сверхъестественно.

#### ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

Посему какая же, говорят, была причина Божеству снизойти до сего унижения, при котором колеблется вера, недоумевая, точно ли Бог, существо невместимое, недоумислимое, неизглаголанное, превышающее всякую славу и всякое величие, соединяется с малоценною оболочкою естества человеческого, так что и высокие Его действия унижаются сим соединением с ничтожным?

#### ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ

Не затрудняемся дать на сие боголепный ответ. Спрашиваешь о причине, по которой Бог родился среди человеков? Если отымешь от жизни оказанные свыше благодеяния, то не в состоянии будешь сказать, почему познаешь Божество. Ибо из того, что испытываем, познаем Благо-

детеля; имея пред глазами совершающееся, по сему заключаем о естестве действующего. Поэтому, если особый признак естества Божия есть человеколюбие, то имеешь ответ на предположенный тобою вопрос, имеешь причину явление Божия среди человеков. Немооществовавшее наше естество возымело нужду во врачующем; человек, подвергшийся падению, возымел нужду в подъемлющем; уклонившийся от жизни возымел нужду в оживотворяющем; удалившийся от причастия блага возымел нужду в возводящем ко благу; заключенному во тьме стало нужно пришествие света; пленник ощутил потребность в искупителе, узник — в защитнике, содержимый под игом рабства — в освободителе. Ужели это было мало и недостойно того, чтобы преклонить Бога снизойти для посещения естества человеческого, когда человечество было в таком жалком и бедственном положении? Но можно было, говорят, и человеку оказать благодетание, и Богу пребыть нестраждущим; ибо по изволению своему Создавший вселенную и единым движением воли Осуществивший несуществующее, почему и человека не вводит полномочною некоей и Божественною властью, похитив у сопротивной силы, в первоначальное состояние, если то Ему угодно, но идет дальними обходами, облакаясь в телесное естество, вступая в жизнь посредством рождения, переходя по порядку все возрасты, потом вкушая смерть, и таким образом достигая цели воскресением собственного Своего тела, как будто невозможно Ему было, пребывая на высоте Божественной славы, спасти человека Своим повелением, оставить же в стороне таковые околичности? Посему необходимо, чтобы и таким возражением противопоставили мы истину и ничто не препятствовало вере пытливо исследующих таинственное учение. Итак, рассмотрим сперва (что отчасти исследовано уже и выше) стоящее в противоположность добродетели. Как свету — тьма, и жизни — смерть; так, очевидно, добродетели противоположен порок, а не другое что кроме его. Как из множества усматриваемых в творении существ, ничто другое не состоит в противоположности свету и жизни, ни камень, ни дерево, ни вода, ни человек, ни какое-либо иное существо, кроме того, что собственно почитается противоположным, каковы тьма

и смерть; так и в рассуждении добродетели никто не скажет, что какую-либо тварь, кроме понятия порока, разумет ей противоположную. Посему если бы учение наше утверждало, что Божество рождено порочно, то возражающий имел бы случай нападать на веру нашу, так как о Божиим естестве думаем несообразное и несходное. Ибо непозволительно утверждать, будто бы истинная премудрость, благодать, нетление (и если еще есть какое высокое понятие и именование) впадает в противоположное. Итак, если истинная добродетель есть Бог, а добродетели противоположно не естество какое, но порок, Бог же рождается не в пороке, но в естестве человеческом; и одно только неприлично и постыдно — порочная страсть, в которой Бог и не был, и быть по естеству Своему не может: то почему стыдятся сего исповедания, что Бог соединился с естеством человеческим, когда в составе человека относительно к добродетели не усматривается ничего противного? Ибо ни дар слова, ни дар разума, ни способность приобретать познания, ни другое что сему подобное, составляющее особенность человеческой сущности, не противны понятию добродетели.

## ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ

Но самая изменчивость нашего тела, говорят, есть страдательное состояние, и кто в теле, тот бывает в страдании; но Божество бесстрастно. Следовательно, странно это понятие о Боге, если только утверждают, что бесстрастный по естеству входит в общение с страданием. Но и на сие воспользуемся опять тем же ответом, что страдательным состоянием иное называется в собственном смысле, а иное по неточному словоупотреблению. Что касается свободного произволения и от добродетели обращает к пороку, то подлинно есть страдание; все же, что в естестве усматривается переходным, идущим особою последовательностью, то в более собственном смысле можно назвать скорее делом, нежели страданием. Таковы например, рождение, возрастание, поддержание подлежащего посредством притекающей и извергаемой пищи, стечение в теле стихий,

и опять разложение сложившегося и переход в сродное. Чего же, по сказанию нашего таинства, коснулось Божество? Собственно ли так называемого страдательного состояния, которое есть порок, или естественного движения? Если бы в учении утверждалось, что Божество допустило до себя недозволенное, то должно было бы бежать от такого нелепого догмата, как не предлагающего о Божием естестве ничего здорового. Если же говорить, что Бог коснулся нашего естества, и первое бытие и особое существование которого возымели начало от Бога, то в чем погрешает проповедь против боголепного образа мыслей, когда в понятиях о Боге не входит в веру никакого страдательного расположения? Ибо не говорим, что врач подвергается страданию, когда врачует страждущего; напротив того ухаживающий за больным, хотя и касается недуга, сам остается свободен от страдания. Если рождение само по себе не есть страдание, то и жизни никто не назовет страданием. Напротив того к человеческому рождению приводит сладострастие, и стремление живых к пороку; — это есть недуг естества. Но таинство говорит, что Божество чисто от того и другого. Посему если рождение чуждо снотолению и жизнь — пороку, то какое остается страдание, в котором бы, по словам таинства благочестия, имел общение Бог?

Но если страданием назовет кто разлучение тела и души, то справедливо было бы гораздо прежде наименовать так соединение обоих. Ибо если расторжение соединенных есть страдание, то и сопряжение разъединенных может быть страданием; потому что и в сочетании раздельных и в разделении состоявших в связи представляется некое движение. Посему чем именуется последнее движение, тем надлежит называть и предшествующее. Если же первое движение, которое именуем рождением, названо будет страданием; то страданием же должно назвать и то, которым разрешается соединение тела и души. Но о Боге говорим, что был Он в том и другом движении нашего естества, и в том, которым душа соединяется с телом, и в том, которым тело разлучается с душою. А о человеческом составе, по причине неизреченного и невыразимого одного срастворения, смешанном, в рассуждении того и другого, чувственного,

то есть, и духовного, предусмотрено то, что единение неоднократно соединенных, разумею душу и тело, продолжается и навсегда. Ибо когда естество наше, следуя свойственному для него порядку и в Воплотившемся подвигнуто было к разделению души и тела; как бы липким каким составом, разумею Божественную силу, снова сопряг Он разделенное, приведши расторгнутое в неразрывное единение. И это есть воскресение, — того, что прежде было сопряжено, и по разложению взаимно соединяется, возвращение в неразлагаемое единение, чтобы человечеству возвратилась первоначальная благодать, и снова вступили мы в вечную жизнь, когда примешавшийся к естеству порок, по причине разложения нашего состава, исчезает в нас, как бывает это с жидкостью, которая, когда сосуд с нею разбит, не будучи ограждаема ничем, разливается и пропадает. Но как начало смерти, происшедши в одном, перешло на весь человеческий род; таким же образом и начало воскресения чрез Единого распространяется на все человечество. Кто восприняту Им душу снова соединил с собственным Своим телом тою силою Своею, которая при первом составлении срастворена была и с телом и с душою, Тот неким более общим способом соединил духовную сущность с чувственною, начало по порядку успешно сведя с концом. Ибо когда в воспринятом Им на Себя человеческом составе по разрешении душа снова возвратилась в тело, тогда соединение разделенного, как от некоего начала, в возможности равно переходит на весь человеческий род. И это есть таинство домостроительства Божия о человеке и воскресения из мертвых. Хотя смертию разлучается душа с телом, и не нарушается необходимый порядок естества, однако же Бог воскресением снова сводит их между собою, чтобы послужить для них разграничительным пределом того и другого, и смерти и жизни, когда как в Себе самом составит разделенное смертию естество, так и Сам соделается началом соединения разделенного.

## ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ

Но не решено еще сделанное нам возражение, скажет иной, в сказанном же находит для себя большую силу пред-

лагаемое нам неверными. Ибо если, как показало слово, во Христе столько силы, что в Его власти низложение смерти и вшествие жизни, то почему не волею единою производит желаемое, но околичным путем совершает наше спасение: рождается, воспитывается, испытанием смерти спасает человека? Можно Ему было и не подвергаться сему и спасти нас. На такое замечание людям благомыслящим достаточно сказать в ответ, что больные не предписывают врачам, как ухаживать за ними, и с благодетелями не входят в состязание о роде лечения, не говорят, почему врачующий прикоснулся к страждущему члену, и для прекращения болезни придумал такое средство, когда нужно было другое; напротив того, взирая на конец благодетельства, с благодарностью принимают благодетельство. Но поелику, как говорит Пророк, *множество благости* Божией доставляет сокровенную пользу (Пса. 30, 20.), и еще не усматривается ясно в настоящей жизни (а если бы ожидаемое было перед очами, то не имело бы силы все то, что говорят вопреки неверные; теперь же усматриваемое ныне одною верою ожидает грядущих веков, чтобы стать для них откровенным); то необходимо какими-либо умозаключениями изыскать, по возможности, решение предложенного вопроса, подобное предшествовавшему.

## ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ

Уверовавшим, что Бог приходил в мир, напрасно, может быть, и порицать сие пришествие, будто оно совершенно не премудро и не лучшим каким способом. Ибо для тех, которые не слишком упорствуют против истины, немаловажным доказательством Божия пришествия служит явленное прежде будущей жизни в настоящем веке, разумю свидетельство самых событий. Кто не знает, как все части вселенной наполняла демонская прелесть, посредством идолопоклонства возобладав людскою жизнью, как всем народам в мире обратилось в закон, в идолах служит демонам заклинанием в жертву животных и принесением на жертвенники мерзостей? Но с тех пор, как, по слову Апостола, *явися благодать Божия спасительная всем человеком*

(2 Тим. 2, 11.), пришедшая в естестве человеческом, все, как дым, обратилось в ничто; почему прекратились неистовства прорицалищ и провещаний; уничтожились ежегодные празднества и кровавые скверны гекатомб; у многих народов вовсе не стало храмов, притворов, капищ, жертвенников и всего другого, что служителями идолов направляемо было к обольщению себя самих и встречающих это, так что во многих местах и не помнят, бывало ли когда это; по всей же вселенной воздвигнуты вместо сего во имя Христова храмы и жертвенники, везде досточестное и бескровное священнодействие, и высокое любомудрие, более делом, нежели словом преспевающее, небрежение о телесной жизни и презрение к смерти, какое явно показали принуждаемые гонителями отступить от веры, в ничто вменив телесные уязвления и осуждение на смерть, чему, конечно, не подвергли бы себя, если бы не имели ясного и несомненного доказательства о Божием пришествии. То же самое достаточно сказать иудеям в знамение, что пришедший Тот, в Кого они не веруют; потому что до Христова богоявления славна была у них столица царей в Иерусалиме, знаменит оный храм, законны ежегодные жертвы и все, что для таинников, способных уразумевать, подробно изложено законом в загадках, согласно с узаконенным у них изначала служением благочестия, было доколе невозбранно. Но как увидели Ожидаемого, о Котором наперед научены были и пророками и законом, и вере в Явившегося предпочли оное исполненное заблуждений суеверие, которое худо отринув, хранили речения закона, служа более по обычаю, нежели по разуму; то после сего явившейся благодати они не приняли, и что было досточестного в их богослужении, то осталось в одних только рассказах о сем; храма не узнаешь и по следам; славный оный град оставлен в развалинах; не остается у иудеев ничего из узаконенного в древности, напротив того и самое досточтимое ими в Иерусалиме место по повелению властвующих сделалось для них недоступным.

## ГЛАВА ДЕВЯТНАДЦАТАЯ

Впрочем, поелику все это ни эллинствующим, ни главным преподавателям иудейских учений не кажется состав-



ляющим признаков Божия пришествия; то хорошо будет особо повести речь и о сделанных возражениях, почему естество Божие соединяется с нашим, самим собою спасая человечество, а не повелением совершая предположенное? Посему какое же может быть у нас начало, которое бы последовательно речь нашу привело к предположенной цели? Какое кроме сего — изложить кратко благочестивые понятия о Боге?

## ГЛАВА ДВАДЦАТАЯ

Итак, по признанию всех, должно веровать, что Бог не только могуществен, но и справедлив, благ, премудр, имеет все, что разум относит к наилучшему. Посему при настоящем домостроительстве следует не того хотеть, чтобы в совершающемся одно из боголепных свойств обнаруживалось, а другое нет. Ибо вообще ни которое из высоких именований, само по себе, по одиночке, в отдельности от других, не есть добродетель. И доброе, если не сопряжено с справедливым, премудрым, могущественным, не есть действительно доброе; потому что несправедливое, непремудрое, или немогущественное не есть доброе. И могущество, отделенное от справедливого и премудрого, не представляется добродетелию; потому что таковой род могущества есть зверский и насильственный. А также сказать должно и о прочем: если мудрое выступит из пределов справедливого, или если справедливое будет не вместе с могущественным и добрым, то подобное сему иной скорее наименует в собственном смысле пороком. Ибо почему кто-либо причислит к добру то, чему недостает совершенства? Если же во мнениях о Боге надлежит стекаться всем совершенствам, то посмотрим, домостроительство Божие о человеке имеет ли недостаток в каком-либо из боголепных понятий? В Боге, конечно, ищем мы знаков благости. Возможно ли же какое более явственное свидетельство доброты, как это — сделать своим бежавшего на противную сторону, и естеству постоянному, непревратному в добре, не согласоваться в действиях с удобо-

превратностию человеческого произволения? Бог не пришел бы, как говорит Давид, *во еже спасти нас* (Пса. 79, 3.), если бы не благодать вложила такое намерение. Но и благодать сего намерения не принесла бы пользы, если бы не премудрость действенным делала человеколюбие. Ибо что до тех, которые в болезненном состоянии, многим, может быть, хотелось бы, чтобы больной не страдал. Но это доброе изволение те только приводят в исполнение над больными, которым к исцелению больного содействует какая-то сила искусства. Итак с благодатию, без всякого сомнения, должна быть сопряжена мудрость. Каким же образом в совершавшемся вместе с благодатию оказывается и мудрость? Таким, что доброе видим не в одном только намерении. Ибо как намерение сделалось бы явным, не будучи обнаружено событиями? Дела же, последовательно происходящие в какой-либо связи и в порядке, показывают премудрость и искусство Божия домостроительства. А как, по сказанному прежде, мудрость, сопряженная с справедливостию; без сомнения, делается добродетелью (взятая же в отдельности, сама по себе не останется и благодатию); то в учении о домостроительстве спасения человеческого хорошо будет рассматривать во взаимной связи два свойства, разумею премудрость и справедливость.

## ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЕРВАЯ

Посему какая справедливость? Помним, без сомнения, сказанное, как следовало, в начале слова, а именно, что человек устроен по подобию Божия естества, сохраняя в себе сие подобие Божеству и в прочих добрых качествах, и в свободе произволения, — но будучи по необходимости естества изменчивого. Ибо кто начало бытия имеет чрез изменение, тому невозможно, конечно, не быть изменчивым; потому что самый переход из небытия в бытие есть некое изменение, при котором неосуществленное Божию силою преложено в сущность. И по другой причине в человеке необходимо оказывается изменчивость, по тому самому, что человек был подобием естества Божия; а упо-

добляемое, если бы не имело какой-либо инаковости, конечно, было бы тождественно с тем, чему уподобляется. Посему, так как инаковость с первообразом созданного по образу состоит в том, что Первообраз по естеству неизменен, а образ не таков, напротив же того, по изложенной причине, и осуществился через изменение, и изменяется, конечно, по тому самому, что есть подобие, а изменение есть движение, непрестанно простирающееся из одного состояния, в каком вещь находится, в другое; то два суть вида такового движения: одно совершается всегда к добру, в нем поступление вперед не имеет остановки, потому что не достигается предел пути; другое противоположно; в том его и состоятельность, что не бывает состоятельным; потому что противление добру, как сказано прежде сего, в таком же смысле различается от добра, в каком несуществующее называем различным от существующего, и небытие от бытия. Итак, поелику по удобопревратному и изменчивому стремлению и движению, невозможно естеству в самом себе пребывать неподвижным, то к чему-либо непременно устремляется произволение, естественно вовлекаемое в движение пожеланием лучшего. Но иное действительно хорошо по естеству, а иное не таково, и прикрашено каким-то призраком хорошего. Решать это поставлен внутри нас ум: и нам предстоит или улучшить действительно хорошее, или отвратившись от него, по какому-либо обману видимостью, увлечься в противоположное, как нечто подобное, по сказанию народной басни, случилось со псом, который, увидев в воде тень того, что нес он во рту, бросил настоящую пищу, разинув же пасть, чтобы схватить подобие пищи, остался голодным.

## ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ВТОРАЯ

Итак, поелику ум, ошибившись в пожелании подлинного добра, уклонился к тому, что не существует, лестию худого советника и изобретателя порока убежденный, будто бы хорошо то, что противоположно хорошему, ибо лесь не подействовала бы, если бы на уде порока не был, напо-

добие приманки, подделан призрак хорошего: итак поелику человек добровольно подвергся этому бедствию, по сластолюбию починив себя врагу жизни; то требуй от меня поодиночке всего, что приличествует понятиям о Боге: благость, правда, могущество, нетление, и если чем еще означает совершенство. Бог, как благий, исполняется милосердия к падшему; и как премудрый, не не знает способа, как возратить; делом же мудрости был и суд справедливости; ибо истинной справедливости никто не припишет неблагоразумию. Посему что же в сем справедливо? То, что против овладевшего нами не употреблено никакого насильственного полновластия, и по преизбытку силы Восхитившим нас у владеющего поработившему человека сластолюбием не оставлено никакого повода к оправданию. Так отдавшие свободу свою за деньги — рабы купивших, сделавшись продавцами самих себя; и ни им самим, ни другому кому не позволительно провозглашать их свободу, хотя бы предавшие себя на это бедствие были люди и благородного происхождения. Да и если кто, радея о проданном, употребит насилие против купившего, то, самовластно отнимая приобретенного в собственность законно, почтен будет несправедливым. Но если угодно, то снова купить такового никакой закон не воспрещает.

### ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ТРЕТЬЯ

Поелику таким же образом мы себя добровольно продали, то изъемлющему нас по благодати снова на свободу должно было примыслить, не насильственный, но справедливый способ возвращения. А сей способ таков, — войти в сделку с владеющим, чтобы взял, какую пожелает, цену за обладаемого. Посему что же, как вероятно, лучше было владеющему избрать и взять? По ходу дела можно составить некоторую догадку о его пожелании; а потом ясны для нас будут признаки искомого. Итак, кто, по причине представленной в начале сего сочинения, завистью к благоденствующему закрыл глаза для добра, и в себе породил мрак порока, и заболел началом и основанием наклоннос-

ти к худому и как бы матерью прочих пороков — любона-  
чалием, тот обменял ли бы на что́ обладаемого, кроме чего-  
либо очевидно высшего и большего, чтобы паче удовлет-  
ворить в себе страсти кичливости, за меньшее получая  
большее вознаграждение? Но в повествуемом от века ни в  
чем не знал ничего подобного тому, что́ усматривал в ви-  
димом тогда, в безмужнем чревоношении и нерастленном  
рождении, в девственных сосцах, в гласах невидимых су-  
ществ, свыше свидетельствующих о сверхъестественном  
достоинстве, в исцелении естественных недугов, соверша-  
емом Им без каких-либо средств, а одним только словом  
и устремлением воли, в возвращении умерших к жизни, в  
устрашении демонов, во власти над воздушными волне-  
ниями, в хождении по морю, между тем как пучина не  
делится на две части, и не обнажает дна проходящим, по-  
добно тому, что́ было в чудотворении Моисеевом, но по-  
верхность воды сверху обращается в сушу под стопую, и с  
надежным упорством поддерживает след, в раздаянии  
пищи, какого угодно количества, в обильных угощениях  
среди пустыни, для многих тысяч учреждаемых, которым  
не небо дождит манну, не земля, из собственного своего  
естества уготовляя пищу, доставляет удовлетворяющее по-  
требности, но из таинственных сокровищниц Божией силы  
исходит щедрость, готовый хлеб, возделываемый руками  
прислуживающих и умножаемый насыщением ядуших, —  
и услаждение рыбами, не морем принесенными на их по-  
требу, но Тем, Кто и самый род рыб посеял в море. И кто  
опишет по порядку одно за другим евангельские чудеса?  
Сию-то силу усматривая в Нем, враг видел, что предлага-  
емое ему в обмен больше того, чем обладает. Посему Его  
избирает стать женою за содержимых под стражею смер-  
ти. Но врагу невозможно было воззреть на непокрытый  
ничем образ Божий, не увидев в нем какой-либо части  
той плоти, которую покорил уже себе грехом. Поэтому  
Божество прикрывает себя плотию, чтобы враг, взирая на  
знакомое и сродное ему, не ужасался приближения преиз-  
быточествующей силы, и приметив, что сила незаметно  
более и более просиявает в чудесах, признал явившееся  
более вожделенным, нежели страшным, для себя. Видишь,

как благодать сопрягается с справедливостию, и премудростию не отделяется от них. Примыслить, чтобы Божественная сила соделалась доступною по причине телесного покрова, и домостроительству о нас не воспрепятствовал страх высокого явления, — сие, без сомнения, служит доказательством вместе и благодати и премудрости и справедливости. Ибо пожелать спасти — свидетельство благодати; соделаться же искупительною ценою за обладаемого другим — показывает справедливость, и примыслением недоступное для врага сделать доступным — есть доказательство высочайшей премудрости.

#### ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

Но внимательно следовавшему за порядком сказанного естественно спросить, где же усматривается в сказанном могущество Божества, где нетление Божественной силы? Почему, чтобы и это сделалось ясным, рассмотрим последствия таинства, в которых наипаче оказывается срастворенное с человеколюбием могущество. Итак во-первых то самое, что всемогущее естество возмозгло снизить до низости человечества, служит бóльшим доказательством могущества, нежели великие и сверхъестественные чудеса. Если Божественною силою совершается что-либо великое и высокое, — это как-то естественно и последовательно. И несколько не оказывается странным для слуха, если сказать, что всякая тварь в мире, и все, что умопредставляется вне видимого, составлены Божественным могуществом, осуществлены Божиею волею, как ей благоугодно. А снисхождение к уничиженному есть некий избыток силы, не встречающей ни малого препятствия в преестественном. Ибо как сущности огня свойственно стремление вверх, и никто не почитает достойным удивления, что с пламенем делается естественно; а если кто увидит, что пламень течет вниз, подобно тяжелым телам, то подобное сему вменяется в чудо, каким образом огонь остается огнем, и в образе движения отступает от естества, стремясь вниз: так и Божественное, все превосходящее могущество, не столько показывает величие небес, сияние

светил, благоустройство вселенной, непрестанное домостроительство существ, сколько снисхождение к немощи нашего естества. Как высокое усматривается в уничиженном, и высота не унижается? Как Божество, соединившись с человеческим естеством, и последним делается, и первым пребывает? Ибо, по сказанному прежде, сопротивная сила не имела возможности стать в общее с явноприсутствующим Богом и перенести ничем не прикрытое Его явление. Посему, чтобы требующему за нас выкупа можно было взять оный, Божество сокрылось под завесою нашего естества, и врагом, как жадными рыбами, с приманкою плоти увлечена была уда Божества, а таким образом, по водворении жизни на место смерти, и по явлении света на место тьмы, уничтожилось представляющееся противоположным свету и жизни. Ибо нет возможности и тьме оставаться в присутствии света, и быть смерти, когда действует жизнь. Итак вкратце повторив весь ход таинства, мы совершенно оправдаем Божественное домостроительство пред обвиняющими, за то, что Божество не само собою совершает спасение человеческого. Ибо во всем о Божестве должны иметь боголепные понятия, не разуметь о нем иное высоко, и не низводить иного из боголепного достоинства, но веровать, что в рассуждении Бога непременно имеет место всякая высокая и благочестная мысль, по связи завися одна от другой. Итак доказано, что благость, премудрость, справедливость, могущество, недоступность тлению, все открывается в понятии домостроительства о нас. Благость постигается в произволении спасти погибшего. Премудрость и справедливость показаны в способе нашего спасения. А могущество видно в том, что стал Он в подобии человеческом, в уничиженном виде нашего естества, и смерти подал о Себе надежду, будто бы она в силах, по подобию людей, овладеть и Им; но быв в ее власти совершил то, что свойственно Ему по Божеству; свойственно же свету уничтожение тьмы, а жизни — истребление смерти. Итак, поелику, совратившись с правого пути, в самом начале уклонились мы от жизни, и вовлечены были в смерть; то научаемся ли чему невероятному из таинства, если постигают оскверненных грехом чистота, умерших жизнь, заблудших путеводство, так что и скверна

очищается, и заблуждение исправляется, и умершее возвращается в жизнь?

## ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЯТАЯ

А что в естестве нашем пребывало Божество, сие не крайне малодушным, наблюдающим сущее нимало не дает основания находить то странным. Ибо кто такой по душе младенец, который, смотря на вселенную, не верит, что во всякой вещи есть Божество, проникающее и объемлющее ее и в ней пребывающее? Ибо все зависит от Сущего и ничему невозможно быть, имея бытие не в Сущем. Посему, если все в Божестве, и Оно во всем; то чего стыдятся в домостроительстве таинства научающего, что среди человеков пребывал Бог, о Котором веруют, что Он и теперь не вне человеков? Ибо, хотя способ присутствия Божия в нас не одинаков с тем; однако же, что Бог в нас, равно признается и ныне, и тогда. Как теперь в нас пребывает Содержащий естество в бытии; так тогда вступил в единение с нашим, чтобы оно соединением с Божественным стало Божественно, изъято от смерти, избавлено от мучительства противника. Ибо Его возвращение от смерти и для смертного рода делается началом возвращения в жизнь бессмертную.

## ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ШЕСТАЯ

Но иной, может быть, при исследовании сей справедливости, усматриваемой в этом домостроительстве, и премудрости, приходит к мысли, что в таковом способе примышлен за нас Богом некий обман. Ибо, что Бог, неузнанный врагом, не откровенным Божеством, но сокрытым под естеством человеческим, входит к обладающему, сие некоторым образом есть некий обман и обольщение, так как обманывающим свойственно, надежды тех, против кого злоумышляют, обращать на одно, а делать не то, чего они надеялись. Но у кого пред очами истина, тот согласится, что сие-то всего наиболее свойственно справедливости и премудрости. Ибо дело справедливости —



воздавать каждому по достоинству; а дело премудрости, — и не нарушать справедливости, и доброй цели человеколюбия не разлучать с правдивым судом, но то и другое благоискусно сопрягать между собою, по справедливости воздая, что чего достойно, а по благодати не отступая от цели человеколюбия. Итак посмотрим, не усматриваются ли в совершившемся оба сии качества. Ибо воздаяние по достоинству, которым вводится в обман обманщик, показывает справедливость. А цель совершаемого делается свидетельством благодати действующего. Справедливости свойственно воздавать каждому тем, чему кто наперед положил начала и причины; как и земля воздает плоды по роду вложенных в нее семян. А премудрости свойственно в способе воздаяния подобным не отступать от лучшего. Ибо как злоумышляющий на жизнь и исцеляющий подвергшегося злоумышлению одинаково примешивают к пище состав, только один примешивает яд, а другой врачевство от яда, и способ врачевания нимало не вредит цели благодеяния; и хотя обоими примешивается состав в пищу, но обращая внимание на цель, одного хвалим, а на другого негодуем: так и здесь по закону справедливости обманщик воспринимает то, чему семена вложил по собственному произволению; потому что обманувший человека приманкою удовольствия и сам обманывается человеческим видом. В цели же соделанного есть перемена к лучшему. Ибо один употребил обман к растлению естества; а справедливый, вместе благий и премудрый, измышлением обмана воспользовался к спасению растленного, благодетельствуя тем не только погибшему, но и самому причинившему нашу гибель. Ибо от приближения смерти к жизни, тьмы к свету, тления к нетлению, происходит уничтожение и превращение в ничто худшего, польза же для очищаемого от этого. Ибо, как по примеси малоценного вещества к золоту, обрабатывающие его, все чуждое и негодное истребляя обращением в пищу огню, драгоценнейшее вещество снова приводят в естественный ему блеск; и не без труда, правда, совершается сие отделение, потому что в продолжение некоторого времени потребительною силою огня уничтожается подмесь, по крайней мере служит неким у врачевании золоту истощение в нем быв-

шего в ущерб его доброте: таким точно образом, когда смерть, тление, тьма, и ежели есть какое еще порождение порока, проникли у изобретателя зла, приближение Божественной силы, подобно огню, произведя уничтожение противоестественного, оказывает естеству благодеяние нетлением, хотя и трудно сие разделение. Поэтому и самому противнику, если бы восчувствовал он благодеяние, не показалось бы сомнительным, что совершенное справедливо и спасительно. Как ныне те, кому во время лечения делают порезы и прижигания, негодуют на врачей, мучимые болью от резания; но, если от сего выздоравливают, и болезненное ощущение прижигания пройдет, то принесут благодарение совершившим над ними сие врачевание; таким точно образом, когда по истечении долгого времени изъято будет из естества зло, ныне к ним приращенное и сроднившееся с ними, поелику совершится восстановление пребывающих ныне во зле в первоначальное состояние, единогласное воздастся благодарение всей твари, и всех претерпевших мучение при очищении, и даже не имевших нужды в начале очищения, сие и подобное сему преподает великое таинство Божия вочеловечения. Ибо тем самым, что приобщился человечеству, прияв на себя все свойственное естеству, рождение, воспитание, возрастание, и дошедши даже до испытания смерти, совершил Он все сказанное прежде, и человека освободя от порока и врачуя самого изобретателя порока. Ибо очищение болезни, хотя оно и трудно, есть врачевание недуга.

## ГЛАВА ДВАДЦАТЬ СЕДЬМАЯ

А вступившему в единение с естеством нашим, конечно, следовало во всех его свойствах принять общение с нами. Ибо как смывающие нечистоту с одежды не делают так, чтобы иные пятна оставить, а другие свести, но всю ткань с одного конца до другого очищают от загрязнения, чтобы одежда стала одинаковой цены во всех частях своих, от мытья получив равную чистоту, так, поелику жизнь человеческая осквернена грехом в начале и конце и во всех средних частях, то омывающая сила должна коснуть-

ся всего, и не делать так, чтобы одно не уврачевано было очищением, а другое оставлено без уврачевания. Посему-то, так как жизнь наша двумя пределами отделена и здесь и там, разумею начало и конец; то на обоих пределах оказывается исправительная для естества сила и начала коснувшейся, и до конца простершей свое действие, и объявшаею все, что в середине между началом и концом. А как вход в жизнь сию для всех людей один, то приходящему к нам откуда должно переселяться в эту жизнь? С неба, может быть, скажет гнушающийся человеческим бытием, как чем-то срамным и бесславным. Но человечество не было на небе; никакой болезни греха не поселялось в премирной жизни. А Вступивший в единение с человеком с целью пользы совершил сие единение. Посему, где не было зла, и не жили человеческою жизнью, почему кто потребует, чтобы там облекся Бог в человека, лучше же сказать и не в человека, а в какой-то кумир и подобие человека?

Но какое было бы поправление нашему естеству, если бы, когда болеет земное живое существо, Божественное посещение приняло какое-либо существо другое, небесное? Ибо невозможно исцелить больному, если не принял уврачевания собственно страждущего члена. Посему, если бы больное было на земле, Божественная же сила не коснулась больного, имея в виду приличное для себя, то бесполезен был бы для человека труд Божественной силы над тем, что не имеет ничего общего с нами. Ибо Боже-ству равно неприлично (если вообще позволительно под неприличным разуместь что иное, кроме порока), и бесславие не больше уменьшается, по крайней мере для поставляющего по малоумию Божественное величие в том, чтобы не допускать общения с свойствами нашего естества, если облечется Божество телом небесным, а не земным. Ибо пред Всевышним и Неприступным, по высоте естества, вся тварь равно отстоит от Него долу, и все равнозначительно ниже Его. Совершенно неприступное не то, что для иного преступно, а другой приблизиться к тому не может, напротив того Оно равно выше всех существ. Поэтому земля не далее по достоинству, и небо не ближе, и существа, обитающие в каждой стихии, в сем отношении не разнятся между собою, так что одни касаются не-

доступного естества, а другие отделены от Него; разве предположим, что обладающая всем сила не равно проникает все существа, но в иных преизбыточествует, а в других она недостаточна; и вследствие сего кажется, что Божество, по разности в большем и меньшем, высшем и низшем, сложно, само с собою несходно, если только по естеству представляемо будет от нас далеким, а к кому-нибудь другому близким, и по близости сделается удобопостижимым. Но истинное учение ни долу, ни горе, не видит ничего для сравнения с высоким достоинством; потому что все в равной мере ниже силы всем управляющей, так что если земное естество почтут недостойным единения с Божеством, то не найдется никакого другого, имеющего это достоинство. Если же все в равной мере лишено сего достоинства, то Богу прилично благодетельствовать имеющему в том нужду. Итак исповедуя, что врачующая сила явилась там, где была болезнь, уверовали ли мы во что чуждое боголепному понятию?

## ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ВОСЬМАЯ

Но смеются над естеством нашим и позорят способ нашего рождения, а чрез это думают сделать смешным таинство, как будто неприлично для Бога таким путем войти в общение с человеческою жизнью. Но о сем говорено уже было прежде сего, а именно, что одно только гнусно по естеству своему — зло, и ежели еще что состоит в свойстве с пороком. А порядок естества, установленный Божиим изволением и законом, далек от укоризны в пороке. Иначе обвинение падет на Создателя естества, если и естество укорено будет в чем-либо гнусном и неприличном. Итак, если Божество чуждо одного порока, а порок по естеству не существует, таинство же скажет, что Бог был в человеке, а не в пороке; и если путь для человека в мир, которым рождаемое вступает в жизнь, один, то по какому же закону для Бога постановляют другой способ вступления в жизнь, хотя признают верным, что изнемогшее в пороке естество посещено Божественною силою, но с неудовольствием взирают на способ посещения, по незна-

нию, что всякое устройство тела само по себе имеет равную цену, и ничто содействующее в нем поддержанию жизни не заслуживает осуждения, как что-либо нечестное, или дурное? Ибо все устройство органических членов направлено к одной цели; цель же сия, — человеку пребывать в жизни. Посему, как прочие органы поддерживают в человеке настоящую жизнь, будучи разделены каждый для особого действования, и ими в порядке содержатся чувствующая и деятельная силы; так родотворные органы имеют промышление о будущем, вводя собою преемство естеству. Посему, если будешь смотреть на пользу, то после которого из признаваемых благородными будут они вторыми, и которого по справедливости не могут быть признаны предпочтительнейшими? Ибо не глазом, не слухом, не языком, не другим каким чувственным органом непрерывно продолжается род наш; все это, как сказано, служит для настоящего употребления, а в тех органах соблюдается человечеству бессмертие, так что смерть, всегда против нас действующая, некоторым образом бездейственна и безуспешна, потому что природа возобновляет себя, вознаграждая недостаток рождающимися. Итак, что же неприличное содержит в себе наше таинство, если Бог вступил в единение с человеческою жизнью посредством того чем естество борется с смертию?

## ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ДЕВЯТАЯ

Но оставляя это, покушаются опять другим опорочить учение, и говорят: если соделанное Богом прекрасно и боголепно, то для чего замедлял благодеяние? Почему, хотя порок был из начала, не пресек его возрастания в большую меру? На это у нас краткое слово, что замедление благодеяния нам было делом премудрости и промышления о полезном для естества. Ибо и в телесных болезнях, когда какой-нибудь испорченный сок проникнет в скважины тела; пока не обнаружится на поверхности все, что противоестественно вошло внутрь, искусно следующие за ходом болезней не дают врачевств сжимающих тело, но ждут, чтобы все кроющееся внутри вышло наружу, и тогда

уже против обнаруженной болезни употребляют врачевство. Итак, после того как болезнь греховная однажды уязвила естество человечества, общий всех Врач ожидал, чтобы никакого вида лукавства не осталось сокрытым в естестве. Поэтому не тотчас после Каиновой зависти и братоубийства начинается врачевание человека; потому что не стал еще видим порок растлившихся при Ное, и не обнаружались и жестокая болезнь содомского беззакония, и богоборство египтян, и гордыня ассириян, и незаконное Иродово детоубийство, и все другое упоминаемое историей, и что вне истории сделано в последующих родах, когда корень зла многообразно прозяб в человеческих произволениях. Итак, поелику порок достиг самой высшей меры, не было уже ни одного вида лукавства, на которое бы не отважились люди; то, чтобы врачевание действовало на всякий недуг, врачует поэтому, не начинающуюся, но в полную силу пришедшую, болезнь.

## ГЛАВА ТРИДЦАТАЯ

Если же кто думает уличить наше учение тем, что и по употреблении врачевания жизнь человеческая окверняется еще грехами, то пусть путеводит его к истине одно из знакомых ему подобий. Как у змеи, если получит смертельный удар в голову, не тотчас вместе с головою умирает влачимая сзади часть тела; но хотя голова мертва, однако же хвост одушевлен еще собственною своею раздражительностию, и не лишается жизненной силы; так можно видеть, что и порок, пораженный смертельным ударом, тревожит еще жизнь своими остатками. Но перестав и за сие порицать учение таинства, ставят ему в вину то, что не всех людей проникает вера. И говорят: почему благодать простерлась не на всех, напротив того иные приступили к учению, не малая же часть остается неприступившею, без сомнения, потому, что Бог или не хотел, или не мог, чтобы благодетель для всех было щедро? А то и другое не освобождает от порицания. Ибо неприлично Богу и не хотеть, и не быть в силах, делать добро. Посему, если вера есть нечто доброе; то почему, спрашивают, благодать не

на всех. Итак, если бы и нами в слове, было утверждаемо это, что вера по Божию изволению дается в удел людям, и одни призываются, а другие не имеют части в призвании; тогда кстати было бы взводить такое обвинение на таинство. Если же призвание для всех равноценно, не различает ни достоинств, ни возрастов, ни разности по народам (ибо для сего при самом начале проповеди служители слова по вдохновению Божию вдруг соделались единоплеменными со всеми народами, так что никто не лишен был возможности участвовать в благах); то основательно ли обвиняют еще Бога в том, что не всеми возобладало слово? Ибо имеющий власть над вселенною, по преизбытку чести уделенной человеку, предоставил иному и в нашей быть власти, и над этим каждый сам единственный господин. А это есть произволение, нечто не рабственное, но самовластное, состоящее в свободе мысли. Итак подобное обвинение справедливее возложить на тех, которые не были приведены к вере, а не на призывавшего к согласию. Ибо когда Петр вначале проповедовал слово в многолюдном собрании иудеев, и в один раз три тысячи приняли веру, неверовавших было больше, нежели уверовавших, Апостола не порицали за неверовавших. Ибо, при общем предложении благодати, отвергшемуся ее добровольно несправедливо было обвинять в этом злосчастии не себя, а другого.

## ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ПЕРВАЯ

Но не имеют недостатка к хитром возражении и на подобное сему. Ибо говорят: Бог, если бы хотел, мог и упорно противящихся принужденно привлечь к принятию проповеди. Но где будет их свобода? Где похвала преуспевающим? Одних неодушевленных и бессловесных можно чужою волею приводить, к чему угодно; словесное же и разумное естество, если перестало действовать свободно, утратило вместе и дар разумности. Ибо на что́ будет употреблять разум, если власть избирать, что́ заблагорассудится, лежит на другом? Если же произволение остается недейственным, то по необходимости уничтожается доб-

родетель, встретившая себе препятствие в неподвижности произволения. Если же нет добродетели, то жизнь теряет цену, ум уступает место судьбе, отъемлется похвала у преуспевающих, грех непобедим, различие в жизни не определено. Ибо кто еще будет вправе осуждать невоздержного, или хвалить целомудренного, когда у всякого готов этот ответ: из всего, что бывает с нами, ничто не в нашей воле, но человеческие произволения могущественнейшим владычеством приводятся к тому, что угодно обладающему. Итак, не благодати Божией вина, что не во всех бывает вера, но расположения принимающих проповедь.

## ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ВТОРАЯ

Что еще сверх этого произносят возражающие? То наипаче, что высочайшему естеству вовсе не должно было доходить до испытания смерти, но и без этого по преизбытку силы было можно с удобством совершить, что угодно. А если и непременно сие требовалось, по какой-то таинственной причине, то не следовало подвергаться позору бесчестного образа смерти. Ибо какая смерть, говорят, была бы бесчестнее крестной? — Посему что же скажем и на сие? То, что смерть необходимою делает рождение. Ибо Кто однажды признал себя причастным человечеству, Тому должно было принять на себя все отличительные свойства естества. Посему, так как жизнь человеческая отличена двумя пределами, и если бы переступивший один предел не коснулся последующего за ним, намерение осталось бы совершенным вполноту, потому что не коснулся другого отличительного свойства в естестве нашем. Но, может быть, иной, точнее изучив таинство, с большим правом скажет, что не по причине рождения последовала смерть, напротив того, наоборот ради смерти принято рождение. Ибо Присноживущий принимает на себя телесное рождение, не в жизни имея нужду, но нас возвращая от смерти к жизни. Итак, поелику должно было совершиться возвращение от смерти целого естества нашего; то, как бы к лежащему простирая руку и для сего прикинувшись к нашему трупу, настолько приблизился к смерти, что коснулся



омертвения и собственным Своим телом дает естеству начало воскресения, силою Своею совооставив целого человека. Поелику неоткуда, но из нашего смешения была богоприемная плоть, в воскресение превознесенная вместе с Божеством; то, как в нашем теле действенность одного из чувственных органов приводить в сочувствие все соединенное с сим членом; так, поелику все естество есть как бы одно некое живое существо; воскресение части распространяется на все, по непрерывности и единению естества, будучи передаваемо от части целому. Посему, что невероятного дознаем из таинства, если стоящий склоняется к падшему, чтобы восставить лежащего? О кресте же, не заключает ли он в себе другого какого более глубокого понятия, пусть доведываются испытатели сокровенного. А какое дошло до нас по преданию, состоит в следующем. Поелику в Евангелии говорится и делается все согласно с высшею и божественною жизнью, и нет ничего такого, в чем не оказывалось бы непременно некое примешение Божественного к человеческому, и когда слово или дело производится по-человечески, разумеемое в сокровенном смысле указывает на Божество; то и в этом отношении последовательно будет не то, чтобы на одно обращать внимание и упускать из виду другое, но то, чтобы, как в бессмертном усматривать человеческое, так в человеке доведываться Божественного. Ибо, так как Божеству свойственно проникать все, и сраспростираться с естеством существ во всякой части; (ничто не может пребывать в бытии, не пребывая в сущем, — собственно же и первоначально сущее есть Божие естество, о котором по необходимости принуждает верить, что Оно во всех существах, самое пребывание существ), то от креста, по наружному своему виду разделенного четырехчастно, так что от середины, в которой сопрягается он сам с собою, счисляются четыре отрога, научаемся тому, что во время смертного домостроительства на нем распростерт был Тот, Кто все связует и сообразует с Собою, различные естества существ приводя Собою в единое согласие и в стройность. Ибо в существах представляется иное или вверху, или внизу, или мысль идет к тому, что на сторонних пределах.

Посему обозрим ли умом состав или небесных, или подземных, или по обе стороны вселенной пределов, повсюду помыслу нашему встречается Божество, одно созерцаемое в существах, во всякой их части и содержащее все в бытии. Но естество сие надобно ли наименовать Божеством, или Словом, или Могуществом, или Премудростью, или другим чем высоким и наиболее способным показать подлежащее, учение наше нимало не спорит о слове, или имени, или образе речи. Итак, поелику вся тварь к Нему обращает взор, вокруг Него состоит и чрез Него делается сама с собою связною, потому что Им связуется горнее с дольным, и что по сторонам, друг с другом; то должно было не слухом только руководиться нам к уразумению Божества, но и зрение соделать учителем высших понятий, чем подвигшись и великий Павел тайноводствует народ ефесский, учением вложив в них силу познать, *что́ есть глубина и высота и широта и долготы* (Ефес. 3, 18). Ибо каждый отрог креста именует собственным его именем, высотой называя, что́ вверху, глубиною, что́ внизу, а широтою и долготою поперечные протяжения. А в другом месте подобное понятие яснее, как думаю, представляет Филиппийцам, которым говорит, что *о имени Иисуса Христа всяко колено поклонится небесных и земных и преисподних* (Фил. 2, 10). Здесь под одним объемлет незнанием среднее и земное, наименовав земным все, что́ в середине между небесным и преисподним. Вот что́ дознали мы о таинстве креста. А что́ после сего по порядку содержит в себе учение, то таково, что и неверные не признают в этом ничего чуждого боголепному понятию. Ибо то, что не остался во владычестве смерти, что язвы, произведенные на теле железом, не сделались ни малым препятствием к воскресению, что свободно является ученикам по воскресении, когда хочет; пребывает с ними, будучи невидимым, становится посреди, не имея нужды входить дверями, укрепляет учеников дуновением духа, обещается быть с ними, никакою не остеняться средою, видимым образом восходить на небо, а духовно пребывает повсюду, и что́ еще подобного сему содержит в себе история, нимало не имеет нужды в пособии умозаключений для доказательства, что это Божественно, и есть дело высочайшей и все

превозмогающей силы. О сем, думаю, не должно и говорить подробно, потому что учение само по себе показывает преестественность. Но как некоторую часть таинственных учений составляет и домостроительство купели (угодно ли кому будет наименовать это крещением, или просвещением, или пакибытием, спорить об имени не станем); то хорошо сказать кратко и о сем.

### ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ТРЕТЬЯ

Когда услышат от нас подобное следующему: поелику мертвенное переходит к жизни, то следовало, чтобы вместо первого рождения, вводящего в жизнь смертную, изобретено было другое рождение, не растлением начинающееся и не истлением оканчивающееся, но вводящее рожденного в жизнь бессмертную (ибо как от смертного рождения и рожаемое по необходимости смертно, так рожаемое рождением, недопускающим растления, не подлежит истлению смерти); когда услышат сие и подобное сему, и узнают предварительно способ, а именно, что молитва к Богу, призвание небесной благодати, вода, вера нужны к совершению таинства возрождения; тогда, взирая на видимое, затрудняются верить, находя, что совершаемое телесно не соответствует обетованию. Почему, говорят, молитва и призвание Божественной силы, совершаемое над водою, делается главною причиною жизни для посвящаемых? — Для них, если не крайне упорны, чтобы довести их до соглашения на сей догмат, достаточно простого слова. Ибо спрошу: поелику всякому известен способ плотского рождения, то как делается человеком, что полагается в основание состава живого существа? Но об этом невозможно сказать ничего такого, что по какому-либо умозаключению нашло бы себе вероятность. Ибо что общего у человеческого семени с качеством усматриваемым в человеке? Вполне сложившийся человек есть существо словесное и смысловое, одаренное умом и знанием; а семя отличается каким-то влажным качеством, и понятие о нем не заключает в себе ничего более усматриваемого чувством. Посему какой, вероятно, ответ сделают

нам спрошенные, как поверить, что человек образовался из семени; такой мы дадим спрашивающим о возрождении, совершаемом водою. Ибо и там всякий спрошенный прежде всего может сказать, что человек образуется Божественною силою, без присутствия которой семя осталось бы неподвижным и бездейственным. Итак, если там не подлежащее производит человека, но Божественная сила в естество человеческое претворяет видимое; то крайняя будет непризнательность, там свидетельствуя о столь великой силе в Боге, думать, что в этом деле Божество бес- сильно исполнить Свою волю. Говорят: что общего между водою и жизнью? Что же общего, спросим и мы, между влажностью и Божиим образом? Но там нисколько не странно, если по воле Божией влага превращается в благороднейшее живое существо. Равным образом и об этом скажем: ничего нет удивительного, если присутствием Божественной силы рожденное в тленном естестве преобразуется в нетление.

#### ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

Но требуют доказательства, что призываемое Божество присутствует при совершаемых освящениях. Требующий этого пусть снова прочтет исследованное прежде сего. Ибо довод, что действительно Божественна сила, явившаяся нам во плоти, служит подтверждением настоящего учения. Если доказано, что Явившийся во плоти, показавший Свое естество чудесами совершенного Им, есть Бог: то доказано вместе и то, что во все время призывания пребывает Он при совершаемом. Как у каждого существа есть некая особенность, знакомящая с естеством, так особое свойство Божественного естества есть истина. Но Бог обетовал всегда оставаться соприсушим с призывающими Его, быть среди верующих, во всех пребывать и сопри- сутствовать с каждым; а посему в другом доказательстве о присутствии Божиим при совершаемом не имеем нужды, как самыми чудесами уверившись, что Бог есть, так не сомневаясь, что, по нелживости обетования, обетованное исполняется. А что молитвенное призывание предшеству-

ет в Божественном домостроительстве, это служит неким избытком в доказательстве, что совершаемое приводится в исполнение Богом. Ибо если и при другом способе произведения на свет людей, стремления рождающих, хотя бы ими и не было в молитве призываемо Божество, как сказано выше, рождаемое производят Божиею силой, по удалении которой усилие их недействительно и бесполезно, то кольми паче при духовном способе рождения, где Бог, как веруем, обетовал присутствовать при совершаемом, и делу Свою придал силу, и где наше произволение имеет стремление к вожделеваемому, если надлежащим образом присовокупится пособие молитвы, — предприемлемое совершится более благоуспешно. Но как молящиеся Богу, чтобы воссияло им солнце, нимало не замедляют сим того, что непременно должно быть, и никто не скажет, что бесполезно усердию молящихся, если просят Бога о том, что непременно будет: так и верующие, что по неложному обетованию Возвестившего, благодать непременно присуща возрождаемым посредством сего таинственного домостроительства, или приобретают приращение некое благодати, или не отвращают от себя той, какая уже есть. Что Бог непременно соприсущ, уверяет в сем то, что обетовавший есть Бог; а свидетельством Божества суть чудеса; по сему нет никакого сомнения, что Бог присущ во всем.

#### ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ПЯТАЯ

Схождение же в воду и троекратное пребывание в ней человека заключает в себе другое таинство. Поелику способ спасения нашего соделался действительным, не столько вследствие преподанного предписания, сколько от того самого, что соделал Вступивший в общение с человеком, самым делом совершив жизнь, чтобы восприятою Им и обоженной плотию спасено было все ей сродственное и с нею однородное: то необходимо стало примыслить некий способ, в котором было бы некое сродство и подобие в происходящем между последующим и предшествующим. Посему надобно видеть, в чем оказывается действующим Началовождь жизни нашей, чтобы, как говорит Апостол,

по Начальнику (Евр. 12, 2) спасения нашего, благоуспевало подражание в последующих. Как учащиеся стройному в вооружении движению, по замечаемому ими у обучившихся военным порядкам, достигают воинской опытности; а кто не выполняет на деле того, что ему прежде показано, тот остается неприобретшим таковой опытности: таким же образом и при равной тщательности о добре непременно одинаково необходимо последовать и подражать Началовождю нашего спасения, приводя в действие, что Им прежде было показано. Ибо невозможно направить к равному пределу идущих неодинаковыми путями. Как затрудняющиеся проходить по извилинам лабиринтов, если встретят кого опытного в этом, следуя позади его, проходят по разнообразным и обманчивым изворотам зданий, где не пройти бы, если бы шли не по следам ведущего; так разумеи, что и лабиринт этой жизни неисходен для естества человеческого, если не будет кто держаться того же пути, которым Бывший в сем лабиринте поставил Себе вне его ограды. Лабиринтом же называю иносказательно неисходное тление смерти, в котором заключен жалкий род человеческий. Что же видели мы в Начальнике спасения? Тридневную мертвость и снова жизнь. Следовательно надлежало, чтобы и в нас примышлено было некое такое же подобие. Посему какое же это примышление, которым и в нас исполняется подражание совершенному Им? Все умершее имеет для себя свое собственное и естественное место — землю, на которую склоняется, и в которой бывает сокрыто. Но великое между собою сродство имеют земля и вода, единственные из стихий, которые тяжелы, стремятся вниз, одна в другой пребывают, и одна другую удерживаются. Посему, так как смерть Началовождя нашей жизни сопровождалась подземным погребением, и произошла по общему закону естества; то подражание смерти, совершаемое нами, изображается в ближайшей к земле стихии. И как оный Человек свыше, восприяв на Себя мертвость вместе с подземным положением, тридневным возшел опять к жизни; так и всякий, кто в единении с Ним по естеству тела, имея в виду преуспеть в том же, то есть достигнуть этого предела жизни, — вместо земли наливая воду и погружаясь в этой стихии, троекрат-

ным повторением подражает тридневной благодати воскресения.

Но подобное сему говорено было и прежде, а именно, что по домостроительству промыслом Божиим на естество человеческое наслана смерть, чтобы, по очищении от порока во время разрешения тела и души, человек снова воскресением воссоздан был здоровым, бесстрастным, чистым и чуждым всякой примеси порока. Но в Началовожде нашего спасения домостроительство воспринятой смерти возымело окончательное совершенство, вполне приведенное в исполнение по особой цели; ибо смертью разъединено соединенное, и снова сведено воедино разделенное, чтобы, по очищении естества разложением бывшего в единении, — разумею душу и тело, возвращение разрешенного в один опять состав соделалось чистым от чуждой примеси. А как в последующих Началовождю естество их не вмещает в себе точного подражания во всем, но приав в себя ныне, сколько возможно, прочее предоставляет последующему за сим времени, то чему же здесь подражание? Тому, что в образе умерщвления, представляемом посредством воды, производится уничтожение примешавшегося порока, правда, не совершенное уничтожение, но некоторое пресечение непрерывности зла, при стечении двух пособий к истреблению злого, покаяния согрешившего и подражания смерти, — которыми человек отрешается несколько от союза с злом, покаянием будучи приведен в ненавидение порока и в отчуждение от него, а смертью производя уничтожение зла. А если бы подражающему возможно было принять на себя совершенную смерть, то сделанное им было бы не подражанием, а отождествлением, и зло уничтожилось бы в целости естества нашего, так что, как говорит Апостол, человек однажды навсегда умер бы греху (Рим. 6, 2.). Но как, по сказанному, в такой мере подражаем высочайшей силе, в какой вмещает сие нищета нашего естества; то, трижды возливая на себя воду, и снова восходя от воды, подражаем спасительному погребению и воскресению, совершившемуся в трехдневный срок, представив в мысли то, что, как в нашей власти, вода, и пребывание в воде, и изникновение из нее, так во власти Того, Кто владычествует над вселенною, было, по-

грузившись в смерть, как мы в воду, снова войти в собственное Свое блаженство.

Посему, если кто примет во внимание, что более согласно с разумом, если будет судить о совершаемом по силе каждого, то не найдет никакого разногласия в совершаемом тем и другим, сколько возможно, по мере естества. Ибо, как человек, если захочет, может безопасно прикасаться к воде, так Божественной силе в бесконечное число крат легче смерть и то, чтобы принять ее, и не подвергнуться страданию. Посему-то необходимо нам в воде предусматривать мысленно благодать воскресения, и чрез это познавать, что равно для нас удобно и креститься в воде и снова воспринять от смерти. Но как в делах житейских одно главнее другого, и хотя дело не было бы успешно без сего другого, однако же, если кто начало сравнивает с концом, то сравниваемое с концом начало дела покажется ничем (ибо что равного — человек и полагаемое в состав сего живого существа? однако же, если нет последнего, не произойдет и первое); так и то, что в великом воскресении по естеству важнее, здесь имеет свои начала и причины; ибо невозможно совершиться тому, если бы не предшествовало это. Невозможно же, говорю, человеку без возрождения в бане крещения достигнуть воскресения, имея в виду не просто возрождение и претворение нашего естества (ибо к сему, без сомнения, должно идти естество по домостроительству Учредившего, побуждаемое даже и собственными нуждами, хотя человек получит благодать в бане крещения, или останется и непричастным сего освящения), но восстановление в состояние блаженное, божественное и далекое от всяких печалей. Ибо не все, что воскресением снова возвращается в бытие, входит в ту же жизнь; но великая среда между очистившимися и имеющими нужду в очищении. Для кого в этой жизни предшествовало очищение банею крещения, тем будет исход к сродному; а чистому усвоится бесстрастие; и что в бесстрастии блаженство, — сие несомненно. Но в ком загубели страсти, и не произведено никакого очищения скверны, ни таинственною водою, ни призыванием Божественной силы, ни исправлением посредством покаяния; тем по всей необходимости должно быть в приличном сему



состоянии. А поддельному золоту прилично горнило, чтобы, по истреблении примеси к ним порока, впоследствии долгие века естество их сохранялось чистым пред Богом. Посему, так как в огне и в воде есть некая очистительная сила, то таинственную водою омытые от скверны зла не имеют нужды в ином роде очищений; а непосвященные сим очищением по необходимости очищаются огнем.

### ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ШЕСТАЯ

И общий смысл и учение Писания показывают, что не омытому до чистоты от всех нечистот порока невозможно вступить в божественный лик. Сие-то, будучи мало само по себе, служит началом и основанием великих благ. Малым же называю по легкости преспеяния. Ибо какой труд в этом — веровать, что Бог вездесущ, что, как сущий во всех, присущ и в призывающих Его животворящую силу, а как присущий, творит, что́ Ему свойственно? Особенное же свойство Божией деятельности — спасение имеющих в Нем нужду; а спасение действительно совершается очищением в воде; и очистившийся делается участником чистоты; подлинно же чистое есть Божество. Видишь, что малое нечто поначалу, то есть, вера и вода, так благоуспешны; вера предоставлена нашему произволению; а вода в тесной связи с человеческою жизнью; но как велико и важно происходящее от них благо, когда в свойстве с ним состоит и Божество!

### ГЛАВА ТРИДЦАТЬ СЕДЬМАЯ

Но как существо человеческое есть нечто двойное, срастворенное из души и тела; то спасаемым необходимо тем и другим следовать за Руководящим к жизни. Посему душа, соединившись с Ним верою, в этом имеет основание спасения; ибо в единении с жизнью есть общение жизни. А тело иным способом вступает в приобщение и единение с Спасающим. Ибо, как, приняв по чьему-либо злоумышлению в себя отраву, тлетворную ее силу ослабляют другим составом; и противоядию так же, как и губитель-

ному веществу, надобно войти во внутренности человека, чтобы ими всему телу уделена была целебная сила: так, вкусив разрушающего естество наше, по необходимости возымели мы нужду в том, что разрушаемое совокупляло бы снова воедино, так чтобы таковое противоядие, быв принято нами, своим противодействием отразило вредность отравы, прежде сего сообщенную телу. Что же это за противодействие? Не иное что, как оное Тело, которое оказалось сильнейшим смерти и послужило началом нашей жизни. Ибо как, по слову Апостола, *мал квас все смешение* делает подобным себе (1 Кор. 5, 6.); так и Тело, преданное на смерть Богом, входя в наше тело, целое претворяет и пременяет в Себя. Как по примешении тлетворного к здоровому все срастворение стало ни к чему негодным, так и бессмертное Тело, когда бывает в принявшем оное, все претворяет в Свое естество. Но невозможно чему-либо стать внутри тела иначе, как вошедши во внутренности ядением и питием. Посему необходимо возможным для естества способом принять в себя животворящую силу Духа.

Поелику же одно только оное богоприемное Тело пришло в Себя сию благодать, и доказано, что нашему телу невозможно иначе достигнуть бессмертия, как в общении с бессмертным став причастным нетлению: то надлежит рассмотреть, как стало возможно, что одно оное Тело, в целой вселенной всегда разделяемое стольким тысячам верных, в каждом из части делается целым, и само в себе также пребывает целым. Посему, чтобы вера наша, обращающая внимание на последовательность речи, не имела никакого сомнения в рассуждении предложенной мысли, надлежит заняться несколько в слове естествословием тела. Кто не знает, что естество тела нашего само по себе, в собственной своей ипостаси, жизни не имеет, но с помощью отвне притекающей силы поддерживает себя, и пребывает в бытии, непрерывным движением привлекая в себя недостающее и отрывая от себя излишнее. И как мех какой, наполненный какою-либо влагою, если влитое будет выходить дном, не сохранит своего вида по объему, когда в происходящую пустоту не будет сверху вливаемо что-либо другое; почему, кто смотрит на объемистую поверхность сего сосуда, тот знает, что она не собственно

принадлежит видимому, но что влитое в мех придает вид внешнему его объему; так и устройство нашего тела для своего состава, сколько известно нам, не имеет ничего собственного, но пребывает в бытии привходящею в него силою, и эта сила есть и называется: *пища*; да еще же, не одна и та же для всех питающихся тел, но некая каждому приличная дается в удел Домостроителем природы. Ибо одни из животных питаются, вырывая себе корни; другим пищею служит трава; а пища иных — плоти. Человеку по преимуществу пищею бывает хлеб, и для поддержания и сохранения влажности — питием не одна только вода, но нередко подслащаемая вином в пособие той теплоте, которая в нас. Посему, кто взирает на это, тот, по возможности, имеет в виду объем нашего тела. Ибо когда бывает это во мне, соответственно своим свойствам делается кровью и телом, по претворении пищи пременяющею силою в виде тела.

По исследовании этого объясненным способом должно снова возвратиться мыслию к предложенному. Ибо спрашивалось, как одно оное Тело Христово оживотворяет весь человеческий род тех, в ком есть вера, всем будучи разделяемо и само не умаляясь. Итак может быть, мы близки уже к правдоподобному ответу. Ибо если ипостась всякого тела бывает из пищи, а пища есть ядение и питие, и для ядения служит хлеб и для пития — вода, подслащаемая вином; Слово же Божие, по объясненному в первых главах, как Бог и Слово, вступило в единение с естеством человеческим, и быв в нашем теле, не иной какой новый состав устроило естеству человеческому, но обыкновенными и приличными средствами продолжало существование Тела Своего, снедию и питием поддерживая его ипостась; снедию же был хлеб: то посему, как относительно к нам, о чем говорено уже неоднократно, кто видит хлеб, тот некоторым образом видит человеческое тело, потому что хлеб, будучи в теле, делается телом; так и там богоприемное Тело, принимавшее в пищу хлеб, в некотором отношении было с ним одно и то же, по причине, как сказано, в естество тела преложенной пищи. Ибо что свойственно всякой плоти, то признано и об оной Плоти, а именно, что и оное Тело поддерживалось хлебом. Но Тело

то вселением Бога Слова претворено в возведенное до Божеского достоинства; посему не без основания верую, что хлеб, освящаемый Божьим Словом, и ныне претворяется в Тело Бога Слова. Ибо и оное Тело в действительности было хлеб, освящалось же обитанием Слова, обитавшего в плоти. Посему от чего хлеб, в оном Теле претворившись, принял Божественную силу, от того же самого равное сему бывает и ныне. Ибо там благодать Слова святым делала Тело, которого состав был из хлеба, и которое некоторым образом само было Хлеб: и здесь также хлеб, по слову Апостола, *освящается Словом Божиим и молитвою* (1 Тим. 4, 5.), не ядением и питием входя в Тело Слова, но прямо претворяясь в Тело Слова, как сказано Словом: *сие есть Тело Мое* (Матф. 26, 26.). А поелику всякая плоть питается и влагой (ибо без сочетания с нею землянистое в нас не может продолжать жизни; как твердою и крепкою пищею подкрепляем твердое в теле, так и влаге доставляем приращение из однородного с нею вещества, которое, перешедши в нас, прелагающею силою обращается в кровь, особливо если у вина позаимствует силу к претворению в теплоту); а потому, так как богоприемная Плоть Бога Слова в состав Свой приняла и эту часть, и явившееся Слово для того соединилось с бренным естеством человеческим, чтобы общением с Божеством обожилось и человечество: то по сему самому, по домостроительству благодати, посредством плоти сообщает Себя всем уверовавшим, у которых состав из вина и хлеба, срастворяясь с телами их, чтобы единением с бессмертным и человек соделался причастником нетления. Дает же это, силою благословения естество видимого преобразив в тело и кровь.

## ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ВОСЬМАЯ

В сказанном, думаю, ни малого нет опущения относительно к тому, что требует исследования о таинстве, кроме учения о вере, которое кратко изложим и в настоящем сочинении. А для требующих более совершенного изъяснения, предложили уже мы оное в других своих трудах, с возможным для нас тщанием в точности раскрыв сие уче-

ние. Это те наши сочинения, в которых входили мы в состязание с противниками, и сами по себе занимались исследованием касательно предлагаемых нам вопросов. В настоящем же слове заблагорассудили мы столько сказать о вере, сколько заключает в себе евангельское слово, чтобы рождаемому духовным возрождением знать, от кого он рождается, и каким делается живым существом. Ибо сей только вид рождения во власти человека — стать тем, чем сам изберет.

### ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ДЕВЯТАЯ

Прочие рождаемые происходят на свет от похоти рождающих; рождаемый же духовно зависит от свободы рождаемого. Итак, поелику опасность в том, чтобы, по свободе предоставленного каждому выбора, не ошибиться в действительно полезном; то сказываю, что стремящемуся к собственному своему рождению хорошо будет предугадать своим рассудком, какой отец принесет ему пользу, и от кого лучше образоваться его естеству; ибо сказано, что таковым порождением свободно избираются родители. Итак, поелику все существующее делится на два рода, — на созданное и несозданное, и естество несозданного обладает неизменяемостью и непреложностью, тварь же по превратности изменяема; то по рассудку избирающий полезное, какого естества изберет скорее соделаться чадом, — представляющегося ли превратным, или обладающего непреложностью, постоянством и всегда одинаковым пребыванием в добре? И как в Евангелии преподано о трех Лицах и о трех Именах, от которых бывает рождение верующих, и рождаемый о Троице равно рождается от Отца и Сына и Святого Духа; ибо о Духе Евангелие говорит так: *рожденное от Духа дух есть* (Иоан. 3, 6.), и Павел рождает *о Христе* (1 Кор. 4, 6.), и Отец есть отец всем (Фил. 1, 2.): то да трезвится при сем мысль слушателя, чтобы не сделаться ему порождением естества непостоянного, когда возможно виновником собственного своего естества соделывать непреложного и неизменяемого. Ибо по расположению сердца у приступающего к домостроительству и со-

вершаемое имеет силу, так что исповедующий святую Троицу несозданную вступает в непревратную и неизменяемую жизнь, а кто, по ложному понятию, видит в Троице естество созданное, и после сего крестится в Нее, тот снова рождается в превратную и изменяемую жизнь; ибо рождаемое по необходимости однородно с естеством рождающих. Посему что полезнее, — войти ли в жизнь непревратную, или опять влачиться в жизни непостоянной и изменяемой? Итак, поелику для всякого имеющего сколько-нибудь разума явно, что несравненно предпочтительнее постоянное непостоянного, совершенное недостаточного, ни в чем не имеющее нужды — нуждающегося, то, чему некуда идти выше, и что всегда пребывает в совершенстве добра, — с преспеянием простирающегося вперед; то имеющему ум необходимо избрать одно из двух, — или уверовать, что святая Троица — естество несозданное, и таким образом Ее в духовном рождении соделать вождем собственной жизни; или, если кто признает, что Сын и Святой Дух вне естества первого, истинного и благого Бога, разумею Отца, и во время возрождения не приемля веры в Троицу, то да не остается в неведении, что, сам себя предавая естеству недостаточному, имеющему нужду в благодеющем, и отринув веру в существо превысшее, некоторым образом вводить себя опять в однородное с собою. Ибо, подчинившись чему-либо тварному, сам того не замечая, надежду спасения полагает не в Боге. Ибо всякая тварь в сродстве с собою имеет и прочие твари, по тому самому, что наравне с ними приходит в бытие из небытия. И как в строении тела все члены имеют взаимное сродство, хотя одни из них по достоинству ниже, а другие выше: так и тварное естество соединено между собою по общему закону для твари, и разность в нас по преимуществу и недостаточности не лишает тварь сродства с самой собою. Ибо в том, что равно представляется нам прежде несуществовавшим, хотя в иных отношениях и была бы разность, с этой стороны не находим никакого различия по естеству. Посему, если человек, будучи тварью, думает, что твари — и Дух и Единородный Бог, то напротив, будет освобождать себя от безнадёжности перехода в лучшее состояние. Ибо совершающееся в нем подобно

понятиям Никодима, который, дознав от Господа, что должно родиться свыше, но не вмещающая еще в уме учения о таинстве, увлекся помыслами к матерней утробе (Иоан. 3, 4.). Посему, если человек обратится не к Естеству не-созданному, но к сродственной, и также, как сам он, служебной твари, то рождение его долнее, а не свыше. Евангелие же говорит, что рождение спасаемых *свыше* (Иоан. 3, 3.).

#### ГЛАВА Сороковая

Но кажется мне, что сие огласительное слово в сказанном доселе не заключает еще достаточного учения. Ибо должно, думаю, обращать внимание и на то, что после сего, и что оставляют в небрежении многие из приступающих к благодати крещения, себя самих вводя в обман и почитаясь только возрожденными, а не действительно таковыми делаясь. Ибо возрождением совершаемое претворение нашей жизни не будет претворением, если останемся в том же состоянии, в каком и теперь. Кто пребывает в том же состоянии, о том не знаю, почему можно было бы подумать, что он сделался кем-то иным, когда не переменялось в нем ни одного из отличительных признаков. Ибо, что спасительное возрождение приемлется для обновления и преложения естества нашего явно это всякому; но человечество само по себе от крещения не приемлет изменения, ни рассудок, ни разумение, ни познавательная способность, ни другое что, собственно служащее отличительною чертою естества человеческого, не приходит в претворение; ибо претворение было бы к худшему, если бы изменилось какое-либо из сих отличительных свойств естества. Итак, если рождение свыше делается воссозданием человека, а это не допускает перемены; то должно рассмотреть, с претворением чего благодать возрождения совершенна. Явно, что с изглаждением дурных признаков в естестве нашем происходит переход в лучшее. Итак, если, по слову Пророка, измывшись в сей таинственной бане, стали мы чисты произволениями, смыв лукавства *от душ* (Иса. 1. 16.); то соделались лучшими, и претворились в луч-

шее. Если же баня послужила телу, а душа не свергла с себя страстных нечистот, напротив того жизнь по тайнодействию сходна с жизнью до тайнодействия; то, хотя смело будет сказать, однако же скажу и не откажусь, что для таких вода остается водой, потому что в рождаемом нима-ло не оказывается дара святого Духа, когда не только гнусная раздражительность, страсть любостыжательности, распутные и непристойные мысли, надменность, зависть, гордыня служат поруганием Божия образа, но у него и прибавки неправды остаются, и прелюбодеянием приобретенная жена даже после сего продолжает служить его сладострастию. Если это и подобное сему одинаково бывает и прежде и после крещения в жизни крестившегося, то нельзя определить, что в нем претворено, видя его тем же, чем был он прежде. Обиженный, оклеветанный, лишенный собственности не усматривают на себе никакой перемены в сказанном. Не слышат и от него Закхеевых слов: *еще кого чим обидех, возвращу четверницею* (Лук. 19, 8). Что говорили о нем до крещения, то же самое говорят и теперь; теми же называют именами, — корыстолюбцем, падким на чужое, радующимся человеческой беде. Итак, кто остается таким же, каким был, и потом разглашает о перемене в нем на лучшее, произведенной крещением, тот да слышит Павлово слово: *еще кто мнит себе быти что, ничтоже сый, умом лстит себе* (Гал. 6, 6), ибо чтобы тебе *быти что*, надобно соделаться этим. *Елицы прияша Его*, говорит о возрожденных Евангелие, *даде им область чадом Божиим быти* (Иоан. 1, 12). А кто соделался чьим-либо чадом, тот, конечно, однороден с родившим. Посему, если приял ты Бога, соделался чадом Божиим, покажи произволением, что и в тебе Бог, покажи в себе Родшего. По каким признакам познаем Бога, теми же признаками и содравшемся сыном Божиим надлежит доказать свойство свое с Богом. Он *отверзает руку, и исполняет всякое животно благоволения* (Пса. 144, 16), оставляет беззакония (Мих. 7, 18), раскаивается о зле (Ион. 3, 10), *благ Господь всяческим* (Пса. 144, 9), *и не гнев наводяй на всяк день* (Пса. 7, 12), *прав Господь Бог и несть неправды в Нем* (Пса. 91, 16), и все подобное сему, что дознаем о Боге из различных мест Писания. Если ты таков, то действительно соделался



чадом Божиим. А если остаешься с прежними признаками порока, то напрасно разглашаешь о своем рождении свыше. Пророчество скажет тебе, что ты сын человеческий, а не сын Вышнего, *любишь суету, ищешь лжи* (Пса. 4, 3). Не знаешь разве, что человек не иначе делается сыном Божиим, как только, когда делается святым?

К сему необходимо присовокупить и остальное, а именно, что блага, по обетованиям уготованные жившим хорошо, таковы, что не могут быть изображены словом. Ибо как изобразить, *их же око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша* (1 Кор. 2, 9)? Да и мучительная жизнь грешников не имеет никакого сравнения с тем, что огорчает чувство в здешней жизни, напротив того, какими известными здесь наименованиями ни назовешь тамошние наказания, не в малом будет разность. Ибо слыша слово: *огонь*, научен ты представлять мысленно иное нечто от огня здешнего; потому что огню тому предается, чего нет в здешнем. Ибо тот огонь неугасает; для сего же огня открыто опытом много угашающих средств; а между огнем угашаемым и недопускающим угашения великая разность. Поэтому последний есть нечто иное, а не то же, что и первый. И опять слышишь ты о черве; не обращай мысленно по одноименности к червю земному. Ибо присовокупление, что червь не умирает, подает мысль разуметь другое какое-то естество сверх известного нам. Итак, поелику предоставлено надежде будущей жизни, чтобы, по праведному суду Божию, от произволения каждого отражалось, что сообразно ему; то делом целомудренных будет взирать не на настоящее, но на то, что будет после, а в течение сей краткой и временной жизни полагать основания неизреченного блаженства, и благим произволением сделать для себя чуждым испытание зол, как ныне, в сей жизни, так после сего в вечном воздаянии.

---

## К ЭЛЛИНАМ НА ОСНОВАНИИ ОБЩИХ ПОНЯТИЙ

Если бы именование: Бог служило к означению Лиц, то именуя три Лица, по необходимости именовали бы мы трех Богов. Если же имя: Бог означает сущность, то, исповедуя единую сущность святой Троицы, не без основания славим единого Бога, потому что слово: Бог есть единое имя единой сущности. Почему, сообразно и с сущностью и с именем, един есть Бог, а не три Бога. Ибо не называем: Бог, и Бог, и Бог, как именуем: Отец и Сын и Святой Дух, к именам означающим лица, приставляя союз *и*; потому что лица не одно и то же, паче же они разны, различаются одно от другого значением имен. К имени же: Бог, как означающему сущность по некоторому принадлежащему ей свойству, не приставляем союза *и*, так чтобы можно было нам сказать: Бога и Бога и Бога, тогда как одна и та же есть сущность, которая в Лицах, и которую означает имя: Бог, почему один и тот же есть Бог. А один и тот же и объяснение одного и того же никогда не связуются союзом *и*. Но если именуем Отца Бога, и Сына Бога, и Духа Святого Бога, или Бога Отца и Бога Сына и Бога Духа Святого; то, согласно с понятием, приставляем союз *и* к именам Лиц, то есть, к Отцу, Сыну и Духу Святому, чтобы был Отец, Сын и Дух Святой, то есть, Лице, и Лице и Лице; почему и три Лица. Имя же Бог отрешенно и одинаково произносится о каждом Лице без союза *и*, так что не можем сказать: Бог и Бог и Бог, но разумеем имя, хотя

трекратно произносимое голосом, по причине подлежащих лиц, но прилагаемое во второй и третий раз без союза и, потому что нет иного и иного Бога. Ибо Отец не потому есть Бог, что сохраняет инаковость с Сыном; в таком случае не был бы Богом Сын. А если, потому что Отец есть Отец, Он есть и Бог; то, поелику Сын не Отец, Сын уже не Бог. Если же Сын есть Бог не потому, что Он — Сын, а подобно сему и Отец есть Бог не потому, что Он — Отец, но потому что Он такая-то сущность; то Один есть Отец, и Сын есть Бог, и по сей причине Отец Бог, и Сын Бог, и Дух Святой Бог. Так как сущность не делится в каждом Лице, чтобы, подобно Лицам, были и три сущности; то явно, что не будут делиться ни имя, которое означает сущность, ни Бог, чтобы Ему быть тремя Богами. Но как сущность — Отец, сущность — Сын, сущность — Дух Святой, но не три сущности; так и Бог — Отец, Бог — Сын, Бог — Дух Святой, а не три Бога. Ибо один Бог и Он один и тот же, так как и сущность одна, и она одна и та же; хотя каждое Лице называется и существенным и Богом. Иначе, поелику каждое Лице есть сущность, необходимо и сущности Отца, Сына и Духа Святого назвать тремя, что противно разуму. Ибо Петра, Павла и Варнаву не называем тремя сущностями; напротив того, единою и единственною сущностью именуя ту, которая во Отце, и Сыне и Святом Духе, вследствие сего называем единого Бога, хотя и веруем, что и каждое Лице существенно и есть Бог. Ибо, как по разности Отца, Сына и Святого Духа говорим, что три Лица; так, поелику не разнятся по сущности, но в отношении к оной есть тождество в Лицах; то без сомнения, будет сие тождество и в отношении к имени Бог; потому что означает оно сущность, не то представляя, что она такое (сие непостижимо), но указывая на нее, как заимствованное от некоего свойства, принадлежащего сущности. Отличительное свойство вечной сущности, общее Отцу, Сыну и Святому Духу, — над всем назирать, все видеть и знать, даже самое сокровенное. Отсюда заимствованное имя: Бог, употребляемое в собственном смысле, означает оную сущность. Посему, так как одна таковая сущность и означающее ее имя также одно; именно имя: Бог; то, сообразно с понятием сущно-

сти, в собственном смысле один будет и Бог; потому что имя: Бог означает не лице, а сущность. А если бы имя: Бог указывало на Лице, то одно и единственное Лице, которое бы означалось таким-то именем, называлось бы Богом, как и Отцем называется один Отец; потому что именем сим означает Лице.

А если кто скажет, что Петра, Павла, Варнаву называем тремя сущностями, очевидно частными, то есть особыми (ибо, выражаясь в собственном смысле, когда говорим о сущности частной, то есть, особой, не другое что хотим означить, как неделимое, что и есть лице; имя же Бог, как доказано, не имеет сходства с именами лиц): что должно отвечать на это? То, что Петра, Павла, Варнаву называем тремя человеками, не как три лица; лица не означаются именем, показывающим общую сущность, да и самая, так называемая, частная, или особая, сущность — не одно и то же с лицом. Посему-то называем тремя человеками имеющих одну сущность, означаемую именем: человек. Если же не потому, что это лица, и не потому, что означает частная, или особая, сущность, произносим сие; то утверждаем, что выражаемся так, по неточному словоупотреблению, а не в собственном смысле, по какой-то привычке, от необходимых причин возымевшей силу в том, что не относится ко святой Троице. Причины же сии суть следующие: понимаемое под словом: человек не всегда усматривается в одних и тех же неделимых, или лицах; потому что, когда прежние лица умирают, на место их являются другие; и не редко опять еще те же остаются, и вновь рождаются некие иные, так что усматривается сие иногда в тех, иногда в других, иногда в большем, иногда в меньшем числе. И в случае убавления, и смерти, и рождения неделимых, в которых усматривается то, что понимаем под словом: человек, бываем вынуждены говорить: людей много и людей мало; причем переменою и инаковостию лиц нарушается общий обычай; и говорится сие вопреки самому понятию сущности, так что к лицам сопричисляются некоторым образом и сущности. Но в рассуждении святой Троицы не бывает никогда ничего подобного, потому что именуются одни и те же, а не иные и иные, лица, то же и одинаково содержащие; и не допуска-

ет Она ни какого-либо приращения до четверицы, ни умаления до двоицы; потому что не рождается, или не исходит, от Отца, или же от одного из Лиц, еще новое Лице, так чтобы Троица когда-либо стала четверицею, не прекращает со временем бытия своего одно из сих трех Лиц, чтобы Троица соделалась двоицею. Поелику же в трех Лицах не бывает никогда никакого приращения и умаления, превращения и изменения; то ни с чем не сообразно при трех Лицах именовать и трех Богов. Опять все человеческие лица имеют бытие не от одного и того же лица непосредственно, но одни от того, а другие от другого, даже многие и разные, произошедши от причины, сами бывают причиною. Но не то во святой Троице. Ибо одно и то же есть Лице Отца, от Которого рождается Сын и исходит Святой Дух. Посему Того, Кто в собственном смысле есть единый виновник Происшедших от Него, называем единым Богом, потому что и соприсущ Он с Ними. Ибо Лица Божества нераздельны между Собою ни по времени, ни по месту, ни в воле, ни в начинаниях, ни в деятельности, ни в том, чтобы претерпевать что-либо подобное усматриваемому в человеке, кроме одного только, что Отец есть Отец, а не Сын, Сын — не Отец; а подобно сему и Дух Святой — не Отец и не Сын. Почему никакая необходимость не заставляет нас называть Три Лица тремя Богами, как многие у нас лица называем многими человеками, по сказанным причинам, а не по необходимому закону, по которому один и тот же в отношении к одному и тому же не может быть одним и многими. А Петр, Павел, Варнава по имени: человек суть один человек, и по этому же самому, по имени: человек не могут быть многими, называются же многими людьми, по неточному словопотреблению, и не в собственном смысле. Но что говорится в смысле неточном, то у людей здравомыслящих не предпочитается сказанному в смысле собственном. Почему не должно говорить, что в трех лицах Божеской сущности суть три Бога, по самому имени Бог; но Бог один и один по тождеству сущности, к означению которой, как сказано нами, служит имя: Бог.

А если кто скажет: как же Писание ясно счисляет трех мужей (Быт. 18, 2.); то пусть видит, что Писание, указуя

нам Сына и Духа Святого, преподает, что Бог Слово, Бог не Слово (то есть Бог Отец) и Бог Дух Святой есть Бог, совершенно же воспрещает нарицать трех Богов, нечестием признавая многобожие и везде проповедуя единого Бога, ни лиц не смешивая, ни Божества не разделяя, паче же сохраняя тождество Божества в отличительных свойствах ипостасей, или трех Лиц. Если же кто, говоря подобное сему, хочет дознать истину; то пусть знает, что Писание говорит: *трие*, хотя одного человека признает во всех, по сказанному: *человек яко трава дние его* (Пса. 102, 15.). Как добрая кормилица, Писание признает людей собственными своими чадами, лепечет иногда с ними, и подобно им употребляет некоторые именованья, хотя не погрешает в ведении совершенного. Ибо говоря, что Бог имеет уши, глаза и прочие члены тела, не преподает такого учения в виде определения, что Божество сложно, но излагает догматы сказанным способом, от переносного значения того, что у нас, к разумению бесплотного возводя людей, которые не могут приступить к сему непосредственно. Оно говорит, что Бог есть Дух и присущ везде, куда бы кто ни пошел, научает нас Его простоте и неопиcуемости. Так, следуя обыкновению, называет и тремя мужами, чтобы не отступить от общего, от того, что в употреблении у многих; и с точностью именует единым, чтобы не преступить предела, когда дело касается до естества вещей. И одно почитаем снисхождением, оказанным к пользе и выгоде младенчествующих, а другое называем догматом, изложенным к утверждению и сообщению совершенства.

Но еще скажут иные: Говорим: ипостась, как ипостась, ни мало не разнится от ипостаси, но из сего не следует, что все ипостаси — одна ипостась; и сущность ничем не разнится от сущности, но из сего не следует, что все сущности — одна сущность: так можем сказать: Бог не разнится от Бога, но из сего не следует, что три ипостаси, в которых открывается Бог, суть один Бог. И опять, говоря: человек не разнится от человека, не отвергаем, что Петр, Павел и Варнава три человека; потому что сущность от сущности разнится, не как вообще сущность, но как такая-то именно сущность, и ипостась от ипостаси, как такая-то именно ипостась; и человек от человека, как та-

*человек*; различаются же они ипостасью лица. И что имя *человек* не означает сущности, сие нелепо было бы сказать, потому что имя *человек* означает общее в сущности, а не особое лицо, положим например Павла, или Варнавы. Посему имя *человек*, по правилам науки, ни каким образом не сопровождается словом *такой-то*. Но если общее употребление имеет в этом нужду, и именованная сущности неправильно употребляет в означение лиц: то сие делается не по точному правилу логического ведения. Но к чему нападаю на обычное словоупотребление, имеющее такие недостатки, скрывая от себя то, что нередко, по неимению подлинно означающих вещь именований, и сами пользуемся другими именованьями, не точно выражающими сказуемое? По крайней мере, пусть будет ясным для нас, что, если бы сказали мы: в Петре и Павле — человек от человека разнится, не как вообще человек, но как такой-то человек; то могли бы сказать о них и сие: сущность от сущности разнится, не как сущность, но как такая-то сущность. А если сказать сие невозможно, так как одна и та же сущность в Петре и Павле, то невозможно как последнее, так и первое; потому что имя *человек* указывает на сущность. Если же слова *такой-то* и *такой-то* не следует сопрягать с именем *человек*; то значит, что не собственно выражаемся, говоря: два или три человека, и если сие доказано о человеке, то не гораздо ли паче и прямее приличествует сие вечной и Божеской сущности — не говорить о каждой ипостаси: это такой-то и такой-то Бог, Отца, Сына и Святого Духа не провозглашать только Богом, Богом и Богом, не утверждать даже и мысленно, что Богов три? Итак справедливым, последовательным, согласным с наукою словом подтверждено наше учение, чтобы Бога, Творца всяческих, называть единым, хотя умосозерцается Он в трех Лицах, или ипостасях, Отца, Сына и Святого Духа.

♦  
ДИОНИСИЙ  
АРЕОПАГИТ  
♦



**СВЯТОГО МАКСИМА  
ПРЕДИСЛОВИЕ К СОЧИНЕНИЯМ  
СВЯТОГО ДИОНИСИЯ**

О благородстве и блестящем богатстве великого Дионисия свидетельствует уже само то, что он был избран членом афинского совета. Ведь он был одним из ареопагитов, как это ясно из рассказа божественного Луки о священных деяниях священных апостолов. Ибо сказав, что святейший апостол Павел, прибыв в Афины и вступив в беседу с некоторыми из философов-эпикурейцев, а также стоиков, стал проповедовать веру в Господа нашего Иисуса Христа, воскресение мертвых и всеобщий суд, а не-философы (не воистину ведь философы) взяли его и привели в Ареопаг, и он говорил перед народом и тотчас же уловил некоторых людей, Лука прибавляет: «И так Павел вышел из среды их. Некоторые же мужи, пристав к нему, уверовали; между ними был Дионисий Ареопагит и женщина, именем Дамарь, и другие с ними» (*Деян. 17, 33—34*).

Не понапрасну, я думаю, из всех, кто уверовал тогда благодаря божественному Павлу, богоносный писатель назвал только благороднейшего Дионисия и к его имени присовокупил звание, величая его Ареопагитом. Я думаю, что именно по причине избытка премудрости и в высшей степени безукоризненной жизни его среди афинян Дионисий был упомянут тут вместе со своим домом.

Следует знать, что не всякому, как я сказал, человеку дано было быть советником в Ареопаге, но только — людям выдающимся родом, богатством и чистотой жизни, и потому лишь достойные люди участвовали в совете Аре-

опага. Ведь у афинян было установлено избирать девять архонтов в качестве судей — ареопагитов, о чем говорит Андротион во второй книге «Аттид». Впоследствии совет Ареопага стал большим, а именно насчитывал пятьдесят одного известнейшего человека, исключительно евпатридов, как мы сказали, и людей выдающихся богатством и рассудительностью, как повествует Филохор в третьей книге тех же «Аттид».

Суд «Ареопаг» находился вне города и был назван так, баснословят афиняне, от происходившего именно на этом холме спора между Посейдоном и Арием о границах города. Ибо согласно древним мифам афинян, на этом месте Посейдон обвинил Ария в том, что тот убил собственного сына Алирротиона. И отсюда, по имени Ария, скала была названа Ариевой. Ареопагиты судили почти все преступления и нарушения законов, как говорят обо всем этом Андротион в первой и Филохор во второй и третьей книге «Аттид».

Потому-то любители посрамленной Богом премудрости, как рассказывает любящий истину Лука, и поволокли божественнейшего Павла — как возвестителя новых демонов — на располагавшийся на Ариевой скале совет. Но бывший в том году в числе ареопагитов всевеликий Дионисий, неуклонный судия, отдал беспристрастное предпочтение истине, возвещаемой духоносным Павлом, и, решительно распрощавшись с неразумным благочестием ареопагитов, уразумел истинного и всевидящего Судию, Христа Иисуса, едиnorodного Сына и Слово Бога-Отца, Которого проповедовал Павел, и сразу же принял сторону света.

И хотя власть была тогда у римлян, они оставили Афины и Лакедемонию автономными; и потому городская жизнь афинян проходила еще под управлением ареопагитов. И державнейший Павел посвятил Дионисия во все догматы, а воспитывал его как учитель — об этом говорит он сам — величайший Иерофей. Согласно седьмой книге Апостольских постановлений, Дионисий был затем поставлен христоносным Павлом в епископа для уверовавших афинян. Вспоминают Ареопагита и Дионисий, древний епископ Коринфа, и Поликарп в своем послании к афинянам.

Можно удивляться правильности и великой образованности этого святого Дионисия, ведомого воистину глубоким

знанием непорочных церковных преданий к рассмотрению ложных учений эллинских философов применительно к истине. О невнимательности же исполненных пренебрежения экспертов хорошего тона следует скорее сожалеть и скорбеть, ибо они со своей необразованностью соизмеряют надлежащее стремление прочих людей к знанию. Читая сочинения некоторых *авторов*, не будучи убеждаемы содержащейся в них мыслью, они тут же пускаются безрассудно клеветать на сочинителя. Впрочем, поскольку они совершенно не в состоянии направлять свои насмешки и опровергать, что те говорят, им следовало бы обратить свой гнев на себя и скорее оплакивать тот факт, что они не постарались сами понять возводящее к знанию, или же, в самом деле, не пришли с готовностью поучиться к тем, кому это по силам, дабы избавиться от недоумений.

А некоторые люди осмеливаются обвинять божественного Дионисия в ереси, совершенно не зная и учения еретиков. Действительно, сравни они, *что пишет он* с каждым из осужденных *тезисов* еретичествующих, то поняли бы, что учения тех множеством вздора далеки *от него*, как от света истины тьма. Что могут они возразить на его богословствование о единой поклоняемой Троице? Или же — о едином с этой всеблаженной Троицей Иисусе Христе, единокордном Божию Слове, захотевшем совершенно воочеловечиться? — Он до конца прошел не *только* через наделенную сознанием душу, но и через свойственное нам земное тело, и *через* все прочее, как было установлено правыми учителями. Или у кого-то есть основания опровергать *сказанное Дионисием* об умопостигаемом, умопостигающем и воспринимаемом чувствами, или же о всеобщем нашем воскресении с телами и тогдашнем разделении праведных и неправедных? Короче, наше спасение призывает нас подробнее по ходу дела разъяснить с помощью схолий несправедливость того, что ими сказано.

Пусть так, говорят они, но не знали Дионисия Евсевий Памфил, а также Ориген. Таковым следует отвечать, что очень много осталось недоступным Евсевию, не попав в его руки; да он и не говорит, что собрал все, а скорее признает, что до большего числа книг он никак добраться не смог. И мы можем вспомнить многие *книги*, которых у него не было, причем — *авторов* живших на той же земле,

как Гименей и Нарцисс, священствовавшие в Иерусалиме. Я тут прочел кое-что Гименея; так он ни Пантена трудов не вписал, ни Климента Римлянина, за исключением лишь двух посланий, а больше ничего. Ориген же — не знаю, всех ли *кого знал*, — четырех только *авторов* упомянул. Некий же дьякон-римлянин, по имени Петр, рассказал мне, что все написанное божественным Дионисием сохранилось, будучи положено в Риме в библиотеку священных книг.

Пишет же *Дионисий* по большей части к трижды блаженному Тимофею, ученику святого апостола Павла, Эфесскому епископу, который естественным образом испытывал затруднения в спорах с эфесскими защитниками ионической философии и просил *того*, как знатока внешней философии, чтобы помог ему спорить. В этом нет ничего невероятного, поскольку и боголюбивый апостол Павел пользовался изречениями эллинов, имея возможность слышать их от бывших с ним людей, искусных в эллинской философии. И это свидетельствует в пользу того, что, любя истину, следует признать эти сочинения произведениями Дионисия. Ведь то, что он безыскусно вспоминает изречения вместе с ним процветавших мужей, которых вспоминают и Деяния божественных апостолов, и многополезные послания боголюбивого Павла, показывает неподдельность *этих* сочинений; а особенно — в высшей степени основательное *знание* всех догматов.

Поскольку же некоторые люди говорят, что это сочинения не святого, но кого-то из живших после него, по необходимости они должны считать его и кем-то запрещенным и наглецом, лгущим о себе такое, — что он жил одновременно с апостолами и писал письма тем, современником кого не был и кому не писал.

Выдумать же пророчество апостолу Иоанну, находившемуся в ссылке, что тот вернется на азиатскую землю и будет учить, как прежде, — это свидетельство о порочности человека, безумно гонящегося за пророческой славой.

А *придумать* и сказать, что в самое время спасительного страдания *Христово* он находился с Аполлофанием в Гелиуполе, где они видели и обсуждали солнечное затмение, — что оно происходило тогда не в соответствии с законами природы и было необычным; говорить о себе, что присутствовал с апостолами при вынесении святых

останков Святой Богородицы Марии, и приводить слова Иерофея, своего учителя, как произнесенные в числе надгробных слов; измыслить послания и слова, как бы обращенные к ученикам апостолов, — каким дурным и заслуживающим осуждения должен для этого быть и случайный человек, а не то что муж настолько возвышенный обычаем и знанием, способный превзойти все постигаемое чувствами и соприкоснуться с умопостигаемой красотой, а через нее, насколько это возможно, и с Богом!

Необходимо гораздо более пространные пояснительные комментарии для истолкования многих его учений; однако же, положившись на Бога, я поместил параллельно с расположенными по порядку словами, по главам, как поделила книга, те известные мне схолии, каким случилось до сего момента прийти мне в руки.

#### Из толкований некоего трудолюбивого мужа

Подобает знать, что некоторые из внешних философов, а особенно Прокл, часто пользуются умозрениями блаженного Дионисия и самими его словами. И потому можно думать, что древнейшие из афинских философов, как он вспоминает в этой книге, присваивая его труды, сокрыли их, чтобы выглядеть отцами этих божественных речений. Но Божиим промыслом ныне настоящий труд явился во обличение их тщеславия и легкомыслия. А что для тех обычное дело воровать у нас, учит божественный Василий в *слове* «В начале было Слово». В этой речи он говорит так: «Поэтому я знаю многих из внешних по отношению к Слову истины великих в мирской премудрости философов, удивившихся *Ему* и дерзнувших присоединить *Его* к своим сочинениям. Ибо враг-дьявол и наше *добро* выносит к своим жрецам». Так и тут. Вот слова, прямо сказанные Нумением Пифагорийским: «Что такое Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом диалекте?» Как свидетельствует Евсевий, бывший наставником Кесарии Палестинской, никто — ни из наших единоверцев, ни из наших противников, — не может отрицать, что не только теперь, но и до Христова пришествия это было обычным для приверженцев внешней философии делом — воровать нашу премудрость.

*Губы в сверкающий ум погрузив, начертанные Богом,  
Ты превозносишь священных имен красоту, и по смерти  
Живопремудрою речью поя богогласные гимны.*

Священнику<sup>1</sup> Тимофею — священник Дионисий

## О БОЖЕСТВЕННЫХ ИМЕНАХ

### Глава первая

#### КАКОВА ЦЕЛЬ СОЧИНЕНИЯ, И КАКОВО ПРЕДАНИЕ О БОЖЕСТВЕННЫХ ИМЕНАХ

1. А теперь, о блаженный, после «Богословских очерков»<sup>2</sup>, перейдем к разъяснению, насколько это возможно, божественных имен. И да будет у нас правилом обнаруживать истинный смысл того, что говорится о Боге, «не в убедительных словах человеческой мудрости<sup>3</sup>, но в явлении движимой духом силы» (ср. 1 Кор. 2, 4) богословов, каковое невыразимо и непостижимо соединяет нас с невыразимым и непостижимым гораздо лучше, чем это доступно нашей словесной и умственной силе и энергии.

Совершенно ведь не подобает сметь сказать или подумывать что-либо о сверхсущественной и сокровенной божественности<sup>4</sup> помимо того, что боговидно явлено нам свя-

<sup>1</sup> Наименование «священник» применимо ведь и к епископу, потому что и епископ — священник; об этом говорится в «Деяниях святых апостолов», — в рассказе, как на Азию для ее церквей был поставлен епископом Павел.

<sup>2</sup> Заметь, что отец потрудился написать и другое сочинение — как бы некое первоначальное введение и предварительное, в общих чертах, рассмотрение рассеянных в Писаниях изречений о Боге, т. е. общий очерк того, что по порядку изложено им в этой книге.

<sup>3</sup> Человеческая мудрость собирает доказательства из показаний чувств; и великая нужда в силлогизмах заставляет использовать методы геометрии. А как можно логически понять — применительно к бестелесному и, тем более, сверхбестелесному и всякую сущность превышающему — то, что не изъяснить иначе, как если только чуть-чуть, краешком ума, не уразуметь безмолвно с помощью чистого благочестия, что такое невведение о Боге?

<sup>4</sup> Бог сверхсущественен как усматриваемый превыше всякой сущности — и умной, и разумной, а тем более чувственной.

щенными Речениями. Ведь неведение ее превышающей слово, ум и сущность сверхсущественности<sup>1</sup> должны посвящать ей<sup>2</sup> те, кто устремляется к горнему — насколько сияние<sup>3</sup> богоначальных Речений открывает себя, и кто ради высших осияний облакает свое стремление к божественному целомудрием<sup>4</sup> и благочестием. Ибо, если необходимо хоть сколько-нибудь верить всеумудрому и истиннейшему богословию<sup>5</sup>, божественное открывает себя<sup>6</sup> и бывает воспринимается в соответствии со способностью каждого из умов, причем богоначальная благодать в спасительной

---

<sup>1</sup> Если слово «сущность» выводится из глагола «быть», а с бытием связано представление о развитии, то несправедливо говорить о сущности применительно к Богу. Ибо Бог превосходит всяческую сущность, ничем из сущего не являясь, но будучи превыше сущего и Тем, из Кого сущее происходит. Ибо сокрытая для всех божественность единого Бога есть богоначальная сила, начальствующая над так называемыми богами — ангелами ли, или святыми людьми, — в соответствии с чем Творцом тех, кто становится по причастию богами, является божественность-в-собственном-смысле-слова, поистине из себя беспричинно сущая.

<sup>2</sup> Для одной только божественности познаваемо то, что ей свойственно как относящееся к ее природе.

<sup>3</sup> Хорошо сказал он «сияние», а не «солнце»: ибо как на солнце посмотреть мы не можем, разве что на окружающее его сияние, так и Самого Бога уразуметь нам не по силам.

<sup>4</sup> В богословии смело дерзать ведь не подобает, но, чтя божественное, надлежит с целомудренным помыслом следовать должному, произнося и делая предметом разъяснений только то, что изречено о Боге в Писании, как он сказал немного ранее.

<sup>5</sup> Обрати внимание на то, что истинным богословием он называет писания божественного Павла, ибо тот говорит, что по мере силы каждого дается от Бога осияние, что и Господь показывает, говоря совершеннейшим ученикам как более рассудительно внимающим прорекасмому: «Вам дано знать тайны Царствия» (*Мф. 13, 11; Мр. 4, 11; Лк. 8, 10*). Не только о людях это сказано, говорит великий Дионисий, но и об ангелах, которых обычно, следуя некоторым из внешних философов, именуют умами и которые называются чинами высших умов, потому что всякий ум, осуществленно сущий и все разумеющий, воспринимает постоянно в него от Бога текущее объединенно; потому и называются в священных Писаниях совершенно все херувимы многоочитыми.

<sup>6</sup> Заметь, что и ангелы в соответствии со своей мерой удостаиваются боговедения.

справедливости<sup>1</sup> подобающим божеству образом отделяет безмерность<sup>2</sup> как неместимую от измеримого.

Как для чувственного неуловимо<sup>3</sup> и невидимо умственное, а для наделенного обликом и образом простое и не имеющее образа, и для сформированного в виде тел неощутимая и безвидная бесформенность бестелесного, так, согласно тому же слову истины, выше сущностей находится сверхсущественная неопределенность, и превышающее ум единство выше умов. И никакой мыслью превышающее мысль Единое непостижимо; и никаким словом превышающее слово Добро не выразимо; Единица, делающая единой<sup>4</sup> всякую единицу; Сверхсущественная сущ-

<sup>1</sup> Не потому, говорит он, Бог открывается каждому в соответствии с его силой, что Ему жалко открыть больше, но — чтобы соразмеренностью боговедения соблюсти справедливость; ибо это свойство справедливости — отмерять каждому по достоинству. Знание о Боге ведь безмерно, но мы-то нуждаемся в мере. Ведь если бы нам было открыто непомерно, нам было бы не спастись, — как и телесному оку не выдержать прямого взгляда на солнце.

<sup>2</sup> Безмерностью он называет теперь саму божественность и осияние ею, по мере нашей силы.

<sup>3</sup> Здесь он подчеркивает непостижимость знания о Боге. Ведь если даже простое и бесформенное, представляющее собой какую-то сущность, не воспринимается чувствами, как, например, ангелы и души не воспринимаются существами телесными, то насколько более превосходит их Бог, Каковой — не сущность, но выше сущности, не прост, но выше простоты, не ум, но выше ума, не единица, но выше единицы, и никаким пределом не ограничивается, но как беспредельный выходит за пределы сущего! Слыша в Писании о форме Бога, о *Его* виде и о лице, разумей, возводя это выше телесного, достойным Бога образом; о единстве же слыша, не представляй себе сведение воедино неких различий, ибо не о таковых сейчас речь, но о Боге, не являющемся ни началом цифр, ни сложным, но соединенном превыше самой единосущности.

<sup>4</sup> Здесь, после выхода за пределы всего, что из сущего может быть отнесено к Богу, следуя далее мере нашего языка, ибо превзойти ее для нас невозможно, он славит Бога теми именами, от которых Его отделил: и Единицей он называет Его, но — единотворящей Единицей, т. е. Создательницей простых существ, как то ангелы и души; и Умом непомыслимым — имея в виду никем не уразумеваемый Ум. Если подобное уразумевается подобным, то подобает уму, если это ум, быть уразумеваемым. Но «кто познал ум Господень?» (*Рим. 11, 34; 1 Кор. 2, 16*). Так что Он — Ум, превышающий ум, и Имя, превосходящее всякое имя: «Имя ведь Мое, — говорит Он, — Я не сказал им» (*ср. Исх. 6, 3*), — почему Он и безымянен для всех. Также и не «сущий» Он: ведь если Он Сам творит сущее из не сущего, то Он не принадлежит к сущему, но выше сущего. Когда же Он говорит: «Я есмь Сущий» (*Исх. 3, 14*), — надо достойным образом помнить о Его безначальности и бесконечности, а также и непостижимости.



ность; Ум непомыслимый; Слово неизрекаемое; Бессловесность, Непомыслимость и Безымянность, сущая иным, нежели все сущее, образом; Причина всеобщего бытия, Сама не сущая, ибо пребывающая за пределом всякой сущности, — как Она Сама по-настоящему и доступным для познания образом, пожалуй, может Себя открыть.

2. Итак, не подобает, как было сказано, сметь сказать что-либо или подумать об этой сверхсущественной и сокровенной божественности помимо того, что боговидно изъяснено нам священными Речениями. Ибо какое бы то ни было понимание<sup>1</sup> и созерцание ее — как она сама подобающим Добру образом сообщила о себе в Речениях — недоступно для всего сущего, так как она сверхсущественно запредельна для всего. И ты найдешь, что много богословов воспели ее не только как невидимую и необъемлемую, но и как недоступную для исследования и изучения, потому что нет никаких признаков того, чтобы кто-то проник в ее сокровенную безграничность<sup>2</sup>.

Однако же Добро не совершенно непричастно<sup>3</sup> ничему из сущего, но, воздвигнув только в Себе Самом источник Своего сверхсущественного<sup>4</sup> света, Оно приличествующим Добру образом проявляется осияниями, соразмерными каждому из сущих, и возвышает до возможного созерцания, приобщения и уподобления Ему священные умы,

---

<sup>1</sup> Ибо только Сам Бог хорошо знает то, что касается Его, доступным познанию образом, по-настоящему разумея то, каким образом Он существует, для всех прочих будучи Сам по Себе непознаваем — Что Он такое и как существует. Ибо «никто не знает Отца, кроме Сына, и Сына, кроме Отца» (ср. *Мф. 11, 27*). Ведь зная Свой поклоняемый образ, т. е. Сына, Он знает и Себя. То же самое относится и к Святому Духу, ибо никто не знает того, что касается Бога, кроме Духа, исходящего от Бога. Так что все, что думает и говорит о Боге этот блаженный муж, разумея применительно к чтимой Троице.

<sup>2</sup> Ограниченное естественным образом и объемлемо, — благодаря чему и ограничивается. Если же Бог есть место всего, то — не телесно, но творчески, ибо и небо, и землю, и все Он наполняет, и вне их пребывает. Ясно, что безграничность есть, таким образом, не имеющая конца сила.

<sup>3</sup> То есть все причастно общению с Ним и спасительному промыслу.

<sup>4</sup> Как иногда он называет божественное сущностью, а иногда сверхсущностью, как говорит «Ум непомыслимый», «Имя, превышающее всякое имя», так и — «Сверхсущественной сущностью».

насколько позволительно, подобающим священному образом устремляющиеся к Нему<sup>1</sup>, не дерзающие в самоуверенной расслабленности на высшее, чем следует, богоявление и не соскальзывающие немощно<sup>2</sup> вниз, к худшему, но крепко стоящие и неуклонно устремляющиеся к сияющему им свету, со священным благочестием целомудренно и божественно окрыляемые соизмеримой любовью допущенных осияний.

3. Повинуясь этим богоначальным узам, управляющим всеми святыми порядками сверхнебесных сущностей, чья превышающая ум<sup>3</sup> и сущность тайну Богоначалия<sup>4</sup> священным не дерзающим на исследование умственным благочестием, неизреченное же — целомудренным молчанием, мы устремляемся навстречу лучам, сияющим нам в священных Речениях, их светом ведомые к богоначальным песнопениям, ими сверхмирно просвещаемые, вдохновляемые на священные песнословия, на созерцание соразмерно нам даруемых ими богоначальных светов, на воспевание благодатного Начала<sup>5</sup> всяческого священного светоявления так, как Оно Само выразило Себя в священ-

---

<sup>1</sup> Следует ведь устремлять наш ум к тому, что нам дал Бог постичь, и ничего за пределами нашей немощи не искать. Таково то, что Он Благ, что Он Создатель, что Он Человеколюбец и так далее. А того, что такое существо Божие, и не старайся понять.

<sup>2</sup> Хорошо он сказал «немощно»: ведь если и дерзнет на это кто-нибудь, то цели не достигнет, а только, помрачая умственное зрение, и рушится отпадет света, — как тот, кто дерзнет воспринять все солнце телесными очами. Потому божественные умственные силы, я имею в виду херувимов и серафимов, и закрывают лица, — показывая, что они не посягают зреть превышающее их, не данное им. Это и значат слова «Бога не видел никто никогда» (Ин. 1, 18). Потому богомудрые люди говорят, что можно увидеть славу Божию, но не Бога.

<sup>3</sup> Тут, конечно же, надо вспомнить безумие Ария и Евномия, посмевших обсуждать неизреченную и сверхсущественную сущность Единородного.

<sup>4</sup> Богоначалием он везде называет царящую над всем Троицу, потому что Она — начало и так называемых богов, я имею в виду, как мы уже сказали, ангелов и святых. Сокровенность же, окружающая Ее неподдающуюся наименованию сущность, непостижима. Потому чуть ниже он говорит: «целомудренным молчанием», а выше: «насколько позволительно, подобающим священному образом».

<sup>5</sup> Речь о том, в каком смысле Бог есть начало всякого светоявления, и какие имеются в виду светоявления и формирования заново.

ных Речениях. Например, — что Оно Причина всего, Начало, Сущность и Жизнь; отпадающих от Него призвание и восстановление<sup>1</sup>; соскользнувших к тому, что губит божественный образ, поновление и формирование заново; колеблющихся от какого-нибудь нечестивого потрясения священное утверждение; безопасность устоявших; руководство, помогающее восходящим взойти к Нему ввысь; просвещаемых осияние<sup>2</sup>; посвящаемых священноначалие; обоживаемых Богоначалие; опрощаемых простота; объединяемых единство; сверхначальное сверхсущностное начало всякого начала; добрый податель сокровенного, насколько это возможно; и просто сказать, Жизнь живущего<sup>3</sup> и Сущность существующего, всякой жизни и сущности Начало и Причина в силу Своей вводящей сущее в бытие и поддерживающей его там благодати.

4. Этому мы научены божественными Речениями. И ты найдешь, что всякое, можно сказать, священное песнословие богословов, изъясняя<sup>4</sup> и воспевая благодетельные

<sup>1</sup> Это то, что сказал Симеон, когда увидел Христа: «Сей лежит на падение и на восстание многих в Израиле» (ср. Лк. 2, 34). Падение — плохого в нас, восстание же — хорошего.

<sup>2</sup> Постепенно, как бы переходя к большему, он сначала говорит о просвещаемых, а затем о посвящаемых. Быть посвященным означает дойти, преуспевая в благой жизни по крещении, до того, чтобы возможно было сказать: «течение совершил, веру сохранил» (2 Тим. 4, 7). Конечно же, здесь подразумевается поклоняемая Троица, в таковом посвящении главенствующая, поскольку Она — творческое начало во всяком посвящении. Посвящаемые же благодаря преуспеянию непременно обожаются, становясь причастниками божественной природы, и богоначалием для них является, соответственно, Бог, будучи для них, становящихся богами, неким началом. А после этого восхождения к простоте они достигают того, что оказываются, благодаря воскресению, равными ангелам, и уже имеют не «душевное», по апостолу, тело, ради души т. е. составленное и движимое, но «духовное» (1 Кор. 15, 44), потому что по причине обильного излияния на них Всесвятого Духа они освобождаются от многосложного разнообразия помыслов и чувств и тем самым собираются в единицу, будучи ведома, как мы уже сказали, в единство простоты. Ведь «у уверовавших, — сказано, — были одно сердце и одна душа» (Деян. 4, 32).

<sup>3</sup> Сам по Себе Бог непомыслим, но поскольку Он является Причиной и Началом всего сущего, Он есть Простота простого, Жизнь живущего, Сверхсущность сущего, и вообще Он есть Податель всякого блага.

<sup>4</sup> Изъяснителями, по справедливости называются люди, символически разъясняющие неизреченное в таинствах.

выступления Богоначалия, приготавливает божественные имена. Так, мы видим, что почти во всяком богословском сочинении Богоначалие священо воспеваётся или как Монада<sup>1</sup> и Единица — по причине простоты и единства сверхестественной неделимости, коей как единой силой мы соединяемы, и наши частные<sup>2</sup> различия сверхмирно объединяемы, и мы собираемы в боговидную монаду и богоподобное единство; или как Троица<sup>3</sup> — по причине триипостасного проявления сверхсущественной плодovitости, из которой происходит и согласно которой «именуется всякое отечество<sup>4</sup> на небе и на земле» (*Ефес. 3, 15*);

<sup>1</sup> Здесь он разъясняет что прежде всего означают Единица и Монада в применении к Богу, говоря, что богословы используют эти слова для того, чтобы представить Божью неделимость. Ибо что разворачивается в размерах и величинах, то и делится как тело, а что у тела неделимо и невыразимо, то и превышает всякой бестелесности. И кроме того, оттого что Бог создал все согласно Своему желанию, помыслив, Он не умножился, разделившись на много частей словно некий ум, но пребывая и пребывая, говорится, в единице неделимо и неисходно, Он создал и создает все, что в тварном мире; «и доныне ведь делает Бог», как говорится в Евангелии (*ср. Ин. 5, 17*). Бог ведь сверхраспространяется, неизмеримо превосходя всяческую простоту.

<sup>2</sup> В сверхнебесных мирах и в этом видимом мире низшее устремлено к высшему, и телесное основано в Живущем, «Ибо в руке Его все концы земли» (*Пс. 94, 4*), да и небеса, «ибо в Нем, — сказано, — все» (*ср. Рим. 11, 36*). У нас же, смертных, все противоположно сказанному, ибо душа устремлена к духу, в котором утверждены чувства и помыслы, каковы мы, мысля, рассматриваем, и этот дух, по апостолу, «знает то, что в человеке» (*ср. 1 Кор. 2, 11*). Так что к этому духу обращена душа, но обращена она также и к связанным с ним чувствам, а через них — к телу. А в уме помыслы некоторым образом делятся и приходят в рассеивающую разность, из первого переходя во второй, лучший, либо в дурной. Он говорит, что, устремляясь к Богу, мы становимся благодаря этой Единице *чем-то* неделимо-единым, когда наши многообразные противоположности соединяются и сверхмирно объединяются — имеется в виду, не в мире чувств, но в разуме, становясь не непримиримыми больше с самими собой, но *чем-то* единовидно единым, «как и Он един», как говорится в Евангелиях (*ср. Ин. 17, 22*).

<sup>3</sup> Заметь, что он говорит о триипостасной Троице и Отцовской плодovitости, *выразившейся* в превышающем мысль выступлении *наружу* при явлении Сына и Святого Духа. А хорошо сказано «как Троица», ибо сказано не о числе, а о славе: «Господь Бог Господь один есть» (*Втор. 6, 4*).

<sup>4</sup> Под отчествами да разумеются чины одного порядка, словно сплоченные друг с другом, — херувимы, серафимы, начала, власти; а у нас — духовные *связи*, поскольку *также* родственные, и — это показывает и Моисей — взаимосвязи сродства.

или как Причина всего сущего, поскольку все было приведено в бытие благодаря Ее сотворяющей сущности благодати; или как Премудрое и Прекрасное — как сохраняющее все сущее<sup>1</sup>, не нарушая его собственной природы, и как исполненное всяческой божественной гармонией и священной красотой; в особенности же как Человеколюбивое, поскольку Оно поистине и полностью<sup>2</sup> одной из Своих ипостасей приобщилось нашей природы, тем самым призвав к Себе и возвысив человеческую удаленность, из которой и был неизреченно составлен единый Иисус, и тем самым протяженность<sup>3</sup> времени воспринял Вечный, и внутри нашей природы оказался сверхсущественно Превзошедший всякий порядок всякой природы, сохраняя пребывалище Своих свойств неизменным и неслиянным<sup>4</sup>. И остальные, сколько их есть, божественно воздействующие<sup>5</sup> свету изъяснительно даровало нам тайное предание наших боговдохновенных руководителей<sup>6</sup>. В этом и мы

<sup>1</sup> Все Божьи творения прекрасны, возникли и существуют совершенно прекрасными, поскольку пребывают в свойственном им по природе при их возникновении чине. Отклонение же от того, что свойственно по природе, — будь то у ангелов, или в душах, или в каких-либо телах — губит красоту, а ее искажение создает безобразие.

<sup>2</sup> Он хорошо разъясняет здесь промысел, — что пострадал один из Троицы. Заметь, что одна из ипостасей причастилась нам полностью и что Самого Господа нашего Иисуса Христа он называет простым, а затем сложным, призывающим к Себе человеческую удаленность. Мы правильно говорим, что один из Святой Троицы был на кресте. Это — против несториан и акефалов. Вот, он говорит ведь, что одна из ипостасей приобщилась нам полностью, в соответствии с тем, что говорит апостол: «В Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9). Это «полностью» — и против Аполлинария, ибо показывает, что Он воспринял человека целиком.

<sup>3</sup> Я полагаю, что под протяженностью *времени* отец имеет в виду временную меру пребывания Господа во плоти.

<sup>4</sup> Ибо, став тем, чем не был, Он продолжал неслиянно пребывать Самим Богом Словом. И заметь, что «неслиянно» проповедуется с апостольских времен.

<sup>5</sup> Слова «божественно воздействующие свету» имеют в виду учения святых как свет знания, делающий богами тех, кто ему доверяется.

<sup>6</sup> Заметь, что то, что относится к возвышенному и сущему выше слуха многих, касалось ли оно богословия или промысла Животворящего Бога, божественные апостолы передавали сокровенно, тайновидно открывая совершенным; и — что от апостолов идет использованное им выражение «неслиянно и неизменно», а также «всего человека».

были наставлены, насколько это возможно для нас теперь — посредством священных завес<sup>1</sup> свойственного Речениям и священноначальным преданиям человеколюбия, окутывающего умственное чувственным, сверхсущественное существующим, обволакивающего формами и видами бесформенное и не имеющее вида, сверхъестественную же лишенную образа простоту разнообразными частными символами<sup>2</sup> умножающего и изображающего. А тогда, когда мы станем нетленными<sup>3</sup> и бессмертными и сподобимся блаженнейшего свойственного Христу покоя и «всегда, — согласно Речению, — с Господом будем» (1 Фес. 4, 17), тогда мы будем исполняться видимого богоявления<sup>4</sup> в пречистых видениях, озаряющих нас светлейшим сиянием,

---

Потому и апостол в Послании Фессалоникийцам говорит, что им подобает хранить то, чему они были научены «или словом, или посланием» (2 Фес. 2, 15); и Тимофею также пишет, чтобы он передавал в тайне то, что здесь было сказано с пояснениями (ср. 2 Тим. 2, 2).

<sup>1</sup> Заметь, что в одном ряду подобает ставить Священное Писание и предания епископов, каковых он обыкновенно называет иерархами как начальствующих над священниками, т. е. пресвитерами, дьяконами и придверниками, как их называют в нашей иерархии. По этой причине мы и следуем их проречениям о догматах; более крупное из каковых речений, говорит он, ради нашего мышления и тайноводства применяется к сверхсущественному. — Как, когда применительно к Богу говорят: «Огонь» (Втор. 4, 24), «старец», как у Даниила (ср. Дан. 7, 9, 13, 22), «муж, борющийся с Иаковом» (ср. Быт. 32, 24), и тому подобное; или применительно к ангелам — когда херувимов изображают зооморфными, а других в образе мужей и молодых людей.

<sup>2</sup> Потому что по-человечески, черпая из свойственных человеку наименований, называет Его Священное Писание, сообщая Ему «ноги», «руки» и «лица».

<sup>3</sup> Потому что при воскресении святые вместе с нетлением и бессмертием получают такое же, как у Христа, устройство и будут сиять ярче солнца, как и Господь, когда преобразился на горе, — согласно тому, что апостол сказал о святых, — что тогда они будут подобны Ему, и всегда пребудут с Господом (ср. 1 Фес. 4, 17).

<sup>4</sup> Заметь, что и Его божественное тело он называет видимым богоявлением, так что это изречение может быть использовано против несториан, акефелов и тех, кто полагает, что у Господа нет сейчас и не будет плоти; и — что «видимое Его богоявление», т. е. Его одушевленная плоть, это одно, а нечто умопостигаемое, воспринимаемое умом, чего мы тогда причастимся более совершенно, это другое. Когда мы обращаемся к Богу, от Него совершенно осияваемые, мы становимся единовидно единым, освобождаясь от свойственных нам противоположностей, т. е. от мирских чувств и пожеланий.

как учеников во время того божественнейшего Преображения, бесстрастным и нематериальным умом причащаясь Его умственного светодаяния и превосходящего ум соединения, когда неведомым и блаженным образом — в божественнейшем подражании<sup>1</sup> сверхнебесным умам — мы окажемся достижимы для пресветлых лучей, ибо, как говорит истина Речений, мы будем «равны ангелам» и «сынами Божиими, будучи сынами воскресения» (Лк. 20, 36).

Ныне же мы, насколько нам возможно, пользуемся, говоря о божественном, доступными нам символами, а от них по мере сил устремляемся опять же к простой и соединенной истине умственных созерцаний<sup>2</sup>, и после всякого свойственного нам разумения боговидений, прекращаем<sup>3</sup> умственную деятельность и достигаем, по мере возможности, сверхсущественного света, в котором все пределы всех разумов в высшей степени неизреченно предсуществуют<sup>4</sup>, каковой свет ни помыслить<sup>5</sup>, ни описать, ни

<sup>1</sup> Он сказал «божественнейшее подражание», имея в виду более точное и совершенное, потому что, хоть и ныне житие святых, проходящее в хвале Бога и презрении к плотскому, ангелоподобно, но не полностью, отсюда — и умеренность подражания; тогда же в этом явится совершенство.

<sup>2</sup> Заметить, что через символы мы созерцаем то, что касается ангелов, ибо он говорит об ангелах, на что указывает то, что он называет их боговидными. Выше, в трактате «О небесной иерархии», он разъясняет и относящиеся к ним символы; а теперь присоединяет и относящиеся к Богу.

<sup>3</sup> Он сказал о прекращении умственной деятельности, имея в виду непостижимость божественной природы, ибо ничего, что к ней относится, движением ума не постигается: если мысль достигает какого-либо определенного и доказуемого результата, то это — за пределами непостижимого, каковое ум постигает собственным бездействием.

<sup>4</sup> Это «предсуществуют» надо постараться понять, ибо все остальное он разъясняет по порядку. А отсюда станет понятным, почему апостол говорит, что мы суть в Боге «прежде создания мира» (Еф. 1, 4). Следует учесть, что поскольку причина и начало всеобщего разнообразия связана с Ним, ибо все сущее появилось из Него, естественно — раз и будущее будет благодаря Его непомыслимому желанию, — что все и предсуществовало в Нем, Знающем, и что Он введет в бытие, и когда введет. Так что предвечно в Нем проуведенное предсуществовало. Ибо прежде, чем мыслимое Им, как то века и всякая другая тварь, осуществилось, будущее было Им познано, как и сказано: «Знающий все прежде бытия всего» (Дан. 13, 42), а также: «Прежде, чем Я создал тебя в утробе, Я познал тебя» (Иер. 1, 5).

<sup>5</sup> Это ведь сказал Григорий Богослов, перефразируя изречение эллинов: «Бога помыслить невозможно, а сказать о Нем еще невозможней».

каким-либо образом рассмотреть невозможно, поскольку он за пределами всего, сверхнепознаваем и сверхсущественно содержит в себе прежде осуществления границы всех<sup>1</sup> осуществленных разумов и сил и всё вообще непостижимой для всего, пребывающей выше сверхнебесных умов, силой. Ведь если всякое познание<sup>2</sup> связано с сущим и имеет в сущем предел, то находящееся за пределами сущности находится и за пределами всякого познания.

5. И если Оно превосходит всякое слово и всякое знание и пребывает превыше любого ума и сущности, все сущее объемля, объединяя, сочетая и охватывая заранее, Само же будучи для всего совершенно необъемлемо, не воспринимаемо ни чувством, ни воображением<sup>3</sup>, ни суж-

<sup>1</sup> Говоря о границах разумов и сил, он возвращается к тому, что сказал немного ранее: «все пределы всех разумов». Каждой фразой ведь он выражает то, что и прежде сказал, — что в Боге всякое знание упраздняется и обретает конец всякое движение, по причине непостижимости божественной природы, потому что то, что к ней относится, почитается вечным, а не сущим во времени; ведь предел можно назвать и границей, т. е. концом всякого относящегося к сущему знания. Таковы сущности и силы, знания о которых — каких бы то ни было сущностях и силах, всех вообще и не по частям, а сразу — предсуществуют, говорит он, в Боге благодаря неизреченному Слову Его предведения, ведающему о каждом из вводимых в бытие, какими оно будет обладать природой и силой; сущность Какового сверхсущественна и сверхнепознаваема. Следует знать, что одно дело сущность, а другое дело сила: одна — принадлежит тому, что существует само по себе, а другая — из числа имеющих бытие в чем-то ином.

<sup>2</sup> Развитие сказанного. Хорошо сказал он, что если знание относится к сущности и к сущему, Бог же не в сущности и не является чем-то из сущего, следовательно, Он — за пределами знания.

<sup>3</sup> Одно дело — воображение, а другое — мышление, или мысль, ибо они происходят от разных способностей и различаются по своему действию. Мышление есть ведь дело и творчество, а воображение — рецепция и впечатление, производимое каким-то чувством, или как будто каким-то чувством. Ведь воображение схватывает сущее в совокупном виде, а ум постигает, т. е. схватывает, сущее иным образом, не так, как чувство. Что телесному, духовному и тому, что относится к чувствам, свойственно рецептивное и образное восприятие, мы недавно сказали, критическое же и сдерживающее *восприятие* мы должны отнести к душе и к уму. Сдерживая душу, оно должно ограничивать и воображение. Воображение же делится на три вида: первый состоит в образных представлениях из числа производящих воздействие на чувства, второй — представление, составленное из удержавшихся остатков таковых, не имеющее никакой опоры в реальных образах, каковое и называют собственно фантазией, и третий, при котором или наслаждаются воображаемым



дением, ни именем, ни словом, ни касанием<sup>1</sup>, ни познанием, как же мы можем написать сочинение «О божественных именах», когда сверхсущественное Божество оказывается неназываемым и пребывающим выше имен<sup>2</sup>?

Но, как мы сказали<sup>3</sup> в «Богословских очерках», о Едином, Непознаваемом, Сверхсущественном, Самом-по-себе-добре, какое Оно только может быть, — я имею в виду троичную, равную в божестве<sup>4</sup> и в добре Единицу, — ни сказать, ни помыслить невозможно. Но и ангелоподобные соединения<sup>5</sup> святых сил, каковые следует назвать либо явлениями, либо передачами сверхнепознаваемой и пресветлой Благости, ни речи, ни познанию не подлежат и бывают ведомы лишь ангелам, удостоенным того, что выше их ангельского знания.

---

хорошим, или страдают от воображаемого плохого. Ни один из перечисленных видов воображения не имеет места у Бога, ибо Он вообще превосходит и превышает всякую мысль. Мнение же есть представление, сформированное мышлением на основании какого-то явления.

<sup>1</sup> Говоря «касанием», он имеет в виду умственное постижение, ибо когда в процессе познания мы обращаемся умом к умопостижимому и нематериальному, нам кажется, будто мы дотрагиваемся до него и чувствуем умом каково оно, наподобие прикосновения к чувственному. К Богу же мы даже умственно прикоснуться не можем.

<sup>2</sup> Он говорит «неназываемым» вместо того, чтобы сказать «не поддающимся наименованию по какому-то признаку». Ибо Он называет «несуществующее как существующее» (Рим. 4, 17), как, например, Кира за столько лет и Иосию.

<sup>3</sup> Напоминает здесь о «Богословских очерках».

<sup>4</sup> Говоря «равную в божестве», он имеет в виду Всесвятую Троицу.

<sup>5</sup> Сказав о Боге, что Он недоступен для нашего мышления и именования, он затем составляет речь о Боге из более низкого. Ведь если то, что касается ангелов, для нас непознаваемо, то что же следует думать о Боге? Говорит же он, что ангельские творения некоторым образом суть наброски Божьей благодати. Под наброском же следует разуметь неделимо делимое движение к каждому из производимых, т. е. — к введению каждого из умопостижимых *существ*. Возможно и то думать, что образы единения с Богом — поскольку ангелам подобает быть едиными с Богом, — каким они суть едины с Богом, либо даются им соответственно их достоинству благодатью Божией, либо воспринимаются от Него при откровении Его благодати, и таким образом они непостижимы не только для нас, но и для низших из ангелов; и лишь высшим из ангелов они ведомы как удостоенным соединений названным образом. В трактате «О небесной иерархии» он говорит и об ангельских чинах.

С таковым соединяющиеся, подражая по возможности ангелам, боговидные<sup>1</sup> умы — поскольку по прекращении<sup>2</sup> всяческой умственной деятельности происходит соединение обожаемых умов со сверхбожественным светом — воспевают это самым подходящим образом путем отрицания<sup>3</sup> всего сущего, — до такой степени будучи поистине и сверхъестественно просвещены блаженнейшим соединением с тем, что является Причиной всего сущего, Само же — Ничем<sup>4</sup>, как всему сверхсущественно запредельное.

Богоначальная сверхсущественность, каково бы ни было сверхбытие сверхблагости, не должна воспеваться никем, кто любит Истину, превышающую всякую истину, ни как слово или сила, ни как ум, или жизнь, или сущность, но —

<sup>1</sup> Он говорит, что боговидные умы, подражая, насколько это возможно, ангелам, доходят до соединения со святыми силами, каковые ранее он называл ангелами. Надо разуметь здесь наших богословов, я имею в виду пророков и апостолов; не следует думать, что это ангелы, прежде всего потому, что он сказал «подражая ангелам»: ангел ангелу ведь не подражает, подражает нечто меньшее. Называя умами богословов, он говорит, что, будучи по прекращении всякой деятельности в мире обожены, они достигают, по мере возможности, ангелоподобного соединения с Богом. В умственном мире ведь всякое движение, всякая деятельность и всякий покой плодотворны и руководствуют к единотворящему совершенству, если только у существ вечных и бестелесных тишина, безмолвие и прекращение деятельности означают действие согласно природе, т. е. содействие безмятежности и совершенству в Единстве.

<sup>2</sup> Ибо невозможно (человеку) соединиться с Богом и некоторым образом стать богом, если он не прекратит деятельности — будь то посредством чувства, будь то посредством мышления. — связанной с материей.

<sup>3</sup> Отрицанием всего сущего он называет несопоставимость божественного с чем бы то ни было из сущего, и говорит, что это не тело, состояние, сила и прочее, что он последовательно указывает.

<sup>4</sup> То, что Бог есть Ничто, надо понимать в том смысле, что Он не является ничем из сущего. Ибо, будучи Причиной сущего, Он выше сущего. По этой причине Бог считается пребывающим и везде, и нигде. Поскольку же Он — нигде, то все — из Него и в Нем, как не являющемся ничем из всего; и потому еще — в Нем, что Он — повсюду, а все другое — из Него, так как Он — нигде. Он и наполняет все как везде Сущий, согласно пророку (ср. *Пс. 23, 1*), и Он нигде, по другому пророку, говорящему: «И какое место покоя Моего?» (*Ис. 66, 1*). Ведь если бы Он был только везде, то Он Сам был бы всем и во всем пространственно; так что Он и нигде как превышающий сущее.

как всякому свойству<sup>1</sup>, движению, жизни, воображению, мнению, имени, слову, мысли, размышлению, сущности, состоянию, пребыванию, единству, пределу, беспредельности, всему тому, что существует, превосходительно за-предельная. Поскольку же, будучи бытием Благодати, самым фактом своего бытия Она является причиной всего сущего, благоначальный промысел<sup>2</sup> Богоначалия следует

<sup>1</sup> Свойство есть устойчивое состояние; движение — противоположность покою, многообразно осуществляемая; жизнь — это то, что приводит их в действие; воображение — образность в мысли; а мнение — подтвержденное предположение. Понимание отличается от мысли, потому что оно есть плод способности души мыслить, а та являет собой движение этой способности. Все таковое и прочее, связанное с этим, не является сущностью, но видится около сущности; так что отделий ее от такового.

<sup>2</sup> Этим опровергаются неразумные мнения осмелившихся уверждать, что Богу по природе присуще нечто творящее, как паукам ткущее: автор говорит, что одной благодатью Бог все привел в бытие. Почему никто из богословов и не осмеливается воспевать Бога по принадлежащему Ему Самому, т. е. по Его сущности, ибо она непознаваема, но все воспевают Его по Его выступлениям во-вне, каковы промысел, и причинность, т. е. по явившемуся от Него как от Причины, по Божьему промыслу обо всем. Все ведь стремится к божественному промыслу, благодаря которому и существует и создается. Но разумное и словесное *делает это* разумно. Ведь разумным называется то, что существует посредством разума и мыслит превышающее его умопостигаемое. Умопостигаемым же является мыслимое, каковое и представляет собой пищу для разумного, тем самым думающего. Так что то, что существует как разумное потому, что разум мыслит, подходит, будучи словесным, к Божьему промыслу разумно и стремится к Богу соответствующим образом. А то, что ниже разумного и представляет собой душу чувствующую — я имею в виду животных и всех, обладающих одушевленными телами, но бессловесных, душа каковых состоит из элементов и вещественного огня и заключена в присущем материи духе, то, одним лишь чувством движимые к тому, чтобы голодать и жаждать, они естественным образом стремятся к Дающему чувственно, как об этом сказано: «Все на Тебя надеются, ибо Ты дашь им пищу во благовремение» (Пс. 103, 27). Многое такого рода ты найдешь в книге Иова и у Давида. А иное, растительное, или только живущее, имеет движение бесчувственное и бездушное, как все растения, все травы, обладающие только оживляющим их духом и лишенной чувств сущностью, как все деревья, как говорится, и тому подобное, что, высыхая, лишается растительного духа, движущего их к росту и благоцветению. Судя по этому, и они стремятся к божественному промыслу, благодаря которому и создаются и цветут. Потому-то в сто сорок восьмом псалме они и призываются хвалить Господа за свое создание. Ибо и таковое причастно неопишному промыслу, но — только тем, что живет, хотя и бездушным

воспевать, исходя из всего причиненного Им, потому что в Нем — все и Его ради, и Он существует прежде всего, и все в Нем состоялось, и Его бытие есть причина появления и пребывания всего, и Его все желает: умные<sup>1</sup> и разумные — разумно, низшие их — чувственно, а остальные либо в соответствии с движением живого, либо как вещества, соответствующим образом приспособленные к существованию.

б. Зная это, богословы и воспевают Его и как Безымянного, и как сообразного всякому имени.

Он безыменен, говорят, потому что Богоначалие сказало в одном символическом богоявлении из разряда таинственных видений, упрекая спросившего «Каково имя Твое?» и как бы отводя его от всякого знания Божьего имени: «Почему ты спрашиваешь имя Мое? Оно чудесно» (*Быт. 32, 29*). И не является ли поистине удивительным такое «имя, которое выше всякого имени» (*Флп. 2, 9*), — неназываемое, пребывающее «превыше всякого имени, именуемого и в этом веке и в будущем» (*ср. Ефес. 1, 21*)?

Многоименен же Он потому что при этом Его представляют говорящим: «Я есмь Суший» (*Исх. 3, 14*), «Жизнь» (*Ин. 14, 6*), «Свет» (*Ин. 8, 12*), «Бог» (*Быт. 28, 13*), «Истина» (*Ин. 14, 6*), и в то же время те же самые богомудры воспевают Причину всего, заимствуя имена из всего причиненного Ею, как то: «Благой» (*Мф. 19, 17*), «Прекрасный» (*Пс. 26, 4*), «Мудрый», «Возлюбленный» (*Ис. 5, 1*), «Бог богов» (*Пс. 49, 1*), «Господь господ» (*Пс. 135, 3*), «Свя-

и бесчувственным образом, соответственно своей приспособленности, каковая есть *результат* особенности *его* силы. Свойством ведь называется постоянное качество, в соответствии с характеристикой и силой которого говорится, каковым что-то является. В соответствии с таковым свойством растительной жизни, по своему существу и умению причастующей только росту и движению, говорится, что она бездушно и бесчувственно стремится к благодати Божией.

<sup>1</sup> Говоря об умных, он имеет в виду ангельскую природу, а говоря о разумных — человеческую, а то, что ниже их — бессловесно, чему свойственны только чувства, почему он и сказал «чувственно», т. е. чувственным образом. Под остальным имеются в виду растения и все прочее, что совершенно бездушно и неподвижно; об этом он сказал: «в соответствии с движением живого», т. е. питаюсь и возрастая. Это ведь свойственно растениям. Бездушное же имеет в себе свойство целостного существования. Об этом он сказал: «как вещества, соответствующим образом приспособленные к существованию».

тая Святых», «Вечный»<sup>1</sup> (Втор. 33, 27), «Суший» (Исх. 3, 14), и «Причина веков», «Податель Жизни», «Премудрость» (Притч. 9, Откр. 1, 30), «Ум» (1 Кор. 2, 16), «Слово» (Ин. 1, 1), «Сведущий», «Обладающий заранее всеми сокровищами всякого знания» (ср. Кол. 2, 3), «Сила», «Властелин», «Царь царствующих», «Ветхий денми» (Дан. 7, 9), «Нестареющий<sup>2</sup> и Неизменный», «Спасение», «Справедливо» (ср. Иер. 23, 6), «Освящение» (Откр. 1, 30), «Избавление» (там же), «Превосходящий всех величием» и суший «В дыхании<sup>3</sup> тонком». Говорят также, что Она в умах, в душах, в телах, в небе и на земле, вместе с тем Сама в Себе, в мире, вокруг мира, над миром, над небом, над сущим; Ее называют солнцем, звездой, «огнем», «водой», «духом», росой, облаком, самоцветом, камнем, всем сущим и ничем из сущего.

7. Таким образом, ко всеобщей все превышающей Причине подходит и анонимность<sup>4</sup>, и все имена сущего как к настоящей Царице всего, от Которой все зависит и Которой все принадлежит как Причине, как Началу<sup>5</sup>, как Завершению. В соответствии с Речением, Она является «всем во всем»<sup>6</sup>, и Она по праву воспевается как Основа всего,

<sup>1</sup> Смотри, как воспевают Высшего всех, открыто пользуясь тем, Причиной чего Он является, что Он создал. «Вечным» Его назвали как Создателя веков; а поистине Он есть Вечность. Ведь как вечно Суший, Он и Вечностью называется. Вечное ведь не есть вечность, но — причастное вечности. Говорит ведь Исайя: «Бог вечный, устроивший концы земли» (Ис. 40, 28). Но Бог не вторичен по отношению к вечности, и не причастен ей, а — Творец веков.

<sup>2</sup> В соответствии со словами: «Ты тот же и лета Твои не оскудеют» (Пс. 101, 28).

<sup>3</sup> Это сказано к книге Царств: не в землетрясении, не в облаке пришел Господь говорить Илие, но «гласом дыхания тонкого» зовет Господь (ср. 3 Цар. 19, 12). Это показывает, что Бог, для всего необъятный, существует, говорит он, в теле. Дыханию ведь все причастны и у всех оно есть, и никем оно не охватывается; как и в Евангелии говорит Господь: «Бог есть Дух; и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4, 24).

<sup>4</sup> «Анонимность» — благодаря тому, что Он есть Все и ничем из сущего не является, но все из Него происходит, как Он Сам Себя разъясняет.

<sup>5</sup> «Началу» — как подающей бытие, «Завершению» же — как содержащей в бытии.

<sup>6</sup> Всем сущим — потому, что все происходит из Него.

все начинающая, доводящая до совершенства и сохраняющая, защита всего и очаг<sup>1</sup>, к Себе все привлекающая и делающая это объединение<sup>2</sup>, неудержимо и запредельно. Ибо Она — Причина не только *связи*, жизни, или совершенства, чтобы всего лишь от одного или другого из этих попечений называться Сверхименной благостью: все сущее Она заранее просто<sup>3</sup> и неограниченно содержала в Себе все приводящими в исполнение благостями единого Своего всепричинного промысла, и всеми существами по праву и воспевается и называется.

8. Таким образом, богословы заимствуют имена для Нее не только от всеобщих или частных промыслов, или предметов предпопечения, но и из некоторых божественных видений<sup>4</sup>, озаривших посвященных или пророков в священных храмах<sup>5</sup> или в других местах. Превосходящую и всякое имя Благость они называют именами то одной, то другой причины и силы, придавая Ей то человеческие, то огненные, то янтарные формы и вид, воспевая Ее «очи» (Пс. 11, 4; 90, 8), «уши» (Иак. 5, 4), «волосы» (Дан. 7, 9), «лицо» (Пс. 33, 17), «руки» (Иов 10, 8), «спину», «крылья»

<sup>1</sup> Он назвал Его очагом всего как истинное жилище всех святых, как Сам Господь сказал: «Пребудьте во Мне» (Ин. 15, 4). Ведь мы — как бы Его храм, согласно сказанному: «Вселюсь в них и буду ходить в них» (2 Кор. 6, 16). Так же Он — и наш дом.

<sup>2</sup> Хорошо, что он тут же прибавил «объединенно»: ибо сказав, что Он есть Всё, и в Нем всё, чтобы кто-нибудь, низведя ум до сложения, не отпал от истины, предположив, что все массами сосредоточивается в Боге, или — что Бог является всем в виде результата сложения, он быстро исправил кажущееся странным, сказав: «объединенно», — что означает, что Бог, пребывая в Своей единице, а скорее выше единицы, безмерно сверхраспростертым, не смешиваясь с сущим, существует всем во всем. Но Он и «неудержимо» присутствует во всем, потому что ничем не удерживается и не ограничивается телесно, *существуя* скорее «запредельно». Ибо Он вне всего, нигде не будучи, а из Него — все сущее, и Он — во всем. Ибо из Него все составилось.

<sup>3</sup> Т. е. несложно: ни в чем ведь из сущего Он не сложился и телесно ни с чем не соединился, за исключением времени промысла.

<sup>4</sup> Заметь, что видениями он называет Божьи откровения посредством символов и говорит, как это происходит.

<sup>5</sup> Эллины называли храмами посвященные ими богам святилища. Здесь святой поясняет рассказ Исайи, ибо считает, что есть намек на то, что тот увидел то божественное явление серафима в храме. Дальнейшая речь касается видения Иезекииля в Вавилоне и некоторых других видений.

(Пс. 90, 4), «плечи» (там же), «зад» (Втор. 33, 23) и «ноги» (там же 24, 10). Они снабжают Ее венками (Откр. 14, 14), престолами<sup>1</sup> (Иез. 1, 26), кубками, чашами (Пс. 74, 9; Притч. 9, 2—3) и другими полными таинственного смысла вещами, о которых мы скажем, по мере сил, в «Символическом богословии»<sup>2</sup>.

А теперь, собрав из Речений то, что имеет отношение к настоящему сочинению, и пользуясь сказанным, как неким правилом, взирая на него, перейдем к раскрытию умопостигаемых Божьих имен. И, как того требует иерархический<sup>3</sup> устав, всякий раз, когда мы богословствуем, мы должны зрящей Бога мыслью созерцать в полном смысле слова являющие Бога<sup>4</sup> видения и созерцание и священные уши<sup>5</sup> подставлять разъяснениям священных Божьих имен, на святом святое, согласно божественному преданию, основывая, ограждая его от насмешек и глумления непосвященных<sup>6</sup>, главное же, если только вообще найдутся такие люди, избавляя их тем самым от богоборства.

И тебе, о добрый Тимофей, надо оберегать себя от таких вещей, следуя священнейшему правилу не говорить и не показывать непосвященным ничего божественного. Мне же да даст Бог боголепно воспеть добродетельную многименность неназываемой и неименуемой божественности и да не отнимет «слово Истины» от уст моих.

---

<sup>1</sup> Тронами.

<sup>2</sup> Он обещает написать другое сочинение, которое называет «Символическое богословие».

<sup>3</sup> Заметь, что в первую очередь иереям подобает рассматривать Священное Писание.

<sup>4</sup> То же, что «обнаруживающие Бога».

<sup>5</sup> Он повелевает подставлять священные уши святому, т. е. благочестиво и достойным образом слушать святое.

<sup>6</sup> Заметь, что тот, кто, насмехаясь и глумясь, слушает божественные Речения и их толкования, судится как богоборец. И апостол пишет Тимофею, что не подобает говорить о таковом тем, кто не принимает Слово как Истину.

*Глава вторая*  
**О СОЕДИНЕННОМ И РАЗДЕЛЬНОМ БОГОСЛОВИИ,  
И ЧТО ТАКОЕ БОЖЕСТВЕННЫЕ СОЕДИНЕНИЕ  
И РАЗДЕЛЕНИЕ**

*1.* Как цельное богоначалное<sup>1</sup> бытие определяющая<sup>2</sup> и изъясняющая, чем бы то ни являлось, воспета Речениями Сама-по-себе-благодать. Ибо можно ли извлечь из священного богословия что-то иное, когда оно говорит, что этому научило само Богоначало<sup>3</sup>, сказав: «Что ты спрашиваешь Меня о благом? Никто не благ, кроме единого Бога» (ср. *Мф. 19, 17*).

Как было изложено и разъяснено нами в другом месте, все приличествующие Богу имена всегда воспеваются Речениями как относящиеся не к какой-то части<sup>4</sup>, но ко всей

<sup>1</sup> В этой главе более всего обличаются ариане и евномиане, почитающие неподобие, и несториане и акефалы. «Богоначальным же цельным бытием» он называет божественность Святой и Единой покланяемой Троицы, познаваемой в трех ипостасях. Обычно это для него — называть цельной божественностью честную Троицу. Ибо, открывая Себя и то, что такое «цельная божественность», Она прояснила святым, одновременно с определением, т. е. разделением, лиц, являя особенности трех ипостасей, каковы Отец, Сын и Святой Дух. Ведь они три — одна цельная и единая Божественность. Подобаает знать, что о бытии в собственном смысле применительно к Богу не говорится, ибо Он есть и предбытие, т. е. Он — прежде самого бытия. Поскольку же всякое бытие — от Него, Он именуется по тому, что благодаря Ему появилось, — чтобы было понятно, что Он выше всего.

<sup>2</sup> Т. е. познающая и обнаруживающая.

<sup>3</sup> Заметь, что он говорит о голосе в человеческом смысле применительно к божественности по причине единства лиц Троицы.

<sup>4</sup> Прекрасно он сказал: «не к какой-то части». Ведь действия и все богословские песнословия не относятся исключительно к одному-единственному лицу божественной Троицы, но суть общи для всей Троицы,



божественности во всей ее целостности, всеобщности<sup>1</sup> и полноте, и все они нераздельно, абсолютно, безусловно и всецело применимы ко всей цельности всецельной и полной божественности. И если, как мы отмечали в «Богословских очерках», кто-то станет утверждать, что это сказано не обо всей<sup>2</sup> божественности, тот безосновательно дерзнет хулить и делить сверхсоединенную Единицу.

Подобает, таким образом, говорить, что это относится ко всей божественности. Ведь Само благоприродное Слово сказало: «Я добр» (ср. *Мф. 20, 15; Ин. 10, 11*), а один из боговдохновенных пророков<sup>3</sup> воспевае Дух как благой (*Пс. 142, 10*). И опять же, если скажут, что слова «Я есмь Сущий» (*Исх. 3, 14*) относятся не ко всей божественности, но лишь к одной ее части, то как же они воспримут слова: «Это говорит Сущий, который был и грядет, Вседержитель»<sup>4</sup> (*Откр. 1, 8*) и «Ты же пребываешь» (*Пс. 101, 27*), а также «Дух истины», «Сущий», «от Отца исходящий»<sup>5</sup> (*Ин. 15, 26*)?

И если Жизненачалие<sup>6</sup> не целостно, как они говорят, то может ли быть истинным священное слово, гласящее: «Как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет кого хочет» (*Ин. 5, 21*), и — что «Дух животворит» (*Ин. 6, 63*)? Поскольку же вся божественность господствует надо всем, я полагаю, невозможно сказать — касается ли то Богородящей божественности<sup>7</sup>, или Сынов-

---

за исключением только вочеловечения, ибо оно свойственно одному лишь Сыну, как он далее говорит. Уникальные же характерные особенности трех ипостасей присущи каждой из ипостасей в отдельности и особо, как, например, Отцу, а не кому-либо другому — что Он Отец. То же — применительно к Сыну и Святому Духу.

<sup>1</sup> Заметь, что «вся божественность» обозначает Троицу.

<sup>2</sup> Заметь, что тот, кто говорит, что богоименования не общи, нечестиво разрывает единство поклоняемой Троицы.

<sup>3</sup> Это говорит Давид.

<sup>4</sup> Следует заметить, что святой Дионисий цитирует Откровение святого Иоанна Евангелиста, ибо это изречение находится там. А то, что святой Дионисий знал, что божественный евангелист был на Патмосе, где и откровение видел, это ты узнаешь из десятого его послания, которое он послал к самому святому евангелисту и богослову Иоанну.

<sup>5</sup> Обрати внимание, как он приводит это изречение. Теперь так не говорится.

<sup>6</sup> В других списках: «богоначальная жизнь».

<sup>7</sup> Заметь, что Богородящей божественностью он называет Отца, а Сыновней божественностью — Единородного.

ней, — сколько раз богословие говорит «Господь» об Отце и сколько раз о Сыне. Но Господом является также и Дух (ср. 2 Кор. 3, 17).

Имена «Добро», «Мудрость» применяются ко всей божественности; равно и имена «Свет», «Боготворящий», «Причина» и все, что принадлежит всему Богоначалию, включается Речениями во всякое богоначальное славословие — и в сжатом виде, например: «Все от Бога» (1 Кор. 11, 12), и пространном образом<sup>1</sup>, например: «Все через Него и в Нем было создано»<sup>2</sup> (ср. Ин. 1, 3; Рим. 11, 36), «Все в Нем составилось», «Пошлешь Духа Твоего, и созиждутся» (Пс. 103, 30). И можно сказать одним словом, как сказало Само богоначальное Слово: «Я и Отец едины» (Ин. 10, 30) и «Все, что имеет Отец, Мое» и «Все Мое Твое, и Твое Мое» (ср. Ин. 16, 15).

И, опять же, принадлежащее Отцу и Ему<sup>3</sup> он прилагает как общее достояние в равной степени<sup>4</sup> также к богоначальному Духу, как то: божественные дела<sup>5</sup>, святыня, источающая<sup>6</sup> и неоскудевающая причина и раздаяние благолепных даров. И, я думаю, никто из тех, кто вскормлен

<sup>1</sup> Вместо: «более широко».

<sup>2</sup> Заметь, что когда он говорит: «Все — от Бога», — он собирательно обозначает всю божественность, т. е. Святую Троицу. А говоря: «Все через Него и в Нем было создано», — он расширительно указывает на ипостаси. Ибо все восприняли это применительно к творящему Слову.

<sup>3</sup> То есть Сыну.

<sup>4</sup> Заметь, что принадлежащее Святой Троице соединяется в общее достояние.

<sup>5</sup> Например: «Я в Духе Божиим изгоняю бесов» (ср. Лк. 11, 20); пример «святыни»: «Кто скажет хулу на Святого Духа, тому не простится» (Лк. 12, 10); «даров» же, или благодатей, — слова: «Примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой» (Деян. 1, 8).

<sup>6</sup> Говорится в псалмах: «Ибо у Тебя источник жизни» (35, 10), — и у Иеремии: «Оставили Меня, источник воды живой» (2, 13). Так что Бог называется Источником как своего рода Утроба, Начало и Причина всего появившегося и пришедшего в существо. То, что некоторые имеют обыкновение называть всеобщим, родом, всецелым, всеобъемлющим, каковое содержит в себе что-то, исходящее из него раздельным, божественные Писания называют источающей Причиной. Итак, по причине творческого характера и неистощимости создаваемого Святым Духом и потому, что Святой Дух и Сам есть Причина сущего, о чем говорится в книге Премудрости, естественно, что он богословствует о Нем как об источающей Причине. А неоскудеваемость творения постигай из слов:

неразвращенными мыслями<sup>1</sup> божественных Речений, не станет спорить с тем, что, по богосовершенному Слову, все приличествующее божественности присуще Богоначалию во всей его полноте.

Итак, сказав здесь об этом вкратце и отчасти, а в другом месте достаточно с помощью Речений показав и установив, какое целостное богоименование предстоит нам разъяснить, будем применять его ко всей полноте божественности.

2. Если же кто-нибудь скажет, что тем самым мы приносим слияние в боголепное разделение<sup>2</sup>, мы не сочтем такой довод достаточным, чтобы его самого убедить в своей истинности. А если найдется кто-то, вообще противящийся Речениям, тот окажется совершенно далек и от нашей философии, и если уж он не заботится о том, чтобы извлечь для себя из Речений богомудрие, то зачем нам стараться обучить его богословскому знанию<sup>3</sup>? Если же он обращает взгляд на истину Речений, то и мы, пользуясь этим мерилom и светом для ее защиты, будем, по мере наших сил, неуклонно шествовать, говоря, что богословие одно передает соединенно, а другое раздельно, и ни соединенное разделять не позволительно, ни разделенное сливать, но те, кто ему следует, должны по мере сил устремляться к божественным сияниям. И оттуда восприняв

---

«Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5, 17); и Дух Святой с Отцом и Сыном тоже вечно неистощимо делает. Сказано ведь: «Пошлешь Духа Твоего, и созиждутся» (Пс. 103, 30).

<sup>1</sup> Прекрасно сказал он «неразвращенными», поскольку и еретики читают Писания и вскармливаются в них, однако же развращают себя.

<sup>2</sup> «Боголепным разделением» он назвал, применительно к Святой Троице, знание о неслитности ипостасей. И *заметь*, что не следует пытаться убедить не принимающих божественного Писания. Ведь богословствовать о Святой Троице как о целом не значит вводить слияние ипостасей.

<sup>3</sup> Разъясняя выше богословское знание о Боге, он не сказал, что это — знание. А здесь он называет относящееся к богословию знанием. Знание же есть правильное представление, облеченное в суждение, или же истинная мысль сомнениями не колеблемая, и точное понимание дела, к которому оно и относится, и утверждение, предлагающее разумение истины и правильное представление, не требующее подобающего подтверждения с помощью сопоставления.

божественные изъяснения<sup>1</sup> как некое прекраснейшее мерило истины, постараемся беречь тамошнее сокровище в самих себе, не прибавляя<sup>2</sup> к нему, не убавляя от него и не извращая его, сбережением Речений оберегаемые и их сбережением обретая силу их оберегать.

3. Итак, объединяющие наименования относятся ко всецелой Божественности, что мы с помощью Речений более полно показали в «Богословских очерках». Таковы: «Сверхдоброе», «Сверхбожественное», «Сверхсущественное», «Сверхживое», «Сверхмудрое»; а также все выражения отрицания, предполагающие превосходство<sup>3</sup>; и все понятия причинности, как то «Благое», «Красота», «Сущее», «Порождающее жизнь», «Мудрое»; и все другие наименования, которые Причина всего благого получает по своим благолепным дарам.

Признаки же раздельности — сверхсущественные имена и особенности Отца<sup>4</sup>, Сына и Духа: они никак не могут быть переставлены или использованы как полностью общие. Отдельным является, кроме того, совершенное и непреложное бытие Иисуса в нашей природе<sup>5</sup>, а также все

<sup>1</sup> «Изъяснениями» он называет учения, проясняющие таинства.

<sup>2</sup> Заметь, что, богословствуя, не следует удаляться от божественного Писания.

<sup>3</sup> В порядке отрицания Он прославляется как превышающий мысль. Ему воздаются почести с помощью — имея в виду *Ego* превосходство — того, что в Нем не усматривается, как, например: «бессмертный», «бесконечный», «невидимый», «не испытывающий недостатка» и т. п. Обще ведь для Троицы и это. «Понятия причинности» же суть то, что истекло от Него на творение как от Причины всего прекрасного, как написано: «Потому что все у Него прекрасно».

<sup>4</sup> Общей для Отца, Сына и Святого Духа является сверхсущественность. Что же касается различий Святой Троицы, как, например, имен, то он говорит, что никакой общности и взаимного их перехода не существует. Ибо Отца неблагочестиво называть Сыном, или Сына Отцом; то же относится и к Святому Духу.

<sup>5</sup> Заметь, что только Божию Слову присуще вочеловечение. «Совершенным» же он назвал бытие, вопреки Аполинарию, как состоящее из разумной души и нашего тела. На это указывает то, что он сказал: «в нашей природе». Это противоречит Евтихию. Против Нестора же — то, что он говорит о непреложном бытии Иисуса как Бога в нашей природе и называет сущностными тайны Его пребывания человеком — голод, утомление, и при этом хождение по воде, вход к ученикам при

сопряженные с этим сущностные тайны<sup>1</sup> человеколюбия.

4. Однако же, мне представляется, подобает нам вернуться назад, чтобы лучше объяснить образ божественного единства и различия, дабы все наше рассуждение было понятно, не содержа ничего двусмысленного и неточного, раскрывая мысли по возможности четко, ясно и стройно.

Ибо, как мы говорили в другом месте, люди, посвященные в священные<sup>2</sup> предания нашего богословия, божественным единством называют сокровенные и неисходные<sup>3</sup> сверхпребывания сверхнеизреченного и сверхнепознаваемого постоянства, разделениями<sup>4</sup> же — благолепные выступления богочапия вонне и его изъяснения. Следуя священным Речениям, они говорят, что и у упомянутого единства, а также у разделения есть какие-то свои собственные соединения и разделения.

Так, в божественном единстве, то есть сверхсущественности, единым и общим для изначальной Троицы является сверхсущественное существование, сверхбожественная божественность, сверхблагая благодать, все превышающая, превосходящая какую бы то ни было особость тождественность, сверхъединоначальное единство<sup>5</sup>, безмолвие<sup>6</sup>, мно-

---

запертых дверях, воскрешение мертвых, и само страдание, и тому подобное.

<sup>1</sup> Заметь, что «сущностные» сказано о воплощении. Он сказал это, чтобы отвергнуть мнение о кажущемся воплощении.

<sup>2</sup> Посвященными в священные называются посвященные в таинства.

<sup>3</sup> Сокровенным единством он называет непостижимое знание того, что относится к божественной сущности. Что же такое сама божественная сущность Святой Троицы, никто никогда не узнает.

<sup>4</sup> Разделениями он называет покланяемые воипосташенные существования, т. е. неизреченное воссияние из Отца Сына и непостижимое исхождение из Отца Святого Духа.

<sup>5</sup> «Сверхъединоначальное единство» означает неделимость и простоту божественной природы, превосходящие всякое единство и простоту, свойственные сущему.

<sup>6</sup> «Безмолвие» — из-за невозможности наименовать сущность; «многогласие» же — потому что она, по причине многообразия благодеянного, обладает многогласием.

гогласие, неведение, всеведение<sup>1</sup>, утверждение всего, отрицание всего, то, что превышает всякое утверждение и отрицание, присутствие и пребывание начальных ипостасей, если так можно сказать, друг в друге, полностью сверхобъединенное, но ни единой частью не слитное, подобно тому — если воспользоваться примером из чувственной и близкой нам сферы, — как свет каждого из светиль-

<sup>1</sup> Надлежит сказать, что означают, будучи применены к Богу, неведение и всеведение и как в неведении мы обретаем знание о Нем, ибо Бог становится ведомым через неведение. Только не прими это неведение за результат необразованности, ибо то тьма души, ни — за связанное с познанием, ибо Неведомый не познается, а этот вид неведения ведь связан с познанием. Как Познаваемый же Он познается тем видом неведения, который простирается выше множасьихся, рассеивающихся и вновь собирающихся, но единицей не являющихся разумений. Так что, превзойдя всякое помышление о Боге, мы становимся простыми, т. е. пребывающими в неведении и нерассуждении по причине нахождения в единстве; и поистине пребывая в единстве, мы не знаем, что не знаем, — не как, когда, зная что-то другое, мы не знаем подобно необразованным, будучи способны узнать то, чего не знали раньше, но — не зная то, что и для всей разумной твари благочестиво неведомо. Пребывая же в этом неведении, мы становимся образом Сущего прежде всех. Отказавшись от всякого образа и помышления, утвердившись в немоте, лучшей всякой речи, мы не способны осознать и того, что не знаем. А затем, покинув молчание немоты и нисходя от безмолвия к звуку, осознавая свое незнание, мы прекращаем таким образом поиски Непознаваемого. Всеведом же при этом Бог, потому что возможно понять по любовно даруемым Им промыслам и по сотворенному Им, что Он такое есть: по одному — что Он Спаситель, по другому — что Он Творец. Автор сказал о *Его* бытии как об утверждении потому, что из Него происходит бытие всего. И философы ведь называют придаваемые материи виды утверждением. А об отрицании говорят, когда качества отделяются от видов, как, например, тяжесть — от земли, влажность от воды. Так что Бог, преобразующий и таковое, есть и Утверждение, и Отрицание всего: Утверждение всего — как утвердивший, сотворивший и готовящийся все основать, ибо в Нем все составилось. Отрицание же всего Он есть как и само утверждение сущего и творение перестраивающий и переделывающий и отнимающий у утвержденного свойственное тому по природе. Признается ведь, что то, что рождается, обязательно и уничтожается, а Он по богатству благодати у одних отнял тление, как то у ангелов и душ, а у других преобразует тленность в нетленность и смертность в бессмертие, как то наши тела в воскреснии. Ясно, что Сам будучи для нас таковым, Он пребывает выше и утверждения, и отрицания, являясь и Основанием, и Корнем всего, — не в смысле места, но в смысле причины, и не являясь отрицанием того, что Сам имеет, ибо Он имеет само бессмертие. Бессмертие же, непостижимость, непознаваемость и тому подобное Он имеет не потому, что не является противоположным, но по некоему свойству, для всех неизреченному

ников<sup>1</sup>, находящихся в одной комнате, полностью проникает в свет других и остается особенным, сохраняя по отношению к другим свои отличия: он объединяется с ним, отличаясь, и отличается, объединяясь. И когда в комнате много светильников, мы видим, что свет их всех сливается в одно нерасчленимое свечение, и я думаю, никто не в силах в пронизанном общим светом воздухе отличить свет одного из светильников от света другого и увидеть один из них, не видя другого, поскольку все они неслиянно растворены друг в друге.

Если же кто-нибудь вынесет какой-то один из светильников из дома, выйдет наружу и весь его свет, ни один из других светов с собой не увлекая и другим своего не оставляя. А ведь имело место, как я сказал, полнейшее соединение каждого из них с каждым другим, без какого-либо смешения и слияния каких бы то ни было составляющих их частей, причем свет был источником нематериальным огнем в по-настоящему материальном теле, воздухе.

---

и непомыслимому. Запределен же для всего Бог как отделенный от сущего и никем из числа твари не могущий быть помыслимым и постигнутым, как Сам Себя восхитивший в беспредельности, ибо у Него нет предела. Заметь также, что божественные ипостаси пребывают Друг в Друге как бы в некоем убежище и святилище, о чем сказано: «Я в Отце, и Отец во Мне» (ср. *Ин. 10, 38*). Апостол то же говорит и о Святом Духе (см. *1 Ин. 5, 7*).

<sup>1</sup> Смысл того, что говорит отец, состоит в следующем. Он в своем примере сравнивает Святую Троицу с некими тремя светильниками или восковыми свечами, зажженными в каком-нибудь храме или доме: ипостасями они различны, вернее отделены друг от друга, ибо каждый светильник стоит особо, отдельно от другого, но благодаря свету происходит объединение и нераздельное общение их природы и энергий. И никто в доме не может их различить и сказать, какой свет в его воздухе принадлежит одному светильнику и какой другому. Сказав это, от темы троичности он переходит к разговору о Промысле и о славном исхождении Бога-Слова из Отца, по Его слову, гласящему: «Из Отца Моего Я исшел и к Отцу Моему уйду» (ср. *Ин. 16, 28*). Это он поясняет словами: «Если же кто-нибудь вынесет какой-то один из светильников из дома, выйдет наружу и весь его свет, ни один из светов с собой не увлекая и другим своего не оставляя». Ведь Сын, выйдя из Отца и поселившись в мире, ни Отца, ни Духа не вывел с Собой в Себе и, выйдя, ничего из Своего Им не оставил, но совершив нераздельный исход из места Своего пребывания.

Поэтому мы говорим, что сверхсущественное<sup>1</sup> единство превосходит не только единство в телесной среде, но даже единство душ и самих умов, которыми неслиянно и сверхмирно обладают при полном проникновении друг в друга боговидные сверхнебесные светы<sup>2</sup>, благодаря участию, по мере их сил, во все превосходящем единстве.

5. Помимо того, что в самом единстве каждая из начальных ипостасей сохраняет, как я уже сказал, свое собственное бытие, не смешиваясь и не сливаясь с другими, сверхсущественные богословия говорят и еще об одном различии: не может быть повернуто наоборот все относящееся к сверхсущественному богорождению<sup>3</sup>: единственным Источником сверхсущественной божественности является Отец, Сын же не есть Отец, и Отец не есть Сын; и гимны свято сохраняют особые хвалы для каждой из богочначальных ипостасей.

Вот признаки единения и деления, соответствующие невыразимым единству и разделенности<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Соединения тел — и как элементы видимых, и как-то иначе смешиваемых — различаются по силам и качествам: их соединение образует нечто иное по сравнению с природой тел простых. Точно так же и душевные силы имеют — в соответствии с различиями в движении — разные виды. Ведь и у ангельских соединений есть различия в отношении к божественным осияниям, соответствующие их положению и соразмерные их чинам. Божественность же и то, что к Ней относится, в Святой же Троице, ничем из упомянутого не разрываемая и от Себя не отлучаемая, естественным образом прославляется как пребывающая выше таковых единств.

<sup>2</sup> Заметь, что и души, и все умы он называет сверхнебесными светами и говорит, что все эти живые сущности объединяются так, как показано на примере находящихся в комнате многих светильников, каждый из которых, не сливаясь и не смешиваясь, соединяется *светом* с другими. Но они являются боговидными и причаствуют сверхобъединенному Божьему соединению соответственно своим качествам. Таковые, т. е. соединения, относятся к бестелесным, не сливаясь, перемещающимся друг сквозь друга.

<sup>3</sup> Заметь, что он Отца называет сверхсущественным Богорождением и Источником и не поворачивает имена наоборот.

<sup>4</sup> Ныне он богословствует о неизреченной Троице, насколько позволяет проявление трех ипостасей, а именно то, что Бог-Отец, вневременно подвигнутый любовью, выступил *во-вне*, сделав возможным различение ипостасей, не разделившись при этом на части и не оскудев, и продолжал пребывать в свойственной Ему целостности сверхъединным и сверхпростым при Своем воссиянии в бытие, когда словно образ Жизни и Всесвятой Дух достойным поклонения образом стал сверхвечно



Если благолепный выход во-вне самой божественной сверхъединой Благости до причине Ее увеличения и переполнения — признак божественной делимости, то признаками единства являются: происходящее по божественном разделении безудержное наделение благами, созидание новых существ, их животворение, наделение их разумом и другие дары все причиняющей Благости, в соответствии с чем — по причастиям и причастующим<sup>1</sup> — и воспевается непричастно Причастуемая.

И это присуще всей вообще, объединенной и единой Божественности — то, что Она каждым из причащающихся причастуется вся, и никто не причащается лишь какой-то Ее части. Подобно этому, все находящиеся в окружности радиусы причастны ее центру, и оттиски<sup>2</sup> печати имеют много общего с ее оригиналом: оригинал присутствует в каждом из отпечатков весь, и ни в одном из них — лишь какой-то своей частью. Непричастность же всепричинной Божественности превосходит и это, поскольку ни прикоснуться к Ней невозможно, ни других каких-либо средств для соединяющего с Ней приобщения причастующих не существует.

исходить от Отца, как вводит нас в таинства Господь; благостью же Причина и Источник всего преумножилась в трехипостасное богочаение. Это же говорит и Григорий Богослов в словах «Против Евномия». Возможно и в другом смысле божественное разделение — как выход Бога по множеству благости в многовидность творения, невидимого и видимого. Общими же для делимой на три ипостаси Единицы являются творческие промыслы и благодеяния. Ибо в причастии способным причаститься всецарственная Троица пребывает неудержимой и непричастной. Одно и то же означают ведь оба *слова*, ибо Бог причастуется, оставаясь неудержимым, не будучи удерживаем на каком-либо причащающемся месте, не чувственным образом сообщаемый, но являясь при причастии каждому весь, и оставаясь запредельным для всего. Это подобно тому, как, если раздастся громкий голос, то все присутствующие воспринимают его по своей способности — и мужчина, и младенец, и бессловесные *животные*, но одни в большей, другие в меньшей степени — сообразно способности слышать, и голос оказывается воспринимаемым, пребывая сам по себе несообщимым.

<sup>1</sup> Божественность по сущности непричастна и непомыслима. Причастна же Она в том, что из Нее все происходит и Ею поддерживается в бытии.

<sup>2</sup> С помощью примера он поясняет, как Бог непричастно причастен.

6. И если кто-нибудь скажет, что печать<sup>1</sup> не во всех отпечатках видна целиком и одинаково, то этому не печать причина (поскольку она одна и та же во всех случаях): различие особенностей воспринимающего *материала* создает дефекты в оттисках<sup>2</sup> одной и той же целой печати. Так, если материал окажется мягким, пластичным, гладким и восприимчивым, а не невосприимчивым<sup>3</sup> и жестким, не рыхлым, не мятым, получится чистый, ясный и прочный оттиск. Если же какого-то из перечисленных свойств не достанет, это окажется причиной дефекта, неясности и негодности отпечатка и многого другого, что происходит при неудачном соприкосновении.

От общего благолепного действия Божия в нашей природе отдельны<sup>4</sup> полное и истинное восприятие от нас нашей сущности, совершенное ради нас<sup>5</sup> сверхсущественным Словом, и Его деяния и страдание, — лучшие, превосходные дела Его человеческого богодействия. Ведь Отец и Дух несколько не соучаствовали в этом со Словом, если только кто-нибудь не скажет, что лишь благодаря благолепному и человеколюбивому единству воли и общему высшему невыразимому богодействию совершил все это для нас Тот, Кто пребывает как Бог и Божье Слово неизменным<sup>6</sup>. Подобно этому и мы стараемся, говоря, и со-

---

<sup>1</sup> Противопоставление и решение на примере печати.

<sup>2</sup> Оттисками он называет здесь выпуклые отпечатки.

<sup>3</sup> Как камни, дерево, а также влажный по существу материал, ничто из какового не воспринимает отпечатка перстня.

<sup>4</sup> Заметь, что Слово полностью и истинно вочеловечилось отдельно от Святой Троицы.

<sup>5</sup> Касаясь здесь вновь домостроительства, он говорит, что оно относится к Богу-Слову, а Отец и Святой Дух в нем не соучаствовали, разве что Своим желанием. Отметь точное объяснение домостроительства, а именно — что восуществился сверхсущественный Бог-Слово не изменившись, поскольку остался Богом, и восуществился ради нас из нас целиком, т. е. поистине принял тело и разумную душу; и — что Бог-Слово есть Пострадавший, имеется в виду — плотью; и — что все богодействие Его в домостроительстве есть человеческое; и что не соучаствовали в этом ни Отец, ни Дух Святой, кроме как благоволением и изволением на воплощение и содействием Сыну Божию божественными знамениями. Заметь также, что больше всего это направлено против несториан, акефалов и фантазиастов.

<sup>6</sup> Мы уже показали, почему он говорит, что Слово пострадало, равно как и смысл слов «Руки наши осязали, о Слове Жизни» (1 Ин. 1, 1).

единять божественное, и разделять, поскольку само божественное и едино и разделяется<sup>1</sup>.

7. Те боголепные причины видов единства и разделения, которые мы нашли в Речениях, мы по возможности изложили в «Богословских очерках», рассказав о каждой из них: одни из них раскрыв истинным словом и объяснив, обратив священный и незамутненный ум к светлым видениям Речений, а к другим, как к тайным<sup>2</sup> — в соответствии с превышающим возможности умственного постижения<sup>3</sup> божественным преданием — приобщившись.

Ведь все божественное, явленное нам, познается только путем сопричастности<sup>4</sup>. А каково оно в своем начале и основании, — это выше ума, выше всякой сущности и познания. Так что, когда мы называем Богом, Жизнью, Сущностью, Светом или Словом сверхсущественную Сокровенность<sup>5</sup>, мы имеем в виду не что другое как исходя-

<sup>1</sup> Т. е. в нашей природе из нас целостно и истинно воплотилось Троицно богословесное Слово. Т. е. смысл вочеловечения и воплощения Христа состоял в «деяниях и страданиях — лучших делах Его человеческого богодействия», неисследимых и превосходных, т. е. чистых и непорочных, соответственно Его человеческой природе. Таковы суть: рождение, младенчество, возрастание, жажда, страдание, скорбь, слезы, плевки, кровь, прободение, погибель, истечение, добровольная смерть, безгласие, неподвижность и тому подобное. В этом ведь ни Отец, ни Дух никоим образом не соучаствовали, разве только, как кто-нибудь мог сказать, благоволением и изволением.

<sup>2</sup> Вследствие силы, содержащейся в хлебе и чаше.

<sup>3</sup> Священный ум раскрывает, т. е. разъясняет, смысл того, что говорится о Боге, когда он целиком занят божественным, пребывая неоскверненным ничем земным и порождающим страсти. И к самому божественному он восходит не иначе как по прекращении всякого умственного движения к сущему, — это ведь и означают слова «превышающим возможности умственного постижения». Т. е., когда ум отовсюду охвачен Божьей непостижимостью, тогда он постигает искомое.

<sup>4</sup> Надо разуметь — имена. О сопричастности же он говорит о той, какая нам доставляется от Самого Бога.

<sup>5</sup> *Заметь*, что имя «Бог» показывает не сущность и не то, что такое Бог, но некое благодеяние по отношению к нам; и что наименования для Бога мы создаем из даров Божиих, которым оказываемся сопричастны. А что такое Бог, для всех непомыслимо. Ведь и божественное существование воспевается нами хоть в какой-то мере достойным образом, когда мы, совершенно оставив всяческую деятельность, в том числе деятельнейшую, хотя и умственную, оказываемся охвачены святым молчанием и обращаемся к исходящим оттуда дарованиям. Волей ведь Он сущее приводит, когда мы твердо стоим в неразличении нашего ума, каковое он чуть выше назвал «знанием в незнании».

щие из Нее в нашу среду силы, боготворящие, создающие сущности, производящие жизнь и дарующие премудрость. Мы же приходим к Ней, лишь оставив всякую умственную деятельность, не зная никакого обожения, ни жизни, ни сущности, которые точно соответствовали бы за пределами все превосходящей Причине.

Также и то, что источником<sup>1</sup> божественности является Отец, а Сын и Дух — произведения богородящей божественности, если так можно выразиться, побеги богорастения, своего рода цветы, или сверхсущественные светы, мы восприняли из священных Речений. А каким образом это так, невозможно ни сказать, ни помыслить.

8. Вся сила нашей умственной деятельности дает нам способность понимать лишь то, что всякое представление о божественном Отечестве и Сыновстве дарованы и нам, и сверхнебесным силам за пределами всему Отценачалием и Сыноначалием, благодаря Которым боговидные умы становятся и называются богами, сыновьями Божьими, и отцами богов — речь идет, конечно, об отцовстве и сыновстве в духовном смысле, то есть о явлении бестелесном, нематериальном, умозрительном, богоначальный же Дух пребывает выше всякой умственной невещественности и обожения, и Отец и Сын в высшей степени за пределами всякому божественному Отечеству и Сыновству.

---

<sup>1</sup> Обрати внимание на чтимые и страх внушающие имена незапятнанной Троицы: источник божественности — Отец, а Сын и Дух Святой — побеги богородящей божественности, т. е. Отца, и «богорастения, цветы и сверхсущественные светы». Потому в первую очередь говорит он о побегах, что в Писании сказано о видении маслин Захарией, одиннадцатым из пророков. Семьдесят толковников пишут: «две ветви маслины» (Зах. 4, 12), — другие же переводчики: «отпрыски» и «побеги». А «Свет», — потому что сказано: «Отец светов» (Иак. 1, 17) и «Свет от света» (Символ веры). А слово «отчество» он употребляет как «отцовство». И добавляет: «сыновство», — потому что и апостол говорит: «От Которого именуется всякое отчество на небесах и на земле» (Ефес. 3, 15). Быть ведь отцами и называться сынами произошло свыше, ведь согласно природе сын получает существование от отца. Отец же всех таков как Творец и Учитель. Подобным образом и бестелесные умопостигаемые существа — отцы и сыновья богов как учителя и превосходящие среди ангелов и праведников, что и апостол показывает, говоря, что среди всех отцов начальствует истинный Отец, как бы давая и такое причастие, а среди всех сынов начальствует Сын, как бы и Сам становясь в этом причастным, потому что Сам говорит: «Я открыл имя Твое человекам» (Ин. 17, 6), — т. е. что Отцом называется Тот, Чьим Сыном является это Сказавший.

Нет ведь точного подобия между следствиями<sup>1</sup> и причинами: следствия воспринимают образы причин, сами же причины для следствий запредельны и существуют выше их, согласно самому своему изначальному смыслу. Если воспользоваться примером из нашей жизни, то наслаждения и печали считаются причинами того, что человек наслаждается и печалится, сами же они не наслаждаются и не печалятся. И о греющем и жгущем огне не говорят, что он сам обжигается или греется. И если кто-то скажет<sup>2</sup>, что саможизнь живет, или что самосвет освещается, тот скажет, по моему мнению, неправильно, если только не скажет это в каком-то ином отношении, ибо то, чем характеризуются следствия, заранее в избытке заключено в причинах как свойственное их существу.

9. Иисусово же богоздание в нашем облике ярче всякого богословия<sup>3</sup>, оно невыразимо никакими словами, недоступно никакому уму, в том числе самому первому из самых старших ангелов. Мы таинственным образом знаем, что Он воссуществовал как человек, но не ведаем того, как

---

<sup>1</sup> Следствиями является все появившееся как создание, будь то на небе или на земле; причины же — сверхсущее, т. е. три ипостаси Святой Троицы. Ясно, что никакого подобия у них друг с другом нет, — у причин, о которых он говорит, и следствий. Прекрасно он добавил «воспринимают», но ведь не все.

<sup>2</sup> Заметь, что «заранее в избытке заключено в причинах как свойственное их существу». Так что нехорошо, если мы говорим, что божественное живет и просвещается, ибо оно причина того, что мы живем и просвещаемся. Ибо божественному по существу свойственно, то, что нам — по благодати. Это означают слова «по причастию». Апостол ведь говорит: «Благодатью вы спасены» (Ефес. 2, 8). И про нас говорится, что мы спасены, а Он — наш Спаситель, — а также: «Ведь от полноты Его мы все приняли» (Ин. 1, 16).

<sup>3</sup> Заметь, что богословием он называет то, что относится к вочеловечению, а богозданием в нашем облике — воплощение Господа Иисуса. Это против несториан особенно — говорить, что Он воссуществовал как муж. Обрати внимание, что он говорит, что тело Господа Иисуса было создано из девственных кровей. И заметь, что, по его словам, среди ангелов есть некие старейшие, а среди них кто-то первый. О старейших ангелах говорит и божественный Иоанн в Апокалипсисе, а о том, что первых ангелов семь, мы читали у Товии и у Климента в 5 книге «Очерков». Старейшими ангелами он обычно называет три высших чина: престолы, серафимы и херувимы, — как он неоднократно разъясняет в слове «О небесной иерархии». И он там говорит, что и первейшим из ангелов недоступен образ *Господнего* воплощения.

воплотился Он — вопреки природе, по иному закону — от девственных кровей, и как имеющими телесную массу и материальный вес сухими ногами ходил Он по неустойчивой водной стихии, а также прочего, что касается сверхприродной физиологии Иисуса.

В другом месте нами сказано об этом достаточно, и наш истинный<sup>1</sup> наставник<sup>2</sup> в своих «Основах богословия» превосходно воспел это же, — либо почерпнутое им у священных богословов, либо полученное в результате вдумчивого исследования Речений после долгого кропотливого их изучения, или же открытое ему неким божественнейшим вдохновением, когда он не только узнавал, но и переживал божественное, и от испытываемой к нему, если так можно выразиться, симпатии достиг совершенства в ненаучимом и таинственном единстве его и вере. И чтобы очень коротко представить многие и блаженные видения его державной мысли, приведу то, что он говорит об Иисусе в составленных им «Основах богословия».

---

<sup>1</sup> Прославленный.

<sup>2</sup> Словами «истинный наставник» он намекает на святого Иерофея, что тут же и обнаруживает. После обучения у Павла он ведь получал наставления от того. Он говорит, что тот и «переживал божественное», получая такое вдохновение. А что значит «не только узнавая, но и переживая», проясняют слова Послания к Евреям: «от того, что пережил, навывк послушанию» (Евр. 5, 8). Ибо переживающий воспринимает поучение в испытании, и подобно тому, кого бьют, воспринимает лучше, чем тот, кто только слышит. Ведь тот, кого никогда не били, как тот узнает, что такое боль, и вряд ли представит себе, каково страдать. Так и просвещаемый откровением более божественно изъяснит божественное. А переживать божественное означает следующее. Апостолом сказано: «Давайте погребемся вместе со Христом, чтобы и восстать и царствовать вместе с Ним» (ср. Рим. 6, 4). Тот, кто распинает себя и свою плоть, носит в своем теле Христовы раны и по справедливости и царствует вместе со Христом, и дерзает *подходить* к божественным таинствам. Когда о святом Иерофее говорится, что он «не только узнал, но и пережил божественное», это означает, что, будучи просвещаем божественным через откровение, он выходил из самого себя. И прекрасно говорится, что он пережил эту полезную страсть, чтобы стать Божьим вместилищем. Иное толкование. Он сказал, что тот пережил божественное потому, что не путем научения через слово получил просвещение, но был запечатлен божественным воссиянием и как бы назnamenован в помышлении знанием, превышающим природу. Таковое просвещение божественным *автор* и назвал «симпатией», т. е. общностью состояния.

## ИЗ «ОСНОВ БОГОСЛОВИЯ» СВЯТЕЙШЕГО ИЕРОФЕЯ

10. Являющаяся причиной всего<sup>1</sup> и исполняющая *все* божественность Сына, сохраняющая части в согласии с целым, сама ни частью, ни целым не являясь, и являясь и целым и частью, все в себе, и часть, и целое, содержащая, превосходящая и *всему* предшествующая, она совершенна среди несовершенного как началосовершительница, но и несовершенна среди совершенного как сверхсовершенная и предсовершенная; вид, творящий виды в том, что не имеет вида, как видоначало; безвидная среди видов как превосходящая вид; сущность, во все сущности, не касаясь их, проникающая и сверхсущественная, для всякой сущности запредельная; все начала и чины разделяющая<sup>2</sup> и выше всякого начала и чина пребывающая; она — мера<sup>3</sup> всего сущего, она вечность, и она выше вечности и до

<sup>1</sup> Он использует эти божественные выражения, ибо Сын есть все во всем и глава всего, по апостолу (ср. *Кол. 2, 10*); и говорит, что Он — Полнота всего и Объединитель, соединяющий творения во взаимосвязи, т. е. части совсем, как являющийся всем. Как Собираатель всего, Он, конечно, и Часть, так как и всякая часть есть часть целого, но — и не все, и не часть, ничем из них не являясь, но пребывая выше всякой сущности. Части всего мира видимы в *каком-то* образе: воздух, земля, растения и прочее. Но существует также Его божественность, называемая чем-то совершенным по сравнению с нами несовершенными. Как, по Матфею: «Будьте совершенны, потому что Я совершен» (ср. *Мф. 5, 48*). По отношению же к совершенным ангелам она не совершенна, а сверхсовершенна. И началосовершитель Сын, как всякого совершенства начало, как предсовершенный, называется также Видом среди не имеющих вида и бестелесных, как Творец всяческого видотворения и Начало всякого вида. По сравнению с таковыми видами Он безвиден и выше вида, поскольку по отношению к Нему и виды, и идеи вторичны.

<sup>2</sup> Можно сказать: различающая и сохраняющая в неслитности.

<sup>3</sup> Она — Мера сущего потому, что в Ней все исполняется. Ее, пожалуй, справедливо называть и Вечностью: ведь если «вечность» так называется оттого, что она «вечно есть», то ведь Он — вечно есть. Сказано ведь: «Ты — Тот же, и лета Твои не иссякнут» (*Пс. 101, 28*), — а также: «Исчисляющий множество звезд» (*Пс. 146, 4*) и измеряющий «небо пядью и землю горстью» (ср. *Ис. 40, 12*). Он называется Творцом веков, потому что Он творец ангелов, а они ведь бессмертны, а также Бессмертием, Протяженностью, вечной Жизнью, Вечностью, но не временем, так как Он нескончаемый и вечно будущий. Не от «века», имеющего конец во времени, Он называется «Вечностью», но потому, что Он «вечно есть», во веки не имея конца.

вечности; она восполнение недостаточного<sup>1</sup> и переполнение исполненного; она неизреченна, безмолвна, превышает ум, превышает жизнь, превышает сущность. Ей сверхъестественно свойственно сверхъестественное, сверхсущественно — сверхсущественное.

Поскольку же Пребожественный по человеколюбию снизошел до природы<sup>2</sup> и поистине восуществился и стал человеком (да будет милостиво к нам Воспеваемое, превосходящее ум и слово), обладает, пребывая в том, сверхъестественным и сверхсущественным, нисколько не пострадав от неизменного<sup>3</sup> и неслиянного причастия к нам в преисполнении Своего невыразимого опоражнивания, Он был новейшим всего нового; среди того, что для нас естественно, сверхъестественным; среди принадлежащих существу сверхсущественным, все наше от нас выше нас имея в изобилии.

II. Так что этого достаточно. Вернемся к цели нашего сочинения, раскрывая, по мере наших сил, общие и<sup>4</sup> соединенные имена божественного разделения.

И чтобы ясно по порядку сразу все разграничить, скажем, что божественное разделение представляет собой, как мы уже говорили, благолепные выходы Богоначалия во вне. Даруемое всему сущему и сверхизливающее причастность всех благ, Оно соединенно разделяется, умножается

<sup>1</sup> Как выше он сказал: «несовершенна среди совершенного», так здесь говорит: «Преисполнение исполненного». «Несовершенна» надо понимать как «сверхсовершенна среди совершенных».

<sup>2</sup> Смотри, как он говорит: «поскольку снизошел до природы», — и разумей, что речь идет о нашей природе и что нехорошо, если «природы» мы поймем как относящиеся к Богу. Вот ведь почему он говорит: «снизошел до природы», — имея т. е. в виду: достиг того презренного, чего Сам не имел. Отметь выразительность слов.

<sup>3</sup> Заметь, что Он приобщился нам неизменно, неслиянно и бесстрастно и пребывал в свойственном нашей природе сверхприродным, в свойственным нашей сущности сверхсущественным, и у Него наши свойства были в превышающим нас виде, как то *рождение* от Девы, безгрешность, способность говорить и все делать властью Божией, ходить по водам и тому подобное. Заметь, что никто так не богословствует о домостроительстве против несториан, акефалов и фантазиастов.

<sup>4</sup> «Общие и соединенные имена» — Святой Троицы, поскольку Она получает имена от Своих дарований тому, что после Нее, каковые дарования он называет разделениями и своего рода умножениями.



единично<sup>1</sup> и увеличивается многократно, от единства не отлучаясь. Поскольку Бог есть Суший сверхсущественно, дарует сущему бытие и производит все сущности, говорят, что это Единое Сущее многократно увеличивается благодаря появлению из Него многого сущего, причем Оно нисколько не умаляется и остается единым во множестве; соединенным, выступая во-вне; и, разделяясь, — полным, по той причине, что Он сверхсущественно пребывает за-предельным по отношению и ко всему сущему, и к объединяющему<sup>2</sup> все исхождению во-вне, и к неиссякающему излиянию Его неуменьшающихся преподаний. Но будучи един и сообщая единство и всякой части, и целому, и единому, и множеству, Он сверхсущественно существует в равной степени как Единое, не представляющее Собой ни часть множества, ни многочастное целое. И при том Он не есть единое, к единому непричастен и единого не имеет. Далеко от этого Единое, превышающее единое; Единое для всего сущего; неделимое множество; ненаполняемое переполнение, всякое единое, множество приводящее, совершенствующее и содержащее.

Опять же, оттого, что — благодаря происходящему из Него обожению и восприятию, по мере сил каждого, Божия образа — появляется множество богов, представляется и говорят, что имеет место разделение и многократное умножение единого Бога, но Он от этого ничуть не менее Начало-Бог и Сверх-Бог, сверхсущественно единый Бог,

---

<sup>1</sup> Это — против фантазиастов. О Едином говорится, что Он многократно умножается, поскольку из Него, через Него и в Нем все было создано, и Он есть Глава всего сущего и все сущее привел *в бытие*. Естественным образом — по причине *множества* происходящего от Него — говорится, что Он многократно умножается. Поскольку же все покорно Отцу, о Нем говорят — потому что все благодаря Ему появилось, — что Он покорен Отцу, как говорит апостол: «Тогда и Сам Сын покорится» (1 Кор. 15, 28). И Таковой пребыл — во множестве всего введенного *в бытие*, в неиссякаемом излиянии Своих преподаний — Одним и Тем же, будучи Метрою во всем, и не будучи ничем из всего, ибо Он сверхсущественен и для нас неприступен. Он объясняет это ниже.

<sup>2</sup> «Объединяющему все исхождению во-вне» он сказал, показывая, что возникшее творится, т. е. приходит в бытие, одновременно с желанием *Творца*, а не понемногу и не постепенно. Неиссякаемость же излияния означает, что создавая сущее, Бог не теряет ничего из Своих благ.

неделимый среди делимого, единый Сам с Собой, со множеством не смешивающийся и неумножаемый.

Это сверхъестественно уразумев, общий наш<sup>1</sup> и наставника руководитель к божественному светоподанию, великий в божественном, «свет мира», вдохновенно говорит в своих божественных писаниях следующее: «Ибо, хотя и есть так называемые<sup>2</sup> 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» (1 Кор. 8, 5—6). Ибо единства господствуют над божественными разделе-

---

<sup>1</sup> Ясно, что общий наставник и руководитель — это апостол Павел, благодаря ему ведь он уверовал, как мы знаем из «Деяний». И достойно замечания, что и святой Иерофей был научен святым Павлом.

<sup>2</sup> Хотя и «много богов и господ», однако же один есть истинный Бог-Отец и один истинный Господь Иисус. Это показывает, что Причина всего и Создательница, божественность, по нераздельном и неистощимом распространении собственного названия «божественность» и «господство», произвела так называемых богов и господ, не раздробившись в Своей божественности на частичные божественности, как золото во множестве монет. И многие боги не образуют Его божественность, как многие виды — один мир. Но говорится, что Бог умножается — от желания привести в бытие каждое из сущих — промыслительными проществиями; умножаясь же, Он остается нераздельно Единым, как солнце, посылающее из себя многие лучи и пребывающее в единстве. Говорится ведь, что и Солнце правды каждый день разделяется и не истощается. Хорошо сказано и то, что единства у божественного господствуют над разделениями. И не подобает ведь, слушая о Боге с умом, слыша, что Он — Един, думать, что это от слабости, или что Он прост оттого, что немощен. Ибо ничто из того, что применительно к Богу, говорится нами свойственным нам образом, даже в отрицательном смысле, как то «бессмертный» и тому подобное, или в утвердительном, как то «Жизнь», а также и «Единый», не соприкасается с Его свойствами. Но «Единый» следует говорить как ни к кому не применимое; тождественность же свойственна Ему и в неисходности от Своего единства остальными ипостасями. Ибо Он пребывает Тем же, хоть и кажется, что Он по Своей воле разделяется при приведении в бытие остального. Ибо предпричина и осуществительница всякого разделения, т. е. происхождения всего в бытие, есть нераздельная Божья Единица. У чувственных же существ наоборот: не единство им свойственно, но первоначально раздельно существующие стихии; встречаясь и объединяясь, они вырабатывают получающиеся из их соединения вторичные единства. У божественного же не так: у него первичное единство по своей воле создает вторичные разделения.

ниями и преобладают, и объединенное не страдает при неотрывном от Единого<sup>1</sup> объединяющем разделении.

Эти общие и соединенные разделения или благолепные исхождения во-вне всецелой божественности мы стараемся по мере сил воспеть, руководствуясь божественными именами, которые являют ее в Речениях, — прежде, как уже сказано, отдав себе отчет в том, что все благотворящие божественные имена, применяемые к богоначальным ипостасям, следует воспринимать как относящиеся ко всей богоначальной целостности без изъятий.

---

<sup>1</sup> О единстве применительно к божественному он говорит, имея в виду наблюдаемое единственно и только лишь у божественности, — исключая, значит, предразделенные свойства, как то отцовство, сыновство и исхождение Духа от Отца. О разделениях же — имея в виду, что много того, что причастно божественным дарам. Таким образом преобладает и господствует относящееся к единству. Ведь не из многого же собралось принадлежащее единым божественности и господству, но из их единственности происходит то, что рассматривается в таковом как умножение.

### *Глава третья*

#### **В ЧЕМ ЗАКЛЮЧАЕТСЯ СИЛА МОЛИТВЫ, О БЛАЖЕННОМ ИЕРОФЕЕ, О БЛАГОГОВЕНИИ И О БОГОСЛОВСКОМ СОЧИНЕНИИ**

1. Сначала рассмотрим, пожалуй, всесовершенное изъяснительное благонаименование всех Божиих исхождений, призвав благоначальную<sup>1</sup> и сверхблагую Троицу, проясняющую все Свои в высшей степени благие промыслы. Ибо первым делом к Ней как к Благоначалию подобает нам молитвами возводить себя, и по мере приближения к Ней просвещаться всеблагими дарованиями, окружающими Ее. Она присутствует ведь во всем, но не все<sup>2</sup> присутствует в Ней. И когда мы призываем Ее всечистыми молитвами, незамутненным умом, приверженностью к божественному соединению, тогда и мы в Ней присутствуем. Ибо Она пребывает не в каком-либо месте, чтобы в чем-то отсутствовать или переходить от одних вещей к другим. Но и сказать, что Она пребывает во всем сущем, недостаточно, чтобы выразить Ее все превышающую и все объемлющую беспредельность.

Устремим же себя молитвами<sup>3</sup>, чтобы взойти в высочайшую высь к божественным и благим лучам, как бы постоянно перехватывая руками ярко светящуюся, свисающую с неба и достигающую досюда цепь и думая, что мы

---

<sup>1</sup> Причину всякой благодати.

<sup>2</sup> В каком смысле не все присутствует в Боге; и сам он говорит и это следует из божественного речения: «Приблизьтесь ко мне, и Я приближусь к вам, — говорит Господь» (ср. *Иак.* 4, 8).

<sup>3</sup> Заметь, что молитва нас возводит к Богу, а не Его низводит к нам; отметить и красоту примеров.

притягиваем к себе ее, на деле же не ее, пребывающую и вверху и внизу, стягивая вниз, но поднимая к высочайшим сияниям многосветлых лучей<sup>1</sup> себя. Или как бы находясь в корабле, схватившись за канаты<sup>2</sup>, прикрепленные к некой скале и протянутые нам, чтобы мы причалили, мы бы притягивали к себе не скалу, а на деле самих себя и корабль — к скале. Как и напротив, если бы кто-то, находящийся в корабле, оттолкнул лежащий на берегу камень, он ничего не причинил бы неподвижному камню, но себя самого удалил бы от него, и чем сильнее толкнул бы его, тем сильнее оттолкнул бы от него себя. Почему и подобает всякое дело, а особенно богословие, начинать молитвой, — не для того, чтобы вездесущую<sup>3</sup> и нигде не сущую Силу привлечь к себе, но чтобы Ей вручить и с Ней соединить самих себя.

2. Вероятно, и то заслуживает оправдания, что, хотя наш славный<sup>4</sup> учитель Иерофей составил замечательные «Первоосновы богословия», мы, считая, что их недостаточно, написали другие богословские сочинения, в том числе и это. Если бы он посчитал достойным рассмотреть по порядку все богословские вопросы и раскрыл, давая небольшие пояснения, все основы богословия, мы не дошли бы до такого безумия или невежественности, чтобы стараться либо еще более наглядно, чем он, и еще более божественно трактовать богословские темы, либо второй

<sup>1</sup> Хорошо автор сравнил нашу молитву со свисающей с неба цепью. Тот, кто хочет подняться в небесную высь, подобным ведь образом держится руками за эту связь.

<sup>2</sup> Вербки.

<sup>3</sup> В каком смысле Бог присутствует везде и нигде, сказано нами выше в толковании, начало которого: «Философы высказывают тезис». Ведь как тот, кто с помощью рук поднимаясь понемногу от земли, думает, что он притягивает цепь, на самом же деле он понемногу, карабкаясь, взбирается ввысь, так и усердно молящийся постепенным действием, с помощью дел, каковые названы здесь руками, и молитвой возвышает свой разум к Богу; и если мы выпустим из рук веревку и не станем стараться взобраться вверх, то упадем с высоты. В том же смысле сказано и о корабле, — чтобы мы видели за кораблем наш ум, бросаемый в разные стороны ветрами жизни, за морем — жизнь, изобилующую бурями, а за скалой — Христа, держась за Которого, мы пребываем, влача нашу жизнь, непоколебимыми вместе с Ним.

<sup>4</sup> Прославленный.

раз впустую говорить<sup>1</sup> то же самое, суесловя, а кроме того, обижая учителя и друга, следом за божественным Павлом научившего нас своими словами основам богословия<sup>2</sup>, присваивая себе его знаменитейшую теорию и объяснение. Но поскольку этот руководитель старчески<sup>3</sup> изложил нам воистину божественное в общих пределах, в едином объеме многое, как бы повелевая нам<sup>4</sup> и нашим учителям новообращенных душ раскрыть и разделить нашей умеренной речью краткие, обобщенные и емкие слова, заключающие умнейшую силу этого мужа, и ты сам многократно к этому нас побуждал, а затем и эту книгу прислал нам как превосходную, потому и мы считаем его учителем совершенных старческих мыслей, а то, что он, превзойдя многих, написал речениями, следующими<sup>5</sup> сразу после тех, которые были возведены Богом, и мы людям нашего времени по мере наших сил божественное передадим. Ведь если «твердая пища — пища совершенных», то какого же требует совершенства угощать ею других?

Правильно и то сказанное нами, что самоочевидное<sup>6</sup> созерцание умственных речений и их обобщенное изложение требуют старческой<sup>7</sup> силы, а понимание и изучение

---

<sup>1</sup> Празднословить.

<sup>2</sup> «Научившего основам» автор сказал вместо «доставившего пользу». Следует знать, что после Павла его учителем был святой Иерофей. «Присваивая» он употребляет вместо «скрытно приписывая себе как свою собственную».

<sup>3</sup> «Старчески» пожалуй употреблено вместо «имея опыт», «умело». «Общими пределами» автор называет уставы, содержащие учение в сокращенном виде; это же он подразумевает, говоря о «кратких и емких словах»; под «словами» же (дословно «изгибами») он имеет в виду высказывания в немногих словах.

<sup>4</sup> Т. е. — насколько мне возможно, поскольку он сам побудил, изъясняя, и сколько есть наших учителей это так объяснили. Таков смысл необычно расставленных слов.

<sup>5</sup> Заметь, что сочинения святого Иерофея следует считать вторым Священным Писанием.

<sup>6</sup> Автор имеет в виду не опосредованное и более ясное понимание.

<sup>7</sup> С тем, что старческое мнение более ценно и более поучительно, согласны все священнослужители. Что же называется старческим, узнаешь из слов Исайи — что не старец, не ангел, но Сам Господь «придет и спасет нас» (Ис. 35, 4), и из Откровения святого Иоанна, который сказал, что видел двадцать четыре старца на небесах вокруг неопишуемого престола Божия (ср. Откр. 4, 5).

смысла употребленных для этого слов — дело менее освященных и священных.

Однако было соблюдено нами весьма прилежно также — никогда не касаться того, что было до полной ясности разобрано самим божественным наставником, — чтобы не повторять его, разъясняя разъясненные им Речения.

После того, как самими боговдохновенными нашими святителями (когда и мы, как ты знаешь, и ты сам, и многие из наших священных братьев сошлись для созерцания живоначального<sup>1</sup> и богоприимного тела, и там же были брат Божий Иаков и Петр, главный и старейший вождь богословов<sup>2</sup>, и затем после созерцания все святители решили воспеть, как кто может, бесконечно сильную благость богоначальной немощи<sup>3</sup>, он, как ты знаешь, победил среди богословов всех посвященных в таинства веры, придя в полное исступление, совершенно выйдя из себя, переживая приобщение к воспеваемому) на основании

<sup>1</sup> Автор, вероятно называет «богоначальным» и затем «богоприимным» тело Святой Богородицы, тогда усопшей. Обрати внимание и на выражение «брат Божий Иаков», и на то, что этот божественный муж присутствовал там вместе с апостолами Петром и Иаковом.

<sup>2</sup> Он говорит о святых апостолах.

<sup>3</sup> «Богоначальной немощью» автор здесь называет добровольное сошествие Сына во плоть, помимо греха. Ведь, не познав никакого греха, Он, не лишаясь присущего Ему, посчитал возможным, будучи безгрешным, стать грехом ради нас, чтобы, усыновив нас Себе, возратить нас, поработенных грехом, к древней свободе. Ибо будучи богат божественностью, сверхъестественно обретя нашу плоть, Он нищенствовал нищетой, создающей богатство, стараясь, чтобы мы обогатились Его божественностью; будучи во образе Божиим и Богом по естеству, Он из-за преизобилующей благодати облекся в образ раба; будучи истинным Словом во ипостаси, Он без колебаний стал плотью (ср. *Ин. 1, 14*). Прибавь к этому и все Его нищенское существование во плоти: ясли, бегство в Египет, смиренное времяпрепровождение с блудницами и мытарями, избрание в ученики беднейших рыбаков, Его бездомность, Его простоту и отсутствие у Него средств на протяжении всей Его жизни во плоти, позорную смерть на кресте («Проклят всяк, висящий на древе», — *Гал. 3, 13*), сопричтение Его злодеям и разбойникам, раны от гвоздей, пронзенный копьем бок, пощечины, плевки, укус, желчь, терновый венец, издевательства и насмешливые коленопреклонения, самое бедное погребение и очень дешевый гроб. Эти по-видимости неразумие и немощь Божии оказались, по смыслу мироустройства, несравнимо мудрее и сильнее человеческих разума и мощи, что убедительно проявилось в сверхсильной и сверхмудрой победе Сильнейшего и в неизреченном молчании было непостижимо высказано всей твари. Ибо хоть и был Он распят

всего того, что было услышано, увидено, узнано и не узнано, он был оценен как боговдохновенный и божественный гимнослов<sup>1</sup>, что я могу сказать тебе о богословски воспетом там? Ведь если моя память мне не изменяет, я многократно знакомился, слыша от тебя, с некоторыми частями этих вдохновенных песнопений. Такова твоя ревность выискивать божественное не мимоходом.

3. Но давай оставим упомянутое тайное как для толпы неизреченное, тебе же известное. А когда ему надо было общаться с толпой *непосвященных* и кого только возможно привести к нашему священному знанию, насколько превосходил он многих священных учителей и затрачиваемым временем, и чистотой ума, и точностью доказательств, и прочим священнословием, так что мы никогда не решались смотреть прямо на столь великое солнце. Ибо мы настолько были сосредоточены чувствами и умом на самих себе, что ни разумения смысла божественного<sup>2</sup> не могли вместить, ни сказанного о богопознании ни выговорить, ни произнести. Далеко уступая *ему*, мы испытываем недостаток в знании богословской истины божественных мужей, ибо избыток благочестия<sup>3</sup> привел нас именно к полной невозможности слушать и говорить что-либо о божественном любомудрии помимо того что мы восприняли<sup>4</sup> умом; так что не подобает пренебрегать воспринятым

в немощи, однако же живет в силе, согласно изречению Павла (ср. 2 Кор. 13, 4). В этом смысле автор и сказал прекрасно о «богоначальной немощи». Ведь добровольно сойдя к нам, претерпев все «даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2, 8), Он и наши немощи берет на Себя, и принимает муки за нас, и Своим страданием исцеляет всех нас, и Его страдание называется *нашим* собственным, по слову Петра: «Как Христос пострадал за нас плотию» (1 Петр. 4, 1), а также: «Если бы познали, то не распяли бы Господа славы» (1 Кор. 2, 8); потому и называют иудеи господоубийцами.

<sup>1</sup> Заметь, что и бывшие тогда с Иерофеем *апостолы* пели подобающие псалмы и песни, о чем свидетельствуют выражения «петь гимны» и «воспевать в гимнах»; и что высокое и мистическое следует оберегать от толпы, не высказывая; проповедовать же толпе, обучая ее, следует доступное и легко объяснимое.

<sup>2</sup> Имеются в виду, конечно же, Писания и учения.

<sup>3</sup> Потому что благочестиво не стремиться к более божественному.

<sup>4</sup> Заметь, что воспринятым божественным знанием не следует пренебрегать, напротив, и другим надо его передавать; и что разум по природе имеет стремление к возможному созерцанию сверхъестественного.



нами знанием божественного. И в этом нас убедили не только природные стремления ума, всегда вожделенно добивающиеся возможного созерцания сверхъестественного, но и сам наилучший распорядок божественных законов, отвращающий нас от исследования того, что выше нас<sup>1</sup>, как незаслуженного и как недостижимого, а все, что нам позволительно и даровано, повелевающий<sup>2</sup> старательно разузнать и благовидно передать другим.

Этому подчиняясь<sup>3</sup>, не отказываясь и не уклоняясь от допустимого исследования божественного, а также не терпя, чтобы остались без помощи те, кто не имеет сил для лучших из наших созерцаний, мы сочли своим долгом писать, ничего нового приносить не осмеливаясь, но более подробными и отдельными исследованиями каждого вопроса разбирая и проясняя обобщенно сказанное истинным Иерофеем<sup>4</sup> (букв. «Святобогом» или «Священником Божиим»).

---

<sup>1</sup> Заметь, что не должно ни слишком стремиться к тому, что выше нас, ни пренебрегать божественным знанием; напротив, и другим нужно передавать воспринятое; сказано ведь: «Того, что выше тебя, не ищи, и того, что глубже тебя, не исследуй; размышляй над тем, что предписано тебе» (ср. Сир. 3, 21—22).

<sup>2</sup> По апостолу: «то передай верным людям» (2 Тим. 2, 2).

<sup>3</sup> Заметь, почему автор взялся писать.

<sup>4</sup> Заметь, что своими словами он разъясняет сказанное Иерофеем.

#### Глава четвертая

### ОБ ИМЕНАХ «ДОБРО», «СВЕТ», «КРАСОТА», «ЛЮБОВЬ», «ЭКСТАЗ», «РВЕНИЕ», О ТОМ, ЧТО ЗЛА НЕ СУЩЕСТВУЕТ, ЧТО ОНО НЕ ОТ СУЩЕГО И НЕ В ЧИСЛЕ СУЩИХ

1. Ну, хорошо<sup>1</sup>, перейдем теперь в нашей речи уже к тому самому благоименованию, которое богословы решительным образом выделяют<sup>2</sup> из всех других, *применяемых* к сверхбожественной божественности, называя Благостью, как мне кажется, само Богоначальное бытие, имея при этом в виду, что для Добра существовать — как для Добра по существу<sup>3</sup> — означает распространять благость во все сущее. Ибо как солнце в нашем мире<sup>4</sup>, не рассуждая, не

<sup>1</sup> Ну, давай.

<sup>2</sup> «Выделяют» следует понимать как «предпочитают». А то, что божественная Благость выявляется во всем, показывает, что все приводится в бытие из Нее.

<sup>3</sup> *Заметь*, что само Божество есть Добро по существу и что все сущее причастно Добру, как творения солнцу.

<sup>4</sup> Да никто не подумает, будто великий Дионисий рассуждает о Боге полностью на основе примера с солнцем. Понимать же его надо так: будучи ничем иным, как светом, солнце имеет свет не случайным образом, наподобие чего-то другого, и не по душевному произволению благодетельствовать берет свет изнутри и передает всему. Совершенно напротив: не будучи душевным и не имея произволения благодетельствовать, ибо оно неразумно, ниоткуда свет оно не берет, т. к. оно само есть свет и светит. Только так следует это разуметь применительно к Богу, *а именно*, — что Бог имеет добро не случайным образом как некое качество, как мы добродетели, но будучи Сам сущностью добра, наподобие того, как свет — сущность солнца, и будучи Самим Добром, Бог на все простирает лучи Благости, ради того, чтобы благодетельствовать просвещаемых. Потому и приводит он пример с солнцем, что здесь содержится темный, почти неясный, образ совершенно недоступного оригинала. Ведь если бы образы обладали истиной, они являлись бы не подобиями, но оригиналами.

выбирая, но просто существуя, освещает все, что по своим свойствам способно воспринимать его свет, так и превосходящее солнце Добро, своего рода запредельный, пребывающий выше своего неясного отпечатка архетип, в силу лишь собственного существования сообщает соразмерно всему сущему лучи всецелой Благости.

Благодаря им возникли все умопостигаемые и разумющие<sup>1</sup> сущности, силы и энергии; благодаря им они существуют и имеют неиссякающую и неумаляемую жизнь, свободные от всякого тления, смерти<sup>2</sup> материи и рождения, пребывающие выше непостоянства, текучести и так или иначе происходящего изменения. Поскольку они бестелесны и невещественны, они воспринимаются разумом, а поскольку они суть разумы, они сверхмирно понимают и подобающим образом просвещают<sup>3</sup> логосы сущего и далее к родственному свое переправляют. И обитель они имеют от Благости, и пребывалище их оттуда же, и связь, и охра-

---

<sup>1</sup> По основному смыслу слова «умопостигаемое» это одно, а «разумющее» это другое. Умопостигаемое является ведь своего рода пищей для разумеющего, если только мыслимое, каковым является умопостигаемое, больше того, что мыслит, и существует до него, каковое и есть «разумющее». Итак, высшие и приближенные к Богу ангельские чины по праву должны быть названы умопостигаемыми, а низшие разумющими, потому что они уразумевают вышележащее. Но оттого, что умопостигаемое является мыслимым, не следует считать, что оно не мыслит: мыслит ведь и оно, поскольку это — умы, жизненные сущности и создания высшего разума, а кроме того — энергии и сущности, там воипосташенные. Всякие ведь движение и покой там воипосташены и суть живые силы, пребывающие выше текучей телесной изменчивости, почему они и мыслятся невещественными. Они мыслят сущее как бестелесные и сверхмирные умы, просвещаемые свыше смыслами касательно сущего, и таинственным образом умственно переправляют их как откровения к находящимся ниже ангелам. Можешь и иначе понимать «силы и энергии»: «силы» — это то, что относится к еще не проявившемуся в твари: силою предсуществовало в Боге все, чему предстояло быть приведенным Им в бытие. «Энергии» же — потому что творчество было доведено и до дела. Заметь и выражение «текучая изменчивость», которое я пояснил, поскольку изменчивы и ангелы, — имеется в виду по воле, а не по сущности, свидетельством чего служит дьявол с его воинством, павшим с небес, как мы это имеем в книге Иова.

<sup>2</sup> Это ведь свойственно телам.

<sup>3</sup> Заметь, что бестелесное и телесное и мыслимо и мыслит.

на, и средоточие<sup>1</sup> благ; Ее желая, они имеют и бытие и счастье; по возможности Ей уподобляясь, они благовидны и, общаясь с теми, кто ниже их, они, как учит божественный закон, распространяют на тех получаемые от Добра дары.

2. Оттуда — их<sup>2</sup> надмирные чины; их единство друг с другом; вмещение их друг в друга; неслиянные разделения; их силы, возводящие к высшим тех, кто ниже их; заботы старейших о следующих за ними; охрана каждой из них своей собственной силы и постоянное соображение их вокруг самих себя; их тождественность и крайность в стремлении к Добру; и прочее, о чем сказано нами в книге «Об ангельских свойствах и чинах»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> «Обитель» и «средоточие» при сопоставлении означают одно и то же. Филон Иудей в сочинении «Об огненном мече и херувимах» говорит так: «Обитель частей мира, твердо стоящая, напрямую называется древними средоточием». Об этом *автор* говорит и около конца первой главы, в шестом параграфе.

<sup>2</sup> Обрати внимание на то, что касается ангелов: они невещественны, неслиянно вмещаются друг в друга и разъединяются, «первые» и «вторые» являются как бы их степенями и чинами; божественные умы обращаются там вокруг самих себя, но не каким-то телесным обращением, а надмирным и умственным, как свойственно обращаться уму, — исходя из себя в размышления и в самого же себя возвращаясь, т. е. не рассеиваясь при выходе из себя во-вне и не делясь — на это намекают и многоглазые колеса у божественного Иезекииля (см. *Иез. 1, 15–18*); поглощенные божественной любовью, они пребывают в тождественности и в совершенстве. Под тождественностью надо понимать неотступность их внимания к Богу, а под совершенством — движение их разума вместе с сущностью некоторым образом к обожению. Единство же умопостигаемых сущностей друг с другом надо понимать как богоприличную любовь их друг к другу, каковая, будучи божественной и единотворящей, собирает их, не нагромождая кучей, но любовно связывая. Сущее же и есть умственное; хотя как умственное, так и чувственное омонимически называется *сущим*, но одно объединено и взаимосвязано, другое же разделено и соседствует, как бы в нагромождении. К умственному относятся объединенное, как то: животное, свет, умопостигаемый мир и тому подобное. Разделенное же и соседствующее — например, воинство, отряд, род, хор. Среди воспринимаемого чувствами единство являют животное, дерево, мир; разделение же в нагромождении — стадо, народ, куча, хор.

<sup>3</sup> Это отсылка к другому сочинению Дионисия, «Об ангельских свойствах и чинах».

А также — то, что относится к небесной иерархии: подбавляющие ангелам<sup>1</sup> очищения, сверхмирные световождения и исполнения всего ангельского совершенства происходят от всепричинной и источающей *все* Благодати, от Которой и дарованы им и благовидность, и возможность проявлять в себе скрытую благодать, и быть ангелами<sup>2</sup> как возвестителями божественного молчания и как бы сияющими светами, изъяснительно исходящими от Пребывающего в заповедном святилище.

А под этими священными и святыми умами благодаря сверхблагой Благодати существуют также души<sup>3</sup> со свойственным им добром, как то: способность быть разумными, иметь само бытие в виде нетленной сущностной жизни, а притом и возможность, устремляясь к жизни ангелов, с их, как добрых наставников, помощью быть возводимыми к Благому Началу<sup>4</sup> всех благ, и соответственно своему достоинству делаться причастниками изливающихся оттуда осияний, и по мере сил причащаться благовидным дарованиям; и прочее, что перечислено нами в книге «О душе»<sup>5</sup>.

А также — если только нужно о них говорить — те, что относятся к душам бессловесным<sup>6</sup>, или животным: и распекающие воздух, и ходящие по земле, и закапывающиеся

---

<sup>1</sup> Под подобающими ангелам очищениями он имеет в виду очищения вроде очищения Исайи и Иезекииля, съевшего в иступлении главу книги (*Иез. 3, 1—3*). Пример же исполнения ангельского совершенства, о котором он говорит, — случай с Даниилом и давшим ему истолкование ангелом, а также — с пастырем, совершившим посвящение Ермы, о чем там, в «Пастыре», мы и прочли. А как очищаются и посвящаются сами ангелы, он говорит в трактате «О небесной иерархии».

<sup>2</sup> Заметь, почему они называются ангелами и что и они суть свет.

<sup>3</sup> Заметь, что прочие души следуют за ангелами, находясь ниже их, и что они бессмертны, потому что сотворены как осуществленные жизни, и что ангелы руководят душами, ведущими ангельскую жизнь. Об этом мы и в «Пастыре» прочли.

<sup>4</sup> Заметь, что души праведников возводятся к Благому Началу всех благ, т. е. к Богу, и, оказываясь причастными Его осияниям, свободно предстательствуют.

<sup>5</sup> Ссылка на сочинение «О душе».

<sup>6</sup> Он говорит о душах бессловесных и наделенных только чувствами. Заметь также, что одно дело душа, а другое жизнь.

в землю, и чей удел жить в воде или амфибиями<sup>1</sup>, и живущие сокрытыми и погребенными под землей, и проще сказать — все, кто имеет чувственную душу или жизнь, — и они все одушевлены и оживлены благодаря Добру. От Добра и растения все имеют жизнь, связанную с питанием и движением. И все то, что бездушно и безжизненно, представляет собой сущность благодаря Добру и благодаря Ему удостоилось свойства быть сущностью<sup>2</sup>.

3. Если же Добро существует выше всего сущего, как это и есть *на самом деле*, то Оно и безвидному<sup>3</sup> придает вид. И в Нем одном бессущность есть чрезмерность сущности, безжизненность — превысочайшая жизнь, безумие — превысочайшая премудрость и — все прочее, что в Добре связано с избыточествующим приданием вида безвидному. И, если так позволительно сказать, к Добру, превышающему все сущее, стремится и само не сущее<sup>4</sup>, добиваясь и само каким-то образом быть в поистине — по отъятии всего — сверхсущественном Добре.

---

<sup>1</sup> Получившими удел жить амфибиями он называет пресмыкающихся, как то лягушки, раки; сокрытыми же землей — кротов и им подобных. Заметь же, что прочие души следуют за ангелами, находясь ниже их, и что они бессмертны, потому что сотворены как осуществленные жизни, и что ангелы руководят душами, ведущими ангельскую жизнь, как сказано выше.

<sup>2</sup> Выше мы уже сказали, что свойство есть постоянное качество. Так что все неживое и бездушное, благостью Божией умело созданное, таким было приведено в бытие, как то различные камни, земля и ископаемые, в видах какой-то пользы получившие свои качества. И то, что служит врачеванию и нашей пользе, — не извне ведь таковое обретает свойство, но от Бога внутри своей сущности получило и свойственное ему качество.

<sup>3</sup> Смотри, как отрицания в применении к Богу решительно превосходят утверждения, — такие как: безвидный, бессущностный, безжизненный, безумный. Они ведь содержат идею небытия и все-таки — в смысле превосходства — мыслятся применительно к Богу, по отъятии всего сверхсущественно сущему (Он ведь не является ничем из сущего). Далее он объясняет это полнее.

<sup>4</sup> Каким образом не сущее стремится к Добру? Ведь если само оно не существует, то как может стремиться? Мы полагаем, что под не сущим он разумеет зло. Как ниже он показывает, и само так называемое зло появляется ради Добра.

4. Но вот что от нас, между прочим, ускользнув, убежало, — что Добро — Причина и небесных<sup>1</sup> начал и пределов, и этого невозрастающего, неубывающего и всецело неизменного плавного течения, и бесшумных, если так можно сказать, движений все превосходящего величием небесного шествия и звездных чинов, и благолепий, и светов, и водружений и многообразного сквозного прохождения некоторых подвижных звезд; периодического обращения из одних и тех же мест в те же самые двух светил, называемых в Речениях великими<sup>2</sup>, в соответствии с которыми ограничиваемые наши дни, и ночи, и отмеряемые месяцы, и годы размежевывают<sup>3</sup>, исчисляют, определяют и связывают круговое движение времени и в нем пребывающих.

А что можно сказать о солнечном свечении самом по себе? Это ведь свет, исходящий от Добра, и образ Благости. Потому и воспевается Добро именами света, что Оно проявляется в нем, как оригинал в образе. Ведь подобно тому, как Благость запредельной для всего божественнос-

<sup>1</sup> Причиной небесных начал и пределов он называет благодать Божию: ведь по преизбытку благодати Бог произвел и их. А под небесными началами и пределами следует понимать сферическое устройство небес, разместившееся вокруг, так сказать, точки, или центра, воли Божией. Форма круга, начинаясь ведь из самой себя, в самой себе и завершается. Небесную же сущность он называет невозрастающей и неубывающей как совершенную и достаточную для того, для чего она появилась. Потому он и называет ее неизменной, что с момента появления она не изменилась. А то, что не возрастает и не убывает, совершенно. Пределами же он это назвал, а не границами, потому что движение небес сферично и не на самом деле имеет предел, но как бы предел, куда и откуда, словно от некоего начала, несется, будто к некоему пределу, допустим, — на восток. Заметь также, что небо движется, он говорит, бесшумно и неощутимо. А «многообразное сквозное прохождение некоторых подвижных звезд» он говорит о планетах. Заметь и то, что, по его мнению, движутся только они. Заметь и откуда *берутся* исчисления времени.

<sup>2</sup> «Два светила» он говорит о солнце и луне. «Великими» он назвал их следом за Давидом: его псалмы он именует Речениями. «Периодическим обращением» он называет движение из одного и того же в то же самое место, совершаемое в течение года солнцем, проходящим круг зодиака. Луна же за некоторое количество дней от приближения к солнцу доходит и до этого полного умаления. Заметь, что и исчисления времени от этого зависят, а также от месяцев.

<sup>3</sup> Надлежащим образом ограничивают.

ти<sup>1</sup> доходит от высочайших и старейших существ до низжайших и притом остается превыше всего, так что ни высшим не достичь Ее превосходства, ни низшим не выйти из сферы достижимого Ею, а также просвещает всё, имеющее силы, и созидает, и оживляет, и удерживает, и совершенствует, и пребывает и мерой сущего<sup>2</sup>, и веком, и числом, и порядком<sup>3</sup>, и совокупностью, и причиной, и целью, — точно так же и проявляющий божественную благодать образ, это великое всеосвещающее вечносветлое солнце, ничтожный отзвук<sup>4</sup> Добра, и просвещает все спо-

---

<sup>1</sup> Это я и выше написал, — что и во всем Бог, и ничто из всего. А здесь он говорит больше, — что Он к тому же выше всякой сущности, о чем говорит ниже: «что и не-сущего Он — наполнение». Смотри-ка, как он говорит: «ни высшим не достичь Ее превосходства, ни низшим не выйти из сферы достижимого Ею», — т. е. божественное не имеет ни начала, ни конца, — так что и небесные превысочайшие силы не постигают Ее, — не как если бы это было возможно, но *ими* Она не была постигнута, не думай так, — но потому что это невозможно. Это ведь как раз случай «ведения в неведение». Ибо став превысочайшими и путем боголюбия объединившись с высшими силами, мы познаем, что вместе со всеми *ангелами* мы не знаем божественную природу.

<sup>2</sup> Т. е. то, что вмещает Его целостность, сообразно Мере, Которую вмещает. Почему о Нем и говорят как о Мере сущего. Либо — потому что Он знает начало и предел всего как единственный Создатель. Возвращаясь к этому ниже, он себя поясняет.

<sup>3</sup> Порядком Бог называется либо потому, что Он создал все хорошо упорядоченным, либо потому что, будучи вмещаем верой приходящих к Нему людей, ни *Своим* избытком более слабых не погружает, ни в уменьшенном по причине схождения виде вмещается более святыми людьми, но соответственно, применяясь к моему сосуду, источает во мне благодать.

<sup>4</sup> Как воспринимаемое чувствами солнце освещает все видимое, и то, что не причастно его свету, непричастно ему по собственной немощи, так и применительно к Богу: Он освещает всех, кто этого хочет. Божественный Дионисий тотчас хорошо позаботился о том, что кажется странным среди высказываний о солнце. Ибо сказав, что бездушное солнце есть видимый образ благодати Божией, назвав тварь образом Творца, это сначала, он тут же прибавил: «ничтожный отзвук». В следующей главе он это полнее разъясняет. Следует сказать о том, что такое «ничтожный отзвук». Так, если кто-нибудь что-то скажет, воскликнув громким голосом, то присутствующие, обладающие нормальным слухом, и голос, и сказанное услышат; а кто стоит немного поодаль, в меру удаления услышит слова слабее; удалившиеся же на большое расстояние, воспримут некую ничтожную и неяснейшую часть отзвука, так что услышат некий бессмысленный звук, слов же не разберут. Таким следует считать отношение солнечного света к истинному — как к недоступному по расстоянию.



собное быть ему причастным, и имеет избыточный свет, распространяя по всему видимому космосу во все стороны сияние своих лучей. И если что-нибудь ему непричастно, то это не от слабости или ограниченности распространяемого им света, но от неспособности принять свет тех, кто не стремится быть его причастником. Несомненно, многих таковых минув, лучи освещают находящихся позади них, и нет ничего из видимого, чего бы оно — при чрезмерном количестве своего сияния — не достигало.

Оно содействует также и рождению<sup>1</sup> чувственных тел, подвигает их к жизни, питает их, растит, совершенствует, очищает и обновляет. И свет есть мера<sup>2</sup> и число часов, дней и всего нашего времени. Ведь именно этим светом<sup>3</sup>, хотя тогда еще бесформенным, по словам божественного Моисея, разграничивалась первая триада наших дней (см. *Быт. 1, 3—13*). Подобным образом и Благодать все к Себе привлекает как Начало собирания всех рассеянных, как

---

<sup>1</sup> Не подумай, что солнце является причиной рождения, жизни, возрастания или совершенствования чего-либо из сущего, как и никакая другая стихия, пусть даже из очень необходимых, как, например, вода. Мы ведь можем прожить без солнца и воды, хоть и не наилучшим образом, но все же достаточное время. Но Бог, зная, что холод совершенно бесплоден, умеренное же тепло содействует рождению, и что растения и семена нуждаются в тепле, равно как и все тела, имеющие жизнь — либо чувственную, либо растительную, а многое очищается *теплом* так, что становится белым, — как то одежды и другое; *тепло* же обновляет и увянувшие семена, — ради этого Он сделал так, чтобы солнце имело *такую* природу, чтобы все, о чем сказано, оно творило от имени Создателя, получив способность *этого* не по собственной воле или силе. Это святой Дионисий великолепно сказал, словно поясняя самого себя, ниже, в конце пятой главы и в конце шестой. Думай осторожно и не сбивайся!

<sup>2</sup> Потому он называет солнце мерой и числом часов, что оно начинает день; круговорот же дней творит время. Мерой он назвал его потому, что оно измеряет нашу жизнь; говорит ведь он — «всего нашего времени».

<sup>3</sup> Заметь, что солнце светило и в течение трех дней, предшествующих его созданию, будучи бесформенным; и что на четвертый день первозданный свет был преобразован в солнце; и что он сказал, как и Василий Великий ясно сказал в Шестоднев, о триаде дней. Не пробеги мимо того, что сказанное выше было сказано не о солнце, но об оформившемся в солнце первозданном свете.

начальная<sup>1</sup> и объединяющая Божественность, к Которой все стремятся<sup>2</sup> как к Началу, Связи и Завершению.

И, как говорят Речения, именно из Добра все возникло и существует, будучи выведено из совершенной Причины, и именно в Нем все создано и было хранимо и содержимо как бы во всеобъемлющей глубине, и в Него все возвращается как в свой для каждого предел; куда все стремится: умственное и словесное — сознательно, чувственное — чувственно, непричастное же чувствам — врожденным инстинктом сохранения жизни, а неживое и лишь существующее — только необходимостью причастовать к единому осуществленному.

Согласно тому же смыслу ясного образа, свет собирает и обращает к себе все зрящее, движущееся, освещаемое, согреваемое, все, что содержится под его сиянием. Потому оно и солнце (*ἥλιος*), что все совокупляет<sup>3</sup> (*ἀλλή ποιεῖ*) и собирает рассеянное. И все чувственное в нем нуждается, стремясь или видеть, или двигаться, или быть освещаемым и согреваемым, и вообще пребывать в свете.

---

<sup>1</sup> Т. е. начало и причина объединения и уподобления поистине сущего.

<sup>2</sup> Смотри, как он разделяет все сущее и выше всех сущего Царя, к Которому все сущее и стремится. Первым делом он говорит об умственном, затем о словесном. Умственным же является непричастное телам, каковы все надмирные силы. А словесны человеческие души, имеющие связь с телом, поскольку человек наделен чувствами. Ибо если действует только внутренний человек, по апостолу, т. е. душа без всей связи с телом, тогда человек оказывается умственен, но его нельзя будет, пожалуй, назвать словесным, как всякое животное, состоящее из тела и словесной души. Умственное и словесное, говорит он, сознательно стремится к Богу, словно эта страсть присуща их природе — познавать Царя всех и быть причастным Его благодати; вследствие чего существование души познающей и словесной прекрасно называется устремленностью к Добру. Бессловесные же животные устремлены к Добру самой чувственной силой жизни. А бесчувственное, как то растения и существа бездушные и безжизненные, устремляется к Добру естественно, — не для того, однако, чтобы Его познать, но чтобы пребывать в Нем, потому что только с помощью природного стремления таковое удерживается Добром в собственном бытии.

<sup>3</sup> Совокупное — собранное. Заметь, что солнце называется так потому, что оно «совокупляет и собирает рассеянное», и что он отрицает, что солнце есть бог, хотя, как мы сказали, для сбившихся по легкомыслию многое говорит за то, что дело обстоит наоборот.

Я, однако же, не следуя мнению древности<sup>1</sup>, что солнце это бог и создатель всей этой твари, которому принадлежит управление видимым миром, но говорю, что «невидимое» Божие «от создания мира через рассматривание творений видимо, вечная Его сила и божественность» (ср. Рим. 1, 20).

5. Но об этом сказано в «Символическом богословии». Ныне же нам надо воспеть и назвать умозрительные светоименования Добра, потому что Добрый называется умственным Светом, — ибо всякий сверхнебесный ум преисполнен умственного Света, и в то же время Он отгоняет от всех, в чьи души проникает, всякое неведение и обман, и всем им передает священный свет, и очищает<sup>2</sup> их умственные очи от окружающей их мглы неведения, оживляет и отверзает их, многотяжестью тьмы смеженные, и дает им видеть сначала неяркие лучи, а вкусившим света и стремящимся к большему потом показывает Себя больше и начинает сиять им с избытком «за то, что возлюбили много»<sup>3</sup> (ср. Лк. 7, 47), и постоянно возвышает их к Себе соответственно их способности взирать наверх.

6. Итак, умственным Светом называется превосходящее всякий свет Добро как источающее *свет* сияние и воскипающее светоизлияние; все надмирные<sup>4</sup>, около мира

<sup>1</sup> Он пишет «мнению древности» либо потому, что они, божественный Дионисий и божественный Тимофей, были эллинами, как это ясно из Деяний святых апостолов, либо — чтобы назвать мнение эллинов безумным, ибо они называли солнце древним и первоначальным, как сказано в комедии.

<sup>2</sup> Ибо говорится: «Придите к Нему, и просветитесь, и лица ваши не постыдятся» (Пс. 33, 6).

<sup>3</sup> Возлюбившему много много и дается, а тому, кто *возлюбил* меньше — в соответствии с мерой любви. Потому что, как он выше говорит, Бог есть Порядок и наша Мера.

<sup>4</sup> Надмирным называется ум из разряда неких выше всех миров пребывающих высочайших святых умов, ангельских типов. Некоторые из них находятся при мире, т. е. на службе, связанной с мирами, с управлением их устройствами; их иногда называют мироводителями. Некоторые же из умов находятся в мире, у людей и ангелов, начальствующих над народами и правящих городами, при церквях и у святых, как в Апокалипсисе говорит божественный Иоанн, и при других мирских устройствах. И Псалмопевец ведь говорит: «Ополчится ангел Господен» (Пс. 33, 8). Надмирным является ум духовный, околомирным — душевный, внутри мира находящимся — плотский. Иначе: надмирен — тот, кто овладел богословием, околомирен — кто овладел знанием природы, внутри мира — овладевший практической добродетелью.

и в мире пребывающие умы от своей полноты просвещающее; все их мыслительные силы обновляющее; всех, собою охватывая, объемлющее; все своим превосходством превосходящее; как изначальный свет и сверх-свет в себе сосредоточившее, сверхимеющее и предymeющее господство решительно над всякой светящей силой; все умственное и разумное собирающее<sup>1</sup> и сочетающее. Ибо так же, как неведение есть нечто разделяющее<sup>2</sup> заблуждающихся, явление умственного света есть нечто собирающее освещаемых, объединяющее, совершенствующее и обращающее их к Воистину Сущему, отвращая от многих мнений<sup>3</sup>, и различные точки зрения, или, точнее сказать, представления<sup>4</sup>, собирая к единому истинному, чистому, единовидному знанию, наполняя единым соединяющим Светом.

7. Это Добро воспеваётся священными богословами и как Прекрасное<sup>5</sup>, и как Красота, и как Любовь, и как Возлюбленное, и другими, какие только есть, благолепными применяемыми к Богу наименованиями сообщающей красоту благодатной зрелости.

Прекрасное и Красота не должны различаться в Их все воедино собирающей Причине. Ибо разделяя Их применительно ко всему сущему на причастие и причастующее, прекрасным мы называем то, что причастно Красоте, а красотой — причастие к делающей красивым Причине всяческой красоты. Сверхсущественное же Прекрасное называется Красотой потому, что от Него сообщается соб-

---

<sup>1</sup> Все объединяющее, согревающее, взращивающее и изменяющее.

<sup>2</sup> Ибо неведение отделяет от Бога, тогда как свет собирает и совокупляет, как он сказал выше.

<sup>3</sup> От идолов и связанного с ними многобожия.

<sup>4</sup> Представлениями он называет образные мысли о воспринимаемом чувствами, или как бы воспринимаемом.

<sup>5</sup> Прекрасным Бог называется, в Песни Песней (1, 16), равно как именуется и Красотой, и Давид говорит: «Цветущий красотой больше сынов человеческих» (Пс. 43, 3). Прекрасным же называется то, что причастно красоте. И заметь, как прекрасное и красота разделяются среди сущего на причащающееся и причащаемое. У Бога же не так, ибо Красотой (*κάλλος*) Он называется по причине того, что от Него всему придается очарование (*κάλλονη*) и потому, что Он все к Себе привлекает (*καλεῖ*), а Прекрасным — как вечно Сущий и никогда не уменьшающийся и не увеличивающийся.

ственное для каждого очарование всему сущему; и потому, что Оно — Причина благоустройства и изящества всего и наподобие света излучает всем Свои делающие красивыми преподания источаемого сияния; и потому что Оно всех к Себе привлекает (*καλοῦν*), отчего и называется красотой (*κάλλος*); и потому что Оно все во всем сводит в тождество. Прекрасно же Оно как всепрекрасное и как сверхпрекрасное и вечно сущее одним и тем же образом и постоянно прекрасное; «не возникающее и не исчезающее; не возрастающее, не убывающее; не в чем-то одном прекрасное, а в чем-то другом безобразное; ни в одно время такое, а в другое время другое; ни по отношению к одному прекрасное, а по отношению к другому безобразное; ни здесь одно, а там другое; ни кому-то прекрасное, а кому-то не-прекрасное» (*Платон, Пир 211 слл.*), но как Само по Себе с Самим Собою единовидное<sup>1</sup>, вечно пребывающее прекрасным; и как преизбыточно и заранее в Себе имеющее источаемое Им очарование всего прекрасного.

Ведь в простой сверхъестественной природе всяческой красоты всякое очарование и все прекрасное единовидно предсуществует как в причине. Из этого Прекрасного<sup>2</sup> всему сущему дано быть прекрасным в соответствии с соб-

<sup>1</sup> Бог есть единовидное Прекрасное, поскольку и не рассеивается на свойства и виды, порождающие красоту, и не является для одних прекрасным, а для других нет, но непоколебимо, безначально, абсолютно, естественно и одним и тем же образом вечно является самим Прекрасным. И говорится, что Он предымеет в Себе красоту потому, что Он прежде сотворенного есть Источник, Начало и Причина прекрасного, почему и обладает прекрасным в избытке. Хотя ведь и много прекрасного, но все прекрасное — из Него и не как Он прекрасно. Откуда следует, что Он беспричинное Прекрасное, а все — по причине и по причастию. Бог ведь есть единовидно Прекрасное, поскольку из Него — после Него прекрасное, и оно обладает прекрасным как бы в виде качества.

<sup>2</sup> В Писании сказано: «Вот, все прекрасно весьма» (*ср. Быт. 1, 31*); и, по Захарии, все что ни есть прекрасного, появилось оттуда, из беспричинного Прекрасного (*ср. Зах. 9, 17*). Ибо ради Прекрасного возникли сцепления элементов, которые он называет сочетаниями; и удерживаются упорядоченные связи сущего, называемые любовью и общением всех добродетельных словесных существ; и так или иначе обращенное к Богу мышление, какое являет Церковь первородных на небе и на земле; и стадная жизнь у бессловесных; и восприимчивое тяготение друг к другу существ бездушных. Все ведь соединилось Прекрасным, причастностью обращенное к Являющемуся Причиной.

ственным логосом; и благодаря Прекрасному происходит сочетание, любовь и общение всех, и все объединяется Прекрасным; и Прекрасное есть Начало всего как творческая Причина, все в целом и движущая, и соединяющая любовью к собственному очарованию; Оно и Предел всего<sup>1</sup>, и Возлюбленное — как доводящая до совершенства Причина, ибо ради Прекрасного все появляется; и Образец, ибо в согласии с Ним все разграничивается. Потому и тождественно Добру Прекрасное, что по всякому поводу все стремится к Прекрасному и Добру, и нет ничего такого в сущем, что не было бы причастно Прекрасному и Добру.

Слово осмелится даже сказать, что и не сущее<sup>2</sup> причастно Прекрасному и Добру, ибо и оно — Прекрасное и

<sup>1</sup> Бог называется Пределом всего и как все содержащий, и как все для безопасности охвативший, и потому, что ради Него ведь все было приведено в бытие, и в ком-либо другом для совершенства не нуждается. Отсюда Он и называется как Началом всего — в качестве Причины, так и Серединой — как дающий протяженность в постоянстве, и Завершением — как по Своему желанию ограничивающий сущее, к Каковому оно и возвращается, почему Его он называет и Высшей Целью, — как Начало и Конец, согласно Иоанну в Апокалипсисе (1, 8), и Образцом — как предымевшего в Себе предопределения всего будущего, прежде, чем оно было приведено в бытие, — как сказал апостол: «кого Он и предопределил» (ср. Рим. 8, 30) и так далее. Именно этот смысл имел в виду святой Дионисий, говоря «Образец»: провидческое предопределение в Себе того, что будет, прежде осуществления; т. е. — что всеохватывающее единственное Божье предведение заранее все ограничило и разделило. Это ты найдешь и в следующей, пятой главе. Обрати внимание на его слова, что Прекрасное тождественно Добру.

<sup>2</sup> Как может не-сущее быть причастным Добру? Ведь если оно не существует, то и не имеет стремления и не причастно ничему из сущего. Следует, значит, сказать, что этот божественный муж понимает «не-сущее» по-разному: иногда он называет так само божественное, как не являющееся ничем из сущего, иногда же материю, а иногда по различным соображениям называет так и зло. Можно сказать, таким образом, что материя причастует добру, вследствие чего она обрела вид и освободилась от недавней бесформенности; или, — что зло причастует Добру, потому что само мышление ради прекрасной свободы выбора хочет, чтобы было зло; и что злу хочется существовать вечно, а все, стремящееся существовать, стремится к Добру. Двумя листами выше он говорит, что Бог существует выше сущего; так что кто-нибудь прекрасно может сказать, что Бог существует выше сущего, а не-сущее причастно Добру, поскольку и оно существует выше сущего и не является ничем из сущего. Обязательно заметь, как он говорит, что не-сущее оказывается прекрасным и добром, когда речь идет о Боге, ибо Бог называется и Сущим, и Не-сущим, как ничем из сущего не являющийся и непознаваемо

Добро тогда, когда сверхсущественно — по отъятии всего — воспевается в Боге. Это единое Добро и Прекрасное единственно представляет собой Причину всего множества прекрасного и доброго. Из Него — все сущностные существования<sup>1</sup> сущего, соединения и разделения, тождества и различия, подобия и неподобия, общности противоположностей, несмешиваемость объединенного, промысел высших, взаимосвязь равных, обращения низших, свои у всех защищающие их неподвижные обители и пребывающие лица, и также всех со всеми — с каждым особое — сообщение, приноровление и несмущаемое содружество; и согласованность целого; растворенность в целом; и неразрешимый союз сущего; неиссякаемое преемство возникающего; все состояния покоя<sup>2</sup> и движения, свойственные умам, душам, телам. Ибо покоем всех и движением является то, всякий покой и всякое движение превышающее, что внедряет каждого в его собственный логос и движет сообразно собственному движению.

запредельный для всего: ибо нет ничего познающего, в соответствии с чем Бог является ничем.

<sup>1</sup> Прекрасно сказано: «сущностные»: сами по себе существования выше сущностей; говоря же здесь о сотворенном, он по праву к «сущностным» добавил «существования». «Соединения» же говорят не оттого, что нечто, образующее единицу, было соположено кучей, но потому, что Источником и Началом *существ* был Бог, и из Него появилось все сущее, воссиявшее и наставшее по мере нисхождения, как появляется, выделяясь, осадок. «Тождества» же суть возводящие и соединяющие с Богом силы умопостигаемых *существ*, равно как и «подобия», поскольку они и из Него суть, и приводят к Нему. «Различия» же, — поскольку различие, низводящее и разделяющее, умножилось до степени видимости при достигающих нижних пределов выступлений Божьей воли. «Неподобия» опять же, — поскольку бывает, что существующее по всему отлично от сотворившего и неподобно ему. «Общности же противоположностей» — это смешения элементов, ибо все тела состоят из четырех элементов. А «взаимосвязь равных» — это взаимосвязь *двух* миров, видимого и умопостигаемого, — устройство, при котором по мере снижения умножающиеся из единой сущности материи твердые тела взаимосвязаны словно цепью. Пользуясь этим, поймешь и следующее. Пример же «несмешиваемости объединенного» — особенность каждого человека при общности человеческого рода: общим логосом сущности все мы объединены, благодаря же особенности каждого несмешиваемы.

<sup>2</sup> Он говорит о трех видах состояния покоя и движения, которые он и перечисляет: умов, душ и тел. Итак, надо это подобающим образом уразуметь. Что касается умов, то они стоят и движутся, как говорят Исайя и Иезекииль о серафимах и херувимах, поскольку они восходят

8. Говорят, что божественные умы движутся по окружности<sup>1</sup>, когда их объединяют безначальные и бесконечные сияния Прекрасного и Добра; по прямой — когда выходят во-вне для промысла о меньших, чтобы правильно все совершить; и по спирали — когда, промышляя о меньших, продолжают неотрывно пребывать в том же положении относительно Причины тождества, Прекрасного и Добра, непрестанно двигаясь вокруг Нее по окружности.

9. Душе же свойственно<sup>2</sup>, во-первых, круговое движение: ей дарована способность входить в себя извне и единовидно соотносить свои умственные силы как бы по некоему кругу, что придает ей устойчивость, отвращает от множества того, что вне ее, и сначала сосредоточивает в себе, а потом, по мере того, как она становится единовидной, объединяет с единственно объединенными силами и таким образом приводит к Прекрасному и Добру, Которое превыше всего сущего, едино, тождественно, безначально и бесконечно.

---

и нисходят, как говорит Моисей. Ибо обращаясь непрестанно к Богу и пребывая простертыми к Нему, они бывают посланы и нисходят к низлежащему ради промысла о тех, о ком подобает. Это и значит пребывать в полном покое, поблизости от Бога, и двигаться, служа благодетельствуемым. Двигутся же они, мысля о превосходящем, и стоят, будучи познаваемы слабейшими, как умопостигаемые, пребывающие в собственном тождестве, ибо они — охрана и обитель для самих себя, в себе располагаются и в себе сосредоточены, а не рассеяны в чуждом благочестии. Все ведь меньшее обращено к превосходящему. Движения же умов и душ кругообразны и цикличны, как и Иезекииль говорит, — поскольку они выходят из самих себя и обратно в самих себя возвращаются, не покидая себя. Это — что касается бестелесных. Покой же и движение применительно к телам должны пониматься так, что материя пребывает как основа, а движется в переменах и переходах возникающих из нее одушевленных и бездушных тел.

<sup>1</sup> Заметь, как движутся небесные умы: по окружности, по прямой и по спирали; и как мыслится спиралевидное движение души. Божественные умы движутся: или по окружности, или по прямой, или по спирали.

<sup>2</sup> Поскольку, как мы написали выше, разумное — это уразумеваемое, умопостигаемое же — это мыслимое, а пища для мыслящего — умопостигаемое, естественным образом применительно к душе он говорит о ее, (как лишь уразумеватель превосходящее) умственных силах. Она же никем не постигается, и среди всего умного она последняя. Силы же души состоят в приспособленности к чувствам.



По спирали<sup>1</sup> же душа движется, когда соответствующим ей образом ее озаряют божественные знания — не умственно и объединяюще, но словесно и изъяснительно, как бы смешанными и переходными энергиями.

А по прямой — когда, не входя в себя и не будучи движима объединяющей разумностью (то есть, как я сказал, по кругу), она выходит во-вне к тому, что вокруг нее, и затем извне, как бы от множества неких разнообразных символов, возводится к простому и цельному созерцанию.

10. Причиной же, связью и целью таковых движений, и трех видов где бы то ни было *происходящего* чувственно-го<sup>2</sup> движения, а еще гораздо раньше — обителей, состояний покоя и оснований каждого из них является Прекрасное и Добро, превышающее всякий покой и движение<sup>3</sup>. Поэтому<sup>4</sup> всякое состояние покоя и движения — из Него,

---

<sup>1</sup> Видишь отсюда, насколько отличается душа от *существ* умопостигаемых. Те ведь умом постигая и в единстве, т. е. в непрерывном напоре, уразумевают превосходящие их божественные осияния, открывающиеся по своей мере, душа же — словесно и повествовательно, т. е. делясь на части, и будучи научаема от причастия. Ибо ум, пускаясь в рассуждения, как бы делится и нуждается для представления уразумываемого в слове, объясняющем через множество примеров превосходящее. Итак, душа действует смешанно и переменчиво, даже когда мыслит, ибо это свойственно душе, и когда она извне руководствуема к более высокому: ведь она восходит от чуждого. Словесные души движутся: либо по окружности, либо по спирали, либо по прямой.

<sup>2</sup> Смотри, он говорит, что и воспринимаемому чувствами свойственно три вида движения: кругообразное, спиралевидное и по прямой. Подходим к уразумению этого от сказанного о душе. Циклично оно, когда воспринимаемое чувствами действует само в соответствии со своими способностями и качествами, например, огонь греет, вода холодит, и прочее подобным же образом. Спиралевидно — когда оно действует переходно, например, из вод *образуются* рыбы, и птицы, и жезл Моисея *превращается* в змею, и тому подобное. По прямой же — когда оно возвращается обратно к своим началам, например, когда после разрушения существующего погибающее распадается на прежние элементы.

<sup>3</sup> Движение воспринимаемого чувствами можно понять как изменение и истление. Исходя из того, что покой таковых означает становление, очевидно, что движение являет противоположное. И заметь, что и изменяемое и подвергающееся распаду направляется из Него, через Него и в Него.

<sup>4</sup> «Поэтому» — ясно, что по причине Добра и Прекрасного.

в Нем, в Него и ради Него. Ибо из Него и благодаря Ему *происходят* и сущность, и всяческая жизнь и ума и душ; и ничтожность, равенство и величие во всякой природе; все меры, соответствия сущего и гармонии; слияния, целостности и части; всякое единство и множество<sup>1</sup>; соединения частей, единства всякого множества; совершенства целостностей; качество и количество; величина и необъятность; соединения и разделения; всякая беспредельность и всякий предел; все границы<sup>2</sup>, порядки, чрезмерности, элементы, виды, всякая сущность, всякая сила, всякая энергия, всякое свойство, всякое чувство, всякое слово, всякое помышление, всякое прикосновение, всякое знание, всякое единство. И просто *говоря*, все сущее, возникая из Прекрасного и Добра, пребывая в Прекрасном и Добре, возвращается в Прекрасное и Добро.

И все, что существует и появляется, существует и появляется благодаря Прекрасному и Добру. Все взирает на Него, Им движется и содержится. И ради Него, через Него и в Нем существуют всякое начало, являющееся образцом<sup>3</sup>, совершающее, создающее, видовое, элементное, и во-

<sup>1</sup> Как понять «всякое единство и множество»? Представь себе весь мир как великое растение, и все его одушевленные части, как то основание и ствол, и части частей, вроде ветвей, сучьев и листьев, живущими каким-то образом (если ты согласишься со мной, что каждая из них своего рода независимое живое существо, блюдущее единство и порядок целого, соответственно с которым само дерево живет само по себе и в своих частях; что и значит жить: для умного — умственно и логически, для бессловесного — чувственно, а для бездушного и бездыханного — растительно и производяще) и живя, как я сказал, сама по себе, каждая живет и в движении вместе с целым — части со всем вместе, — и ты поймешь сращенность и сожителство всего в едином и во множестве, поскольку каждая живет подобающим образом и по-своему, как мы сказали. И опять-таки, если все — из единого и единственного Бога, то по справедливости и называется и единым — по причине связанности и гармонии, и множеством — из-за многообразия каждого по отдельности.

<sup>2</sup> Границами являются слова, истолковывающие сущность, род и значение каждой вещи и разъясняющие то, что она собой представляет.

<sup>3</sup> Являющаяся образом причина, или начало, — это то, в соответствии с чем возникает возникающее. А это или идея, представляющая собой самостоятельную вечную мысль вечного Бога, или вечный образец, установленный по природе, в соответствии с которым возникает возникающее. Ведь идеи и образцы бестелесны, а причина, или начало, является высшей целью, ради которой возникающее осуществляется. Это — или являющаяся высшей целью причина, неотделимая от завершения; или то, из чего, как существующего, возникает возникающее,

обще всякое начало, всякая связь, всякий предел. Скажу, обобщая: все сущее — из Прекрасного и Добра, и все не-сущее<sup>1</sup> — сверхсущественно в Прекрасном и Добре; и существует начало и предел всего — Сверхначальное и Сверхпредельное; ибо «из Него и благодаря Ему, в Нем, и в Него все» (ср. Рим. 11, 36), как говорит Священное слово.

Для всех ведь Прекрасное и Добро ~~желанно~~, ~~возде-~~  
~~ленно и возлюбленно~~, благодаря Нему и ради Него худ-  
шие страстно любят лучших<sup>2</sup>, равные отзывчиво — равных  
им по чину, и лучшие промыслительно — худших, и каж-  
дый из них основополагающим образом — себя; и все,  
желая Прекрасного и Добра, делают то и желают того, что  
они делают и чего они желают.

Слово Истины прямо скажет и то, что Сам, являю-  
щийся Причиной всего, по сверхмерной благодати любит  
все, творит все, все совершенствует, все сохраняет, все  
возвращает и является Сам божественной доброй Любв-  
ью к добру ради добра. Ибо сама добротворящая<sup>3</sup> Любовь

---

как, например, материя, из которой все. Бог ведь и ее произвел. Твор-  
ческая же причина отделена от свершения, как Бог и всякий, от кого  
возникает возникающее.

<sup>1</sup> Каким образом не-сущее — в Добре, понимай так. Поскольку то,  
чего нет, существует в Нем сверхсущественно — я ведь не назову, пожа-  
луй, относящимися к сущности отрицательные определения, как то:  
безначальный, нетленный, бессмертный и тому подобные: не является  
ведь этим Бог, поскольку Он до этого существует; от Него ведь было  
узнано, что это такое; а ведь ни что такое, ни как существует Бог, мы не  
знаем, ни почему Он невыразим и непостижим. Это ведь не начало Его,  
но из Него. Он ведь Причина и Ничего, поскольку все существует поз-  
же Него, как Причины бытия и небытия. И само ничто есть ведь отсут-  
ствие, ибо оно имеет место по причине небытия чего бы то ни было  
сущего. И существует не-сущее по причине бытия и сверхбытия: всем  
являющийся как Творец Бог является Ничем как все Превосходящий, а  
скорее Сверхпревосходящий и Сверхсущественный. Прочти также на  
предыдущем листе то, что я написал о не-сущем.

<sup>2</sup> Я отметил подобное и выше, в первой главе, — что нижние всегда  
стремятся к высшим как ими объемлемые и являющиеся объектом их  
промысла, равные же отзывчиво *любят* равных по чину, и, просто гово-  
ря, все любит друг друга и само себя. И Бог все любит, стремясь сделать  
все благим.

<sup>3</sup> Чудесно он говорит, что благая Любовь, предсуществующая в Доб-  
ре, не осталась бесплодной, но родила нам благую любовь, благодаря  
которой мы стремимся к Прекрасному и Добру. Ибо божественное дея-

к сущему, с избытком предсуществуя в Добре, не позволила Себе бесплодно остаться в Самой Себе, и подвигла Себя действовать для преизбыточного порождения всего<sup>1</sup>.

11. И да не подумает кто-нибудь, что мы вопреки Решениям<sup>2</sup> почитаем имя Любовь. Ведь, в самом деле, неразумно и глупо, мне кажется, обращать внимание на букву, а не на смысл речи. Это не свойственно людям, желающим уразуметь божественное, но присуще лишь тем, кто воспринимает одни звуки, а их смысл в свои уши для восприятия извне не допускает и знать не желает, что такое-то выражение означает и как его можно прояснить с помощью других равнозначных<sup>3</sup> и более выразительных выражений — людям, пристрастным к бессмысленным знакам и буквам, непонятным слогам и словам, не доходящим до разума их душ, но лишь звучащим снаружи, в пространстве между губами и ушами. Как будто нельзя число четыре обозначать как дважды два, прямые линии как линии без изгибов, родину как отечество, и что-нибудь другое *иначе*, когда одно и то же может быть выражено различными словами. По правде говоря, подобает знать<sup>4</sup>, что буквами, слогами, речью, знаками и словами мы пользуемся ради чувств. А когда наша душа подвижна умственно и порождает, согласно сказанному: «Отец Мой доньше действует, и Я действую» (Ин. 5, 17). Заметь здесь божественное движение: благодетельная Любовь подвигла ведь божественное к Промыслу, к составлению нас, чтобы движимое было деятельным и не оставалось бесплодным. Исходя из этого уразумей и слова «Когда Единица подвиглась...» и прочее, сказанное Григорием Богословом в первом слове «О Сыне».

<sup>1</sup> Т. е. произвела тварь; так что Ей обязано то, в чем обнаруживается любовное движение.

<sup>2</sup> Заметь, что не следует называть Бога странными именами, если они не используются в божественном Писании, — что он теперь и говорит в связи с именем «Любовь»; и что следует внимать не словам, но смыслу речи; ведь он изъясняет это божественно.

<sup>3</sup> Заметь, что нам не возбраняется пользоваться в речи равнозначными словами. Заметь также, что «родина» и «отечество» означают одно и то же.

<sup>4</sup> Почему мы пользуемся слогами и словами. Имей в виду чтение. Сказать же он хочет следующее. Мы пользуемся произносимым словом, касающимся чего-то воспринимаемого чувствами, тогда, когда нуждаемся в словах, слогах, буквах и письме для изъяснения того, о чем идет речь. Если же душа благодаря прямым энергиям сама по себе устремляется к умопостигаемому, тогда, за пределами чувств, чувства излишни,

ми энергиями к умозрительному, то вместе с чувственным *становятся* излишни и чувства, — равно как и умственные силы<sup>1</sup>, когда душа, благодаря непостижимому единению делаясь боговидной, устремляется к лучам непреступного света восприятием без участия глаз. Когда же ум, используя чувственное, старается возвыситься до умозрительного созерцания, для него тогда гораздо более ценно то из чувственного, что легче воспринимается<sup>2</sup>: более ясные слова, более четко видимое. Потому что, если подлежащее чувствам неясно, они сами<sup>3</sup> не способны прекрасно представить уму чувственное.

Чтобы не показалось, однако же, что мы говорим это, отступая от божественных Речений, пусть те, кому не нравится имя Любовь, послушают<sup>4</sup> следующее: «полюби ее, и она сохранит тебя», «огради ее, и она вознесет тебя; почти ее, чтобы она обняла тебя» (*Притч. 4, 6, 8*), и прочее, что богословие поет, используя образ любви.

---

ибо воображается высшее. Когда же она становится боговидной, продвигаясь понемногу в простертости, и благодаря единству с Непознаваемым получает доступ к непреступному свету, тогда и умственные энергии излишни, равно как и чувственные, поскольку душа помышляет высшее такового, объединившись, наконец, с Богом. А когда она представляет себе в то же время что-то низкое и старается взяться за что-то чувственное, тогда ей нужно искать более точные слова и более ясно видимые вещи.

<sup>1</sup> Заметь, что одно дело ум, а другое душа. Умственными силами он называет *умозрения*, каковые ниже ума и его рассеивают. Так что, когда душа хочет устремить свой взор вверх, к Богу, и по мере сил соединиться с Ним, она должна отвлечь свое око, т. е. ум, от частного и сделать прыжок к более общему. Частными являются, как мы сказали, умозрения. Становясь тогда всецело умом и обращаясь вовнутрь, делаясь единой и простой, она может воспринять божественные лучи. Благодаря похвальному неведению — не от необразованности неведению, но от понимания, что она не знает того, что в Боге непостижимо, — она будет познавать, вкушая божественные сияния не с помощью чувствующих глаз, но без участия глаз — умственным восприятием.

<sup>2</sup> Он объясняет, что служит разъяснению воспринимаемого чувствами, и говорит, что это более ясные слова и более четко видимое.

<sup>3</sup> Т. е. чувства.

<sup>4</sup> Заметь, что и тогда были люди, цеплявшиеся за имена. Он угрожает им уста цитатами из божественного Писания.

12. Ведь и некоторым нашим священнословам даже более божественным представляется имя Любовь, нежели имя Приязнь<sup>1</sup>. Пишет ведь и божественный Игнатий<sup>2</sup>: «Моя любовь<sup>3</sup> распялась» (*К Римлянам* 7, 2). И во введениях<sup>4</sup> к Речениям ты найдешь как кто-то говорит о божественной Премудрости: «Я был влюбленным в Ее красоту» (*Прем.* 8, 2). Так что не будем бояться имени Любовь, и да не смутит нас никакое касающееся этого устрашающее слово. Ибо мне кажется, что богословы почитают одинаковыми имена Приязнь и Любовь, но к божественному применяют главным образом<sup>5</sup> имя Истинная Любовь — из-за нелепого предрассудка определенного рода людей.

Хотя не только нами, но и самими Речениями Истинная Любовь воспевается подобающим божественному об-

<sup>1</sup> Заметь, что «приязнь» означает «любовь» и что более божественно имя Любовь. *(Заметка о смысле)*

<sup>2</sup> И в этом некоторые люди видят удобный повод обогатить настоящее сочинение как не принадлежащее божественному Дионисию, потому, говорят они, что Игнатий жил позже него: как же может человек упоминать тех, кто жил после него? Но и это, кажущееся им, — вымысел. Ибо святой Павел, просветивший Дионисия, был по годам моложе святого Петра, после которого Игнатий стал епископом Антиохии, когда Петр был перемещен в Рим. А жил просветивший Дионисия Павел много лет, и Дионисий после него жил. А Евангелист Иоанн, которому отвечает письмом Дионисий, был сослан на Патмос при Домициане. Игнатий же принял мученическую кончину до Домициана. Стало быть, он был предшественником Дионисия.

<sup>3</sup> Если Игнатий пишет римлянам «Моя любовь распялась», говоря об Онисиме, который был после Тимофея, следует задаться вопросом, каким образом пишущий Тимофею Дионисий это вспоминает, будто Игнатий это уже написал. Возможно, что кем-то из филологов это было поставлено рядом с текстом для лучшего уразумения сказанного о божественной любви святым Дионисием, а позже по неведению было внесено внутрь, что очень часто, как мы знаем, случается. Ведь без этого текст слова выглядел бы как без пропуска. Либо, скорее, это выражение было ему, *Игнатию*, присуще, как и прозвище «Богоносец», — потому что он часто *это* говорил и писал. В пользу этого свидетельствует то, что не добавлено, кому он пишет, — что римлянам, но *сказано* просто: «Пишет ведь и божественный Игнатий».

<sup>4</sup> Надо знать, что «введениями» он называет книги Соломона из божественного Писания, откуда — и изречение.

<sup>5</sup> Заметь, почему богословы к божественному применяют главным образом имя Истинная Любовь.

разом, большинство<sup>1</sup>, не вмещающая единовидность именования Бога Любовью, соскользнуло к сообразному им самим частичному, имеющему в виду тело, раздельному пониманию любви, являющейся на деле не любовью, но ее образом, или скорее отпадением от Истинной Любви. Ибо большинство не может вместить объединяющей силы божественной единой Любви. Почему многим и кажется совершенно неприменимым<sup>2</sup> имя, прилагаемое к божественной Премудрости для того, чтобы возвести их и устремить к познанию Истинной Любви и таким образом прекратить возмущение им.

Низкого ума люди часто думают также, что речь идет о чем-то нашем и непристойном в кем-то сказанных заслуживающих лучшей оценки словах<sup>3</sup>: «Напала на меня приязнь к тебе, как приязнь к женщинам» (2 Цар. 1, 26). А те, кто правильно слышит божественное, увидят, что, изъясняя божественное, священные богословы в имена Приязнь и Любовь вкладывают один и тот же смысл<sup>4</sup>.

Это является свойством единотворящей, соединяющей и особым образом смешивающей<sup>5</sup> в Прекрасном и Добре силы, ради Прекрасного и Добра возникшей, от Прекрасного и Добра ради Прекрасного и Добра<sup>6</sup> исходящей и содержащей явления одного порядка во взаимосвязи друг с другом, подвигающей первенствующих к попечительству о меньших и утверждающей тех, кто ниже, обращением к тем, кто выше.

**В** Кроме того, божественная любовь направлена вовне<sup>7</sup>: она побуждает любящих принадлежать не самим себе, но возлюбленным. Высшие показывают это своей заботой

<sup>1</sup> Заметь, что, словами следует пользоваться, сообразуясь с тем, что вмещает большинство. Говорит же он о том, что любовь делает, и о двух видах любви, божественной и частичной, т. е. приличествующей телам.

<sup>2</sup> Т. е. как бы опороченным.

<sup>3</sup> Это говорит Давид о Ионафане в Первой книге Царств.

<sup>4</sup> Заметь, что одно и то же значат «приязнь» (*ἀγάπη*) и «любовь» (*ἔρως*) и что представляет собой действие любви.

<sup>5</sup> Т. е. связывающей любящих друг с другом.

<sup>6</sup> Как он сказал выше, божественная любовь, предсуществующая в Добре, родила свойственную нам любовь, благодаря которой мы стремимся к Добру.

<sup>7</sup> Об иступлении (*ἔκστασις*) любви пишет и Давид: «Я сказал во иступлении моем» (Пс. 115, 2).

о нуждающихся, те, кто на одном уровне — связью друг с другом, а низшие — более божественным обращением к первенствующим. Почему и великий Павел, будучи одержим божественной Любовью, приобщившись Ее устремляющей во-вне силы, сказал божественными устами: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20). Сказал он это как поистине любящий, иступив из себя, как он сам говорит, к Богу<sup>1</sup> и живя не своей жизнью, Но жизнью Возлюбленного как весьма желанной.

Истины ради осмелимся также сказать<sup>2</sup> и то, что и Сам являющийся Причиной всего благодаря любви к прекрасному и добру во всем, по избытку любовной благодати оказывается за пределами Себя, будучи привлекаем ко всему сущему Промыслом, словно благодатью, влечением и любовью, и из состояния запредельно все превышающего низводится сверхсущественной неотделимой от Него выводящей во-вне силой. Почему и называют Его опытные в божественном люди Ревнителем<sup>3</sup> — как испытывающего сильную и добрую любовь к сущему, как побуждаемого Своим любовным влечением к ревности, как обнаруживающего Себя Ревнивцем, ревнующим Им вожделенное, и как ревностным в заботе о сущем. Одним словом, влечение и любовь принадлежат Прекрасному и Добру, в Прекрасном и Добре имеют основание и благодаря Прекрасному и Добру существуют и возникают.

14. Почему же все-таки<sup>4</sup> богословы иногда предпочитают назвать Его Любовью и Приязнью, а иногда Люби-

<sup>1</sup> Заметь, как понимается «иступив из себя к Богу».

<sup>2</sup> Заметь, что и Бог всех любит.

<sup>3</sup> Почему называется Бог Ревнителем, — как желающий (*εραστής*) спасения всех.

<sup>4</sup> Его, т. е. Бога, он называет Подателем и Родителем приязни и любви. Ибо, имея их в Самом Себе, Он вывел их наружу, т. е. в область твари. И потому говорится: «Бог есть любовь» (1 Ин. 4, 16), — и в Песни Песней Он называется любовью (2, 4; 8, 6, 7), а также сладостью и пожеланием (5, 16), что и есть любовь. Желанное же и воистину возлюбленное есть Он Сам. Говорят, что, произливая из Себя влекущую любовь, движется и Сам ее Родитель. Благодаря тому, что Он Сам есть воистину Возлюбленное и Желанное, Он движет то, что к этому стремится, и *подает* соответствующую им силу стремления.



мым и Желанным<sup>1</sup>? Потому что одного Он Причина, так сказать, Производитель и Породитель, другое же Он есть. Одним Он движим<sup>2</sup>, другое же Он движет, то есть как бы Сам Себя с Собой сводит и к Себе двигает. Так что Желанным и Любимым Его зовут как Прекрасное и Добро, Любовью же и Приязню — поскольку Он является Силой, движущей и при том возводящей к Себе, единственному Самому по Себе Прекрасному и Добру, представляющему Собой как бы изъяснение Себя через Себя, благой выход из запредельного<sup>3</sup> единства, простое, произвольное, импульсивное движение любви<sup>4</sup>, предсуществующее в Добре, из Добра изливающееся сущему и вновь в Добро возвращающееся. В чем преимущественно и проявляется Его бесконечная и безначальная божественная Любовь, как некий вечный круг, по которому посредством Добра, из Добра, в Добре и в Добро совершается неуклонное движение, в одном и том же одним и тем же образом всегда происходящее, пребывающее и возобновляющееся. Это и наш славный посвяtitель в таинства боговдохновенно из-

---

<sup>1</sup> Пойми меня, что-сила, сводящая и движущая к любовному соуплечению в Духе, есть Бог, т. е. Он при этом Посредник и Соединитель с Самим Собой, — чтобы Ему быть любимым и вождленным Своими творениями. Движущим же он называет Его как движущего каждого, согласно собственному логосу каждого, к тому, чтобы тот к Нему обратился. Слово «сводничество» у людей внешних обозначает вещь нечистую, но здесь он имеет в виду гостеприимное посредничество к единению в Боге.

<sup>2</sup> Обрати внимание на божественное движение, которым Он движим, в котором и сводник и двигатель — Бог.

<sup>3</sup> Любовное соединение с Богом запредельно и превосходит всякое соединение. Так вот, запредельным он называет высшее. Божественную же Любовь он называет безначальной и бесконечной, как из Добра происходящую и к Добру возвращающуюся по фигуре круга, поскольку окружность неизвестно где начинается и где кончается. Из Самого ведь Добра исходит устремление и к Нему же стремится. В Нем же и существует, и пребывает Любовь к врожденной Благодати и к тем, кто тянется к Благу.

<sup>4</sup> Заметь, что движение любви, предсуществующее в Добре, являющееся в Добре простым и самодвижным, из Добра исходя, вновь туда же возвращается, как безначальное и бесконечное, что являет наш порыв к божественному. Заметь также, что он говорит, что вечный круг исходит из Добра, ниспосылается из Него на воспринимаемое умом и чувствами и вновь к Нему возвращается, не останавливаясь и не прекращаясь.

ложил в гимнах о любви, каковые не неуместно здесь вспомнить и словно некую священную главу включить в наше слово о Любви.

### ИЗ ГИМНОВ О ЛЮБВИ СВЯТЕЙШЕГО ИЕРОФЕЯ

15. Назовем ли мы Эрос<sup>1</sup> божественным, либо ангельским, либо умственным, либо душевным, либо физическим, давайте представим Его себе как некую соединяющую и связывающую Силу, подвигающую высших заботиться о низших, равных общаться друг с другом, а до предела опустившихся вниз обращаться к лучшим, пребывающим выше.

### ИЗ ТЕХ ЖЕ ЕГО ЖЕ ГИМНОВ О ЛЮБВИ

16. Мы назвали многие, из единого<sup>2</sup> Эроса происходящие Его виды, перечислив их по порядку, как то знания и

<sup>1</sup> Пойми, как великий Иерофей философствует о достохвальном эросе наилучшим образом, первым делом называя эрос божественный, поскольку запредельной и беспричинной Первопричиной небесного эроса является Бог. Ибо если, как сказано выше, эрос это и есть любовь, ибо написано: «Бог есть любовь» (1 Ин. 4, 8), то ясно, что Бог — это всех объединяющий Эрос, или Любовь. От Него Она переходит к ангелам, почему он назвал Ее и ангельской, — у них в особенности обнаруживается божественная любовь к единству, ибо никакой несогласованности и причины для распрей у них нет. Затем, после ангельской, он называет умственный эрос, т. е. любовь принадлежащих Церкви богомудрых мужей, обращаясь к каковому, Павел говорит: «Да говорится одно и то же» и так далее (Флп. 2, 2), — и Господь: «Да будете едино, как Мы едины» (Ин. 17, 11). Это относится к истинным христианам, впрочем также и к прочим людям, у которых есть закон дружества. Словесные же души он назвал разумными, потому что они происходят от божественного ума. А душевным он назвал эрос бессловесных, дружество, основанное на чувствах, т. е. — без участия ума. По причине ведь этой любовной силы и птицы, как то лебеди, гуси, журавли, вороны и им подобные летают стаями; и по земле ходят так же, стадами, олени, быки и подобные им; и, равным образом, плавают вместе тунцы, кефали и ведущие схожий с ними образ жизни. Да и существа не стадные тоже движимы к спариванию со сходными. Физическим же он назвал эрос бездушных и бесчувственных существ, соответствующий их естественной склонности. И они устремляются к Богу своим жизненным, т. е. естественным, движением.

<sup>2</sup> И выше мы говорили, что разумное — это мыслящее, а умственное — мыслимое; и, несомненно, мыслимое превосходит мыслящее, по каковой причине мыслимое и является пищей для мыслящего. Разумное страстно желает умственного, будучи к нему обращенным и словно

силы пребывающих в мире и надмирных любовей, где превосходят, в соответствии с предложенной разумом точкой зрения, чины и порядки разумных и умственных видов эроса, вслед за которыми умственные-в-собственном-смысле-слова и божественные стоят выше других поистине прекрасных тамошних видов эроса. Они подобающим образом у нас и воспеты. Теперь, вновь собрав их все в единый свернутый Эрос, давайте соберем и сведем из многих и их общего Отца, сначала слив в две из них все вообще любовные силы, которыми повелевает и предводительствует совершенно для всего запредельная неудержимая Причина<sup>1</sup> всякого эроса, к каковой и простирается соответствующим каждому из сущего образом общая для всего сущего Любовь<sup>2</sup>.

---

поднявшимся. И умственное страстно желает разумного, — чтобы промыслительно передать ему соответствующую пользу. И признается, что их любовь стоит выше любви существ чувственных. Называются же они умственными и разумными, я думаю, потому, что стали такими от причастности к сущему Добру. А в-собственном-смысле-слова-умственная любовь является божественной, равно как Божья. Ибо как из добра одно представляет собой добро для кого-нибудь, а другое — просто Добро, абсолютное Добро, так и из умственного одно умственное для кого-то, потому что им мыслится, а другое — просто Умственное, — не как время или пространство, ибо и они постигаются умом, поскольку не воспринимаются чувствами, — а как Ум умственного, являющий собой Энергию, Живущее и Жизнь. А то, что следом за Ним является умственным, находят путем изыскания и изучения относящегося к этим проблемам, либо узнают из откровения.

<sup>1</sup> Неудержимым он называет безотносительное, не имеющее ни к чему никакого отношения, т. е. естественного родства.

<sup>2</sup> Сказав об общей любви, он указывает и на частные ее виды, говоря, что Бог и всеобщ и частичен как Причина и Раздаватель всем, в соответствии с силой каждого, как бы излияния любви. Каким образом Бог может быть целым и частью, неисходно в Себе пребывая, станет ясным с помощью образа семени. Ведь когда семя извергается в матку, при этом не разрываясь, зачинается один эмбрион; если же семя делится, то каждая часть в разных емкостях матки зачинает целый эмбрион; и получают из семени и нос, и глаза, и прочее, и все в совершенном виде. Нечто ведь подобное и надлежит по аналогии мыслить и относительно всесовершенного Ума: ибо *Его* деятельность в целом объемлет и части, а из частей каждая совершенна. И одно дело — справедливость-в-собственном-смысле-слова, другое — мужество-в-собственном-смысле-слова и так далее. Они так и не смешиваются друг с другом, но каждая *от другого* отдичается. И они имеют нераздельность не с беспорядком, принимая, по возможности, участие в каждой другой. Ведь каж-

## ИЗ ТЕХ ЖЕ ЕГО ЖЕ ИСПОЛНЕННЫХ ЛЮБВИ ГИМНОВ

17. Обобщая теперь и это, давайте скажем, что существует некая единая простая Сила, движущая Сама Себя от Добра до некоторого смещения с последним из сухих, а затем от него, проходя сквозь все, по кругу — из Себя, благодаря Самой Себе, Сама по Себе вновь в Себя, в Добро, — всегда равным образом возвращающаяся.

18. Но кто-нибудь, возможно, скажет, что если Прекрасное и Добро для всех вождественно, всеми желаемо и любимо, (ибо и не сущее, как уже сказано, желает Его<sup>1</sup> и

дая из разновидностей принимает участие в *других* формах соответственно своей способности. Таким образом и Бог является и целым и частью любви.

<sup>1</sup> Поскольку он сказал, что и не-сущее некоторым образом желает Добра и хочет быть в Нем, несколькими листами выше ты найдешь, что он говорит то же самое, хотя и объясняется это из эллинических учений. Больше ведь всего он сражается с эллинами и манихеями, предводителями учения о зле. Следует основательней объяснить, что называется «не-сущим» и почему благочестиво и необходимо, чтобы у сущего было единое Начало. Это ведь и означает мыслить здраво — *полагать*, что Оно есть Бог. Существой различные начала, то они непременно окажутся бесчисленными. Если же единое начало есть Бог, то, стало быть, Он — и истинно Сущее, и Само Добро. Разум обязательно отыщет противоположность сказанному: ведь когда есть начало, обязательно будет и и конец; и если есть сущее, явится и не-сущее; и если есть добро, будет и зло. Но поскольку сущее являет собой сущности и виды, не-сущее должно быть безвидным и бессущностным, усматриваемым, чисто логически. Это не-сущее и лишенное вида древние и называли материей, какую именуют и предельным безобразием. Называется же материя не-сущим не потому, что она есть совершенное ничто, а потому, что не существует. Ибо истинно Сущим, а также Самим Добром, является Бог. Из не-сущего изведена ведь Богом и материя, но не — как некоторые люди решили — лишенной вида и образа. Так что материя — не начало воспринимаемого чувствами, а скорее его наполнение и своего рода предел и основание сущего. Стало быть, она, в отличие от существ словесных, не образ Божий и не отражение истинно Сущего. Да и отражение истинно умственного мира, воспринимаемое чувствами, поскольку оно воспринимаемо чувствами, существует не без материи, но, обладая каким-либо видом, превосходит материю. Материя же никогда ведь не может быть воспринята вне вида и качеств, являющихся ее свойствами. Ибо бывал ли когда-нибудь огонь без теплоты, или света, или белизны цвета, или вода без прохлады, или влажности, или темной синевы? Или земля и воздух подобным же образом? Поэтому я и сказал, что материя рассматривается логически как то лишенное вида, качеств и образа, из

ревностно стремится быть в Нем, и Оно является видотворящим и для тех, кто не имеет вида, и в Нем и не-сущее сверхсущественно именуется и существует), то как же демонское множество<sup>1</sup> не желает Прекрасного и Добра, и, будучи привержено материи, отпав от равного ангельскому желания Добра, называется причиной всех зол, какие оно причиняет и себе и другим? Почему же демонское племя, полностью из Добра происходящее, не благообразно<sup>2</sup>? Или почему, возникнув как добро от Добра, оно изменилось? И что сделало его дурным? И вообще что такое зло? И от какого начала оно произошло? И в ком из сущих оно есть? И почему Благой<sup>3</sup> захотел, чтобы оно появилось? И как, захотев, смог это сделать? И если зло происходит от другой причины, какова же другая причина сущего помимо Добра? Почему при существовании Промысла существует зло, как оно вообще появляется и почему не уничтожается? И почему что бы то ни было из сущего желает его вместо Добра?

чего появилось видимое и невидимое, — будучи т. о. изведено Богом из не-сущего не прежде, чем была положена в основание, а затем, как учит божественный Моисей, упорядочена бесфоменная материя. Так что материя существует в Боге, потому что она Им и приведена была в бытие. Мыслится же она пребывающей в Нем сверхсущественно, поскольку Он как Благой содержит все. Это ты найдешь дальше в разных местах текста.

<sup>1</sup> Далее он изучает этот вопрос, говоря, что, если все — из Добра, то откуда взялось зло и каким образом ангелы стали демонами? Все это против манихеев.

<sup>2</sup> Хорошо и точно применил он к ангелам слово «благообразно». Ведь Бог является Самим Добром по сущности, а то, что — после Него, как делающееся лучшим от причастности, извне, благодаря стремлению к Нему, по справедливости называется благообразным, а не действительно благим.

<sup>3</sup> Смотри, как он ставит, как бы исследуя, вопросы, имея в виду возражения таких врагов, как манихеи. Служат они, однако же, проявлению правильной точки зрения этого божественного мужа. Ведь он говорит: зло появилось от какого начала? — «и если от другой причины», и все тому подобное, что принадлежит его противникам. А затем: как Благой захотел его произвести? Как при наличии Промысла существует зло? — показывая с помощью этого, что если вообще зло имело происхождение, то оно имело его от Добра, что только Промысел управляет всем, и что из этого следует, что у сущего есть единое благое Начало. Для того, чтобы это исследовать, и ставил вопросы этот божественный муж, ибо затем он последовательно ясно на них отвечает,

19. Приблизительно это или что-то в этом духе скажет сомневающийся разум. Мы же почтем его достойным посмотреть, как это обстоит на самом деле, и прежде всего прямо скажем следующее: Зло не происходит от Добра<sup>1</sup>; а если происходит от Добра, то это не зло. Ибо как огню несвойственно холодить, так и Добру несвойственно причинять не-добро. И если все сущее — из Добра (ибо природа Добра состоит в том, чтобы производить и сохранять, а зла — разрушать и губить), то ничто из сущего не происходит от зла. И даже то не будет злом, что зло по отношению к самому себе. А если и это не зло, то вообще зло — не зло, но имеет какую-то долю Добра в той мере, в какой вообще существует. И если сущее желает Прекрасного и Добра и все, что делает, делает постольку, поскольку считает это добром, и всякое намерение сущего<sup>2</sup> имеет начало и конец в Добре (ибо никто не делает то, что он делает, взирая на природу зла), то как же может быть зло среди сущих или вообще сущим, будучи лишено такого благого стремления?

И если все сущее<sup>3</sup> — из Добра, и Добро запредельно для сущих, то в Добре сущее и не сущее, а зло и не есть

показывая, что зло не имеет ипостаси, что его нет в природе, но что оно возникает в результате отсутствия Добра, не существуя даже как логически мыслимое не-сущее. На это намекают слова тридцать шестого псалма: «Я видел нечестивого, превозносящегося, как кедр ливанский, и прошел мимо, и, вот, его не стало, и поискал его», то есть место его, «и не нашел» (Пс. 36, 35—36). Это показывает, что зло, хоть и очень возносится, но не существует и не оставит после себя даже места, т. е. следа. Одновременно с появлением оно, не имея основания, исчезает. Не подумай, что он говорит что-то противоположное.

<sup>1</sup> Заметь, как удивительно он плетет опровержение с помощью различных умозаключений.

<sup>2</sup> Ведь и тот, кто гневается, или впадает в ярость (в качестве примера речь об этом кажется целесообразной), когда ему причинит какое-то зло тот, на кого он сердится, использует таковое возмущение, чтобы повернуть того к противоположному, т. е. к Добру.

<sup>3</sup> Выше мы сказали, что если Бог называется существующим сверхсущественно, как безначальный и Причина всего, то *Его* противоположность, как последнее из сущего и относительно сверхсущественного Бога бессущностное, т. е. материя, называется не сущей, пребывающей в Боге, благодаря Его благодати появившейся, и хотя, по причине смешения с воспринимаемым чувствами, не являющейся совершенно плохой, не являющейся и совершенно хорошей, как он показывает, по причине неустойчивости. Ибо ее зло состоит как раз в неустойчивости;

сущее, ведь в противном случае *это* вовсе не зло и не не-сущее. Ибо вообще ничего нет не-сущего, за исключением того, о чем можно сказать как о сверхсущественно сущем в Добре. Так что Добро пребывает выше и прежде и просто-сущего, и не-сущего. А зло не числится ни среди сущего, ни среди не-сущего, и гораздо больше, чем само не-сущее, отстоит от Добра как нечто чуждое и безсущественное.

Откуда же, спросит кто-нибудь, взялось зло<sup>1</sup>? Ведь если зла нет, то добродетель и порок — одно и то же и в целом, по отношению к другому целому, и в сопоставимых частностях, и уже не будет злом то, что борется с Добром.

---

часть же добра, поскольку произошла от Бога, в Боге и пребывает. Зло-в-собственном-смысле-слова (я говорю не о порочности, каковая как вид и качество или имеет место у словесных существ, или не имеет, но о самом просто-зле) ни среди сущего, как бы то ни было желающего блага, не существует, ни среди не-сущего, иначе говоря среди материального, как уразумываемого в Сверхсущественном. Но и от не-сущего, каковым является материя, зло отстоит дальше, чем от Добра. И отсюда естественным образом следует, что зло-в-собственном-смысле-слова бессущностнее материи как совершенно полное ничто. Так что просто зло-в-собственном-смысле-слова никогда никоим образом не существует. Зло же в материи — из-за недостатка блага, в силу чего она и мыслится как не воспринимаемая чувствами и не имеющая вида. Отсюда ты поймешь и слова пророка Авдия: «И будут как не бывшие» (1, 16), — сказанные, конечно же, о грешниках.

<sup>1</sup> Предложив здесь антитезу, далее он пространно развивает возражение, — как бы из благословенно светлого противоположения. Ведь если мы не допустим, что существует что-то противоположное добру, т. е. зло, то добродетель не будет считаться благом, но все неразлично смешается, и добродетель не будет хвалима, и противоположное ей не заслужит укоризны, потому что, если не будет закона, то не будет и греха. Поэтому же, говорит он возражая, если мы не допустим, что существует противоположное добру зло, то само добро будет противоположно самому себе в случаях, когда согрешают из-за недостатка блага. Но и прежде, чем в добродетельном человеке действует добродетель, мы видим, что в душе его пороки различаются от добродетели. Ведь когда словесная часть души делает свое дело, она ни в чем из благого не спотыкается. Но когда берет верх бессловесная часть души, которая примешивается к материи и телу, то словесная часть встречает помеху в своей деятельности. И бессловесная часть души портится по причине смешения с материей. Словесная же часть портится не от смешения с материей, но от склоненности к материи, т. е. от того, что уступает бессловесному, а не господствует над ним, как глаз в темноте, неспособный видеть. Но это не доказывает появления зла-в-собственном-смысле-слова, ибо то, что для кого-то зло, злом-в-собственном-смысле-

Однако же целомудрие и блуд, справедливость и несправедливость противоположны. Я говорю не только о справедливом и несправедливом, целомудренном и блудном человеке, но и о том, что прежде проявления во-вне разницы между добродетельным и противоположным, гораздо раньше, в самой душе добродетелям решительно противостоят пороки, против смысла<sup>1</sup> восстают страсти, и отсюда по необходимости следует признать, что зло есть нечто противоположное Добру. Ведь не Добро же противоположно Самому Себе; но, как имеющее одно Начало и как произведение одной Причины, Оно радуется общению, единству и дружбе.

Также и меньшее добро не противоположно большому, равно как меньшие жар или холод не противоположны большому. Таким образом, зло существует среди сущих, и является сущим, и оно противоположно и сопротивляется Добру. И хоть и представляет оно собой гибель сущего<sup>2</sup>, это не лишает зла существования, напротив, делает его сущим и порождающим сущее. Разве не становится часто<sup>3</sup> гибель одного рождением другого? Таким образом

слова не является. Но и злобность существует, будучи видом и случаем зла, ибо от дополнительных обстоятельств зависит, чем именно оно обернется. Например, несправедливость есть испорченность души; а, опять же, виды несправедливости зависят от материи пожелания: в одном случае это имущества, а в другом почести. И вдобавок *свой* вид зол порождается *каждой* из частей души. Малодушные или наглость — способностью к ярости, распушенность и безрассудство — способностью к пожеланию. Рождается также *свой* вид зол и энергиями: так, малодушные есть как бы недостаток способности к нападению, наглость же — избыток этой способности; а распушенность — от способности изведывать. Итак, ясно, что и прежде действия пороки различаются в душе от добродетелей благодаря существованию бессловесной и словесной частей души. То, что относится к бессловесной, являет иной, воюющий с умом закон, как говорит апостол (ср. Рим. 7, 23), и не оказываясь побежденным, он берет, как мы показали, в плен словесную часть души.

<sup>1</sup> Т. е. против словесной части души.

<sup>2</sup> Иначе говоря, если в сущем замечается процесс тления, вернее, если что-то из сущего подвергается тлению, то тем самым обнаруживается существование зла. Это показывают слова «не лишает».

<sup>3</sup> Возражающей стороне принадлежит и то, что в первую очередь в сущем существует и суще зло. И хотя зло и представляет собой гибель сущего, но бывает, что гибель одного приводит к рождению другого. Так яйцо, погибая, предлагается в птицу, и боб, разбухая и скрываясь в земле, преобразуется в соответствующий зародыш, и тела наши и дру-



оказывается, что зло<sup>1</sup> соучаствует в восполнении всего и доставляет собою целому способность не быть незавершенным.

20. Говорит на это Истинное слово, что зло, будучи злом<sup>2</sup>, никакой сущности и рождения не производит, и только по мере сил причиняет зло и порчу лику сущего. Если же кто-то скажет, что оно способно порождать бытие и что, разрушая одно, оно дает бытие другому, следует истинно ответить, что не оно в той мере, в какой разрушает одно, дает бытие другому, но что в той мере, в какой оно разрушение и зло, оно только разрушает и причиняет зло, бытие же и сущность появляются благодаря Добру. Так что зло оказывается причиняющим само по себе разрушение, способным же порождать является благодаря Добру, и зло как таковое не является ни сущим, ни способным творить сущее, но благодаря Добру оказывается и сущим, и благим сущим, и творящим блага. К тому же<sup>3</sup>, как одно и то же не может ведь быть и хорошим и плохим в одном и том же отношении, так разрушение и порождение одного и того же не может быть результатом одного и того же действия одной и той же силы, будь то сила самотворческая или саморазрушительная.

Так что зло-в-собственном-смысле-слова не является ни сущим, ни Добром, неспособно порождать бытие и творить существа и блага. Добро же, где Оно достигает совершенства, творит совершенные и беспримесные всех животных — в червей; и подобного этому тысячи; например, от лошадей появляются осы, а от быков — пчелы.

<sup>1</sup> Решение предложенных противоречий: если тление — зло, а тление растлевает и зло, то что же получается — зло растлевает само себя? Ибо если зло в материи, то ясно, что оно легко подвергается тлению: но оно — материя, и оно растлевает само себя. Потому ведь материя и называется бессущностной — по сравнению с сущностью сверхсущественного Бога — как подвергающаяся тлению, не вечно сушая и безобразная — по сравнению с образом Божиим, как назвал Моисей творящее Слово. Не-сущим же материя называется по сравнению с существованием божественной сущности.

<sup>2</sup> Сказано «будучи злом» вместо «поскольку оно зло».

<sup>3</sup> Заметь, что и в божественных словах — предание, вытекающее из беспрепятственного изыскания более точных *суждений*. Ибо, вот, изложив, как видишь, одно мнение и рассмотрев его, он излагает *другое*, более точное.

целые<sup>1</sup> блага. А то, что причастно Ему в меньшей степени, представляет собой несовершенное благо, с примесью, из-за недостатка Добра. И зло не является полностью ни хорошим, ни творящим благое. Но более или менее к Добру приближающееся оказывается в соответствующей мере благим, поскольку сквозь все проходящая всесовершенная Благость распространяется не только на окружающие ее всеблагие существа, но достигает и предельно от нее удаленных<sup>2</sup>, у одних пребывая целиком, у других в меньшей степени, у третьих предельно мало, — в соответствии со способностью каждого из сущих быть к Ней причастным.

И одни причаствуют Добру в совершенстве, другие более или менее Его лишены, третьи имеют к Добру еще более смутную причастность, а четвертым Оно является

---

<sup>1</sup> Беспримесные и всецелые блага рождаются от Добра для надмирных умственных существ — как бестелесных. Добро же с примесью усматривается в разумных телах, т. е. у нас, ибо бессловесная часть души причастна, как сказано, материи, обладающей благодаря телу видом, словесная же часть, склоняясь к бессловесной и иногда подчиняясь ей, из-за этого опускается до материи. Что же касается зла-в-собственном-смысле-слова, то его следует рассматривать как зло беспредельное-в-собственном-смысле-слова, безмерное-в-собственном-смысле-слова, бесформенное-в-собственном-смысле-слова, по существу своему направленное против самого себя, а не против другого, ибо это есть вид и случай испорченности. Подобаает, таким образом, злу быть каким-то таким, каким мы сказали, — вроде Бога, Предела-в-собственном-смысле-слова, Меры-в-собственном-смысле-слова, Формотворца-в-собственном-смысле-слова и Благого-в-собственном-смысле-слова по существу. Я не говорю сейчас, что Он благ для другого, ибо это случайно. Как же возможно зло по существу и для других, в подмешанном виде вредящее совершенно всему сущему, имеющему бытие в Добре, будучи совершенно ни в чем не причастно Добру, тогда как все по своей способности Добру причаствует? Так что не в бытии зло, но появляется при выходе — в лишении блага.

<sup>2</sup> Под предельно удаленными надо разумеать материальные земные тела. Ибо как Начало всего Бог, как мы уже говорили, так и конец всего эта навозообразная грубая землевидная часть материи, почему она и называется подножием Божиим. Но и пределом являясь, она, однако же, причастна Его благодати — как несущая Его у предела. Говорит ведь и Премудрость: «Отягчает ведь эта землевидная скиния ум многомыслящий» (*Притч. 10, 12*), — как бессловесная часть души, смешанная с материальным телом и иногда берущая верх над словесной частью души.

в виде предельно слабого отголоска<sup>1</sup>. Ибо если бы Добро являлось каждому не соответственно его способности, божественнейшие и старейшие были бы в чину низших. Как же возможно всему в равной мере быть причастным Добру, если не все в равной степени достойно полностью Ему причастствовать?

На деле же «превосходство величия» силы Добра таково, что Оно и тому, что в какой-то мере Его лишено, дает силы восполнить недостаток Себя<sup>2</sup> до полного к Нему причастия. И если уж осмелиться сказать истину, то — и то, что борется с Ним<sup>3</sup>, и существовать и бороться может лишь Его силой. Более того, скажу коротко: все сущее, поскольку существует, представляет собой добро, происходящее из Добра, а поскольку лишается Добра, не представляет собой добра и не существует.

Ведь если взять иные свойства, как, *например*, тепло или холод, то согреваемое или охлаждаемое существует ведь и тогда, когда оно тепла или холода лишается; а многое из сущего непричастно ни жизни, ни ума. Бог же, возвышаясь и над сущностью, существует сверхсущественно. Одним словом, что касается всех других свойств, когда они пропадают или вовсе не появляются, сущее существует и способно к становлению, а вот такого, что во всех

---

<sup>1</sup> Ведь в той мере, в какой что-то из числа твари опускается к более грубому и материальному, оно меньше — по мере лишения и оскудения блага — причастует Добру, — словно в малом и предельно слабом отголоске. Представь, как мы уже говорили, что кто-то громко закричал; те, кто находятся поблизости и имеют здоровый слух, полностью воспримут крик и разберут слова, находящиеся же на некотором расстоянии хуже — в зависимости от расстояния — услышат сказанное, а те, кто совсем далеко, едва воспримут лишь крайне неясный его отголосок.

<sup>2</sup> Нечто лишенное красоты не полностью, но частично, заставляет существовать и само лишенное блага благодаря в чем-то полному причастию Добру. Не частичное ведь, но полное лишение блага есть зло.

<sup>3</sup> Смотри, как он говорит, — что и то, что борется с силой Благого, благодаря Ему возникло и сохраняется. Неужели же причина зол Бог? Ни в коем случае! Ибо Бог, как Начало и Творец всего, по избытку благодати и благодаря неизреченной любви и грешников терпит, — чтобы показать и Свое человеколюбие, и свободу воли твари. Ибо сказано: «Любовь все терпит» (*Притч. 10, 12; ср. 1 Кор. 13, 4*), а также «Повелевающий солнцу Своему восходить над праведными и неправедными» (*ср. Мф. 5, 45*).

отношениях<sup>1</sup> лишено Добра, вовсе нигде не было, нет, не будет и быть не может.

Так, распутник, хоть и лишается Добра из-за бессловесной похоти — в Нем ведь он не существует и Сущего

<sup>1</sup> Его цель — показать, что просто зло-в-собственном-смысле-слова не представляет собой сущности; и он говорит, что нет ничего среди сущего и творения, совершенно непричастного Добру. Ибо вовсе не имеющее части в Добре, как не происходящее от Добра, и не существует. Другой творец — кто? Вовсе ведь ничто не может существовать, не будучи каким-либо образом причастным свойству или качеству Добра. Многое ведь, и по лишении привходящего свойства или качества, продолжает существовать, как, например, железо, раскаленное огнем до предельной степени, по угасании огня пребывает каким и было; и вода, называемая сама по себе стихией бескачественной, проходя сквозь землю, от нее обретает качества, а по мере утекания эти качества тоже теряет, но существовать продолжает; также и то, что покрывается снегом и замерзает, по прекращении холода существовать продолжает; и непричастное животной жизни, например, деревья, камни, звезды, или — ума, как, например, скоты, тем не менее существует. И Бог, удаленный от сущности, пребывая сверхсущественным, однако же существует и предусуществует. Но это невозможно сказать применительно к Добру: ведь если что-то не причастует качеству Добра, в котором должно состояться, то не может существовать. «Ибо в Нем мы живем и существуем», как говорит апостол (ср. *Деян. 17, 28*). Так что же? Распутник в распутстве не лишается ли Добра? И однако же существует? И он ведь говорит, что в самом своем распутстве, как в лишении Добра *распутник* по сути дела не существует и сущего не желает, ибо что представляет собой распутство-в-собственном-смысле-слова без *какого-то* вида распутства? Однако же по ошибке в суждении считая, что обладает каким-то добром, он соединяется по любви с тем, что для него губительно, и, хотя любовь представляется извращенной, это все же слабый отголосок божественной Любви, и за благо он принимает фантазию. Нельзя ведь не знать, что, когда словесная часть души попадает во власть бессловесной, она встречает затруднения в своей деятельности и потому в конце концов соглашается с бессловесной, так что ни порывов ее сдерживать не может, ни одобрить ее действия. Ибо ложные мнения не являются мнениями словесной части, и ложные мысли не принадлежат к мыслям словесной части, так как мыслями в собственном смысле слова не являются. Как следствие этого и гневливый иногда действует ошибочно, однако же, не без участия Добра, полагая, что гневается ради исправления наказываемого; и безобразник также считает благим свершением наслаждение. Потому же и богоборцы попускаются — потому что все в целом существует по причине Добра. Ибо то, что не лишено Добра, но становится частично лишенным Добра, дает чему-то возможность причастовать Добру целиком. Ибо не частичное, но полное лишение Добра есть зло. А не частично, но полностью Добра лишенного, — такового и не было, и нет, и не будет, и быть не может.

не желает<sup>1</sup> — тем не менее причаствует Добру в самом этом слабом подражании соединению и любви. И ярость причастна Добру самим тем, что она подвижна и возбуждаема против того, что кажется дурным, чтобы исправить его и обратить к тому, что представляется хорошим<sup>2</sup>. И даже тот, кто стремится к самой худшей жизни, поскольку он вообще стремится к жизни, кажущейся ему наилучшей, самим тем, что стремится, и стремится жить, и направляет свой взор к лучшей жизни, причаствует Добру.

И если полностью уничтожить Добро, не останется ни сущности, ни жизни, ни желания, ни движения, и ничего другого. Так что порождать после гибели есть не способность зла, но появление меньшего Добра, подобно тому как болезнь<sup>3</sup> представляет собой недостаток порядка, но не его полное отсутствие. Ибо когда это случается, то и самой болезни не остается. Пребывает же болезнь и существует, имея основой хоть какой-то порядок, дающий ей возможность бытия. Полностью же непричастное<sup>4</sup> Добру

---

<sup>1</sup> Заметь, что распутник, хоть и тем самым, что распутствует, не существует и сущего не-желает, однако же самим обликом соединения и любви причаствует слабому отзвуку Добра.

<sup>2</sup> Заметь, что и о злоупотребляющем яростью говорится, что, стараясь исправить то, что ему кажется дурным, он причастен Добру. Также и желающий наихудшей, или сквернейшей, жизни причастен Добру самим тем, что желает того, что ему кажется наилучшей жизнью. И поступающий дурно, полагая, что делает хорошо, причаствует Добру.

<sup>3</sup> Болезнь, ясное дело, есть как бы оскудение здоровья и ни меры, ни чина не знающее приумножение материальных тел из-за изменения пропорции вещества, когда *какое-то* одно нарушает их правильное соотношение, причиняя болезнь. Болезнь присутствует в теле в той мере, в какой в нем недостает порядка в чем-либо, а тело существует. Ибо, если абсолютная неравномерность разрушает тело, т. е. порядок веществ, то с разрушением тела, в котором была болезнь, уничтожается и сама болезнь. То же и в отношении Добра: поскольку Оно присутствует в нас, мы имеем власть творить и зло. Ибо когда отходит Добро, невозможно отыскать в нас и зло.

<sup>4</sup> Мысль божественного Дионисия ясна из многого: борясь с представлениями о зле некоторых эллинов, он ведь говорит, что сущего зла нет. Ибо вообще самого зла в сущности нет, не говоря о результате совершенного лишения Добра, абсолютно Тому непричастном. А такого нигде ведь невозможно найти, даже в самой лишенной вида материи, хотя некоторые из эллинов так считают. Ибо вообще все Богом произведенное, пусть предельно слабо, но Добру причаствует. Следом за этим, в десятой главе, он эту проблему окончательно раскрывает.

не суще и не в числе сущих, смешанное же числится благодаря Добру в сущих, потому и пребывает в сущих и суще настолько, насколько причастует Добру. Вообще-то все сущее более или менее суще в той мере, в какой причастует Добру, ибо ни в чем ни в коей мере не имеющее отношения к Бытию-в-собственном-смысле-слова не суще и существовать не может. А то, что отчасти суще, отчасти же не-суще, в той мере, в какой отпало от Вечно-сущего, не существует, но в той мере, в какой оно причастилось Бытия, существует и является цельным бытием, и таким образом и не-сущее его удерживается и сохраняется.

А зла, полностью от Добра отпавшего, ни в более, ни в менее благих не бывает. А то, что отчасти благо, отчасти же не благо, борется с неким благом, но не с Добром в целом. И таковое сохраняется благодаря причастности к Добру и осуществляет<sup>1</sup> и свою недостаточность своим при-

---

Ведь в случае, если зло смешано с добром, т. е. будет не-сущим, во-первых, из-за некоторого убавления Добра и, во-вторых, из-за того, что всецело существует *лишь* Творящее, то это не зло. Ибо не в том или ином оскудении, но в совершенном отсутствии Добра состоит зло. Так что то, в чем немного недостает Добра — не зло, ибо таковое может быть и совершенным в том, что касается соответствия своей природе. Бывает ведь, что в отношении Добра что-то недостаточествует, а в том, что касается соответствия своей природе совершенно; и таковое является благим, а ни в коем случае не дурным, хотя и причастно оскудению в том, что касается Первого Добра. А то, что не вовсе непричастно Добру, но по большей части приближается к злу, не полное зло. Как и то, что меньше приближается к Добру, имеет что-то от Добра и осуществляется от Него и *само* свое убывание осуществляет благодаря тому, что вообще причастно Добру. Ведь если бы случилось полное и совершенное отсутствие Добра, то ясно, что не было бы вообще ни блага, ни смешанного блага, ни зла-в-собственном-смысле-слова. Ибо где нет Добра, там в природе нет ничего. Как же появилось бы зло, не будучи кем-нибудь осуществляемо? Ведь если убрать тела и свет, то не будет и тени. Таким образом, зло существует не просто так, но как бы в субъекте. Добро же и без субъекта и природу имеет и сохраняет, и само по себе — Добро. Зло же помимо субъекта, оберегаемого Добром, — из Него ведь все — и не существует, и не появляется, и не погибает, ибо как *может погибнуть что-то*, когда нет никакого субъекта? но совершенно неосуществимо и никогда и никак не суще.

<sup>2</sup> Т. е. осуществляет зло. Ведь если зло есть лишение Добра, Добро же осуществляет лишение Себя Самого, значит, Оно осуществляет зло, каковое есть лишение Добра.

частием к Добру вообще<sup>1</sup>. Если же Добро уйдет совсем, то не будет совершенно ничего ни благого, ни смешанного, ни злого-в-собственном-смысле-слова.

Ведь если зло представляет собой несовершенное добро, то с полным отсутствием Добра отступит и несовершенное и совершенное добро. И тогда только будет и явится зло, когда для одних оно окажется злом<sup>2</sup> как для противоположных, а от других, как от добрых, будет зависеть. Ибо бороться друг с другом одному и тому же с одним и тем же во всем невозможно. Таким образом, зло не суще.

21. Но и в *числе* сущих нет зла. Ведь если все сущее из Добра, и во всех сущих Оно и все объемлет Добро, то либо зла в *числе* сущих нет, либо оно в Добре. А в Добре его быть не может, как в огне холода, да и Тому, Что обращает во благо и само зло, несвойственно воспринимать зло. Если же может, то каким образом может в Добре быть зло? Из Него? *Это* нелепо и невозможно<sup>3</sup>. Ибо «не может», — как говорит Истина Речений, — «дерево доброе приносить плоды-худые» (*Мф. 7, 18*) и наоборот. А если не из Него, значит — от других начала и причины. И ведь тогда либо зло происходит из Добра, либо Добро — из зла, или же, если это невозможно, Добро и зло окажутся *происходящими* от разных начала и причины. Но ведь всякая

---

<sup>1</sup> Заметь, что частичным причастием Добру становится и Его лишение.

<sup>2</sup> Это, как мы уже сказали, виды зла. Ведь имеющее характер сущности не является злом-в-собственном-смысле-слова, каковое не существует. А то зло, что бывает, что кто-то привержен постыдной слабости, не есть зло-в-собственном-смысле-слова, но вид зла. Ибо совершенное зло само по себе не существует, поскольку причастует — хоть и в предельно слабом отголоске — Добру. Смотри, что он говорит дальше: ведь если все причастно Добру, и во всем сущем есть Добро, то зло, получается, либо не существует, либо существует в Добре. Ибо не свойственно природе огня холодить, и если он начнет холодить, то это будет уже не огонь. Стало быть, и зло, если появилось, причастует немного Добра. Ибо все сущее есть и пребывает в Добре, и если не имеет ничего хорошего, и не существует. Само ведь желание быть есть причастность Добру, как выше было сказано многократно.

<sup>3</sup> Заметь, что и применительно к Богу хорошо говорится иногда «не может», как, например, говорит и апостол: «Если мы неверны, Он пребывает верен, ибо Себя отречься не может» (2 *Тим. 2, 13*).

двоица — не начало<sup>1</sup>, единица же — всякой двоицы начало.

Однако же нелепо от одной и той же Единицы происходить и существовать двум полным противоположностям<sup>2</sup>: *в таком случае* и само то начало не просто и не едино, но раздельно и двувидно, противоположно самому себе и изменяемо. Невозможно и то, что сущее происходит от двух<sup>3</sup> начал, и что они *пребывают* друг в друге и во всем и противоборствуют. Если это принять, то и Бог окажется не неподверженным несчастью и не вне затруднений<sup>4</sup>. Если бы было что-то смущающее и Его, тогда все было бы бесчинным и пребывало бы в вечной борьбе. Однако же Добро передает всем сущим любовь и воспевается священными богословами как Мир-в-собственном-смысле-слова и Дарователь мира. Почему и дружелюбно и гармонично все благое<sup>5</sup> и является произведением единой Жизни, и с единым Добром соединено, и кротко, и согласно, и приветливо друг к другу. Так что не в Боге зло, и зло не божественно.

---

<sup>1</sup> Что всякая двоица — не начало, Единица же — Начало всякой двоицы, отметить *как направленное* против манихеев.

<sup>2</sup> Заметь это. Конечно же, он спорит с манихеями, безумно учащими, что начало — двоица противоположностей. Ведь арифметика возводит множество, путем дления чисел, к пределу, полагая единицу началом всякого числа, а двоицу началом четных чисел. Таким образом, началом в каждом роде является простейшее. Как же может быть двоица началом всего? Двоица не является ведь простым началом, но — сложным. Ведь начало, получающееся в результате сложения, не является простым; и может ли оно быть названо началом? Ведь прежде этого сложного начала должно существовать настоящее начало, единица, сложение каких-то единиц и дает в результате двоицу. Так что отовсюду видно, что учение о двух началах несостоятельно.

<sup>3</sup> *Заметь*, что невозможно, чтобы существовали два противоположных противоборствующих начала.

<sup>4</sup> Не без ущерба.

<sup>5</sup> Поскольку все причастует Добру и самим бытием возводится к Добру, добро и красота всего не являются Первой Красотой, Каковой все причастует, рождаясь прекрасным и некоторым образом уподобляясь, причастуя, Красоте. Помимо самого несовершеннейшего, *все* уподобляется единым Добру и Красоте, словно бы возрастающим *в тварях*, и проявляющихся в природе прекрасных *существ*. Потому «все очень красиво» (ср. *Быт. 1, 31*). Природа же красивого, распределяясь по множеству, достигая некоторым образом и сложного, каковое по преимуществу люди обычно и называют красивым, показывает, что прекрасное



Но и не от Бога зло. Ибо либо Он не благ, либо Он творит благо и доставляет блага, а не так что иногда одно, иногда же другое и не все, ибо в таком случае окажется подверженным переменчивости и изменчивости и самое божественное из всего — Причина. Если же в Боге бытие есть Благо<sup>1</sup>, то оказывается, что изменяющий благу Бог иногда является Сущим, а иногда не является. Если же Он путем причастия имеет добро, то Он берет его от другого, и то будет иметь, а то не будет. Так что, не от Бога зло и не в Боге — не вообще<sup>2</sup> и не временами<sup>3</sup>.

22. Но и не в ангелах<sup>4</sup> зло. Ведь если благовидный ангел возвещает божественную Благость<sup>5</sup>, будучи сам по причастию, вторично, тем же, чем является по существу, первично, Возвещаемое, то ангел есть «образ» Божий<sup>6</sup>, проявление неявленного света, «зеркало» чистое, светлейшее, незапятнанное, неповрежденное, «незамазанное», принимающее всю, с позволения сказать, красоту благообразного образа Божия и беспримесно сияющее в себе, насколько это возможно, благостью священного молчания. Так что и не в ангелах зло.

---

составляется различным образом и называется по-разному. Прекрасное в сущем не является ни сущностью, ни родом, но есть некое случайно получающееся подобие, понемногу сочетаемое. Ибо красивое называется не единообразно, но многообразно; сходствует же друг с другом оно только как подобное, будучи многовидным в том смысле, что существует красивым само по себе, каждое в соответствии со своим видом, и поэтому, как уподобляемое, и существует, согласуясь друг с другом.

<sup>1</sup> Заметь, что Благо в Боге есть бытие.

<sup>2</sup> Вместо — «вечно».

<sup>3</sup> Вместо — «путем приобщения».

<sup>4</sup> Об ангелах, — что и не в них зло и почему они называются ангелами.

<sup>5</sup> «Божественную» он говорит применительно к природе ангелов, оставшихся боговидными. Выше мы сказали, почему он говорит об ангелах как о благовидных, а не благих-в-собственном-смысле-слова. По этим, стало быть, причинам и не в ангелах зло. Он объясняет и этимологию слова «ангелы» — почему они так называются.

<sup>6</sup> Заметь, что ангелов он называет образами Божиими, и заметь, как он говорит.

Или те, кто мучают<sup>1</sup> согрешающих, злы? В этом смысле злы и вразумляющие согрешающих, и те из священников, кто удаляет непосвященного от божественных таинств<sup>2</sup>. Но не то ведь плохо, что наказывают<sup>3</sup>, а то, что стал достойным наказания; и не то — что недостойных удаляют из храмов, а то, что осквернен и неосвящен и неспособен воспринять пречистые тайны.

23. Но и демоны<sup>4</sup> по природе не злы. Ибо будь они злы по природе, они были бы не от Добра, не в числе сущих, не из благих, изменивших свою природу, и были бы вечно злы.

Да и по отношению к себе они злы или для других? Если по отношению к самим себе, то самих себя и губят, если же для других, то как и что они губят: сущность, силу или энергию? Если сущность, то, прежде всего, — не вопреки природе, потому что нетленное по природе они не разрушают, а только подверженное тлению. А это не для всего<sup>5</sup> зло и не совершенное зло. Да и ничто из сущего не гибнет<sup>6</sup> в существе и по природе, только логос гармонии и соответствия теряет<sup>7</sup> — от недостатка свойственного природе порядка — способность оставаться прежним.

---

<sup>1</sup> Он как бы упреждает возражения некоторых еретиков, приписывающих ангелов, по Божьему повелению мучающих *грешников*, и саму муку злу, и тут же в высшей степени философски и правильно их пресекает, разъясняя, что и те из священников, кто удаляет из церкви оскверненных и непосвященных людей за скверные достойные наказания дела, — что и они, наказывающие оскверненных, злу не принадлежат, — ни в коем случае! Ибо сказано: «Ибо он не напрасно носит меч; он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (Рим. 13, 4). Отметь это решение *проблемы*, ибо он разрешает многие вопросы говорящих: от Бога ли — палачи и начальники?

<sup>2</sup> Заметь, что священникам следует удалять непосвященных от божественных таинств.

<sup>3</sup> Заметь, что не то плохо, что наказывают, а то, что стал достойным наказания. [Заметь, *это* — о священниках и начальниках, наказывающих оскверненных.]

<sup>4</sup> Заметь, что и демоны по природе не злы.

<sup>5</sup> Заметь, что не для всего и не всегда тление зло, например, — в том, что касается зверей, змей и вредных растений.

<sup>6</sup> Заметь, что ничто из сущего не гибнет в существе.

<sup>7</sup> Заметь, что он называет тлением неправильное и нарушающее гармонию порядка движение природы. Это же сказано у Иезекииля

Немошь же не всемогуща, ибо будь она всемогуща, она покончила бы и с тлением, и с тем, что ему подвержено, и такая погибель была бы погибелью и ее самой. Так что это не зло, а недостаток добра<sup>1</sup>. Того же, что совершенно непричастно Добру, не находится среди сущих. Это рассуждение применимо и к погибели силы и энергии.

Далее, как сотворенные Богом<sup>2</sup> демоны могут быть злыми? Ведь Добро вводит в бытие и являет добро. Хотя они, скажет кто-нибудь, и зовутся злыми, но — не поскольку существуют, ибо они происходят от Добра и получили хо-

о дьяволе: «Истлело искусство твое с красотою твоею» (Иез. 28, 17). Утверждая, что даже демоны по природе не злы, он отвечает эллинам и манихеям. Подвергая затем рассмотрению их возражения и отвечая им, он говорит: во-первых, они (демоны) не разлагают сущности, ибо сущности, поскольку они сущности, не переходят в небытие. Далее, даже если это так, не для всего и не всего тление — зло, как это в случае зверей, змей, вредных трав и другого тому подобного. Следует рассмотреть, силу или энергию разрушают демоны; но прежде надо вкратце сказать, что такое сила и что такое энергия. Подобаает знать, что отличие силы от энергии такое же, как — свойства от энергии, которая свойственна. А свойство есть постоянное качество. Это будет ясно из следующего: огонь имеет силу греть, и способность нагревать — это его свойство, или качество. Когда какое-то тело нагревается, действует свойственная или соответствующая качеству *огня* энергия, ибо это есть проявление энергии, свойственной огню. Ведь сама по себе сила обладает энергией, ибо самой силе принадлежит совершаемое ею действие. Ведь сила оценивается по делу. Раствление же силы проявляется в энергии, равно как сущности — в силе. А растление энергии — неспособность, проявляясь, соответствовать порядку, соразмерности и гармонии. Таким образом неправильное проявление лишает способности пребывать такими, какими были, и силу, и энергию, и сущность. При совершенной же, а не частичной утрате названного разрушается и основа силы и энергии; и ни силы, ни энергии, равно как сущности, и даже самого тления не остается, когда погибает то, что подвержено тлению. Энергия же умопостигаемых и разумеющих умов есть деятельность, соответствующая их природе, т. е. устремление к Богу. А сила ума — способность снисходить в разумение того, о чем сказано. Благодаря неправильному движению они лишаются Добра. По природе же зло не существует.

<sup>1</sup> Потому что оно не приводит к совершенному тлению тления.

<sup>2</sup> Это обращено к тем, кто говорит: если демоны сотворены Богом, как же они злы, и является ответом на вопрос, злы ли демоны. Он говорит, что они не добры не потому, что такой была сотворена их природа, ибо из Добра они произошли добрыми, но потому что они проявили слабость в своем природном действии.

рошую сущность<sup>1</sup>, но поскольку не существуют, оказавшись не в состоянии, как говорят Речения<sup>2</sup>, «сохранить свое достоинство» (Иуд. 6). В чем же, скажи мне, демоны стали хуже, говорим мы, как не в том, что они утратили связанные с божественными благами свойство<sup>3</sup> и энергию?

В противном случае, если демоны злы по природе, то они вечно злы. Но зло неустойчиво. Так что, если демоны пребывают вечно<sup>4</sup> одними и теми же, то они не злы, потому что вечное тождество<sup>5</sup> — свойство Добра. Если же они не всегда злы, то злы не по природе, а от недостатка ангельских благ. И они не совершенно непричастны Добру, поскольку существуют, живут, думают и вообще у них есть какое-то движение желания. Что они злы<sup>6</sup>, говорят из-за того, что они оказались неспособны к соответствующей их природе деятельности. Их зло — это отступничество, уход<sup>7</sup> от того, что им подобает, упущение, несовершенство и бессилие, ослабление, отступление и отпадение от создающей их совершенство силы.

В частности, что такое демонское зло? Бессмысленная ярость, безумная страсть, необузданная фантазия<sup>8</sup>? Но это<sup>9</sup>,

---

<sup>1</sup> Заметь, что у демонов хорошая сущность.

<sup>2</sup> Заметь, что он разумее под ангелами, не сохранившими свое начало; а их началом он называет их произведение в бытие. И они ведь были произведены «во всякое доброе дело» (ср. 2 Фес. 2, 17; 1 Тим. 5, 10; Евр. 3, 21), как и мы. Из их числа ведь демоны, и лишь в том они испорчены, что утратили благие свойства и перестали действовать во благо. Так что по своему выбору они злы, а не по природе. Добро же свойственно тем, кто существует в согласии со своей природой. Таким образом, это большая разница.

<sup>3</sup> Обрати внимание на слова «свойство» и «энергия»: вот, то, что он назвал раньше силой, здесь он называет свойством; это мы разъяснили выше в большом примечании.

<sup>4</sup> Заметь, что демоны не совершенно непричастны Добру.

<sup>5</sup> Заметь, что вечное тождество равнозначно Добру.

<sup>6</sup> Почему говорят, что демоны злы.

<sup>7</sup> Уходом он называет отход от подобающего, а несовершенством — отход от совершенного, или же лишение совершенства.

<sup>8</sup> Что такое фантазия, мы сказали в первой главе.

<sup>9</sup> Вот и другое доказательство того, что нет зла, зла по природе, но есть лишь отпадение от Добра. Ибо сущее в природе всегда остается одним и тем же и не утрачивается, как и само Добро. Зло же неустойчиво, поскольку растлевает и изменяет встречающееся, как мы сказали выше. Так что не в природе зло, как сказал применительно к демонам этот божественный муж. Ибо если демоны не злы, то они злы не по

хоть и свойственно демонам, не представляет собою ни совершенного зла, ни зла для всех, ни самого по себе зла<sup>1</sup>. Ведь и у некоторых животных не одержимость<sup>2</sup> этим, а лишение этого означает гибель для животного и зло. Одержимость же этим спасает и дает возможность существовать наделенной такими свойствами природе животного.

Таким образом, демонский род представляет собой зло не тем, чем он является по природе<sup>3</sup>, а тем, чем он не является. И все данное демонам добро не изменилось, но они от всего данного им добра отпали. О данных им ангельских дарах мы никогда не скажем, что они<sup>4</sup> изменились, они ведь существуют и невредимы и лучезарны, хотя те и не видят их, лишив самих себя способности видеть Добро.

---

природе, ибо сущее в природе всегда остается одним и тем же. Он ведь показал, что, поскольку демоны существуют, думают, живут и имеют желание благого, они злы не по природе, но — из-за извращения добра, в котором появились.

<sup>1</sup> Бессмысленная ярость сама по себе, безумная страсть сама по себе и необузданная фантазия — рассматриваемое само по себе, это не абсолютное и не для всех зло, но бывает, что и лишение этого причиняет вред обладающему этим животному, о чем он превосходно говорит в седьмой главе этого сочинения. Прекрасно он представляет и в одержимости этим заслуживающее порицания, поскольку существует и ярость со смыслом, как, например, против греха и против врагов Божиих, и страсть разумная, как то желание лучшего и то, о чем сказано: «Желанием возжелал Я есть пасху эту с вами» (Лк. 22, 15). Такова же и фантазия не необузданная, с помощью которой мы соприкасаемся с умопостигаемым, совершая это нашим умом.

<sup>2</sup> Одержимостью он называет простое обладание. А то, о чем сказано выше, я имею в виду ярость и связанное с ней, у некоторых животных представляет собой силы, составляющие особенность их существа, и потому таковое не является злом.

<sup>3</sup> «По природе» означает «в соответствии с общим».

<sup>4</sup> Вот, здесь он ясно говорит, что демоны происходят из ангелов, ибо дарованных им ангельских даров они не лишаются, т. е., что от природы имеют хорошего, не возвращают, хоть и не хотят видеть сущий в них свет, смежив свои выдающие Благо силы, как это сказано о израильтянах: «Глаза свои сомкнули, и ушами с трудом слышат, да не обратятся, чтобы Я исцелил их» (ср. Мф. 13, 15). Заметь, что световидны и демоны, более того, суть свет по существу, как и прочие ангелы. Так и в Евангелиях сказано: «Видел сатану, спавшего с неба, как молния» (Лк. 10, 18).

Так что поскольку *демоны* существуют, они существуют из Добра, и они благи, и стремятся к Прекрасному-и-Добру, желая быть, жить и постигать сущее. А по причине лишения, удаления и отпадения от подобающих им благ они называются злыми. И они и суть злы в той мере, в какой не существуют<sup>1</sup>. А желая не-сущего, они желают зла<sup>2</sup>.

24. Но пусть кто-то скажет, что души злы? Если — оттого, что они осмотнительно и спасительно сосуществуют со злыми, то это не зло, а добро и от Добра, добродетельного даже по отношению ко злу. Если же скажем, что души озлобляются<sup>3</sup>, то от чего они озлобляются, как не от оску-

<sup>1</sup> Это надо не просто говорить, но изыскивать сущее по природе. Слова «в той мере, в какой не существуют» следует понимать так: они сделались *злыми* не при извращении данных им от Бога благих свойств и энергий: отложив таковые, они стали злыми и относительно них не существуют, получив в удел бытие.

<sup>2</sup> Почему, «желая не-сущего, они желают зла», надо объяснять так. Бог есть Сущее сверх сущего, и истина есть Сущее, поскольку и истина есть Бог. Естественно, противоположность истины есть ложь и не-сущее, ибо она совершенно вне Бога, не будучи и образом истины, ибо никакого блага от Бога не имеет. Но когда она кого-нибудь убеждает, что чем-то вполне является, то оказывается темным и неясным призраком чего-то сущего, — призраком по действию, ложью по действию, т. е. истинной и настоящей ложью. По каковой причине не-сущее по действию и есть не-сущее, воистину не-сущее. Таким образом, как и применительно к ложно сущим, когда в целом все является ложно сущим, если убрать ложь, исчезает все существо дела. Таким образом, желающий лжи, как демоны, желает не-сущего и в сущем, т. е. в истине, не стоит, как говорит Сама Истина (см. *Ин. 8, 44*). Так что демоны, как говорит Иисус, будучи «лжецами и отцами лжи» (ср. *там же*), и не существуют, и желают не-сущего, и потому желают зла — лжи.

<sup>3</sup> Заметь, что сосуществовать со злыми с осмотнительностью и творить им добро — не зло, согласно сказанному: «Я был для беззаконных как беззаконник, да и беззаконных приобретаю» (ср. *1 Кор. 9, 21*). Выше, в пятой главе (?), мы сказали, что в сущем происходит не полное лишение Добра, поскольку *иначе* произошло бы полное ислечение и самого тления, но — частичное лишение Добра. Стало быть, и душа поэтому имеет в себе зло не полностью, но что-то имеет, а чего-то нет, и добро у нее в существе, а зло *проникло* извне. Но и в таком случае кто-нибудь скажет, что злом для души является помеха в свойственной ей по природе деятельности; пусть помеха является извне, но, словно в темноте, не дающей видеть, душа будет творить зло. На это следует отвечать, что из сказанного следует, что производитель зла — помеха, но не зло-в-собственном-смысле-слова; ибо злобность — не первое зло, но вид зла;

дения благих свойств и способностей и оттого, что по собственной немоши допускают погрешности и поскальзываются? Ведь и окружающий нас воздух темнеет, говорим мы, от убывания и отсутствия света. А сам свет всегда есть свет, освещающий тьму. Так что ни свойственное демонам, ни нам свойственное зло не представляет собой сущее зло<sup>1</sup>, но есть лишь недостаток<sup>2</sup>, отсутствие полноты свойственных нам благ.

25. Но и в бессловесных животных<sup>3</sup> нет зла. Ведь если отнимешь<sup>4</sup> у них ярость, похоть и тому подобное, что называют, но что не является просто присущим их природе злом, то потерявший мужество и гордость лев уже не будет львом, ставшая ко всем ласковой собака уже не будет собакой, если только дело собак — допускать своих и отгонять чужих. Так что то, что не губит природу, не является злом, гибель же природы — слабость и нехватка природных свойств, энергии и сил. И если все рожденное достигает совершенства во времени, то и несовершенное не вовсе вне всякой природы.

26. Но и во всей<sup>5</sup> природе нет зла. Ведь если все природные логосы<sup>6</sup> происходят из всеобщей природы<sup>7</sup>, то нет

как и добродетель есть своего рода помощница *на пути* к Благому, а не само Первое Добро.

<sup>1</sup> Т. е. зло не есть некая сущность, и его нельзя рассматривать в сущих сущностно как дополнение к ней, вроде силы и энергии. К такому объяснению мысли сводится, как представляется, все связанные с этим намерения отца.

<sup>2</sup> Как мыслится зло.

<sup>3</sup> Заметь, что и в бессловесных животных нет зла, поскольку они не злы по природе, нет зла и в том, чем они одержимы, как то ярость, похоть и необузданная фантазия.

<sup>4</sup> Заметь, что для бессловесных естественно *такое* поведение, как для льва и змей впадать в ярость, а для собаки лаять. Поскольку же это естественно, то это и не зло.

<sup>5</sup> По *своему* свойству природа это явленное в бытии божественное искусство, результатами какового божественного искусства являются и растения, и животные, и плоды, и превращение каждой из стихий в другую, и в целом сама по себе сущность производимого на свет, являющаяся началом движения и покоя. Как у тех, кто лепит из воска и занимается пластическими искусствами, — у людей, руками создающих свои произведения, — у них должно быть что-то пребывающее, а именно логос и ум; так же и у природы в целом — в ней есть что-то пребывающее, а именно сила, не создающая руками, но представляющая собой желания и мысли Божии, проявляющаяся как искусство в бытии

ничего, что существовало бы вопреки ей. Каждой же особенной природе одно соответствует, а другое не соответствует. Разной природе разное противоестественно, и то, что для одной естественно, для другой противоестественно. Зло природы — противоестественность, отрицание природы. Так что нет злой природы, зло же природы состоит в неспособности исполнить свою природу.

27. Но и не в телах<sup>1</sup> зло. Ибо некрасивость, болезнь — это ущерб вида и нарушение порядка. Это не совершен-

---

того, что появляется на свет. Не нуждается ведь природа в том, чтобы одно покоилось, а другое двигалось. Ибо есть материя, движимая в бытии, движущее же ее — это неподвижный Логос, присутствующий в целом, представляющий собой божественное искусство, названное нами природой, являющее собой форму, но не *нечто* из материи и формы. В какой нуждается оно материи, горячей или холодной? Сотворенная материя несет ведь это в себе. Не огонь должен наличествовать, чтобы материя стала огнем, а Логос. Это немаловажный признак того, что и в животных, и в растениях присутствуют творческие логосы, соответственно тому, как природа есть Логос пребывающий. Логосы зримых форм суть порождения природы, или же неподвижного пребывающего в ней Логоса. Как же может во всеобщей природе быть зло, когда в творениях существуют естественные логосы и ни в одном из них они не противоречат природе в целом, происходящей из Добра? Если, таким образом, всеобщая природа происходит из Добра, а логосы, присутствующие в каждом из творений, не противоречат всеобщей природе, то ясно, что зло не в природе. Оно ведь противоречит красоте. Так что зло не существует и во всеобщем. А то, что с виду в творениях противоборствует — будь то в соотношении стихий, будь то в животных и в прочем, — борется не с их собственной природой, но — других. То же, что у них вопреки природе появляется в нарушение порядка и есть применительно к природе следствие немощи, и это не зло, а скорее порча устройства.

<sup>6</sup> Все, говорит он, природные логосы, т. е. причины, по которым творения появились и суть, существуют благодаря божественной природе, каковую, как сказано, он называет всеобщей, поскольку из нее родилось все. Целой природой он назвал все созданное Богом. Ничего ведь нет в природе, что было бы целиком всему противоположно. Для чего-то в сущем оказываясь противоестественным, то же самое для другого является естественным. И это хорошо. А когда не остается соответствия никакой природе, благодаря которой *что-то* появилось, *это* зло. Это он назвал отрицанием природного — по какой бы то ни было причине не выполнить того, для чего произошел в бытие.

<sup>7</sup> Всеобщей он называет божественную природу.

---

<sup>1</sup> Подобно тому как красота есть соразмерность членов и частей при хорошем цвете кожи, безобразие есть их несоразмерность.



ное зло, но меньшее добро. Когда же происходит полное разрушение красоты, вида и порядка, погибает и само тело. Но то, что тело не является причиной порочности души<sup>1</sup>, ясно из того, что порочность может появиться и без тела<sup>2</sup>, как то случилось у демонов. Зло же и для умов, и для душ, и для тел<sup>3</sup> есть слабость в пользовании и уклонение от обладания собственными благами.

28. Но — вопреки широко распространенному мнению — и не в материи зло, происходящее, как говорят, оттого, что она является материей. Ведь и она причастна к порядку вещей, к их красоте и виду. Если бы, пребывая вне их, материя была бы бескачественна и безвидна, как могла бы она что-либо причинять, не обладая сама по себе способностью подвергаться воздействию<sup>4</sup>?

---

<sup>1</sup> Поскольку некоторые из философов говорят, что благодаря бессловесной части души, смешанной с материей и телом, склонившись к ним, душа творит зло, о чем он выше говорил, прекраснейшим образом божественный Дионисий разрешает недоумение, указывая на иные — бестелесные и совершенно не смешанные с материей *существа*, которые и без тела, по причине оскудения добра, согрешают.

<sup>2</sup> *Заметь*, что порочность может появиться и без тела, как у демонов.

<sup>3</sup> Что такое зло.

<sup>4</sup> Уместно было пояснить мнения тех, кто говорит, что материи нет, и почему они называют ее не-сущей, — чтобы были понятны силлогизмы божественного Дионисия. Они зовут материю не-сущей по такой причине: они ведь говорят, что сущее, пребывающее в умопостигаемых сферах, появилось из Первого сущего, близкого к сущему. Поскольку же Тот находится выше сущего, происходящее из него сущее было названо иным сущим, находящимся ниже сущего. Ибо сущее, о котором они говорят, они назвали материей умопостигаемого, усматриваемой лишь словом, каковую *материю* и саму они называют формой и жизнью — как бы некое под-лежащее по отношению к умопостигаемым сущностям; материю же воспринимаемого чувствами *они рассматривают* как лишенную всего того, что относится к умопостигаемому, ибо она не есть ни форма, ни жизнь. Появилась она, как они говорят, от сущего, каковое, по их словам, родилось от Первого и Сверхсущего. Так что, поскольку она отличается от сущего, говорят они, она является не сущей, а не-сущей. Они заявляют, что надо пользоваться методом нисхождения и доходить до предела, и потому называют материю *чем-то* иным по отношению к сущему и красоте, так что она не является и красотой. Говорят также, что она не есть и энергия и лишена всего, что к ней добавляется, как то вид и качество, ибо не сама формирует себя в вид, например, неба, земли, воздуха, воды, животных, звезд, и *их* не производит, но другие придает ей такую организацию. Не являясь же

Как же иначе материя может быть злом? Если она ничуть никак не существует, то она и не добро, и не зло. Если же она как-то существует, а все сущее — от Добра, то и материя должна происходить от Добра; и либо Добро оказывается творцом зла, либо зло как происходящее от Добра оказывается добром, либо зло оказывается творцом добра, либо и добро, как происходящее от зла, оказывается злом, или же существуют два начала, исходящие из одного главенствующего третьего.

Если же, говорят, материя необходима для полноты всего мира, то как же материя — зло? Это ведь разные вещи — зло и необходимость. Возможно ли, чтобы Благой вводил для рождения что-то из зла? Или, может быть, зло нуждается в Добре? Зло ведь избегает природы Добра. Материя, будь она злой, разве могла бы порождать и питать природу? Ведь зло как таковое<sup>1</sup> не способно ни порождать, ни питать, ни вообще что-либо создавать и сохранять.

---

ничем из сущего сама по себе, — они говорят о виде и качестве — только благодаря силе будучи этим, т. е. под воздействием усилия обретая форму и качество, не будучи и какой-либо энергией этого, она по справедливости является не-сущим, сама по себе как энергия не существующая; и как лишенная всего она названа ими злом. Опровергая это, божественный Дионисий говорит: как может причинить зло материя, совершенно не существующая как энергия? Ведь, чтобы *что-то* сделать, нужна энергия. Но и подвергнуться какому-либо воздействию она не может, существуя только сама по себе, ибо другой придает ей известные нам вид и качество; так что она не может подвергаться воздействию, существуя сама по себе. Если же вы называете ее не-сущим, как совершенно ничем не являющуюся, то она и не зло, и не добро. Если же она — нечто сущее, то она либо от Бога, либо из себя самой, либо из другого начала и она сама, и Бог. Если же материя необходима как дополняющая порядок вещей, то почему же материя — зло? Ведь определение необходимого это: вечное, истинное, потому что полезное, — такова приносящая пользу добродетель. Одно ведь дело — зло, а другое — необходимость.

<sup>1</sup> Опровергая мнения тех, кто утверждает, что материя есть зло, он говорит: как же от материи рождается и питается то, что рождается от земли — растения и животные? И таковое ведь состоит из формы и материи. Как же зло-в-собственном-смысле-слова может порождать и питать, а не тут же разлагать и разлагаться? Таково ведь свойство зла. И вопреки, как мы сказали выше, тому, что некоторые говорят, не привлекает материя души к злу через бессловесную часть души из-за смешения тела с бессловесной частью души. Многие ведь овладели этой

Если же скажут, что она не творит в душах зло, а привлекает их к нему, как может это быть истиной? Многие ведь из них глядят на Добро. Однако же, было ли бы это возможно, если бы материя полностью привлекала их ко злу? Так что не от материи в душах зло, но от бесчинного греховного движения. Если же скажут, что это неизбежно связано с материей, непостоянная же материя необходима для неспособных основываться на самих себе, то — как может зло быть необходимым или необходимым злым?

29. Но то, что мы называем ущербностью, не своей силой<sup>1</sup> борется с Добром. Ибо совершенная ущербность совершенно бессильна; частичная же имеет силу не как ущербность, а как не совершенная ущербность<sup>2</sup>. Ведь когда ущербность частична, это еще не зло, а пока она становится полной, природа зла уже ушла.

30. Суммируя, можно сказать, что добро происходит от единой всеобщей Причины<sup>3</sup>, зло же от многих частичных

---

частью, как, например, святые Божии. Поскольку, сказали некоторые из эллинов, небо и звезды не подвержены тлению потому, что состоят из чистейшей материи, а то, что относится к тленным телам, состоит, говорят они, из более низкой и грубой материи, необходимо, в порядке нисхождения являя собой предел, оказаться ей именно такой. Поэтому и разлагается, и нестабильно нижайшее, что неспособно держаться и пребывать прочным само по себе, подобно небу и звездам. Если же так произошло по необходимости, то почему же материя, обладающая, по нашему мнению, необходимостью, — зло? Так что материя никак не есть зло.

<sup>1</sup> Ущербность не есть некая субстанция, но появляется при утративании данного при рождении соответствующего вида, как и здесь. Ведь при частичной утрате материей вида в ней остается что-то от добра, благодаря чему она любит вид и мир и воспринимает их как добро. Зло же в собственном смысле слова не принимает причастия Добра, почему и не существует. Ибо совершенная ущербность разлагает и само подлежащее тело, так что не остается и болезни; почему он и назвал ее бессильной; частичная же, имея что-то от Добра, говорят, имеет, силу.

<sup>2</sup> Краткое определение зла: это то, что существует не благодаря природе, а благодаря частичному недостатку добра.

<sup>3</sup> Всеобщей причиной он называет причину всего. «Частичных» же он сказал, чтобы не сказать «всеобщего», ибо совершенный недостаток означает небытие.

оскудений. Бог знает зло<sup>1</sup> как добро, и для Него причины<sup>2</sup> зол являются благотворящими силами. Если же зло вечно<sup>3</sup>, созидательно, могущественно, существует и действует, тогда откуда у него это? От Добра? Или у Добра — от зла? Или же оба они — от иной причины?

Все, что сообразно природе<sup>4</sup>, рождается по определенной причине. Если же зло беспричинно и неопределенно, то оно не сообразно природе, ибо в природе нет ничего противоестественного, как нет выражения безыскусности в искусстве. Или же душа — причина зол, как огонь — жара, и всему, к чему приближается, причиняет зло? Или же природа души добра, но своими действиями она когда такова, а когда и не такова? Если же по природе<sup>5</sup> и само

---

<sup>1</sup> И так называемое зло бывает, знает Бог, как добро. Злом он называет здесь такие вещи как войны, порождающие болезни, смерти и тому подобное. Мы считаем это злом, а это силы благотворящей Причины. Ибо для многих названное здесь оказалось поводом для покаяния, познания Бога и благочестия. И у пророков о бедах говорится как о средствах воспитания. Читай двадцать вторую главу.

<sup>2</sup> Причина зла при распушенности — желание, действующее вопреки смыслу. Но само по себе желание — благотворящая сила, устремляющая словесных к истинному Благу, а бессловесных к тому, что необходимо для продолжения их рода.

<sup>3</sup> Это довод против манихеев и опровержение их представления. Ибо может быть, это еще не ересь, но мысль Дионисия профилактически внушена для ниспровержения их обмана. Возможно, это — и против некоторых представлений внешних людей.

<sup>4</sup> Т. е. определения не несоответственны природам; определенное же следует тому, что сообразно природе. Ибо определение есть слово, объясняющее сущность дела, и проясняющее его внутреннюю природу, причем эта внутренняя природа соответствует тому, чем является предмет. Все ведь, что соответствует природе, существует по определенной причине, благодаря каковой причине и возникает возникающее. Коль скоро же зло беспричинно, ибо оно появилось не из-за чего-то, стало быть, оно неопределимо. Не существует ведь для него определения, объясняющего, чем оно является; следовательно оно не соответствует природе. Если же оно — вопреки природе, то и не имеет в природе логоса, как не принадлежит искусству то, что вне искусства.

<sup>5</sup> Если душа не портится от частичных утрат Добра, происходящих вне ее существа, когда привходит что-то чуждое, затрагивает ли лишение Добра ее существо, проникает ли зло в ее сущность, и каковою становится душа? Ведь она не будет живой, ибо не будет обладать жизнью. А жизнь — благо. Поскольку же душа существует, то она причастна Добру, т. е. жизни: существом своим она будет обладать Добром, а не злом, почему и называется благовидной. По причине же немощи в том,

бытие ее зло, то откуда у нее бытие? Разве не от созидательной благой Причины всего сущего? Если же от Нее, то может ли она в своем существе быть злой? Ведь все Ее порождения благи. Если же — своими действиями<sup>1</sup>, то это не непреложно. Если же не так, то откуда берутся ее добродетели и благовидность? Остается считать, что зло представляет собой слабость и убывание Добра.

31. Причина благ едина. Если зло противоположно Добру<sup>2</sup>, то причин зла много. Не смыслы ведь и силы<sup>3</sup> производят зло, но бессилие, слабость и несоразмерное смешение несхожего. Зло и не неподвижно и не всегда одно и то же, но неограниченно, беспредельно, способно

---

что ей свойственно, она ухудшится по своему природному действию, делаясь слабой и неподвижной относительно страстей. Немошь же души в ее сущности не схожа с грузностью или худобой тел, но представляет собой расслабленность по отношению к материальному и временному, в результате чего она далее совершает ошибочные движения. Порождениями же Ее он называет здесь творения. И заметь, что энергия души не непреложна, так как она или имеет место, или не имеет места.

<sup>1</sup> Чтобы было понятно, скажем вкратце так: природа души блага, поскольку происходит от Добра, и действия ее благи. Видим ведь добрых мужей, действующих соответствующим образом. По причине же изменения и оскудения блага приходит зло. Так что зло не в природе и существу несвойственно.

<sup>2</sup> Единому противоположно многое. Так что если единой и благой Причине противоположно многое, то у зла много причин. И если, как сказано выше, смыслы и силы соответствующего природе являются творческими, то производящими противоречащее природе являются ошибочные по сравнению с соответствующими природе движения, случающиеся от немощи и бессилия, в результате чего и является зло. Получается зло иногда и от несоразмерного смешения несхожего, когда либо горячее, либо холодное, либо сухое, либо влажное берет верх над прочим, отчего часто возникают болезни. Как же получается зло, если все, каким было создано, таким и пребывает? Ведь все это произошло от движения Божьей воли, недвижимо стоит в собственных пределах и имеет завершение в Боге. Противоположное же этому, зло-в-собственном-смысле-слова, неустойчиво и не имеет ни предела, ни определенности, а ничего подобного мы в тварном мире не видим. Как же может зло иметь субстанцию?

<sup>3</sup> Т. е. не в согласии со смыслом природной необходимости, или какой-либо свойственной существу особенности *возникает зло*, — надлежит это разумать. Под смешением же несходного надо понимать, я думаю, движение природных сил к неподобающему, что и создает несоразмерность, если смысл не удерживает движений внутри тех границ, в каких они произошли.

быть переносимо в другое, такое же беспредельное. Всего же злого<sup>1</sup> и началом и концом оказывается Добро, ибо все существует ради Добра — и то, что благо, и то, что ему противоположно, ибо и это мы творим, благого желая: никто ведь, на зло обращая взор, не творит то, что творит. Так что зло не имеет субстанции, но лишь ее подобие, появляясь не ради самого себя, но ради Добра.

32. Злу надо приписать случайное бытие, возникающее благодаря другому, а не из собственного начала. Являясь, оно представляется правым, потому что ради Добра<sup>2</sup> является, по сути же оно не право<sup>3</sup>, потому что не-добро мы принимаем за Добро.

Оказывается, желаешь одного, а получается другое. Таким образом, зло вне пути, вне цели, вне природы, вне причины, вне начала, вне конца, вне предела, вне желания, вне субстанции. Следовательно, зло есть ущербность<sup>4</sup>, недостаток, немощь, несоразмерность, грех<sup>5</sup>, бесцельность,

<sup>1</sup> Заметь, что и всего злого началом и концом оказывается Добро, поскольку, все делая, мы считаем, что творим добро, и что зло не имеет субстанции, но лишь ее подобие, ради Добра, а не ради самого себя возникая. Это же и выше мы сказали, — что не на зло взирая, мы его творим, но считая, что поступаем хорошо, хотя результат и оказывается противоположным.

<sup>2</sup> Он это сказал и в предыдущей главе — «ради Добра», — поскольку мы *всегда* считаем, что творим добро.

<sup>3</sup> Ибо желая того, что связано с природой и силой Добра, мы иногда, не ведая, творим зло, кажущееся нам прекрасным, а поистине являющееся злом. О чем речь? Становясь на защиту обижаемого, мы иногда убиваем обидчика, не достойного смерти. Осознавай это и не ошибайся.

<sup>4</sup> Удивительно он показал бессубстанциальность зла, представив его ущербностью свойственного порядку и природе. Ущербность же не субстанция-в-собственном-смысле-слова, как мы раньше сказали, но отсутствие того, чему подобает быть по природе. Откуда и грех, т. е. недостача и отпадение чего-то подобающего. Следствием же ущербности он называет и саму бесцельность, чтобы не сказать: выстрел мимо цели, — используя выражения стрелков. Ведь как, попадая в цель, т. е. в метку, в которую метятся, каковая и называется целью, стрелки прекрасно стреляют, так и стреляющие мимо цели допускают погрешность относительно подобающего.

<sup>5</sup> Не подумай, что речь идет о случающемся у нас грехе, как то прелюбодеяние, несправедливость или что-то другое такого рода. То, о чем он говорит, состоит в следующем. Когда мы промахиваемся в благом и свойственном природе движении, или же относительно порядка, нас несет к противоестественному бессловесному, полному, лишенному сущности небытию. Потому он никогда ничего из сущего не называет злом.

безобразие, безжизненность, безумие, бессловесность, необдуманность, безосновательность, беспричинность, неопределенность, бесплодность, бездеятельность, безуспешность, беспорядочность, несхожесть, неограниченность, темнота, бессущественность и само никогда никак ничего не-существование.

Как вообще способно на что-нибудь зло? Подмешиваясь к добру. Ибо то, что совершенно непричастно Добру, и не существует, и ни на что не способно. А ведь если Добро и суще, и желанно, и мощно и деятельно, как может что-либо противостоять Добру, будучи лишено и воли, и силы, и энергии? Не всякое зло одинаковое зло для всех и во всех случаях<sup>1</sup>. Демонское зло — бытие вне благовидного ума, зло для души — бессмысленность, зло для тела — противоречие природе.

33. Как вообще зло существует при существовании Промысла<sup>2</sup>? Не существует зла как зла, оно не суще и не среди сущих. И ничто из сущего не вне Промысла, и зла ведь нет сущего, не смешанного с Добром. И если нет ничего сущего, непричастного Добру, зло же есть недостаток Добра, ничто из сущего не лишено Добра полностью, во всем сущем — Божий промысел, и ничто из сущего не вне Промысла. Но и оказывающимися злыми<sup>3</sup> Промысел благоподобно пользуется для их же или других частной или общей выгоды<sup>4</sup> и соответствующим каждому из сущих образом о них промышляет.

<sup>1</sup> Божественно проследил он снижение уровней в творении. Ибо Ум, в соответствии с Которым осуществляются божественные и полностью невещественные умы, пребывает выше души. И ангел, сдвинувшийся относительно благовидного ума, сделался демоном. И душа, поскольку она умна и словесна, когда не действует в согласии со смыслом того ума, что ниже умопостигаемого, не делает свойственного ей. И тела, каковые ниже умопостигающего разума, оказавшись в противоречии с природой, не крепки в своих силах.

<sup>2</sup> Если Промысел во всем, то ничто не представляет собой зло по природе.

<sup>3</sup> Заметь, что и оказывающимися и считающимися злыми Бог благолепно пользуется, чтобы исправить нас или других или чтобы принести пользу нам или другим.

<sup>4</sup> Это — тем, кто говорит, что надо, чтобы мы и против воли были хорошими.

Потому-то и не принимаем мы неосновательного мнения многих, что Промысел должен<sup>1</sup> и против воли вести нас<sup>2</sup> к добродетели, что вредить природе не свойственно Промыслу. Ибо спасительный Промысел поддерживает всякую природу движущихся самостоятельно<sup>3</sup> именно как движущихся самостоятельно — и всех вместе, и каждого в отдельности, — в той мере, в какой природа тех, о ком он промышляет, способна воспринимать от всецелого и всевозможного Промысла подаваемые соразмерно каждому промыслительные блага.

34. Так что зло не-суще, и зла нет среди сущих. Зло как таковое не существует нигде. Зло возникает не от силы, но от слабости. Даже у демонов то, что они собой представляют, — и происходит от Добра и представляет собой добро. Свойственное же им зло — следствие их отпадения от собственных благ, уклонение<sup>4</sup> от тождественности и не-

---

<sup>1</sup> Заметь, как он порицает тех, кто говорит: почему Бог не сделал нас такими, чтобы мы, даже если бы захотели, не могли согрешить? Это ведь ничто иное, как сказать: почему Он не сделал нас безумными и бессловесными? Ибо привести нас к добродетели принудительно — значит не оставить нам самим по себе никакой самостоятельности и не позволить нашему естеству быть разумным, т. е. иметь разумную душу. Ведь отними у нас свободу воли, и мы уже не образ Божий, и не словесная и разумная душа, и наша природа воистину растлится, перестав быть тем, чем ей надлежит быть. А то, что он сказал «движущихся самостоятельно» вместо «обладающих свободой воли», надо понимать так, что он называл нас и самовластными, а не просто самих себя движущими, каковы существа одушевленные, в отличие от неподвижных, каковы дома и горы, или движимых другими, каковы камни и палки. Ведь о добродетели говоря, он использовал выражение «движущихся самостоятельно», каковых, сказал, поддерживает необходимый промысел — через Закон, например, пророков, и через благие дела, что и апостол явил, публично выступив у афинян (см. Деян. 17, 22—31).

<sup>2</sup> Прекрасно опроверг он мысль тех, кто говорит, что следовало бы нам и против воли, принудительно быть хорошими, — это ведь означало бы растление нашей сущности, т. е. лишило бы нас свободы воли.

<sup>3</sup> То же самое, что «обладающих свободой воли», как разъясняет соседнее примечание.

<sup>4</sup> Заметь, что уклоняются и бестелесные, нематериальные, не оставаясь в полной тождественности Добру. Ибо Добро тождественно Самому Себе, как вечно твердо стоящее, поворачивающееся же не тождественно себе.



способность обладать подобающим им ангелоподобным совершенством. Они желают добра, когда они желают быть, жить и думать. И если они не желают добра, они желают не-сущего. И это уже не желание, а погрешность относительно истинного желания.

35. Речения называют согрешающими в разуме<sup>1</sup> тех, у кого от слабости иссякает незабываемое знание или делание добра; кто знает Волю и не творит; слышал о Добре, но ослабел верой или энергией. А для некоторых нежелательно разуместь, как делать добро, по причине перемены или оскудения желания.

И вообще зло, как мы многократно сказали, есть изнеможение, слабость и оскудение либо знания<sup>2</sup>, либо незабываемого знания, либо веры, либо желания, либо энергии Добра.

Но кто-нибудь скажет, что слабость заслуживает наказания, а прощения. Если бы быть сильным было невозможно, это было бы справедливо. Но если быть сильным зависит от Добра, дающего, согласно Речениям, то, что соответствует всем вообще, то заблуждение, уклонение, избавление и отпадение от собственных происходящих от Добра благ непохвальны. Но об этом мы достаточно сказали по мере сил в трактате «О справедливом и божественном суде»<sup>3</sup>. В этом священном сочинении истина Речений подвергла порке софистические несправедливые и лживые высказывания о Боге как лишенные смысла слова.

---

<sup>1</sup> Смотри, как он объясняет слова: «Горе согрешающим сознательно» (ср. Ис. 5, 18—20 ?) и «Раб, который знал волю господина своего, и не исполнял ее, будет бит много» (ср. Лк. 12, 47).

<sup>2</sup> Он говорит, вероятно, о знании, которое прибавляется благодаря учебе, каковое часто может быть помрачено забвением и о каковом он выше сказал, что оно появляется от слышания. Под незабываемым же знанием надо понимать то, которое возникает от естественного созерцания или вследствие озарения — не благодаря учебе.

<sup>3</sup> Заметь, что существует и другое его сочинение — «О справедливом и божественном суде». Заметь и то, что эта глава, показывающая, что зло не является сущим, содержит двадцать три силлогизма.

Теперь мы достаточно воспели Добро как нечто воистину изумительное, как Начало и Конец всего, как совокупность сущих, как видотворение не-сущих, как Причину всех благ, как не-причину зол, как Промысел и совершенную Благость, превосходящую сущее и не-сущее, обращающую во благо зло и недостаток себя, желанную всем, возлюбленную всеми, к Которой все питают склонность, и все другое, что было показано в предшествующем истинном, как я думаю, слове.

*Глава пятая*  
**ОБ ИМЕНИ «СУЩИЙ», В НЕЙ ЖЕ И О ПЕРВООБРАЗАХ**

1. Теперь следует перейти к воистину сущему богословскому наименованию существа истинно Сущего. Напомним, что цель слова не в том, чтобы разъяснить, каким образом сверхсущественная<sup>1</sup> Сущность сверхсущественна, так как это невыразимо, непознаваемо, совершенно необъяснимо и превосходит самое единение, но — в том, чтобы воспеть творящее сущность выступление богоначального Начала всякой сущности<sup>2</sup> во все сущее.

Ведь божественное имя Добро<sup>3</sup>, разъясняющее все выступления всеобщей Причины, распространяется и на су-

---

<sup>1</sup> Древние называли Бога Единицей не как начало счета, но потому что Он выделяется из всех и потому, что у Него нет ничего исчислимого вслед за Ним, а также из-за Его несоставности и простоты. Автор рассуждает не о том, какова сущность Бога, ибо к Богу, говоря в собственном смысле Слова, невозможно применить понятие «сущность», так как Он сверхсущностен.

<sup>2</sup> Под «Началом сущности» автор имеет в виду Начало и Причину всякой сущности; сама же божественность превышает всякую сущность. «Выступлением» же он называет божественную энергию, которая вывела за собой всякую сущность.

<sup>3</sup> В каком смысле говорится, что Бог благ, заметь: автор говорит, что Добро, Его божественное имя, простирается на все сущее и не-сущее и пребывает выше не-сущего, а Единое выше сущего и простирается выше его; и Жизнь — выше живущих; и Премудрость простирается выше умных, разумных и чувственных; так как ясно, что Добро, т. е. Бог, является Причиной и сущего, и жизни, и мудрости. А сущее как причину жизни и мудрости ты поймешь, наблюдая существующее.

щее и на не-сущее<sup>1</sup> и превышает и сущее, и не-сущее. И имя Суший распространяется на все сущее и превышает сущее. И имя Жизнь распространяется на все живое и превышает живое<sup>2</sup>. И имя Премудрость распространяется на все мыслящее, разумное и воспринимаемое чувствами и превышает все это.

2. Таким образом, слово стремится воспеть эти божественные имена, разъясняющие<sup>3</sup> Промысел. Оно ведь не обещает разъяснить самосверхсущественную Доброту, Сущность, Жизнь и Премудрость самосверхсущественной Божественности, сверхоснованные, как говорят Речения, превыше всякой доброты<sup>4</sup>, божественности, сущности, жизни и премудрости в тайных сферах<sup>5</sup>, но только воспекает разъясненный благотворный Промысел, Благость по преимуществу и Причину всех благ, сущее, жизнь, премудрость, а также творящую сущее, творящую жизнь и да-

---

<sup>1</sup> Добро распространяется и на не-сущее, призывая его в бытие. Это ясно и из сказанного отцом, что и само не-сущее является Добром, когда оно созерцается в Боге через сверхсущественность. Сущее же и не-сущее автор называет материальным, как мы многократно поясняли выше. И потому еще, что Бог не описывается пространством, автор справедливо говорит, чтобы показать Его неопикуемость, что Он выше сущего.

<sup>2</sup> Следует заметить, что когда автор говорит об ангелах и людях, ангелов он называет мыслимыми, а наши души мыслящими, как мы уже много раз выше показали, поясняя различие между понятиями «мыслимый» и «мыслящий». А теперь, говоря сначала о Боге, он по справедливости и ангелов вместе с нами называет мыслящими, так как и они, насколько возможно, уразумевая Бога, питаются разумением, обращаясь к божественной Премудрости, как и человеческие души; воспринимаемое же чувствами — неразумно. Однако же все одушевленное причастно божественной Премудрости также и в своих естественных устремлениях, как то показывает и божественный Василий в «Шестодневе»; потому что все было создано Премудростью, согласно сказанному: «Все премудростью сотворил Ты» (Пс. 103, 24). А Премудростью является Сын, Суший. Итак, автор говорит, что все имеет бытие от Сына, поистине Сущего.

<sup>3</sup> «Разъясняющим» он называет объясняющее, или поясняющее.

<sup>4</sup> Заметь, что мы хорошо говорим, что Бог выше всякой доброты и божественности; божественность в более низком смысле разумеется в применении к ангелам и праведным людям.

<sup>5</sup> Сравни: «И сделал мрак покровом Своим» (Пс. 17, 12) и «Я услышал тебя в тайне бури» (Пс. 80, 8).

ющую Премудрость Причину тех, кто причастен сущности, жизни, уму, смыслу и чувству<sup>1</sup>.

Оно отрицает, что Добро это одно, Сущее это другое, а Жизнь или Премудрость третье, что существует много причин и что разное производится разными божественностями, высшими и низшими, но говорит — что все благие выступления и воспеваемые нами божественные имена принадлежат единому Богу и что одно разъясняет бытие<sup>2</sup> совершенного Промысла единого Бога, а другие — более общие или более частные Его проявления.

3. Однако же кто-нибудь скажет: в силу того, что сущее простирается шире, чем жизнь, а жизнь — шире, чем премудрость<sup>3</sup>, разве живущие не выше сущих, чувствующие — живущих, осмысленные — чувствующих, а умопостигаемые — осмысленных, поскольку существуют около Бога

---

<sup>1</sup> Поскольку чуть раньше автор, говоря о Причине сущего, назвал, как кажется, Добро «выступлением», то далее, чтобы у невнимательного читателя не было оснований для упреков, он поясняет: «Оно не говорит, что Добро это одно, Сущее это другое», а также «Жизнь или Премудрость третье»; ведь Единое — Причина всего, а не многое; и все создало одно Божество, святая и блаженная Троица, а не множество божеств-творцов. Это автор говорит не лишне, но порицая эллинических мудрецов и еретиков — последователей Симона, утверждающих, что творцы мира — боги, создававшие, по мере снижения их достоинства, все более немощные творения, вплоть до всеобщего основания, которым они называют материю.

<sup>2</sup> Автор говорит, что божественное имя «Добро» разъясняет весь Промысел, а прочие имена, как то «Жизнь», «Премудрость» и «Слово» суть частные Его проявления. Ведь все сущее по благодати Бога было создано для существования и является благим, т. е. весьма хорошим. Однако же не все причастно жизни, или слову, или премудрости. Вот почему автор и противопоставляет такие имена всеобщему. «Более общими» он называет проявления, наблюдаемые у большего числа существ, например, жизнь, ибо она присутствует и в растениях, и в животных, разумных и неразумных; а премудрость и слово более частны, так как их можно наблюдать лишь у существ разумных.

<sup>3</sup> Хотя это утверждение высказано так, что к нему трудно подступиться, я полагаю, что в нем заключается примерно следующий смысл. Допустим, что кто-нибудь скажет в недоумении: если само имя «Сущий» превосходит «Жизнь», а «Жизнь» в свою очередь превосходит «Премудрость», чего требует и сам порядок мироустройства, что и сам автор чуть раньше нам объяснил, сказав: «сущее, жизнь, премудрость, а также творящую сущее и дающую премудрость Причину тех, кто причастен сущности, жизни, уму, смыслу и чувству», — то почему же мы не наблюдаем этого порядка в сущем? Ведь в соответствии с установленной

и наиболее близки к Нему? Ведь тем, кто получил от Бога бóльшие дары<sup>1</sup>, подобает и быть лучшими и превосходить других.

Если кто-нибудь может представить себе умные существа не имеющими ни бытия, ни жизни, то рассуждение верно. Если же божественные умы превосходят остальные существа, живут выше прочих<sup>2</sup> живущих, разумеют и знают то, что превышает чувство и разум, и больше всех сущих стремятся к Прекрасному-и-Добру и причастны к Ним, то они и ближе к Добру, как более Ему причастные и большее количество больших благ от Него получившие, — подобно тому, как осмысленные существа превосходят чувствующие даром разума, те прочие — чувствами, а другие остальных — наличием жизни. И мне кажется, верно

тобой лестницей, сущее должно более, чем живое — как воспринимаемое чувствами, так и мыслимое, и разумное, т. е. причастное уму и смыслу, — приближаться к Богу; на деле же все наоборот: живое, даже живущее растительной жизнью, как то растения и тому подобное, ближе Промыслу Божию, чем небеса, звезды, земля, вода и воздух, а чувствующее, т. е. бессловесное, ближе, чем живое. Ведь бессловесное в жизни ценится больше, чем растения и травы, хотя ему присуща только чувствительность, в то время как растения ее лишены. А разумное ближе к Богу, чем чувствующее. А из существ разумных умы, т. е. сверхмирные силы, превосходя разумных нас, по причине нематериальности и осмысленности более, чем мы, приближаются к Богу, хотя подобало бы, наоборот, сущему и получающему большие дары от Бога быть выше прочего, как то небесам, звездам и тому подобному. Вот что вызывает недоумение. На это божественный Дионисий отвечает, распределяя предпочтение в порядке снижения: ум, разум, чувство, — ты это найдешь через одну страницу.

<sup>1</sup> «Большими дарами» автор называет наблюдаемые у большего числа существ, как, например, сущее и жизнь. Но причастных только этому мы видим не в числе первых и лучших, а среди меньших, поскольку превосходящие их обладают и общими с меньшими свойствами бытия и жизни, но кроме того и лучшими, обозначаемыми более частными наименованиями; тогда как более распространенные не содержат свойств лучших, т. е. премудрости, смысла и разумности. И потому меньшие, обладая меньшим, причастны меньшему количеству даров; другие же, как причастные большему их количеству, лучше и ближе к Богу.

<sup>2</sup> Заметь, что находящихся выше и более приближающихся к Богу он называет более живыми, чем те, кто ниже их. Так что божественные умы живут высшей, чем мы, жизнью, потому что более приближаются к Богу. Также и мы как разумные названы более живыми, чем неразумные; и опять-таки неразумные, имея чувствительность, более живы, чем растения, не имеющие чувств, но живущие лишь растительной жизнью.

то, что более причастные единому беспредельно-дарующему Богу ближе к Нему, чем остальные, и более божественны.

4. Поскольку мы и об этом заговорили, воспоем же Добро как воистину Сущее, вообще всех сущих существование творящее. Сущий (*Исх. 3, 14*) является сверхсущественной субстанциальной Причиной всякого возможного бытия<sup>1</sup>, Творцом сущего, существования, субстанции, сущности, природы, начала, и Мерой веков, и Реальностью времен, и Вечностью сущих, и Временем возникающих, и Бытием всего, что только бывает, и Рождением всего, что только появляется.

---

<sup>1</sup> Сущее в применении к Богу превосходит вообще все бытие и называется сверхсущественным, поскольку оно выше пребывающего в становлении. Сущее является и сущностью, ибо само имя сущности происходит от глагола «существовать». Итак, Бог, находящийся выше бытия (бытие ведь по какой-то причине было создано для существования), сверхсущественно постигается умом. Вечностью же Его называют потому, что Им созданы века. Ведь то, что не было и не будет, но только есть, постоянно пребывает в бытии, не переходит в будущее и не приходит в настоящее из прошлого, является вечным. Ведь во всем и целом должно присутствовать не только все сущее, но также не может присутствовать ничто из когда-либо не-сущего. Ведь ничего, чего не было прежде, не может быть в нем. Это устройство можно назвать, пожалуй, и природой; является оно и вечностью. Ведь вечность имеет название от «вечно сущего». И если кто-нибудь назовет вечность беспредельной жизнью, которая уже вся есть, и ничто из нее не исчезает в прошедшем, но также и не остается неизменным, потому что она не была бы тогда всей, то он будет близок к определению вечности. Беспредельно ведь то, что не имеет недостатка; и это справедливо, так как ничто из него не расходится. Таким образом, Бог называется и Вечностью и Творцом веков. Итак, вечность не есть *нечто* находящееся внизу, но есть *нечто* из самого находящегося внизу сияющее. Ведь разумное и невидимое, по апостолу (*ср. Рим. 1, 20*), является вечным. Вечна же не сама вечность, но вечно причастное вечности, т. е. непрестанной и бесконечной жизни. Поскольку Бог является Творцом и того, что причастно вечности, т. е. вечно сущего, называемого по сходству веками, то говорится, что Бог сотворил века — вместо того, чтобы сказать, что Он сотворил разумные *существа*, будучи их Вечностью и Объединителем. Таким же образом и «Временем» называется Вневременный — как Причина времен. Ведь то, что для разумных — вечность, для чувственных — время. Ибо видимое есть образ невидимого, умопостигаемого; и вечностью мы называем некую неподвижную и притом цельную жизнь, уже беспредельную и совершенно неколебимую, пребывающую в Едином и выступающую *во-вне*; так же и время, покоившееся некогда в Вечносущем, проявилось при выступлении *во-вне*, когда надо было, наконец, про-

Из Сущего — и вечность, и сущность, и сущее, и время, и возникновение, и возникающее, сущее в сущих и каким бы то ни было образом возможное и наставшее. И существует Суший Бог ведь не как-то *иначе*, но просто и неопределенно, все бытие содержа в Себе и предымая. Потому Он и называется «Царем веков» (Тим. 1, 17), что в Нем и около Него — все, что относится к бытию, к сущему и к наставшему, Его же Самого не было<sup>1-2</sup>, не будет и не бывало, Он не возникал и не возникнет, и — более того — Его нет<sup>3</sup>. Но Он Сам представляет Собою бытие для сущих; и не только сущие, но и само бытие сущих — от предвечно Сущего, ибо Он Сам есть Век веков, пребывающий до веков.

5. Возвращаясь к рассуждению, скажем, что всех сущих и веков бытие — от Предсущего; и всякие вечность и время — от Него; и всяких вечности и времени и всего чего бы то ни было сущего Он — предсущее Начало и Причи-

---

изойти и видимой природе. Итак, выход Божией благодати в чувственное, при его сотворении, мы называем временем. Ведь то, что складывается из движения промежутков, делящихся на доли, часы, дни и ночи, не есть время, но одноименно времени. Привыкнув меру и измеряемое называть одним именем, мы так же поступаем и здесь. Например, измеряя пол, стену или что-то другое локтями, мы говорим о локтях. Так и тут. А движения звезд, согласно сказанному: «Да будут для знамений, времен и годов» (ср. Быт. 1, 14), — произошли от Бога для их разграничения и понятного нам свидетельства. Устроив это, Он пребывает превыше веков и вне времени как их Причина.

<sup>1</sup> Заметь, что о Боге нельзя сказать в собственном смысле слова «был», «есть» или «будет», ибо Бог выше этого. Но говорится и так, потому что, как ни помысли, Его бытие сверхсущественно.

<sup>2</sup> Хорошо он сказал «не было», ибо «было» является характеристикой времени. Бог же выше «было», т. е. выше времени. Ты спросишь: а как же о Боге-Слове сказано: «В начале было Слово» (Ин. 1, 1), — ведь здесь содержится «было»? Мы много раз говорили, что Отец — Начало и Причина всего; потому-то и сказано «В начале было Слово», что Сын пребывает в Отце. Хорошо сказано: «В начале было Слово». Ясно, что — и «будет»; но из этого следовало бы, что теперь *Его* нет, но некогда *Он* будет, а так говорить о Боге неблагочестиво и не подобает.

<sup>3</sup> Да будет выслушано и это, к чему в собственном смысле слова прибавляется «возникал» и связанное с этим. Или надо размыслить по-другому, — что Бог существует выше всякого помышления и представления о бытии. Сказав «сущие», автор свидетельствует, что все это было создано для существования, а, прибавив слова «и само бытие сущих» указывает на их постоянство.



на; и Ему все причаствует; и ни от чего из сущего Он не отступает; и Сам существует до всего, и все в Нем составилось; и вообще, если что бы то ни было есть, в Предсущем то и есть, и уразумевается, и сохраняется; и бытие предоставляется прежде других Его причастий; и само по себе бытие<sup>1</sup> старше бытия самой-по-себе-жизни, бытия самой-по-себе-премудрости, бытия-самого-по-себе божественного подобия; и остальное, чему сущее причастно, прежде всего того причастно бытию; более того, все то, чему причастно сущее, само по себе причастно самому по себе бытию; и нет ничего из сущего, сущность и век чего не были бы самим бытием.

---

<sup>1</sup> Не следует думать, что это говорится о Причинившем все: это сказано о существах, возникших из Него в акте творения — умопостигаемых, разумных, чувствующих и прочих. Как мы уже сказали ранее, Бог — предшествует бытию, ибо Он Предсущий, понятие же «бытие» содержит некий намек на предшествующую ему причину. Итак, Бог называется Предсущим, а также Сущим, как Причина всего, потому что все бытие — от Него. Ведь, если размыслить, бытие существует благодаря причастности Тому, Кто ему предшествует. Но это означает не то, что Бог делится на бытие и предбытие, но что воля Его, приведшая сущее в бытие, — она называется предвозникшей в Боге. И поскольку эта божественная воля предопределила бытие твари, по справедливости она прежде другого, чему в Боге причастно сущее, является тем более старшим, чем бытие, началом, под которым подразумевается Сам Бог. Ведь сначала что-то существует, а потом появляются и жизнь, и мудрость. Так что невидимые высшие умы сначала стали причастными бытию, а затем жизни и мудрости. Так же и у нас сначала возникла некая материя, из которой мы состоим. То же самое и у бестелесных умов, только вместо материи разумеется присущий каждому образ его жизни, мера причастности к жизни, мудрости и подобию. О подобии и тождестве мы говорили выше как о силах, возводящих к Богу, благодаря которым приближенные к Нему уподобляются Ему, а на более низких уровнях их причастниками оказываются те, кто прежде был причастен только бытию. Под началами же сущего надо понимать сущности, возникшие при творении первыми, называемые началами не потому, что сущее происходит от них как от элементов, но потому, как уже сказано, что они были сотворены раньше того, что за ними последовало. Так, например, среди умопостигаемого началом творения являются престолы, а за ними следуют прочие. Среди же воспринимаемого чувствами начало творения — небо и земля, ибо «В начале сотворил Бог небо и землю» (*Быт. 1, 1*), так что из воспринимаемого чувствами первое творение — они. А затем придумываются идеи и образы, являющиеся, как мы говорили выше, самоцельными вечными помышлениями вечного Бога, как то: элементы, начала и невещественная бестелесная материя того, что причастно только идеям, например, созданных бестелесных

Прежде всего, таким образом, Бог по праву воспевается от самого старшего из всех Его даров как Суший<sup>1</sup>. Ибо предымея и сверхимея предбытие и сверхбытие, Он сначала создал бытие вообще — я имею в виду само по себе бытие, — а затем с помощью самого бытия создал все что только есть сущего. И все начала сущего причастуют бытию и суть, и суть начала, и сначала суть, а потом суть начала.

И если хочешь назвать начало живых<sup>2</sup> как живых, то это сама-по-себе-жизнь, подобных как подобных — само-по-себе-подобие, соединенных как соединенных — само-по-себе-единство, упорядоченных как упорядоченных — сам-по-себе-порядок, и других, причастных тому или другому, или и того и другого, или многого, — то или другое, или и то и другое, или многое; и ты найдешь, что само-причастуемые<sup>3</sup> сначала сами причастны Бытию и прежде благодаря Бытию существуют, а потом делаются причастной того или другого, будучи по причине причастности Бытию и сущими, и причастуемыми. И если они существуют благодаря причастности Бытию, то тем более — те, что им причастны.

---

чинов. Ибо саможизнь, самопремудрость, самопорядок и прочее суть в Боге образцы, которым творения причастуют наподобие того, как проведённые через окружность прямые причастуют точке центра.

<sup>1</sup> Такое наименование Бог дал Себе Сам, сказав: «Я есмь Суший» (Исх. 3, 14); так что это по праву первое из применяемых к Нему имен, таких как Жизнь, Мудрость и им подобные. Сказав же «предбытие и сверхбытие», автор выразил безначальность и полную непознаваемость бытия Бога, Каковой полностью создал, предопределив Своим неизреченным знанием, все бытие. Сопоставив все это, разум первым делом устремляется к бытию вообще, а потом созерцает его виды. Автор пояснил ведь, что такое просто бытие, называя его самобытием, а не какой-то вид бытия. Так и далее, говоря о саможизни, самоподобии и прочем, он поясняет, что такое жизнь в целом и просто жизнь, а не какой-то вид жизни; так же и в остальном. Здесь в первый раз он определяет понятие бытия.

<sup>2</sup> Качествам в каком-то смысле как бы предшествуют само-качества, каковы потом, исполняясь, осуществляются; пойми это так, как если бы самотелесная белизна, соединяясь с телом, его выбеливала. Подобным образом разумеи и сказанное здесь: предсущий Бог, т. е. Жизнь, оживляет все Ему причастное.

<sup>3</sup> Причастуемым автор называет то, чему причастно сущее; это — само бытие, или жизнь, или мудрость, или порядок и прочее; таковые причастия являются божественным даром; и он назвал их началами сущего.

6. Само-сверхблагость воспевается как предлагающая в качестве первого дара само Бытие для важнейшего, первого из причастий. Из Нее и в Ней существуют<sup>1</sup> и само Бытие, и начала сущих, и все сущее, и все каким бы то ни

<sup>1</sup> Понимать это следует так: само-сверхблагость, будучи умом и обращенной к самой себе цельной энергией, остается энергией, а не способностью, сначала будучи неразумием, а затем становясь по действию умом. Потому она и является единственно чистым умом, каковому чуждо привносимое понимание, каковой мыслит совершенно самостоятельно. Ведь если бы сущность его была чем-то одним, а то, что он мыслит, отличалось бы от нее, то он сам, в своей сущности, был бы непомыслим. Если же он что-то имеет, то имеет от себя самого, а не от другого. Если же он мыслит от себя и из себя, то он сам и является тем, о чем он мыслит. Так что, будучи разумом, он поистине мыслит о сущем как сущий. Ведь если, мысля о самом себе, он мыслит о сущем, то он сам и является сущим. Ведь он может мыслить их либо сущими в другом месте, или же в самом себе как собственное сущее. Так вот о сущем в другом месте помыслить невозможно, ибо видано ли сущее в воспринимаемом чувствами? Воспринимаемое чувствами не является ведь сущим как подверженное изменениям, возникновению и уничтожению. Итак, он мыслит о себе самом и в самом себе. А поскольку Бог является Творцом всего, то все находится в Его не-сущем еще мышлении. Но Он Сам является Первообразом всего этого и мыслит об этом, не заимствуя образы у других, будучи Сам Образцом сущего. Так что ни Он не находится в некоем месте, ни сущее в Нем как бы в некоем месте; но Он содержит его так, как имеет Самого Себя, пребывая в нем, причем все пребывает совокупно и содержится в Нем нераздельно, и в нераздельности нераздельно разделяется. Итак, мыслями Его является сущее, и сущее представляет собой образы. Мысли же Его следует понимать так: стоит Ему помыслить что-нибудь, как это и появляется, или существует. Такого рода мышлению должно бы предшествовать нечто мыслимое, чтобы, это помыслив, это сделать; но Он, мысля о сущем, мыслит о Самом Себе и соприкасается с сущим в Нем. Ведь само Его мышление является рождением сущего. Ибо сущее в Нем — это и есть образ, и это и есть идея. А Он, целиком будучи умом, весь есть познание. Умы же, происходящие из Него и пребывающие в Нем, подобны научным теоремам. Они находятся в Нем совокупно и в то же время разделены, подобно тому, как в душе пребывает совокупно множество знаний, остающихся неслиянными и действующих во-вне по очереди, по мере надобности. А душа имеет в себе все способности, коими промышляет о теле, и однако же пускает их в дело в нужное время порознь, то придавая телу физическую силу, каковой его питает, растит и создает все необходимое для рождения; то способность чувствовать, сообщая ее венам, артериям, мясу, жилам, позволяя нам воспринимать чувственное; то способность суждения, с помощью которой она судит о чувственном; то способность воображения, с помощью которой воображает чувственное; то способность изображения, с помощью которой создает образы;

было образом удерживаемое бытием<sup>1</sup>, и происходит это неудержимо, совокупно и едино. Ведь и всякое число единовидно предсуществует в единице, и единственно единица содержит в себе всякое число<sup>2</sup> и все числа объединены в единице, и чем дальше число от единицы удаляется, тем больше оно делится и умножается.

Так и все проходящие через центр<sup>3</sup> линии одного круга имеют одну общую точку, и эта точка равным образом<sup>4</sup> объединяет все эти прямые друг с другом и с их общим началом, из которого они выходят; в этом центре они совершенно соединяются. Немного от него отступив, они немного расходятся, больше отойдя, — больше. Короче, чем ближе они к центру, тем больше они с ним и друг с другом соединены, а чем дальше от него, тем больше они удалены и друг от друга.

7. Но и во всем всеобщем<sup>5</sup> естестве всё принадлежащее каждой отдельной природе сгруппировано в неслиянное

---

то способность памяти, с помощью которой запоминает; то способность устремления, с помощью которой она направляет и движет живое существо в пространстве; то способность сопоставления; то способность яриться; то способность вождеть. Такие способности душа, помещаясь в теле, имеет в своей бессловесной части. После же смерти останется действовать один только ум, а все эти способности становятся бездейственными.

<sup>1</sup> Он говорит, что все — из сверхблагости Божней, каковая есть само бытие Самого Бога, существование всего сущего и его пребывание. Он говорит «едино», т. е. — в согласии с некоей простой и содержащей все неудержимой причиной. Ибо божественное никаким словом, помышлением и делом не имеет никакой связи и общения с сущим, но является совершенно и во всем превосходящим, и касается такового лишь, можно сказать, тем, что его содержит и о нем промышляет. Дальнейшие примеры подтверждают, что все существует от Бога как Причины его бытия, но Сущего помимо его и пребывающего в Самом Себе, существующем иным по сравнению с тем образом.

<sup>2</sup> Ведь число, составленное из многих единиц, вырастает в величине, а единица как причина чисел равным образом охватывает все числа. Так и центр, будучи точкой, объемлет все перпендикуляры к окружности.

<sup>3</sup> Это пример, подтверждающий сказанное. Заметь, что автор с помощью геометрии объясняет относящееся к Богу, сравнивая Его с центром.

<sup>4</sup> «Равным образом» автор употребил здесь вместо «вообще» и «единаково», ибо — не по-разному.

<sup>5</sup> Совершенно очевидно, что в целом есть части. Таким образом, он говорит, что естественным образом наблюдаемые в каждом из видов

единство, и равным образом в душе — соответствующие мере каждого промыслительные силы всего тела.

Ничего нет предосудительного в том, чтобы, от слабых образов перейдя ко всеобщей Причине, сверхмирными очами увидеть все во всеобщей Причине — даже друг другу противоположное — единовидно и соединенно, ибо Она — Начало сущего<sup>1</sup>, из которого и Само Бытие, и все

---

сущего логосы присущих ему сил или способностей можно видеть в природе, взятой в целом. Так, внешние философы все существующее само по себе и наблюдаемое в другом — то, что мы называем одушевленным и неодушевленным — подвели под одну категорию, которую назвали сущностью, каковое наименование охватывает и особенности каждой из сущностей, логосы каковых остаются при этом неслитными: ведь один логос у одушевленного, а другой у бездушного, и точно так же и чувственно воспринимаемого, т. е. у разумного и неразумного, хотя они объединяются логосом сущности, т. е. простого бытия. А «равным образом в душе» автор сказал, подразумевая, что существует даваемая душой всему телу одна жизненная сила, различным образом действующая в *разных* частях тела.

<sup>1</sup> Если причиной является то, благодаря чему происходящее происходит, то естественно все совокупно и единообразно предвозникло, как мы сказали выше, в Причине всего — как в Идее и Образце, — в том числе, говорят, и созерцаемые в Боге противоположности. А как может быть единовидным противоположное? Понимать это надо так. Обустроенное имеет вымеренный образ, как в космосе: там — звезды, здесь — человек, и, опять же, там — огонь, здесь — вода. Противоположные друг другу, оказываясь вместе, они друг друга уничтожают; в божественных же мыслях все было совокупно, но неслитно, и не в *каком-то* месте. Ибо все это — не тела и не в телах, но — в вечных мыслях, каковые суть образцы. Почему Бог и есть Начало всего. Ведь началом является все предшествующее происходящему. Бог помимо того является и Порядком упорядоченного. Порядок же — это действие уподобления всего сущего друг по отношению к другу и сведенная к соразмерности причина общения друг с другом всего сущего. При этом Бог есть и всяческий Покой, и всяческое Движение сущего. Понимать их следует по-разному. У мыслимого и мыслящего природа, начало движения и покоя, или успокоения, ибо это одно и то же, проявляется в энергии. Ибо движение божественного служения и научения тех, кто ниже, есть жизненное действие умов, а спокойствие и покой, вечные и неизменные, являют их собственную деятельность и их исполнение божественным. У воспринимаемого же чувствами природа, будучи началом движения и покоя, или успокоения, являет движение, приводящее в бытие; а покой, или успокоение, — прекращение бытия вследствие гибели, или его перемену. Говорится, что Бог этим является, сверхсущественно будучи Причиной. Движение же у Бога — это промыслительное выступление из Него и через Него благодати, покой же — обладание вечным тождеством и неисходным из Себя непознаваемым покоем и непоколебимой безмятежностью. Следует заметить, что умные силы автор назвал веч-

как бы то ни было сущее: всякое начало, всякая граница, всякая жизнь, всякое бессмертие, всякая премудрость, всякий порядок, всякая гармония, всякая сила, всякая охрана, всякое основание, всякое разделение, всякое разумение, всякое слово, всякое чувство, всякое свойство, всякая неподвижность, всякое движение, всякое объединение, всякое слияние, всякая любовь, всякое соединение, всякое разделение, всякий предел и прочее<sup>1</sup>, что, благодаря Бытию существуя, все сущее характеризует.

8. И из этой всеобщей Причины происходят и умопостигаемые и разумные<sup>2</sup> сущности боговидных ангелов, и естества душ и всего мира, и то, о чем говорится как о существующем каким бы то ни было образом — либо в чем-то другом, либо в идее. Ибо всесвятые и важнейшие силы, воистину сущие и в как бы преддверии сверхсущественной Троицы утвержденные, от Нее и в Ней имеют и бытие, и боговидное бытие, а следом за ними и меньшие — в меньшей мере, и наименьшие — предельно мало, но как ангелы — по отношению к нам — сверхмирно. И души, и все остальное<sup>3</sup> сущее подобным же образом и бытие и бла-

---

ными как причастные вечности. Это же говорит Писание: «Ибо видимое временно, а невидимое вечно» (2 Кор. 4, 18). Тем же, что существует в других, является, например, святость, бессмертие, благоденствие; таковы они у умопостигаемых и разумных существ. По размышлении же надо сказать: у умопостигаемых существ и у нас, — поскольку богами, господами и сильными крепостью ангелами являются по причастию и люди.

<sup>1</sup> То, что существует благодаря Бытию, существует, говорит он, созерцаемое в другом, а не само по себе. Ведь сущности (их ведь он называет сущим), существующие сами по себе, характеризуются бессмертием, мудростью, порядком, гармонией и тому подобным, о чем говорится как о существующем в другом. Подобны этому воспринимаемые чувствами свойства тел, как то цвет, форма, размер и тому подобное, помимо тел не существующее. Отец мысленного их разделил: об одном мы говорим, *что оно существует, а о другом*, что оно постигается размышлением, как, например, мысль, слово, чувство и тому подобное, каковое мы познаем только мыслью, как бы логическим путем. Иначе: он говорит, что умопостигаемое — мыслимо и никоим образом не подвластно чувству.

<sup>2</sup> Заметь, что умопостигаемы они применительно к нам, а применительно к Богу они мыслятся разумными.

<sup>3</sup> Заметь, что Он Сам есть Причина бытия всего и предбытия, являясь идеей или образцом бытия, как это здесь разъясняется. Само ведь бытие Богом не является оттого, что Бог существует, но бытие благодаря Богу и существует, и таковым называется. Так что бытие присутствует

годенствие имеют, и существуют, и благоденствуют, от Пржедсущего получая бытие и благоденствие: в Нем — и сущее и благим образом сущее, из Него начинаемое, в Нем сохраняемое и в Нем завершающееся.

Старейшинство же Он уделяет лучшим сущностям, которых Речения называют вечными. Бытие же всех сущих само никогда не исчезает. А Само Бытие — от Пржедсущего, и Ему принадлежит Бытие<sup>1</sup>, а не Он Бытию; и в Нем есть Бытие, а не Он в Бытии<sup>2</sup>; и Его имеет Бытие, а не Он Бытие. И Он Сам есть и Вечность, и Начало, и Мера Бытия, существуя до сущности, сущего и вечности и будучи творящим сущность Началом, ее Серединой и Концом.

И потому воистину Предсущий многократно умножается Речениями соответственно всякому помыслу сущих<sup>3</sup> и воспевается по справедливости так, как Он был, есть, будет<sup>4</sup>, произошел, происходит и произойдет. Для воспе-

---

в Боге как идея, а не Бог находится в бытии. Он ведь был раньше бытия. Будучи, однако же, Причиной всего, Он оказывается Создателем. И хотя Он как Причина всего вне всего, Ему как Создателю всего приписываются признаки всего.

<sup>1</sup> Ему бытие принадлежит как происходящее из Него; в Нем же оно как сохраняемое Им; и бытию Он не принадлежит как бытием не охватываемый, ибо Сверхсущественный — выше бытия.

<sup>2</sup> Следует понять причинное отношение одного и другого, т. е. — что бытие имеет Его в качестве Причины, а не Он — бытие в качестве предшествующей Ему причины.

<sup>3</sup> Созерцание сущего, каковое он здесь называет помыслом, будучи многим и различным в отношении приложения ума, обнаруживает предшествующую мысль Причины, т. е. Творца. «Умножается» же показывает, что одна и та же Причина наблюдается во многом.

<sup>4</sup> По необходимости он поясняет теперь сказанное им о Боге ранее, добавляя, что это следует понимать как имеющее в виду причину. Ведь слова «произошел», «происходит» и «произойдет» относятся в собственном смысле слова к творениям. Ибо некоторые из них однажды произошли, например, небо, ангелы, солнце и тому подобное, к чему не подходят слова «происходит» и «произойдет». Сказанное же Давидом: «Ты творишь ангелами Твоими духов» (Пс. 103, 4), следует разуметь либо в прямом смысле, поскольку сказано: «Отец Мой и доныне делает» (Ин. 5, 17), либо в соответствии с свойственным Писанию частым обозначением будущего посредством других времен и использованием будущего вместо прошлого и наоборот. К таковым наиболее подходит «произошло». Ведь происходит, находится в становлении и уничтожается все имеющее противоположность, как то ночь и день, лето и весна

вающих богоподобно это ведь все означает, что Он пребывает сверхсущественным по отношению ко всякому помыслу и является причиной где бы то ни было сущих. А не то, что что-то Он есть, а что-то Он не есть, здесь Он есть, а там Его нет; Он — всё как предшествующая всему Причина всего, в Себе все начала, все завершения всех сущих имеющая и предymeющая, и Он выше всего как прежде всего сверхсущественно Сверхсущий. Почему Ему всё одновременно и атрибутируется<sup>1</sup>, а Он ничем из всего не является. Он всеобразен, всевиден, бесформен, некрасив<sup>2</sup>, начала, середины и концы сущих недостижимо и за-

и тому подобное. «Произойдет» же — только то, что никогда не происходило, но ожидается, как, например, всеобщее преобразование и ему сопутствующее. Бог же воспеается как Причина всего этого. Автор не сказал «Это говорится применительно к Нему», но правильно — «воспеается». А «было» и связанное с ним, как ни подумай, оказывается соответствующим Богу и никому другому, потому что «было» созерцается в Нем прежде всякого начала. «Есть» и «будет» Он имеет как во всех отношениях неизменный и по всему непреложный, почему и называется Сверхсущественным. О том же. Как же, сказав ранее «не был, не есть, не возник, не возникает, не возникнет», автор говорит здесь: «Он воспеается по справедливости так, будто Он есть, был, будет, произошел, происходит и произойдет». Неужели святой Дионисий противоречит самому себе? Это невозможно. Выше ведь он назвал Его Творцом всяческих существования, ипостаси, сущности, природы и времени. Он правильно применил к Нему «был» и прочее, — чтобы ты понял, что не с *какого-то* времени, и не во времени, и не после времени начался Бог, но что Он выше и самого бытия. Ведь он сказал, что бытие — в Нем. Здесь же, сказав: «Он многократно умножается соответственно всякому помыслу», — автор справедливо применил к Нему и «был», и «будет» и последующее, — чтобы, мысля о времени и временах, ты находил Бога и в них, и Высшим сущего, и Предсущим, и Причиной и Творцом самого сущего, и ничем из сущего, как мы уже сказали, потому что, не являясь ничем из сущего, Он пребывает во всем.

<sup>1</sup> В соответствии с замыслом Причиняющего, говорит он, все, говорится, принадлежит Ему, Богу, или мыслится при Нем. Ибо «атрибутируется» означает у философов это. Сам же Он вообще ничем не является из того, чему Он Причина благодаря бытию и сверхбытию. Потому-то отрицания поясняют именно это, как то: «бесформенный», «некрасивый» и тому подобные. «Всеобразный» же и «всевидный» уясняют то, что Он является причиной всякого образа и вида. В соответствии с этим надо разумеать и последующее.

<sup>2</sup> Наряду со «всеобразен» — и «бесформен», потому что Он выше бестелесности, выше нематериальности и не сформирован в соответствии с чем-то из сущего. И на ряду со «всевиден» — и «некрасив». Некрасивым автор называет Его потому, что красота произошла от Него,



предельно в Себе предымея, всем сообразно одной сверхъединой причине посылающий незамаранно как свет бытие.

Ведь если наше солнце<sup>1</sup> сущности и качества чувственных существ — хотя их много и они различны, а оно одно, — сияя однородным светом, обновляет, и питает, и сохраняет, и совершенствует, и разделяет, и соединяет, и согревает, и делает плодотворящим, и растит, и изменяет, и укореняет, и рождает, и движет и оживляет все, и каждое из всех соответствующим ему образом одного и того же единого солнца причастует, и единое солнце в себе равным образом причины многих причастников предымеет, то следует признать, что Тот, Кто является Причиной и солнца, и всего, гораздо более преобладает первообразами<sup>2</sup> всех сущих в едином сверхсущественном соединении,

а Он выше красоты. Об этом же свидетельствуют слова: «И мы видели Его, и не было в Нем ни вида, ни красоты» (*Ср. Ис. 53, 2*) и т. д.

<sup>1</sup> Ниже, в конце следующего раздела, т. е. шестой главы, автор показывает, что солнце ничего не совершает само от себя, но только — от Причины и Начала всего, каковыми является Бог. На примере солнца он хорошо раскрыл то, что мыслится о Боге. Ибо как солнце, будучи одним, все воспринимаемое чувствами оживляет, питает, растит и изменяет, из малого делая большим, или из семени выращивая растение, либо дерево, и присутствует во всем видимом, ничем из него не являясь, так и Бог, являющийся Причиной и самого солнца и всего воспринимаемого чувствами, мыслимого и мыслящего, ничем из сущего не является и во всем присутствует. Ибо Ему все причастно. Потому Писание и называет Его «Солнцем правды» (*Мал. 4, 2*).

<sup>2</sup> Первообразы, каковые называют также идеями, о чем мы говорили выше, определяют, называя идеей, или первообразом, как говорит (Дионисий) самоцельное вечное творение вечного Бога. Здесь великий Дионисий поясняет Писание, называя предопределением идеи, имея в виду божественного Павла, который в Послании к Римлянам говорит: «А кого Он предопределил, тех и призвал» (*Рим. 8, 30*), — и в другом месте: «Предопределив нас по воле Его» (*ср. Ефес. 1, 5*). Волей и предопределением он называет первообразы и идеи. Цитирует он и блаженного Климента, римского епископа, которого вспоминает апостол, сказавшего, что в сущем есть изначальнейшие образцы, от которых нечто зависит. Сделать сказанное более ясным можно так. Есть такое представление, которое все уподобляет писанию. Верхняя часть линии соответствует мыслимому, а нижняя воспринимаемому чувствами. Первая, находящаяся выше, часть принадлежит изначальнейшему, каковым и является собственно мыслимое. Тому же, что происходит из мыслимого, принадлежит нижняя часть. Далее, еще ниже по линии — остальное. С помощью этого примера он хочет показать, что не все имеет одну цену, но бывает так, что одно происходит из другого, как, например, низшие виды — из всеобщих в творении начал, каковые всеобщие нача-

поскольку Он и сущность являет после отхода от сущности. Первообразами же мы называем<sup>1</sup> предсуществующие в Боге в единстве творящие сущность логосы сущих, каковые богословие называет предначертаниями и божественными и благими пожеланиями, разделяющими и творящими сущее, в соответствии с которыми Сверхсущественный все сущее и предопределил и осуществил.

9. Философ Климент считает то, что называют первообразами, начальнейшими среди существ, но слово используется им не в его главном<sup>2</sup>, полном и простом значении. Допуская, что и это сказано правильно, следует вспомнить, что говорит богословие: «Я показал тебе это не для того, чтобы ты последовал за этим», — но чтобы, пользуясь соответствующим этому знанием, мы восходили, как только можем, ко всеобщей Причине. Ибо все сущее, в ви-

---

ла он и называет начальнейшими. Он говорит, что священный Климент сказал, что и среди творений есть более родовые первообразы, как то идеи, от которых нечто зависит, вследствие него находящиеся ниже виды находятся в подчиненном по отношению к высшим положении, как пребывающий в материи огонь по отношению к эфирному. Но не их называет в собственном смысле идеями великий Дионисий, но мысли Бога. Хотя и говорят об участии первообразов в творении, но они не должны быть объектами поклонения, как говорит Монсей (*Исх. 20, 4—6*). А где Климент это сказал, автор не сообщает.

<sup>1</sup> Платон изложил учение об идеях и первообразах вульгарно и недостойным Бога образом; отец же, воспользовавшись этим термином, изложил мысль благочестиво. Он говорит о божественных пожеланиях как о разделяющих и творящих потому что, с одной стороны, Он все составляет и творит одним только желанием, а с другой стороны потому, что сущее было создано многовидным и различным. Заметь, что прообразами он называет предсуществующие в Боге в единстве творящие сущность логосы сущих, или предначертания.

<sup>2</sup> Скорее всего, блаженный Климент следует какому-то мнению, говорящему, что существуют какие-то начальные причины происхождения воспринимаемого чувствами сущего, равно как существуют идеи, т. е. мысли Божии в качестве начальных причин деятельности, или введения в сущее, существ мыслимых, т. е. бестелесных ангелов. Что же до того, что идеи суть первообразы, то мыслимое существует в виде начальных и руководствующих энергий; у воспринимаемого же чувствами начальной, блаженной и творческой причиной является связанный с материей вид. Так утверждает эта теория. Тот вид, который был использован как видотворящий при рождении природы, называют начальным. Похоже, что блаженный Климент говорил именно так. Но это нельзя назвать в собственном смысле слова первообразами, начинающими идеями, или начальствующими причинами, ибо они — не из себя, но из мыслей Бога, Каковой Один и достоин поклонения.

ду запредельного единства всего, подобает связывать с Ней: ведь начиная творящее сущность выступление во-вне<sup>1</sup> бытием и благодатью, и через все проходя, и наполняя Собой все бытие, и всему сущему радуясь, Она все в Себе<sup>2</sup> предымеет; единым преимуществом простоты, отвергнув всякую двойственность<sup>3</sup>, все равным образом охватывает Она Своей сверхпростой бесконечностью, и всему персонально причаствует, — подобно тому как голос, будучи одним и тем же, многими ушами воспринимается как один<sup>4</sup>.

10. Всех сущих ведь Начало и Окончание — Предсущий: Начало — как Причина, Окончание же — как Тот, ради Которого<sup>5</sup> они существуют; образом, превосходящим их кажущуюся противоположность, Он — и Предел всех<sup>6</sup>,

<sup>1</sup> О Ее выступлении во-вне он говорит не только как о Ее созерцании Самой Себя, но и как о Ее разлитии, движении и создании Ею сущего.

<sup>2</sup> Заметь, что он говорит, что Бог радуется всему сущему, в соответствии со словами псалма: «Возвеселится Господь о делах Своих» (Пс. 103, 31) и Притч: «Я была, которой радовался» (Притч. 8, 30). А «предымеет» здесь использовано вместо «предопределила и предызбрала».

<sup>3</sup> Поскольку некие люди заявили, что идеи и первообразы внутриипостасны, он их, сущих эллинов, теперь опровергает, говоря: если бы идеи не существовали просто и единовидно, будучи сверхпростыми мыслями сверхпростого и сверхединого Бога, то Бог был бы сложным, состоя из прообраза и Самого Себя, что он и назвал «двойственностью». А «радуясь» соответствует словам Давида: «Возвеселится Господь» (Пс. 103, 31) и так далее.

<sup>4</sup> Заметь, что голос, бестелесный и единый, слышится многими одинаково и не истощается по причине их множества. Так и Богу все равно причастны; это и означает «персонально», но — в соответствии с верой; и, будучи разделяем, Он не истощается.

<sup>5</sup> Выше, в главе, предшествующей этой, мы сказали совершенно определенно, что Являющийся высшей Целью есть Причина, по Которой все возникло.

<sup>6</sup> Прямой противоположностью предела мыслится беспредельность. Бог «предел всех», поскольку ничто не избегает Его промысла и власти, и одновременно «беспредельность», поскольку, согласно божественному Писанию, «И разума Его нет числа» (Пс. 146, 5), «И Царству Его не будет конца» (Лк. 1, 33). Как непостижимый и беспредельный Бог выше этого, все превосходит и является Пределом всякого предела. В Нем ведь все имеет предел, и Он является Беспредельностью всякой беспредельности. О беспредельности говорится и применительно к матери, вечно преобразующейся и переходящей из одного вида в другой. Но она имеет предел в Боге и, будучи непостоянной и неопределенной, Богом приводится к видотворению. Так что по справедливости Бог является

и Беспредельность всяких беспредельности и предела. Все сущее в едином, как часто<sup>1</sup> говорилось, Он предумысляет и создал, пребывая во всем<sup>2</sup> и повсюду Одним и Тем же; и все как Тот же проникая и на все исходя, и пребывая в Себе Самом; и покаясь и двигаясь<sup>3</sup>, и не покаясь и не двигаясь; ни начала не имея, ни середины, ни конца, и ни в чем из сущих<sup>4</sup> и ничем из сущих не будучи. И вообще ничто Ему не подходит из вечно сущих и из подвластных времени<sup>5</sup>, но и для времени, и для вечности, и для всех

---

пределом таковой беспредельности и беспредельным относительно пределов сущего, поскольку и материю Он создал из не-сущего. Писание ведь говорит: «Ибо все из Него, Им и к Нему» (*Рим. 11, 36*).

<sup>1</sup> Предел противостоит беспредельности наподобие отрицания и утверждения, как смертное и бессмертное. Хорошо сказано: «кажущуюся противоположность», ибо они противоположны друг другу не в действительности, как, например, обладание и лишенность, но, как сказано, наподобие отрицания и утверждения.

<sup>2</sup> Будучи повсюду, Он ведь равным образом присутствует и в каждом по отдельности, и во всем. «Покоящимся» Бог назван, поскольку в Нем не наблюдается совершенно никакой перемены, а «движущимся», поскольку Он содержит и сохраняет сущее, и это выше всякого помысла. Потому автор и говорит: «и не покаясь, и не двигаясь».

<sup>3</sup> Кажется, что слова «и покаясь, и двигаясь» и «и не покаясь, и не двигаясь» противоречат друг другу: ибо каким образом одно и то же может и покоиться, и двигаться, и не покоиться, и не двигаться? Прежде всего, не следует судить о божественном, исходя из чувственного, или заимствуя оттуда образы. Чтобы не показалось, что мы затрудняемся найти выход из противоречия, скажем, что покой — в том, что предшествует творению, а движение есть изменение, или перемена. Бог же является становлением всего, ибо Он всегда приводит его в бытие. Так что Бог покоится и при этом движется, потому что все преобразует и изменяет к лучшему. Благодаря Ему ведь мы становимся лучшими. Оттого чуть раньше божественный Дионисий говорит о Нем: «всех сущих Начало и Окончание». А «и покаясь, и двигаясь» обозначает о Нем: «пребывая в Себе Самом и выступая во все». Ведь Он сообщает всему сущему Свою целостность, Сам же непоколебим и неизменен, согласно сказанному: «Но Ты — Тот же» (*Ис. 101, 28*). Так что, Бог и выступает во-вне, и пребывает в Себе Самом.

<sup>4</sup> «Ни в чем», — говорит он, ибо Он — во всем и из-за того, что во всем, неудержим ничем. А «вечно сущими» он называет сверхмирные сущности как появившиеся прежде временной природы. Время ведь исчисляется от сотворения неба и земли.

<sup>5</sup> Как и выше сказано, не сама вечность, но то, что причастно вечности по справедливости называется вечным. А «подходит» имеется в виду — «по сущности». Заметь, что есть в сущем нечто вечное, как, например, ангелы; а что не вечно, то и не безначально. В следующей главе, в самом начале, автор и к Богу применяет слово «вечный».

тех, кто в вечности и во времени, Он запределен, потому что и сама-по-себе-вечность, и сущее, и мера сущих<sup>1</sup>, и измеряемое — через Него и от Него. Но об этом благовременнее будет сказать в другой раз.

---

<sup>1</sup> Мерами сущего являются: для мыслимого — вечность, для воспринимаемого чувствами — время. Мыслимое измеряется ведь как мерой вечностью, хотя измеряемое и называется тем же именем, что и измеряющая его вечность. Называются ведь вечностями и ангелы. То же — и применительно к воспринимаемому чувствами: ведь измеряемое временем получает соименное название от времени, как то движение звезд, солнца, времена жизни. Все это, измеримое временем, называется временами.

## *Глава шестая* **ОБ ИМЕНИ «ЖИЗНЬ»**

1. А теперь нам следует воспеть Жизнь вечную, из Которой происходит сама-по-себе-жизнь и всякая жизнь и от Которой во все как бы то ни было жизни причастное распространяется свойственная каждому жизнь. Даже и бессмертных ангелов жизнь и бессмертие, и сама безостановочность ангельского вечного движения — из Нее и благодаря Ей и суть и появились; благодаря Ей и говорят о всегда живущих как о бессмертных, но с другой стороны — и как о небессмертных, — потому что они не сами по себе имеют возможность бессмертно быть и вечно жить, но — от животворящей, всякую жизнь творящей и содержащей Причины<sup>1</sup>.

И как о Сущем сказали мы, что Он есть век самой-по-себе-жизни, так и здесь опять скажем, что божественная Жизнь саму-по-себе-жизнь оживляет и делает субстанциальной; и всякие жизнь и жизненное движение происходят из Жизни, всякую жизнь и всякое начало всякой жизни превосходящей. От Нее и души<sup>2</sup> имеют неуничтожимость,

<sup>1</sup> Он назвал Причину «содержащей» потому, что она не только создала жизнь пребывающих в бытии, но и содержит их в пребывании.

<sup>2</sup> После ангельской жизни, следом он помещает бессмертие наших душ, сущих разумными; далее, за разумными душами, идет у него жизнь душ чувствующих, связанных с питанием или ростом, либо бессловесных животных и растений, каковую он и назвал «самым далеким отголоском», что мы выше многократно разъясняли. Жизнь же бессловесных и растений не является божественной, но принадлежит вещественному огню и духу. О таких, конечно, самых отдаленных, как

а все животные и растения — жизнь, — представляющую собой самый далекий отголосок жизни. При Ее исчезновении<sup>1</sup>, согласно Речениям, исчезнет всякая жизнь, а с Нею и погибшее от бессилия причастовать к Ней, возвращаясь внове, снова становится живым.

2. И первой получает дар быть жизнью сама-по-себе-жизнь, далее вся жизнь и по-отдельности каждое, чему дано быть, — способность жить соответствующим образом. Жизням сверхнебесным дается невещественное боговидное неизменное бессмертие и неуклонное непреложное вечное движение, что благодаря избыточествующей благодати распространяется и на жизнь демонов, ибо не от другой, но от той же самой Причины она имеет дар быть жизнью и пребывать. А людям как смешанным<sup>2</sup> даруется

---

говорится, жиянях говорят слова Давида: «Отнимешь дух их и исчезнут, и в персть свою возвратятся. Пошлешь дух Твой и созиждутся, и Ты обновишь лицо земли» (*Пс. 103, 29—30*). Эти божественные речения великий Дионисий относит только к чувствующим душам и к растительной жизни. С жизнью же существ умопостигаемых и нашей он это не связывает, ибо таковую жизнь Бог сотворил по существу бессмертной, и у существ умопостигаемых и наших душ Он жизни не отнимет, потому что тогда они перестанут быть сущностями. Конечно не о таких, а от земли возобновляющихся живых существах сказал это Давид. А относительно жизни добровольно отпавших демонов он прибавляет, что и она пребывает неуничтожимой, ибо так захотел создавший их Бог, несмотря на то, что они отпали от Бога. «Ибо непреложны дарования Бога» (*ср. Рим. 11, 29*), изначально сотворившего их бессмертными. «Далеким отголоском» он называет слабейшую сопричастность жизни и, так сказать, малую причастность к жизненной силе.

<sup>1</sup> О людях и конечном общем воскресении говорит псаломское изречение, которое немного раньше более ясно изложил отец. А здесь он привел изречение, говорящее обо всех, какую бы то ни было жизнь имеющих, которое показывает, что их следует рассматривать не иначе как имеющими жизнь от Бога. «Исчезновение» он употребил вместо слова «уход», как и «возвращаясь» — вместо «причастуя». О неспособности же такового причастовать этой жизни он сказал потому, что не от себя и не сами по себе они имеют жизнь, но получают ее от Бога. Ибо насколько они имеют что-то от самих себя, настолько таковое видится как не относящееся к жизни, а что они имеют от Бога, то некоторым образом оживает и, как он говорит, «снова становится живым».

<sup>2</sup> Удивительно хорошо и правильно научает он всем догматам. Передавая теперь учение об образе воскресения, он показывает, что, состоящие из бессмертной души и смертного тела, мы смешанны. Являющаяся сущностью души жизнь, говорит он, меньше жизни ангельских существ, потому он называет ее «ангеловидной», а не ангельской, — как

ангеловидная жизнь по возможности; от изобилия человеколюбия она и отошедших нас к себе обращает и призывает; и еще более божественно то, что обещано нас целиком, то есть души с сопряженными с ними телами<sup>1</sup> переставить к совершенной жизни и бессмертию. В древности это показалось бы противоестественным, мы же с тобой и Истина считаем это делом божественным и превосходящим природу.

Я имею в виду — превосходящим видимую нами природу, не всемогущую божественную Жизнь, ибо по отношению к Ней, Природе всех живущих и особенно — существ более божественных, никакая жизнь не вне природы или выше природы<sup>2</sup>. Так что полемические слова об этом Симонова безумия<sup>3</sup> да будут далеко отогнаны от божественного сообщества и твоей священной души. Ибо он забыл, как я думаю, и считает себя от этого мудрым, о том, что благоразумному человеку не следует пользоваться явным

не по-настоящему ангельскую, но только похожую, и говорит, что мы лишь отчасти являемся словесными душами, поскольку в целом состоим из души и тела. Про наши тела он говорит, что они делаются бессмертными в воскресении, замечая, что учение о воскресении казалось неверным древности, т. е. безумному учению эллинов, оттого что становиться бессмертным противоречит природе материи. Древности, говорится, свойственно безумие. Хотя и выше природы дело воскресения применительно к настоящей жизни, проведение которой связано с пищей, выделениями и болезнями, но для Бога ничто не вопреки природе и не выше природы, поскольку Он есть Причина всякой жизни.

<sup>1</sup> Заметь, что божественное Слово хочет, чтобы и наши тела были причастны бессмертию, согласно апостолу: «Ибо надлежит смертному сему облечься в бессмертие» (1 Кор. 15, 53).

<sup>2</sup> Это он сказал потому, что одному Богу по природе свойственно оживать.

<sup>3</sup> Он говорит, что существуют полемические слова Симона против нашего догмата, по которому наше тело восстанет и будет бессмертным, как против вещи, противоречащей природе. Выступив против Симона, в этом его обличили Ириней, Ориген, Ипполит и Епифаний. Великий же Дионисий божественно опровергает утверждение Симона, что воскресение мертвых противоречит природе: раз ничего не может быть против Бога, как может что-нибудь быть вопреки природе? Делать же, исходя из этих воспринимаемых чувствами явлений, умозаключения о непостижимой и для всех неявной Причине всего, т. е. о Боге, вот это поистине противоестественно. То, что мы считаем и думаем, как может опровергнуть то, что выше всяких чувства и мысли?



свидетельством чувства<sup>1</sup> как союзником в борьбе против неявной Причины всего. И ему надо сказать: ты говоришь против природы, ибо ничего нет, что было бы вопреки ей.

3. От Нее получают жизнь и заботу все животные и растения. И умопостигаемую ли, разумную ли, чувствующую ли, или питательную<sup>2</sup> и растительную, или какую-либо другую жизнь ни назови, или начало жизни, или сущность жизни, все из Нее, превышающей всякую жизнь, и живет, и оживляется, и в Ней как в причине единым образом предсуществует. Ибо сверхживая и живоначная Жизнь есть причина, оживительница, умножительница и разделительница всякой жизни и всякой жизнью должна быть воспеваема, соответственно плодородию всех живых, как всевозможная и вообще Жизнь, — созерцаемая и воспеваемая, — не как нечто нуждающееся в жизни, а как переполненное жизнью само-по-себе-живое, больше всякой жизни животворящее и сверхживущее, превышающее то, как человек может воспеть невыразимую Жизнь.

---

<sup>1</sup> Не следует, говорит он, из-за постижимого чувствами не веровать словам о Боге, Каковой есть неявная Причина всего. Ибо это действительно вопреки природе — говорить, что то, что выше чувств, опровергается тем, что доступно чувственному восприятию.

<sup>2</sup> Заметь, как он разделяет то, что касается причастности к жизни. Только нашу и чувствующую душу он называет началами жизни, ибо они суть начала для тел, начинающих благодаря им двигаться, чтобы жить. Умопостигаемые силы и наши души являются сущностями жизни, ибо они имеют сущность — словно некую материю, субстанцию и сам-по-себе-вид, — являющуюся жизнью, т. е. существующую благодаря жизни. Почему, как я сказал, души и оживляют тела. Бог же, будучи Причиной и Соисполнителем нашей жизни, как Содержатель и Разделитель, учинивший разнообразие всякой жизни — умопостигаемой, разумной, чувствующей, растущей, — есть Начало всего. Так что, оттого, что он выше сказал, что и солнце дает жизнь и питает все, не подумай, что оно имеет это от себя, а не от Начала и Причины всего.

**Глава седьмая**  
**ОБ ИМЕНАХ «ПРЕМУДРОСТЬ», «УМ», «СЛОВО»,**  
**«ИСТИНА», «ВЕРА»**

1. Теперь, если ты не против, воспоем благую и вечную Жизнь как премудрую и как саму-по-себе-премудрость, а главное как основу всякой премудрости, превыше всякой премудрости<sup>1</sup> и сознания сущую. Ибо Бог не только исполнен премудростью, «и разума Его нет числа» (Пс. 146, 5), но Он и выше всякого слова, разума и премудрости.

Это сверхъестественно уразумев, поистине божественный муж, общее наше и наставника солнце<sup>2</sup>, и сказал: «Немудрое Божие премудрее человеков» (1 Кор. 1, 25), — не только потому, что всякая человеческая мысль есть какой-то обман по сравнению с божественными совершен-

---

<sup>1</sup> Есть некоторые назойливые философы, которые заявляют: когда вы говорите, что Бог выше всякой премудрости и разума, вы делаете Его непремудрым и неразумным. Таковым следует отвечать: наш Бог выше всего мыслимого и существующего. И премудрость, и разум, и жизнь, и ипостась, и существование, и сущность мыслится нами, а Он выше всего этого не как непричастный к таковым (это ведь немыслимо, ибо Являющийся причиной происходящего, как может быть непричастен тому, что происходит от Него?), но потому что все произошло из Него и причастует Его целостности. Все ведь причастуемое старше того, что произошло из Него. Потому по справедливости Он называется и «Сущим», и «Веком», и «Временем» — как сотворивший и века и времена. Так же следует говорить и о Премудрости и Жизни, потому что Он является и их создателем. Ведь если мы скажем об этом иначе, то Бог окажется умудренным и вразумленным позже, что соответствует их дерзости, но не нам; да не будет!

<sup>2</sup> Заметить, что своим и святого Иерофея солнцем он называет апостола Павла. Заметить также, как отец понял изречение апостола: ведь Златоуст и прочие отцы поняли его как относящееся к Кресту.

нейшими разумениями с их твердостью и непоколебимостью, но и потому что для богословов обычно<sup>1</sup> применять к Богу отрицания в обратном смысле<sup>2</sup>. Так, и всесветлый свет Изречения называют «невидимым»; Многопетого и Многоименного они называют «Неизреченным и Безымянным»; повсюду Пребывающего и во всем Обнаруживаемого — «Непостижимым и Ненаходимым». Таким же образом, говорят, и ныне божественный апостол воспекает мнимую «глупость Божию» (*ср. 1 Кор. 1, 21, 25*): то, что

<sup>1</sup> Сказанное, — что у богословов существует обычай применять к Богу отрицательные суждения в противоположном смысле — мы могли бы понять так: желая по возможности представить божественный свет — что он неприступен, незрим, так что его ничто не может ощущать, ни невещественное, ни чувствуемое, — они называли его тьмой, как например: «Положил тьму покровом Своим» (*Пс. 17, 12*), — о чем сказал и божественный апостол: «Живущий в неприступном свете» (*1 Тим. 6, 16*). Ведь то, к чему ничто не способно приблизиться, подобно — от избыточности — невидимой тьме. Еще говорится: «Я удивился разуму Твоему, очень он силен, не могу ему сопротивляться» (*Пс. 138, 6*). Так же ведь и непостижимое и совершенно непомыслимое Божье знание уподобляется неведению, превосходящему всякое знание, свойственное тварям. Ибо неведение о Боге людей, мудрых в божественном, не есть невежество, а есть — знание, в безмолвии постигшее, что Бог непознаваем. Так ведь и вочеловечение Сына Божия называют опустошением, хотя оно и исполнено, более того, преисполнено премудростью, силой и спасением. Так и немощью Божией называют одержанную Крестом победу, потому что смертью были разрушены злые невидимые силы дьявола, и место смерти заняли воскресение из мертвых и царствие небесное. Таким же образом и глупость Божия, превосходящая всякую мудрость и знание людей, есть Божье видение. Можно понять, о чем идет речь, помыслив каких-нибудь еретиков, в числе каковых и эллины, которые воображают, что могут доказать посредством связанных с чувствами силлогизмов, что до самой смерти доведенное Божие воплощение невозможно. Имея в виду таковых, божественнейший Павел воскликнул, испытывая головокружение: «О бездна богатства и премудрости Божией! Как непостижимы судьбы Его!» (*Рим. 11, 33*). Ибо может ли путь познания, превосходящий всякую тварную премудрость, быть равным словам глупости, Богом не преподанным? Ибо словами, или связанными с чувствами доказательствами, когда им не предшествует вера, таинство представлено быть не может.

<sup>2</sup> «В обратном смысле», — т. е. придавая слову противоположный смысл, ибо благодаря утверждениям, утверждающим отрицания, проявляется Божье превосходство, что в другом месте он назвал силой превосходящего отрицания.

в ней кажется странным<sup>1</sup> и нелепым он возвел к невыразимой предшествующей всякому слову истине.

Но, как я сказал в другом месте, постигая превосходящее нас свойственным нам образом, окутанные<sup>2</sup> врожденными нам чувствами, низводя божественное до привычного нам, мы заблуждаемся, старясь через явленное постичь невыразимое божественное Слово. Следует знать, что наш ум обладает способностью<sup>3</sup> думать, благодаря чему он видит мыслимое, и превосходящим природу ума единством, благодаря которому он прикасается к тому, что выше его. В соответствии с этим, божественное надлежит постигать не нашими силами, но полным самих себя из самих себя исступлением и в Божьих обращении. Лучше ведь быть Божьими, чем своими, ибо кто окажется с Богом, тому и будет дано божественное.

Чтобы воспеть такую бессловесную<sup>4</sup>, безумную и глупую Премудрость наилучшим образом, скажем, что Она

---

<sup>1</sup> И крестное страдание и слова, что Бог пострадал плотью, кажутся странными, и невозможным — что Он в самом деле явил истину. Заметь, как понимает отец изречение Апостола: ведь Златоуст и остальные отцы понимали это относительно Креста.

<sup>2</sup> В других местах он пишет «вращаемые», что значит то же, что обращающиеся, валяемые. Этими словами он показывает, что не следует божественное сравнивать с человеческим.

<sup>3</sup> И выше мы сказали, что ум, чтобы думать, спускается из себя, нисходя до умозрений. Умозримое ведь ниже мыслящего как мыслимое и постигаемое и, конечно же, требует рассеивания и разделения единства этого ума. Ибо ум прост и неделим, умозрений же рассыпано великое множество, и это как бы виды ума. Поэтому разумного, т. е. мыслящего, меньше, нежели умопостигаемого, или же мыслимого. Он имеет в виду то единство ума — как яснее говорит об этом ниже, — с помощью которого ум устремляется к находящемуся выше его, т. е. предается созерцанию относящегося к Богу путем полного отказа от воспринимаемого чувствами и мыслимого, а также и от свойственного ему движения, чтобы таким образом воспринять затем луч божественного знания.

<sup>4</sup> Здесь он более всего поясняет, почему Божье безумие означает сверхпремудрое величество Божьей непостижимости: ведь будучи, говорит он, окружены чувственным, исследуя учение о нематериальном и сверхсущественном — о том, допустим, что касается Бога, — мы обманываемся, если делаем заключения на основе воспринимаемого чувствами. Например, слыша проповедь о единой поклоняемой Троице и внимая богословию, согласно которому Она триипостасна, нечленима и нераздельна, некоторые люди тут же испытывают головокружение, соотнося это с требующими места и пространства телами, и говорят: как

есть причина всякого ума и смысла, всякой премудрости и сознания, что Ей принадлежит всякая воля, от нее — всякое знание и сознание, и в Ней «все сокровища премудрости и ведения» «сокрыты» (Кол. 2, 3). Сверхпремудрая и всепремудрая Причина, согласно уже сказанному, есть ведь основание и самой-по-себе-премудрости, и всей мудрости в целом и во всех ее видах.

2. От Нее уразумеваемые<sup>1</sup> и уразумевающие<sup>2</sup> силы ангельских умов получают простые и блаженные разумения. Не в частностях, или от частных<sup>3</sup>, или от чувств, или из

---

возможно, чтобы три ипостаси существовали друг под другом и были нераздельны? Они ведь не умеют обманывать свои чувства, для того, чтобы быть мудрыми в божественном, и примеров тому десятки тысяч, и им Господь говорит: «Если Я сказал вам о земном, и вы не верите, как поверите, если буду говорить вам о небесном?» (Ин. 3, 12). И божественный Павел говорит: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием» (1 Кор. 2, 14). Так что Божье, с точки зрения людей, безумие есть ведь то самое духовное, за которым следует гнаться. Он назвал Премудрость глупой потому, что никакая премудрость не может Ее понять, равно как и бессловесной и безумной потому, что нет ни слова, ни ума, чтобы разъяснить Ее или постигнуть.

<sup>1</sup> Заметь, что и в среде ангелов есть уразумеваемые и уразумевающие силы, и, естественным образом, среди них есть и такие, что являются и уразумеваемыми, и уразумевающими. Так, высшие чины суть уразумеваемые, поскольку они уразумеваются нижними, и уразумевающие, поскольку они высшие и стремятся, по мере возможности, уразуметь превышающего все Бога: питаемые сверху разумениями, они питают слабо уразумевающих. Наши же души только уразумевающие, ибо, уразумевая доступным их познанию образом, насколько возможно, то, что их превосходит, они не имеют за собой ничего уразумевającego, чтобы и им быть уразумеваемыми. Ибо за нами — души бессловесные и лишенные ума. Разумения же божественных умов, в отличие от собственных нам, при которых наш ум исходит из частных, т. е. из воспринимаемых и чувствами повествующих слов, вместо восприятия множества видов, объединяя уразумения материальных вещей, позволяют нематериально созерцать все в целом.

<sup>2</sup> Понимай, что уразумеваемые они — по отношению к нам, уразумевающие же — по отношению к Богу.

<sup>3</sup> Мы пребываем в частностях благодаря органам чувств, ибо одно дело слух, другое — зрение, и остальные так же. И мы получаем знание о сущем от разделенных таким образом чувств, или же в разделенных на части разумениях из отдельных актов познания, или понимания, а иногда и из поясняющих слов, дающих ясное и полное объяснение явления. Ангельское же уразумевающее естество, как непричастное всему таковому, единым и простым разумением истины озаряется знанием.

слов вывода, собирают они божественное знание, и ничем, что имеет с этим общее, не пользуются, но чистые от всего материального и множественного, они умственно, нематериально, единовидно уразумевают умопостигаемое в божественном. И пребывает<sup>1</sup> их умственная сила и энергия облаченной в беспримесную и неязпятнанную чистоту, способной видеть божественные мысли, своей нерасчлененностью, нематериальностью и боговидным единством отражая, насколько это возможно, благодаря божественной Премудрости, божественные сверхпремудрые Ум и Слово.

И души наделены осмысленностью и им свойственно двигаться поступательно и вокруг<sup>2</sup> истины сущих, но, по причине частичности и разнообразной изменчивости, они

<sup>1</sup> Он говорит, что умственная сила и энергия ангелов имеет источником сверхъестественную Божью Премудрость. От Него ведь божественные ангелы имеют в причастии силу умственной деятельности и благодаря ей они постигают, созерцательно уразумевают, самих себя, сущее и идеи, каковые мысли он назвал принадлежащими Богу. Эта умственная энергия поступает к ним извне от Бога как от причины, и они разумеют сущее значительно лучше, чем души, знающие сущее на основе самого сущего и применительно к видам; т. е. они разумеют сущее более пространно, все кругом объемля. Ибо ангелы, по объединяющей их боговидности, уразумевают множество твари объединенно и нераздельно, не рассеиваясь во множестве различных существ — имеется в виду воспринимаемых чувственно, — как словесные души. Этого в какой-то мере удастаиваются, уподобляясь ангелам, и души, когда, собрав воедино разумение многого, они разом содержат в себе все неслиянно разделенным. Способность мыслить дается душам извне, в то время, как ангелы, являясь боговидными, уразумевают между собой и в себе. Это — об уразумеваемых. А как он думает о Боге, сказано и здесь, и выше, в пятой главе ближе к концу. А то, что мы сказали о душах, — об их способности мыслить как ангелы, собирая многое воедино, — они будут иметь это в совершенстве прежде всего при воскресении, когда, оказавшись снова в своих телах, воспримут совершенное знание сущего. Это будет дано в полной мере при воскресении праведникам, согласно сказанному: «И так всегда с Господом будем» (1 Фес. 4, 17), а также: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу» (1 Кор. 13, 12), т. е. научимся понимать сущее.

<sup>2</sup> Как понимать «поступательно», было сказано. Итак, «поступательно и вокруг», т. е. не вдруг приложением ума человеческая душа осиявается божественным знанием, но, по частям получая истинное понимание сущего, не обладая ангельским боговидением, она собирает к Единому, являющемуся Причиной, мысль о раздельно созерцаемых, и удастаивается равноангельских разумений.

остаются ниже объединенных умов, однако же, благодаря способности собирать многое воедино — в той мере, в какой это душам свойственно и возможно, — они удостаиваются равноангельских разумений. Но и сами чувства, не погрешив против истины, можно назвать эхом Премудрости. Также и демонский ум, — в той мере, в какой он ум, — происходит от Нее; но постольку, поскольку он обесмыслен и стремится достичь<sup>1</sup> того, чего не знает и не желает, его с большим правом надо назвать и отпадением от Премудрости.

Но если божественная Премудрость называется началом, причиной, основой, завершением, защитой и пределом самой премудрости и всякой премудрости, всякого ума и смысла, и всякого чувства, как же Сам сверхпремудрый Бог воспевается как Ум, Слово и Знатор? Ибо как Он может воспринять что-либо из умопостигаемого, не имея умственной энергии, или как Он может познать чувственное, пребывая выше всякого чувства? А Речения говорят, что Он все знает, и ничто не избегает божественного ведения.

Но, как я часто говорил, божественное следует понимать подобающим божественному образом. Ведь применительно к Богу безумие и бесчувственность надо трактовать, подразумевая преимущество<sup>2</sup>, а не недостаток, — равно как и приписывая бессмысленность Превосходящему смысл, несовершенство — Сверхсовершенному и Пресовершенному, неосязаемый и невидимый мрак — Свету неприступному, превосходящему видимый свет. Так что божественный Ум все понимает за пределами всему знанием, как Причина всего, в Себе сосредоточив опережающее знание всего, — прежде появления ангелов зная и производя ангелов, и все остальное зная и вводя в суще-

---

<sup>1</sup> По причине бессмысленности демонский ум стремится достичь равенства с Богом, но не знает, как этого можно добиться, не от природы страдая неведением, но добровольно избрав противоестественное. Заметь, что демоны имеют ум постольку, поскольку приобрели его от Добра. Обесмыслившись же и не захотев оставаться тем, чем были, они претерпели отпадение от Премудрости.

<sup>2</sup> О том, что то, что говорится о Боге в отрицательном смысле и наоборот, понимается в смысле превосходства.

ство изнутри<sup>1</sup>, с самого, так сказать, начала. Я думаю, именно это имеют в виду Речения, говоря: «Знающий все прежде бытия их» (Дан. 13, 42). Не от сущих ведь, изучая сущее, имеет ведение божественный Ум, но от Себя и в Себе: как Причина Он предымеет<sup>2</sup> и просодержит разумение, знание и сущность всего, не по наружности судя о каждом, но как знающий и содержащий единую причину всего, — подобно тому как свет<sup>3</sup>, являясь причиной тьмы<sup>4</sup>, предымеет в себе ее знание, не от иного чего зная тьму, как только от света.

Ведь, зная Себя, божественная Премудрость знает все материальное нематериально, расчлененное нерасчлененно, множественное объединенно, этим самым единым все и познавая и производя. И если по одной причине Бог

<sup>1</sup> Да никто от этого не поддастся неподобающим мыслям и не станет говорить, что Бог как Причина предымел в Себе и зло, а отсюда следует, что Он причина зол. Отец говорит ведь не об этом, ибо он уже показал, что зло не является сущим и не числится в сущих, — но о сущих в существе, т. е. об ангелах и прочих творениях, знание каковых Бог имеет, как он и прежде говорил, не от изучения того, что они собой представляют. Это ведь он показал, сказав: «Не от сущих ведь, изучая сущее», и: «не по наружности судя о каждом», — но, будучи Создателем таковых, знание Своих дел Он предымеет, зная их как только возможно, а также и то, ради чего Он приведет их в бытие. Превращение и оскудение таковых, или же неудача и бессилие, и вводят зло путем лишения естественного и произведения противоестественного. К этому ведь он привел пример со светом: с его исчезновением наступает тьма и имеет причиной отсутствие природы света. Подобным образом свойства оказываются старше их отсутствия и являются, если так можно сказать, причинами такового. Здесь же отец говорит о приведенном в бытие Богом и о природе каждого из таковых. Это, сказал он, и преднастало в Боге благодаря проведению и предопределению.

<sup>2</sup> Заметь, что знание предымеет и просодержит сущность.

<sup>3</sup> Суть притчи такова: ведь как, если кто-нибудь предположит, что этот видимый свет есть свет ума и разума, а затем мы спросим его, знает ли он тьму, он скажет, что знает, и даже прежде появления тьмы. И знает, скажет он, не по какому-то опыту (ибо как свет может знать тьму, если свет не станет тьмою?), но зная свет, поскольку свет существует. Потому-то и знает, что, если он скроет свой свет, никто *ничего* не сможет видеть. Так и Бог как Причина имеет в Себе знание всего, не из опыта его приобрета, поскольку в таком случае Бог окажется родившимся позже знания, либо в течение какого-то времени не знающим. Заметь также, что тьма является следствием, происходящим от исчезновения света, и это — против манихеев.

<sup>4</sup> Заметь, что тьма не от чего иного, как от света познается.



всем сущим передаёт бытие, то по той же единственной причине Он и знает все как из Него сущее и в Нем предсуществующее, не от сущих<sup>1</sup> получая знание о них, но Сам подавая каждому из них самопознание и знание других.

Таким образом, Бог не имеет<sup>2</sup> особого знания, каким Он знает Сам Себя, а другого общего — каким Он объемлет все сущее. Зная ведь Себя, Причина всего едва ли не знает того, что происходит из Нее и причиной чего Она является. Так что Бог знает сущее тем же знанием, каким знает Себя, а не в результате изучения сущего.

Речения говорят, что и ангелы<sup>3</sup> ведь знают происходящее на земле, не с помощью чувств<sup>4</sup> познавая это сущее, хотя они, все эти вещи, ощутимы, а согласно свойственной их боговидному уму силе и природе.

3. Вдобавок к сказанному следует задаться вопросом<sup>5</sup> как мы познаем Бога, не относящегося ни к умственному, ни к чувственному, ни вообще к сущему. Пожалуй, пра-

<sup>1</sup> Смотри, как, говорит он, Бог знает сущее, — не из знания всех, но из Своего собственного, — подобно тому, как свет знает тьму, ничего от тьмы в себе не имея. Об этом он многократно говорит в пятой главе, — как Бог, познавая, или мысля Себя, мыслит и познает сущее через прообразы.

<sup>2</sup> Нет никакой двойственности в божественном, пребывающем совершенно простым и превыше всего простым.

<sup>3</sup> Что ангелы знают о происходящем на земле, не чувством обращаясь к воспринимаемому чувствами, как мы, но высшей способностью уразумевая, ясно из разных речений, как например, из книги Товит, где говорится, что божественный ангел Рафаил сказал сыну Товии взять желчь вынырнувшей рыбы, как способную удалить бельмо с глаз (см. *Тов. 6, 9*), образовавшееся от воробьиного испражнения (*Тов. 2, 10*): никто ведь не подумает, что он научился врачеванию из опыта. Также и в книге Судей ангел при Гедеоне произвел огонь для жертвы из камня (см. *Суд. 6, 21*), зная, что огонь воспламеняет, не, как мы, благодаря чувствам, но благодаря дару свыше. Так же и прочее. А на тот случай, если кто-нибудь спросит: как же дьявол и ангелы его почувствуют вечный огонь? — и об этом будет сказано в соответствующем месте. То же — в книге Даниила, в главе о Валтасаре: писавший знал буквы, не учась (см. *Дан. 5, 25*).

<sup>4</sup> Заметь, что не с помощью чувств ангелы имеют знание чувственного, ибо, они пользуются не нашими органами чувств, а способностью и природой ума.

<sup>5</sup> Он задается вдобавок вопросом, как мы познаем Бога, и правильно говорит, что Божья природа — то, что она собой представляет, — никем никогда в тварном мире познана не была ни путем изучения, ни путем созерцания: этими ведь путями мы приступаем к невещественному. Познается же Бог из устройства творений. Ведь если, согласно бо-

вильно будет сказать, что мы познаем Бога не из Его природы<sup>1</sup>, ибо она непознаваема и превосходит всякие смысл и ум, но из устройства всего сущего, ибо это — Его произведение, хранящее некие образы<sup>2</sup> и подобия Его божественных прообразов; пускаясь далее в отрицание всего, путем и чином, по мере сил, выходя за пределы всего, мы восходим к превосходящей все Причине всего. Так что Бог познается и во всем и вне всего.

И разумом Бог<sup>3</sup> познается, и неразумием. И Ему свойственны и разумение, и смысл, и знание, и осязание, и чувство, и мнение, и воображение, и имя, и все прочее,

жественному апостолу, красота творений, т. е. того, что находится в становлении, являет Творца, то, конечно же, познавая, как устроено сущее, мы познаем Устроившего. Ибо сущее, т. е. виды и каждое из созданий, — значит, ангельские чины и все воспринимаемое чувствами, — суть образы и подобия божественных идей, являющихся прообразами, вечными мыслями Божиими, благодаря которым и в соответствии с которыми все было в Нем, не будучи в Нем иным, нежели появилось, приведенное в бытие. Как и в Апокалипсисе божественнейший Иоанн говорит, что один из старейших ангелов сказал ему, что все было и появилось, имея в виду, что были идеи, а все, что появилось, суть образы и подобия идей, или прообразов. Ведь постигающие умом суть образы умопостигаемых, а нижележащие — превосходящих. По отъятии же всего этого (отстранен ведь Бог от сущего, ничем из созданного Им не будучи, но невыразимо все превосходя) Бог познается как все превосходящий.

<sup>1</sup> Заметить необходимое средство защиты благочестия.

<sup>2</sup> Здесь следует разуметь, что предопределение представляет собой божественные прообразы, образами каковых и являются завершенные твари. Апостол назвал намерение определением, сказав в Послании к Ефессянам: «По предвечному определению» (*Ефес. 3, 11*). По всем, конечно, тварям, Бог познается, как художник по произведению. По существу же совершенно отделенный от всего и пребывающий потому для произведений непознаваемым, Он познается путем такового неведения, как равным образом и путем научного изучения и познания творений. Повторяя это, он возвращает свою речь на то же самое. Поскольку идеи и животных и всего, что в природе, присутствуют в Боге в целом, то не по-отдельности то, что здесь, является изображением и подобием того, что там. Все ведь, что здесь, суть образы того, что там. Даже душа представляет ведь собою образ и подобие *своей* идеи.

<sup>3</sup> Он проясняет, тщательно это разбирая, как Бог познается противоположными путями — и утверждениями, и отрицаниями. Ибо хотя выше, в первой главе, он и сказал, что нет ничего, что объяснило бы сущность Божию — это ни разумение, ни осязание, ни воображение, ни мнение, ни то, что он сказал там и здесь, каковое мы в соответствующих местах растолковали, ныне он говорит, что Бог — но не Его сущность — познается и тем, что там отрицалось, а также, что среди такового нет

и Он и не уразумеваем<sup>1</sup>, не осознаваем, не называем. И Он не есть что-то из сущих, и ни в чем из сущих не познается. И Он есть «все во всем» и ничто ни в чем, и от всего всеми Он познается, и никем ни из чего. И то ведь говорим мы о Боге правильно, что от всех сущих, чьей причиной Он является, соответствующим образом Он воспевается.

И существует также божественнейшее познание Бога, осуществляемое через незнание путем превосходящего ум единения<sup>2</sup>, когда ум, отступив от всего сущего, оставив затем и самого себя, соединившись с пресветлыми лучами, оттуда и там освещается недоступной исследованию глубиной Премудрости. Хотя, как я сказал, подобает Ее познавать и во всем, ибо она, согласно Речениям<sup>3</sup>, создательница всего, постоянно всем управляющая, и причина несокрушимого соответствия и порядка, постоянно соединяющая завершения первых с началом вторых, прекрасно творящая из всего единую симфонию и гармонию.

4. Как «Слово» же Бог<sup>4</sup> воспевается священными Речениями не только потому что Он податель и слова, и ума,

ничего для Его постижения. Как виновник всего Он познается из того, что от Него исходит, а как не являющийся ничем из того, что из Него, остается ни для кого не познаваемым. Как же Он познается и через неведение, он и здесь говорит, и выше было сказано, во второй главе.

<sup>1</sup> Благодаря творениям мы уразумеваем, когда соприкасаемся с наукой, и придерживаемся мнения, что Бог есть. Кто же, каков, или сколь велик Сам Бог, мы не разумеем, ни называем, ни умом, ни чувствами не воспринимаем. Подобно этому ведь и сказать: «Бог во всем» и «Его нет совершенно ни в чем».

<sup>2</sup> Заметь, что, судя по представленному выше, он воспринял единение превышающего ум Божьего созерцания.

<sup>3</sup> Это есть и в книге Премудрости Соломона — там говорится, что Премудрость «художница всего» (7, 21), — и в книге Притч: «Я была художницею при Нем» (8, 30), — и у Давида: «Все премудростью Ты сотворил» (Пс. 103, 24).

<sup>4</sup> Он говорит здесь о Боге-Слове, — почему Он называется Словом, что означает это наименование, и об одной причине, по которой Бог называется Словом, — потому что имеет в Себе причины всего сущего. Ибо логосы всякой природы пребывают в Нем как в Причине всякого создания. Благодаря Ему ведь всё. Ибо идеи и прообразы находятся в Нем не как нечто инородное, но являясь вечными Его умозрениями и всё, т. е. природу, творящими логосами. И природа ведь — логос, имеющий причину и происхождение, поскольку естества сущего существуют не попусту и не бесцельно. Называет же он Его Словом и как беспрепятственно сквозь все проходящего и даже до пределов все обходящего, как говорится в Послании к Евреям: «Ибо живо слово Божие и действенно» (4, 12) и так далее.

и премудрости, но и потому, что Он единым образом про-  
объемлет в Себе причины всего и во все распространяет-  
ся, пронизывая, как говорят Речения (*ср. Прем. Сол. 7, 24;  
8, 1*), все до конца, а прежде всего потому, что божествен-  
ное Слово простотой превосходит всякую простоту и, от  
всего свободное, все сверхсущественно превышает. Это  
Слово представляет собой<sup>1</sup> простую и поистине сущую ис-  
тину, в согласии с которой, как чистым и необманчивым  
знанием сущих, существует божественная вера, постоян-  
ное утверждение верующих, истиной их и им истину  
утверждающее в непреложном тождестве. Так что верую-  
щие имеют простое знание истины. Ведь если знание объе-  
диняет<sup>2</sup> познающих и познаваемое, а незнание есть при-

<sup>1</sup> Что Бог Слово, — само по себе и воистину сущая истина, по спра-  
ведливости есть простое знание сущих. Что же такое знание, он тут же,  
уча, присовокупляет.

<sup>2</sup> Поясняя то, что касается познания истины, Сам Бог-Слово, Иисус  
Христос, о Котором речь, говорит, что знание воистину объединяет тех,  
кто знает, с теми, кого знают: «И Я знаю Моих овец, и они знают Меня.  
Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца» (*ср. Ин. 10, 14—15*). Ибо  
поскольку знание, знающее то, что человек захотел узнать, соединяется  
с познанным, не оставляя относительно этого сомнений, не расщепля-  
ясь из-за сомнений различием в мнениях, не колебля и не порождая  
тем самым неведения по причине отсутствия уверенности, что познал,  
то и верные, соединившись знанием с познанным Христом, Каковой есть  
Бог-Слово, и укрепившись верой в Него, имея прочную и непоколеби-  
мую свойственную познавшим веру в то, что они познали Бога и Богом  
познаны, отступили ведь от неведения, о котором мы сказали, что оно  
разделяет, расщепляет и колеблет то одними то другими сомнениями не  
познавших то, что следует знать, и утвердились в уверенности, изве-  
стившись верой, что познали и тем самым соединились с Познанным.  
А тот, кто, находясь во тьме неведения по словам Апостола, его обма-  
ном «колеблем и увлекаем всяким ветром лжи человеческой» (*ср. Ефес.  
4, 14*), как в пучине морской буруемый (и это говорит ведь апостол),  
считает, что познавшие безумствуют, как и Фест сказал проповедовав-  
шему божественное знание Павлу: «Безумствуешь ты, Павел!» (*Деян. 26,  
24*). Познавший же и настоящий христианин, оттого что он поистине  
познал Христа и через Него стяжал богознание, — я имею в виду един-  
ственное знание истины (единственное же — простое и несложное зна-  
ние), — тот, отступив от мира, пребывает вне мирских мнений и обма-  
нов и знает себя как трезвящегося и избавившегося от многообманного  
неверия человека. Почему такие люди и умирают ежедневно за истину,  
не только вплоть до смерти постоянно подвергая себя за истину опасно-  
стям, но и постоянно кончаясь в отношении неведения, знанием же  
живя и свидетельствуя, что они христиане.

чина вечного изменения и дробления<sup>1</sup> неведающего в самом себе, то того, кто уверовал в Истину по священному Слову, ничто не отгонит от очага<sup>2</sup> истинной веры, у которого он способен сохранить постоянной недвижимую и непреложную тождественность.

Ведь объединившийся с Истиной хорошо знает, что он в своем уме, даже если многие увещевают его как из ума исступившего. Как и подобает, от них остается сокрытым, что он благодаря сущей вере исступил из обмана в Истину, а он сам поистине знает, что — вопреки тому, что они говорят, — он не безумен, но освобожден от непостоянного и изменчивого блуждания во всевозможном разнообразии обмана простой и вечно в равной степени равной себе Истиной. Так ведь и первенствующие вожди нашей богопремудрости каждый день умирают за Истину, всяким словом и делом свидетельствуя, как и подобает, что единственное<sup>3</sup> в своем роде христианское знание Истины — самое из всех простое и божественное, и более того, — что оно есть единственная истина и единое и простое богопознание.

---

<sup>1</sup> Раздроблением он называет здесь неустойчивость и многократную делимость сознания.

<sup>2</sup> Обители, жилища.

<sup>3</sup> Единственной он назвал нашу веру как простую и имеющую непогрешимое знание по-настоящему истинного.

### Глава восьмая

#### ОБ ИМЕНАХ «СИЛА», «СПРАВЕДЛИВОСТЬ», «СПАСЕНИЕ», «ИЗБАВЛЕНИЕ»; В НЕЙ ЖЕ О НЕРАВЕНСТВЕ

1. Но поскольку божественную Правду и сверхпремудрую Премудрость богословы воспевают и как Силу<sup>1</sup>, и как Справедливость, и Спасением Ее зовут и Избавлением, давай и эти божественные имена, по мере возможности, объясним. Что Богоначалие запредельно превосходит какую бы то ни было сущую и вообразимую силу, не думаю, чтобы кто-нибудь, вскормленный божественными словами, не знал. Ибо богословие многократно приписывает Ему господство<sup>2</sup>, отделяя<sup>3</sup> Его даже от сверхнебесных сил. Почему же богословы воспевают как Силу то, что за пределами всякой силы? Или же как мы должны понять применительно к Нему именование Силой?

2. Итак, мы утверждаем, что Бог есть Сила, потому что Он про-имеет в Себе и превосходит всякую силу; потому что Он причина всякой силы, все по непреклонной<sup>4</sup> и неограниченной мощи вводящая в бытие; потому что Он причина самого существования как силы в целом, так и каж-

<sup>1</sup> Заметь, почему Бог называется силой.

<sup>2</sup> Как то: «Господь сил, Он есть Царь славы» (Пс. 23, 10). [А также: «Господь сил с нами, Заступник наш Бог Иакова» (Пс. 45, 8).]

<sup>3</sup> Отделяя, т. е. отодвигая, отличая.

<sup>4</sup> «Непреклонной» (*ἄκλιτον*) он сказал, потому что — со своей вершины не сходящей. Ведь не «преклоняясь» мощью Бог творит, но оставаясь неподвижным и негибким в отношении силы, вводя сущее в бытие. Пожалуй, надо бы сказать «незапертая» (*ἄκλειτον*), поскольку она не запираема, поэтому он и добавляет «неограниченной»: не запирается ведь она, как в чем-либо бессильная; но всегда сила Божия открывается в способности все творить.

дой силы по отдельности; и потому что, обладая безмерной силой, Он не только доставляет силу всему, но и пребывает выше всякой, даже самой-по-себе силы. Он имеет сверхспособность бесконечное число раз создавать бесконечное число новых по сравнению с существующими сил, и бесконечные Им бесконечно создаваемые силы не могут когда-либо притупить Его сверхбезграничную силотворную силу. Кроме того, Его невыразимая, непознаваемая, невообразимая, все превосходящая сила, или избыток мощи, позволяет Ему придавать силу немощи<sup>1</sup> поддерживать и укреплять крайние из ее выражений, как это можно видеть на примере чувств: сверхъяркий свет достигает и притупленного зрения, а громкие звуки проникают, говорят, и в уши, не очень легко звуки воспринимающие. Ибо то, что вообще не слышит, уже не слух, и то, что вообще не видит, уже не зрение.

3. Это безмерно мощное преподание Божие распространяется во все сущее, и среди сущего нет ничего, что было бы совершенно лишено всякой силы, не имело бы либо умственной, либо словесной, либо связанной с чувствами, либо жизненной, либо вещественной силы. И само,

---

<sup>1</sup> Говоря о немощи, он имеет в виду эти материальные земные тела, каковые называет, как мы часто выше говорили, крайними отражениями, потому что они несовершенно, в соответствии со своим устройством, способны быть причастниками силы Божией. И ведь о наших телах сказано: «Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе» (*Фил. 4, 13*). Это можно видеть и на примере других живых существ, например, комаров, мошек и им подобных, — какая заключена сила в жалах у столь слабых и презренных тварей создавшим их Богом! Потому и в книге божественного пророка Иоиля Бог говорит о саранче, долгоносиках и гусеницах: «Сила Моя великая» (*Иоиль 2, 25*). Это удивительные и достовернейшие свидетельства того, что даже их достигает безмерность силы Божией. Но то же самое ты обнаружишь и у бездушных тварей, у трав, растений и металлов, видя их способность приносить или вред или пользу. В большинстве они податливы, но встречаются и твердые и крепкие, как адамант. Иначе. Говоря о немощи, которой придается сила, он имеет здесь в виду слабейшие из живых существ, от Бога имеющие достаточную, чтобы воистину быть, силу. Или же немощь надо понимать применительно к бездушной и совершенно неподвижной природе, которая осуществляющую силу, т. е. способность полностью существовать, получила от Бога.

если так можно сказать, бытие<sup>1</sup> имеет силу<sup>2</sup> быть от сверхсущественной Силы.

4. Из Нее происходят боговидные силы ангельских чинов; из Нее происходят и способность ангелов существовать неизменно, и все свойственные им бессмертным умам постоянные движения, и само их неуклонное и неубывающее стремление к добру. От беспредельно благой, Самой посылающей им это Силы они получили силу и быть таковыми<sup>3</sup>, и стремиться всегда быть, и саму силу стремиться всегда иметь силу.

---

<sup>1</sup> Невозможно т. е. было бы быть чему-либо, не будь это создано божественной силой.

<sup>2</sup> Он имеет в виду не только силу, дающую крепость: он называет силой также приспособленность к бытию определенным образом. Преподанием же называет выход вовне силы промысла и благодати Божией ради сущего — чтобы сущее существовало и появлялось. И первой силой он называет силу сущего. К таковому относятся умные бестелесные существа, называемые бессмертными; за умными по праву следуют разумные, называемые ныне одушевленными и словесными, ибо слово — это ум, благодаря которому душа называется разумной, сразу после ангелов; следующая, меньшая этой сила — сила чувств, которой наделены одушевленные бессловесные существа; далее — сила жизни, или растительная сила, свойственная всем растениям и травам, с помощью которой они растительным образом процветают; а после всех — сила, делающая сущностью, т. е. сила бездушных веществ, как то металлов и более близких к земле, каковая сила, созидая и доставляя способность выдерживать бытие, придает им и силу качеств, свойство быть горячими или холодными, или какими-то другими, и либо приносить пользу, либо каким-то образом быть полезными. Также силы влечения, способности постоянно хотеть и желать, податель — Бог. Он дает силу соединенному для любви и для общения, т. е. семенам всех, или первоначалам, навстречу соответственно друг другу шествующим, друг с другом смешивающимися, и вступающим в любовную связь, — дает способность чувственному рождать себе подобное. А когда это соединение и смешение соединяемых в любви, как мы сказали, первоначал начинает разделяться и отделяться, отделяемые части разобщаются, рождая животных, растения и тому подобное. И это разделение, или разобщение, получает от Бога силу быть соответственно виду рождаемого. Он ведь сказал, что сложение и разделение — это соединение и любовь, а несовместимость видов назвал «разделением». Заметь, что и саму устремленность ангельские силы имеют от Бога.

<sup>3</sup> Природа бытия стремится быть не произвольным, но необходимым и полезным для существования образом. Поэтому он и сказал «быть таковыми» и о стремлении иметь силу от божественной и безмерно сильной Сущности, чтобы быть необходимым образом.



5. Излияния неистощимой Силы доходят до людей, животных, растений и всей природы и придают соединенному силу любить друг друга и общаться, а разделенному — силу существовать свойственным каждому образом в своих пределах, не сливаясь с другим и не смешиваясь; они поддерживают чины и благие порядки<sup>1</sup> всего в собственном благе; соблюдают бессмертные жизни ангельских единиц невредимыми, а вещество и порядки небесных тел, светил и звезд неизменными<sup>2</sup>; дают возможность существовать вечности; поступательными движениями разделяют круговорот времени, а возвратом в прежнее состояние, соединяют; дают огню<sup>3</sup> силу не угасать, а течению воды не истощаться; массе воздуха сообщают границы; землю основывают ни на чем; ее живые порождения сохраняют неиспорченными; стихии во взаимной гармонии и неслиянном и нераздельном взаимопроникновении сберегают; союз души и тела поддерживают, питательные и растительные силы растений приводят в действие; управляют все осуществляющими<sup>4</sup> силами; неразрушаемость

<sup>1</sup> «Благими порядками» он называет благим образом существующие установления и благоустроенные благообразные порядки творения, имея в виду порядки простых ангельских единиц; единицами же называет самые простые, бестелесные и невещественные из сущностей. Заметь, что о звездах он говорит как о вечных.

<sup>2</sup> Не подумай, что небесные сущности существуют вечно, ибо, по написанному, они «суть служебные духи» (*Евр. 1, 14*), но разумеи, что речь идет о сохранении в неизменности изначала для них Богом установленных границ. Поступательным движением времени он называет его протяженность и устремленность в будущее, а разделением — возвращение благодаря смене времен года или же часов вновь к тому же его значению, почему он и назвал движение времени круговоротом. Или же он называет поступательным движением движения блуждающих звезд, через определенное число лет проходящих промежутки между двенадцатью так называемыми домами; возвратом же — возвращение от некоей точки в ту же самую точку; так, солнце за год минует двенадцать домов, проходя от так называемого овна к тому же самому овну, или луна за месяц и остальные пять планет так же: по ним ведь измеряются времена.

<sup>3</sup> Имеется в виду — эфирного. Он говорит о четырех элементах и — что земля ни на чем не основана. Писание же говорит: «На водах основал еси» (*ср. Пс. 23, 2; 135, 6*).

<sup>4</sup> Осуществленным называется, по-видимому, и все бездушное и бесчувственное; и ясно, что так оно называется от глагола «существовать».

пробытия всего обеспечивают; и само обожение<sup>1</sup> даруют, силу для этого посвященным подавая.

И вообще нет ничего из сущего, лишённого вседержительской защиты и окружения божественной Силой. Ибо не имеющее вообще никакой силы и не существует, и ничего не представляет собой, и вообще никак не имеет места<sup>2</sup>.

6. Однако же Елима маг<sup>3</sup> говорит: «Если Бог всемогущ, почему же ваш богослов утверждает, что Он чего-то не может?». Это он укоряет божественного Павла, сказавшего, что Бог не может «Себя отречься» (2 Тим. 2, 13). Напомнив это, очень боюсь, всерьёз размышляя о том, какой у этого богословский смысл, быть осмеянным за глупость, как если бы покушался разрушить непрочные, построенные играющими на песке детьми домики или старался попасть в недоступную цель.

Ведь отречение от себя<sup>4</sup> есть отпадение от истины, истина же есть сущее, и отпадение от истины есть отпадение

<sup>1</sup> Обоживаются праведники и ангелы, согласно словам: «Я сказал: вы боги» (Пс. 81, 6).

<sup>2</sup> «Местом» он называет приведение в бытие; вследствие чего: не-причастное силе не существует в творении.

<sup>3</sup> Этим обнаруживается древность этого святого мужа, ибо он знает, что сказал Елима маг, который противился святому Павлу на Кипре, и которого упоминают Деяния святых апостолов (13, 8—11). Однако же много подобных Елиме в Аравии, которые говорят нам, утверждающим, что Иисус Христос, Бог-Слово, пострадал за нас плотью, но не божеством: Если вы не согласны, что Он пострадал божеством, в соответствии с желанием, то вы делаете Бога немощным, заявляя, что невозможно для божественности пострадать за нас, даже по желанию. Таковым следует отвечать, что не захотел Бог, имея, чём пострадать, чтобы это произошло вопреки природе, — чтобы пострадала бесстрастная по природе божественность. Смотри, как он объясняет апостольское высказывание: «Не может Бог от Себя отречься» (2 Тим. 2, 13).

<sup>4</sup> Как было сказано, Елима маг посмеялся над словами божественного Павла, что Бог не может отречься от Себя. А что он сказал Павлу — что невозможно доказать, что Бог не может делать что хочет, в том числе отречься от Себя, — это в высшей степени философски опровергает великий Дионисий. Он говорит, что Бог есть истина, истина же есть сущее; а ложь, как не имеющая основания, не является сущим. Так что если Бог отречется от Себя, то истина, солгав, делается не-сущим. А разве может это произойти? Поэтому применённое к Богу «не может» есть выражение неопишуемой силы. Подобный этому получится смысл, если сказать, что Бог может сделать Себя не Богом и отойти в небытие, — что наряду с невозможностью содержит и кощунство. Как можно

от сущего. Если, таким образом, истина есть сущее, отрицание же истины — отпадение от сущего, то Бог от сущего отпасть не может, а небытия нет<sup>1</sup>. Как, пожалуй, кто-нибудь скажет: Он не может не мочь и не знает по лишенности неведения. Не уразумевший этого философ напоминает неопытных атлетов, которые в своем воображении часто считают противников слабыми, и, мужественно борясь с тенью отсутствующих и напрасными ударами смело поражая воздух, воображают, что побеждают своих противников, и восхваляют себя, даже не зная, какая у них сила.

Мы же, подражая, по возможности, богослову, воспеваем сверхсильного Бога как всесильного, как блаженного, как единого Владыку, как Господствующего в Своем вечном владении, как ни в чем от сущего не отпавшего, более того, превосходящего и предымеющего все сущее, сверхсущественного по силе и всем сущим обильным из-

---

сказать: Сущий будет не-сущим? Значит, не может, т. е. бессилен Бог сделать Себя не существующим; иначе говоря, Ему невозможно не быть. Так что и невозможность для Бога, а именно невозможность быть Богом, оказывается невозможной. Ведь как свет, поскольку он свет, не может стать тьмой, так и это невозможно для Бога по безмерности истины. Таким образом, Бог не знает, как не знать, по лишенности этого: такового Богу не дано. Существовая, Он вообще не знает что такое неведение, как возможно чего-нибудь не знать. По лишенности этого Он не знает, как не знать. Неведение ведь есть лишенность, а не сущность, и она вне сущности, относительно которой имеет место лишенность. Это ведь недостаток того, что должно быть. Стало быть, Бог лишен возможности не знать и никоим образом не знает, как не знать. Если же мы скажем, что Бог не ведает неведения не по причине лишенности, то незнание окажется свойством Его сущности. А если бы Его существо было свойственно неведению, то Бог оказался бы тьмой, ибо неведение есть тьма. Так же возвышенно разумей и выражения: «Невозможно для Бога солгать» и «Сын ничего не может сделать от Себя, не видя, как что-то делает Отец», — равносильно чему сказать: «Невозможно, чтобы Отец хотел одного, а Сын другого», — ибо одна божественная воля у единой поклоняемой Троицы. Не известно ведь нам, что Сын Божий и Бог, Один из всепетой и всенепорочной Троицы, став человеком, воспринял человеческие желания естественно и безгрешно.

<sup>1</sup> Отрицание отрицания создает утверждение. Так что говоря, что небытия в Боге нет, он утверждает Его бытие. В таком же смысле он говорит: «не может не мочь», — равно как: «не знает неведения», из чего следует, что Он все знает и может. Хорошо, что он прибавил здесь «по лишенности», ибо такие выражения как «не может» и «не знает» говорят не с превосходством, но в отрицательном смысле.

литием от избытка растущей силы способность быть и само бытие даровавшего.

7. Также Бог воспевается как Справедливость<sup>1</sup> — как всех по достоинству наделяющий, и благомерность, и красоту, и благочиние, и устройство, и все распределения, и порядки назначающий каждому в соответствии с поистине сущим справедливейшим пределом, и для всех и каждого из них являющийся Причиной самостоятельности. Ибо все божественная справедливость учиняет и определяет, все сохраняя беспримесным, с другим не смешанным, и всем сущим каждому подобающее даруя, в соответствии с принадлежащим каждому из сущих достоинству.

И если мы это говорим правильно, то те, кто укоряют<sup>2</sup> божественную справедливость, сами не понимают, что оказываются виновными в явной несправедливости, ибо заявляют, что у смертных должно быть бессмертие, у несовершенных совершенство, у существ свободных в движении<sup>3</sup> внешнее принуждение, у изменчивых тождественность, совершенство силы у слабых, что сущие во времени должны быть вечными, подвижные по природе неизмен-

<sup>1</sup> Заметь, почему Бог есть Справедливость. Предел справедливости есть добродетель, распределяемая в соответствии с достоинством или собственными интересами душевных частей; или середина между своскорыстием и невыгодой; или способность распределять поровну; или способность стремиться к общей выгоде; или искусство воздавать должное, и не воздавать, и оставаться нейтральным.

<sup>2</sup> Речь идет о людях, говорящих о Боге неправду, как сказал Псалмопевец (ср. Пс. 62, 12). Здесь он вовремя обнаруживает нелепость их речей. Ибо они говорят: «Самодвижущиеся, т. е. самовластные, и хозяйева своих устремлений, ради чего мы рождены самовластными? И больше мы не желаем, чтобы нам давали возможность грешить», — не зная, что камнями, движимыми другими, хотят они быть. Говорят они также: «Почему, имея земные тела, мы не пребываем в тождественности, т. е. не непреложны и не бессмертны, пользуясь материальным и временным?», — что свойственно тем, кто не знает разницы в природе чувственного и разумного и тяжело болен бессмыслием. Ведь наше материальное, временное и изменчивое тело естественным образом нуждается в подобном, т. е. временном и материальном. Душа же, созданная невещественной и бессмертной, естественным образом имеет самовластность по причине подобия Создателю. Не понимая разницы между тем и другим, укоряющие, видя такую благочинность, поносят божественный промысел. Это означают слова: «и вообще свойства одних готовы передать другим».

<sup>3</sup> Самовластных.

ными, наслаждения временные вечными, и вообще свойства одних готовы передать другим. Следует знать, что божественная справедливость потому и является поистине истинной справедливостью, что всем дает свойственное им, в соответствии с достоинством каждого из сущих, и природу каждого сохраняет согласно ее чину и силе.

8. Но кто-нибудь скажет<sup>1</sup>: нет справедливости, если праведных людей оставляют без помощи, когда их угнетают злые люди. На это следует ответить: если люди, которых ты называл праведными, любят то, чего домогаются на земле приверженцы материи, то они совершенно отпали от божественной любви, и я не знаю, как они могут быть названы праведными, предпочитая воистину возлюбленному и божественному незаслуживающее уважения и любви, недостойное их похвал. Если же они любят поистине сущее, то когда кто-то, желая чего-то, желаемое получает, следует радоваться. А не тогда ли особенно люди приближаются по добродетелям к ангелам<sup>2</sup>, когда в стремлении к божественному, по возможности, отходят от пристрастия

<sup>1</sup> Имеются в виду люди, говорящие: как же не несправедлив Бог, если Он позволяет негодиям причинять зло праведникам? Иначе. Здесь он исследует суть возражения, высказанного нам другими, ибо говорит: «кто-нибудь скажет» и прочее, опровергая это благочестиво и боголюбиво. Ибо он говорит: по какой причине позволяет Бог, будучи справедливым, обидчикам и лихоимцам поступать несправедливо по отношению к благочестивым мужам? (ибо мы видим многих праведных людей потерпевших ущерб либо в имуществе, либо в делах от обидчиков и лихоимцев), — и правильно отвечает, ибо говорит, что благочестивым не подобает иметь пристрастие к земному и временному, поскольку тогда они больше не благочестивы. Им надлежит предпочитать поистине достойное любви божественное. Стремящиеся к имуществам больше не благочестивы. И вопрос получает ответ, ибо вот что божественный Павел говорит: «Для чего бы вам лучше не оставаться обиженными?» (1 Кор. 6, 7). Говоря не заботиться о мирском и вновь божественной любви научая, в которой не может быть ни несправедливости, ни лихоимства, говорит: «Кто отлучит нас от любви Божией: скорбь, или теснота?» и так далее (Рим. 8, 35). Подверженных страстям он называет приверженцами материи, к одному лишь земному привязанными; а быть недостойным похвал значит казаться менее похвальным.

<sup>2</sup> Заметь, что можно и применительно к ангелам, равно как и применительно к Богу, говорить о добродетели, поскольку сказано: «Покрыла небеса добродетель Его» (Авв. 3, 3), и что несправедливость в отношении материальных дел есть дело божественного промысла, подвигающего стремиться к более божественному.

к материальному!<sup>1</sup> Особенно же мужественно в этом упражняются, когда претерпевают за Добро беды. Так что истинно будет сказать, что характерное свойство божественной справедливости не прельщать<sup>2</sup> и не губить мужество лучших<sup>3</sup> людей материальными подаяниями, и если с кем-то это начнет происходить, не оставлять людей без помощи, но утверждать их в добром и нерасслабленном стоянии<sup>4</sup> и по достоинству воздавать им за то, что они такие.

9. Эта божественная справедливость воспевается и как Спасение всех, потому что она поддерживает и сохраняет особые у каждого и несмешанные с другими сущность и чин, беспримесно будучи причиной свойственных всем особенностей поведения<sup>5</sup>.

Если же кто-то воспоеет Спасение и за то, что оно спасительно изымает все из худшего<sup>6</sup>, мы и этого гимнопевца

---

<sup>1</sup> Обрати внимание: он говорит, что отсутствие пристрастия к материальным вещам свидетельствует о большей мужественности, или доблести, ибо являющиеся рабами мирских и телесных страстей по справедливости называются женоподобными; и что божественная справедливость поэтому, не желая, чтобы мы прельщались сладостями и погибали, подвигает нас пренебрегать таковыми, в соответствии со сказанным: «Ибо Господь, кого любит, того наказывает; бьет же всякого сына, которого принимает» (*Притч. 3, 11–12; Евр. 12, 6*). Так что же? Те, кто имеют богатство, не любимы Богом? Ты сам скажешь, что, во-первых, не богатство само по себе зло, но пристрастие к нему и плохое его использование. А затем, Бог знает слабых среди нас и, желая спасти их, в поощрение дает им и добро, и равным образом блеск жизни, не ведая, что это такое. Как же так делает «Знающий все прежде бытия его» (*Дан. 13, 42*)? — Чтобы никакого оправдания мы не имели, по апостолу: «Итак, неизвинителен ты, человек» (*ср. Рим. 2, 1*), — а также: «Имеем Первосвященника великого, Который может сострадать нам в немощах наших» (*ср. Евр. 4, 15*).

<sup>2</sup> Прельщать означает обманывать посредством наслаждения; попросту же говорится «улаживать».

<sup>3</sup> Желанных.

<sup>4</sup> Нерасслабленным стоянием он называет неразмягченное сопротивление возбуждению земными вещами и непреклонность к материальному вопреки искушениям.

<sup>5</sup> Особенности поведения он назвал движение каждого из сущих, соответствующее его природе. Невозможно ведь людям делать дела ангелов, или воде — дело огня, и наоборот.

<sup>6</sup> Не подумай, что «худшего» относится к творениям, ибо в них нет никакого зла; здесь имеется в виду прегрешение, случающееся по нашему произволению вследствие лишенности блага. Бог спасает нас от него, если мы с желанием прибегаем к Нему.

всеобщего спасения полностью примем и оценим за то, что первым делом в спасении он считает поддержание всего неизменным, согласным с самим собой, немятежным и несклонным к худшему<sup>1</sup>; сбережение всего непобедимым, неподверженным нападениям, собственными для каждого смыслами украшаемым; избавление всех от всякого неравенства и вторжения в чужие пределы; и соблюдение пропорций<sup>2</sup> каждого не меняющимися и не переходящими в противоположные. Не вопреки ведь мысли<sup>3</sup> священного богословия он воспевает спасение этого рода как избавляющее все сущее всех спасающей благодатью от отпадения от собственных благ, насколько природа каждого из спасаемых это допускает. Потому и называют богословы это Избавлением, что Оно не позволяет воистину сущему отпасть в небытие, и, если что-то уклоняется к погрешности и бесчинию, и претерпевает какой-то ущерб в полноте собственных благ, то Оно и его от страдания, немощи и лишения избавляет, недостающее восполняя и немощное потечески укрепляя<sup>4</sup>, от зла возвышая и, более того, в добре восстанавливая, возмещая отпадшее благо, в чин и порядок обращая его бесчиние и беспорядок, в неповрежденное состояние возвращая и от всего испорченного<sup>5</sup> освобождая.

---

<sup>1</sup> Разумей, что он говорит это о воспринимаемом чувствами и сущем в разряде твари, Бог сохраняет все в свойственном каждому благодатью устройстве. Все ведь это осталось непреложным и пребывает таким, каким было создано. На это указывает «неизменным». Несклонны же они к худшему либо потому, что Он создал их предызбранными, либо потому, что ничто из этого не покинуло своего устройства, и не было переведено к низшим. Небо ведь и земля сохранились, а также и то, что в них. Выражения же «избавление от вторжения в чужие пределы» и «сохранять неизменными свойства каждого» понимай так, что первоначала продолжают быть противоположными друг другу, как то горячее и холодное, влажное и сухое, и каждое из них остается в собственной целостности и не превращается в противоположное. Никогда ведь огонь не становится водой, ни вода огнем. Хотя и сходятся они по повелению Создателя, но каждое из них остается собой, сохраняя свои особенности.

<sup>2</sup> Пропорциями он называет слаженность и соразмерность каждой природы.

<sup>3</sup> Т. е. не вне мысли Писания.

<sup>4</sup> Поддерживая.

<sup>5</sup> Поврежденного, причиняющего позор и непригодность.

Но об этом и о Справедливости, измеряющей и определяющей равенство всех и удаляющей всякое неравенство<sup>1</sup>, происходящее от убавления свойственного всем и каждому равенства<sup>2</sup>, уже было сказано. Если же кто-то имеет в виду неравенство<sup>3</sup>, вообще всех от всех отличающее, то такое неравенство Справедливость оберегает, не допуская, чтобы произошло смешение всего со всем, сохраняя все сущее в соответствии с тем видом, в котором каждому свойственно быть.

---

<sup>1</sup> Он говорит не об удалении неравенства вообще, но такого, какое бывает у сущих одного порядка, имея в виду, что не равно и не одинаково каждое из творений сохраняет тождественность тому, что соответствует его природе, почему он и прибавил «от убавления». Поскольку сущее существует недифференцированно и неравно, неравенство не отрицается.

<sup>2</sup> Зная два смысла, в каких говорится о неравенстве, он оба их разъясняет и говорит, что Бог называется Справедливостью, поскольку следит за равенством всего, а неравенство из всего изгоняет. Теперь же он говорит о неравенстве, происходящем от убавления равенства, т. е. от излишества. Ведь давать каждому равно, соответственно достоинству — это значит содержать все и сохранять. Сказав об этом, он присовокупляет и другой смысл, в каком говорится о неравенстве. Он знает, что некоторые люди называют умопостигаемые бестелесные виды, первые из сущих начал, я говорю о бессмертных созданиях, единицах, т. е. простых сущностях, равенством и тождественностью. Существа же, воспринимаемые чувствами, каковые суть делимы и существуют в изменчивости, различиях и в других отношениях по-разному, именуют неравенством и разностью. Так вот, он говорит, что если кто-то подумает об этом неравенстве, различии видов воспринимаемого чувствами, в соответствии с которым происходит возникновение животных, растений и прочего, то такого неравенства Бог есть Страж и Хранитель, не дающий противоположному слиться воедино и совместно по причине смешения прийти к гибели. Ведь как привел Он все в бытие, так и оберегает все, и все существует таким, каким возникло изначально.

<sup>3</sup> Заметь, что он говорит о неравенстве и различии сущего во всем по отношению ко всему и что такое неравенство справедливость Божия оберегает. Заметь, что существует и природное неравенство.



### *Глава девятая*

#### **ОБ ИМЕНАХ «ВЕЛИКИЙ», «МАЛЫЙ», «ТОТ ЖЕ», «ДРУГОЙ», «ПОДОБНЫЙ», «НЕПОДОБНЫЙ», «ПОКОЙ», «ДВИЖЕНИЕ», «РАВЕНСТВО»**

1. Поскольку и такие имена, как Великий, Малый, Тот же, Другой, Подобный, Неподобный, Покой и Движение прилагаются ко всеобщей Причине, давай, по мере наших сил, рассмотрим и эти образы богоименования<sup>1</sup>.

Бог воспевается в Речениях как «Великий»<sup>2</sup>, и «в величии», и в «легком дыхании», являющем божественную малость; и как «Тот же» — когда Речения говорят: «Ты же — Тот же» (*Пс. 101, 28*); и как «Другой» — когда те же Речения изображают Его многообразным и многовидным; и как «Подобный» — как субстанция подобных и подобия; и как «Неподобный всем», потому что нет Ему подобного. И — как «Стоящий», «Недвижимый», «Сидящий во век» и как «Движимый» — как во все проходящий; и дру-

---

<sup>1</sup> В высшей степени мудро, переводя от эллинов к истине, говорит он «образы богоименования». Те ведь создавали некие изваяния, не имеющие ни рук, ни ног, которые называли гермами, и делали в них пустые ниши с дверцами, вроде стенных ларчиков. Внутри них помещали изваяния богов, которых чтили, а снаружи гермы запирали. Гермы казались простыми, но внутри них находилась красота их богов. Так же следует разуметь и здесь: имена в Писании, относящиеся к единому существу и истинному Богу, недостойны быть говоримыми о Боге, как то «Малое», «Сидение» и прочее; но если раскрыть имена и разъяснить их достойным Бога образом, то окажется, что внутри них содержатся изваяния и божественные образы Божьей славы.

<sup>2</sup> Бога называют великим не по сравнению с чем-то другим, подобно тому, как бык больше овец, или боб пшена, но по причине несравненного и поистине непостижимого божественного величия. Это ведь означает «особенное», — т. е. указывающее на особенность.

гими подобными этим божественными именами Бог воспевается в Речениях.

2. Великим же Бог называется<sup>1</sup> как обладающий Своим особенным величием, которое передается от Него всем великим, изливаясь и простираясь вне и выше всякого величия, всякое место объемля, всякое число превосходя, всякую безмерность переходя, и по причине преисполненности Его великими делами и источаемыми Им дарами, так как, делаясь всем причастными, они и по безмерном их излитии совершенно не уменьшаются, оставаясь столь же преизбыточными, и от причастий не умаляются, но еще более проистекают. Величие это и беспредельно<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Хотя он и объясняет применяемые к Богу наименования, но необходимо прояснить их свидетельствами Писания. «Великим» Бога называют, т. к. написано: «Велик Господь наш и велика сила Его» (*Пс. 146, 5*), — и сколько другого есть похожего в Писании. А то, что Он «Мал», показано в Третьей книге Царств, где Господь говорит Илие пророку: «Вот, звук легкого дуновения, и там Господь» (*3 Цар. 19, 12*), — откуда ясно, что Он объемлем легким дуновением, а это свидетельствует о малости. Что Он — «Тот же», и отсюда ясно и из слов: «Я есмь и не изменяюсь» (*Мал. 3, 6*). Что «Другой», следует из того, что Иезекилию Он явился как человек из огня и электра (*см. Иез. 1, 26*) и из другого места: «Очи Его как лампы» (*ср. Дан. 10, 6*), и из прочего, как то образ меди и печи в словах Иоанна в Апокалипсисе (*см. Откр. 1, 15*). «Подобный» же, — потому что по образу Своему, как говорит Писание, создал Он человека (*Быт. 5, 1*). А «Неподобный» — согласно словам Исайи: «Кому вы Меня уподобили? — говорит Господь» (*Ис. 40, 25*), ибо нет ничего подобного Ему. «Стоящий» и «Недвижимый», — согласно словам Моисея о скале: «Здесь Я стоял прежде, чем ты был тут» (*ср. Исх. 17, 6*) и тому подобное. «Сидящий» же — у Варуха: «Ты — сидящий во век, а мы — погибающие во век» (*Вар. 3, 3*), а также: «Сидящий на херувимах» (*Пс. 98, 1*). «Движущийся», — потому что сказано: «И вззошел на херувимов и полетел» (*Пс. 17, 10*), — а также: «Давайте, сойдя, смешаем языки их» (*Быт. 11, 7*) и «Наклонил небеса и сошел» (*2 Цар. 22, 10*). Пока хватит, по мере же изложения необходимое будет поясняться.

<sup>2</sup> Поскольку Бог имеет всесовершенный предел, пребывая сверхсовершенным, Он и сверхбеспределен, как о том сказано: «И царству Его не будет конца» (*Лк. 1, 33*). Но Он и выше всякого числа. Хотя и говорится ведь, что Бог един и Единое, однако Он превыше Единого. Ведь единица в собственном смысле слова обнаруживает связь со многими происходящими из нее числами и считается как бы началом множества чисел. Равным образом и Бог соизволил выделить единицу из того, что возникло из нее, т. к. единица проста, не имеет сама по себе частей и несоставна. Но Бог превосходит и ее, т. к. Он выше единого, почему и сказано: «И разума Его нет числа» (*Пс. 146, 5*).

и неизмеримо, и неисчислимо; эта чрезмерность и соответствует абсолютному и сверхпростирающемуся излитию необъятного величия.

3. Как о Малом и Тонком о Нем говорят постольку, поскольку Он находится за пределами всякого объема и измерения и беспрепятственно сквозь все проникает. Малое является ведь и причиной всего, ибо не найдешь ничего, непричастного идее малости. Применительно же к Богу Малое<sup>1</sup> должно разуметь как Его свойство невозбранно проходить сквозь все и действовать во всем, «и проникать<sup>2</sup> до разделения души и духа, связок и мозга костей и различающих помышлений и разумений сердца» (ср. Евр. 4, 12), и вообще всего сущего. Ибо «нет твари, сокровенной от Него» (Евр. 4, 13). Это Малое бесколичественно, бескачественно, неуловимо, бесконечно, неопределимо, всеобъемлюще, само же необъемлемо.

4. Имя То же указывает на сверхсущественно Вечное, непреложное, пребывающее в Себе, равным образом всегда Самому Себе равное; одновременно во всем равным образом присутствующее; твердо и чисто Само по Себе в Себе в наилучших пределах сверхсущественной тождественности утвержденное; неизменяемое, постоянное, неуклонное, неизменное, беспримесное, невещественное, простейшее;

---

<sup>1</sup> Все ведь сущее, и очень большое, и весьма малое, причастно к обладанию малым. Ничто ведь из сущего не избежало малого, проявляющегося во всем, либо потому что движется, увеличиваясь, от малого к большому — это говорит отец, либо потому, что в большом усматривается малое, а не в малом большое, благодаря ему самому являющееся большим.

<sup>2</sup> Здесь имеется в виду сверхспособность проникновения Бога в бестелесное. Этот ведь смысл имеет «проникать до разделения души и духа». Это показывает, что и само бестелесное и единообразное в душе может быть Богом разделено. Потому Бог и знает мысли, мыслимые движущимся и действующим умом, при всей их бестелесности и неразделимости. Ибо что есть между умом и мышлением? Бог проникает между ними, о чем и говорится: «Ты уразумел помышления мои издали» (Пс. 138, 3). Но и между душой и духом, т. е. туда, где у нас крепятся чувства, с помощью чего душа воспринимает чувственное и мы осмысляем наблюдаемое, беспрепятственно проникает Бог. Этот дух эллинские мудрецы называют силой и как бы второй, чувственной, душой души. Эта чувственная душа существует, проходя по мозгам, венам, артериям, костям и по всему телу.

не имеющее в чем-либо нужды, нерастущее, неубывающее, нерожденное<sup>1</sup>; не как бы еще не рожденное, или не полностью, или чем-то или в каком-то качестве не рожденное, и не как будто никогда никоим образом не сущее; но как высшее всего нерожденного<sup>2</sup>, абсолютно нерожденное, вечно сущее; Сущее совершенным-в-собственном-

<sup>1</sup> Заметь, сколько значений приобретает слово «нерожденное»: или еще не рожденное, которому предстоит родиться в будущем, о чем сказала Сарра: «Еще не родилось у меня» (Быт. 18, 12); или незавершенное, как башня в Халане; или, как Павел апостол, *рожденное* не кем-либо из людей; или же так, как Иуст, один из двенадцати; или никогда никоим образом не сущее, как то, что навывдумали эллины: Сцилла, Химера и т. п. У Бога же нерожденное особенно и абсолютно. О том же. Назвав Бога нерожденным, он не допускает противоположного истолкования имени и говорит: смотри, не восприми сказанное так, будто Бог родился, словно есть кто-то выше Его, чтобы что-либо могло родиться от того, кто прежде Него, как Творец, или Благой, или Дух, или Огонь, или что-то такого рода. Но не считай Его и нерожденным, и вообще сущим, ни в становлении, ни как-то иначе. А как следует понимать «нерожденное», он говорит дальше. Это он делает против ариан и евномиян, которые по поводу рожденного и нерожденного возводили на Бога хулу.

<sup>2</sup> Поскольку, утверждая, что Бог выше всего нерожденного, он дает возможность подумать, будто тем самым говорит, что помимо Святой Троицы есть что-то нерожденное в твари, постараемся сделать смысл этих слов более ясным. Прежде всего, известно, что, т. к. в Эфесе в то время процветали философы и там возникла ионийская философия во время епископства святого Тимофея, божественный Дионисий старался привести все их неверные утверждения к истине. Он ведь знал, что некоторые из них учили, что все мыслимое бессмертно, а все мыслящее рожденно и нерожденно: рожденно, поскольку возникло как от Причины от Бога при испускании сияния, нерожденно же — поскольку произошло не во времени, но в вечности, т. е. в веках. А выше мы сказали, что чувственному свойственно время, а умопостигаемому вечность, почему таковое и называется вечным. Так что воссиявшее от испускания они называли нерожденным. Он знал опять же, что другие и этот видимый мир называли рожденным и нерожденным: рожденным, поскольку в нем все содержится и движется из единого во многое, как это происходит при рождении каждого вида животных, растений и прочего; или, наоборот, — от многого к единому, когда движется к гибели, к распаду на элементы. А нерожденным, или вечным, они называли тот же самый мир, поскольку, по их мнению, мир никогда не прекращает движения к рождению и возвращения к уничтожению. Великий же Дионисий говорит, что, когда говорят о нерожденном — сам ли он это говорит, или эллины, — не следует относить это к Богу, ибо все прочее называется нерожденным относительно какой-то причины, Бог же — беспричинно и абсолютно. Ибо какая причина может быть у вообще всех превосходящего Бога?

смысле-слова; Сущее тем же самым Само по Себе; Самим Собой единообразно и тождественнообразно<sup>1</sup> определяемое; тем же самым<sup>2</sup> из Себя всем достойным причастствовать сияющее; одно с другим сочетающее по причине изобилия тождества; проиめющее в Себе равным образом и противоположности, будучи одной-единственной<sup>3</sup> превосходящей тождественность Причиной всякой тождественности.

5. Другим Бог называется потому, что Он промыслительно<sup>4</sup> соприисутствует всему и ради спасения всех становится «Всем во всём», пребывая в Себе неотлучным от Своего тождества, одним непрерывным действием и пребывая, и с непреклонной силой подавая Себя для обожения обращенных.

---

<sup>1</sup> «Единообразно» он говорит потому, что природа Бога совершенно несравненна; «тождественнообразно» же — из-за ее неизменности и нерушимости; «определяемое» же — «разъясняемое», — от глагола «определять», или же — «изъясное» и «отделенное».

<sup>2</sup> Оно видится всегда тем же самым и одинаковым как единая творческая Причина всего, от Которой и творениям пребывать в тождественности даровано; и противоположному, или различному, — в согласии друг с другом. Все тождественно, даже не тождественное по природе, в Боге созерцается. Всего ведь сущего одинаково и в равной степени Причина — Бог.

<sup>3</sup> Бог всегда одинаков и неизменен, т. е. тождественен, и ничем другим Он не ограничивается, и ничто для Него не служит пределом, в Нем же все имеет предел. И Бог всегда Тот же, как являющийся Единицей, чем-то поистине тождественным и границей Самого Себя, все от всего ограничивающей. Он существует сверхвозвышенно, единообразно и тождественным по виду, что и означает подобие единице, ни с чем не смешанной, простой и тождественной; это равно тому, чтобы быть одним и тем же, нет ведь никакой разницы сказать «единица» и «единовидное», или «тождество» и «тождественное по виду», ибо это означает одно и то же. Бог передает тождественность и Своим творениям, по каковой причине все одним и тем же, каким возникло, таким и пребывает в согласии, целости и взаимосклонности, насколько способно быть этому причастным. Так же и различия, имеются в виду — происходящих из Него творений, Он сохраняет и соблюдает, соблюдая при этом Свою тождественность, ни в различие, ни в противоположность не переходящую, хотя Он и поддерживает противоположность в чувственном.

<sup>4</sup> Порядок изложения здесь обратный, так что следствие надо домыслить, имея в виду предположение «потому что Он промыслительно соприисутствует всему» и т. д.

Следует обратить внимание на инаковость по отношению к Богу разных Его образов в многовидных явлениях, на какое-то отличие Являющего от являемого. Как ведь если, чтобы описать душу<sup>1</sup>, мы позаимствуем образы у тела и свяжем части тела с тем, что не имеет частей<sup>2</sup>, то, применив к таковому части, мы придадим им новое, свойственное душе, значение; используя их названия для обозначения способностей, мы скажем, что голова это ум, шея — мнение (как нечто посредствующее между словом и бессловесностью), грудь — гнев, живот — желание, а ноги и ступни — природа; в гораздо же большей степени подобает священными разъяснениями<sup>3</sup> таинственного очищать инаковость форм и образов, применяемых к Тому, Кто запределен всему. И если хочешь трехмерность тел<sup>4</sup> применить к неприкасаемому и не имеющему образа Богу, то «шириной» Божией следует назвать сверхширокое на всех Божье исхождение, «длиной» распростертую над всем силу, а «глубиной» Его непостижимые для всех сущих сокровенность и непознаваемость.

Но чтобы за объяснением инородных образов и форм не позабыть нам самих бестелесных божественных имен, перемежая их чувственными символами, об этом мы скажем в «Символическом богословии». А сейчас заметим, что сам факт божественной инаковости нам следует понимать не как некую измену сверхнепреложному тождеству,

---

<sup>1</sup> Смотри, как можно уразуметь душу, используя телесные образы, и как он мыслит части души в телесных образах; он ведь прекрасно изображает ее словом.

<sup>2</sup> Душа не просто ведь не имеет частей, но по сравнению с телом. Частями ее он ведь называет способности, а их образами при сравнении иногда служат части тела.

<sup>3</sup> Разъяснением он называет развитие или уточнение скрытой в выражении мысли; «очищать» же означает всячески освобождать умозримое от телесного.

<sup>4</sup> Говоря о трехмерности тел, он имеет в виду три измерения, что сразу же и поясняет. И отсюда можешь хорошо понять сказанное апостолом: «Чтобы вы постигли, что — глубина и что — высота» (ср. *Ефес. 3, 18*) и так далее, что некоторые люди относили к спасительному кресту. Заметь, что означают «длина» и «глубина», «ширина» применительно к Богу.

но как Его единящее умножение Себя в единовидных плодотворных исхождениях<sup>1</sup>.

6. Если кто-нибудь назовет Бога Подобным<sup>2</sup> как полнотью во всем непоколебимо и нераздельно Подобного Себе, нам не следует считать такое богоименование недостойным. Богословы говорят, что, все превосходя, Бог как таковой ничему не подобен, но Он дарует Божье подобие обращающимся к Нему, чтобы они по мере сил подражали<sup>3</sup> Сущему выше всякого предела и слова. Божественному же подобию свойственна сила обращать все введенное в бытие ко всеобщей Причине. Таковое и следует назы-

<sup>1</sup> Единство, тождество, равенство и подобие древние называли причиной всеобщей согласованности, промысла и спасения; что они называли и «Единое». Разность же и неподобие, связанные с разделением, изменчивостью и чувственным, а также с сущим, или умопостигаемым, они называли творческим промыслом, в соответствии с объяснениями мысля имени, о чем мы подробно говорили выше. Другие называли тождественность и разность, т. е. «то же» и «другое», видом и лишенностью, а иные — пределом и бесконечностью. «Единящим же умножением» он называет пребывание Бога в свойственной Ему простоте при создании разнообразных и всевозможных видов твари. «Исхождение» он ведь имеет в виду — для сотворения сущего, то есть движение и стремление.

<sup>2</sup> Применительно к нам нельзя сказать «подобный»: ведь наше тело состоит из подобных друг другу и неподобных частей, что и Аристотель показывает в начале труда «О рождении животных». А Бог, существуя, существует полностью Себе подобным, потому-то божественное Писание и говорит о Нем как о всегда неизменно сущем Тем же и неподобным всему, например: «Кто в богах подобен Тебе, Господи?» (ср. Пс. 85, 8) и снова: «С кем сравнили вы Меня, говорит Господь» (ср. Ис. 40, 25), и еще: «Я видения умножил и руками пророков уподобился» (ср. Ос. 12, 11), т. е. Я Сам уподобился Себе, как говорит Иринея в книге «Против ересей».

<sup>3</sup> Подражание, о котором здесь идет речь, можно понять как обращение к Богу мыслящей и разумной природы, в соответствии со сказанным: «Будьте совершенны» (Мф. 5, 48) и «будьте милосерды, как и Отец ваш небесный» (Лк. 6, 36), что по-настоящему и превыше всякого предела и слова свойственно Богу, а тварям — по мере сил и соответственно их природе. Это подражание можно представить и как причастность к сверхсущественно созерцаемому в Боге, при рождении полученную созданным, причастным к бытию и прочему, о чем я говорил до этого. Что же касается выражения «подобное Богу по божественному образу», то, не отрицая возможность сказать так применительно к человеку, он подразумевает — в смысле причастности и применяет его и к другому.

вать подобным Богу и сущим «по божественному образу<sup>1</sup> и подобию» (ср. *Быт. 1, 26*), ибо не Бог же тому подобен, равно как и человек не подобен своему изображению: подобными друг другу могут быть учиненные одинаково<sup>2</sup>, и их можно взаимно уподоблять одного другому и оборачивать в обоих направлениях подобие их, и оба они могут быть подобны друг другу, соответствуя предваряющему их прообразу их подобия; у причины же и следствий такой взаимности допустить мы не можем. И способность быть подобными даруется ведь не только таким-то и таким-то: Бог есть Причина способности быть подобными всех частных к подобию и является Субстанцией и самого са-

---

<sup>1</sup> Здесь он говорит о том, как следует понимать выражение «по образу и подобию», — что речь идет не о виде, но об обращенности и устремленности ума к Богу, Причине бытия и благого бытия; некоторые же полагали, что это свобода воли, поскольку не по сущности же Бог подобен словесным существам. Мы ведь не подобны нашим сделанным из воска или из меди изображениям, каковые по отношению к нам иносущественны и в какой-то мере и подобны. А «учиненные одинаково», т. е. принадлежащие одному и тому же чину и обладающие одной сущностью, как то херувимы и серафимы и прочие *ангельские* чины, подобны друг другу, причем сам вид, каковым является каждое из умопостигаемых существ, соответствует предваряющему их общему для умопостигаемых существ виду, как бы некоей лежащей в их основании невещественной материи, являющейся жизнью. Бог же не находится в таком отношении к происшедшему из Него. Ведь то, что является причиной, неподобно тому, что оно причиняет. Сказанное же об умопостигаемом разумеи и применительно к нашим умным душам.

<sup>2</sup> «Учиненными одинаково» он называет имеющих одинаковую природу, подобие каковых взаимно; например, Петр подобен Павлу и, наоборот, Павел подобен Петру. Что же касается человека и его образа, то тут дело обстоит иначе: логос сущности не один ведь и тот же у обоих; почему он и говорит о «предваряющем образе подобия». Человека можно назвать неподобным собственному образу и в другом смысле, — потому что образ бывает подобным человеку, а не человек образу. Также и отношение являющегося причиной и причиненного им не может быть повернуто наоборот. Возможность повернуть наоборот означает, что и будучи сказано в обратном смысле, утверждение имеет смысл, например, противоположное утверждению «животное — от живота» — «животное — не от живота». Так говорит Климент в начале пятой книги «Стромат»; то же и здесь. Если прямое утверждение: «Учиненное одинаково подобно», то противоположное: «учиненное одинаково не подобно».



мого-по-себе-подобия<sup>1</sup>. И то, что у всех подобно, подобно благодаря некоему следу божественного подобия и способствует их единству.

7. И нужно ли что-то об этом говорить? Ведь само богословие почитает Его как Неподобного и всему Несообразного как от всего Отличающегося и — что еще более парадоксально — говорит, что нет ничего Ему подобного. Однако же это не противоречит сказанному о подобии Ему. Одно и то же и подобно Богу, и неподобно: подобно в той мере, в какой возможно подражать Неподражаемому, неподобно же потому что следствия уступают<sup>2</sup> Причине, беспредельно, неизмеримо никакими мерами Ее не достигая.

8. Что же скажем о божественном «стоянии»<sup>3</sup>, или «сидении»? Что иное это может означать, как не то, что Бог

<sup>1</sup> У великого Дионисия в обычае говорить о Боге в связи с тем, Причиной чего Он является, что Он и само-по-себе-сущее и субстанция самого-по-себе-бытия, и сама-по-себе-жизнь и субстанция самой-по-себе-жизни; так и теперь он говорит, что Он и само-по-себе-подобие и субстанция самого-по-себе-подобия. Он это говорит, не в том смысле, что Сам Бог это одна жизнь, а для сущностей была создана, как бы некоторым образом составлена вне Бога, другая жизнь, каковой причастно причастное жизни; но, как он сам объясняет в одиннадцатой главе, самой-по-себе-жизнью, самой-по-себе-силой, самим-по-себе-подобием и тому подобным называется Бог, являясь этим как божественное Начало и как Причина этого. Ибо Он является Источником таковых для сущего. А субстанцией самой-по-себе-жизни, самого-по-себе-подобия и таковых Он является как доставляющий таковой дар для причастия самым первым причастующим среди сущих. Все ведь по-своему причастует таковым; прежде всех — первые и высочайшие из умопостигаемых тварей, затем — следующие по мере нисхождения. «Подобием» же мы и выше называли единство целого, в соответствии с каковым все пребывает тем же самым и тем же самым образом причастно единодушию, соответственно причастности к являющемуся Первопричиной. «Возможно» же он сказал о подражании, не имея в виду «совершенно» или «в целом».

<sup>2</sup> Остаются позади.

<sup>3</sup> «Стояние» и «сидение» имеет один и тот же смысл. «Стоянием» он называет ведь не выпрямление от согнутого при сидении положения, но неуклонность и неизменность твердого состояния Бога; так же, как «сидением» — достаточный и не постижимый покой в неизменном царстве. Ведь в Писании о Боге говорится и как о встающем из сидячего положения, например: «Встань, Господи, предвари их» (Пс. 16, 13), и также как о переходящем от стояния в сидячее положение, например: «Ибо сядешь на коней Своих, и езда Твоя спасительна» (Авв. 3, 8), а также: «И взошел на херувимов и полетел» (Пс. 17, 11), и особенно: «Ты

пробывает в Себе Самом; что Он прочно укреплен и сверхутвержден в неизменном тождестве; что Он действует одинаково относительно того же самого одним и тем же образом; что Он пребывает из Себя неисходным, а по причине этой неизменности и полностью неподвижным, и притом сверхсущественно. Ибо Он есть Причина всякого стояния и сидения, и Он выше всякого сидения и стояния, и в Нем все составилось и по причине «стояния» собственных благ непоколебимо сохраняется.

9. Но что думать, когда богословы о во все Проходящем<sup>1</sup> и Движущемся говорят как о Неподвижном? Не следует ли и это воспринимать подобающим Богу образом? Ведь Его движение надо представлять себе благочестиво, не как случайное изменение, превращение<sup>2</sup>, либо колеба-

---

воссел на престоле, судящий справедливо» (Пс. 9, 5) и «Бог сидит на престоле святом Своем» (Пс. 47, 9). И это — не телесно, но боговидно.

<sup>1</sup> Во все проходящим и движущимся Бог называется, например, у Иеремии: «Я Бог приближающийся, а не Бог издали» (Иер. 23, 23), — а также: «Над всеми и через всех» (Ефес. 4, 6), — и особенно: «Если взойду на небо — Ты там, если сойду во ад — Ты там» (Пс. 138, 8) и так далее. В богоявлениях же: «Приклони небеса Твои и сойди» (ср. Пс. 17, 16) — и: «Взошел Бог в восклицании» (Пс. 46, 6).

<sup>2</sup> Уча благочестиво разуместь то, что говорится о Боге, он говорит: слыша, что Бог движется, ни в коем случае не подумай, что имеется в виду движение, свойственное мыслящим тварям, а тем более воспринимающим чувствами. Ибо материальное движется, перемещаясь, перемещение же всегда есть перемена места, особенно при неспособности остановиться самостоятельно, по желанию. Существует и движение, состоящее в изменении. Изменение же происходит тогда, когда, оставаясь неизменным по воспринимаемой чувствами субстанции, нечто подвергается изменению, претерпевая вредное, причиняющее ему страдания, воздействие, или же, и среди вредного, таковому перестает подвергаться. Так, тело выздоравливает и вновь заболевает; так же точно медь бывает и круглой, и имеющей углы, т. е. оказывается переформированной в угловатую. А когда изменяется целое, не остается ничего из воспринимаемого чувствами в качестве его субстанции, — как если бы из всей земли получилась кровь, из воды — воздух, или из всего воздуха — вода; или — как когда жезл Моисея превратился в змею, или вода — в кровь. Это и перемена, и рождение, и гибель, связанные с изменением первоначального. Существует также движение, изменяющее в неподобное, и один цвет — в другой. Кроме того, бывает движение относительно места — перестановка чего-то с места на место, какое движение происходит либо по прямой, либо по кругу, как движется колесо, а по мнению некоторых и небо; либо смешанное из прямого и кругового, т. е. извилистое движение, свойственное змеям. Есть также

ние, или движение в пространстве, по прямой, или кругообразное, или и такое и такое одновременно<sup>1</sup>, либо как умственное, душевное, или физическое, но как движение, которым Бог приводит все в существование, все содержит, все всячески проразумевает и во всем присутствует неодолимым охватом всего, промыслительными выступлениями во все сущее и энергиями.

Так что да будет слову позволено и движения неподвижного Бога<sup>2</sup> воспеть подобающим Богу образом. Движение по прямой<sup>3</sup> пусть означает неизменность и неуклонное исхождение энергий и происходящее из Него бытие всего; движение по спирали — твердое исхождение и плодотворное стояние; движение по кругу — тождественность, охватывающую и середину, и края<sup>4</sup>, и объемлющее, и объемлемое, и возвращение к Нему из Него происшедших.

10. Если же кто-то считает, что наименования Бога Тем же и Справедливостью имеют в Речениях смысл «Равный»<sup>5</sup>, то надо сказать, что Бог «Равен» не только как лишенный

и умственное движение, в соответствии с которым действует ум, или божественные умы, мысля о сущем. Есть и душевное движение, которым душа движима к помыслам и к приданию движения чувствам. Есть и другое движение, естественное, движущее то, что необходимо для роста и питания. Бог же ни одним из этих образов не движется. Движением неподвижного и всегда пребывающего одним и тем же называется Его желание, чтобы сущее возникло, и проникновение во всё Его промысла.

<sup>1</sup> Он говорит о движении перемещения, которое называет движением по спирали; а «неодолимым» означает абсолютным и всёсвязным.

<sup>2</sup> Отрицая телесные движения у Бога, он проясняет, как следует достойным Бога образом понимать свойственное Ему движение, используя в каждом случае при своих объяснениях аналогии с чувственно воспринимаемыми движениями.

<sup>3</sup> Как понимаются движения по кругу, по прямой и по спирали применительно к Богу, прочти в четвертой главе, несколько листов спустя после начала главы; узнаешь также, как подобные движения мыслятся применительно к ангелам, душам и телам.

<sup>4</sup> Высшее всегда объемлет низшее. «Краями» он называет высшие, ближайшие к Богу силы, «серединой» же — следующие за ними, превосходящие все воспринимаемое чувствами. Итак, высшие объемлют средних, а средние — то, что воспринимается чувствами. По этой ведь причине Писание говорит об ангельских чинах на небесах. А Бог все объемлет, подобно тому, как круг содержит все, что внутри него, и возвращается к самому себе как к являющемуся причиной.

<sup>5</sup> Заметь, что означает «То же», «Справедливость» и «Равное» применительно к Богу.

частей и неизменный, но и как равным образом на все и сквозь все распространяющийся, как Субстанция самой-по-себе-равности, соответственно Которой все равно вмещают друг друга<sup>1</sup>, каждый равно, согласно его способности, получает причастие, всем равно, по достоинству, раздается подавание, а также потому что всякое равенство — в уме<sup>2</sup>, в разуме, в слове, в чувстве, в существе, в природе и желании — прежде того запредельно и объединенно Он содержит в Себе, благодаря Своей превосходящей всякое равенство творческой силе<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Равно вмещают друг друга и элементы, ибо равенство в их соотношении не дает в сложных образованиях чрезмерно нарушиться равновесию первоначал мира. Ведь если что-то из элементов оказывается избыточным, существующее погибает.

<sup>2</sup> Следует знать, что умственное не поддается восприятию чувством и не имеет в себе разумного, как *имеют* силы души и чувств. Разумному свойственны простые и безотносительные умозрения, как ангелам. Словесное благодаря слову и созерцанию получает знание о сущем, как человеческий ум. Чувственное же поддается восприятию чувством, как, *например*, части творения, каковые подразделяются на имеющие характер сущности и природные, т. е. на неподвижно и совершенно бесчувственно сущие и те, которым свойственно какое-либо движение. Природу определяют ведь как начало движения и покоя. «В желании» же имеет в виду равенство выбора. Я не упускаю, конечно, и того, что как о разумной и словесной сказано иносказательно о человеческой душе.

<sup>3</sup> Существует равенство в природе, данное от Бога, Творца всего, и есть равенство желанное, которого желающие, пользуясь свободой выбора, успешно достигают, добиваясь праведности и равноправия в жизни. И это равенство учреждено Богом. Всякие ведь равноправие и справедливость Бог в Себе просто и неделимо, словно в идеях и образах, предвидит, или, лучше сказать, сверхидеет, в вечных Своих умозрениях.

## Глава десятая

### ОБ ИМЕНАХ «ВСЕДЕРЖИТЕЛЬ» И «ВЕТХИЙ ДЕНМИ», И ЗДЕСЬ ЖЕ О ВЕЧНОСТИ И О ВРЕМЕНИ

1. Пора многоименного Бога воспеть в слове и как Вседержителя и Ветхого денми<sup>1</sup>. Первое говорится потому, что Он есть все поддерживающая, связывающая и объединяющая Основа, все в Себе неразрывно содержащая; все из Себя, как из корня, вседержительно производящая; все в Себя, как в пучину, вседержительно обращающая; все на Себе, как на все выдерживающем фундаменте, держащая; все поддерживаемое единым всеохватывающим объятием оберегающая и ничему погибнуть, даже от Нее отпавшему, как из всеобщего убежища изгнанному, не позволяющая. Богоначалие называется Вседержителем и как надо всем господствующее и, не смешиваясь, подданными управляющее, и как всеми желаемое и возлюбленное, и как ига желанные и сладкие муки божественной, вседержительной и беспечальной любви к своей благодати на всех налагающее.

<sup>1</sup> Седым явился Бог Даниилу, с белой, как шерсть, головой, почему и был назван «Ветхим денми» (*Дан. 7, 9*). Более молодым, нежели седой старец, как муж или юноша он предстал с ангелами Аврааму. Рассмотрев это, великий Дионисий разрешил это так: старец Он — поскольку все сущее — от Бога и после Него, стало быть и моложе Его; юный же — как в расцвете и постоянном блаженстве вечно не старея пребывающий. И если скажешь то и другое разом, т. е. что Он старец и юноша одновременно, поскольку, изначально во все простираясь и проходя, до конца пребывает вечным, так как конец моложе начала, то и это, говорит он, будет иметь смысл. Затем он приводит мнение божественного Иерофея. Добавляю к этому, что он говорит о нем как о своем священнонаставнике и потому называет его своим учителем.

2. Как Ветхий же денми Бог воспеваётся потому, что Он существует и как вечность, и как время всего, и до дней, и до вечности, и до времени. Однако и время, и день, и час, и вечность надо относить к Нему богоподобно, потому что Он при всяком движении остается неизменным и неподвижным, вечно двигаясь, пребывает в Себе и является Причиной и вечности, и времени, и дней.

Потому и в священных богоявлениях при мистических озарениях Бог изображается и как седой, и как юный<sup>1</sup>: старец означает, что Он — Древний и сущий «от начала»; юноша же — что Он не стареет; а оба показывают, что Он проходит сквозь все от начала до конца; или же, как говорит наш божественный священносовершитель, оба они обнаруживают божественную древность: старец — первого во времени, а более юный — более изначального по числу, поскольку единица<sup>2</sup> и ближайшие к ней числа изначальней далеко от них отошедших.

3. Подобаёт, мне кажется, узнать из Речений также природу времени и вечности. Ведь не все даже абсолютно нерожденное<sup>3</sup> и поистине и всецело бесконечное они вез-

<sup>1</sup> Почему Господь изображается иногда как седой, а иногда как юный, как например: «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки тот же» (*Евр. 13, 8*): ведь «сегодня» более ново, чем «вчера».

<sup>2</sup> Поскольку арифметика, имея разделение в числах, возводит множество к пределу, положив в основание всякого числа единицу, двоица же — четных и следующих по порядку возрастания чисел путем прибавления единиц, и коль скоро множество, т. е. тварь, происходит от Бога, число же принадлежит множеству, следовательно, то, на что распространяется число, называется более молодым, ибо множество, то, что поддается исчислению, невыразимым образом после Бога и от Бога происходит. Но и этого более молодого числа твари изначальнее единица, являющаяся, как я сказал, причиной чисел и имеющая некоторое отношение к происходящему из нее многому. Так что Бог как Причина таковых и как имеющий логос единицы, в соответствии с изложенными соображениями, именуется более молодым. Некоторые же называют числом телá.

<sup>3</sup> Выше, в пятой главе, мы пространно размышляли о вечности и о времени. Теперь надо исследуемое пояснить. Не только ведь Бога, говорит он, Писание называет вечным, как то: «Бог вечный, устроивший края земли» (*Ис. 40, 28*). О Боге оно говорит как об абсолютно нерожденном, ибо беспричинно Сущем, но также и окружающее Его сущность причастное нетлению и неизменное, оно называет вечным, будь то ангелы или вышнее небо, например: «Поставил их на век и на веки веков» (*Пс. 148, 6*), «невидимое вечно» (*2 Кор. 4, 18*). Неизменным оно

де называют вечным и не все нетленное, бессмертное, неизменное и пребывающее постоянным, как, например, говоря: «Поднимитесь, двери вечные» (Пс. 23, 7) и тому подобное. Часто подобное наименование они применяют и к более древнему. Иногда они называют вечностью также и всю протяженность нашего времени, поскольку это свойственно вечности — быть древней, неизменной и измерять бытие в целом.

Временем же называют то, что связано с рождением, тлением, изменением и пребыванием то в том, то в другом состоянии. Почему богословие и говорит, что, ограниченные здесь временем, мы причастимся вечности<sup>1</sup>, когда дойдем до нетленного и неизменного века. Речения же иногда имеют в виду и временный век<sup>2</sup>, и вечное время, хотя преимущественно мы знаем из них<sup>3</sup>, что Сущее по боль-

---

называет то, что пребывает таким, каким появилось. И называет вратами вечными либо небеса, либо предстоящих им ангелов, стражей врат. И древнее называет вечным, например: «Лета вечные помянул» (Пс. 76, 6); и о нашем времени говорит как о веке, например: «До скончания века» (Мф. 28, 20), «Чтобы избавить нас от настоящего лукавого века» (Гал. 1, 4). И, напротив, вечность называет временем, например: «Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6, 54). Но ведь вечность, а не день будет при воскресении. И опять же: «Для неверующих, у которых бог века сего ослепил умы» (2 Кор. 4, 4). И время называет вечным, как то: «Дни вечные» (Мал. 3, 4) и «Моавитянин и Аммонитянин не войдет в дом Господа до десятого колена во век» (Втор. 32, 3), — десять колен называет ведь здесь веком. Иное толкование. Не следует, говорит он, когда Писание называет что-то вечным, думать обязательно о божественном. Таковое полностью и абсолютно, т. е., как ни подумай, нерожденно и вечно, но и ангелы таким словом обозначаются, как имеющие способность пребывать в тождественности.

<sup>1</sup> Заметь, что этот отец понимает вечность так же, как Григорий Богослов, — как проявление постоянного, т. е. вечного, бытия.

<sup>2</sup> О временном веке говорится в псалмах: «И утрудится в век, и жив будет до конца» (Пс. 48, 9—10). О вечном же времени сказано у апостола, как то: «Прежде вечных времен» (Тит. 1, 2) и «От времен вечных было умолчано» (Рим. 14, 24), — и у Моисея: «Будет тебе владение во век» (Лев. 25, 46). И заметь, что будущий век нетленен и вечно пребывает тем же самым.

<sup>3</sup> Т. е. от самих святых. И заметь, что умопостигаемое он называет сущим, к каковому причисляет и вечность; а в связи с воспринимаемым чувствами говорит о рождении и указывает, что к этому разряду принадлежит и время. Полностью об этом смотри в пятой главе.

шей части и в собственном смысле слова называется и предстает вечным, а рождаемое временным.

Не следует, таким образом, думать попросту, что называемое вечным совечно предвечному Богу<sup>1</sup>, но, неуклонно следуя за высокочтимейшими Речениями, вечное и вре-

---

<sup>1</sup> Премудрейшим образом автор утверждает слушателя в благочестии, говоря, что не следует думать, что то, что называется вечным, и совечно от этого Предвечному Богу. Выше мы уже сказали, что вечным в собственном смысле слова называется не сама вечность, но причастное к вечности. Так что вечными в полном смысле слова следует называть существа умопостигаемые, возникшие бессмертными, по воле Божией пребывающие бесконечными, созданные Богом, а прежде не существовавшие. По сути дела, он уверенно направляет к благочестию высокие слова эллинических философов. Так, он говорит, что бестелесные силы, сотворенные Богом, суши и вечны, но не совечны Богу, как пустословят эллины, говоря: «Одновременен Бог *миру*, и одновременен мир *Богу*». Существуют, говорит он, также и эти возникающие земные тела, каковые называют подверженными становлению и гибели как существующее на основе материи и относящееся к числу более грубого под луной. А есть и то, что существует посредине между вечным и становящимся, т. е. более грубыми земными телами, непрерывно рождаясь и погибая, возникающими и исчезающими. Таковые, посредствующие между ними, тоже являются телами, но в какой-то степени причастны и вечности, и времени. Посредствующими являются небо и все звезды, ведь и они тела, хотя и тонкие по своему составу и из чистейшей материи. Как говорит апостол: «Есть тела небесные и тела земные» (1 Кор. 15, 40), — и затем, поясняя, добавляет: «Иная слава солнца, иная луны, иная звезд» (1 Кор. 15, 41). Ведь высшее небо и земля были в веках; ибо твердь и звезды были сотворены прежде создания света, нареченного днями, как говорит Моисей (ср. Быт. 1, 4—18), на протяжении времени. Впрочем, хотя они и тела и временны, ибо осязаемы и видимы, однако же они будут вечными, ибо окажутся и они причастны вечности, как и наши тела, преобразившись в нетленные, что и апостол показывает, говоря, что «пройдет образ мира сего» (1 Кор. 7, 31), но не мир. Почему об этих посредствующих телах и говорится в псалмах: «Поставил их во век и во век века, повеление положил, и не преидет» (Пс. 148, 6). Итак, заметь, что звезды, солнце, луна и небо суть тонкие по своему составу тела, по воле Божией ставшие бессмертными, какими и наши тела станут по воскресении. Иное толкование. Посредствующими между сущим и возникающим он назвал ангелов и души, как некоторым образом причастных и вечности, по причине нетленности и бессмертия, и времени, как существующих в становлении во времени. Поэтому и называет он их и временными, и вечными. Выше он ведь сказал, что «пребывающее» представляется вечным, ибо так говорится о Боге, а то, что в становлении, временным. Так что слыша о вечном и временном, надо, говорит он, не так попросту понимать это, но «в соответствии с известными им образами», т. е. ясно удостоверенными.



менное подобает разуметь в соответствии с известными им образами. Между же Сущим и рождаемым — то, что отчасти причастно вечности, отчасти же времени. Бога же можно воспевать и как Вечность, и как Время — как Причину и всего времени, и вечности, и Ветхого денми, как до времени и выше времени Сущего и изменяющего «времена и лета», также и до веков Сущестующего, поскольку Он — и до вечности, и выше вечности, и Царство его — «царство всех веков». (Пс. 144, 13) Аминь.

### *Глава одиннадцатая*

#### **ОБ ИМЕНИ «МИР», О ТОМ, ЧТО ОЗНАЧАЕТ «САМО-ПО-СЕБЕ-БЫТИЕ», ЧТО ТАКОЕ «САМА-ПО-СЕБЕ-ЖИЗНЬ», «САМА-ПО-СЕБЕ-СИЛА» И ДРУГОЕ, ТАКИМ ОБРАЗОМ ВЫРАЖАЕМОЕ**

1. Давай же мирными гимнами восхвалим божественный первособранный<sup>1</sup> Мир. Ведь Он всех объединяет и порождает и создает всеобщее единомыслие и согласие. Потому и желают Его все, что их разъединенное множество Он обращает в цельное единство<sup>2</sup> и разделенных всеобщей междоусобной войной соединяет в однородное сообщество<sup>3</sup>. Ведь именно благодаря причастности к божественному Миру старейшие<sup>4</sup> из единящих сил объединяются внутри самих себя, друг с другом и с единым всеобщим Началом мира и объединяют находящихся ниже

---

<sup>1</sup> Заметь, что Бога он называл «первособираателем». А под «разъединенным множеством» следует понимать чувственное.

<sup>2</sup> Под «цельным единством» одни подразумевали простую и неделимую Причину сущего, к Которой все возвращается как в Ней составленное; а другие — гармонию всего, образованную из разнородных элементов; потому автор и называет «междоусобной войной» противоположность качеств элементов: горячего и холодного, влажного и сухого и прочих, подобным образом соединяющихся для наполнения единого мира.

<sup>3</sup> Не подумай, как безбожные манихеи, что материя, бунтуя против себя самой, породила этих демонов; в природе ведь влажное враждует с сухим, а холодное с горячим. Бог же и эти противоположности соединяет для любви и всеобщего единства. А под «междоусобной» надо понимать естественную.

<sup>4</sup> Старейшими силами он называет не просто чин серафимов, но чин, имеющий старшинство в деле соединения или связи для божественных осияний находящихся ниже. Они ведь воспринимают богоявление первыми. «Нераздельно» — т. е. не в какой-то части, но сразу целиком.

них внутри них самих, друг с другом и с единым и совершенным Началом и Причиной всеобщего Мира. Нераздельно присутствуя во всем, словно некими скрепами соединяя разделенных, Он всему дает предел и границы, все оберегает и ничему не позволяет, разрушаясь, разливаться в нечто бесформенное<sup>1</sup> и неопределенное, беспорядочное и непостоянное, оказывающееся лишенным Бога, из своего единства изошедшим и, со всем перемешавшись, друг в друге растворенным.

Что же касается самого божественного Мира, — что Он такое, или Покоя, каковой священный Иуст называет невыразимостью<sup>2</sup> и исходящей на все познаваемое Непо-

<sup>1</sup> Он теперь обличает и выводит к благочестию великие заблуждения эллинических философов. Многие ведь среди них враждовали друг с другом, причем одни говорили, что все рождается благодаря противоположности и войны путем спора и битвы, а другие, — что все создано только любовью и согласием. Поскольку же Бога они по достоинству не ценили, автор исправляет их утверждения, говоря, что Бог является Творцом и Соединителем всего, под «междоусобной войной всего» разумея природное несоответствие бестелесного, нематериального, умопостижимого, с одной стороны, и телесного, материального, воспринимаемого чувствами, с другой. Ведь таковое несхоже и несогласовано по сущности: «Ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти» (*Гал. 5, 17*). И не только это некоторые говорили, но сверх того, — что все воспринимаемое чувствами, т. е. тела, является беспредельным и погибает в беспредельности, и что смешение всего, каковое они называют беспредельностью, обращается в различие, разделение, и отделяются части, и подразделяются на роды, и от этого различие делается еще большим, и не только несогласующееся и чуждое высвобождается, но возникает расчленение и разделение даже согласованного, и это приводит к несогласию и разъединению соединенного, так что все разрушается и уничтожается, кроме простого, т. е. элементов. И это, не позволяющее целому объединиться, они называют войной, а великий Дионисий как друг истины говорит, что эту естественную войну (он называет ее естественной междоусобной, как и внутри одной природы — единоплеменной) Бог прекращает, даруя всему вместо междоусобной войны мир, гармонию и единодушие, все в Себе содержит и умиротворяя, как говорит апостол (*ср. Кол. 1, 20*). И Он умиротворяет небесное и земное, благодаря чему объединяет учрежденные в соответствии с каждым чином силы, служащие любви, в любви к подчиненным и все возвращает к Себе, руководя всем и содержа все.

<sup>2</sup> Заметь относительно Иуста, что божественный мир он называет «невыразимостью» и «неподвижностью». Этого святого Иуста упоминают Деяния апостолов, говоря, что его называли и Иосией (*ср. Деян. 1, 23*). Скорее всего он что-нибудь написал, или же Дионисий воспользовался незаписанными поучениями. Это подтверждает древность святого

движностью, — каким образом Он остается Миром и пребывает Покоем, существует в Себе и внутри Самого Себя, весь целиком в Самом Себе более-чем-объединяется, и входит в Себя, и многократно Себя умножает, и не оставляет единства с Собой<sup>1</sup> и проходит во все, оставаясь внутри всего целым<sup>2</sup> ради безмерного все охватывающего единства, — этого ни сказать, ни помыслить никому из сущих непозволительно и невозможно. Но приложив к Нему невыразимость и непознаваемость как к Сущему превыше всего, рассмотрим — насколько это людям и нам, отстающим от многих добрых людей, возможно — Его умопостигаемые и называемые<sup>3</sup> причастия.

2. И первым делом надо сказать, что Он есть Субстанция самого-по-себе-мира, мира в целом и мира во всех его проявлениях и что Он все друг с другом соединяет в неслиянном единстве<sup>4</sup>, при котором все, нераздельно и нерасторжимо объединенное, остается однако же неповрежденным<sup>5</sup> в свойственном каждому виде, неискаженным смесью с противоположным<sup>6</sup> и ничуть не утратившим соединяющей правильности и чистоты.

---

Дионисия и то, что он был в расцвете сил одновременно с самими апостолами и апостольскими мужами. Заметь, что эти божественные мужи использовали философские термины, называя Божий мир «невыразимостью» и «неподвижностью».

<sup>1</sup> Здесь он называет единством простое и единственное, т. е. неразделимое.

<sup>2</sup> Уходя и удаляясь, т. е., от Своей сокровенности.

<sup>3</sup> «Умопостигаемыми и называемыми причастиями» он называет все то, о чем — благодаря тому, что об этом сказано в Писании — нам позволено размышлять.

<sup>4</sup> Заметь, что он называет это единством, когда что-то приходит в соединение, даже будучи несхожим и каковым является то, в связи с чем он раньше сказал о «междоусобной войне».

<sup>5</sup> Он говорит, что хотя элементы вступают в смешение и нерасторжимое объединение друг с другом, однако же их качества не теряют своих совершенств, например, тепла, влажности и прочего, в разного вида соединениях, во всем наблюдаемых.

<sup>6</sup> Под «смесью» надо понимать здесь не такую смесь, как смесь жидкостей, когда составные части уничтожаются, но единодушные и взаимность, соблюдающие в гармонии и составленное, и составные части; я имею в виду мыслимое и чувствуемое, т. е. находящееся в становлении, а также сами противоположности, пребывающие в мире друг с другом, как, например, вода и земля, т. к. окруженная водой земля не разрушается, и небо, сущее из воды, и эфир, не разрушающий неба. Это и есть

Рассмотрим же некую единую и простую Природу мирного соединения, соединяющую все с Собой и друг с другом и сохраняющую все в неслитном охвате всего и несмешанным<sup>1</sup> и сорастворенным. Благодаря Ей божественные умопостигаемые умы объединяются<sup>2</sup> со своими мыслями и мыслимым и затем восходят к неведомому соединению с тем, что находится выше ума. Благодаря Ей души, объединив и сведя к единой умственной чистоте свои разнообразные идеи, шествуют подобающим им путем и чином через невещественное и лишенное частей<sup>3</sup> разумение к сверхразумному Единству. Благодаря Ей, в Ее божественной гармонии, совершается неразрывное сплетение всего воедино и достигаются совершенное согласие, единодушные<sup>4</sup> и союз без слияния соединяемого и неразделимо содержимого.

---

та междоусобная война, которую Творец премудро изобрел, но не только: еще более премудро Он приводит все к любви и гармонии через самые простые элементы, согласно сказанному: «Лето и весну Ты сотворил» (Пс. 73, 17).

<sup>1</sup> «Несмешанным и сорастворенным» он сказал в согласии с предложенным ранее пониманием.

<sup>2</sup> Мы и выше говорили, что божественные умы мыслят и себя, и тех, что выше, и тех, что ниже, и при этом остаются в самих себе, когда действуют свойственным им образом, объединяясь собственными мыслями. И когда они мыслят о находящемся ниже или выше, кажется, что они выступают во-вне. И таким образом, насколько это доступно для мысли, они доходят и до Причины всего. Так, мыслящие божественные умы уподобляясь, объединяются с мыслимым, ибо мыслящее объединяется в процессе познания с познаваемым, с объектом мысли; незнающий же рассеивается, не поняв, чего он не знает. Таким образом, такой мыслящий ум возвращается в самого себя, не рассеиваясь во-вне, но сосредоточиваясь в себе, ради чего он и возвращается в самого себя. По-другому обстоит дело у святых умов, где имеет место умопостигаемое единство души, они ведь — умопостигаемые; мыслящее же — то, что находится ниже всех ангелов. Оно — только мыслящее по причине, о которой мы сказали выше, где более подробно разобрали сказанное об этом в первой главе.

<sup>3</sup> Заметь, что и в наших душах можно найти невещественное лишенное частей разумение, — когда они сводят свои всевозможные размышления к единой умственной чистоте, ибо тогда они продвигаются неким подобающим им путем и чином к сверхразумному Единству.

<sup>4</sup> «Совершенным Миром» он называет Совершенство всякого блага, т. е. Бога.

Ибо целостность совершенного Мира доходит до всего сущего с простейшим и беспримесным пришествием Его единотворящей силы, соединяя все и связывая края<sup>1</sup> через середину с краями в едином равном сопряжении любви, даруя наслаждаться Им и наиболее далеко отстоящим пределам всего<sup>2</sup> и все путем единения, отождествления, соединения и собирания породня; а божественный Мир при этом остается стоять нераздельным, в Едином открывающий все, через все проходящим и из своей собственной тождественности не выступающим, ибо Он доходит до всего и соответствующим образом передает Себя всем; и изливается избытком мирной плодотворности, и по чрезмерности единства пребывает Весь во всем<sup>3</sup> всецело с Собой сверхобъединенным.

3. Но разве, спросит кто-нибудь<sup>4</sup>, все желает мира? Многие ведь радуются разности и различиям и не хотят добровольно пребывать в покое. И если говорящий это скажет, что разность и различия — это свойство каждого

<sup>1</sup> «Краями» он называет верхние и нижние силы, и средние, состоящие, как мы сказали ранее, из чистейшей материи, каковы небо и звезды; другой край — это наземное и земное. Ведь верхним по отношению к нижнему краем является умопостигаемое; в свою очередь, нижним по отношению к верхнему краем является это земное. А в середине они соприкасаются. Происходя от Причины всего, они ведь родственны как принадлежащие одному роду.

<sup>2</sup> «Наиболее далеко отстоящими пределами всего» он называет бездушные сущности, т. е. такие, в которых не наблюдается ни какого-либо движения, ни роста, ни кормления, ни чего-то другого. Породненное же — это братское и единостихийное. Единство отличается от соединения: первое показывает собственную беспримесную природу каждого, соединение же — смешение с другим, либо просто причастность.

<sup>3</sup> И теперь автор соблюдает надлежащую точность. Ибо он говорит о породненном, т. е. родственном, принадлежащем одному и тому же роду, как происходящем от одного и того же Родоначальника, Бога, в согласии с использованным апостолом выражением: «мы Его и род» (*Деян. 17, 28*). Он указывает и причину, по которой все породнено, и говорит, что умопостигаемое Бог делает родственным и единостихийным с помощью единства, т. е. простоты и несоставности сущностей, и бессмертия, каковое рассуждавшие об этом называли тождественностью. Также и чувственное Он приводит к взаимности, осуществляя как бы некоторое родство, соединяя или смешивая разные элементы и ведя таковые смеси в становление.

<sup>4</sup> Возражение говорящим, что не все желает мира; и что такое разность.

из сущих<sup>1</sup> и что ни единое существо среди сущих, каким бы оно ни было, никогда не захочет его потерять, на это и мы не станем возражать, но проявим таковое желание мира<sup>2</sup>. Ведь все любят быть в мире и единстве с собой и от самих себя и от принадлежащего им не удаляться и не отпадать. А совершенный Мир есть Хранитель свойственной каждому беспримесной osobности, своими дарующими мир промыслами все сохраняющий не разделенным междоусобицей и несмешанным с Самим Собой и друг с другом, неподвижной и неуклонной силой удерживая все во взаимном мире и неподвижности<sup>3</sup>.

4. И если все движимое<sup>4</sup> хочет не в покое пребывать, а совершать свойственное ему движение, то и это есть желание всеобщего божественного Мира, всех сохраняющего от самих себя неотпадшими и оберегающего особность<sup>5</sup> и подвижную жизнь всех движимых неизменной и неотпавшей, в состоянии мира с самими собой и в той самой деятельности, какая им свойственна.

5. Если же тот, кто говорит о достигаемом путем отпадения<sup>6</sup> от Мира различии, утверждает, что не все являются приверженцами мира, то лучше всего на это ответить, что нет ничего из сущих, что совершенно отпало бы от всяко-

---

<sup>1</sup> Заметь, что он называет свойством, и — что каждое явление существует согласно своей природе, соответственно тому, как оно произошло. Это — против акефалов, не знающих, что такое свойство. Автор подробно исследует проблему свойства, проясняя ее.

<sup>2</sup> Здесь разъяснение. «Принадлежащего им» он говорит вместо «своих свойств».

<sup>3</sup> «Неподвижностью» он называет ненарушение собственных природы и движения.

<sup>4</sup> Он прекрасно сказал, что все движется неодинаково и что у каждого какое-то свое соответствующее ему движение. Ведь мыслимое и мыслящее движется по-разному, движение чувственного — в становлении, либо какое-то другое — из числа тех, о каких мы подробнее говорили в девятой главе.

<sup>5</sup> Заметь, что особностью является и подвижная жизнь каждого.

<sup>6</sup> Против говорящих, что различие появляется благодаря отпадению от Мира и отсюда заключающих, что не все любят мир. Заметь, что есть два вида различий: одни — результат отпадения от Мира, а другие — особенности каждого из сущих.

го единства. Ибо не существует и не бывает в сущих совершенно непостоянного<sup>1</sup>, беспредельного, неутвержденного и несовершенного. Если же он скажет, что это люди, ненавидящие мир и свойственные миру блага и радующиеся раздорам, ссорам, вспышкам гнева и смятению, то — жалкие подобия<sup>2</sup> стремления к миру удерживают и их, многообразными страстями обуреваемых, и их удержать<sup>3</sup> неразумно желающих, и восполнением вечно утекающего надеющихся успокоить себя, обеспокоенных недостатком властвующих над ними наслаждений.

Что же можно сказать об изливающем мир Христовом<sup>4</sup> человеколюбии, глядя на которое, мы учимся больше не воевать<sup>5</sup> ни с самими собой, ни друг с другом, ни с ангелами, но по мере сил вместе с ними трудиться в божествен-

<sup>1</sup> Удивительно хорошо опровергает он мнения эллинов и таких еретиков, как валентиниане и манихеи, предполагающих, что материя есть начало, несущая в себе противоположность божественному. Они говорили, что материя непостоянна, подвижна, беспредельна и неопределенна — и все это постоянно. Здесь истинно и совершенно показывается ложность этого. Ибо нет и не было ничего, что бы с того момента, как появилось и было упорядочено, не от Бога получило бы вид и содержалось бы таким, каким было создано, сделавшись предметом Божьего промысла.

<sup>2</sup> То же, что «неясные призраки». Они ведь стремятся к утекающим и погибающим наслаждениям, удовольствиям и соприкосновениям и хотят стремиться к таковым или же быть им причастными мирно, а когда это происходит не по их уму, они приходят в смятение.

<sup>3</sup> Сказанное здесь надо понимать таким образом, что благодаря этим «жалким подобиям» даже любящие вражду и непостоянные люди удерживаются в любви к миру. Ведь будучи обуреваемы страстями и желая по невежеству удержать страсти как нечто хорошее, они думают, что стремятся к миру, испытывая жажду безбоязненно наслаждаться, предаваясь текучим злым страстям и приходят в смятение, если им не удастся вкушать мнимых благ, а в действительности предаться страстям. Ставя себя ради этого против общества и возбуждая себя, они оказываются в смятении, если страсть остается неудовлетворенной, считают, что умиротворяют себя, предаваясь страстям. Так нужно понимать то, что все стремятся к миру, т. е. благу.

<sup>4</sup> Почему миром между нами и ангелами является Иисус Христос, прекративший вражду, «разрушивший стоявшую посреди преграду», учредивший мир между нами и «сделавший из обоих одно», как говорит божественный апостол в Послании к Ефесянам (2, 14).

<sup>5</sup> Тот, кто подчинил разуму страсть и вождение, не воюет сам с собой. Кто составил то же мнение, что и все, находится в мире со всеми. А тот, кто сделал свой ум восприимчивым к возвещаемому ангелами, тот обрел мир с ангелами.



ном<sup>1</sup>, в соответствии с Промыслом Иисуса, «все во всем» производящего и содейвающего от века predeterminedный неизреченный мир, примиряющий нас с Ним в духе, а через Него и в Нем — с Отцом. Об этих сверхъестественных дарах довольно много говорится в «Богословских очерках»<sup>2</sup>, где вместе с нами свидетельствует и священное дупновение Речений.

6. Но поскольку ты некогда спросил меня письмом<sup>3</sup>, что я называю самым-по-себе-бытием, самой-по-себе-жизнью, самой-по-себе-премудростью, и сказал, что недоумевал, почему я иногда называю Бога Самой-по-себе-жизнью, а иногда Субстанцией самой-по-себе-жизни, я счел необходимым, священный человек Божий, разрешить и это твое касающееся меня недоумение. И прежде всего, повторю и теперь сказанное уже тысячу раз: не противоречие это — называть Бога Самой-по-себе-силой, или Самой-по-себе-жизнью и Субстанцией самой-по-себе-жизни или мира или силы. В одном случае Он получает имя сущих, и особенно первоначально сущих<sup>4</sup>, как Причина всех сущих, во втором же — как сверхсущественно превыше всех, в том числе и первоначально сущих<sup>5</sup>, Сверхсущий.

<sup>1</sup> Т. е. совершать те же, что и они, благочестивое поклонение и службу божественному.

<sup>2</sup> Заметь, что есть у него и сочинение «Богословские очерки». Он говорит об этом и в начале первой главы.

<sup>3</sup> Почему он мыслит Бога и Самой-по-себе-жизнью, и Субстанцией самой-по-себе-жизни, и тому подобным. Он хорошо отвечает на то, что в письмах, особенно во втором. [Заметь, что Бог получает имена от имен сущего, Им созданного, будучи его Причиной.]

<sup>4</sup> Я думаю, что «первоначально сущими» он называет надмирные природы как первые и непосредственно причастные божественным дарам, жизни и прочему. Так что по самому сущему, т. е. в сущем наблюдаемому, Бог называется Субстанцией и Создателем самой-по-себе-жизни, т. е. той же самой сущности и ее образа. Исходя из одного имени «Жизнь», подобным же образом подобает нам думать о подобных именах. А Самой-по-себе-жизнью и схожими с этим именами Бога называют, поскольку говорят, что таковое существует превыше всякой природы, выше, т. е., и ангелов, и всякой мыслящей сущности.

<sup>5</sup> «Первоначально сущими» он называет умопостигаемые бестелесные творения, т. е. ангелов. Обрати внимание на слово «изначально», — имеется в виду, что сначала существует сверхсущественное, т. е. Бог; один ведь Творец у мыслимого и чувствуемого. Ведь не следует верить тем, кто называет творческие силы Бога богами, что на самом деле не

О чем вообще, спрашиваешь ты, мы говорим как о самом-по-себе-бытии или о самой-по-себе-жизни, и что считаем абсолютно и изначально существующим и первоначально Богом установленным? Это, говорим мы, объяснить не сложно<sup>1</sup>, и можно сделать это прямо и просто. Мы ведь не утверждаем, что само-по-себе-бытие есть какая-то божественная или ангельская сущность, являющаяся причиной бытия всего сущего, ибо у бытия всего сущего и у самого бытия — одно сверхсущественное Начало, одна Сущность и одна Причина. Не говорим мы и того, что жизнь происходит от другой божественности помимо сверхбожественной Жизни, являющейся причиной всего живущего, и самой-по-себе-жизни. Короче говоря, мы не считаем, что среди сущего есть какие-то изначальные творческие сущности и субстанции, кое-кем опрометчиво называемые богами и творцами сущего<sup>2</sup>, каковых, поистине и прямо<sup>3</sup> говоря, ни сами они не знали, поскольку те не существуют, ни отцы их. Бытием же и Самой-по-себе-жизнью (и Самой-по-себе-божественностью) мы называем — как нечто изначальное, божественное и являющееся Причиной — единое сверхначальное и сверхсущественное Начало и Причину всего, а как нечто причастное — подпадаемые непричастным Богом промыслительные силы: самого-по-себе-осуществления<sup>4</sup>, самого-по-себе-оживления,

---

имеет места, ибо один Создатель — Бог. Заметь, что Бог — один Творец всего мыслимого и чувствуемого.

<sup>1</sup> Сложный — изогнутый.

<sup>2</sup> Заметь, что нет богов и творцов, будь то ангелы или что-то другое, помимо Бога.

<sup>3</sup> Заметь, что этот божественный муж не делает разницы между «прямо» и «поистине».

<sup>4</sup> Этим он более ясно ответил на поставленный ранее вопрос, как надо понимать то, что иногда говорят, что Сам Бог и Ему присущее является Самой-по-себе-жизнью, а иногда что Он — Составитель, т. е. Создатель такового. А именно, что Его называют так как Причину и сверхначальное Начало такового; сущее же таковому причастно и от такового называется живущим, сущим и пребывающим в Боге. Оживление, осуществление, наряду с вещами, создал ведь Бог. Мы же сначала воспринимаем саму вещь, затем — общее понятие о ней, к каковым относится повсюду видимая жизнь или существование, а потом постигаем частное, т. е. представление о конкретном их виде, например, ангельской или человеческой жизни и прочего, во что вторгается память самих причастующих. Прибавляя далее «потом тех, кто им в целом причастует», он показывает, что не всему все причастно: ибо одно причастно только существованию, другое жизни, третье мышлению, или также познанию, а некоторые сверх того — и обожению.

самого-по-себе-обожения, — соответствующим образом причащаясь каковым, сущее<sup>1</sup> и является, и называется и сущим, и живущим, и обоженным, и тому подобным. Потому Благой и называется Создателем первых из них, потом их в целом, потом их по отдельности<sup>2</sup>, потом тех, кто им в целом причаствует, потом — кто отчасти.

И нужно ли об этом говорить, когда некоторые из наших божественных священноучителей Основой и самой-по-себе-благости<sup>3</sup>, и божественности называют Того, кто превосходит и благодать и божественность, говоря, что сама-по-себе-благодать и божественность есть благотворящий и боготворящий дар, исходящий от Бога; а сама-по-себе-красота есть излитие способности быть красивым-в-собственном-смысле-слова, создающая и красоту в целом, и частичную красоту, в целом красивое и отчасти красивое; и другое, что таким образом говорится и будет говориться, призвано являть промыслы и блага<sup>4</sup>, причащаемые сущими, изобильным излитием происходящие и истека-

---

<sup>1</sup> Кажущееся неясным разъяснить следует так. Все в Себе в видах спасения предвещающий сверхъединным и несоставленным, Бог как источающее Начало по преизбытку благодати передает каждой появляющейся из Него сущности подобающим ей образом причастность — словно испуская некие лучи, оставаясь при этом полностью в Себе Самом — к Своим великим преимуществам, воссияния каковых, присущих Ему благ, в причастность и называются прежде всего самобытием, самооживлением, самообожением, и тому подобными именами — в подражание началам, т. е. свойствам Самого Бога, как то сами-по-себе-божественность, сами-по-себе-благодать и сами-по-себе-жизнь. Во-вторых, Он называется и Субстанцией этого — из-за возникших от Него, благодаря выступлению *во-вне*, сущностей, по сути своей живых и даваемых достойным в причастие. В-третьих же, при этих частных передачах что-то ведь причастно только оживлению, что-то обожению, а что-то — как высшие мыслимые силы — всему этому разом.

<sup>2</sup> Отдельными он называет сменяющиеся роды.

<sup>3</sup> Заметь, что субстанцией самой-по-себе-благости и божественности является Превосходящий и благодать, и божественность. Заметь также, что таковое не является сущностью Бога. Читай об этом во второй главе Послания к Гайю.

<sup>4</sup> «Промыслами и благами» он называет то, что ранее называл осуществлением, оживлением, благодатью, божественностью, красотой и тому подобным.

ющие от непричастного Бога<sup>1</sup>, чтобы Причина всего оставалась строго за пределами всего, и сверхсущественное и сверхъестественное повсюду и всегда превышало всякую сущность и природу.

---

<sup>1</sup> Назвав немного ранее Бога причастным, теперь он говорит, что Он непричастен. Бог причастен благодаря Его щедрым даяниям; непричастен же потому, что является Причиной, и имеет это превыше всего, особым образом; таковому все так или иначе причаствует. Это схоже со сказанным выше, в пятой главе, — что Сущее — и во всем, и ничем из всего не является: поскольку Оно содержит, оживотворяет и соблюдает, говорится, что Оно во всем; а ничем из сущего не является потому, что является Причиной происхождения всего, причина же не может быть в числе следствий. Так и здесь: Бог является причастным потому, что все сущее Ему причастно и благодаря Ему возникло. Непривчастного Ему ведь нет, не будет и не было. С другой стороны, Он непривчастен, поскольку ничто из сущего Его сущности не причастно: Бог ведь выше сущего по Своей природе.

**Глава двенадцатая**  
**ОБ ИМЕНАХ «СВЯТОЕ СВЯТЫХ», «ЦАРЬ ЦАРЕЙ»,**  
**«ГОСПОДИН ГОСПОД», «БОГ БОГОВ»**

1. Поскольку и об этом, сколько надо было сказать, до конца, как я думаю, сказано, подобает нам воспеть Бесконечно-именуемого и как «Святого святых» (*Дан. 9, 24*) и как «Царя царствующих» (*1 Тим. 6, 15; Откр. 19, 16*), царствующего вечно, «на веки и далее», и как «Господина господ» (*1 Тим. 6, 15; Откр. 19, 16*) и «Бога богов» (*Пс. 49, 1*). И первым делом надо пояснить, что мы понимаем под самой-по-себе-святостью, что под царством, под господством, под божественностью и что Речения хотят показать, удваивая имена<sup>1</sup>.

2. Ведь святость, насколько мы можем это сказать, есть свобода от всякой скверны и совершенная во всех отношениях незапятнанная чистота. Царство же — это распределение всяких ограничений, постановлений, законов и порядков. Господство же есть не только преодоление худшего, но и всесовершенное овладение всяким добром и благом и их истинное и надежное обеспечение. Почему «господство»<sup>2</sup> и родственно словам «господин», «то-что-господствует», «господствующее». Божественность же есть всевидящий Промысел, все окружающий совершенной благостью и содержащий. Она наполняет собой и превосходит все то, что пользуется ее Промыслом.

---

<sup>1</sup> Удвоение имен, — он говорит, — означает присоединение добавочного имени к простому, например: «Святой святых», «Господин господ», «Бог богов», «Царь царей» и тому подобные.

<sup>2</sup> Это говорят оба Григория, Богослов и Нисский.

3. Эти имена должны быть абсолютным образом<sup>1</sup> воспиты применительно ко все превосходящей Причине, а к ним должны быть прибавлены Превосходящая святость, Господство, Вышнее царство и Простейшая божественность. Из Нее ведь однажды внезапно произросла и распространилась всякая беспримесная законченность всякой безупречной чистоты, всякое учинение сущих и устройство. Она изгоняет всякую дисгармонию, неравенство<sup>2</sup> и несоразмерность, радуется благочинному тождеству и правильности и ведет за Собой удостоенных причастовать Ей. Ей свойственны полное и совершенное обладание всем хорошим, всякий добрый промысел, наблюдающий и поддерживающий промыслиаемых. Себя Она благолепно подает для обожения обращающихся.

4. Поскольку все Причинивший преисполнен всем в единой все превышающей чрезмерности, Он и воспевается как Святой святых<sup>3</sup> и прочим соответствующим переполняющейся Причине и Ее запредельному превосходству образом. Можно сказать: насколько святое, божественное, господское или царское превосходит не являющееся таковым, а само-по-себе-причастие — ему причастующих, настолько выше всех сущих пребывает Превосходящий все сущее, Непричастный<sup>4</sup> всего — и причастующих, и при-

---

<sup>1</sup> «Абсолютным образом» значит не относительно чего-то, того или другого, но соответственно обнаженной мысли, т. е. по существу.

<sup>2</sup> Это и есть единство; я говорю о качествах равенства и тождества. В этом ведь причина единоклубия, сострадания и спасения всех. Ибо смысл единства всего состоит в том, чтобы, имея одно и то же в одном и том же отношении, по праву называться единым. Единство того, что имеет части, существует ведь при их соединении, как единоклубное участие в первопричине. Потому и Господь молится об учениках: «Да будут едино, как Мы едино» (Ин. 17, 22), «да будут совершены во едино» (Ин. 17, 23). Радует же Своим творениям Бог в соответствии со словами псалма: «Возвеселится Господь о делах Своих» (Пс. 103, 31).

<sup>3</sup> Он удивительно разъяснил, почему Бог воспевается как Святой святых и подобным этому образом, и говорит, что, насколько чистая природа отличается от причины свойства и вызванного причиной, ибо это есть сущее по отношению к не в собственном смысле слова сущему, и насколько то, чего становятся участниками, отличается от делающего причастником, настолько Бог отличается от имеющих таковое по причастности. Ибо все, говорится, и происходит от Бога, и что-то имеет, Бог же — ни от кого.

<sup>4</sup> Заметить, что он называет Бога не причастным по закону *Его* природы.

частия — все Причинивший. Святыми же, царями<sup>1</sup>, господами и богами Речения называют первых в соответствующем каждому из них чине, через которых вторые, причащаясь Божьих даров, умножают то, что им передается простым, в соответствии со своими особенностями<sup>2</sup>, разнообразие каковых первейшие промыслительно и боговидно присоединяют к собственному единству.

---

<sup>1</sup> Сподобившись божественной мысли, этот блаженный муж учит, благочестиво и боголюбиво исправляя, некоторых впавших в многобожие людей, и говорит, что установленные над подчиненными начала по преимуществу называются святыми, царями, господами и богами, — соответственно тому, как называются знатнейшие из людей. Когда выделяющиеся среди нас добродетелью учителя, имеющие собранную в душе воедино добродетель, преподают эту добродетель для научения других, чтобы обучаемые отличались от большинства, то увеличивается и преподаваемая ими добродетель. То же, только неким более тонким и божественным образом, созерцается у бесплотных чинов: через посредство высших и более близких к Богу *ангелов* меньшие становятся причастниками Божьих даров. Так от переполняющегося и изливающего жидкость источника первыми наполняются, принимая в себя изливаемое им, стоящие ближе сосуды, а когда и они переполняются, оно перетекает затем в другие подставляемые сосуды. И множеством различных сосудов, и маленьких, и больших, разделяется то, что наполнило и переполнило первый сосуд, излившись из источника. В соответствии с этим грубым примером да разумеется и изобилие преподавания божественных даров, разделяемых на всех первыми из *ангельских* чинов. И апостол ведь именуется «избранным сосудом» (*Деян. 9, 15*).

<sup>2</sup> Т. е. делают многим; и насколько различны причастники, настолько многовидными оказываются и дарования.

**Глава тринадцатая**  
**ОБ ИМЕНАХ «СОВЕРШЕННЫЙ» И «ЕДИНЫЙ»**

*1. О тех именах достаточно. Переведем, наконец, речь, если ты полагаешь это разумным, на само наиболее значительное из имен. Ведь богословие Причинившему все приписывает все, и все разом, и воспевает Его как Совершенного и как Единого.*

Совершенен Он не только как самосовершенный, единообразно Сам Собою ограниченный<sup>1</sup> и целиком в Своей целостности совершеннейший, но и как сверхсовершенный, потому что превосходит все, всякую безмерность ограничивает, всякий предел преодолевает, ничем не будучи вмещаем и постигаем, но во все и выше всего простираясь непрерывными импульсами бесконечных энергий.

Совершенным Он называется также и как не увеличивающийся, но всегда совершенный, и не уменьшающийся; как все в Себе про-имеющий и всем изливающийся в одном и том же непрерывном процессе преизбыточного неубывающего преподания, которым Он все делает совершенным и наполняет Своим совершенством.

---

<sup>1</sup> Бог Сам для Себя служит Пределом и Пространством; и ничто не простирается за пределы Бога, потому что Он измеряет и бесконечное. И века, каковые, не имея конца, бесконечны, Он, бесконечно величией превосходя, Своим величеством бесконечно объемлет, и всю безграничность жизни *сущест*в умпостигаемых; а ведь их жизнь не ограничена, как у людей, но они созданы бессмертными. О Боге же говорится, что Он пребывает в сверхвечном внутри Своего вечного бытия.



2. Единым же Он зовется потому, что единственно Он есть — по превосходству единственного единства — всё<sup>1</sup> и является, не выходя за пределы Единого, Причиной всего. Ибо нет в сущем ничего непричастного Единому. Ведь как всякое число<sup>2</sup> причастно единице — и говорится «одна двойца», «один десяток», или «одна половина», «одна треть», «одна десятая», — так и все, и часть всего причастствует единице, и существование единицы означает существование всего.

Причинающий все не есть единица<sup>3</sup> среди многих единиц: Он предшествует всякой единице и множеству и вся-

<sup>1</sup> Многое числом, единое же видом: золотые, сребреники, медяки. Вид ведь один: золото, медь, или серебро. Многое силами, как растения, единое видом, ибо все они — трава. А многое видами, как то конь, вол, человек, существа умопостигаемые, едины родом, потому что это — живые существа. Многие проявлениями ремесла едины началом. Бог ведь Причина всего.

<sup>2</sup> Он прекрасно показывает то, что хочет. Этот божественный муж и с помощью чисел старается пояснить свою мысль. И вот он говорит, что нет ничего сущего, что не причастно Единому, т. е. Богу, подобно тому, как всякое число причастно единице. Ведь даже если считать, начиная с двух, то начнешь счет с одной двойцы, и то же с десятками. Более того, он говорит, что даже если начать с малых величин, то начнешь считать с одной второй, одной трети, одной десятой и так далее. Так что нет числа, непричастного единому, или единице. Вспоминая ведь и часть, скажешь: «одна вторая», «одна треть», «одна десятая» и так далее. И потому говорится «одна двойка» и «одна десятка», что и они наполняются из единицы.

<sup>3</sup> Смысл этого ясен: показать, что называемый единым Бог называется единым не подобно исчисляемым вещам. Бог един как простой, неделимый, непричастный различию по виду и чуждый всяким переменам и случайным свойствам. Единым Он называется и потому, что мыслим как своего рода Основание того, что будет. Что же касается тождественного, различного, большего, или меньшего, а также четного или нечетного, равного и неравного, наблюдаемого в мире чисел, то неразумно применять это к Началу, делая таковые вещи началом, ибо, изменчивые и преходящие, они существуют по необходимости. Предел деления в мире чисел по большей части возводится к единице; а начало в каждом роде — простейшее. Так что в сущем либо единое множественно, либо многое едино. Из некоего начала, элемента, являющегося простейшим и ничему не причастным единым, как из образца и идеи, происходит единое в сущем. Так, чувственный свет, даже множественный частями, например, свет всех звезд, будучи собран воедино, является единым светом. И множественное приводящими свойствами существо, как, например, павлин, имеющий и золотой и синий и белый цвета, едино находящимся под ними телом. Так надо думать и о прочем.

кую единицу и множество определяет. Нет ведь множества<sup>1</sup>, никак не причастного единице, но многое<sup>2</sup> в частях едино как целое; многое приводящим едино подлежащим; многое числом или силами едино видом; многое видами едино родом; многое проявлениями едино началом. И нет ничего среди сущих, что каким-то образом не было бы причастно Единому, в своем единстве соединенно про-объемлющего все во всем, все в целом<sup>3</sup>, включая противоположности.

Без единицы<sup>4</sup> не получится ведь и множества, единица же без множества может существовать как единица, предшествующая всякому множественному числу. И если предположить<sup>5</sup>, что все со всем объединено, все и будет целым Единым.

---

<sup>1</sup> Здесь с помощью арифметики он подтверждает свою мысль. Заметить, что он говорит, что Бог, конечно же, существует до единицы, поскольку является Началом всего. Стало быть Он — Творец, или Изобретатель, и числа.

<sup>2</sup> Следует в каждом случае прибавлять «существующее», чтобы получалось: существующее многочастным едино целостностью, как, например, тело; остальное так же едино подлежащим, или сущностью, но множественно приводящим, как, например, человек. Из приводящего же одно отделимо, как то способность сидеть, ходить и подобные им, а другое неотделимо, как то голубоглазость, горбоносость и тому подобное. И опять же единые видом лошадь, бык существуют множественные числом, ибо много лошадей и много быков. Существует и множественное природными силами. Существует также много видов, как то человек, лошадь, собака и прочее, единых родом, ибо каждый из них — животное. Существует также многое периодами, или же планами, или же делами, но единое началом.

<sup>3</sup> «Все» говорят, имея в виду виды, части и различия по отдельности; «целое» же, — когда части собираются в единое завершенное целое, например, виды в род, или когда враждебное и противоположное друг другу сосуществует в мире и покое, как вода, земля, воздух, огневидные звезды и небо, ибо все это в целом называется «мир».

<sup>4</sup> Поскольку единица, как кажется, имеет некое отношение к числу, без единицы не получится множества, ибо числа, обозначающие количество, представляют собой сочетания единиц. Это он и сказал выше словами: «умножается Бог», — мысля о Нем словно арифметически. Единое же возникло и существует само по себе.

<sup>5</sup> «Если предположить» и «согласно предположению» применяется к вещам, на деле не существующим, но изображаемым словом. Здесь, однако же, воспринимать это надо не так, но в соответствии с мыслью автора — показать в тождественности творения усмотрение целого в частях и частей в целом.

3. Кроме того, следует знать и то, что соединенное соединяется, говорят, в соответствии с про-замышленным видом каждого единого<sup>1</sup>, Единое же является Основой всего. И если исключить Единое<sup>2</sup>, не будет ни целого, ни части, ни чего-либо другого из сущего. Ибо Единое все единовидно в себе предымеет и объемлет. Потому-то богословие и воспеваает Богоначалие в целом<sup>3</sup> как Причину всего, называя Его Единым. И «один Бог Отец», «один Господь Иисус Христос», «один и тот же Дух» *говорится* по причине высшей степени нераздельности целостного божественного единства, в котором все воедино собрано и соединено и сверхсущественно присутствует.

Почему все по справедливости и восходит и возводится к *Богоначалию*, благодаря Которому, из Которого<sup>4</sup>, *Которым*, в Котором и в Которого все существует, составлено, пребывает, содержится, восполняется, и возвращается. И не найти в сущем ничего, что являлось бы тем, чем оно является, совершенствовалось бы и сохранялось бы не благодаря Единому, как сверхсущественно именуется вся Божественность.

И подобает и нам, обращаемым силой божественного единства от многого к Единому, единым образом воспеть

<sup>1</sup> Если бы не был, говорит он, про-замышлен вид, т. е. природа человека, то, пожалуй, нельзя было бы сказать, глядя на людей, что они образуют единство. Ясно, что *единство заключено* в самом логосе их природы.

<sup>2</sup> Так и надо было сказать, потому что о соединенном говорится, что оно соединяется с другим через про-замышленный вид. Выше ведь мы сказали, что виды и многое как элементы и начала приписываются к чему-то единому, будучи возводимы к одному роду, к каковому роду они принадлежат как виды. Ведь таковое, объединяемое самим видом, возводится к единому роду, как, например, лошади, быки и им подобные называются животными.

<sup>3</sup> Богоначалие в целом — это Всесвятая и поклоняемая Троица. По причине же неизреченного единства *Его* природы Единый именуется и как «Единое».

<sup>4</sup> «Благодаря Которому» имеет в виду «существует», «из Которого» — «составлено», «Которым» — «пребывает», «в Котором» — «содержится», или сохраняется, и «в Которого» — «возвращается», хотя отец и по-своему, сгруппировав, расставил слова. А слово «все» надо понимать по контексту. Прекрасно он сказал, что если уберешь единое, то не будет ни целостности, ни малейшей части, и вообще ничего. На это он и раньше намекнул, сказав, что и одна вторая, и треть, и десятая, т. е. части, причастны единице.

цельную и единую Божественность — Единое, являющееся Причиной всего<sup>1</sup>, предшествующее всяким единице и множеству, части и целому, границе и безграничности, пределу и беспредельности, все сущее и само Бытие ограничивающее, единообразно являющееся Причиной каждого и всех в целом, а вместе с тем пребывающее до всех и выше всех, выше самого Единого Сущего, само Единое Сущее ограничивая<sup>2</sup>, если только Единое Сущее причисляется<sup>3</sup> к сущим. Число ведь причастно сущности, Сверх-

---

<sup>1</sup> Не абсолютно всяким единым все составилось, но только тем единым, благодаря каковому единому Бог един и называется Единым. Только ведь этим Единым сущее существует. Ведь само имя «единое», когда его употребляют для отрицания многообразия, означает именно это. Единое ведь самоналично и первично по отношению к качествам, и Оно привносит мысль о многом, из него происходящем. Но это не необходимо для Бога. Как таковое, Единое совершенно бесстрастно, нераздельно и самодостаточно, ибо Оно по своей природе не может соединяться с другим, как единая арифметическая единица. Ибо само действительно Единое, предшествуя всякой единице, отрицает всякое множество, всякое сложение и деление. Оно ведь не называется ни малым, ни умеренным. А если сказать смелее, то — ни прекрасным, ни благим, ибо это некие качества, вроде характеров и привходящих свойств. Настоящее же Единое мыслится превосходящим все. А качества, такие как «малость» и «умеренность», мыслятся в связи с чем-то другим, и потому не являются ничем простым и основополагающим. Единое же, как было сказано, являясь простым и неизменным, не имея выше названного, не должно и восприниматься как род сущего, ибо род обязательно делится на виды; и это, конечно же, и не точка, или монада, ибо таковое имеет отношение к тому, что за этим следует. Оно же есть простейшее, не имеющее никаких различий, ибо ни какого-либо движения, ни состояния, как то покой, Оно не имеет. И даже единым не должно считать Поистине Единое, являющееся началом и семенем сущего. За сущим же по необходимости следует множество, и ко множеству присоединяется сущее, чего как раз нет у Бога. Сущее ведь есть сущность — от «существовать». Бог же и сверхсуществен, и выше сущего, и единственно, а не преимущественно, и неподражаемо выше сущего. Ибо Бог есть все и выше всего. Итак, удивительным образом порассуждав о числах, автор прибавляет: хотя все превышающая Божественность и воспевается как Троица и как Единица, ни троицей, ни единицей, известными нам или другим как числа, Она не является. Превышающим все Умом и является и называется Бог. Ведь с помощью того, чем Он не является, мы познаем, чем Бог является.

<sup>2</sup> Заметь, что Бог выше сущего, все превосходя и Сам будучи творцом и изобретателем числа.

<sup>3</sup> Заметь, что «причисляемое» означает проявление числа; таким образом, «единое», будучи применено к сущему, т. е. к тварям, имеет смысл числа.

существенное же Единое ограничивает и Единое Сущее, и всякое число, и Само является Началом, Причиной, Числом и Порядком и единицы, и числа, и всего сущего.

Почему все превышающая Божественность, воспеваемая как Единица и как Троица, и не является ни единицей<sup>1</sup>, ни троицей в нашем или кого-нибудь другого из сущих понимании. Но мы называем и Троицей, и Единицей превышающую всякое имя и сверхсущественную по отношению к сущим Божественность, чтобы по-настоящему воспеть Ее сверхобъединенность и богородность<sup>2</sup>. Ведь никакая единица, никакая троица, никакое число, никакое единство, ни способность рожать, ни что-либо другое из сущего, или кому-нибудь из сущих понятное не выводит из все превышающей, и слово, и ум, сокровенности сверх всего сверхсущественно сверхсущую Сверхбожественность, и нет для Нее ни имени<sup>3</sup>, ни слова, потому что Она — в недоступной запредельности.

<sup>1</sup> Чтобы не понять прямо «не является ни единицей, ни троицей», соедини «не является» с «пониманием». Ибо это выражение призвано не упразднить относящееся к такому исповеданию, но научить неисследованному.

<sup>2</sup> Богородность, говорит он, проявляется в названии «Троица»; ибо, чтобы представить способный быть объектом поклонения символ невыразимых ипостасей, было придумано число, как говорят Василий и божественные Григории. Не в собственном смысле однако он назвал Отца рождающим, — Отцом покланяемого Сына, и источником сопокланяемого с Ними Всесвятого Духа. Так что Родительство, как и любое другое имя из числа известных людям и самим умопостигаемым силам, не может дать ясное представление об образе существования сокрытого от всех того, что относится к Богу. Да и как можно по чему-либо из сущих назвать Бога, ничем из всего сущего не являющегося, но пребывающего выше всего?

<sup>3</sup> Прекрасно этот божественный муж говорит, что «нет для Нее ни имени, ни слова, потому что Она — в недоступной запредельности», — не в смысле места — да не будет! — но в смысле рассуждений и размышлений, ибо никакому уму и размышлению не доступно слово о Боге. Надо хорошо и ясно уразуметь, что для Него не существует имени, ибо все сущее обозначается посредством известных имен и вещей. А какое же имя или вещь могут быть применены к Богу, запредельно превосходящему все сущее и являющемуся Творцом и Причиной всего? Так что даже благодать и красота не в собственном смысле слов применяются к Самому Богу, говорит этот божественный Дионисий, поскольку они обнаруживаются и у сущих. И выше тоже ты найдешь, что таковое относится к особенностям и свойствам сущих, каковых нет у Бога, превосходящего все.

И даже само имя Благость мы применяем к Ней не потому, что оно подходит, но потому что, желая что-то понять<sup>1</sup> и сказать о Ее неизреченной природе, мы первым делом посвящаем Ей почетнейшее из имен<sup>2</sup>. И хотя и в этом мы как будто соглашаемся с богословами, от истины в положении дел тем не менее мы далеки. Почему они и отдали предпочтение восхождению путем отрицаний как изымающему душу из сродного ей<sup>3</sup>, проводящему через все божественные разумения, по отношению к которым Тот, Кто выше всякого имени, всякого слова и знания, заперделен, а в результате всего соединяющему с Ним настолько, насколько возможно для нас с Ним соединиться.

4. Собрав вместе эти умопостигаемые имена Божии, мы открыли, насколько было возможно, что они далеки не только от точности (воистину это могут сказать ведь и ангелы!)<sup>4</sup>, но и от песнопений как ангелов (а низшие из ангелов выше самых лучших наших богословов), так и самих богословов и их последователей, или спутников, и даже самых скромных среди нас одиночных. Так что,

<sup>1</sup> Заметь: своевременно он говорит, что, богословы, чтобы вообще что-то подумать и сказать о Боге, одержимые стремлением к Нему, приписали Ему имя «Благость», тогда как в действительности Бог сверхблаг и сверхсущественен. Благость, как он говорит, — «почетнейшее из имен». Отрицания же, т. е. отрицательные наименования и слова о том, чего нет, используются богословами в применении к Богу не попросту, ибо таковые понимаются не так, как говорят, но сверхпревознесенно усматриваются. Ведь эпитеты «бессмертный», «невидимый», «нетленный», «ненуждающийся», «безгрешный» никто, причастный мудрости, не воспримет обыкновеннее, чем *надлежит*. И применительно к Богу так не говорится. Но оставив поясняющие *наименования*, автор закинет голову к молчаливым и более божественным представлениям. Потому он прекрасным образом и называет более божественные богоименования согласно их порядку. Ибо, исступив из всех телесных и мирских чувств, душа таковые сделала сродными себе. Так достигается чистота в познании Бога, насколько это возможно для человеческой природы. На это и апостол намекает, говоря: «И так всегда с Господом будем» (1 Фес. 4, 17), а также: «Теперь, как бы гадая, в зеркале видим, тогда же лицом к лицу увидим» (1 Кор. 13, 12).

<sup>2</sup> Заметь, что почетнейшее из имен — «Благость», потому оно первым посвящается Богу.

<sup>3</sup> Сродным он называет соприродное, знакомое и присущее твари.

<sup>4</sup> Заметь, что и для ангелов то, что касается Бога, непостижимо и что низайший из ангелов больше всех церковных богословов, включая апостолов, созерцает о Боге.

если сказанное справедливо и нам по мере наших сил на самом деле удалось разъяснить смысл божественных имен, то это надо отнести к Причине всех благ, дарующей сначала саму способность говорить, а потом способность говорить хорошо.

Даже если какое-то из равных по силе<sup>1</sup> имен оказалось упущенным, и его нам следует понимать точно таким же образом. Если же это неверно или несовершенно и если мы частично или полностью уклонились от истины, дело твоего человеколюбия исправить то, что вопреки желанию мы не поняли, дать разъяснение желающему научиться, прийти на помощь тому, у кого недостаточно сил, и уврачевать не желающего болеть, одно у себя находя, другое у другого, а все у Добра получая и нам передавая. Не уставая, благодетельствуй дружественному человеку. Ты ведь видишь, что никакое из переданных нам священноначальных слов мы в себе не сокрыли, но передали их неизменными вам и другим священным мужам<sup>2</sup> и еще передадим, насколько мы будем в силах говорить<sup>3</sup>, а те, кому говорится, — слушать, ни в чем предания не искажая, если только в способности понимать или излагать их не ослабеем. Но это, как Богу нравится, пусть так и будет, и говорится. У нас же да будет это концом разъяснению умопостигаемых Божьх имен. Богом ведомые, перейдем к «Символическому богословию»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Заметь, что если и другие равные по силе богоименования найдутся в Писании, следует и их понимать таким же точно изъяснительным образом.

<sup>2</sup> Заметь, что не всем без разбору следует передавать таинственное, но только достойным и священным мужам, как об этом пишет божественный Павел священному тому мужу Тимофею.

<sup>3</sup> Это отец говорит, приличествующим священному образу смирясь, как и все остальное.

<sup>4</sup> Обрати внимание, что, как и в другой главе, он говорит, что «Символическое богословие» до сих пор не было передано. А если хочешь понять разницу между «Богословским очерком» и «Символическим богословием», прочти третью главу трактата «О мистическом богословии».

---

*И блистающий ум ты оставил, и знание сущих  
Ночи ради бессмертной, которой нельзя называть.*

Дионисия Ареопагита,  
епископа Афинского, к Тимофею епископу Ефесскому

## **О МИСТИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ**

### *Глава первая*

#### **ЧТО ТАКОЕ БОЖЕСТВЕННЫЙ СУМРАК**

1. Троица пресущественная, пребожественная и пре-  
благая, руководящая премудростью христиан, направь нас  
к таинственных слов пренепознаваемой пресветлой и вы-  
сочайшей вершине, где простые, абсолютные<sup>1</sup> и неизмен-  
ные таинства богословия, окутанные пресветлым сумра-  
ком сокровенно таинственного молчания, в глубочайшей  
тьме пресветейшим образом сияют и совершенно таин-  
ственно и невидимо прекрасным блеском преисполняют  
безглазые умы<sup>2</sup>. Молюсь, чтобы было мне так.

Ты же, дорогой Тимофей, усердно прилежа мистичес-  
ким созерцаниям, оставь как чувственную, так и умствен-  
ную деятельность и вообще все чувственное<sup>3</sup> и умозри-

---

<sup>1</sup> Простые и абсолютные они — как уразумеваемые и созерцаемые помимо образов, а не путем иносказаний. Он называет абсолютным то, что не по раскрытии и разъяснении смысла имен или символов постигается, но достигается устранением и оталечением от всего сущего и мыслимого. Эту неподвижность действующего разума прежде того он назвал неразумением, здесь же называет темнейшим и невидимым сумраком, по Псалмопевцу, сказавшему: «Облако и сумрак окрест Его» (Пс. 96, 2) и «Сделал тьму покровом Своим» (Пс. 17, 12).

<sup>2</sup> Они ведь исполнены не чувственными глазами, но сама их сущность, будучи живым умом, целиком представляет собой остро зрящее око. Потому и «многоочитыми» называются они в молитве.

<sup>3</sup> С помощью параллели выявляется то же самое. Это чувственное древние называют не-сущим, поскольку оно причастно всяческому изменению и в одном и том же виде вечно не существует. Умственное же, как сущее, по желанию его Создателя, вечно, бессмертное и сути своей не изменяющее, они называют сущим. Это мы многократно излагали в книге «О божественных именах».



тельное, все не сущее и сущее, и изо всех сил устремись к соединению с Тем, Кто выше<sup>1</sup> всякой сущности и познания. Неудержимым и абсолютным из себя и из всего иступлением<sup>2</sup>, все оставивший и от всего освободившийся, ты безусловно будешь возведен к пресущественному сиянию божественной тьмы<sup>3</sup>.

2. Смотри, однако же, чтобы никто из непосвященных<sup>4</sup> об этом не услышал. Таковыми я называю привязанных к сущему, воображающих, что ничего сверх сущего сверхсущественно не существует, но полагающих, что своим собственным разумом они способны ведать «Положившего тьму покровом Своим» (2 Цар. 22, 12; Пс. 17, 12). Если выше таковых<sup>5</sup> оказываются божественные тайноучения, то что и говорить о еще менее причастных к тайнам, которые лежащую над всем Причину изображают как последнее из сущего и утверждают, что Она ничем не превосходит создаваемых ими безбожных многообразных форм.

---

<sup>1</sup> К простоте высшей всякой единицы. А о том, как неведомым образом устремляться к Богу, и в пятой главе книги «О божественных именах» говорится, и здесь немного найдешь.

<sup>2</sup> Неудержимым из-ступлением он называет выход из всякой связи, — так, чтобы ничто никакой связью не удерживало — ни с самим собой, ни с чем-либо тварным.

<sup>3</sup> И здесь он назвал совершенную непостижимость тьмою.

<sup>4</sup> Заметь, что непосвященными он называет людей непричастных таинствам, обьятых и удерживаемых чувственным и воображающих, что выше сущего вообще ничего нет. Конечно же, он тут же снисходительно говорит о совершенно невежественных людях. И замечь, что он отдельно говорит о непросвещенных и отдельно о непосвященных, т. е. непосвященных в таинства.

<sup>5</sup> Перед этим он сказал об уверовавших в имя Христово, но не пришедших в совершенный разум, соизмеряющих истину со своим представлением и не знающих разницы между сущим в собственном смысле слова и сущим омонимически, между сущностями и Тем, Кто выше сущего и потому Сверхсущий. Ведь такие люди как непосвященные полагают, будто та мрачная тьма поистине свойственна Высочайшему, и считают ее тем сиянием, которое у нас покрывает Бога и скрывает Его от всеобщего обозрения. Этим поистине страдают и многие из нас, ибо не знают, что безмерный свет всякое зрение потемняет. Если и среди нас находятся таковые, что и говорить об идолопоклонниках, совершенно всем таинствам непричастных и изваяниями изумленных! Собственно-сущим называется умственное, чувственное же сущим называется омонимически, не в собственном смысле слова. Слова «выше таковых» указывают на верующих, удерживаемых тленным.

Подобает, между тем, Ей<sup>1</sup> как всеобщей Причине приписывать все качества сущего и еще более подобает их отрицать, поскольку Она превыше всего суща; и не надо при этом считать, что отрицание противоречит утверждению<sup>2</sup>, так как Она намного первичней и выше умалений, выше всякого и отрицания, и утверждения.

3. Так, божественный Варфоломей говорит ведь<sup>3</sup>, что и велико богословие, и мало, и Евангелие и пространно и велико, но при этом и кратко. Мне кажется, он совершенным образом понимал, что и многословесна<sup>4</sup> благая Причина всего, и малоречива, и даже бессловесна настолько, что не имеет ни слова<sup>5</sup>, ни мысли по причине того, что все Она сверхсущественно превосходит, и неприкрыто и истинно изъясняется одним тем, кто нечистое все и чистое превзойдя, и на все и всяческие святые вершины восхождение одолев, и все божественные светы, и звуки, и речи

---

<sup>1</sup> Как существующей всецело богоподобно, и нисколько не существующей сверхсущественно. Она ведь и утверждение, и отрицание, поскольку оба они с полным правом применяются к божественному величию. Что же представляют собой катафатические утверждения и апофатические отрицания и что — отрицательные суждения, и здесь объясняется, в особенности в третьей главе, и в книге «О божественных именах» различным образом мы пространно изложили.

<sup>2</sup> В применении к Богу отрицания не противоречат утверждениям, ибо Бог выше и всякого отрицания, и утверждения. Прочти в книге «О небесной иерархии» вскоре после начала.

<sup>3</sup> Сделай и отсюда вывод, что не поддельны эти сочинения великого Дионисия. Вдобавок к тем изречениям некоторых из современников апостолов, которые он вспомнил в предыдущих словах, теперь подобным же образом он приводит изречения божественного Варфоломея, как показывает слово «говорит». Ведь если бы тот учил устно, он сказал бы «говорил». Отметим, что он приводит изречение святого Варфоломея, в каком смысле богословие и велико и мало.

<sup>4</sup> Слово *πολυλόγος* («многословесный»), с ударением на предпоследнем слоге, означает «много говорящий»; а то же слово с ударением на втором от конца слоге значит «во многих словах нуждающийся». Равно как и *πρωτότοκος*, с ударением на третьем слоге от конца, означает «родившийся первым», а *πρωτότοκος* с ударением на втором от конца — «впервые родившая женщина». Как у Гомера: «Первую родшая, прежде не знавшая муки рождений» (*Илиада* 17, 5).

<sup>5</sup> Имеется в виду — выражающего ее природу во-вне. То же надо разуметь и о мысли.

небесные<sup>1</sup> оставив, вступает в сумрак, где воистину пребывает, как говорит Писание, Тот, Кто вне всего.

И ведь не сразу божественный Моисей<sup>2</sup> — сначала ему было повелено очиститься самому и от неочищенных отделиться, — лишь после всяческого очищения<sup>3</sup> услышал многогласные трубы и увидел светы многие, чисто сияющие, и разнообразные лучи. После этого он покинул толпу и с избранными священниками достиг вершины божественных восхождений. Но и там он беседовал не с Самим Богом и видел не Его Самого, ибо Тот незрим, но место, где Тот стоял<sup>4</sup>. Это указывает, как мне кажется, на то, что божественнейшие и высочайшие из предметов созерцания и разума являются всего лишь некоторыми гипотетическими<sup>5</sup> выражениями подножий все Превосходящего, с помощью которых обнаруживается превышающее всякое мышление присутствие Того, Кто опирается на умственные вершины Его святейших мест<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Он говорит о звуках и речах небесных, упомянутых в Писании в связи с Богом как не по земному человеческому мышлению, но по божественному вдохновению произнесенных и переданных.

<sup>2</sup> Обрати внимание, как все происходило с Моисеем, когда взойдя на гору и войдя в сумрак, он видел, насколько это возможно для человека, Бога.

<sup>3</sup> Обрати внимание и на порядок происходившего с Моисеем прежде, чем он сподобился войти в божественный сумрак.

<sup>4</sup> Что такое место, на котором стоял Бог перед Моисеем, и что суть вершины, или крайности, умственного и что видимого, — об этом мы говорили в конце первой главы книги «О небесной иерархии».

<sup>5</sup> Гипотетическими он называет описательные выражения, относящиеся к созерцанию сущего, каковое он считает подножием для Бога. Ибо с их помощью, т. е. благодаря их устойчивости, мы понимаем, что до всего он достигает — но не путем перехода, а промыслительно. Умственными же вершинами он называет существующие при Боге небесные разумные существа, каковые он наименовал Его святейшими местами и каковые Сам Бог превосходит, от таковых будучи как бы отделен и таковым ничуть не подобен.

<sup>6</sup> Смысл этого периода надо поднимать так, что Моисей, когда видел место, где стоял Бог, был тогда отстранен как от видимого, т. е. от всего чувственного, так и от умозрительного, т. е. от всего словесного, — я имею в виду умопостигаемые разумные существа, в том числе и наши души, и лишь тогда в сумрак вошел, т. е. в окружающее Бога неразумие, где, смежив око всякого разумного восприятия, оказался в умственном неосознании и неведении, поскольку Бог — за пределами всякого разумного восприятия, и погрузившись таким образом в неведение и бездеятельность — я имею в виду не просто бездеятельность ума

И тогда *Моисей* отрывается от всего зримого и зрящего и в сумрак<sup>1</sup> неведения<sup>2</sup> проникает воистину таинственный, после чего оставляет всякое познавательное восприятие и в совершенной темноте и незрячности оказывается, весь будучи за пределами всего, ни себе, ни чему-либо другому не принадлежа, с совершенно не ведающей всякого знания<sup>3</sup> бездейтельностью в наилучшем смысле соединяясь и ничего-не-знанием сверхразумное уразумевая.

4

---

относительно самого себя, или по отношению к другому, когда ни о себе, ни о чем другом не думаешь, — но погрузившись тогда в совершенно неведомое для всякого разумения запредельное незнание, он все познал.

<sup>1</sup> Заметь, что под сумраком он понимает неведение.

<sup>2</sup> Как через неведение познается Бог, и он здесь говорит, и мы более подробно сказали в книге «О божественных именах» во второй главе. Следует знать, что в «Исходе», где написано, что Моисей вошел во мрак, в котором был Бог, использовано еврейское слово «арафел». Семьдесят толковников, Акила и Феодотион перевели «арафел» как «сумрак». Симмах же передал «арафел» словом «мгла». Еврей же (*Иосиф Флавий*) говорит, что «арафел» — имя тверди, которой достиг Моисей. Семь ведь твердей, говорят, есть, которые и называют небесами, и называют имена, вспоминать которые ныне нет нужды. Я прочел об этих семи небесах в сочиненном Аристоном из Пеллы диалоге Паписка и Ясона, о котором Климент Александрийский говорит, что его сочинил святой Лука. Однако же о сумраке, в божественном неведении созерцаемом, более божественно он пофилософствовал и в своих посланиях; в пятом же он пишет об этом совершенно.

<sup>3</sup> Заметь, что путем отказа от всякого знания мы соединяемся с неведомым.

## *Глава вторая*

### **КАК ПОДОБАЕТ ВОСХОДИТЬ КО ВСЕОБЩЕЙ И ВСЕ ПРЕВОСХОДЯЩЕЙ ПРИЧИНЕ И ЕЕ ВОСПЕВАТЬ**

Молимся о том, чтобы оказаться нам в этом пресветлом сумраке<sup>1</sup> и посредством невидения и неведения видеть и разуметь то, что выше созерцания и знания, что невозможно ни видеть, ни знать, ибо это и есть поистине видеть и ведать; и — чтобы Пресущественного пресущественно<sup>2</sup> воспеть путем отъятия всего сущего, подобно создателям самородно-цельной статуи изымая все облегающее и препятствующее чистому восприятию сокровенного, одним отъятием выявляя как таковую сокровенную красоту.

<sup>1</sup> И здесь он говорит о божественном сумраке и незнании. И заметь: это и значит быть под божественным сумраком — посредством невидения и неведения видеть и разуметь Сущего выше созерцания и знания в самом невидении и неведении. Это ведь и есть, говорит он, по-настоящему видеть и ведать. Нигде больше он так не разъясняет, что такое ведение в неведении. Прочти также и пятое, к Дорофею, послание.

<sup>2</sup> Это из-за того, что вообще ничего подобного Ему по природе мы не знаем. Вот что назвал он отъятием. Самородной же статуей он называет образ, изваянный в нерасчлененном материале, например, в неповрежденном камне, в каковом и стоит, когда кто-нибудь высечет что-то живое, как и Еврипид поясняет в «Андромеде»:

Некий девушки образ,  
Из природных камней крепостных,  
Изваяние мудрой руки.

Природной скульптурой из камня он назвал ведь самородную. Но то же — и когда вырежешь из стоящего и цветущего дерева некую часть и сделаешь ее частью ложа, подобно тому, как — говорит Гомер в «Одиссее» — сделал Одиссей, или же вырезал из этого дерева памятник побе-

Подобает, как мне кажется, отъятия предпочитать прибавлениям<sup>1</sup>. Ибо прилагая, мы сходим от первейших через среднее к последним; а в этом случае, восходя от последних к первейшим, все отнимаем, чтобы, открыв, уразуметь то неведение, прикровенное в сфере сущего<sup>2</sup> познаваемым, и увидеть тот пресущественный сумрак, скрываемый всяческим светом, связанным с сущим.

---

ды. А он говорит и о скульптуре из драгоценного камня, вроде того, как если смарагд, будучи очищен от прилипшей земли, вдруг оказывается скульптурой, т. е. украшением, на каковое главным образом взирая, он и произнес прокимен, как поэт Дионисий во второй книге «Поэмы о драгоценных камнях»:

Из глубоко-зеленеющей яшмы, или из аметиста,  
Отливающая багрянцем скульптура, из исчерна-черного гиацинта.

Все это обнаруживает ведь большую ученость этого святого мужа.

<sup>1</sup> Это место сам отец далее разъясняет. Прибавления — это когда что-то положительным образом говорится о Боге, например, что Он — Жизнь, Свет и тому подобное. Отъятия же — это когда что-то отрицается как чуждое Богу, например, что Бог — не тело, не душа и ничто из известного или доступного мышлению. Иначе. Что такое утверждения и отрицания, мы узнали по-иному из сочинения «О божественных именах».

<sup>2</sup> Знание сущего, говорит он, относящегося к Богу неведения не обнаруживает и явным не делает, но больше его покрывает и скрывает. А связанный с сущим свет достоин понимать как познание сущего таким, каково оно есть, о чем и дальше будет речь.

*Глава третья*  
**КАКОВО КАТАФАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ  
И КАКОВО АПОФАТИЧЕСКОЕ**

В «Богословских очерках»<sup>1</sup> мы раскрыли, что принадлежит собственно катафатическому богословию: почему божественная и благая Природа называется единственной, почему тройственной, что в ней именуется Отцовством и Сыновством, прояснению чего служит богословие Духа, как от невещественного и неделимого Блага происходят в сердце благостные светлы и пребывают в нем, в самих себе и друг в друге неотрывными от совечного их возникновению Препывалища<sup>2</sup>; почему пресущественный<sup>3</sup> Иисус во-

<sup>1</sup> Что содержит книга «Богословских очерков». Вот богословские принципы и отправные положения, касающиеся всякого божественного просвещенного знания и православия, необходимые, чтобы понимать, почему единственна божественная природа, которую позднейшие 318 отцов назвали единосущной; почему тройственна природа, которую мы называем триипостасной; что означают свойства лиц, т. е. Отцовство и Сыновство; каковы освящающая сила и богословие божественного Духа; почему сказано «Излилось из сердца моего слово благое» (Пс. 44, 2); почему о почитаемом Духе сказано, что он от Отца исходит; и почему Сын и Дух в Отце, в Себе и Друг в Друге находятся вечно, нерасторжимо и нераздельно в пребывании неисходном. Подобае также знать, что пребывание и стояние одно и то же, движение же — оборотная сторона пребывания. Он говорит, что божественная природа, всегда пребывающая в неподвижности, представляется движущейся перемещением друг в друга.

<sup>2</sup> Смысл сказанного таков: он говорит, что бытие Святой Троицы вечно, и что Она не была когда-то иной, а после стала какой-то другой, и ни разделения, ни превращения какого-либо Она не получила, но вместе, одновременно с Отцом и из Него существуют Сын и Дух Святой, а не после Него.

<sup>3</sup> Заметь, — против несториан и акефалов.

существляется естественными для человека истинами; и остальное, что явлено Писанием, разъяснено в «Богословских очерках».

В книге же «О божественных именах»<sup>1</sup> говорится о том, почему Бог именуется Благим, почему Сущим, почему Жизнью, Премудростью, Силой и прочим, чем пользуется умозрительное богоименование.

В «Символическом же богословии»<sup>2</sup> — каковы от чувственного на божественное метонимии, что такое божественные формы, каковы божественные образы, части, органы, что представляют собой божественные места, миры, каковы стремления, страдания, негодования, что такое упоения и похмелья, каковы клятвы и проклятия, что — сны, каковы пробуждения, и что представляют собой прочие священнозданные формы символического богословия.

Ты, я думаю, видел, насколько последнее многословнее первого<sup>3</sup>.

Подобает ведь «Богословским очеркам» и раскрытию божественных имен быть короче «Символического богословия»<sup>4</sup>. Ибо, по мере нашего восхождения вверх, речи вследствие сокращения умозрений сокращаются<sup>5</sup>. Так что и ныне, входя в сущий выше ума сумрак, мы обретаем не малословие, но совершенную бессловесность и неразумение<sup>6</sup>.

А оттуда, сверху, до пределов нисходя, слово по мере нисхождения<sup>7</sup> соответствующим образом распространяет-

<sup>1</sup> Что содержит книга «О божественных именах».

<sup>2</sup> Что содержит «Символическое богословие».

<sup>3</sup> Первым он называет «Символическое богословие».

<sup>4</sup> Почему «Богословские очерки» и книга «О божественных именах» малословней, чем «Символическое богословие».

<sup>5</sup> Говоря о сокращении умозрений, он имеет в виду подобающие их нематериальной простоте созерцания. А «сокращаются» он сказал вместо «свертываются».

<sup>6</sup> Бессловесностью он называет неспособность представить словом то, что выше слова; неразумением же — неспособность составить понятие и помыслить о том, что выше ума.

<sup>7</sup> Поскольку существуют умственные и превышающие ум Божьи единицы, един и Бог, а скорее и выше единого. Естественным образом слово сокращается, поскольку Он неделим и неумножаем. После же восхождения к Богу, по мере нисхождения к чувственному, слово все



ся. Но теперь, восходя от нижнего к высшему, по мере восхождения оно сокращается и после полного восхождения будет вовсе беззвучным и все соединится с невыразимым.

Почему, спрашиваешь ты, утверждения о божественном начиная с первичного<sup>1</sup>, божественные отъятия мы начинаем с последнего<sup>2</sup>? Потому что, высказывая утверждение о все Превосходящем, подобает начинать гипотетическую катафазу<sup>3</sup> с более тому родственного. Отнимая же от того, что выше всякого отъятия, — начинать отнимать с более от того удаленного. Разве не более Бог жизнь и бла-

больше входит в связь с делимым, разлагающимся и множественным и соумножается в соответствии с делимостью и многообразием чувственного. «До пределов» же — это из области «Богословских основоположений».

<sup>1</sup> С первичного, говорит, — как с более подходящего и соответствующего мысли, как, например, что Бог — Сущий, как Он и Сам Себя наименовал.

<sup>2</sup> Как подобает пользоваться утверждениями и отъятиями применительно к Богу, и что утверждения мы начинаем с первичного и в большей мере родственного Богу; отъятия же — с того, что как можно более от Него отстоит.

<sup>3</sup> Катафаза представляет собой выражение чего-то или общепринятого, или спорного, или связующего, или сопоставляющего, как, например: Бог есть Жизнь, Бог есть Благодать. Гипотетическим же является суждение, отрицающее *что-либо* в целом, либо *слова* какого-то противника, или разъясняющее нечто *хитросплетенное*. Пример же гипотетического катафасиса о Боге — что Бог есть Жизнь и Благодать в большей мере, нежели воздух или камень. Отъятия же как отрицания противоположны утверждению. Если при катафатическом утверждении говорится, что Бог есть Жизнь в большей мере, нежели воздух, то при апофатическом отъятии — что не упивается Бог, не гневается. Ведь при утверждениях мы начинаем с более родственного, а более родственны Богу жизнь и благодать, нежели воздух и камень. При отъятиях же мы восходим от крайнего. Скажем, то, что Бога невозможно ни словом явить, ни помыслить, ближе к Богу, нежели то, что Он не бывает похмелье и не гневается. И однако же отъятие мы начинаем со второго, ибо Бог в большей мере не упивается, нежели о Нем нельзя помыслить. Напиться (*κραίπαλη*) означает очень сильно опьянеть, как когда бывает некое «головотрясение» (*καρπαλή*), что представляет собой: «голову (*τὸ κάρα*, ἢ τοι τὴν κεφαλὴν) трясущая (*πάλλουσα*) и сильно движущая». А гнев это не случайное раздражение, но продолжительное. Восходя от чувственного к умозрительному, подобает все такого рода отъятия, касающиеся

гость<sup>1</sup>, нежели воздух и камень<sup>2</sup>? И не в большей ли мере не бывает Он в похмелье и не гневается, чем не может быть выражен словом или помыслен?

---

бесплотного, понимать не вульгарно, но каждый раз имея в виду сказанное самим блаженным Дионисием, — что Бог не является ничем из сказанного, из того, что мы знаем или можем помыслить, а также ничем из того, что ведают все умственные силы; ибо вообще все, о чем можно сказать, происходит от Бога и есть Его дар. Как же в собственном смысле слова может быть чем-то из них Пекущийся о них? Все это так или иначе мы рассмотрели в книге «О божественных именах». Это ведь все как случайное принадлежит сущему, каковое за пределами Бога. Бог же и выше сущего, и его Причина, так что выше и того.

<sup>1</sup> Иначе. Жизнь и благодать — это катафасис, или утверждение. Не пьянство и не гнев — это апофасис, или отъятие.

<sup>2</sup> Воздух — поскольку в «Царствах» сказано о «дуновении тихом» (3 Цар. 19, 12); «камень» — сказал пророк (Пс. 117, 22). Более, чем эти, подходят Богу такие утверждения и изъявления, как «жизнь» и «благодать». Равным образом при отъятиях противоположного такие явления, как похмелье и гнев, более далеки от Бога и чужды Ему; а то, что Он невыражаем в слове и немислим, больше подобает и ближе к Богу, потому что Он выше всякого ума и слова.

#### *Глава четвертая*

### **ЧТО НИЧЕМ ИЗ ЧУВСТВЕННОГО НЕ ЯВЛЯЕТСЯ, ПРЕВОСХОДЯ ЕГО, ПРИЧИНА ВСЕГО ЧУВСТВЕННОГО**

Итак, мы утверждаем, что Причина всего, будучи выше всего, и несущностна, и нежизненна, не бессловесна, не лишена ума и не есть тело; не имеет ни образа, ни вида, ни качества, или количества, или величины; на каком-то месте не пребывает<sup>1</sup>, невидима, чувственного осязания не имеет; не воспринимает и воспринимаемой не является; Ей не свойственны беспорядок, смута и беспокойство, возбуждаемые страстями материи; Она не бессильна как неподверженная чувственным болезням, не имеет недостатка в свете; ни изменения, ни тления, ни разделения, ни лишения, ни излияния не претерпевает; и ничего другого из чувственного Она не представляет Собою и не имеет.

---

<sup>1</sup> Необходимым образом отец тем самым предупреждает слушателя, что в результате апофаз не следует думать, что божественное вовсе не существует; ими он как раз утверждает его бытие; в данном случае он показывает, что оно не является ничем из сущего, но сверхсущественно.

## *Глава пятая*

### **ЧТО НИЧЕМ ИЗ УМСТВЕННОГО НЕ ЯВЛЯЕТСЯ, ПРЕВОСХОДЯ ЕГО, ПРИЧИНА ВСЕГО УМСТВЕННОГО**

Далее восходя, говорим, что Она не душа, не ум; ни воображения, или мнения, или слова, или разумения Она не имеет<sup>1</sup>; и Она не есть ни слово, ни мысль; Она и словом не выразима и не уразумеваема; Она и не число, и не порядок, не величина и не малость, не равенство и не неравенство, не подобие и не отличие; и Она не стоит, не движется, не пребывает в покое, не имеет силы и не является ни силой, ни светом; Она не живет и не жизнь; Она не есть ни сущность, ни век, ни время; Ей не свойственно умственное восприятие; Она не знание, не истина, не царство, не премудрость; Она не единое и не единство<sup>2</sup>, не

<sup>1</sup> Отличаются друг от друга, как выше было сказано, воображения, мнение, слово и разумение, представляющиеся свойствами ума. Но надо разуместь и то, что Причина не имеет слова, подобного нашему слову, в равной степени и разумения такого, как у наделенных умом тварей; так же и прочее следует воспринимать. Иначе. И в этих случаях следует понимать подобно тому, как это делается, когда речь идет о нашем познании. А когда говорят «жизнь» или «свет» в том смысле, в каком они созерцаются среди рожденных, то высказываются, говорит он, о том, что вне Ес, т. е. за пределами божественной природы, значит, говорят о творениях, благодаря которым мы постигаем Давшего им существование; сказать же благодаря им что-либо положительное о Его природе мы не можем; опять же мы осуществляем отъятие, говоря, что ничем из этого божественное не является.

<sup>2</sup> Отличаются друг от друга единое и единство: одно являет собой нечто превосходящее, а другое свойственное ему качество, как, к примеру, белое и белизна, благое и благодать. И заметь, что ни благодать не является сущностью Божией, ни вообще что-либо из перечисленного и противоположного тому; так что она ничем из этого не является. Ибо

божественность или благодать; Она не есть дух в известном нам смысле, не сыновство, не отцовство<sup>1</sup>, ни что-либо другое из доступного нашему или чьему-нибудь из сущего восприятию; Она не что-то из не-сущего и не что-то из сущего; ни сущее не знает<sup>2</sup> Ее такой, какова Она есть<sup>3</sup>, ни

все таковое — не сущность Его, но представление о Нем. То же говорят и философ Секст Екклесиастик, и Григорий Богослов в третьем из своих богословских слов, — что ни божественность, ни нерожденность, ни отечество не означают сущности Божией.

<sup>1</sup> Заметь, что Она не является ни духом в нашем понимании, ни сыновством, ни отцовством. Ко всем предлагаемым апофазам добавляя слова «в известном нам смысле», ибо они указывают на область подлежащего нашему ведению.

<sup>2</sup> Да не смутит тебя эта глава, и да не подумашь ты, что богохульствует этот божественный муж. Его цель — показать, что Бог не есть что-то сущее, но выше сущего. Ведь если Он, сотворив, ввел все это в бытие, как же может Он оказаться чем-то одним из сущего? Он говорит, что сущее не ведаёт все причинившего Бога; однако же явная погибель — не знать Бога. Вскоре, однако же, он это прояснил, сказав «такой, какова она есть», т. е., что ничто из сущего не знает Бога таким, каков Он есть; имеется в виду — Его немислимую и сверхсущественную сущность, или существование, каким Он существует. Сказано ведь: «Никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца никто не знает, кроме Сына» (Мф. 11, 27). И от противоположного великий Дионисий заключает, что ни Бога никто не знает таким, каков Он есть, ни Сам Бог не знает сущее таким, каково оно есть, т. е. не может подходить к чувственному чувственно или к существу, как существу, ибо это несвойственно Богу. Люди постигают, что представляет собой чувственное, или через зрение, или вкусом, или осязанием; умственное же мы уразумеваем или путем изучения, или через научение, или благодаря озарению. Бог же ведаёт сущее, не пользуясь ни одним из этих способов, но обладая Ему подобающим знанием. Это и имеет в виду выражение «Знающий все прежде его рождения» (Дан. 13, 42), показывающее, что Бог знает сущее не свойственным бытию сущего образом, т. е. не чувственно, но иным образом ведения. Ангелы же знают его разумом, нематериально, а не как мы — чувственно. Так что и Бог знает сущее несравненным и все превосходящим образом, не уподобляясь тому. Иначе. Сущее, или же тварь, стать выше своей природы в мышлении не может. Естественным образом, взирающее на самое себя не знает божественную Природу такой, какой Она является. Так же и божественная Природа, взирая на Самое Себя, не знает, что в Ней имеется сущее согласно логосу сущности. Он прояснил это, сказав «является ли сущим», — поскольку Он выше всего сущего и само бытие приобрел сверхсущественно. Иным образом невозможно ведь сказать, что Бог не знает Свои творения.

<sup>3</sup> Что никто не знает Пречистую Троицу такой, какова Она есть; иными словами, что нет ничего подобного Ей, способного познать Ее такой, какова Она есть. Мы ведь знаем, что представляет собой человеческая природа, поскольку мы люди. Что же представляет собой образ

Она не знает сущего таким, каково оно есть; Ей не свойственны ни слово, ни имя, ни знание; Она не тьма и не свет, не заблуждение и не истина; к Ней совершенно не применимы ни утверждение, ни отрицание; и когда мы прилагаем к Ней или отнимаем от Нее что-то из того, что за Ее пределами, мы и не прилагаем, и не отнимаем, поскольку выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной.

---

существования Пречистой Троицы, мы не знаем, ибо приходим не от Ее существа. Подобным образом и Бог не знает сущее таким, каково оно есть, как это знаем мы, потому что Он не является чем-то из сущего или подобным ему. И если Бог — Дух, а ведь Святой Дух так и называется, то Дух в неизвестном нам и ангелам смысле. А почему, сказав выше «Он не есть ни свет, ни истина», чуть ниже он вновь говорит: «Он не есть ни тьма, ни свет, ни обман, ни истина»? Можно попытаться ответить так: сначала он говорит о свете в абсолютном смысле «и не обман», — как в существах ангелов, «и истина» — сама-по-себе абсолютно и беспричинно истина. А вслед за этим, — что Он — не из числа того, что имеет отношение к чему-либо, как то свет, возникающий из тьмы, как если бы из потенциального состояния он обращался в свет актуальный — из соотношенных друг с другом света и тьмы. Ибо и не сумрак это, и не сильный свет, так что и то и другое не из противоположностей, из потенциального заблуждения, перевел Он в актуальную истину. Ибо все таковое вторично по отношению к Нему, из Него промыслительно распространившись. Ничего ведь нет, что было бы не из Него.

---

## ПИСЬМО ГАЮ МОНАХУ

(1065 А) Мрак исчезает при свете, а тем более при ярком свете; незнание изгоняется познаниями, а тем более большими познаниями. Понимая эти слова в самом прямом, а не в переносном смысле, убежденно утверждай, что стремящимся к познанию света и сущего недоступно неведение Бога; что этот запредельный Мрак Его скрывается при любом свете и затмевает любое познание. И если кто-либо, увидев Бога, понял то, что он видел, — не Его он видел, а что-либо сущее и познаваемое; Бог же в Своем сверхъестественном бытии превосходит ум и сущее, и потому вообще не есть ни что-либо познаваемое, ни что-либо существующее, а существует сверхъестественно и сверхразумно познается. И в заключении: (1065 В) полное неведение и есть познание Того, Кто превосходит все познаваемое.

---

## ПИСЬМО ДОРОФЕЮ ДИАКОНУ

(1073 А) Божественный Мрак — это тот неприступный Свет, в котором, как сказано в Писании<sup>1</sup>, пребывает Бог. А поскольку невидим и неприступен он по причине своего необыкновенно яркого сверхъестественного сияния, достичь его может только тот, кто, удостоившись боговедения и боговидения, погружается во Мрак, воистину превосходящий ведение и видение, и, познав неведением и невидением, что Бог запределен всему чувственно воспринимаемому и умопостигаемому бытию, восклицает вместе с пророком: «Дивно для меня ведение Твое, не могу постигнуть его»<sup>2</sup>. Точно так же и божественный Павел, о котором в Писании сказано, что он познал Бога<sup>3</sup>, (1073 В) постиг, что мышление и ведение Его превосходит все сущее, (1076 А) вот почему он и говорит, что пути Его — неисповедимы, суждения — непостижимы<sup>4</sup>, дары — неизреченны<sup>5</sup>, а мир Его — превосходит всякое разумение<sup>6</sup>; таким образом, познав Того, Кто превосходит все сущее, превосходящим мышление разумением он постиг, что Бог, как Причина всего сущего, запределен всему сущему.

---

<sup>1</sup> 1Тим. 6.16.

<sup>2</sup> Пс. 138.6.

<sup>3</sup> См., напр., Гал. 4.9; 1Кор. 8.3; Евр. 10.30.

<sup>4</sup> Рим. 11.33.

<sup>5</sup> 2Кор. 9.15.

<sup>6</sup> Фил. 4.7.



## СОДЕРЖАНИЕ

Л. С. Кукушкин. Мистические корни христианского богословия ..... 5

**Ориген**

### **О НАЧАЛАХ**

#### **КНИГА ПЕРВАЯ**

Введение .....	31
Глава первая. О Боге .....	37
Глава вторая. О Христе .....	47
Глава третья. О Святом Духе .....	62
Глава четвертая. Об умалении или падении .....	73
Глава пятая. О разумных существах .....	75
Глава шестая. О конце или совершении .....	84
Глава седьмая. О бестелесных и телесных существах .....	90
Глава восьмая. Об ангелах .....	96

#### **КНИГА ВТОРАЯ**

Глава первая .....	102
Глава вторая. О непрерывном существовании телесной природы ...	108
Глава третья. О начале мира и причинах его .....	110
Глава четвертая. О том, что один Бог закона и пророков и Отец Господа Иисуса Христа .....	121
Глава пятая. О праведном и благом .....	128
Глава шестая. О воплощении Христа .....	136
Глава седьмая. О Святом Духе .....	145
Глава восьмая. О душе .....	149
Глава девятая. О мире и о движениях разумных тварей, как добрых, так и злых, и о падениях их .....	157
Глава десятая. О воскресении и суде, об адском огне и наказаниях .....	166

#### **КНИГА ТРЕТЬЯ**

Глава первая. О свободе воли. Разрешение и объяснение изречений Писания, по-видимому, отвергающих ее .....	184
Глава вторая. О противных силах .....	214
Глава третья. О троякой мудрости .....	228
Глава четвертая. О человеческих искушениях .....	235
Глава пятая. О том, что мир начался во времени .....	243

#### **КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ**

О боговдохновенности Св. Писания и о том, как должно читать и понимать его, какова причина неясности, а также невозможного или бессмысленного по букве в некоторых местах Писания .....	261
---	-----

О том, что многие уклонились в ереси, не разумея Писания духовно и худо понимая (его) .....	268
Краткое повторение сказанного выше об Отце и Сыне, и Св. Духе, и о прочем .....	292

# **Григорий Нисский**

## **БОЛЬШОЕ ОГЛАСИТЕЛЬНОЕ СЛОВО, РАЗДЕЛЕННОЕ НА СОРОК ГЛАВ**

Предисловие .....	307
Глава первая .....	309
Глава вторая .....	312
Глава третья .....	313
Глава четвертая .....	313
Глава пятая .....	314
Глава шестая .....	317
Глава седьмая .....	321
Глава восьмая .....	322
Глава девятая .....	327
Глава десятая .....	328
Глава одиннадцатая .....	329
Глава двенадцатая .....	329
Глава тринадцатая .....	330
Глава четырнадцатая .....	331
Глава пятнадцатая .....	331
Глава шестнадцатая .....	333
Глава семнадцатая .....	335
Глава восемнадцатая .....	336
Глава девятнадцатая .....	337
Глава двадцатая .....	338
Глава двадцать первая .....	339
Глава двадцать вторая .....	340
Глава двадцать третья .....	341
Глава двадцать четвертая .....	343
Глава двадцать пятая .....	345
Глава двадцать шестая .....	345
Глава двадцать седьмая .....	347
Глава двадцать восьмая .....	349
Глава двадцать девятая .....	350
Глава тридцатая .....	351
Глава тридцать первая .....	352
Глава тридцать вторая .....	353
Глава тридцать третья .....	356
Глава тридцать четвертая .....	357
Глава тридцать пятая .....	358
Глава тридцать шестая .....	362
Глава тридцать седьмая .....	362
Глава тридцать восьмая .....	365
Глава тридцать девятая .....	366
Глава сороковая .....	368
К ЭЛЛИНАМ .....	371

## Дионисий Ареопагит

### Святого Максима предисловие к сочинениям

Святого Дионисия ..... 381

## О БОЖЕСТВЕННЫХ ИМЕНАХ

### Глава первая. Какова цель сочинения и каково предание

о божественных именах ..... 386

### Глава вторая. О соединенном и раздельном богословии,

и что такое божественные соединение и разделение ..... 404

### Глава третья. В чем заключается сила молитвы, о блаженном

Иерофее, о благоговении и о богословском сочинении ..... 424

### Глава четвертая. Об именах «Добро», «Свет», «Красота», «Любовь»,

«Экстаз», «Рвение», о том, что зла не существует, что оно не от

Сущего и не в числе сущих ..... 430

### Глава пятая. Об имени «Сущий», в ней же и о первообразах ..... 487

### Глава шестая. Об имени «Жизнь» ..... 506

### Глава седьмая. Об именах «Премудрость», «Ум», «Слово»,

«Истина», «Вера» ..... 510

### Глава восьмая. Об именах «Сила», «Справедливость», «Спасение»,

«Избавление»; в ней же о неравенстве ..... 522

### Глава девятая. Об именах «Великий», «Малый», «Тот же»,

«Другой», «Подобный», «Неподобный», «Покой»,

«Движение», «Равенство» ..... 533

### Глава десятая. Об именах «Вседержитель» и «Ветхий денми», и здесь

же о вечности и о времени ..... 545

### Глава одиннадцатая. Об имени «Мир», о том, что означает «Само-по-

себе-бытие», что такое «Сама-по-себе-жизнь», «Сама-по-себе-

сила» и другое, таким образом выражаемое ..... 550

### Глава двенадцатая. Об именах «Святое святых», «Царь царей»,

«Господин господ», «Бог богов» ..... 561

### Глава тринадцатая. Об именах «Совершенный» и «Единый» ..... 564

## О МИСТИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ

### Глава первая. Что такое божественный сумрак ..... 572

### Глава вторая. Как подобает восходить ко всеобщей и все

превосходящей Причине и Ее воспевать ..... 577

### Глава третья. Каково катафатическое богословие и каково

апофатическое ..... 579

### Глава четвертая. Что ничем из чувственного не является, превосходя

его, Причина всего чувственного ..... 583

### Глава пятая. Что ничем из умственного не является, превосходя его,

Причина всего умственного ..... 584

### ПИСЬМО ГАЮ МОНАХУ ..... 587

### ПИСЬМО ДОРОФЕЮ ДИАКОНУ ..... 588

ISBN 5-17-006396-2



9 785170 063963

**МИСТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ  
ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ**

Перевод с древнегреческого

Составитель

**КУКУШКИН**  
Леонид Сергеевич

Главный редактор *В. И. Галий*  
Ответственный за выпуск *А. Н. Гоначенко*  
Художественный редактор *Б. Ф. Бублик*  
Компьютерное оформление переплета *И. В. Осипов*  
Технический редактор *Л. Т. Ена*  
Компьютерная верстка *Н. А. Побигайло*  
Корректор *О. В. Петрушова*

По вопросам оптовой покупки книг  
«Издательской группы АСТ» обращаться по адресу:  
*Звездный бульвар, дом 21, 7-й этаж*  
*Тел.: 215-43-38, 215-01-01, 215-55-13*

Книги «Издательской группы АСТ» можно заказать по адресу:  
*107140, Москва, а/я 140, АСТ — «Книги по почте»*

Подписано в печать 11.01.01. Формат 84×108 1/32.  
Гарнитура Тип Таймс. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 31,08. Усл. кр.-отг. 32,92. Уч.-изд. л. 34,1.  
Тираж 5 000 экз. Заказ № 3599.

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции  
ОК-005-93, том 2; 953000 — книги, брошюры

Гигиеническое заключение № 77.99.14.953.П.12850.7.00 от 14.07.2000 г.

ООО «Издательство АСТ» Лицензия ИД № 02694 от 30.08.2000 г.  
674460, Читинская область, Агинский район,  
п. Агинское, ул. Базара Ринчино, д. 84  
Наши электронные адреса: WWW.AST.RU E-mail: astpub@aha.ru

«Фолио» 61002, Харьков, ул. Артема, 8

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в ОАО «Рыбинский Дом печати»  
152901, г. Рыбинск, ул. Чкалова, 8.